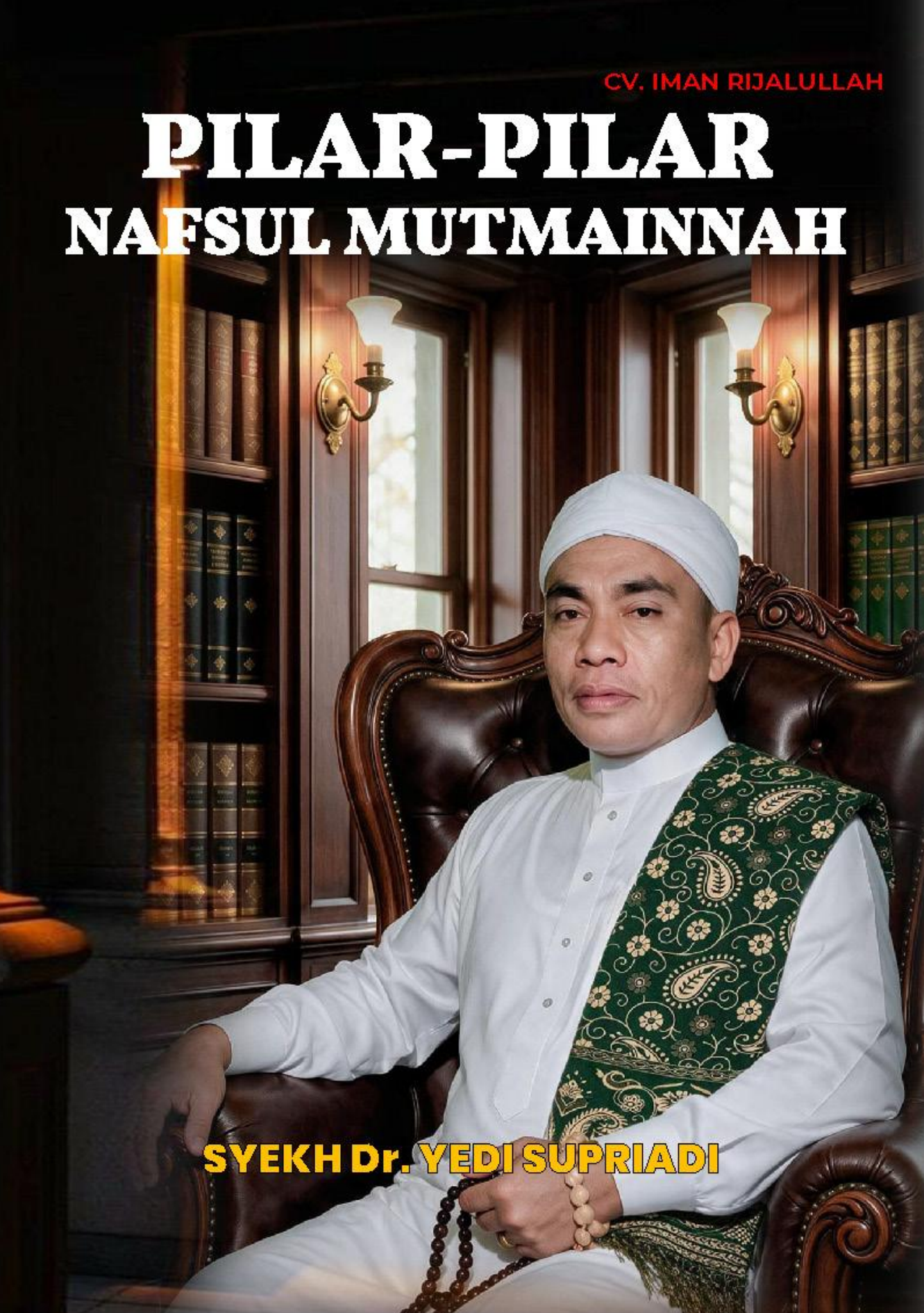
CV. IMAN RIJALULLAH

PILAR-PILAR NAFSUL MUTMAINNAH



SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI

PILAR-PILAR
NAFSUL MUTMAINNAH

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)



Ke manakah langkah jiwa ini diarahkan?
Menuju dunia yang fana, atau Tuhan yang kekal?
Jika hijab terbesar adalah diri sendiri,
maka jalan manakah yang harus ditempuh?

Syekh Dr. Yedi Supriadi

PILAR-PILAR NAFSUL MUTMAINNAH

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 dan syukur ke hadirat Allah SWT atas segala limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga karya *Pilar-Pilar Nafsul Muthmainnah* ini dapat disusun sebagai bagian dari ikhtiar akademik dalam mengembangkan kajian keislaman, khususnya dalam bidang fiqih tasawuf dan pembinaan kualitas spiritual manusia. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, sebagai uswah hasanah yang telah memberikan teladan dalam membangun integrasi antara ilmu, iman, akhlak, dan ketundukan kepada Allah SWT.

Perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan modernisasi kehidupan telah membawa perubahan besar dalam berbagai aspek peradaban manusia. Namun, perkembangan tersebut juga menghadirkan tantangan fundamental berupa semakin kompleksnya persoalan batin, krisis orientasi nilai, serta kebutuhan manusia terhadap makna dan ketenangan hidup. Fenomena ini menunjukkan bahwa kemajuan peradaban tidak dapat hanya diukur melalui capaian material dan intelektual, tetapi juga melalui kualitas spiritual dan kematangan moral manusia.

Dalam konteks tersebut, konsep Nafsul Muthmainnah menjadi sebuah kajian yang memiliki relevansi strategis. Ia tidak hanya dipahami sebagai kondisi psikospiritual yang menggambarkan ketenteraman jiwa, tetapi juga sebagai hasil dari proses pendidikan, penyucian, dan transformasi diri yang berkelanjutan berdasarkan prinsip-prinsip Islam. Kajian mengenai Nafsul Muthmainnah menjadi penting untuk menjembatani hubungan antara dimensi normatif ajaran Islam dengan

kebutuhan manusia modern terhadap keseimbangan antara aspek intelektual, emosional, moral, dan spiritual.

Buku *Pilar-Pilar Nafsul Muthmainnah* disusun melalui pendekatan fiqih tasawuf yang berupaya mengintegrasikan sumber-sumber utama Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, dengan khazanah pemikiran para ulama serta pendekatan reflektif-kontekstual terhadap dinamika kehidupan kontemporer. Melalui empat pilar utama, yaitu Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah, buku ini menawarkan sebuah konstruksi pemikiran mengenai tahapan dan prinsip pembentukan jiwa yang matang dalam perspektif Islam.

Keempat pilar tersebut dipahami sebagai elemen yang saling berkaitan. Ilmu menjadi fondasi pemahaman yang benar terhadap realitas dan ajaran agama; iman menjadi kekuatan spiritual yang mengarahkan orientasi kehidupan; adab menjadi manifestasi nilai dalam perilaku dan hubungan sosial; sedangkan hikmah menjadi kemampuan untuk menempatkan segala sesuatu secara tepat berdasarkan pemahaman yang mendalam. Integrasi keempat aspek tersebut diharapkan mampu melahirkan manusia yang memiliki keseimbangan antara kecerdasan intelektual, keteguhan spiritual, kemuliaan moral, dan kebijaksanaan dalam menjalani kehidupan.

Karya ini tidak dimaksudkan hanya sebagai kajian konseptual mengenai tasawuf, melainkan sebagai upaya pengembangan pemikiran Islam yang relevan dengan kebutuhan zaman. Melalui pendekatan yang dialogis antara tradisi keilmuan Islam klasik dan perspektif kontemporer, buku ini berusaha memberikan kontribusi bagi pengembangan studi keislaman, pendidikan karakter, serta pembentukan manusia yang memiliki kedalaman spiritual dan tanggung jawab peradaban.

Dengan demikian, buku ini diharapkan dapat memberikan manfaat bagi berbagai kalangan, baik akademisi, peneliti, mahasiswa, pendidik, ulama, pemimpin masyarakat, maupun masyarakat umum yang memiliki perhatian terhadap pengembangan kualitas diri dan pembangunan peradaban berbasis nilai-nilai Islam. Semoga karya ini dapat menjadi salah satu referensi dalam memahami perjalanan manusia menuju kesempurnaan jiwa serta menjadi bagian dari upaya menghadirkan kehidupan yang lebih berimbang antara kemajuan lahiriah dan kematangan batiniah.

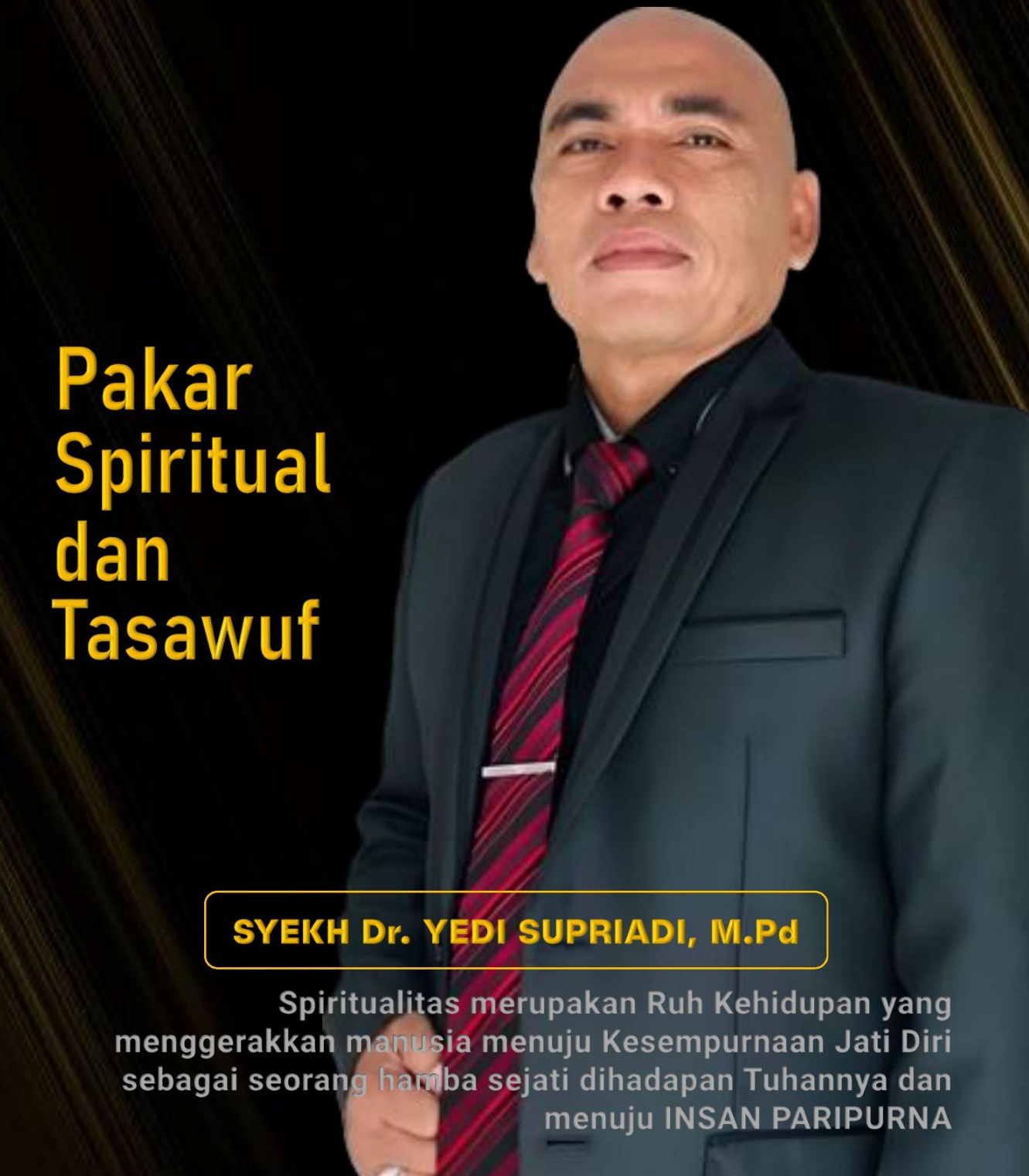
Akhirnya, semoga Allah SWT senantiasa memberikan keberkahan terhadap setiap usaha dalam menuntut ilmu, membersihkan jiwa, dan mengamalkan nilai-nilai kebaikan. Semoga buku ini menjadi wasilah untuk memperkuat iman, memperluas wawasan, memperhalus adab, serta mengantarkan manusia menuju derajat Nafsul Muthmainnah, yaitu jiwa yang memperoleh ketenteraman dalam kedekatan dan keridaan Allah SWT.

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

LANDASAN FILOSOFIS, TEOLOGIS, DAN EPISTEMOLOGIS NAFSU MUTHMAINNAH 10

Hakikat Manusia dalam Islam 10

Struktur Kepribadian Manusia 14

Manusia sebagai 'Abd Allah 20

Manusia sebagai Khalifah Allah 24

Amanah dan Tanggung Jawab Spiritual 29

Fitrah Manusia 34

Fitrah Tauhid 39

Fitrah Moral 46

Fitrah Intelektual 49

Penyimpangan Fitrah 53

Konsep Nafs dalam Al-Qur'an 56

Nafs dalam Perspektif Tafsir Klasik 58

Nafs dalam Perspektif Tafsir Kontemporer 64

Hirarki Nafs dalam Tradisi Tasawuf 67

a. Nafs Ammarah 67

b. Nafs Lawwamah 69

c. Nafs Mulhimah 72
d. Nafs Muthmainnah 74
e. Nafs Radhiyah 77
f. Nafs Mardhiyyah 80
g. Nafs Kamilah 82
Analisis Komparatif Hierarki Nafs 84
Hakikat Fiqih 90
Hakikat Tasawuf 93
Relasi Syariat dan Hakikat 97
Integrasi Syariat, Tarekat, Hakikat, Makrifat 103
Kedudukan Mursyid 105
Hakikat Epistemologi Islam 108
Wahyu sebagai Sumber Pengetahuan 111
Akal 116
Indera 118
Qalb 121
Kasyaf 124
Ilmu Ladunni 127
Integrasi Sumber Pengetahuan 132
Konsep Aksiologi dalam Islam 136
Tujuan Penyucian Jiwa 140
Kebahagiaan Dunia dan Akhirat 145
Kontribusi terhadap Peradaban Islam 149

Nafs Muthmainnah menuju Insan Kamil 154
Sintesis Filosofis 159

PILAR PERTAMA ILMU 164
Konsep Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an 164
Konsep Ilmu dalam Hadis Nabi 167
Definisi Ilmu Menurut Ulama Klasik 170
Hakikat Pengetahuan dalam Pemikiran Kontemporer 173
Kedudukan Ilmu dalam Islam 178
Keutamaan Ilmu 181
Paradigma Epistemologi Islam 185
Wahyu sebagai Sumber Ilmu 188
Rasio (Akal) 191
Pengalaman (Empiris) 194
Intuisi Spiritual 198
Hikmah 201
Sintesis Epistemologi Islam 205
Konsep Klasifikasi Ilmu dalam Islam 207
Ilmu Fardhu 'Ain 212
Ilmu Fardhu Kifayah 214
Ilmu Syariat 217
Ilmu Hakikat 221
Ilmu Makrifat 223

Integrasi Seluruh Cabang Ilmu 231
Konsep Nur dalam Al-Qur'an 234
Hakikat, Distingsi, Penyucian Hati, dan Kecerdasan Spiritual 239
Tafakkur 244
Tadabbur 247
Tazakkur 249
Ilmu sebagai Cahaya Kehidupan 253
Hakikat Amal dalam Islam 256
Amal Tanpa Ilmu 259
Ilmu Tanpa Amal 262
Integrasi Ilmu dan Amal 264
Ilmu, Amal, dan Akhlak 268
Model Integrasi Ilmu-Amal 273
Hakikat Penyakit Ilmu 276
Takabbur Ilmiah 278
Riya' Akademik 282
Hasad Ilmiah 286
Fanatisme Keilmuan 292
Krisis Akademik Kontemporer 294
Penyucian Ilmu 297
Transformasi Akal 300
Transformasi Qalb 304

Transformasi Perilaku 309
Ilmu sebagai Instrumen Tazkiyatun Nafs 312
Model Konseptual Pilar Ilmu menuju Nafs Muthmainnah 318

PILAR KEDUA IMAN 323
Konsep Dasar Iman 323
Unsur-Unsur Pembentuk Iman 327
Hakikat Iman sebagai Realitas Spiritual 330
Kedudukan Iman dalam Struktur Kepribadian Manusia 333
Hakikat Tauhid 336
Tauhid Rububiyah 339
Tauhid Uluhiyah 345
Tauhid Asma wa Sifat 348
Konsep Yaqin dalam Islam 351
Ilmul Yaqin 354
Ainul Yaqin 357
Haqqul Yaqin 359
Konsep Ihsan 361
Muraqabah dalam Perspektif Interdisipliner 367
Musyahadah 370
Muhasabah 373
Energi Spiritual Iman 376
Dzikir 376

Doa 379
Tawakal 383
Ridha 388
Syukur 391
Mahabbah 395
Ujian Keimanan 398
Musibah 402
Nikmat 407
Kekuasaan 409
Harta 414
Jabatan 418
Transformasi Kesadaran Spiritual 423
Transformasi Hati 426
Transformasi Perilaku 430
Iman sebagai Energi Pembentuk Nafs Muthmainnah 434
Model Konseptual Pilar Iman menuju Nafs Muthmainnah 437

PILAR KETIGA ADAB 441
Konsep Dasar Adab 441
Hakikat Adab sebagai Sistem Nilai 445
Hubungan Adab dan Akhlak 450
Kedudukan Adab dalam Tradisi Keilmuan Islam 453
Adab kepada Allah (Adab al-'Ubudiyyah) 459

Bentuk-Bentuk Adab kepada Allah 463
Kedudukan Rasulullah dalam Kehidupan Muslim 467
Bentuk Adab kepada Rasulullah 471
Adab kepada Al-Qur'an 480
Bentuk Adab kepada Al-Qur'an 482
Adab kepada Ilmu 487
Etika Pencari Ilmu 490
Adab kepada Guru dan Mursyid 496
Etika Murid kepada Guru 499
Adab kepada Orang Tua 502
Implementasi Adab kepada Orang Tua 507
Adab kepada Sesama Manusia 509
Bentuk Adab Sosial 512
Adab kepada Alam 516
Etika Lingkungan Islam 520
Adab sebagai Manifestasi Iman 523
Adab dan Transformasi Nafs 527
Model Konseptual Pilar Adab 531

PILAR KEEMPAT HIKMAH 534
Hakikat Hikmah dalam Perspektif Islam 534
Dimensi-Dimensi Hikmah 536
Hikmah sebagai Kesempurnaan Akal 540

Hikmah dalam Al-Qur'an 545
Hikmah dalam Tradisi Tafsir 548
Hikmah Nabawiyah 552
Manifestasi Hikmah Rasulullah 556
Hikmah sebagai Buah Ilmu 560
Transformasi Ilmu Menuju Hikmah 563
Krisis Ilmu Tanpa Hikmah 565
Hikmah sebagai Buah Iman 568
Hikmah sebagai Kedalaman Keyakinan 572
Hikmah sebagai Buah Adab 577
Manifestasi Hikmah dalam Akhlak 581
Firasat Mukmin 587
Firasat sebagai Kecerdasan Spiritual 592
Kepemimpinan Berbasis Hikmah 595
Prinsip Kepemimpinan Hikmah 599
Hikmah dalam Peradaban Islam 605
Hikmah sebagai Jalan Menuju Makrifat 610
Hikmah dalam Perjalanan Spiritual 612
Hikmah dan Nafs Muthmainnah 616
Sintesis Konseptual Pilar Hikmah Menuju Nafs Muthmainnah 621

INTEGRASI EMPAT PILAR MENUJU NAFS MUTHMAINNAH 626

Relasi Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah 626

Hubungan Struktural Empat Pilar 631

Model Integratif Empat Pilar 636

Hubungan Sirkular 640

Hubungan Transformatif 644

Dialektika Spiritual 647

Dialektika Akal dan Hati 651

Dialektika Nafs dan Ruh 654

Teori Transformasi Jiwa 658

Tahap I: Ilmu 658

Tahap II: Iman 661

Tahap III: Adab 666

Tahap IV: Hikmah 670

Tahap V : Nafs Muthmainnah 676

Maqamat dalam Perjalanan Spiritual 679

Taubat 683

Ahwal dalam Pengalaman Spiritual 687

Penyakit Integrasi 692

Model Integrasi Empat Pilar Menuju Nafs Muthmainnah 694

GRAND THEORY PILAR-PILAR NAFSU MUTHMAINNAH 698

Teori Empat Pilar Nafs Muthmainnah 698

Struktur Teori Empat Pilar 700

Pilar Kesatu : Ilmu Sbagai Pilar Kesadaran 700

Pilar Kedua: Iman sebagai Energi Spiritual 703

Pilar Ketiga: Adab sebagai Struktur Kepribadian 706

Pilar Keempat: Hikmah sebagai Puncak Kebijaksanaan 710

Formula Grand Theory Empat Pilar 713

Piramida Nafs Muthmainnah 718

Model Spiral Transformasi Jiwa 721

Dinamika Spiral Spiritual 724

Indikator Empiris Nafs Muthmainnah 727

Indikator Spiritual 729

Indikator Moral 733

Indikator Sosial 736

Kontribusi Grand Theory terhadap Fiqih Tasawuf 739

Teori Empat Pilar sebagai Kerangka Pembinaan Jiwa 743

Kontribusi Akademik Grand Theory 747

IMPLEMENTASI PILAR-PILAR NAFSU MUTHMAINNAH 751

Implementasi dalam Pendidikan Islam 751

Model Pendidikan Empat Pilar 755
Kurikulum Nafs Muthmainnah 757
Implementasi dalam Keluarga 763
Model Keluarga Berbasis Empat Pilar 767
Implementasi dalam Pesantren dan Tarekat 772
Tarekat sebagai Metode Tazkiyatun Nafs 775
Implementasi dalam Kepemimpinan 780
Implementasi dalam Dakwah 787
Implementasi dalam Etika Profesi 789
Implementasi dalam Media Sosial 793
Implementasi dalam Artificial Intelligence 796
Implementasi dalam Peradaban Islam Masa Depan 800
Catatan AKhir 806
Daftar Pustaka 1024
Biografi Penulis 1063

LANDASAN FILOSOFIS, TEOLOGIS, DAN EPISTEMOLOGIS NAFSU MUTHMAINNAH

Hakikat Manusia dalam Islam

Secara ontologis, manusia dalam Al-Qur'an tidak dipandang sebagai produk dari kebetulan evolusioner yang mekanistik, melainkan sebagai hasil dari rancangan teleologis ketuhanan (divine design) yang agung. Penciptaan manusia melibatkan tahapan-tahapan material dan spiritual yang berkesinambungan. Al-Qur'an menggambarkan proses penciptaan fisik manusia melalui fase-fase transisional yang presisi: dimulai dari tanah (turab), kemudian berkembang menjadi lempung hitam yang diberi bentuk (hama'in masnun), saripati tanah (sulalah min tin), hingga menjadi tanah liat yang kering seperti tembikar (salsal kal-fakhkhar)[1].

Dimensi material ini merepresentasikan keterikatan manusia pada bumi (terrestrial origin), yang menandai sifat kehambaan, kefanaan, dan keterbatasan fisikalnya. Namun, proses penciptaan tidak berhenti pada level material. Transformasi ontologis yang sesungguhnya terjadi ketika Allah meniupkan sebagian dari ruh-Nya (nafkh al-ruh) ke dalam struktur fisik yang telah disempurnakan tersebut[2]. Tiupan ruh ini merupakan intervensi transendental yang mengangkat derajat manusia dari sekadar organisme biologis menjadi entitas spiritual yang memiliki kapasitas kesadaran, moralitas, dan intelektualitas transenden[3].

Struktur kedirian manusia dibentuk oleh dualitas yang integral antara dimensi jasmani (al-jism) dan ruhani (al-ruh). Berbeda dengan dualisme Cartesian yang memisahkan tubuh dan jiwa secara dikotomis-mekanistik, antropologi Islam memandang keduanya berada dalam hubungan yang interaktif, simbiotis, dan komplementer[4]. Jasmani berfungsi sebagai instrumen aktualisasi diri bagi ruh di alam materi (alam al-mulk wa al-shahadah), sedangkan ruh bertindak sebagai substansi spiritual yang memberikan kehidupan, kesadaran, dan arah moral bagi jasmani[5].

Ruh memiliki karakter transenden yang merindukan kebaikan ilahi, sementara jasmani melalui dorongan naluriahnya memiliki kecenderungan alamiah menuju pemenuhan kebutuhan material dan biologis[6]. Dinamika antara dorongan jasmani dan aspirasi ruhani inilah yang membentuk medan perjuangan spiritual manusia (jihad al-nafs). Keseimbangan di antara kedua dimensi ini sangat penting, sebab pengabaian terhadap salah satunya akan melahirkan patologi eksistensial, baik dalam bentuk materialisme yang mendegradasi spiritualitas, maupun asketisme ekstrem yang menolak sunatullah kehidupan fisikal.

Secara eksistensial, kedirian manusia merupakan sebuah jejaring sistemik yang kompleks, yang terdiri atas fitrah, al-nafs, al-'aql, al-qalb, dan al-ruh. Fitrah adalah cetak biru (blueprint) primordial manusia yang membawa kecenderungan bawaan untuk mengakui keesaan Allah dan kebenaran[7]. Al-nafs merupakan dimensi psikis yang menampung dorongan-dorongan emosional dan nafsu kebinatangan, yang memiliki tingkatan eksistensial dari yang paling rendah (al-nafs al-ammarah),

yang reflektif (al-nafs al-lawwamah), hingga yang mencapai kedamaian transenden (al-nafs al-mutma'innah)[8].

Selanjutnya, al-'aql bertindak sebagai instrumen kognitif dan diskursif yang mampu membedakan antara yang benar dan yang salah (al-furqan), sedangkan al-qalb (hati) adalah pusat intuisi, persepsi spiritual, dan lokus bagi ma'rifah (pengenalan mendalam kepada Allah)[9]. Struktur-struktur ini tidak bekerja secara terisolasi, melainkan terintegrasi dalam satu kesatuan eksistensial yang dinamis. Jika al-'aql disinari oleh cahaya al-qalb yang bersih, manusia mampu menangkap realitas metafisis dan mengendalikan gejolak al-nafs, sehingga mengantarkan eksistensinya menuju kesempurnaan manusiawi (al-insan al-kamil).

Di dalam teater alam semesta, Al-Qur'an menempatkan manusia pada kedudukan yang sangat istimewa sekaligus menantang: sebagai hamba ('abd) dan sekaligus sebagai wakil Tuhan di bumi (khalifah)[10]. Hubungan ganda ini merepresentasikan posisi kosmologis manusia yang unik. Sebagai 'abd, manusia berkedudukan setara dengan seluruh entitas kosmis lainnya yang tunduk pada hukum-hukum penciptaan (sunatullah) dan wajib mengabdikan diri sepenuhnya kepada Sang Pencipta[11].

Namun, sebagai khalifah, manusia diberikan mandat kepemimpinan, otoritas moral, dan tanggung jawab untuk memakmurkan bumi ('imarat al-ard)[12]. Status kekhalifahan ini didukung oleh penundukan alam semesta (tashkhir) oleh Allah demi kepentingan manusia, serta pembekalan pengetahuan konseptual yang disimbolkan dengan pengajaran nama-nama benda (ta'lim al-asma') kepada Nabi Adam[13]. Oleh karena itu, manusia bertindak sebagai jembatan penghubung

antara alam metafisis (transendensi) dan alam fisik (imandensi), memikul tanggung jawab ekologis dan teologis yang tidak sanggup dipikul oleh langit, bumi, maupun gunung-gunung[14].

Kekayaan struktur eksistensial dan posisi kosmologis tersebut menjadikan manusia sebagai makhluk multidimensional. Manusia bukanlah entitas satu dimensi yang dapat direduksi secara mekanistik hanya pada aspek biologisnya (sebagaimana dalam perspektif materialisme eksklusif) atau aspek sosialnya saja (sebagaimana dalam perspektif sosiologisme murni)[15].

Manusia dalam pandangan Islam adalah sintesis dari dimensi teosentris (terhubung secara vertikal dengan Tuhan melalui ibadah dan kesadaran transendental), dimensi antroposentris (terhubung secara horizontal dengan sesama manusia melalui keadilan sosial, etika, dan peradaban), dan dimensi kosmosentris (terhubung secara ekologis dengan alam semesta melalui pelestarian dan pemanfaatan yang bijaksana)[16]. Kegagalan dalam mengintegrasikan dimensi-dimensi ini akan melahirkan krisis eksistensial yang akut sebuah kondisi keterasingan (alienasi) di mana manusia kehilangan makna hidup yang sejati karena memutus salah satu poros komunikatifnya dengan realitas.

Salah satu diskursus paling mendalam dalam ontologi manusia adalah dialektika antara kebebasan berkehendak (ikhtiyar) dan ketundukan mutlak kepada kehendak ilahi (qada' wa qadar). Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia diberikan kebebasan memilih untuk beriman atau kafir, untuk berbuat baik atau merusak[17]. Kebebasan ini merupakan prasyarat mutlak bagi adanya tanggung jawab moral (taklif) dan keadilan hari pembalasan. Namun, kebebasan manusia bukanlah

kebebasan yang mutlak dan otonom ala eksistensialisme ateistik, melainkan kebebasan yang terbingkai dalam ruang kedaulatan kehendak Allah (masyi'ah)[18].

Dalam teologi Islam, khususnya melalui sintesis teologis yang matang, kebebasan manusia diaktualisasikan melalui usaha pencapaian (kasb), sementara realisasi atas kehendak tersebut tetap berada di bawah determinasi eksistensial Allah sebagai Pencipta segala tindakan[19]. Manusia menemukan kebebasan sejatinya bukan saat memberontak terhadap Tuhan, melainkan ketika ia secara sadar dan sukarela menundukkan kehendak bebasnya di bawah kehendak Ilahi (taslim). Ketundukan sukarela inilah yang merukunkan dialektika kebebasan dan takdir, mengubah kepatuhan dogmatis menjadi ekspresi cinta kasih teologis yang membebaskan jiwa dari belenggu ilusi kedirian yang palsu.

Struktur Kepribadian Manusia

Upaya memahami kepribadian manusia dalam bentang sejarah pemikiran modern sering kali terjebak dalam reduksionisme materialistik atau dualisme Cartesian yang memisahkan secara ekstrem antara res cogitans (kesadaran) dan res extensa (materi). Dalam lanskap akademik kontemporer, keterbatasan model sekuler ini mendorong para sarjana untuk menengok kembali warisan epistemologi Timur dan Islam yang menawarkan paradigma holistik[20]. Struktur kepribadian manusia dalam perspektif Islam tidak dipandang sebagai entitas mekanis yang digerakkan semata-mata oleh impuls biologis atau stimulus lingkungan, melainkan sebuah konstelasi psiko-spiritual yang kompleks, hierarkis, dan dinamis. Konstitusi kepribadian ini

mengintegrasikan dimensi material yang profan dengan dimensi imaterial yang sakral, membentuk sebuah kesatuan eksistensial yang bertujuan mencapai keselarasan transendental. Artikel ilmiah ini akan membedah secara mendalam, kontemplatif, dan komprehensif tujuh pilar struktur kepribadian manusia Jasad, Ruh, Nafs, Qalb, Fu'ad, Lubb, dan Akal serta menganalisis dialektika hubungan antar-unsur tersebut guna merumuskan integrasi psikologis berdasarkan tuntunan Al-Qur'an.

Jasad merupakan dimensi fisik-biologis manusia yang diciptakan dari unsur-unsur bumi (tanah, air, dan mineral)[21]. Secara ontologis, jasad bertindak sebagai instrumen sensoris dan lokus aktualisasi bagi dimensi-dimensi spiritual yang lebih halus. Jasad tidak boleh dipandang secara peyoratif sebagai penjara bagi jiwa sebagaimana dalam tradisi Platonis melainkan sebagai bait (kuil) suci yang dirancang secara presisi demi memfasilitasi manusia menjalankan perannya sebagai khalifah di muka bumi.

Dalam perspektif neuropsikologi Islam, aspek fisik ini memiliki keterkaitan erat dengan kondisi mental, di mana ketidakseimbangan humoral (dalam tradisi kedokteran Ibnu Sina) atau disfungsi neurobiologis dapat memengaruhi kejernihan berpikir dan kestabilan emosi[22]. Jasad adalah jembatan epistemik empiris, tempat di mana indra lahiriah (al-hawas al-khamsah al-zahirah) menangkap stimuli eksternal untuk kemudian diproses oleh fakultas-fakultas internal yang lebih tinggi.

Berbeda dengan jasad yang bersifat material, fana, dan terikat ruang-waktu, Ruh adalah entitas metafisika murni yang diembuskan langsung oleh Allah Swt. ke dalam raga manusia[23]. Ruh merupakan esensi

kehidupan, pembawa kesadaran primordial, dan penghubung vertikal antara makhluk dengan Sang Pencipta. Sifat dasar Ruh yang transenden membuatnya murni dan senantiasa rindu pada asal-usul Ilahiahnya.

Para teolog dan sufi, seperti Al-Ghazali, menegaskan bahwa Ruh adalah substansi halus (lathifah) yang tidak tunduk pada hukum-hukum fisika materi[24]. Ruh tidak mengalami fragmentasi atau penuaan; ia adalah agen aktif yang memberikan kehidupan pada jasad. Ketika Ruh ditarik kembali dari jasad, manusia mengalami kematian biologis, namun Ruh itu sendiri tetap eksis dalam dimensi barzakh, membawa serta seluruh rekaman kesadaran dan memori spiritual yang diakumulasikan selama hidup di dunia.

Nafs dalam psikologi Islam merujuk pada dimensi diri, ego, atau kepribadian yang menjembatani ketegangan antara tuntutan biologis jasad (energi hewani) dan aspirasi luhur Ruh (energi Ilahiah)[25]. Nafs adalah lokus dari kehendak bebas (free will), dorongan nafsu, dan perkembangan karakter moral manusia. Al-Qur'an secara terperinci memetakan dinamika perkembangan nafs ke dalam beberapa tingkatan evolutif:

1. Nafs al-Ammarah bi al-Su' (jiwa yang mendorong pada keburukan/insting dasar),
2. Nafs al-Lawwamah (jiwa yang mencela diri sendiri/suara hati yang kritis dan penuh sesal), hingga mencapai puncak kedamaian dalam
3. Nafs al-Mutma'innah (jiwa yang tenang dan terintegrasi secara spiritual)[26].

Dinamika ini mencerminkan bahwa kepribadian manusia tidaklah statis, melainkan sebuah proses dialektis yang terus berjalan menuju kematangan spiritual atau justru kemerosotan moral.

Secara harfiah berarti "sesuatu yang berbolak-balik", Qalb adalah pusat emosi, kognisi spiritual, dan intuisi manusia. Qalb bukanlah sekadar organ fisik (jantung), melainkan sebuah organ spiritual yang mampu menangkap kebenaran metafisik yang melampaui batas-batas logika formal[27]. Qalb bertindak sebagai cermin; jika ia dibersihkan melalui zikir dan amal saleh, ia akan memantulkan cahaya Ilahi secara sempurna. Namun, jika ia dikotori oleh dosa dan kesombongan, ia akan berkarat, mengeras, bahkan terkunci (khatama) sehingga kehilangan kemampuan membedakan antara yang hak dan yang batil[28].

Dalam konstelasi kepribadian, Qalb adalah pengambil keputusan utama yang memengaruhi arah tindakan jasad dan orientasi nafs. Jika Qalb adalah wilayah luar dari jantung spiritual yang masih rentan terhadap fluktuasi emosi dan godaan, maka Fu’ad adalah lapisan terdalam dari jantung tersebut yang memiliki karakteristik lebih stabil dan tajam. Fu’ad sering diidentifikasi sebagai seat of vision (pusat penglihatan batin) yang tidak dapat didustakan[29]. Ketika seorang hamba mencapai tingkat kesadaran spiritual tertentu, Fu’ad-nya mampu menyaksikan realitas spiritual (kasyaf) tanpa distorsi.

Secara epistemologis, Fu'ad adalah instrumen bagi ma'rifah (pengetahuan langsung tentang Tuhan) tingkat tinggi[30]. Fu’ad tidak sekadar merasakan emosi, melainkan membungkus emosi tersebut dengan kepastian intuitif (yaqin), menjadikannya kebal terhadap keraguan-keraguan rasional yang sering kali mengaburkan pandangan spiritual biasa.

Lubb (jamak: Albab) mewakili dimensi terdalam dari akal manusia, sebuah kecerdasan murni yang telah dibersihkan dari distorsi ilusi sensoris dan egoisme personal. Pemilik Lubb disebut oleh Al-Qur’an

sebagai Ulul Albab mereka yang mampu menembus kulit luar realitas (fenomena) untuk menangkap hakikat terdalam (noumena) dari penciptaan alam semesta[31]. Lubb tidak hanya bekerja secara silogistik atau analitis, melainkan secara kontemplatif dan integratif. Ia adalah titik temu antara kecerdasan intelektual tertinggi dengan kesadaran spiritual terdalam[32]. Melalui Lubb, manusia menyadari bahwa segala bentuk eksistensi di alam semesta ini merupakan tanda (ayat) yang merujuk pada Keesaan Pencipta, membebaskan manusia dari jebakan nihilisme eksistensial.

Kata Akal ('Aql) secara etimologis berasal dari akar kata 'aqala yang berarti mengikat atau menahan[33]. Definisi ini sangat filosofis karena tugas utama Akal adalah mengikat dorongan-dorongan impulsif Nafs agar tetap selaras dengan hukum moral dan realitas objektif. Akal bertindak sebagai instrumen kognitif yang memproses informasi empiris dari Jasad, menganalisisnya secara logis, dan menghubungkannya dengan bimbingan wahyu yang diterima oleh Qalb. Akal dalam Islam bukanlah rasio sekuler yang berdiri sendiri secara otonom (independent reason), melainkan sebuah fakultas yang membutuhkan cahaya wahyu agar tidak tersesat dalam labirin spekulasi tanpa ujung[34]. Akal yang sehat adalah akal yang tunduk pada kebenaran transendental sembari mengoptimalkan potensinya untuk mengeksplorasi hukum-hukum alam (sunnatullah). Tujuh unsur kepribadian di atas tidak bekerja secara terisolasi, melainkan dalam sebuah sistem interaksi yang dinamis, organik, dan hierarkis. Hubungan antar-unsur ini dapat digambarkan melalui model sirkuler-sentripetal: Cahaya Ruh ini memancar ke dalam Lubb (intelasi murni) dan Fu'ad (visi

spiritual), yang kemudian diterjemahkan oleh Qalb menjadi kesadaran moral dan emosi yang luhur.

1. Qalb mengarahkan Akal untuk merumuskan keputusan-keputusan praktis dan rasional.
2. Akal bertindak sebagai pengendali bagi Nafs agar tidak terseret oleh syahwat biologis yang bersumber dari dorongan instingtif Jasad[35].

Jika jalur komunikasi spiritual ini berjalan lancar (dari Ruh menuju Jasad), manusia akan mengalami harmoni eksistensial. Sebaliknya, sekiranya Jasad mendominasi melalui pemuasan nafsu yang tak terkendali, maka Nafs akan menjadi Ammarah, yang pada gilirannya akan meredupkan fungsi Akal, mengeraskan Qalb, membutakan Fu'ad, dan memutus hubungan fungsional manusia dengan esensi Ruh-nya. Akibatnya, manusia jatuh ke derajat yang paling rendah (asfala safilin).

Tujuan akhir dari pemahaman struktur kepribadian dalam Al-Qur'an adalah pencapaian integrasi psikologis yang puncaknya termanifestasi dalam Nafs al-Mutma'innah (jiwa yang tenang dan terintegrasi). Integrasi ini dicapai melalui proses Tazkiyatun Nafs (penyucian jiwa), sebuah metodologi psikoterapi spiritual yang bertujuan membersihkan hambatan-hambatan internal yang mengotori Qalb[36]. Al-Qur'an menegaskan bahwa keberuntungan dan kesehatan mental yang sejati hanya dapat diraih oleh mereka yang secara aktif melakukan penyucian diri ini[37].

Secara praktis, integrasi psikologis menurut Al-Qur'an dicapai melalui sinergi antara tiga pilar utama:

1. Iman (aspek kognitif-spiritual): Menstabilkan Qalb dan menerangi Akal dengan keyakinan transenden.

2. Islam (aspek perilaku-empiris): Mendisiplinkan Jasad dan Nafs melalui ritual ibadah yang konsisten (syariat).
3. Ihsan (aspek afektif-kontemplatif): Mengaktualisasikan Fu'ad dan Lubb dalam bentuk kesadaran konstan akan kehadiran Ilahi di setiap ruang dan waktu.

Ketika ketiga dimensi ini menyatu, seluruh potensi laten manusia teraktualisasi secara seimbang. Akal tidak lagi bertentangan dengan wahyu, nafsu tidak lagi memberontak terhadap moralitas, dan jasad menjadi instrumen suci untuk menebar rahmat bagi semesta (rahmatan lil 'alamin). Inilah prototipe Al-Insan al-Kamil (manusia paripurna), sebuah model kepribadian ideal yang diintegrasikan secara utuh di bawah naungan kalimat tauhid.

Manusia sebagai 'Abd Allah

Anatomi eksistensial manusia dalam kosmologi Islam menempatkan status 'abd Allah (hamba Allah) sebagai puncak pencapaian ontologis sekaligus muara dari seluruh aktivitas kehidupannya. Penegasan Al-Qur'an bahwa jin dan manusia diciptakan tidak lain kecuali untuk beribadah menegaskan bahwa kepatuhan bukanlah sekadar kewajiban hukum yang bersifat periferal, melainkan hakikat eksistensial (modus vivendi) yang melekat pada struktur terdalam kemanusiaan[38]. Dalam pandangan epistemologi Islam, penghambaan ini tidak dirancang sebagai beban eksternal yang menekan kebebasan, melainkan sebuah proses penyelarasan kesadaran insani dengan Realitas Mutlak (Al-Haqq). Syed Muhammad Naquib al-Attas menegaskan bahwa konsep 'abd berkaitan erat dengan keberadaan manusia yang secara alami terikat dalam perjanjian primordial (misaq) untuk mengakui kedaulatan

Ilahi, sehingga penghambaan adalah bentuk pemenuhan janji ontologis tersebut[39].

Makna ubudiyah dalam jangkauan teoretis dan praktisnya melampaui reduksi mekanistis ibadah formal. Ubudiyah merepresentasikan kondisi kesadaran spiritual yang menyeluruh, di mana seorang manusia secara sukarela dan sadar menyerahkan kehendak dirinya (ego/nafs) ke bawah kehendak Ilahi. Toshihiko Izutsu, melalui analisis semantik terhadap korpus Qur'ani, menjelaskan bahwa hubungan antara Allah dan manusia merupakan hubungan korelatif yang dinamis, di mana status 'abd menandakan ketundukan mutlak yang membebaskan manusia dari perbudakan terhadap entitas material maupun ilusi kekuasaan profan (taghut)[40]. Menurut Ibn Taymiyyah, ubudiyah sejati mencakup puncak kecintaan (kamal al-hubb) yang menyatu dengan puncak ketundukan (kamal al-zull), sehingga kesadaran ini menjadi penggerak utama bagi seluruh dimensi kehidupan insani[41].

Fondasi utama yang menopang seluruh bangunan ubudiyah ini adalah doktrin Tauhid. Tauhid bukan sekadar dogmatika teologis yang bersifat abstrak, melainkan aksiopraxis yang mentransformasi cara pandang manusia terhadap realitas. Dalam perspektif epistemologi tauhidik, pengesaan Allah bertindak sebagai liberator mental dan spiritual yang mendekonstruksi pahlawan-pahlawan palsu dalam bentuk materialisme, hedonisme, dan egocentrisme. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa Tauhid adalah prinsip integrasi yang menyatukan seluruh fragmen kehidupan manusia yang terpecah antara yang sakral dan yang profan ke dalam satu pusat kesadaran Ilahi[42]. Tanpa fondasi Tauhid yang murni, ibadah berisiko terjebak ke dalam

formalisme dangkal atau bahkan tergelincir ke dalam syirik tersembunyi (syirk khafi), di mana ego diri menjadi tandingan bagi kedaulatan Tuhan.

Ketunggalan tauhidik tersebut mengejawantah secara terstruktur melalui dimensi ibadah ritual ('ibadah mahdhah). Ritual-ritual seperti salat, puasa, zakat, dan haji berfungsi sebagai arsitektur spiritual yang mendisiplinkan jasad dan jiwa manusia. Dalam prespektif fenomenologi agama, ritual dalam Islam bukanlah pemujaan irasional, melainkan media communion yang memungkinkan manusia keluar dari ruang waktu linier yang profan menuju ruang transendensi yang sakral. Sebagaimana dijelaskan dalam hadis sahih mengenai Ihsan yakni menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya, atau meyakini bahwa Dia pasti melihat kita ibadah ritual bertindak sebagai laboratorium spiritual untuk mengasah kepekaan mata hati (basirah)[43]. Ritual yang dihayati secara mendalam mampu menstabilkan poros interior manusia di tengah guncangan entropi moral duniawi.

Meski demikian, ubudiyah dalam Islam ditakdirkan untuk tidak berhenti pada ruang isolasi ritualistik semata, melainkan harus bertransformasi ke dalam dimensi ibadah sosial ('ibadah ghayr mahdhah). Dialektika antara habl min Allah (hubungan vertikal) dan habl min al-nas (hubungan horizontal) menunjukkan bahwa kesalehan spiritual yang autentik selalu memancarkan kesalehan sosial. Fazlur Rahman menekankan bahwa pesan utama Al-Qur'an difokuskan pada keadilan sosial-ekonomi dan etika kemanusiaan; oleh karena itu, penindasan, ketidakadilan, dan pembiaran terhadap kemiskinan merupakan bentuk pengingkaran terhadap substansi ubudiyah itu sendiri[44]. Penegasan Qur'ani bahwa seluruh hidup, ibadah, kematian, dan pengorbanan ditujukan hanya untuk Tuhan semesta alam

menuntut agar karya peradaban, ilmu pengetahuan, dan kepedulian sosial diintegrasikan sebagai manifestasi konkret dari penghambaan tersebut[45].

Implikasi spiritual dari manifestasi ubudiyah yang holistik ini secara determinatif membentuk karakter manusia (akhlaq al-karimah). Proses penghambaan yang terus-menerus memicu mekanisme tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), di mana sifat-sifat destruktif seperti kesombongan, ketakberdayaan moral, dan kerakusan digantikan oleh kualitas-kualitas ilahiah seperti kerendahan hati (tawadhu'), ketabahan (sabr), keikhlasan, dan kasih sayang (rahmah). Abu Hamid al-Ghazali dalam karya magisterialnya, Ihya' 'Ulum al-Din, memaparkan bahwa transformasi karakter terjadi ketika pengetahuan spiritual ('ilm) bertransmutasi menjadi kondisi jiwa (hal), yang kemudian melahirkan tindakan-tindakan etis secara spontan dan konsisten ('amal)[46].

Pada akhirnya, kesadaran sebagai 'abd Allah mentransformasi eksistensi manusia dari sekadar entitas biologis-sosiologis menjadi agen moral yang berkesadaran kosmologis. Kebebasan sejati manusia tidak ditemukan dalam penolakan terhadap hukum-hukum Ilahi, melainkan dalam penyerahan diri yang tulus kepada-Nya. Sebagaimana diungkapkan oleh William C. Chittick, dalam tradisi intelektual dan spiritual Islam, semakin seorang hamba menyadari ketiadaan dirinya di hadapan Realitas Mutlak, semakin ia memancarkan sifat-sifat keindahan dan keagungan Ilahi di muka bumi[47]. Dengan demikian, konsep 'abd Allah tidak merendahkan derajat manusia, melainkan justru mengangkat integritas moral dan spiritualnya ke tingkat pencapaian kemanusiaan yang paling otentik.

Manusia sebagai Khalifah Allah

Keberadaan manusia di alam semesta bukanlah sebuah kebetulan eksistensial (existential accident), melainkan sebuah entitas yang dirancang dengan modalitas spiritual dan intelektual untuk mengemban misi kosmologis. Dalam metafisika Islam, status ontologis manusia didefinisikan secara tegas melalui konsep khalīfah sebuah kedudukan eksklusif yang menempatkan manusia sebagai wakil, pemelihara, sekaligus pengelola kehendak Ilahi di bumi[48]. Konstruksi kepemimpinan ini tidak bersifat teokratis absolut yang melegitimasi kekuasaan tanpa batas, melainkan sebuah amanah moral-transendental yang terikat pada prinsip keadilan, ketertiban kosmologis, dan pertanggungjawaban eskatologis[49]. Melalui sintesis antara potensi rasional (‘aql) dan penyingkapan wahyu (waḥy), manusia diposisikan di persimpangan antara dunia profan dan sakral, bertugas mentransformasikan tatanan eksternal bumi sesuai dengan cetak biru Ilahiah[50].

Secara etimologis, akar kata kha-la-fa menyimplikasikan makna "penerusan", "representasi", atau "menggantikan posisi"[51]. Namun, dalam konteks hermeneutika Al-Qur'an, konsep khalīfah tidak menyiratkan bahwa Allah membutuhkan pengganti karena keterbatasan-Nya, melainkan menunjukkan pemuliaan terhadap manusia (tasyrīf) untuk merepresentasikan Sifat-Sifat Ilahi (Aṣ-Ṣifāt al-Ilāhiyyah) seperti Kasih Sayang (Ar-Raḥmān), Keadilan (Al-‘Adl), dan Kebijaksanaan (Al-Ḥakīm) dalam tatanan empiris[52]. Menurut Toshihiko Izutsu, relasi antara Allah dan manusia dalam struktur semantik Al-Qur'an bersifat kovenantal; status kekhalifahan adalah manifestasi dari pengakuan eksistensial bahwa manusia siap menjadi representasi

moral Tuhan di atas muka bumi[53]. Kekhalifahan bukanlah legitimasi dominasi antroposentris yang despotik. Pendekatan rekonstruksionis Fazlur Rahman menegaskan bahwa khalīfah adalah fungsi agen moral (moral agency) yang menuntut manusia untuk menciptakan tatanan sosial yang adil melalui penggunaan potensi kehendak bebas (free will) dan daya kritis[54]. Dengan demikian, kekhalifahan secara ontologis menolak pandangan deterministik fatalistik di satu sisi, dan sekularisme radikal di sisi lain. Manusia adalah subjek sejarah yang aktif, yang tindakannya di alam empiris berimbas langsung pada ritme spiritual dan material kosmos[55].

Amanah kekhalifahan merupakan representasi dari komitmen primordial manusia sebelum diutus ke alam fisik. Al-Qur'an menggambarkan bahwa al-amānah pernah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun semuanya enggan dan merasa khawatir tidak sanggup memikulnya; hanya manusialah yang memberanikan diri untuk menerima beban tersebut[56]. Amanah ini mencakup kebebasan memilih (ikhtiyār), akal budi, dan otoritas untuk mengelola potensi alam semesta. Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas, al-amānah pada hakikatnya adalah pengakuan atas Perjanjian Primordial (Mīthāq) yang tercantum dalam Surah Al-A'rāf[57].

Kegagalan manusia dalam menjalankan amanah ini diidentifikasi oleh wahyu dengan sebutan ẓalūman jahūlā (sangat zalim dan sangat bodoh) suatu kondisi eksistensial ketika manusia menyalahgunakan kebebasannya untuk merusak tatanan (fasād) dan menindas sesamanya[58]. Oleh karena itu, al-amānah berfungsi sebagai poros etis yang menyeimbangkan antara hak kebebasan eksistensial manusia dan kewajiban moral-transendentalnya. Setiap otoritas yang diberikan

kepada manusia baik dalam bentuk ilmu pengetahuan, teknologi, maupun kekuasaan politik harus dipertanggungjawabkan di hadapan Pengadilan Ilahi (Al-Ḥisāb)[59].

Kepemimpinan spiritual adalah fondasi internal bagi seluruh ekspresi kekhalifahan eksternal. Seorang manusia tidak dapat menjadi pimpinan yang adil di alam makrokosmos (al-'ālam al-kabīr) apabila ia gagal memimpin mikrokosmos (al-'ālam al-ṣaghīr) yakni jiwa dan hawa nafsunya sendiri[60]. Imam Al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn menekankan bahwa kepemimpinan sejati berakar pada penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), di mana akal dijadikan penguasa, ilmu dijadikan penasihat, dan hawa nafsu ditundukkan di bawah kendali syariat[61].

Proses spiritual ini bermuara pada pencapaian makam Iḥsān, yaitu kondisi kesadaran penuh di mana manusia beribadah dan bertindak seolah-olah melihat Allah, atau minimal menyadari secara mutlak bahwa ia senantiasa berada dalam pengawasan-Nya[62]. Pada tahap lanjut, spiritualitas kekhalifahan mewujud dalam dialektika takhalluq bi akhlāqillāh (berakhlak dengan akhlak Allah). Ini berarti manusia menyerap nilai-nilai ketuhanan dalam batas-batas kemanusiaannya: ia menjadi pelindung bagi yang lemah, penegak kebenaran, dan penyebar rahmat bagi seluruh alam (raḥmatan lil-'ālamīn)[63]. Tanpa pilar spiritual ini, kepemimpinan manusia akan terperosok ke dalam megalomania dan otoritarianisme profan.

Kepemimpinan sosial merupakan aktualisasi kekhalifahan dalam ranah sosiopolitik dan ekonomi. Islam memandang masyarakat bukan sekadar kumpulan individu terisolasi, melainkan entitas organik yang terikat oleh nilai solidaritas (ukhuwwah) dan keadilan distributif ('adl)[64]. Dalam konteks sosiologi politik Ibn Khaldun, keberlanjutan suatu

peradaban (‘umrān) sangat bergantung pada sejauh mana para pemegang kekuasaan menjaga keadilan dan memperkuat kohesi sosial (aṣabiyyah) yang disinari oleh nilai-nilai keagamaan[65].

Prinsip utama kepemimpinan sosial dalam peradaban Islam berdiri di atas dua pilar utama:

1. Musyawarah (Shūrā): Diskursus partisipatif yang mencegah konsentrasi kekuasaan pada oligarki atau oligar-despotik[66].
2. Penegakan Hukum dan Keadilan Mutlak (Al-‘Adālah al-Muṭlaqah): Mewujudkan tata kelola publik yang melindungi lima tujuan dasar syariat (Al-Maqāṣid al-Khamsah), yaitu perlindungan terhadap agama (ḥifẓ ad-dīn), jiwa (ḥifẓ an-nafs), akal (ḥifẓ al-‘aql), keturunan (ḥifẓ an-nasl), dan harta benda (ḥifẓ al-māl)[67].

Al-Mawardi dalam Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah menegaskan bahwa fungsi utama kepemimpinan sosial (al-imāmah) adalah untuk menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama (ḥirāsat ad-dīn) dan mengelola urusan dunia (siyāsat ad-dunyā)[68]. Dengan demikian, kepemimpinan sosial Islam tidak memisahkan antara etika profan dan nilai transendental, melainkan menjadikan kesejahteraan material dan spiritual masyarakat sebagai tolok ukur utama keberhasilan kekhalifahan.

Salah satu dimensi paling krusial dari kekhalifahan pada era kontemporer adalah kepemimpinan ekologis (ecological stewardship). Krisis lingkungan global saat ini seperti perubahan iklim, kepunahan biodiversitas, dan deforestasi merupakan akibat langsung dari antroposentrisme sekular yang memandang alam sekadar sebagai objek eksploitasi tanpa nilai sakral[69]. Seyyed Hossein Nasr berargumen

bahwa kerusakan lingkungan eksternal adalah cerminan dari desakralisasi dan kerusakan jiwa manusia modern[70].

Kosmologi Islam menawarkan kerangka ekoteologi berbasis prinsip Tawḥīd, di mana seluruh ciptaan hewan, tumbuhan, air, dan udara adalah ayat-ayat (āyāt) Allah yang senantiasa bertasbih kepada-Nya[71]. Manusia sebagai khalīfah ditugaskan untuk menjaga keseimbangan kosmologis (mīzān) dan dilarang keras melampaui batas (al-i'tidā') atau membuat kerusakan di bumi (fasād fī al-arḍ)[72].

Prinsip-prinsip etika ekologis Islam diimplementasikan melalui pranata hukum dan aksiologis tradisional seperti:

1. Ḥimā: Kawasan konservasi yang dilindungi oleh negara demi kemaslahatan umum dan kelestarian hayati[73].
2. Ḥarīm: Zona penyangga ekologis di sekitar sumber air atau pemukiman yang tidak boleh diganggu[74].
3. Iṣlāḥ al-Arḍ: Kewajiban memulihkan dan mengoptimalkan fungsi lahan yang mati (iḥyā' al-mawāt)[75].

Etika ekologis ini menempatkan manusia bukan sebagai pemilik mutlak (absolute owner) bumi, melainkan sebagai pemegang hak guna (usufructuary) yang diikat oleh batasan-batasan hukum dan kebiasaan moral universal.

Kekhalifahan manusia merealisasikan puncaknya dalam pembentukan peradaban (ḥaḍārah atau 'umrān). Etika peradaban Islam bersifat holistik dan integratif; ia tidak memisahkan antara kemajuan material, kecanggihan intelektual, dan keluhuran moral. Berbeda dengan peradaban modern kontemporer yang kerap terjebak dalam positivisme teknokratis dan nihilisme eksistensial, peradaban Islam menempatkan ilmu pengetahuan ('ilm) sebagai alat untuk mengenal

Tuhan dan memakmurkan bumi (istiʻmār fī al-arḍ)[76]. Sebagaimana ditegaskan oleh Ziauddin Sardar, peradaban Islam dibangun di atas sepuluh nilai kunci: Tawḥīd (Keharusan Tunggal), Khilāfah (Kekuasaan Amanah), ʻIbādah (Pengabdian), ʻIlm (Pengetahuan), ʻAdl (Keadilan), Ḥalāl (Legalitas Etis), Ḥarām (Larangan Etis), Wast (Keseimbangan), Iṣlāḥ (Perbaikan), dan Dhiyāʻ (Pemborosan/Kerusakan yang Harus Dihindari)[77]. Sintesis nilai-nilai ini menciptakan epistemologi peradaban yang memadukan kebenaran wahyu dengan observasi empiris, serta menghasilkan teknologi yang berorientasi pada pemenuhan kebutuhan dasar kemanusiaan dan pelestarian alam.

Diskursus mengenai manusia sebagai khalīfah Allah memberikan jawaban atas krisis multidimensional yang dihadapi oleh peradaban modern. Alienasi eksistensial, ketimpangan sosial-ekonomi, dan kehancuran ekologis adalah konsekuensi logis dari pelepasan dimensi sakral dari kehidupan publik. Rekonstruksi makna kekhalifahan menegaskan kembali status manusia sebagai makhluk transendental yang berkesadaran moral. Melalui pengintegrasian kepemimpinan spiritual, sosial, dan ekologis, manusia dipanggil untuk menghentikan kerusakan (fasād), menegakkan keadilan (ʻadl), dan membangun peradaban yang tidak hanya maju secara saintifik-teknologis, tetapi juga menebarkan rahmat bagi seluruh alam raya (raḥmatan lil-ʻālamīn).

Amanah dan Tanggung Jawab Spiritual

Eksistensi manusia dalam bentang alam semesta bukanlah sebuah kebetulan kosmologis tanpa makna, melainkan sebuah rancangan teosentris yang sarat dengan beban tanggung jawab luhur. Pusat dari rancangan eksistensial ini adalah konsep amanah, sebuah titipan suci

yang mendefinisikan kedudukan manusia sebagai khalifah (representasi profetis) di muka bumi. Secara ontologis, amanah merupakan kontrak primordial yang disepakati bahkan sebelum dimensi ruang dan waktu tercipta secara material. Ketika jagat raya yang direpresentasikan oleh langit, bumi, dan gunung-gunung menolak untuk memikul beban ini karena kedahsyatan konsekuensinya, manusia dengan kesadaran eksistensialnya justru melangkah ke depan untuk menerimanya[78]. Penolakan entitas kosmis lainnya bukanlah bentuk pembangkangan, melainkan sebuah refleksi atas keterbatasan kapasitas ontologis mereka yang bersifat deterministik (tasykhiri). Sebaliknya, penerimaan manusia terhadap amanah mengindikasikan bahwa manusia dibekali dengan potensi spiritual dan intelektual yang melampaui seluruh ciptaan lainnya, sekaligus menempatkan mereka pada posisi yang rentan terhadap kezaliman dan kebodohan (zhaluman jahula) jika amanah tersebut dikhianati.

Amanah ini tidak bersifat tunggal, melainkan berlapis dan multidimensional. Pada level vertikal (habl min Allah), amanah mewujud dalam bentuk pengakuan ketauhidan yang telah diikrarkan dalam kesaksian primordial (mithaq) di alam ruh[79]. Fakta metafisik ini menegaskan bahwa setiap individu lahir dengan membawa kecenderungan bawaan (fitrah) untuk mencari dan mengabdi kepada Kebenaran Mutlak. Sementara itu, pada level horizontal (habl min al-nas dan habl ma'al khalq), amanah menjelma menjadi tanggung jawab sosial, politik, etis, dan ekologis. Manusia dituntut untuk mengelola bumi dengan prinsip keadilan, memelihara ekosistem, serta menegakkan tatanan sosial yang humanis. Pengabaian terhadap dimensi-dimensi amanah ini tidak hanya berujung pada kerusakan

sosiologis dan ekologis di dunia, melainkan juga merupakan bentuk pengkhianatan terhadap struktur eksistensial kemanusiaan itu sendiri.

Manifestasi operasional dari amanah kosmis tersebut termaterialisasi dalam doktrin taklif (bebaban hukum/moral). Dalam kajian ushul fiqh dan teologi Islam (kalam), taklif mendefinisikan manusia bukan sekadar sebagai organisme biologis, melainkan sebagai mukallaf agen moral yang sah dan sadar hukum[80]. Struktur taklif ini berdiri tegak di atas pilar akal (‘aql) dan kebebasan memilih (ikhtiyar). Tanpa adanya akal yang sehat, status taklif secara otomatis gugur, sebagaimana ditegaskan dalam tradisi hukum Islam bahwa pena pencatat amal diangkat dari orang gila, orang yang tidur, dan anak kecil hingga mereka mencapai kematangan intelektual (baligh)[81]. Hal ini menunjukkan bahwa syariat Islam menempatkan akal pada posisi yang sangat terhormat; ia adalah instrumen epistemik utama untuk mencerna titah ilahi (khitab al-syari’).

Lebih jauh lagi, taklif menjembatani jurang antara yang transenden (kehendak ilahi) dan yang imanen (tindakan manusia). Melalui perantaraan wahyu yang diartikulasikan oleh para nabi, perintah (amr) dan larangan (nahy) diturunkan bukan untuk mengekang kebebasan manusia, melainkan untuk memberikan arah kompas moral bagi kehidupan yang tertib. Setiap mukallaf dipandang memiliki kapasitas internal untuk memahami substansi kemaslahatan (maslahah) yang terkandung di dalam setiap perintah dan kemudaratan (mafsadah) yang ada di dalam setiap larangan. Konsekuensinya, taklif mentransformasikan setiap tindakan keseharian manusia mulai dari urusan privat hingga urusan publik-global menjadi ibadah yang bernilai spiritual, asalkan tindakan tersebut diselaraskan dengan kesadaran

akan kehadiran Tuhan (ihsan). Di tengah himpitan takdir ilahi (qadar) dan tuntutan moral hukum, pemikiran Islam mengembangkan diskursus yang sangat kaya mengenai kebebasan memilih (ikhtiyar). Kebebasan ini merupakan prasyarat mutlak bagi keadilan ilahi; mustahil ada pertanggungjawaban moral tanpa adanya kebebasan memilih tindakan. Di satu sisi, teologi Islam menolak faham determinisme radikal (jabariyyah) yang mereduksi manusia menjadi sekadar boneka tak berdaya di tangan takdir. Di sisi lain, Islam juga tidak mengadopsi liberalisme teologis ekstrem (qadariyyah atau Mu'tazilah ekstrim) yang menganggap manusia memiliki otonomi mutlak penciptaan tindakan secara independen dari kehendak mutlak Tuhan.

Sebagai jalan tengah yang moderat (wasatiyyah), mazhab teologi Asy-ariyah mengajukan konsep kasb (perolehan), sementara mazhab Maturidiyah memberikan penekanan lebih besar pada kehendak parsial (al-iradah al-juz'iyyah) manusia[82]. Dalam kacamata ini, Allah adalah pencipta hakiki dari seluruh realitas, termasuk daya dan potensi tindakan manusia. Namun, manusialah yang secara sadar mengarahkan daya (qudrah) dan kehendak (iradah) parsialnya untuk memilih satu di antara sekian banyak opsi tindakan yang tersedia. Proses pemilihan sadar inilah yang disebut ikhtiyar sebuah kata yang secara etimologis berakar dari kata khair (memilih yang terbaik). Dengan demikian, kebebasan manusia dalam Islam bukanlah kebebasan liar-anarkis tanpa batas (freedom from), melainkan kebebasan yang bermakna tanggung jawab (freedom to submit), di mana manusia secara sadar memilih untuk tunduk pada hukum kebenaran objektif demi mencapai kesempurnaan jiwanya[83]. Setiap pilihan yang diambil melalui ikhtiyar melahirkan konsekuensi moral yang langsung berdampak pada struktur

internal jiwa manusia (nafs) serta realitas eksternal di sekitarnya. Secara psikologis-spiritual, perbuatan baik (hasanah) akan memancarkan cahaya spiritual yang menjernihkan kalbu, memperkuat ketajaman intuisi moral, dan mendekatkan manusia pada esensi ketuhanan. Sebaliknya, setiap tindakan dosa (sayyi'ah) dianalogikan sebagai setitik noda hitam yang menempel pada cermin kalbu (ran); jika terus dibiarkan tanpa adanya pertobatan (tawbah), noda tersebut akan mengeras dan meredupkan cahaya fitrah, sehingga membuat manusia kehilangan sensitivitasnya terhadap kebenaran[84].

Secara eksternal, tindakan moral manusia memiliki daya resonansi kosmis. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa berbagai kerusakan di darat dan di laut terjadi akibat langsung dari ulah tangan manusia sendiri[85]. Ayat ini bukan sekadar peringatan ekologis kontemporer, melainkan sebuah aksioma teologis bahwa dosa manusia terutama keserakahan, ketidakadilan, dan kecongkakan memiliki manifestasi fisik berupa degradasi lingkungan hidup dan disharmoni sosial. Oleh karena itu, etika Islam tidak mengenal pemisahan antara kesalehan ritual-individual dan kesalehan sosial-ekologis. Keduanya saling berkelindan erat; seorang yang benar-benar memelihara amanah spiritualnya pasti akan menjadi agen perdamaian, keadilan, dan kelestarian di tengah-tengah peradaban manusia.

Puncak dari seluruh rangkaian amanah, taklif, kebebasan, dan konsekuensi moral ini bermuara pada doktrin eskatologis tentang hari pertanggungjawaban (yaum al-hisab). Keadilan di dunia ini sering kali tampak parsial, tidak lengkap, dan bahkan terdistorsi oleh keterbatasan hukum manusia. Banyak kezaliman struktural yang tidak terhukum, dan banyak kesalehan sunyi yang tidak diapresiasi. Oleh karena itu, akhirat

hadir sebagai keniscayaan rasional dan teologis untuk menegakkan keadilan absolut (al-'adl) dari Sang Pencipta[86]. Setiap individu akan berdiri sendiri di hadapan hadirat ilahi untuk mempertanggungjawabkan setiap detak jantung, lintasan pikiran, dan perbuatan yang pernah dilakukannya selama hidup di dunia.

Pada pengadilan kosmis tersebut, tidak ada satu pun detail tindakan yang luput dari pencatatan ilahi. Bahkan perbuatan sekecil biji sawi pun, baik berupa kebaikan maupun keburukan, akan ditampakkan dan ditimbang secara presisi di atas neraca keadilan (mizan)[87]. Yang menarik, pertanggungjawaban ini bersifat personal dan non-transferabel; tidak ada satu jiwa pun yang dapat memikul dosa jiwa lainnya. Seluruh anggota tubuh manusia mulai dari lisan, tangan, hingga kaki akan memberikan kesaksian objektif atas apa yang telah mereka lakukan, membungkam segala bentuk retorika dan kebohongan defensif ego manusia[88]. Kesadaran eskatologis yang mendalam inilah yang seharusnya menjadi motor penggerak utama bagi setiap mukmin untuk senantiasa melakukan mawas diri (muhasabah), menjaga kesucian niat, dan bersikap hati-hati dalam mengarungi dinamika kehidupan duniawi yang fana ini.

Fitrah Manusia

Secara etimologis, kata fitrah berakar dari bahasa Arab fa-ta-ra (ف-ط-ر) yang secara denotatif mengandung makna membelah, memecah, atau mengeluarkan sesuatu dari keadaan tidak ada menjadi ada[89]. Dalam konteks leksikografis klasik, kata ini merujuk pada penciptaan awal yang belum pernah ada tandingannya, sebagaimana tampak pada atribusi Allah sebagai Faathir as-Samawati

wa al-Ard (Pencipta langit dan bumi)[90]. Akar kata ini mengindikasikan sebuah proses penyingkapan ontologis di mana eksistensi ditarik dari kegelapan ketiadaan menuju terang keandaan. Secara terminologis dalam diskursus keislaman, fitrah melampaui sekadar ciptaan fisik; ia mengejawantahkan kondisi asal, potensi bawaan, serta struktur disposisi spiritual dan intelektual yang ditanamkan Sang Pencipta ke dalam dalam esensi jiwa manusia[91].

Penyelidikan filosofis terhadap konstitusi kata fitrah memperlihatkan bahwa istilah ini tidak bersifat statis, melainkan sebuah kondisi dinamis-potensial. Fitrah bukan sekadar entitas pasif, melainkan sebuah propensitas intrinsik (kecenderungan alami) yang mengarahkan manusia pada kebenaran, keindahan, dan keesaan Ilahi (tauhid)[92]. Dalam lanskap epistemologi Islam, fitrah berfungsi sebagai kompas interior yang mendahului intervensi sosialisasi eksternal. Dengan demikian, analisis terminologis menegaskan bahwa fitrah adalah cetak biru psiko-spiritual manusia yang menyatukan dimensi material dan transendental dalam satu kesatuan struktur eksistensial.

Rujukan tekstual utama yang mengkristalkan konsep ini berada pada Surah Ar-Rum[30]: 30. Allah SWT berfirman: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetapkanlah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui."[93] Ayat ini mengaitkan secara eksplisit antara al-din (agama) dan fitrah. Konstruksi linguistik ayat ini menggunakan bentuk perintah (fa-aqim wajhaka) yang menegaskan keharusan eksistensial untuk menyelaraskan seluruh potensi diri dengan fitrah Ilahi[94]. Korelasi ini mengindikasikan bahwa agama Islam

bukan sekadar himpunan doktrin eksternal, melainkan artikulasi formal dari potensi bawaan yang telah bersemayam di dalam jiwa manusia.

Kedalaman makna ayat fitrah tersebut diperkuat oleh narasi transendental dalam Surah Al-A'raf[95]: 172 mengenai kesaksian primordial (mithaq) di alam arwah: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi anak-anak Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab: 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi'..."[96]

Peristiwa epistemis primordial ini menunjukkan bahwa fitrah dibentuk melalui sebuah perjanjian ontologis. Manusia, sebelum memasuki alam fisik, telah memiliki kesadaran intuisi akan ketuhanan. Hal ini dipertegas kembali melalui tradisi kenabian yang sahih, di mana Nabi Muhammad SAW bersabda: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi."[97] Hadis ini mengukuhkan positionality fitrah sebagai default condition keandaan manusia yang suci, murni, dan berorientasi monoteistik.

Dalam pemikiran eksegetis klasik, pemaknaan fitrah memicu perdebatan teologis dan filosofis yang mendalam antar mazhab pemikiran. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, mewakili pendekatan tafsir bi al-ma'tsur, mengartikan fitrah sebagai al-ikhlash atau kesucian keyakinan pada keesaan Allah (al-Islam)[98]. Menurut al-Tabari, setiap manusia diciptakan dengan cetakan dasar yang memiliki kapasitas alamiah untuk mengenali Sang Pencipta, sebelum akhirnya penyimpangan terjadi akibat faktor lingkungan dan tradisi leluhur. Di sisi lain, Syaikh al-Islam Ibn Taymiyyah mengajukan kritik tajam

terhadap pandangan sebagian kalangan pemikir kalam yang mengartikan fitrah sekadar sebagai kondisi netral atau kepasifan intelektual. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa fitrah adalah potensi aktif (propensity) yang secara alamiah cenderung mencintai, mengakui, dan menyembah Allah, layaknya tubuh yang sehat secara alamiah menginginkan makanan yang bergizi[99]. Bagi Ibn Taymiyyah, fitrah bukanlah tabula rasa (papan kosong) ala Aristotelian atau Lockean, melainkan sebuah dorongan positif internal menuju kebenaran (al-haqq).

Sementara itu, Imam Abu Hamid al-Ghazali melihat fitrah dari sudut pandang tasawuf dan psikologi spiritual. Al-Ghazali mengaitkan fitrah dengan cermin qalb (hati nurani) yang pada asalnya bening dan mampu memantulkan cahaya realitas Ilahi (al-haqaiq)[100]. Kegelapan dosa dan ketertarikan pada dunia material adalah faktor eksternal yang menutupi cermin fitrah tersebut. Dengan demikian, tradisi tafsir klasik secara umum sepakat bahwa fitrah mencakup dimensi kepasrahan monoteistik dasar, meskipun terdapat nuansa penekanan antara aspek potensi keimanan pasif dan kecenderungan spiritual aktif.

Eksegesis modern dan kontemporer memperluas cakrawala pemaknaan fitrah dengan mengintegrasikannya ke dalam diskursus sains modern, filsafat eksistensial, dan antropologi budaya. Syed Muhammad Naquib al-Attas menawarkan artikulasi hermeneutis yang mendalam dengan menghubungkan fitrah pada konsep d-y-n (keberagamaan, utang eksistensial, dan tatanan alamiah)[101]. Al-Attas berargumen bahwa fitrah adalah keadaan asli keberadaan manusia yang tunduk pada tatanan kosmik dan hukum Ilahi. Menolak fitrah berarti melakukan pelanggaran terhadap keadilan ontologis diri sendiri.

M. Quraish Shihab membedakan fitrah manusia ke dalam beberapa dimensi komprehensif: fitrah fisik (keselarasan biologis), fitrah intelektual (daya nalar yang haus akan kebenaran), fitrah moral (nurani yang membedakan kebaikan dan keburukan), serta fitrah spiritual (dorongan menyembah Zat Yang Mahakuasa)[102]. Dalam pandangan Shihab, fitrah bersifat dinamis; ia adalah potensi dasar yang membutuhkan pendidikan (tarbiyah) untuk teraktualisasi secara optimal dalam kehidupan empiris.

Fazlur Rahman menekankan aspek etis-teleologis dari fitrah. Rahman mengartikan fitrah sebagai hukum alamiah yang ditanamkan Allah pada konstitusi manusia, yang menetapkan batas-batas moral bagi perilaku manusia[103]. Penyimpangan dari fitrah akan mengakibatkan krisis kebudayaan dan disorientasi eksistensial. Pemikiran kontemporer ini berhasil melepaskan konsep fitrah dari sekadar perdebatan teologi dogmatis menuju sebuah teori komprehensif mengenai hakikat manusia yang relevan dengan krisis kemanusiaan modern.

Konstruksi fitrah memiliki implikasi antropologis yang radikal dan mendalam, yang membedakannya secara fundamental dari paradigm antropologi Barat sekuler.

1. Pertama, fitrah menolak doktrin original sin (dosa asal) maupun pandangan deterministik bahwa manusia lahir dalam keadaan jahat (sebagaimana dalam filosofi Thomas Hobbes) atau sepenuhnya kosong (Tabula Rasa John Locke)[104]. Antropologi Al-Qur'an memandang manusia lahir dalam kondisi kesucian (thaharah) dan martabat mulia (karamah).

2. Kedua, fitrah menetapkan kesatuan esensial kemanusiaan (wahdah al-basyariyyah). Karena semua manusia berbagi fitrah yang sama yang dihembuskan oleh Pencipta yang Satu, maka terdapat kesamaan universal dalam kebutuhan moral, spiritual, dan keadilan, terlepas dari variasi rasial, geografis, dan kultural[105]. Hal ini melandasi etika universal Islam tentang hak asasi manusia dan persaudaraan universal.
3. Ketiga, dalam dimensi pedagogis dan psikologis, fitrah mengimplikasikan bahwa proses pendidikan (tarbiyah) bukanlah upaya memasukkan pengetahuan secara paksa dari luar (indoctrination), melainkan proses menumbuhkan, mengeksplorasi, dan menyempurnakan potensi bawaan yang sudah ada di dalam jiwa manusia (eduseri)[106]. Dosa, kejahatan, dan penyimpangan perilaku dipandang sebagai anomali atau "penyakit" yang menutupi fitrah, bukan bagian dari struktur hakiki manusia.

Dengan demikian, antropologi berbasis fitrah menawarkan pandangan dunia yang optimistis namun realistis, di mana manusia dipandang sebagai agen moral yang dilengkapi dengan kompas transendental untuk menjalankan amanah sebagai wakil Allah di bumi (khalifah fi al-ard).

Fitrah Tauhid

Keberadaan manusia dalam pentas kosmis tidaklah dimulai dari sebuah ruang hampa tanpa makna atau sebagai selembar kertas kosong (tabula rasa) yang pasif menerima coretan empiris lingkungannya. Secara ontologis, Islam menegaskan bahwa setiap

individu lahir dengan membawa muatan spiritual bawaan yang inheren, sebuah cetak biru metafisik yang dikenal sebagai fitrah. Fitrah bukan sekadar kecenderungan moral yang netral, melainkan sebuah orientasi aktif-epistemis dan dorongan eksistensial untuk mengakui, mengabdi, dan menyembah Sang Pencipta. Gagasan ini memosisikan manusia sebagai makhluk teomorfis yang dirancang secara khusus memiliki kapasitas kognitif dan spiritual untuk menangkap sinyal-sinyal transendental. Melalui penelusuran teologis, filosofis, dan psikologis, tulisan ini membedah struktur metafisik fitrah tauhid melalui lima pilar utamanya: potensi mengenal Allah, sakramen metafisik mitsaq alastu, serta manifestasi triadik Tauhid yang meliputi Rububiyah, Uluhiyah, dan Asma wa Sifat.

Potensi mengenal Allah (ma'rifatullah) merupakan dimensi epistemologis dari fitrah yang tertanam dalam konstitusi psikis manusia sejak awal penciptaannya[107]. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman dalam Al-Qur'an: “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada penciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.” (QS. Ar-Rum[30]: 30)[108] Ayat ini menegaskan adanya keselarasan ontologis antara struktur kosmos, struktur syariat, dan struktur psikologis manusia. Sifat dasar ini diperkuat oleh sabda Rasulullah Shallallahu 'Alaihi wa Sallam yang menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan di atas fitrah, dan faktor eksternal berupa sosiologis-historis orang tuanyalah yang kemudian mengonversi atau mendistorsi orientasi tersebut[109]. Secara epistemis, Ibnu Taimiyyah berargumen bahwa pengetahuan tentang Tuhan bukan sekadar kesimpulan logis-

rasional yang ditarik dari argumen kosmologis yang rumit, melainkan sebuah pengetahuan darurat (knowledge by presence atau al-'ilm al-dauri) yang terinstal secara langsung dalam jiwa manusia[110]. Pandangan teologis ini secara mengejutkan beresonansi dengan temuan sains modern dalam bidang sains kognitif agama (cognitive science of religion). Para peneliti kontemporer menemukan bahwa otak manusia secara evolusioner dan kognitif memiliki kecenderungan bawaan (cognitive predisposition) untuk memercayai agen supranatural yang tunggal, teratur, dan memiliki tujuan, sebuah fenomena yang sering diistilahkan sebagai born believers[111]. Dengan demikian, pencarian manusia akan Tuhan bukanlah sebuah anomali psikologis atau konstruksi kultural belaka, melainkan aktualisasi dari potensi bawaan yang menuntut pemenuhan eksistensial.

Akar dari potensi epistemis manusia untuk mengenal Allah tertanam dalam sebuah peristiwa metahistoris yang dikenal sebagai mitsaq alastu (perjanjian primordial). Peristiwa transenden ini diabadikan dalam Al-Qur'an: “Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): ‘Bukankah Aku ini Tuhanmu?’ Mereka menjawab: ‘Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi.’ (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: ‘Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)’.” (QS. Al-A'raf[112]: 172)[113]

Perjanjian primordial ini merupakan momen krusial ketika seluruh jiwa manusia dikumpulkan dalam dimensi malakut sebelum mereka diinkarnasikan ke dalam jasad fisik di dunia material[114]. Di hadapan

keagungan ilahi, roh manusia memberikan kesaksian mutlak (syahidna) atas ketuhanan Allah. Secara filosofis, peristiwa ini menjustifikasi keadilan ilahi dalam menetapkan pahala dan siksa di akhirat, karena secara metafisik, tidak ada satu pun jiwa manusia yang asing terhadap konsep ketuhanan.

Filsuf muslim kontemporer, Syed Muhammad Naquib al-Attas, menganalisis bahwa istilah din (agama) berkorelasi erat dengan kata dayn (utang) yang timbul dari perjanjian primordial ini[115]. Eksistensi manusia di dunia adalah upaya konstan untuk melunasi utang eksistensial tersebut melalui ketaatan dan penyerahan diri secara total. Ketika manusia lahir ke dunia, memori sadar tentang peristiwa mitsaq ini terhalang oleh tabir materialitas jasad, namun gaungnya tetap bergetar di kedalaman alam bawah sadar dalam bentuk intuisi spiritual. Kerinduan manusia akan keindahan, keadilan absolut, dan kesempurnaan yang tak terbatas merupakan manifestasi dari kerinduan jiwa untuk kembali ke pelukan perjanjian suci tersebut.

Manifestasi pertama dari getaran fitrah yang telah mengikat janji di alam primordial adalah pengakuan terhadap Tauhid Rububiyah. Aspek ini menekankan pada keesaan Allah dalam tindakan-tindakan-Nya (tauhid al-af'al), seperti menciptakan (al-khalq), memiliki (al-mulk), memelihara (al-tarbiyah), dan mengatur jagat raya (al-tadbir)[116]. Al-Qur'an secara konsisten menantang akal manusia untuk merenungkan keteraturan kosmos sebagai bukti mutlak dari eksistensi satu Pengatur yang Mahabijaksana: “Katakanlah: ‘Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan bumi, atau siapakah yang kuasa (menciptakan) pendengaran dan penglihatan, dan siapakah yang mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati

dari yang hidup dan siapakah yang mengatur segala urusan?' Maka mereka akan menjawab: 'Allah.' Maka katakanlah: 'Mengapa kamu tidak bertakwa (kepada-Nya)?'" (QS. Yunus[117]: 31)[118]

Secara historis-teologis, bahkan kaum musyrik Quraisy menaruh pengakuan yang kokoh terhadap Tauhid Rububiyah ini[119]. Mereka mengerti bahwa patung-patung batu yang mereka sembah tidak menciptakan langit dan bumi; patung-patung tersebut hanyalah perantara spiritual (wasilah).

Dalam diskursus filsafat kontemporer, argumentasi Rububiyah ini paralel dengan argumen kosmologis (seperti Kalam Cosmological Argument) dan argumen teleologis (Teleological Argument/Fine-Tuning) yang menegaskan bahwa presisi matematis dan konstanta fisika alam semesta mustahil terwujud tanpa adanya entitas Pencipta yang Maha Cerdas dan Berkehendak[120]. Namun, Islam menegaskan bahwa sekadar mengakui Tauhid Rububiyah belumlah cukup untuk menyelamatkan eksistensi spiritual manusia, sebab pengakuan teoretis ini harus diejawantahkan ke dalam komitmen praktis-eksistensial dalam format Tauhid Uluhiyah.

Jika Tauhid Rububiyah berada pada wilayah kognisi dan pengakuan intelektual atas kedaulatan Tuhan, maka Tauhid Uluhiyah (atau Tauhid al-Ibadah) berada pada wilayah aksi, dedikasi, dan penyembahan yang konkret[121]. Ini adalah esensi utama dari misi risalah para nabi dan rasul sejak Nabi Adam 'Alaihissalam hingga Nabi Muhammad Shallallahu 'Alaihi wa Sallam, sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya: "Dan sesungguhnya Kami telah mengutus rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): 'Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut itu'..." (QS. An-Nahl[122]: 36)[123]

Tauhid Uluhiyah menuntut manusia untuk mengarahkan seluruh bentuk ibadah baik yang bersifat ritualistik-formal (mahdhah) seperti salat, puasa, dan doa, maupun ibadah sosial-eksistensial (ghairu mahdhah) hanya kepada Allah semata. Segala bentuk penyerahan diri, ketakutan yang transendental (khauf), harapan yang mutlak (raja'), dan cinta yang tertinggi (mahabbah) hanya boleh dicanangkan untuk-Nya.

Toshihiko Izutsu, seorang orientalis dan ahli semantik Al-Qur'an, menjelaskan bahwa hubungan antara Allah dan manusia dalam Al-Qur'an adalah hubungan fungsional yang dinamis antara Rab (Tuhan) dan 'Abd (hamba)[124]. Hubungan ini tidak bersifat pasif. Ketika manusia mendistorsi hubungan ini dengan memosisikan materi, kekuasaan, ego, atau sesama makhluk pada derajat cinta dan kepatuhan yang setara dengan Allah, maka terjadilah patologi spiritual yang disebut syirik. Di era modern, syirik tidak lagi berbentuk penyembahan berhala batu, melainkan menjelma menjadi komodifikasi hasrat, sekularisme radikal, dan pemujaan terhadap materi yang mereduksi martabat ontologis manusia dari hamba Allah menjadi budak dari ciptaan-Nya sendiri[125].

Pilar ketiga dari arsitektur ketauhidan adalah Tauhid Asma wa Sifat, yaitu menetapkan nama-nama (al-asma al-husna) dan sifat-sifat mulia yang telah Allah tetapkan untuk Diri-Nya di dalam Al-Qur'an dan Sunah yang sahih, tanpa melakukan distorsi (tahrif), penafian (ta'til), penggambaran bagaimananya (takyif), atau penyerupaan dengan makhluk (tamsil atau tashbih)[126]. Landasan epistemologis dari aspek ini tertuang dalam firman Allah: “...Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dialah yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat.” (QS. Asy-Syura[42]: 11)[127] Ayat ini secara brilian menggabungkan dua prinsip teologis yang krusial: tanzih (transendensi mutlak) pada frasa "tidak ada

sesuatu pun yang serupa dengan Dia", dan ithbat (penetapan sifat) pada frasa "dan Dialah yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat".

Azyumardi Azra dan para pemikir teologi Islam moderat menekankan perlunya menjaga keseimbangan ini demi menghindari dua ekstrem teologis dalam sejarah pemikiran Islam: kelompok Mu'tazilah yang terjebak dalam penafian sifat (ta'til) demi menjaga transendensi, dan kelompok Mujassimah yang terjebak dalam antropomorfisme (tashbih) yang menyamakan Allah dengan karakteristik fisik makhluk[128].

Dalam perspektif spiritual, memahami Asma wa Sifat bukan sekadar latihan dialektika teologis (ilmu kalam), melainkan sarana untuk membangun keintiman spiritual (uns) dengan Allah. Ketika seorang hamba memahami bahwa Allah adalah Ar-Rahman (Maha Pengasih), ia merasakan kehangatan imanensi ilahi. Sebaliknya, ketika ia merenungkan nama-Nya Al-Jabbar (Maha Perkasa) dan Al-Mutakabbir (Maha Megah), ia dihadapkan pada rasa takzim dan ketundukan kosmis yang mendalam. Integrasi nama-nama ini menuntun manusia pada derajat ihsan, yaitu beribadah kepada Allah seolah-olah melihat-Nya, atau minimal menyadari secara penuh bahwa diri mereka selalu berada di bawah pengawasan-Nya (muraqabah)[129].

Fitrah tauhid adalah sebuah kesatuan sistemik yang mengikat eksistensi manusia dari fase pra-eksistensi di alam mitsaq, menavigasi kehidupan di dunia material, hingga kembali ke haribaan-Nya di alam eskatologis. Potensi bawaan mengenal Allah bertindak sebagai kompas batiniah yang mengarahkan jiwa menuju kebenaran. Melalui penegakan Tauhid Rububiyah, manusia menyadari ketertiban, ketergantungan, dan keagungan penciptaan alam semesta. Pengakuan teoretis ini dideklarasikan secara operasional melalui Tauhid Uluhiyah

dengan mendedikasikan hidup hanya untuk mengabdi kepada-Nya, bebas dari belenggu paganisme modern. Keseluruhan dinamika ini dipandu dan diperindah melalui pengenalan yang intim terhadap Tauhid Asma wa Sifat, yang memadukan transendensi agung dan imanensi kasih sayang-Nya. Ketika manusia menyelaraskan seluruh dimensi tauhid ini dalam kehidupannya, mereka tidak hanya berhasil mempertahankan integritas fitrah primordialnya, tetapi juga mencapai derajat kebahagiaan sejati (sa'adah) serta menjadi saksi abadi atas kebenaran janji suci yang pernah mereka ikrarkan di hadapan Sang Khalik.

Fitrah Moral

Dalam cakrawala pemikiran Islam, manusia dipandang bukan sebagai entitas materialistik yang hampa, melainkan sebagai wujud teomorfis yang memiliki rancang bangun spiritual yang disebut fitrah. Secara ontologis, fitrah merupakan modalitas primordial yang ditanamkan Tuhan dalam jiwa manusia, yang berfungsi sebagai kompas moral dan kecenderungan alami untuk mengakui kebenaran serta merindukan kebaikan transenden[130]. Potensi kebaikan ini bukanlah sekadar konstruksi sosial atau produk evolusi biologis semata, melainkan sebuah "perjanjian purba" (mīthāq) antara ruh manusia dengan Penciptanya sebelum eksistensi ragawi dimulai. Keberadaan potensi ini memberikan manusia landasan aksiologis untuk membedakan antara yang hak dan yang batil, sehingga setiap individu secara intuitif memiliki kerinduan pada nilai-nilai luhur seperti keadilan, kejujuran, dan kasih sayang, yang dalam filsafat perenial disebut

sebagai manifestasi dari kualitas-kualitas Ilahiyah dalam derajat manusiawi[131].

Namun, narasi fitrah dalam diskursus Al-Qur'an tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan dialektis. Al-Qur'an secara eksplisit menguraikan adanya dualitas potensi dalam jiwa manusia melalui ilham fujūr (kejahatan) dan taqwā (ketakwaan)[132]. Dualitas ini menciptakan ruang ketegangan eksistensial; di satu sisi manusia memiliki dorongan basyaīrah yang cenderung pada pemuasan nafsu rendah, dan di sisi lain terdapat dorongan malakiyyah yang mengarah pada kesucian. Ketegangan ini bukanlah sebuah kecacatan desain penciptaan, melainkan prasyarat bagi munculnya kebebasan berkehendak (free will) dan tanggung jawab moral (taklīf). Sebagaimana dijelaskan dalam psikologi spiritual Islam, kemampuan manusia untuk memilih taqwā di tengah tarikan fujūr adalah esensi dari kemuliaan manusia yang melampaui derajat malaikat yang secara deterministik bersifat patuh[133].

Moralitas Qur'ani hadir sebagai kerangka regulatif yang memberikan arah bagi potensi fitrah tersebut agar tidak terdistorsi oleh pengaruh lingkungan atau nafsu internal. Berbeda dengan etika sekuler yang seringkali berakar pada utilitarianisme atau relativisme budaya, moralitas Qur'ani bersifat absolut secara prinsip namun fleksibel secara aplikatif, dengan tujuan akhir mencapai falaḥ (kebahagiaan dunia-akhirat)[134]. Dalam perspektif ini, wahyu dipandang sebagai "pengingat" (dhikr) yang mengaktivasi kembali memori fitrah yang mungkin tertutup oleh debu-debu materialisme. Moralitas bukan lagi sekadar ketaatan pada hukum formal, melainkan transformasi batiniah yang menyelaraskan kehendak individu dengan kehendak Ilahi, sehingga

melahirkan perilaku yang secara estetis indah dan secara etis substansial[135].

Proses internalisasi nilai-nilai tersebut mewujud dalam pembentukan akhlak, yang secara etimologis berakar dari kata yang sama dengan khalq (penciptaan) dan Khāliq (Pencipta). Pembentukan akhlak dalam tradisi intelektual Islam, seperti yang dikembangkan oleh Ibn Miskawayh dan Al-Ghazali, melibatkan proses riyāḍah (latihan) dan mujahadah (perjuangan spiritual) untuk mencapai titik moderasi (al-awsaṭ)[136]. Karakter mulia tidak muncul secara spontan dalam ruang hampa, melainkan melalui habituasi tindakan baik yang dilakukan secara konsisten hingga menjadi sifat yang menetap dalam jiwa (malakah). Di sini, peran pendidikan karakter bukan sekadar transfer kognitif, melainkan sebuah proses alkimia spiritual yang mengubah logam nafsu yang rendah menjadi emas karakter yang mulia, yang mencerminkan integrasi antara kecerdasan intelektual, emosional, dan spiritual[137].

Pada akhirnya, pilar tertinggi dari bangunan ini adalah integrasi moral-spiritual, di mana etika tidak lagi dipisahkan dari metafisika. Dalam pandangan alam Islam (Islamic worldview), setiap tindakan moral adalah ibadah, dan setiap ibadah harus membuahkan dampak moral. Pemisahan antara kesalehan ritual dan kesalehan sosial dianggap sebagai anomali spiritual. Integrasi ini menuntut bahwa seorang manusia yang memiliki fitrah yang sehat akan memandang seluruh alam semesta dengan kacamata kasih sayang (raḥmah), karena ia melihat jejak-jejak Sang Pencipta pada setiap ciptaan-Nya[138]. Dengan demikian, fitrah moral yang teraktualisasi secara sempurna akan melahirkan sosok Insan Kamil, manusia paripurna yang menjadi rahmat

bagi sekalian alam, sebuah manifestasi nyata dari pertautan harmonis antara bumi dan langit, antara manusia dan Tuhan[139].

Fitrah Intelektual

Eksistensi manusia dalam konstelasi kosmos tidak sekadar merepresentasikan entitas biologis yang pasif, melainkan sebuah mikrokosmos yang dilengkapi dengan perangkat kognitif-spiritual yang sangat canggih. Struktur dasar ini di dalam diskursus Islam dikenal sebagai fitrah, sebuah rancangan asal (primordial blueprint) yang ditanamkan oleh Sang Pencipta ke dalam jiwa manusia sebelum ia diaktualisasikan ke alam materi[140]. Fitrah intelektual merupakan dimensi spesifik dari rancangan primordial ini, yang berfungsi sebagai kapasitas kognitif bawaan untuk menangkap kebenaran universal, mengenali harmoni kosmis, dan menyingkap keberadaan Transendensi Mahatinggi[141]. Berbeda dengan konsep tabula rasa dalam epistemologi empirisisme Barat ekstrem yang memandang jiwa manusia bagaikan kertas kosong tanpa coretan bawaan, Islam menegaskan bahwa manusia lahir dengan membawa "potensi aktif" yang condong pada tauhid, kebenaran objektif, dan keteraturan logis[142]. Melalui lensa ini, fitrah intelektual dipahami sebagai kapasitas integral yang menjembatani ranah fisik (al-syahadah) dan metafisik (al-ghaib), menjadikan pencarian ilmu pengetahuan sebagai sebentuk ibadah intelektual yang bersifat teleologis.

Potensi berpikir manusia merupakan anugerah ontologis terbesar yang membedakannya dari makhluk-makhluk lain di bumi. Di dalam Al-Qur'an, proses berpikir tidak pernah digambarkan sebagai aktivitas mental yang statis, melainkan sebuah gerakan dinamis yang melibatkan

berbagai tingkatan kognisi, mulai dari tafakkur (refleksi mendalam terhadap alam fisik), tadabbur (perenungan maknawi di balik teks dan peristiwa), hingga ta'aqqul (pengikatan logika yang menghasilkan kesimpulan rasional)[143]. Penggunaan instrumen kognitif ini merupakan perintah langsung untuk meneliti tanda-tanda kekuasaan Tuhan yang tersebar luas di seluruh penjuru semesta[144]. Secara neuro-kognitif dan filosofis, potensi berpikir ini atau yang oleh Ibnu Khaldun sebut sebagai al-'aql al-tamyizi (akal pembeda) dan al-'aql al-nazari (akal teoretis) memungkinkan manusia melampaui data-data indrawi yang partikular menuju pembentukan konsep-konsep universal[145]. Potensi ini bukan sekadar sekumpulan neuron yang menembakkan sinyal elektrik, melainkan sebuah entitas spiritual-kognitif yang mampu menyadari dirinya sendiri (self-consciousness) dan merenungkan makna keberadaannya di dalam roda kosmos.

Ketika mengkaji basis epistemik dari fitrah, kita diperhadapkan pada sebuah struktur pengetahuan yang mendahului pengalaman empiris (apriori). Dalam filsafat Barat, Immanuel Kant merumuskan adanya kategori-kategori apriori dalam pikiran manusia untuk menyusun pengalaman sensoris[146]. Namun, epistemologi fitrah melangkah jauh melampaui batasan fenomenal Kantian tersebut. Epistemologi fitrah menegaskan bahwa manusia memiliki struktur kognitif spiritual-rasional bawaan yang tidak hanya mengorganisasi persepsi indrawi, tetapi juga secara aktif mengenali kebenaran-kebenaran metafisik, moral, dan matematis-logis sebagai realitas yang objektif[147]. Tokoh linguistik modern Noam Chomsky menyentuh dimensi luar dari fitrah ini melalui teorinya tentang Universal Grammar sebuah struktur bahasa bawaan yang diwarisi secara biologis[148]. Dalam perspektif Islam,

struktur bawaan ini jauh lebih luas, mencakup intuisi moral primordial (al-ma’ruf) dan dorongan intelektual untuk mencari Penyebab Pertama (al-Mu'allil al-Awwal). Dengan demikian, epistemologi fitrah adalah sebuah sistem pengetahuan yang menempatkan wahyu, akal sehat, dan observasi empiris dalam satu kesatuan organik yang non-kontradiktif.

Rasionalitas dalam Islam memiliki karakteristik unik yang membedakannya secara diametral dari rasionalisme sekuler-positivistik. Jika rasionalisme sekuler membatasi jangkauan akal hanya pada wilayah empiris-fenomenal dan menolak segala hal yang bersifat transenden, maka rasionalitas Islam (al-’aqlaniyyah al-Islamiyyah) memandang akal sebagai cahaya spiritual (nur) yang mampu menangkap realitas fisik sekaligus memahami batasan-batasan dirinya di hadapan realitas metafisik[149]. Sebagaimana diulas secara mendalam oleh Al-Ghazali, akal dan wahyu tidak pernah berada dalam posisi konflik yang inheren; wahyu adalah matahari eksternal, sedangkan akal adalah mata internal manusia[150]. Tanpa cahaya wahyu, akal akan meraba-raba dalam kegelapan metafisika; dan tanpa mata akal, cahaya wahyu tidak akan dapat ditangkap esensinya. Ibnu Taymiyyah dalam magnum opusnya secara rigid membuktikan bahwa akal sehat yang murni (al-’aql al-sharih) akan selalu selaras dengan teks wahyu yang sahih (al-naql al-sahih)[151]. Rasionalitas Islam, dengan demikian, bersikap terbuka terhadap ilmu sains-empiris, namun tetap berakar kuat pada kepastian teologis.

Sebagai konsekuensi logis dari kepemilikan fitrah intelektual, manusia dianugerahi kapasitas kreativitas (al-khalqiyyah atau al-ibda’) yang memungkinkannya mengolah materi mentah alam semesta

menjadi peradaban yang bernilai tinggi. Kreativitas manusia dalam pandangan Islam bukanlah tindakan penciptaan dari ketiadaan (creatio ex nihilo) yang merupakan hak prerogatif mutlak Allah Swt. sebagai Al-Khaliq melainkan sebuah bentuk penataan ulang, penemuan kembali, dan penyusunan pola-pola baru berdasarkan hukum-hukum alam yang telah ditetapkan Tuhan (sunnatullah)[152]. Di sinilah letak peran manusia sebagai khalifah (wakil Tuhan di bumi) yang berkewajiban memakmurkan bumi dengan keindahan, keadilan, dan inovasi teknologi[153]. Penyair-filsuf Muhammad Iqbal menekankan bahwa manusia yang kreatif adalah mitra kerja kosmis dari kehendak Ilahi; melalui ego kreatifnya (khudi), manusia mengaktualisasikan potensi-potensi tersembunyi alam semesta untuk mengatasi keterbatasan ruang dan waktu[154]. Kreativitas intelektual ini mencakup seni, sains, arsitektur, dan sistem sosial yang semuanya didedikasikan untuk merefleksikan keindahan (jamal) dan keagungan (jalal) Sang Pencipta.

Aktualisasi tertinggi dari fitrah intelektual, potensi berpikir, rasionalitas Islam, dan kreativitas manusia bermuara pada satu proyek peradaban besar: pengembangan ilmu pengetahuan yang integratif. Pengembangan sains tidak boleh dipisahkan dari kerangka etika tauhid, karena dikotomi antara ilmu agama (religious sciences) dan ilmu umum (secular sciences) merupakan anomali sejarah yang memicu krisis eksistensial kemanusiaan kontemporer[155]. Proses pengembangan ilmu dalam Islam dilakukan dengan mengintegrasikan ayat qawliyyah (teks wahyu) dan ayat kawniyyah (fenomena alam semesta) sebagai dua kitab suci yang saling menafsirkan[156]. Pendekatan ini melahirkan sains yang tidak bebas nilai (value-free), melainkan sarat nilai (value-laden) dan berorientasi pada kemaslahatan publik (maslahah) serta

kelestarian ekologis[157]. Ketika fitrah intelektual menuntun proses ilmiah, maka fisika, biologi, astronomi, dan teknologi informasi tidak akan menjadi alat perusak bumi atau penindas sesama, melainkan instrumen suci untuk mendekatkan diri kepada Allah (taqarrub) sekaligus sarana untuk mengabdi kepada kemanusiaan secara universal.

Fitrah intelektual adalah sistem operasi dasar yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk membaca teks kosmos dan teks wahyu secara simultan. Melalui potensi berpikir yang dinamis, epistemologi fitrah yang kokoh, rasionalitas Islam yang seimbang, kreativitas yang tak berbatas, dan komitmen pada pengembangan ilmu yang integratif, manusia dapat memenuhi takdir spiritualnya sebagai hamba sekaligus khalifah di muka bumi. Di tengah arus modernitas yang kerap kali mendewakan materi dan menepikan dimensi spiritual, pemulihan peran fitrah intelektual menjadi agenda krusial untuk mengembalikan martabat manusia ke tempatnya yang paling mulia, di mana kecemerlangan otak bersatu padu dengan kesucian jiwa demi terciptanya peradaban yang tercerahkan.

Penyimpangan Fitrah

Eksistensi manusia dalam diskursus teo-antropologi Islam dipahami sebagai entitas yang memiliki rancang bangun primordial yang suci, sebuah blueprint ketuhanan yang disebut sebagai fitrah. Secara ontologis, fitrah bukan sekadar tabula rasa yang hampa, melainkan sebuah inklinasi aktif menuju kebenaran (al-haqq) dan pengakuan terhadap otoritas transenden yang telah terpatri sejak perjanjian primordial di alam barzakh[158]. Namun, dalam perjalanannya di alam

syahadah, keaslian fitrah ini mengalami tantangan desidif melalui fenomena penyimpangan (inhiraf) yang bersifat multifaktorial. Penyimpangan ini tidak terjadi dalam ruang hampa, melainkan merupakan hasil dialektika antara kerapuhan internal subjek dan tekanan struktur eksternal yang masif, yang secara perlahan mengaburkan kompas moralitas intrinsik manusia[159].

Secara internal, deviasi fitrah berakar pada dinamika psikis yang melibatkan dominasi hawa nafsu (keinginan rendah) atas aqal dan qalb. Manusia dibekali dengan potensi ganda: ketakwaan dan kefasikan, di mana ketidakmampuan individu dalam melakukan riyadhah al-nafs (olahraga jiwa) menyebabkan nafs ammarah mendominasi ruang kesadaran[160]. Dominasi nafsu ini bertindak sebagai hijab yang menutupi kejernihan fitrah, sehingga persepsi subjek terhadap kebenaran menjadi terdistorsi. Dalam perspektif ini, kejahatan atau penyimpangan moral bukanlah bawaan lahir, melainkan hasil dari kegagalan internal manusia dalam mengelola dorongan instingtifnya yang tidak terkendali, yang dalam literatur klasik disebut sebagai penyakit hati yang mengeras dan mematikan sensitivitas spiritual[161].

Faktor eksternal memberikan kontribusi yang tidak kalah signifikan melalui mekanisme sosialisasi dan pengaruh lingkungan yang hegemonik. Sejak masa formatif, individu terpapar pada nilai-nilai kolektif yang seringkali kontradiktif dengan substansi fitrah. Lingkungan sosial, mulai dari unit terkecil seperti keluarga hingga struktur makro masyarakat, berperan sebagai agen pengubah yang mampu membelokkan orientasi teosentris menjadi antroposentris atau bahkan materialistis[162]. Proses imitasi sosial dan tekanan konformitas memaksa individu untuk mengadopsi gaya hidup dan pola pikir yang menyimpang

demi penerimaan sosial, sehingga fitrah yang semula murni mengalami modifikasi paksa oleh konstruksi budaya yang korup[163].

Krisis ini semakin diperparah oleh gelombang sekularisasi global yang memisahkan dimensi sakral dari realitas profan. Sekularisasi bukan sekadar pemisahan agama dari politik, melainkan sebuah proyek epistemologis yang mengusir Tuhan dari ruang publik dan kesadaran manusia[164]. Ketika dunia dipahami hanya melalui kacamata empirisme semata, maka fitrah yang bersifat metafisis kehilangan pijakan rasionalnya dalam masyarakat modern. Dalam kondisi ini, manusia terjebak dalam materialisme akut, sebuah ideologi yang mereduksi hakikat eksistensi hanya pada pemenuhan kebutuhan biologis dan akumulasi komoditas[165]. Materialisme menciptakan "manusia satu dimensi" yang kehilangan kedalaman spiritual, di mana kebahagiaan diukur dari parameter fisik dan kepemilikan materi, yang pada gilirannya mengasingkan manusia dari jati diri spiritualnya yang paling dalam.

Puncak dari penyimpangan ini adalah dekonstruksi spiritualitas, sebuah upaya sistematis dalam pemikiran kontemporer yang menggugat otoritas nilai-nilai absolut dan menggantinya dengan relativisme moral yang ekstrem. Melalui pendekatan dekonstruktif, konsep-konsep suci dianggap sebagai narasi besar (grand narrative) yang harus dibongkar, sehingga tidak ada lagi standar kebenaran yang tetap[166]. Fenomena ini menghasilkan kekosongan eksistensial, di mana spiritualitas tidak lagi dianggap sebagai kebutuhan objektif fitrah, melainkan sekadar pilihan gaya hidup yang subjektif dan cair. Tanpa jangkar spiritual yang kokoh, manusia modern mengalami disorientasi ontologis, terjebak dalam labirin kebebasan tanpa makna yang justru

menjauhkan mereka dari kedamaian hakiki yang dijanjikan oleh fitrah yang lurus[167].

Konsep Nafs dalam Al-Qur'an

Eksplorasi terhadap hakikat kemanusiaan dalam tradisi intelektual Islam selalu bermuara pada satu term sentral yang penuh dengan ambiguitas sekaligus kekayaan makna: nafs. Sebagai entitas yang menjembatani antara alam malakut (spiritual) dan alam mulk (fisik), nafs tidak sekadar dipahami sebagai "jiwa" dalam pengertian Cartesian, melainkan sebagai lokus dialektika antara kecenderungan primordial menuju Tuhan dan tarikan insting material. Memahami nafs memerlukan pendekatan multidimensi yang menggabungkan rigoritas linguistik, hermentika tekstual al-Qur'an dan Hadis, serta distingsi ontologis terhadap terminologi esoteris lainnya[168].

Secara etimologis, akar kata nafs (ن-ف-س) dalam bahasa Arab menyimpan kedalaman filosofis yang signifikan. Analisis leksikografis menunjukkan bahwa kata ini berkaitan erat dengan nafas (pernapasan) dan nafis (sesuatu yang berharga). Secara inheren, nafs mengisyaratkan adanya vitalitas yang terus bergerak; ia adalah substansi yang memberikan kehidupan sekaligus menjadi identitas yang paling berharga bagi seorang individu[169]. Dalam kamus klasik seperti Lisan al-Arab, nafs seringkali dipertukarkan dengan makna al-dzat (esensi/diri) dan al-ain (entitas nyata). Hal ini menunjukkan bahwa dalam kesadaran linguistik primordial Arab, nafs dipandang sebagai totalitas keberadaan manusia yang tidak terfragmentasi, mencakup dimensi lahiriah dan batiniah secara simultan[170].

Dalam diskursus al-Qur’an, term nafs muncul dalam berbagai bentuk derivatif dengan muatan semantik yang sangat kontekstual. Toshihiko Izutsu mencatat bahwa al-Qur’an melakukan transformasi revolusioner terhadap term-term pra-Islam, di mana nafs tidak lagi hanya berarti "darah" atau "keberanian" suku, melainkan menjadi subjek moral yang memikul tanggung jawab eskatologis[171]. Al-Qur’an menggunakan nafs untuk merujuk pada diri Tuhan (sebagaimana dalam QS. Al-An’am: 54), namun lebih dominan digunakan untuk menggambarkan dinamika psikologis manusia. Di sini, nafs dipresentasikan dalam sebuah gradasi moral: mulai dari nafs al-ammarah bi al-su’ (jiwa yang cenderung pada keburukan), nafs al-lawwamah (jiwa yang kritis diri), hingga mencapai puncak nafs al-mutma’innah (jiwa yang tenang dan terintegrasi dalam ketuhanan)[172]. Ayat-ayat al-Qur’an menegaskan bahwa nafs adalah entitas yang akan dicicipi oleh kematian (dzaiqah al-maut), yang menunjukkan bahwa ia adalah bagian dari penciptaan yang mengalami proses temporal[173].

Penggunaan term nafs dalam literatur Hadis memperluas dimensi praktis-psikologis dari konsep ini. Rasulullah SAW seringkali menggunakan nafs untuk menekankan pentingnya manajemen internal dan penguasaan diri. Hadis-hadis tersebut meletakkan nafs sebagai medan pertempuran moral yang paling sengit, yang oleh para sufi kemudian diistilahkan sebagai jihad al-akbar (jihad besar). Salah satu narasi penting dalam tradisi Islam menekankan bahwa pengenalan terhadap nafs adalah gerbang epistemologis menuju pengenalan terhadap Sang Khalik: "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya)[174]. Meskipun validitas hadis ini secara sanad diperdebatkan, secara

substansi ia menjadi fondasi bagi psikologi Islam bahwa makrokosmos hanya dapat dipahami melalui pemahaman mendalam terhadap mikrokosmos, yakni nafs itu sendiri.

Distingsi ontologis antara nafs, ruh, dan qalb merupakan salah satu puncak pemikiran dalam teologi dan tasawuf filosofis. Meskipun dalam penggunaan populer ketiganya sering dianggap sinonim, para ulama seperti Al-Ghazali memberikan batas yang tegas namun organik. Ruh adalah hembusan ilahi yang bersifat murni, cahaya samawi yang menjadi sumber kehidupan (QS. Al-Isra': 85). Sementara itu, qalb (hati) adalah fakultas persepsi spiritual dan kognisi yang memiliki kemampuan untuk berbolak-balik (taqallub). Dalam konfigurasi ini, nafs diposisikan sebagai "ego" atau "diri" yang menjadi pertautan antara ruh yang suci dan jasad yang rendah[175]. Nafs adalah sisi dari jiwa yang berinteraksi dengan keinginan duniawi, namun ia memiliki potensi untuk disucikan melalui riyadhah (latihan spiritual). Sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyya, perbedaan ini bukanlah perbedaan esensi yang terpisah secara fisik, melainkan perbedaan sifat dan fungsi dalam satu kesatuan jiwa manusia yang kompleks[176]. Dengan demikian, nafs adalah identitas manusia dalam drama kehidupan: ia bisa jatuh ke derajat paling rendah (asfala safilin) atau naik menuju kesempurnaan ilahi, tergantung pada sejauh mana ia mampu menyelaraskan diri dengan tuntunan ruh dan kejernihan qalb[177].

Nafs dalam Perspektif Tafsir Klasik

Konsep nafs (jiwa/diri) dalam tradisi pemikiran Islam menempati posisi sentral yang mempertemukan diskursus teologi, eskatologi, etika, dan psikologi spiritual. Secara etimologis dan kontekstual di dalam Al-

Qur'an, istilah nafs muncul dengan variasi makna yang sangat kaya mulai dari entitas diri manusia secara totalitas, nyawa, dorongan moral, hingga substansi spiritual yang mengalami dinamika penyucian (tazkiyah) atau degradasi (tadniyah)[178]. Kompleksitas ini mendorong para mufasir klasik untuk mengembangkan kerangka hermeneutis yang tidak hanya berakar pada epistemologi kebahasaan dan riwayat (riwayah), melainkan juga meluas hingga ke domain penalaran rasional-filosofis (dirayah). Makalah ini menganalisis secara komprehensif penafsiran empat mufasir monumental tradisi klasik Al-Tabari, Al-Qurthubi, Ibn Katsir, dan Fakhruddin al-Razi dalam membedah eksistensi nafs, dilanjutkan dengan analisis komparatif-sintetis untuk memetakan evolusi metodologis dan ontologis penafsiran tersebut.

Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H/923 M) dalam karya monumental-nya, Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an, meletakkan dasar hermeneutis nafs melalui pendekatan lingual-filologis yang dipadukan secara ketat dengan akumulasi riwayat salaf[179]. Bagi Al-Tabari, pemaknaan nafs harus dikembalikan pada pemakaian lidah Arab klasik (lisan al-'Arab) dan konteks tekstual (siyaq al-nas) tempat istilah tersebut diturunkan.

Ketika menafsirkan ayat-ayat kunci seperti Surah Ash-Shams[91]: 7–8 ("wa nafsin wa ma sawwaha..."), Al-Tabari mengartikulasikan nafs sebagai entitas ciptaan yang diberikan kesempurnaan fisik dan potensi spiritual oleh Allah[180]. Ia menolak simplifikasi penafsiran tanpa sandaran sanad. Al-Tabari menegaskan bahwa penciptaan dan penyempurnaan nafs melingkupi pemberian potensi ganda, yaitu fujurha (kecenderungan pada maksiat/penyimpangan) dan taqwaha (kesadaran ketuhanan/ketaatan).

Dalam ontologi Al-Tabari, nafs tidak dipahami sebagai zat immaterial yang terpisah secara tegas dalam dikotomi Yunani (Platonik), melainkan sebagai "diri manusia yang utuh" (al-zāt) atau nyawa (al-ruh) yang menggerakkan tubuh fisik[181]. Penjelasannya cenderung pragmatis-teologis: nafs adalah subjek hukum dan penerima beban taklif yang memiliki kapasitas intrinsik untuk memilih jalannya berdasarkan ilham divinasi yang ditanamkan Sang Pencipta.

Syamsuddin Al-Qurthubi (w. 671 H/1273 M) dalam Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an membawa interpretasi nafs ke dalam ruang dialektika antara hukum fikih dan etika spiritualism (tasawuf amali). Sebagai seorang mufasir bermazhab Maliki yang berwawasan luas, Al-Qurthubi memperlakukan nafs tidak hanya sebagai objek bahasan gramatikal, melainkan sebagai arena pertarungan moral yang berimplikasi legal-eskatologis[182].

Saat membedah Surah Yusuf[183]: 53 mengenai nafs al-ammarah bi al-su', Al-Qurthubi memaparkan bahwasanya nafs pada hakikatnya memiliki tabiat dasar yang cenderung menuntut pemenuhan hasrat syahwat dan kenikmatan material, kecuali jika ia dirahmati oleh Allah[184]. Al-Qurthubi mengintegrasikan riwayat-riwayat ascetik (zuhd) untuk menjelaskan bahwa nafs dalam tahapan ini adalah musuh internal terbesar manusia (a'da a'da'ika nafsuka allati bayna janbayka).

Namun, Al-Qurthubi juga menyoroti dimensi nafs al-mutma'innah (Surah Al-Fajr[89]: 27) sebagai kondisi pencapaian tertinggi ketika jiwa telah tenang bersama kebenaran, terbebas dari keraguan, dan ridha atas ketentuan Ilahi. Bagi Al-Qurthubi, transformasi jiwa dari tingkatan ammarah menuju mutma'innah membutuhkan instrumen syariat;

hukum-hukum Allah diturunkan justru sebagai sarana disiplin spiritual (riyadah) untuk menundukkan dorongan-dorongan destruktif nafs[185].

Imam 'Imaduddin Ibn Katsir (w. 774 H/1373 M), melalui karya fenomenalnya Tafsir al-Qur'an al-'Azim, menyajikan pembacaan nafs yang terikat kuat pada metodologi tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an dan bi al-hadith. Ibn Katsir secara konsisten membatasi spekulasi filosofis dan lebih memilih mengelompokkan tipologi nafs berdasarkan artikulasi eksplisit teks-teks wahyu[186].

Ibn Katsir membagi kondisi nafs ke dalam tiga tipologi hierarkis yang saling berdinamika:

1. Nafs al-Ammarah bi al-Su': Jiwa yang dikuasai oleh keburukan dan dorongan hawa nafsu yang tidak terkendali.
2. Nafs al-Lawwamah: Jiwa yang berada dalam fase kesadaran kritis sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Qiyamah[75]: 2. Mengutip Al-Hasan al-Basri, Ibn Katsir menjelaskan bahwa mukmin yang sejati senantiasa mencela dirinya sendiri (yalumu nafsah) atas segala kekurangan dalam ketaatan.
3. Nafs al-Mutma'innah: Jiwa yang telah mencapai ketenangan sempurna dalam iman dan tauhid, yang kelak disapa dengan kelembutan Ilahi pada saat kematian dan kebangkitan[187].

Ibn Katsir menegaskan bahwa pergeseran antar-tingkatan nafs ini sangat bergantung pada konsistensi individu dalam menjalankan sunnah dan menjauhi larangan agama. Karakterologi nafs dalam penafsiran Ibn Katsir bersifat psikologis-perilaku (behavioral-spiritual), di mana pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) dipahami sebagai proses purifikasi amal ibadah dari nodanya kemaksiatan dan riya[188].

Berbeda secara fundamental dari ketiga mufasir terdahulu, Fakhruddin al-Razi (w. 606 H/1210 M) dalam magnum opus-nya, Mafatih al-Ghayb (Tafsir al-Kabir), mendudukkan penafsiran nafs dalam sintesis antara teologi rasional (Kalam), epistemologi psikologi Avicennian (Ibn Sina), dan metafisika Sufistik[189]. Al-Razi bergerak jauh melampaui batas-batas tekstual-filologis menuju eksplorasi ontologis tentang hakikat jiwa.

Ketika menafsirkan ayat-ayat tentang nafs dan ruh (seperti Surah Al-Isra'[17]: 85 dan Surah Az-Zumar[39]: 42), Al-Razi mengajukan pertanyaan spekulatif mutakhir: Apakah nafs itu merupakan entitas material (jism latif) atau substansi immaterial (jauhar mujarrad)? Al-Razi cenderung mempertahankan pandangan bahwa nafs manusia adalah substansi spiritual immaterial yang berdiri sendiri, tidak menempati ruang secara fisik (muta'ayyin), namun memiliki keterikatan pengelolaan (tadbir) terhadap tubuh manusia[190].

Al-Razi menganalisis nafs sebagai pusat persepsi epistemik dan kesadaran diri (al-idrak). Dalam pandangannya, daya-daya jiwa (quwa al-nafs) terbagi menjadi daya nabati, hewani, dan insani (rasional). Nafs al-ammarah mengindikasikan dominasi daya hewani dan amarah (al-quwwah al-shahwaniyyah wa al-ghadabiyyah), sedangkan nafs al-mutma'innah mewakili kemenangan daya rasional-spiritual (al-quwwah al-'aqliyyah al-qudsiyyah) yang telah teriluminasi oleh cahaya kebenaran Ilahi[191]. Penafsiran Al-Razi menjadikan diskursus nafs sebagai panggung dialog antara wahyu dan filsafat peripatetik Islam.

Melalui pemetaan terhadap pemikiran keempat tokoh tersebut, terlihat jelas adanya kontinuitas dan pergeseran paradigmatik dalam memahami nafs dalam tradisi hermeneutika klasik.

Scrutiny komparatif menunjukkan bahwa titik temu (pintu konvergensi) dari keempat mufasir ini terletak pada penegakan ketaatan moral: seluruh mufasir sepakat bahwa nafs manusia bersifat dinamis dan berada dalam ruang lingkup pertanggungjawaban eskatologis. Baik Al-Tabari maupun Al-Razi sama-sama mengakui adanya dualisme potensi (fujur dan taqwa) yang tertanam dalam nafs.

Namun, jurang perbedaan (pintu divergensi) muncul pada ranah epistemologi dan ontologi. Al-Tabari dan Ibn Katsir membatasi eksplorasi mereka pada apa yang secara eksplisit ditunjukkan oleh teks dan riwayat salafus shalih, memandang pembicaraan mengenai hakikat zat jiwa secara metafisik spekulatif sebagai hal yang tidak berdasar. Sebaliknya, Al-Razi melompati batas tersebut dengan menjadikan epistemologi rasional dan peripatetik sebagai alat untuk membedah struktur jiwa, menjadikan nafs sebagai substansi immaterial yang berinteraksi dengan badan. Sementara itu, Al-Qurthubi berdiri di posisi tengah (via media), membumikan aspek teoretis tersebut ke dalam tataran hukum praktis dan penyucian jiwa (tazkiyah) untuk kepentingan perbaikan moral masyarakat[192].

Kajian komparatif terhadap konsep nafs dalam tafsir Al-Tabari, Al-Qurthubi, Ibn Katsir, dan Fakhruddin al-Razi membuktikan kekayaan dan pluralitas metodologis dalam tradisi intelektual Islam klasik. Nafs tidak pernah dipahami secara monolitik. Dari pendekatan kebahasaan historis Al-Tabari, pandangan juridis-etis Al-Qurthubi, kerapian doktrinal-tekstual Ibn Katsir, hingga kedalaman rasional-metafisik Al-Razi, khazanah tafsir klasik menyajikan sebuah pemahaman yang menyeluruh: bahwa jiwa manusia adalah laboratorium spiritual yang dinamis, tempat hukum, akal, wahyu, dan moralitas berinteraksi secara

terus-menerus menuju puncak kesempurnaan eksistensial di hadapan Sang Pencipta.

Nafs dalam Perspektif Tafsir Kontemporer

Diskursus mengenai nafs (jiwa/diri) dalam khazanah intelektual Islam bukan sekadar pembahasan mengenai anatomi metafisika, melainkan sebuah penelusuran mendalam terhadap esensi kemanusiaan yang berhadapan dengan realitas ketuhanan dan kosmos. Dalam perspektif tafsir kontemporer, nafs dipandang sebagai entitas dinamis yang menjadi lokus perjumpaan antara kehendak bebas (free will) dan bimbingan ilahi. Al-Qur'an menggunakan terma nafs dalam berbagai konteks yang merujuk pada totalitas manusia, dorongan emosional, hingga kesadaran transendental[193]. Transformasi pemaknaan ini menjadi krusial ketika para mufasir modern mencoba menjembatani teks klasik dengan problematika eksistensial manusia modern yang kerap mengalami alienasi spiritual. Melalui pendekatan yang lebih psikologis, sosiologis, dan hermeneutis, nafs tidak lagi dipahami secara statis, melainkan sebagai sebuah proses "menjadi" (becoming) yang terus menerus mencari titik ekuilibrium antara tarikan materialisme dan kerinduan spiritual.

Sayyid Qutb, dalam adikaryanya Fi Zhilal al-Quran, memandang nafs melalui lensa aktivisme teologis dan kedalaman puitis. Bagi Qutb, jiwa manusia adalah medan pertempuran konstan antara fitrah yang suci dan tarikan jahiliyah modern yang mendegradasi martabat manusia. Ia menekankan bahwa Al-Qur'an tidak berbicara kepada rasio semata, melainkan menyapa kedalaman jiwa untuk membangkitkan kesadaran akan kedaulatan Allah (hakimiyah)[194]. Interpretasi Qutb terhadap nafs

cenderung bersifat eksistensial-transformatif; di mana jiwa yang tenang (mutma'innah) hanya dapat dicapai ketika individu telah membebaskan dirinya dari penghambaan kepada sesama makhluk dan menyatukan ritme hidupnya dengan hukum universal Tuhan. Dalam pandangannya, dinamika nafs adalah kunci perubahan sosial, karena struktur eksternal dunia hanyalah cerminan dari kondisi internal jiwa-jiwa yang menghuninya[195].

Secara kontras namun komplementer, Wahbah az-Zuhaili dalam Al-Tafsir al-Munir menyajikan analisis yang lebih sistematik dan integratif dengan memadukan pendekatan hukum (fikihi) dan etika (akhlaqi). Az-Zuhaili mengklasifikasikan tingkatan nafs dari yang cenderung pada kejahatan (ammarah bi al-su'), yang mencela diri sendiri (lawwamah), hingga yang mencapai ketenangan sebagai sebuah peta jalan epistemologis bagi pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs)[196]. Beliau berargumen bahwa kesehatan sebuah peradaban sangat bergantung pada kemampuan sistem syariat dalam mendidik nafs agar tidak terjebak dalam egosentrisme yang destruktif. Bagi Az-Zuhaili, nafs adalah amanah yang harus dikelola dengan neraca ilmu dan amal, di mana wahyu berfungsi sebagai kompas yang menjaga agar potensi-potensi hewani dalam jiwa manusia tetap berada di bawah kendali cahaya intelek dan wahyu[197].

Di wilayah Asia Tenggara, M. Quraish Shihab membawa nuansa hermeneutik yang lebih inklusif dan linguistik melalui Tafsir Al-Misbah. Shihab menekankan bahwa kata nafs dalam Al-Qur'an sering kali merujuk pada sisi dalam manusia yang memiliki kecenderungan ganda: potensi baik dan buruk. Dengan merujuk pada akar kata yang berarti "bernafas" atau "sesuatu yang sangat berharga", ia menjelaskan bahwa

jiwa adalah esensi yang memberikan kehidupan sekaligus beban tanggung jawab[198]. Shihab secara jeli mengaitkan konsep nafs dengan perkembangan psikologi modern, menunjukkan bahwa Al-Qur'an telah meletakkan dasar-dasar kesehatan mental melalui konsep keseimbangan (wasathiyyah). Dalam pandangannya, kesempurnaan nafs bukan dicapai dengan mematikan keinginan duniawi, melainkan dengan mengharmonisasikan dorongan-dorongan tersebut agar sejalan dengan tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah[199].

Sementara itu, Muhammad Asad melalui pendekatannya yang rasionalis-modernis dalam The Message of the Qur'an, memberikan interpretasi yang sangat menekankan pada aspek kesadaran diri (self-consciousness). Asad sering kali menerjemahkan nafs sebagai "self" atau "human person" untuk menggarisbawahi otonomi moral individu. Bagi Asad, diskursus tentang jiwa dalam Al-Qur'an adalah seruan untuk menggunakan akal pikiran dalam memahami tanda-tanda Tuhan yang tertanam dalam diri manusia (anfusihim)[200]. Ia menolak penafsiran yang terlalu mistis-esoteris yang cenderung mengabaikan realitas empiris. Analisis Asad menyiratkan bahwa pergulatan nafs adalah proses intelektual dan spiritual yang simultan, di mana manusia harus terus menerus melakukan dekonstruksi terhadap ego-ego palsu untuk menemukan kebenaran yang objektif dan universal[201].

Secara hermeneutik, sintesis dari pemikiran para tokoh di atas menunjukkan bahwa nafs berfungsi sebagai jembatan antara yang partikular dan yang universal. Analisis hermeneutik menuntut pemahaman bahwa teks Al-Qur'an tentang nafs tidak berbicara dalam ruang hampa, melainkan berinteraksi dengan cakrawala pembaca. Fenomena jiwa dalam tafsir kontemporer beralih dari perdebatan

substansi (apa itu jiwa) menuju perdebatan fungsional (bagaimana jiwa beroperasi dalam sejarah)[202]. Melalui dialektika antara teks dan konteks, nafs dipahami sebagai sebuah proyeksi keberadaan manusia yang terus berevolusi. Keberhasilan manusia dalam mengelola nafs-nya bukan hanya berdampak pada keselamatan eskatologis di akhirat, melainkan juga pada terciptanya tatanan sosial yang berkeadilan dan penuh kedamaian di dunia. Inilah puncak dari pemahaman kontemporer: bahwa nafs adalah lokus di mana Tuhan dan manusia berdialog dalam heningnya kesadaran.

Hirarki Nafs dalam Tradisi Tasawuf

a. Nafs Ammarah

Dalam diskursus teosofi Islam, konsepsi mengenai jiwa (nafs) tidak dipandang sebagai entitas statis, melainkan sebuah spektrum dinamis yang terus mengalami metamorfosis spiritual. Tradisi Tasawuf secara rigid memetakan hirarki jiwa sebagai perjalanan menuju penyempurnaan batin, di mana setiap tingkatan merepresentasikan kualitas kesadaran manusia di hadapan Khaliq[203]. Pada titik nadir eksistensi manusia, terdapat apa yang diistilahkan sebagai Nafs al-Ammarah bi al-Su' (jiwa yang memerintahkan kepada keburukan). Tahapan ini bukan sekadar kategori moralistik, melainkan sebuah kondisi ontologis di mana kesadaran seseorang sepenuhnya terfragmentasi oleh dominasi insting hewani dan ego sentrisme yang menutup akses terhadap cahaya ketuhanan[204].

Karakteristik fundamental dari Nafs Ammarah terletak pada kecenderungannya yang obsesif terhadap pemuasan syahwat dan ambisi duniawi tanpa kendali rasio maupun iman. Imam al-Ghazali,

dalam magnum opus-nya, menggambarkan fase ini sebagai dominasi sifat bahimiyyah (kehewanan) dan sab'iyyah (kebringasan) yang berkelindan dengan shaytaniyyah (kelicikan setan)[205]. Secara fenomenologis, subjek yang berada dalam kungkungan nafs ini kehilangan kompas moral; ia tidak hanya melakukan dosa, tetapi menemukan kenikmatan dalam pembangkangan tersebut. Kebebasan dalam perspektif Nafs Ammarah adalah anarki internal, di mana kehendak bebas disalahartikan sebagai perbudakan terhadap keinginan-keinginan primitif yang bersifat efemer[206].

Landasan teologis atau dalil primer yang menjadi jangkar pemahaman ini termaktub dalam Al-Qur'an, khususnya dalam Surah Yusuf ayat 53: "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku..."[207]. Ayat ini menegaskan dua hal krusial: pertama, sifat dasar nafsu pada level ini adalah proaktif dalam kemaksiatan (ammarah merupakan bentuk mubalaghah atau penyangatan); kedua, satu-satunya kekuatan yang mampu mentransformasi atau menjinakkan nafsu ini adalah intervensi rahmat ketuhanan (Illahiyah)[208]. Dalam tradisi hadis, perjuangan melawan kecenderungan rendah ini dikanonisasikan sebagai Jihad al-Akbar (jihad terbesar), sebuah peperangan internal yang jauh lebih kompleks dibandingkan konfrontasi fisik, karena musuh yang dihadapi bersemayam di dalam struktur psikis subjek itu sendiri[209].

Secara implikasi psikologis, Nafs Ammarah mencerminkan kondisi disorientasi eksistensial dan patologi spiritual. Dalam terminologi psikologi Islam kontemporer, kondisi ini dapat disejajarkan dengan dominasi total "Id" dalam psikoanalisis klasik, namun dengan dimensi

eskatologis yang lebih luas. Implikasi psikologis yang paling nyata adalah munculnya kecemasan eksistensial (existential anxiety) dan kekosongan batin (spiritual void), karena jiwa yang hanya berorientasi pada materi tidak akan pernah mencapai titik ekuilibrium[210]. Ketidakmampuan untuk melampaui Nafs Ammarah menyebabkan individu terjebak dalam siklus adiksi terhadap ego, yang dalam jangka panjang merusak kohesi sosial dan keseimbangan kosmik[211]. Transformasi menuju tingkatan jiwa yang lebih tinggi Lawwamah hingga Mutma'innah hanya mungkin terjadi melalui proses riyadhah (latihan spiritual) dan mujahadah (perjuangan sungguh-sungguh) guna mengikis residu-residu kegelapan yang melekat pada Nafs Ammarah tersebut[212].

b. Nafs Lawwamah

Dalam tradisi psikologi Islam ('ilm al-nafs), jiwa manusia tidak dipandang sebagai entitas yang monolitik, melainkan sebuah medan kesadaran yang dinamis dan berlapis. Di antara klasifikasi spiritual yang paling krusial adalah nafs lawwamah (jiwa yang amat menyesali dirinya sendiri), sebuah fase transisional yang memisahkan dorongan primitif nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung pada keburukan) dengan ketenangan paripurna nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[213]. Eksistensi nafs lawwamah diabadikan secara teologis dalam Al-Qur'an surah Al-Qiyamah ayat 2, di mana Allah bersumpah demi jiwa yang terus-menerus mencela dirinya sendiri atas kelalaian yang diperbuatnya[214]. Secara ontologis, tingkatan jiwa ini memanifestasikan dirinya sebagai agen pemantau internal (internal monitoring agent) yang secara konstan mengevaluasi tindakan, niat, dan orientasi eksistensial manusia. Ia bukan sekadar konsep etis abstrak, melainkan

sebuah realitas psikologis-spiritual konkret yang menandai titik awal kebangkitan kesadaran moral dan pencarian makna transendental dalam diri manusia.

Kesadaran moral dalam ruang lingkup nafs lawwamah berakar pada konsep fitrah disposisi primordial manusia yang condong pada kebenaran tauhid dan kebajikan[215]. Ketika nafs lawwamah aktif, fitrah bertindak sebagai kompas epistemis yang mendeteksi setiap deviasi moral. Dalam perspektif psikologi kontemporer, kesadaran ini melampaui konsep superego milik Sigmund Freud. Jika superego dikonstruksi secara eksternal melalui internalisasi norma sosial dan figur otoritas parental yang sering kali bersifat represif[216], maka nafs lawwamah bersumber dari cahaya ketuhanan (nur ilahiyyah) yang bersemayam dalam qalb (jantung spiritual)[217].

Kesadaran moral pada fase ini tidak bersifat pasif; ia adalah kapasitas evaluatif yang tajam. Manusia tidak hanya menyadari adanya dikotomi antara yang baik dan yang buruk, tetapi juga merasakan keharusan eksistensial untuk menyelaraskan perilakunya dengan kehendak Ilahi. Al-Ghazali menegaskan bahwa kesadaran ini muncul ketika daya intelektual (‘aql) mulai mengendalikan daya syahwat dan amarah, sehingga memungkinkannya melihat cacat cela tindakan diri sendiri secara objektif[218]. Proses ini melahirkan kepekaan etis tingkat tinggi, di mana pelanggaran kecil sekalipun dirasakan sebagai beban eksistensial yang berat, sebuah fenomena yang dalam psikologi moral modern digambarkan sebagai sensitivitas nurani yang matang (mature moral conscience)[219].

Kehadiran nafs lawwamah secara inheren memicu terjadinya konflik batin yang intens. Konflik ini merupakan medan pertempuran (jihad al-

nafs) antara dimensi material-kehewanan (al-juz' al-hayawani) yang menuntut pemuasan instan, dengan dimensi spiritual-malaikat (al-juz' al-malakuti) yang merindukan transendensi[220]. Di satu sisi, ego ditarik oleh daya tarik duniawi yang memikat, sementara di sisi lain, nafs lawwamah memberikan teguran keras yang menimbulkan rasa bersalah yang eksistensial (existential guilt).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa konflik ini merupakan tanda kehidupan spiritual; jiwa yang mati tidak akan merasakan sakitnya konflik, sebagaimana tubuh yang mati tidak merasakan goresan pisau[221]. Konflik batin ini bukanlah suatu patologi psikologis (neurosis) yang merusak, melainkan sebuah "kegelisahan kreatif" (creative anxiety) yang diperlukan untuk pertumbuhan personal. Dalam teori psikologi transpersonal, ketegangan ini mirip dengan krisis disintegrasi positif (positive disintegration) yang digagas oleh Kazimierz Dabrowski, di mana kecemasan dan konflik batin menjadi katalisator bagi pembongkaran struktur kepribadian tingkat rendah menuju integrasi kepribadian yang lebih tinggi dan mulia[222]. Tanpa adanya konflik batin yang dipicu oleh nafs lawwamah, jiwa manusia akan terjebak dalam stagnasi spiritual dan kepuasan semu yang destruktif.

Klimaks dari dialektika nafs lawwamah adalah dorongan sistematis menuju taubat (tawbah). Dalam dimensi spiritual Islam, taubat bukanlah sekadar upacara formalitas verbal atau mekanisme pertahanan diri untuk meredakan rasa bersalah, melainkan sebuah proses rekonstruksi spiritual yang radikal dan komprehensif, sebuah manifestasi nyata dari metanoia perubahan mendalam pada pikiran dan orientasi hidup[223]. Dinamika taubat yang digerakkan oleh nafs lawwamah melibatkan tiga pilar psikologis-spiritual yang saling

bertautan: penyesalan yang mendalam (al-nadam), penghentian seketika dari perilaku menyimpang (al-iqli'), dan komitmen kuat untuk tidak mengulanginya (al-'azm)[224].

Secara psikologis, penyesalan (nadam) dalam taubat bertindak sebagai detoksifikasi emosional yang membersihkan jiwa dari sisa-sisa kegelapan dosa. Rasulullah SAW menegaskan dimensi esensial ini dalam sabdanya: "Penyesalan adalah hakikat dari taubat"[225]. Proses ini diikuti oleh restrukturisasi kognitif dan perilaku, di mana individu secara sadar mengganti kebiasaan buruk dengan tindakan restoratif (al-islah). Melalui dinamika taubat yang berkelanjutan, nafs lawwamah bertransformasi secara gradual. Ia tidak lagi sekadar menghukum diri dengan penyesalan yang melumpuhkan (destructive self-criticism), melainkan berkembang menjadi kekuatan pendorong yang membimbing jiwa menuju kedamaian integratif dalam pelukan nafs al-mutma'innah[226]. Taubat, dengan demikian, menjadi jembatan eksistensial yang mengubah energi konflik batin menjadi daya spiritual positif untuk kembali (ruju') kepada kesucian primordial (fitrah) dan kedekatan (qurb) dengan Sang Pencipta[227].

c. Nafs Mulhimah

Dalam taksonomi psikologi spiritual Islami, Nafs Mulhimah (Jiwa yang Terilhami) menempati posisi krusial sebagai fase transisi ontologis antara pergulatan moral Nafs Lawwamah menuju stabilitas absolut Nafs Mutma'innah. Secara fenomenologis, tingkat jiwa ini merepresentasikan sebuah titik balik eksistensial di mana kesadaran manusia mulai melampaui dikotomi rasionalitas diskursif dan memasuki ranah persepsi intuitif yang dibimbing secara ilahi[228]. Al-Qur'an secara eksplisit mengisyaratkan dinamika ini dalam Surah Ash-

Shams, yang menegaskan bahwa Tuhan telah mengilhamkan kepada jiwa potensi kefasikan dan ketakwaan, sebuah dualitas yang dalam maqam Mulhimah mulai terintegrasi melalui proses purifikasi (tazkiyah) yang intensif[229]. Di titik ini, jiwa tidak lagi sekadar bereaksi terhadap impuls eksternal, melainkan mulai aktif menerima pancaran cahaya metafisika yang menuntun pada kebenaran hakiki.

Perkembangan spiritual pada fase Nafs Mulhimah ditandai dengan munculnya ilham, yang secara epistemologis berbeda dengan spekulasi intelektual (nazar). Ilham adalah sebuah "pencahayaan" (isyrāq) yang dijatuhkan langsung ke dalam qalb (hati) tanpa melalui mediasi inferensi logika formal[230]. Bagi para pemikir seperti Al-Ghazali, fenomena ini merupakan bentuk komunikasi transendental di mana tabir antara subjek dan objek kognisi mulai menipis, memungkinkan individu untuk menangkap realitas esoteris yang selama ini tersembunyi di balik fenomena eksoteris[231]. Dalam konteks ini, jiwa yang terilhami mulai mengembangkan sensitivitas terhadap getaran-getaran spiritual, mengubah cara individu berinteraksi dengan realitas: dari sekadar observasi menjadi partisipasi mistis yang mendalam.

Secara psikologis, transisi menuju Nafs Mulhimah melibatkan rekonstruksi intuisi yang mendalam. Jika dalam psikologi kontemporer intuisi sering dianggap sebagai pemrosesan informasi bawah sadar yang cepat, dalam perspektif sufistik seperti yang diuraikan oleh Ibn Arabi intuisi spiritual (kashf) adalah bentuk kognisi tertinggi yang menghubungkan mikrokosmos manusia dengan makrokosmos ilahi[232]. Intuisi pada tahap ini berfungsi sebagai kompas moral dan intelektual yang memberikan kepastian (yaqin) di tengah ambiguitas eksistensial. Pencapaian ini tidak terjadi dalam ruang hampa, melainkan melalui

disiplin spiritual yang ketat, di mana ego (ana) mulai meluruh untuk memberi ruang bagi kehadiran Yang Absolut. Oleh karena itu, perkembangan spiritual di sini bersifat transformatif, bukan sekadar informatif; ia mengubah struktur fundamental dari self atau diri itu sendiri[233].

Lebih lanjut, Nafs Mulhimah membawa implikasi etis yang signifikan dalam kehidupan praktis. Individu yang mencapai maqam ini mulai menunjukkan kualitas moral yang bersumber dari dorongan batiniah yang murni, bukan sekadar kepatuhan pada norma hukum lahiriah. Kelembutan hati, kedermawanan, dan ketabahan menjadi manifestasi alami dari ilham yang diterima[234]. Namun, fase ini juga merupakan medan ujian yang sangat halus, di mana godaan tersembunyi seperti kesombongan spiritual (ujub) dapat muncul. Oleh karena itu, konsistensi dalam dzikir dan kontemplasi menjadi jangkar agar jiwa tidak tergelincir kembali ke tingkat yang lebih rendah[235]. Pada akhirnya, Nafs Mulhimah adalah gerbang menuju pengenalan diri yang sejati (ma'rifatun nafs), yang merupakan prasyarat mutlak untuk mengenal Sang Pencipta, sekaligus menjadi fondasi bagi tercapainya kedamaian batin yang paripurna dalam integrasi spiritual yang komprehensif[236].

d. Nafs Muthmainnah

Dalam diskursus psikologi Islam dan tasawuf, konsepsi mengenai jiwa (nafs) tidak dipandang sebagai entitas material yang statis, melainkan sebuah medan dinamis yang mengalami evolusi spiritual secara terus-menerus. Puncak dari integrasi psiko-spiritual ini terepresentasi dalam apa yang disebut sebagai nafs muthmainnah (jiwa yang tenang). Secara ontologis, ketenangan jiwa (itmi’nan) dalam perspektif Islam berbeda secara diametral dengan konsep kebahagiaan hedonistik (hedonic

pleasure) maupun stabilitas mental dalam psikologi sekuler. Ketenangan di sini bukanlah ketiadaan stimulus atau dekompresi stres yang bersifat sementara, melainkan sebuah keadaan eksistensial di mana jiwa telah mencapai jangkar transendentalnya, terbebas dari fluktuasi keraguan (syak) dan kegoncangan batiniah[237]. Basis eksistensial ini ditegaskan dalam wahyu ilahi yang memanggil jiwa yang tenang untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai, sebuah proklamasi kosmologis yang menempatkan ketenangan sebagai syarat mutlak penyatuan spiritual[238].

Al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, menjelaskan bahwa nafs muthmainnah adalah jiwa yang telah ditundukkan oleh cahaya akal dan iman, sehingga dorongan-dorongan destruktif dari nafs al-ammarah (jiwa yang menyuruh kepada keburukan) dan kegelisahan eksistensial dari nafs al-lawwamah (jiwa yang mencela diri) telah melebur ke dalam kepatuhan yang damai kepada kehendak ilahi[239]. Jiwa ini telah menyelesaikan konflik internal antara aspek intelektual-spiritual (al-'aql) dan aspek hewani (al-hawa). Reduksi konflik internal inilah yang melahirkan stabilitas ontologis, di mana kesadaran manusia tidak lagi terfragmentasi oleh dualitas duniawi, melainkan terpusat (tawhid) pada realitas mutlak (Al-Haqq). Oleh karena itu, itmi'nan adalah manifestasi dari harmoni kosmis di dalam mikrokosmos manusia.

Secara fenomenologis, pencapaian nafs muthmainnah dapat diidentifikasi melalui serangkaian indikator spiritual yang termanifestasi baik dalam kondisi internal (subjektif) maupun perilaku eksternal (objektif). Indikator utama yang paling fundamental adalah intensitas dan kualitas dzikrullah (mengingat Allah). Kajian epistemologis

terhadap teks suci menunjukkan adanya korelasi kausalitas langsung antara mengingat Tuhan dengan pencapaian ketenangan absolut, sebuah tesis teologis yang menegaskan bahwa dzikir berfungsi sebagai penenang gelombang kesadaran yang tidak stabil[240]. Dalam kondisi ini, dzikir bukan lagi sekadar pelafalan verbal (dzikr al-lisan), melainkan telah bertransformasi menjadi kesadaran eksistensial yang konstan (dzikr al-qalb dan dzikr al-sirr), di mana detak jantung dan tarikan napas selaras dengan ritme keilahian.

Indikator spiritual berikutnya adalah pencapaian maqam rida (kerelaan mutlak) terhadap segala ketentuan takdir (qada' dan qadar). Individu yang telah mencapai level kesadaran ini mengejawantahkan sabda Nabi Muhammad SAW mengenai manisnya iman (halawat al-iman) yang hanya dapat dirasakan oleh mereka yang ridha kepada Allah sebagai Tuhan[241]. Implikasi psikologis dari rida ini adalah lenyapnya kecemasan terhadap masa depan (al-khawf) dan kesedihan mendalam terhadap masa lalu (al-huzn). Dalam perspektif psikoterapi Islam kontemporer, ketiadaan fobia eksistensial ini mirip dengan konsep self-actualization (aktualisasi diri) dalam psikologi humanistik, namun dengan dimensi transendental yang jauh lebih kokoh karena bersandar pada Yang Tak Terbatas[242]. Jiwa yang muthmainnah menampilkan ketahanan psikologis (resilience) yang luar biasa, di mana badai cobaan eksternal tidak mampu menggoyahkan kedalaman samudra ketenangan batinnya.

Dalam taksonomi spiritualitas Islam, penting untuk membedakan antara hal (keadaan spiritual yang temporal) dan maqam (stasiun spiritual yang permanen). Ketenangan jiwa dalam konteks nafs muthmainnah bukanlah sekadar hal yang datang dan pergi seiring

perubahan stimulus eksternal, melainkan sebuah maqam yang telah mapan dan terintegrasi ke dalam kepribadian individu[243]. Untuk mencapai maqam ketenangan ini, seorang penempuh jalan spiritual (salik) harus melalui dialektika penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang sistematis, mulai dari pertobatan, kewaspadaan (muraqabah), hingga kepasrahan total (tawakkul). Ibn Qayyim al-Jawziyyah menggambarkan stasiun ini sebagai pelabuhan terakhir di mana bahtera jiwa bersandar setelah mengarungi samudra syahwat dan syubhat yang penuh badai[244].

Pada maqam ini, jiwa memperoleh apa yang disebut oleh para sufi sebagai sakinah sebuah ketenangan ilahi yang diturunkan langsung ke dalam kalbu kaum mukmin untuk menambah keimanan mereka. Sakinah ini memberikan kejernihan intelektual (basirah) dan ketegapan moral dalam menghadapi realitas kehidupan yang profan. Berbeda dengan pendekatan psikologi barat sekuler yang sering kali mereduksi ketenangan sebagai hasil adaptasi kognitif atau manipulasi neurokimia otak, maqam ketenangan dalam Islam ditempatkan dalam kerangka teosentris. Ia adalah anugerah metafisik (fadl) yang diperoleh melalui sinergi antara ikhtiar penyucian jiwa secara asketis (mujahadah) dan rahmat ilahi. Dengan demikian, nafs muthmainnah mewakili integrasi sempurna antara dimensi psikologis, teologis, dan eskatologis manusia, menjadikannya puncak dari kesehatan mental sejati yang melampaui batas-batas eksistensi duniawi.

e. Nafs Radhiyah

Dalam taksonomi spiritualitas Islam, perjalanan jiwa (al-sayr wa al-suluk) menuju puncak kesempurnaan bukanlah sebuah garis linear yang sederhana, melainkan sebuah transformasi esensial yang

melibatkan dekonstruksi ego secara mendalam. Salah satu maqam (stasiun) yang merepresentasikan maturitas psikospiritual tertinggi adalah Nafs Radhiyah (Jiwa yang Ridha). Secara ontologis, Nafs Radhiyah merupakan kelanjutan dari Nafs al-Mutma'innah, di mana ketenangan jiwa telah mencapai titik didih spiritual yang mengubah seluruh persepsi subjek terhadap realitas objektif[245]. Pada level ini, jiwa tidak lagi sekadar pasif dalam menerima takdir, melainkan aktif menyelaraskan kehendak insaniyahnya dengan kehendak Ilahiyah (tawfiq). Penyatuan kehendak ini menciptakan sebuah simfoni eksistensial di mana rasa sakit dan nikmat dirasakan sebagai manifestasi tunggal dari Cinta Ilahi, sebuah kondisi yang dalam literatur klasik disebut sebagai kemanisan iman yang paripurna[246].

Manifestasi utama dari Nafs Radhiyah adalah kualitas ridha kepada Allah SWT yang bersifat absolut dan tanpa syarat (unconditional). Ridha di sini melampaui konsep kesabaran; jika sabar sering kali melibatkan menahan diri dari keluhan di tengah penderitaan, ridha adalah penerimaan hati yang lapang tanpa adanya beban psikologis sedikit pun terhadap ketetapan Allah[247]. Sebagaimana diisyaratkan dalam wahyu, jiwa ini dipanggil dengan seruan penuh kemuliaan untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan puas dan dipuaskan[248]. Secara fenomenologis, individu yang memiliki Nafs Radhiyah memandang setiap peristiwa baik yang secara lahiriah tampak sebagai anugerah maupun musibah sebagai bentuk "pelukan" Tuhan yang bertujuan untuk mendewasakan ruhani. Keteguhan ini mencerminkan sebuah epistemologi spiritual di mana pengetahuan tentang sifat-sifat Allah (Asma'ul Husna) telah meresap ke dalam sumsum eksistensi, sehingga keraguan (shakk) dan kecemasan ekstensial lenyap ditelan cahaya

keyakinan[249]. Karakteristik berikutnya yang melekat pada Nafs Radhiyah adalah pencapaian Maqam Syukr (Stasiun Syukur) yang transformatif. Syukur pada level ini bukan sekadar ucapan lisan, melainkan sebuah dinamika internal yang menggerakkan seluruh anatomi jiwa untuk terus berkontribusi pada kebaikan sebagai bentuk resiprositas hamba kepada Sang Pencipta[250]. Dalam pandangan Al-Ghazali, syukur merupakan integrasi antara ilmu, hal (keadaan mental), dan amal[251]. Jiwa yang radhiyah memahami bahwa setiap sel dalam tubuh dan setiap detik waktu adalah pinjaman yang harus dikelola dengan penuh tanggung jawab spiritual. Oleh karena itu, maqam syukur ini menjadi mesin penggerak bagi stabilitas emosional yang luar biasa; ia tidak akan terombang-ambing oleh fluktuasi duniawi karena jangkar jiwanya telah tertanam kuat di samudera Ketuhanan yang tak terbatas[252].

Terakhir, Nafs Radhiyah dicirikan oleh keteguhan iman (thabat al-iman) yang tak tergoyahkan, sebuah kondisi yang sering digambarkan sebagai gunung yang kokoh di tengah badai. Keteguhan ini bukan lahir dari sikap dogmatis yang buta, melainkan dari pengalaman spiritual (dzawq) yang autentik akan kehadiran Tuhan dalam setiap dimensi kehidupan[253]. Iman dalam tahap ini telah berevolusi menjadi Ihsan, di mana individu beribadah dan berinteraksi dengan semesta seolah-olah ia melihat Allah, atau setidaknya ia sadar sepenuhnya bahwa Allah senantiasa mengawasinya[254]. Stabilitas iman ini memberikan kekebalan psikologis terhadap degradasi moral dan keputusasaan, menjadikan subjek tersebut sebagai mercusuar ketenangan bagi lingkungannya. Dengan demikian, Nafs Radhiyah bukan hanya sebuah pencapaian eskatologis untuk kehidupan setelah mati, melainkan sebuah surga

duniawi yang memungkinkan manusia berfungsi secara optimal sebagai khalifah dengan integritas moral dan spiritual yang utuh[255].

f. Nafs Mardhiyyah

Dalam hierarki pneumatologi Islam, perkembangan jiwa manusia (suluk) mencapai puncaknya ketika ia melampaui fase kesadaran egois menuju kondisi eksistensial yang melimpah dengan rahmat Ilahi. Nafs Mardhiyyah jiwa yang ridhai dan diridhai merupakan maqam spiritual tingkat tinggi di mana subjektivitas manusia melebur secara sempurna dalam kehendak Objektif Yang Mutlak[256]. Berbeda dengan Nafs Radhiyah yang merepresentasikan prakondisi ketundukan hamba secara aktif terhadap ketetapan Tuhan, Nafs Mardhiyyah adalah kepenuhan penerimaan pasif-reseptif di mana jiwa tidak hanya merasa puas terhadap Allah, tetapi eksistensi jiwa itu sendiri telah menjadi perwujudan dari keridhaan Allah itu sendiri[257]. Fenomena spiritual ini bukanlah sekadar kondisi afektif yang pasif, melainkan sebuah realitas ontologis yang mengintegrasikan dimensi mistis, kesadaran epistemologis ihsan, dan imperatif etis dalam kehidupan bermasyarakat.

Pencapaian keridhaan Allah (iltimas mardhatillah) dalam struktur Nafs Mardhiyyah menandai transformasi radikal dalam relasi antara Sang Pencipta dan ciptaan. Pada tataran ini, hamba tidak lagi digerakkan oleh kalkulasi pahala dan dosa yang bersifat transaksional, melainkan oleh keintiman spiritual (uns) dan penyatuan kehendak (fana' fi al-iradah)[258]. Keridhaan Tuhan yang turun kepada jiwa ini merupakan bentuk afirmasi metafisis bahwa seluruh eksistensi jiwa baik pikiran, kehendak, maupun tindakannya telah selaras secara absolut dengan tatanan kosmik dan syariat Ilahi[259]. Dalam perspektif

epistemologi Sufi, jiwa yang mencapai derajat mardhiyyah tidak lagi mengalami konflik internal (struggle of the self); ia telah terbebas dari dualisme kehendak pribadi versus kehendak Ilahi, sehingga menjadi bejana yang murni bagi pencerminan tajalli (manifestasi) Nama-Nama dan Sifat-Sifat Tuhan[260].

Selanjutnya, Nafs Mardhiyyah beroperasi sebagai manifestasi paling autentik dari konsep ihsan sebagaimana yang termaktub dalam tradisi kenabian. Ihsan yang didefinisikan sebagai bentuk peribadatan di mana seseorang menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya, atau dengan kesadaran penuh bahwa Dia senantiasa melihatnya mencapai puncak kesempurnaannya (kamal) pada maqam ini[261]. Dalam konteks Nafs Mardhiyyah, kesadaran "melihat" dan "dilihat" ini tidak lagi bersifat diskursif atau diupayakan secara rasional (muraqabah), melainkan telah menjadi mode keberadaan yang menyatu (mushahadah)[262]. Jiwa menjadi instrumen ihsan itu sendiri, di mana setiap gestur, kata, dan orientasi batin merefleksikan keindahan (jamal) dan keagungan (jalal) Ilahi. Kesadaran ihsanic yang terinternalisasi ini mengubah seluruh aktivitas profan menjadi tindakan sakral yang sarat akan makna transendental.

Dampak paling konkret dari pembentukan Nafs Mardhiyyah terlihat jelas pada dimensi etik yang dipancarkannya ke alam fenomenal. Etika yang lahir dari Nafs Mardhiyyah bukanlah etika deontologis yang didasarkan pada beban kewajiban belaka, bukan pula etika teleologis yang berburu kemanfaatan utilitarian, melainkan etika kebajikan (virtue ethics) yang berakar pada kualifikasi spiritual (takhalluq bi akhlaqillah)[263]. Seseorang yang telah dikaruniai jiwa yang diridhai Allah akan memancarkan kasih sayang universal (rahmah), keadilan yang

melampaui egoisme kelompok, serta kelapangan dada dalam menghadapi dinamika sosial. Dimensi etik ini berorientasi pada pemuliaan martabat kemanusiaan dan pelestarian alam semesta, sebab ia memandang seluruh ciptaan dengan "mata Tuhan" ('ain al-haqiqah)[264]. Dengan demikian, Nafs Mardhiyyah menjadi jembatan epistemologis dan praktis yang menghubungkan puncak pengalaman mistis di ruang personal dengan tanggung jawab etik-profetik di ruang publik[265].

g. Nafs Kamilah

Dalam lanskap psikologi dan metafisika Islam, Nafs Kamilah (jiwa yang sempurna) menempati puncak tertinggi dalam hierarki evolusi kesadaran manusia. Transformasi spiritual menuju derajat ini bukan sekadar sebuah pergeseran moralistis belakangan, melainkan sebuah metamorfosis ontologis yang mengembalikan manusia ke cetak biru primordialnya (fitrah) sebagai lokus manifes (mazhar) nama-nama Ilahi secara utuh[266]. Pada tingkatan ini, perdebatan antara eksoterisme (syariat) dan esoterisme (hakikat) menemukan titik temu yang harmonis. Jiwa tidak lagi terkungkung oleh kecenderungan material (nafs ammarah) maupun keraguan eksistensial (nafs lawwamah), bahkan telah melampaui ketenangan pasif (nafs mutma'innah). Nafs Kamilah adalah manifestasi riil dari arketipe Insan Kamil (manusia sempurna) sebuah entitas kosmologis yang menyatukan dimensi mikrokosmos (al-'alam al-shaghir) dan makrokosmos (al-'alam al-kabir)[267]. Secara filosofis, keberadaan jiwa yang sempurna ini menjadi alasan teleologis penciptaan alam semesta, di mana manusia bertindak sebagai cermin jernih yang merefleksikan keindahan (jamal) dan keagungan (jalal) Sang Pencipta secara seimbang[268].

Pencapaian derajat Nafs Kamilah tidak terjadi secara instan, melainkan melalui proses dialektis yang rumit berupa integrasi maqamat (stasiun-stasiun spiritual). Berbeda dengan pemahaman linier yang mengasumsikan bahwa seorang salik (pengembara spiritual) meninggalkan satu maqam ketika melangkah ke maqam berikutnya, Nafs Kamilah justru mengasimilasi dan mengintegrasikan seluruh akumulasi pengalaman spiritual tersebut mulai dari taubat, zuhd, sabr, syukr, tawakkul, hingga ridha ke dalam sebuah kesatuan struktur kesadaran yang utuh[269]. Integrasi ini mencerminkan apa yang dalam tradisi tasawuf dikenal sebagai pencapaian puncak fana' (peleburan ego) yang kemudian berlanjut secara organis menuju baqa' (kelangsungan hidup yang abadi di dalam Tuhan)[270]. Dalam konteks ini, seluruh kebajikan tidak lagi dipraktikkan sebagai beban kewajiban yang dipaksakan (taklif), melainkan telah mendarah daging sebagai hakikat kebiasaan yang memancar secara spontan[271]. Penjelmaan maqamat yang terintegrasi ini menegaskan bahwa kesempurnaan jiwa bukanlah bentuk pengasingan diri dari realitas empiris, melainkan kemampuan untuk hadir secara penuh di tengah dunia material tanpa sedikit pun terikat oleh tipu dayanya.

Secara epistemologis dan eksistensial, kesempurnaan spiritual yang tercermin dalam Nafs Kamilah menandai keberhasilan manusia dalam menyatukan dimensi kesadaran kenabian (al-wa'y al-nabawi) dan wilayah kewalian (al-wilayah). Jiwa yang sempurna mampu menyelaraskan antara pendakian mistis menuju Transendensi (al-'uruj) dan penurunan kembali untuk melayani kemanusiaan (al-hubut) demi menjalankan fungsi kekhalifahan di bumi[272]. Pada ranah ini, dialektika antara pengetahuan saintifik/rasional ('ilm) dan intuisi spiritual/gnosis

(ma'rifah) melebur menjadi satu bentuk kearifan yang menyeluruh (hikmah). Manusia berpribadi Nafs Kamilah bertindak sebagai "jembatan ontologis" (barzakh) yang menghubungkan alam gaib dan alam syahadah, memancarkan kasih sayang universal (rahmah) kepada seluruh ciptaan, serta menjadi instrumen penegak keadilan Ilahi di dunia[273]. Dengan demikian, kesempurnaan spiritual dalam Islam bukanlah sebuah mistisisme pasif yang melarikan diri dari realitas, melainkan kesadaran transendental yang berdaya ubah secara konkret terhadap dinamika peradaban manusia[274].

Analisis Komparatif Hierarki Nafs

Dalam konseptualisasi psikologi Islam, istilah nafs tidak sekadar merujuk pada entitas statis yang mewakili dimensi psikis manusia, melainkan sebuah medan dialektis-spiritual yang dinamis, eskatologis, dan multi-dimensional. Sebagai poros kesadaran moral dan spiritual, nafs mengalami fluktuasi, metamorfosis, dan eskalasi dari tingkatan yang paling eksklusif-materialis hingga melampaui batas-batas kemanusiaan menuju puncak penyatuan transendental. Perdebatan mengenai struktur, hierarki, dan mekanisme transformasi nafs telah menjadi tema sentral yang membedakan berbagai madzhab pemikiran Islam, baik eksoteris maupun esoteris. Studi komparatif ini bertujuan membedah secara mendalam, kontemplatif, dan komprehensif mengenai hierarki nafs menurut lima pemikir besar Islam: Imam al-Ghazali, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Ibn ‘Arabi, Syekh Abdul Qadir al-Jailani, dan Syekh Ahmad Sirhindi, guna merumuskan sebuah sintesis konseptual yang utuh tentang struktur psiko-spiritual manusia.

Imam al-Ghazali mendasarkan konsepsi psikologinya pada rekonsiliasi yang matang antara teologi sunni, filsafat peripatetik, dan tasawuf praktis (amali). Dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, al-Ghazali memandang jiwa manusia sebagai medan pertempuran konstan antara kekuatan malaikat (al-junud al-mala'ikiyyah) dan kekuatan setan (al-junud al-syaytaniyyah)[275]. Baginya, nafs memiliki makna ganda: pertama, sebagai pusat dari dorongan amarah (al-ghadab) dan syahwat (al-shahwah) yang harus ditundukkan; kedua, sebagai hakikat manusia itu sendiri (al-latifah al-rabbaniyyah al-ruhaniyyah) yang mampu menangkap realitas ilahi[276].

Al-Ghazali membagi hierarki jiwa secara triadik yang bersumber langsung dari al-Qur'an:

a. Nafs al-Ammarah bi al-Su' (jiwa yang memerintahkan keburukan), di mana dorongan kebinatangan (al-bahimiyyah) dan kebuasan (al-subu'iyyah) mendominasi akal[277].
b. Nafs al-Lawwamah (jiwa yang menyesali diri), sebuah fase transisi moral di mana cahaya akal mulai menyadari keburukan syahwat, melahirkan penyesalan mendalam pasca-dosa[278].
c. Nafs al-Mutma'innah (jiwa yang tenang), yakni puncak integrasi spiritual ketika badai syahwat telah reda dan jiwa telah tunduk sepenuhnya pada kehendak ilahi[279].

Proses eskalasi ini dicapai melalui metodologi mujahadah (perjuangan spiritual) dan riyadah (latihan jiwa) yang berbasis pada penyucian kalbu (tazkiyat al-nafs), yang memosisikan akal ('aql) sebagai penguasa yang mengendalikan nafsu demi mencapai keselamatan eskatologis[280].

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, sebagai murid terdekat Ibn Taimiyyah, menawarkan perspektif psiko-spiritual yang berakar kuat pada tradisi Salafi-Atsari tanpa kehilangan kedalaman kontemplatifnya. Dalam kitab Madarij al-Salikin dan Kitab al-Ruh, Ibn Qayyim menegaskan bahwa nafs pada hakikatnya adalah satu entitas tunggal yang memiliki tiga sifat atau karakteristik dominan yang saling bergantian menguasai manusia, bukan tiga jiwa yang terpisah secara ontologis[281].

Ibn Qayyim merumuskan transisi nafs melalui dialektika kepatuhan terhadap wahyu: Nafs al-Ammarah dipandang sebagai manifestasi dari kebodohan (jahl) dan kezaliman (zulm) bawaan manusia yang menolak kebenaran ilahi[282]. Ketika jiwa tersebut disinari oleh cahaya iman, ia bermutasi menjadi Nafs al-Lawwamah, yang diidentifikasi oleh Ibn Qayyim menjadi dua jenis: lawwamah yang tercela (karena menyesali hilangnya kenikmatan duniawi atau keterlambatan melakukan maksiat) dan lawwamah yang terpuji (karena terus-menerus mengevaluasi diri atas kelalaian dalam beribadah)[283].

Puncak pencapaian spiritual adalah Nafs al-Mutma'innah, sebuah kondisi psikologis yang kokoh di mana keraguan (shubuhāt) runtuh oleh keyakinan (yaqin), dan syahwat (shahawāt) tunduk pada kecintaan kepada Allah (mahabbah)[284]. Bagi Ibn Qayyim, pembersihan jiwa tidak dicapai melalui asketisme ekstrem (rabaniyyah) yang mengabaikan syariat lahiriah, melainkan melalui integrasi ibadah jasmani dan ruhani yang seimbang, di mana tawakkal, khawf, dan raja' menjadi mesin penggerak transformasi jiwa[285].

Berbeda dengan pendekatan etis-praktis al-Ghazali dan pendekatan teologis-skripturalis Ibn Qayyim, Ibn 'Arabi membawa konsep nafs ke ranah ontologi metafisika yang sangat spekulatif dan radikal. Dalam

mahakaryanya, Al-Futuhat al-Makkiyah dan Fusus al-Hikam, Ibn ‘Arabi memandang nafs sebagai mikrokosmos (al-kawn al-shaghir) yang merefleksikan seluruh realitas makrokosmos (al-kawn al-kabir) dan manifestasi (tajalli) dari Nama-Nama Ilahi (al-Asma' al-Husna)[286].

Bagi Ibn ‘Arabi, nafs tidak dipandang sebagai musuh yang harus dihancurkan secara mutlak, melainkan realitas eksistensial yang harus dipahami posisinya dalam struktur wujud (maratib al-wujud). Jiwa manusia adalah jembatan (barzakh) antara dunia spiritual yang murni murni imateriel ('alam al-arwah) dan dunia material yang padat ('alam al-ajsam)[287].

Hierarki nafs menurut Ibn ‘Arabi bergerak seiring dengan tingkat penyingkapan spiritual (kashf) dan realisasi diri (tahaqquq): Ia mengidentifikasi nafs dalam dimensi kosmisnya, di mana pendakian jiwa dari ammarah menuju mutma'innah adalah proses kembalinya sang bagian (al-juz') menuju Sang Keseluruhan (al-kull)[288]. Ketika jiwa mencapai derajat tertinggi, ia tidak lagi melihat dirinya sebagai entitas yang terpisah, melainkan menyadari kesatuan transendental wujud (wahdat al-wujud), di mana nafsu kedirian melebur (fana') dan yang tersisa hanyalah kesadaran mutlak akan Kehadiran Ilahi (baqa') di dalam dirinya sebagai al-Insan al-Kamil (Manusia Paripurna)[289].

Syekh Abdul Qadir al-Jailani, sang Sultan al-Awliya’, menawarkan skema praktis-metodologis dalam thariqah Sufi yang menjabarkan hierarki jiwa secara lebih rinci menjadi tujuh tingkatan (maratib al-nafs). Dalam kitab Sirr al-Asrar dan Futuh al-Ghaib, beliau menekankan pentingnya tazkiyah murni yang ditopang oleh penyerahan diri mutlak (taslim) dan cinta yang membara kepada Allah[290].

Tujuh tingkatan jiwa tersebut dirumuskan secara hierarkis sebagai berikut:

a. Nafs al-Ammarah: Jiwa yang dikuasai oleh syahwat, kesombongan, dan kelalaian.
b. Nafs al-Lawwamah: Jiwa yang mulai diterangi cahaya kalbu, berada dalam konflik batin antara kebaikan dan keburukan.
c. Nafs al-Mulhamah: Jiwa yang mulai menerima ilham ketuhanan, dicirikan oleh sifat kedermawanan, qana'ah, dan kelembutan.
d. Nafs al-Mutma’innah: Jiwa yang telah mencapai stabilitas spiritual, dilingkupi keyakinan kokoh dan zikir yang konstan.
e. Nafs al-Radiah: Jiwa yang rida terhadap segala ketentuan takdir Allah, baik manis maupun pahit.
f. Nafs al-Mardiyyah: Jiwa yang telah diridai oleh Allah, di mana segala gerak-gerik spiritualnya senantiasa dilingkupi bimbingan ilahi.
g. Nafs al-Kamilah (atau al-Safiyyah): Puncak kesempurnaan jiwa murni yang telah bersih dari segala noda kemakhlukan, berfungsi sebagai cermin jernih yang memancarkan cahaya ketuhanan kepada alam semesta[291].

Bagi Syekh Abdul Qadir, transformasi ini hanya dapat ditempuh dengan bimbingan seorang guru spiritual mursyid yang kamil dan pembiasaan zikir sirr (zikir rahasia di dalam kalbu terdalam)[292].

Sebagai pembaharu abad kedua belas hijriah (al-Mujaddid al-Alf al-Thani), Syekh Ahmad Sirhindi menyajikan kritik tajam sekaligus penyempurnaan terhadap konsep tasawuf eksistensial Ibn ‘Arabi. Melalui kumpulan suratnya, Maktubat-i Imam-i Rabbani, Sirhindi menolak doktrin wahdat al-wujud yang dianggapnya dapat

menggelincirkan seseorang pada panteisme atau pengabaian syariat, dan menggantinya dengan doktrin wahdat al-shuhud (kesatuan penyaksian)[293].

Sirhindi memandang nafs pada hakikatnya bersumber dari ketiadaan ('adam) yang secara inheren membawa kegelapan dan pemberontakan terhadap Tuhan. Transformasi nafs tidak terjadi dengan meleburnya substansi jiwa ke dalam Zat Tuhan, melainkan melalui penundukan total kehendak manusia di bawah kehendak syariat[294]. Hierarki jiwa dalam perspektif Sirhindi ditekankan pada transisi dari permusuhan eksistensial menuju kepatuhan mutlak ('ubudiyyah): Pada tingkat Ammarah, jiwa mengklaim ketuhanan bagi dirinya sendiri (da'wi-ye rububiyyat). Melalui proses fana' dan baqa' yang sesungguhnya di bawah naungan thariqah Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, jiwa tersebut mengalami pembersihan hingga mencapai Mutma'innah. Bagi Sirhindi, pencapaian tertinggi nafs bukanlah penyatuan mistis (ittihad), melainkan pengakuan tulus akan jarak ontologis yang tak terjembatani antara hamba ('abd) dan Tuhan (Rabb), sebuah kesadaran yang menempatkan syariat di atas segala pengalaman ekstatis (shathiyyat)[295].

Melalui analisis komparatif kelima pemikir di atas, kita dapat merangkum sebuah sintesis teoretis yang komprehensif mengenai hierarki dan dinamika nafs. Kelima tokoh ini, sekilas tampak berbeda dalam penekanan metodologis dan ontologis, sejatinya bersepakat bahwa manusia tidak akan pernah mencapai kedekatan sejati dengan Pencipta tanpa melalui proses katarsis spiritual (catharsis / tazkiyat al-nafs). Sintesis ini menunjukkan bahwa konsep hierarki nafs dalam Islam tidak bersifat linear-mekanis semata, melainkan berbentuk spiral-

kesadaran yang terus berputar dan meninggi. Secara ontologis, jiwa berasal dari ketetapan ilahi (al-ruh), secara psikologis ia terperangkap dalam lumpur materialitas (al-nafs al-ammarah), secara etis ia berjuang dalam dialektika penyesalan (al-nafs al-lawwamah), dan secara spiritual ia kembali kepada ketenangan primordialnya (al-nafs al-mutma'innah)[296]. Kerangka komparatif ini menawarkan fondasi teoretis yang sangat kokoh bagi pengembangan psikologi Islam kontemporer, yang memosisikan manusia bukan sekadar sebagai produk insting biologis atau kognisi sosial, melainkan sebagai entitas transendental yang memiliki kapasitas tak terbatas untuk menampung cahaya ilahi[297].

Hakikat Fiqih

Diskursus mengenai hakikat fiqih dalam tradisi intelektual Islam sering kali terjebak pada dikotomi simplistik antara aspek legal-formal dengan aspek spiritual-substansial. Secara ontologis, fiqih bukan sekadar kodifikasi hukum positif yang mengatur perilaku lahiriah manusia, melainkan sebuah manifestasi dari pemahaman mendalam (al-fahm al-daqiq) terhadap kehendak Tuhan yang termaktub dalam teks wahyu[298]. Pada fase formatifnya, terminologi fiqih mencakup pemahaman holistik atas realitas ketuhanan dan kemanusiaan, di mana dimensi hukum (syariat) dan dimensi batin (hakikat) berkelindan secara integral. Oleh karena itu, mendefinisikan fiqih dalam perspektif tasawuf mengharuskan kita untuk melampaui batas-batas teknis-yuridis menuju pemaknaan yang lebih kontemplatif, di mana setiap gerak hukum dipandang sebagai sarana penyucian jiwa (tazkiyatun nufus) untuk mencapai kedekatan dengan Sang Khalik[299].

Secara terminologis, fiqih didefinisikan oleh para fukaha sebagai ilmu tentang hukum-hukum syariat yang bersifat praktis (amaliyah) yang digali dari dalil-dalil yang terperinci (tafshili). Namun, dalam kacamata tahqiq (penelitian mendalam), definisi ini mengalami penyempitan makna jika dilepaskan dari akar etimologisnya yang berarti pemahaman yang tajam[300]. Al-Ghazali, dalam magnum opusnya, mengkritik reduksi makna fiqih yang hanya berfokus pada perdebatan litigasi dan dialektika hukum batiniah. Beliau menegaskan bahwa fiqih sejati adalah "ilmu jalan menuju akhirat" (ilm thariq al-akhirah) yang menuntut keselarasan antara ketaatan fisik dan kehadiran hati[301]. Dengan demikian, definisi fiqih dalam konteks ini adalah sebuah disiplin yang mengintegrasikan ketaatan formalistik dengan kesadaran transendental, menjadikan aturan hukum sebagai wadah, dan spiritualitas sebagai isinya[302].

Ruang lingkup fiqih, yang secara tradisional dibagi menjadi ibadah, muamalah, munakahat, dan jinayat, sebenarnya merupakan peta jalan komprehensif bagi eksistensi manusia di alam semesta. Tasawuf masuk ke dalam ruang lingkup ini bukan sebagai entitas eksternal, melainkan sebagai ruh yang menghidupkan setiap partikel hukum tersebut. Dalam ranah ibadah, fiqih menyediakan struktur ritual, sementara tasawuf memberikan substansi kekhusyukan; dalam muamalah, fiqih mengatur keadilan transaksional, sedangkan tasawuf menanamkan etika keberkahan dan kejujuran batin[303]. Relasi ini menunjukkan bahwa ruang lingkup fiqih tidak terbatas pada "apa" yang harus dilakukan, tetapi juga "bagaimana" dan "mengapa" tindakan tersebut dilakukan secara eksistensial, menciptakan keseimbangan antara mikro-kosmos manusia dan makro-kosmos kehendak ilahi[304]. Tujuan utama dari

syariat (Ghayat al-Syari'ah) adalah mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Syariat tidak diturunkan sebagai beban (taklif) yang mekanistik, melainkan sebagai rahmat yang membimbing manusia menuju kesempurnaan moral dan spiritual. Dalam perspektif ini, ketaatan pada hukum syariat merupakan ekspresi cinta kepada Allah, di mana setiap larangan dipahami sebagai perlindungan dari kerusakan batin, dan setiap perintah adalah tangga menuju pencerahan[305]. Sebagaimana ditegaskan dalam teks-teks sakral, syariat bertujuan untuk membebaskan manusia dari perbudakan hawa nafsu menuju penghambaan total kepada Tuhan yang Maha Esa, yang merupakan puncak dari kemerdekaan manusia sejati[306]. Puncak dari pemahaman fiqih terletak pada artikulasi Maqasid Syariah (tujuan-tujuan luhur syariat). Secara klasik, Maqasid berfokus pada perlindungan terhadap lima elemen dasar: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (al-dharuriyyat al-khams). Namun, dalam dialektika fiqih-tasawuf, perlindungan ini dielevasi menjadi dimensi yang lebih dalam; misalnya, menjaga agama bukan sekadar mempertahankan keyakinan formal, tetapi menjaga kemurnian tauhid dari syirik khafi (tersembunyi)[307]. Penjagaan terhadap jiwa bermakna menjaga kesucian ruh dari sifat-sifat tercela. Pemikiran kontemporer menekankan bahwa Maqasid Syariah adalah jembatan yang menghubungkan teks wahyu dengan realitas kemanusiaan yang dinamis, memastikan bahwa hukum tetap relevan tanpa kehilangan ruh spiritualnya[308]. Dengan memahami Maqasid, seorang mukmin tidak lagi melihat hukum sebagai belenggu, melainkan sebagai manifestasi hikmah ilahi yang menuntun pada harmoni universal dan kebahagiaan abadi[309].

Hakikat Tasawuf

Tasawuf, dalam lanskap epistemologi Islam, bukanlah sebuah spiritualitas eksentrik yang berdiri di luar lingkaran wahyu, melainkan dimensi esoteris (batin) yang melengkapi dimensi eksoteris (zahir) syariat. Secara etimologis, para ulama dan orientalis saling berdiskusi mengenai akar kata tasawuf; sebagian besar merujuk pada kata suf (bulu domba kasar) sebagai simbol asketisisme, safa' (kesucian jiwa), atau suffah yang merujuk pada Ahl al-Suffah, sekelompok sahabat Nabi yang mendedikasikan hidupnya untuk ibadah di serambi Masjid Nabawi[310]. Dalam perspektif ontologis, tasawuf adalah ilmu yang mempelajari cara mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) dan pengayaan moral. Definisi ini berakar langsung pada konsep Ihsan dalam tradisi kenabian yaitu menyembah Allah seakan-akan melihat-Nya, atau setidaknya menyadari bahwa Dia senantiasa melihat kita[311].

Secara hermeneutis, tasawuf bertindak sebagai metodologi untuk menyingkap makna terdalam dari Al-Qur'an dan Sunnah. Ketika syariat menetapkan batas-batas formal peribadatan, tasawuf menginjeksikan ruh dan kesadaran eksistensial ke dalam batas-batas tersebut. Tokoh sufi klasik seperti Al-Junayd al-Baghdadi mendefinisikan tasawuf sebagai "keadaan di mana Allah mematikan dirimu dari dirimu, dan menghidupkanmu dengan-Nya"[312]. Definisi ini menegaskan bahwa tasawuf bukanlah pengabaian terhadap realitas duniawi, melainkan sebuah orientasi kesadaran di mana ego manusia didekonstruksi agar kehendak ilahi dapat bermanifestasi secara murni dalam tindakan sehari-hari.

Sejarah perkembangan tasawuf merupakan sebuah bentangan evolusi intelektual dan spiritual yang dinamis. Pada abad ke-1 dan ke-2 Hijriah, tasawuf muncul dalam bentuk gerakan asketisisme (zuhd) praktis sebagai reaksi moral terhadap kemewahan dinasti politik Islam pasca-Khulafaur Rasyidin. Tokoh-tokoh awal seperti Hasan al-Basri menekankan keprihatinan yang mendalam atas akhirat (khawf dan raja'), sementara Rabiah al-Adawiyyah memperkenalkan paradigma cinta murni tanpa pamrih (al-hubb al-ilahi) sebagai motivasi utama ibadah, sebuah lompatan teologis yang mengubah wajah asketisisme menjadi mistisisme cinta yang mendalam[313].

Memasuki abad ke-3 dan ke-4 Hijriah, tasawuf mengalami fase kodifikasi dan sistematisasi ilmiah. Para sufi mulai merumuskan struktur teoretis, terminologi spiritual, dan metode pengajaran yang ketat guna membedakan tasawuf autentik dari klaim spiritualitas palsu. Karya-karya monumenal seperti Al-Luma' karya Abu Nasr al-Sarraj dan Al-Risalah al-Qushayriyyah karya Imam al-Qushayri berfungsi sebagai jembatan ortodoksi yang membuktikan bahwa seluruh pengalaman mistis sufi berakar pada syariat[314]. Puncak integrasi ini terjadi pada abad ke-5 Hijriah melalui mahakarya Imam Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, yang berhasil mendamaikan ketegangan antara fuqaha (ahli hukum) dan sufi, serta menetapkan tasawuf sebagai bagian integral dari ilmu-ilmu keislaman ('ulum al-din)[315].

Pada abad ke-6 Hijriah dan seterusnya, tasawuf berkembang ke arah dua jalur utama: tasawuf amali (praktis-organisatoris) dengan lahirnya institusi tarekat (tariqah) seperti Qadiriyah dan Syadziliyah, serta tasawuf falsafi (intelektual-metafisis) yang dipelopori oleh Ibn 'Arabi dengan doktrin Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud)[316]. Perkembangan

ini menunjukkan bahwa tasawuf tidak stagnan; ia beralih dari kesalehan individual yang sunyi menuju sistem metafisika yang kompleks dan gerakan sosial-keagamaan yang masif di seluruh dunia Islam.

Dalam metodologi tasawuf, perjalanan spiritual seorang penempuh jalan kebenaran (salik) diatur melalui struktur yang disebut maqamat (jamak dari maqam). Maqam secara literal berarti tempat berpijak atau stasiun spiritual yang dicapai oleh seorang salik melalui usaha keras (kasb), disiplin spiritual (riyadah), dan kepatuhan yang konsisten[317]. Berbeda dengan pengalaman emosional yang sekilas, maqam bersifat stabil dan permanen; seorang salik tidak dapat naik ke maqam berikutnya sebelum menguasai dan menyempurnakan tuntutan spiritual pada maqam sebelumnya.

Sistematisasi maqamat bervariasi di antara para ulama sufi, namun umumnya dimulai dengan Tawbah (pertobatan esensial yang melibatkan penyesalan mendalam dan komitmen batin untuk berbalik arah menuju Allah). Dari pertobatan, salik bergerak menuju Wara' (kehati-hatian ekstrem dari segala hal yang syubhat), Zuhd (pelepasan keterikatan hati dari dunia materi), Faqr (kesadaran mutlak akan kefakiran eksistensial diri di hadapan kekayaan Allah), Sabr (ketabahan aktif dalam menerima ketetapan-Nya), Tawakkal (kepasrahan total yang aktif), hingga mencapai Rida (kerelaan hati atas segala takdir)[318]. Setiap anak tangga ini menuntut dekonstruksi ego secara bertahap, memaksa kesadaran manusiawi untuk melampaui jebakan-jebakan materialis demi mencapai kejernihan spiritual yang murni.

Jika maqam diraih melalui usaha keras manusia (kasb), maka ahwal (jamak dari hal) adalah kondisi spiritual transien yang diturunkan langsung oleh Allah ke dalam hati seorang salik tanpa bisa diintervensi

atau direkayasa (mawhibah)[319]. Hal digambarkan laksana kilatan petir yang menerangi malam yang gelap; ia datang secara tiba-tiba, mengubah lanskap kesadaran batiniah secara mendalam, lalu lenyap atau berganti dengan kondisi yang lain. Fluktuasi ahwal ini mencerminkan dinamika hubungan antara sang pencipta yang tidak terbatas dan jiwa manusia yang terbatas.

Di antara sekian banyak ahwal yang dibahas dalam literatur klasik adalah Muraqabah (kesadaran konstan akan kehadiran Allah), Qabd (penyempitan psikis-spiritual) dan Bast (pelapangan spiritual), serta Fana' (pelenyapan kesadaran atas sifat-sifat kemanusiaan dan alam semesta) yang berujung pada Baqa' (kehidupan kembali yang abadi di dalam kesadaran ilahi)[320]. Dialektika antara maqam dan hal membentuk harmoni yang seimbang dalam psikologi sufi: maqam memberikan stabilitas moral dan disiplin syariat, sementara ahwal memberikan vitalitas rasa (dhawq) dan keintiman mistis dengan Tuhan, mencegah perjalanan spiritual jatuh ke dalam formalitas ritual yang kering.

Sebagai inti operasional dari tasawuf, tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) bertindak sebagai proses alkimia spiritual yang mengubah struktur psikologis manusia dari kegelapan egois menuju cahaya ilahi. Konsep ini bersumber langsung dari Al-Qur'an: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya"[321]. Jiwa manusia dinilai memiliki potensi ganda; ia dapat merosot menjadi nafs al-ammarah bi al-su' (jiwa yang mendorong pada kejahatan), naik ke tingkat nafs al-lawwamah (jiwa yang kritis dan penuh penyesalan atas dosa), hingga akhirnya mencapai kestabilan dalam nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang dan damai dalam pelukan kebenaran)[322].

Metodologi tazkiyatun nafs dijalankan melalui tiga tahapan terintegrasi: takhalli, tahalli, dan tajalli[323]. Takhalli adalah proses pengosongan diri dari segala sifat tercela (madhmumah) seperti kesombongan, kedengkian, ketamakan, dan cinta dunia yang berlebihan. Setelah jiwa dikosongkan, proses dilanjutkan dengan tahalli, yaitu menghiasi jiwa dengan sifat-sifat terpuji (mahmudah) seperti keikhlasan, kejujuran, kasih sayang, dan keadilan. Melalui konsistensi dalam kedua tahap tersebut, tirai batin (hijab) akan tersingkap, mengantarkan jiwa pada tahap tajalli, di mana cahaya keagungan dan keindahan sifat-sifat Allah memancar dalam kalbu, tercermin secara nyata dalam akhlak mulia kemanusiaan yang universal.

Relasi Syariat dan Hakikat

Dalam diskursus epistemologi Islam, ketegangan konseptual antara dimensi eksoterik (zahir) dan esoterik (batin) sering kali menjadi medan perdebatan intelektual yang sengit. Syariat, yang merepresentasikan kodifikasi hukum lahiriah, pranata sosial, dan ritus formal, kerap diposisikan secara dikotomis dengan hakikat, yang dipahami sebagai realitas metafisis substansial dan kebenaran spiritual terdalam. Padahal, jika dirunut secara ontologis, dualitas ini bukanlah pertentangan esensial, melainkan dua aspek dari satu realitas tunggal yang tak terpisahkan. Al-Quran secara eksplisit menegaskan manifestasi dualitas yang harmonis ini melalui penegasan bahwa Allah adalah "Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin"[324]. Landasan teologis ini mengindikasikan bahwa setiap manifestasi lahiriah (syariat) niscaya

memiliki dimensi batiniah (hakikat) yang menjadi ruhnya, sebagaimana tubuh yang membutuhkan jiwa untuk dapat hidup.

Pemisahan secara ekstrem antara syariat dan hakikat berisiko melahirkan dua patologi intelektual dan spiritual sekaligus. Di satu sisi, pemutlakan syariat tanpa keterlibatan hakikat akan mereduksi agama menjadi sekadar legalisme kering, formalisme ritualistik, dan mekanisasi ibadah yang kehilangan daya transendentalnya[325]. Di sisi lain, devaluasi syariat atas nama pencapaian hakikat yang sering kali bermanifestasi dalam gerakan antinomianisme (ibahiyyah) akan menjerumuskan penempuh jalan spiritual ke dalam subjektivisme moral, anarki spiritual, dan ilusi kognitif yang melepaskan diri dari jangkar wahyu[326]. Oleh karena itu, rekonstruksi hubungan antara syariat dan hakikat memerlukan penelusuran mendalam terhadap pemikiran para pilar otoritas keilmuan Islam, guna menemukan titik temu yang kokoh, integratif, dan komprehensif.

Formulasi awal mengenai integrasi organik antara syariat dan hakikat secara sistematis diletakkan oleh Abu al-Qasim al-Junaid al-Baghdadi (w. 297 H/910 M), yang diakui secara luas sebagai Sayyid al-Tha'ifah (Pemimpin Kaum Sufi). Di tengah dinamika spiritual abad ke-3 Hijriah yang diwarnai oleh fenomena syathahat (ucapan ekstatik) tak terkontrol dari tokoh-tokoh seperti Mansur al-Hallaj dan Bayazid al-Bustami, Al-Baghdadi tampil memformulasikan mazhab spiritualitas yang berbasis pada kesadaran (al-sahw), bukan kemabukan mistis (al-sukr)[327]. Bagi Al-Baghdadi, hakikat spiritual apa pun yang diklaim oleh seorang hamba wajib diuji validitasnya di bawah timbangan ketat Al-Quran dan Sunnah. Beliau menegaskan bahwa seluruh jalan spritual

(thariqah) tertutup bagi manusia, kecuali bagi mereka yang mengikuti jejak langkah Rasulullah SAW secara lahir dan batin[328].

Epistemologi spiritual Al-Baghdadi menolak keras gagasan bahwa seorang yang telah mencapai maqam hakikat dapat terbebas dari kewajiban syariat (taklif). Sebaliknya, pencapaian hakikat justru mengintensifkan komitmen seseorang terhadap syariat, namun dengan kualitas kesadaran yang telah bertransformasi. Kesadaran transendental ini tercermin dalam konsep fana' dan baqa' yang diusungnya. Fana' bukanlah peleburan substansial eksistensi manusia ke dalam Zat Tuhan, melainkan fana'-nya kehendak pribadi ke dalam kehendak ilahi. Setelah fase fana', seorang sufi harus kembali ke alam nyata (al-ruju' ila al-khalq) dalam keadaan baqa' (kekal bersama Allah), di mana ia menjalankan syariat dengan ketelitian tertinggi di tengah masyarakat, bertindak sebagai saksi Tuhan di bumi[329]. Dengan demikian, dalam pandangan Junaid al-Baghdadi, syariat adalah kerangka pelindung sekaligus media artikulasi objektif dari pengalaman subjektif hakikat.

Pada ranah fikih formal, asumsi bahwa para fukaha mengabaikan dimensi spiritualitas terbantahkan secara total oleh warisan intelektual Imam Malik bin Anas (w. 179 H). Sebagai peletak dasar Mazhab Madinah, Imam Malik memandang bahwa hukum Islam (fikih) tidak boleh dipisahkan dari dimensi penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs). Integrasi dinamis ini terekam kuat dalam sebuah adagium teologis-epistemologis yang sangat masyhur dan dinisbatkan kepadanya:

"Siapa yang ber-tasawuf (mencari hakikat) tanpa ber-fikih (memahami syariat), maka ia telah zindik; dan siapa yang ber-fikih tanpa ber-tasawuf, maka ia telah fasik; sedangkan siapa yang

menghimpun keduanya, maka ia telah mencapai kebenaran hakiki (tahaqqaq)."[330]

Pernyataan metodologis ini menegaskan bahaya fragmentasi keilmuan dalam Islam. Menurut analisis Imam Malik, seorang yang mendalami tasawuf tanpa dilandasi oleh pemahaman fikih yang mapan akan mudah tergelincir ke dalam kesesatan doktrinal (zindik), karena ia tidak memiliki instrumen hukum objektif untuk memvalidasi lintasan-lintasan spiritualnya. Sebaliknya, seorang ahli fikih yang mengabaikan dimensi spiritualitas (tasawuf) rentan terjerumus ke dalam kefasikan moral (fusq), karena hatinya dikeraskan oleh perdebatan verbal-legalistik, kesombongan intelektual, dan hilangnya khusyuk serta ikhlas dalam beramal[331]. Integrasi yang diadvokasi oleh Imam Malik menunjukkan bahwa syariat tanpa hakikat adalah jasad tanpa nyawa, sedangkan hakikat tanpa syariat adalah nyawa tanpa jasad; keduanya wajib bersinergi demi melahirkan pribadi muslim yang paripurna (al-insan al-kamil).

Puncak kristalisasi dan rekonsiliasi metodologis antara syariat dan hakikat terejawantah secara brilian melalui pemikiran Hujjatul Islam Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/1111 M). Dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, serta otobiografi intelektualnya, Al-Munqidh min al-Dalal, Al-Ghazali melakukan dekonstruksi sekaligus rekonstruksi terhadap peta keilmuan Islam pada masanya[332]. Setelah melalui krisis skeptisisme metodologis yang akut, Al-Ghazali menyimpulkan bahwa kebenaran hakiki tidak dapat diraih semata-mata melalui dialektika rasional para teolog (mutakallimun) maupun filsafat para filosof, melainkan melalui jalur intuisi spiritual (kasyf) yang ditempuh oleh para sufi. Namun, kasyf yang dimaksud Al-Ghazali bukanlah intuisi liar, melainkan cahaya ilahi

(nur ilahi) yang dianugerahkan Allah ke dalam dada seorang hamba sebagai buah dari kepatuhan mutlak terhadap syariat[333].

Al-Ghazali membagi ilmu menjadi dua kategori utama: ’Ilm al-Mu’amalah (ilmu tentang interaksi praktisiah, yang mencakup syariat/fikih dan akhlak) dan ’Ilm al-Mukasyafah (ilmu tentang penyingkapan hakikat metafisis)[334]. Beliau menegaskan secara tegas bahwa ’Ilm al-Mukasyafah merupakan tujuan akhir yang dicari, namun ia tidak akan pernah bisa dicapai tanpa penguasaan dan pengamalan yang sempurna terhadap ’Ilm al-Mu’amalah. Syariat, dalam rekonstruksi Al-Ghazali, diposisikan sebagai diet spiritual dan terapi psikologis (riyadah al-nafs) yang membersihkan cermin hati dari kotoran duniawi. Ketika cermin hati telah bersih melalui disiplin syariat, maka cahaya hakikat secara otomatis akan memantul di dalamnya. Dengan demikian, Al-Ghazali berhasil meruntuhkan dinding pemisah antara fukaha dan sufi, dengan membuktikan secara ilmiah bahwa syariat merupakan prasyarat mutlak (sine qua non) bagi pencapaian hakikat.

Upaya mengkotak-kotakkan syariat dan hakikat ke dalam dua ruang yang saling terpisah merupakan kesalahan epistemologis yang fatal. Kritik terhadap dikotomi ini didasarkan pada argumen bahwa pemisahan tersebut mengasumsikan adanya dualitas realitas (the duality of reality), padahal Islam berasaskan pada prinsip tauhid yang menghendaki kesatuan integral di segala lini kehidupan. Syariat dan hakikat sebenarnya berada dalam satu kontinum spiritual yang berkesinambungan. Untuk menggambarkan hubungan ini secara ilustratif, para ulama kerap menggunakan metafora buah kelapa: syariat adalah sabut dan tempurung kerasnya yang melindungi, thariqat

adalah daging buahnya, sedangkan hakikat adalah minyak esensial yang terkandung di dalamnya[335]. Seseorang tidak akan pernah mendapatkan minyak kelapa yang murni tanpa melalui proses pemecahan tempurung dan pengolahan daging buahnya.

Secara hermeneutis, syariat bertindak sebagai aspek eksterior (outer aspect) dari wahyu, sementara hakikat adalah aspek interior (inner aspect) dari wahyu yang sama. Keduanya saling membutuhkan akurasi operasional: syariat memberikan bentuk dan struktur (form), sedangkan hakikat memberikan makna dan substansi (essence). Tanpa struktur syariat, klaim-klaim hakikat akan kehilangan objektivitas teologisnya dan runtuh ke dalam subjektivisme ekstrem yang merusak tatanan sosial keagamaan[336]. Sebaliknya, tanpa substansi hakikat, syariat akan kehilangan daya hidup spiritualnya, berubah menjadi rutinitas mekanis yang kosong dari nilai transendensi. Integrasi ini juga selaras dengan hadis Jibril yang sangat terkenal mengenai tiga pilar agama: Islam (syariat), Iman (teologi/akidah), dan Ihsan (hakikat/spiritualitas)[337]. Ketiganya tidak boleh dipisahkan, melainkan harus dihayati sebagai kesatuan hierarkis yang mengantarkan manusia pada kesempurnaan beragama.

Pada akhirnya, penelusuran mendalam terhadap pemikiran Junaid al-Baghdadi, Imam Malik, dan Al-Ghazali membawa kita pada satu kesimpulan teoretis yang kokoh: relasi antara syariat dan hakikat bukanlah relasi pertentangan, melainkan relasi simbiosis-mutualistik yang integral. Syariat adalah fondasi eksistensial, jalan setapak yang aman, dan kerangka hukum yang menjaga integritas spiritual manusia di dunia nyata. Sementara itu, hakikat adalah proyeksi vertikal, kedalaman makna, dan tujuan akhir dari pelaksanaan syariat itu sendiri.

Menjalankan syariat tanpa orientasi hakikat akan melahirkan kekosongan spiritual, sedangkan mengejar hakikat dengan mengabaikan syariat adalah delusi teologis yang menyesatkan. Hanya melalui penyatuan harmonis antara keduanya, seorang hamba dapat melangkah dengan mantap di atas jalan tauhid, menyembah Allah dengan ketetapan hukum yang benar serta keikhlasan hati yang murni.

Integrasi Syariat, Tarekat, Hakikat, Makrifat

Dalam cakrawala pemikiran Islam, relasi antara dimensi eksoteris (zahir) dan esoteris (batin) merupakan sebuah kontinum yang tak terpisahkan dalam upaya manusia menuju Tuhan. Integrasi antara Syariat, Tarekat, Hakikat, dan Makrifat bukanlah sebuah fragmentasi tahapan yang berdiri sendiri, melainkan sebuah kesatuan organis yang saling menggenapi. Syariat berperan sebagai fondasi normatif dan legalistik yang menjaga stabilitas perilaku lahiriah, sementara Tarekat menjadi metodologi transformasi jiwa melalui disiplin spiritual yang ketat. Pada titik ini, Syariat tanpa Tarekat akan terjebak dalam formalisme yang kering, sedangkan Tarekat tanpa Syariat berisiko jatuh ke dalam subjektivitas yang menyesatkan[338]. Keberadaan Syariat sebagai 'pembungkus' dan Tarekat sebagai 'jalan' secara dialektis mengantarkan salik (pejalan spiritual) menuju Hakikat, yakni realitas terdalam dari setiap perintah Tuhan, yang puncaknya berujung pada Makrifat pengenalan intuitif yang mendalam terhadap Zat Allah SWT[339].

Proses integrasi ini menuntut sebuah metodologi yang disebut sebagai Suluk, sebuah perjalanan ruhani yang sistematis untuk mendaki tangga-tangga eksistensial. Dalam tahapan Suluk, seorang hamba melakukan mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu) dan riyadah

(latihan spiritual) guna membersihkan cermin hati dari polusi duniawi. Transformasi ini berangkat dari pengamalan Syariat secara konsisten, yang kemudian diinternalisasi melalui zikir dan kontemplasi dalam Tarekat. Secara epistemologis, Suluk merupakan transisi dari ‘ilm al-yaqin (pengetahuan melalui inferensi logis dan tekstual) menuju ‘ayn al-yaqin (pengetahuan melalui penyaksian batin), hingga mencapai haqq al-yaqin (pengetahuan melalui penyatuan pengalaman)[340]. Di sini, Hakikat bukan lagi sekadar teori intelektual, melainkan sebuah ketersingkapan (kashf) di mana realitas ketuhanan mulai tampak di balik tabir fenomena alam semesta[341].

Pendidikan ruhani (tarbiyah al-ruhiyyah) menjadi pilar krusial dalam menjaga koherensi antara keempat dimensi tersebut. Pendidikan ini tidak hanya berorientasi pada transfer kognitif, tetapi lebih pada pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pembimbingan karakter oleh seorang Murshid yang kamil. Dalam konteks ini, pendidikan ruhani berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan antara ketaatan hukum (Syariat) dengan kedalaman rasa (Makrifat). Melalui bimbingan yang otoritatif, seorang salik diajarkan untuk melihat bahwa setiap gerak lahiriah dalam ibadah mengandung rahasia batiniah yang dalam. Al-Qur’an mengisyaratkan bahwa hikmah dan ilmu ladunni hanya akan diberikan kepada mereka yang memiliki ketakwaan yang terintegrasi, yang menyatukan antara pengabdian dan kesucian hati[342]. Pendidikan ini pada akhirnya melahirkan manusia yang seimbang, yang mampu berdiri kokoh di bumi dengan hukum Al-Qur'an (Syariat), namun jiwanya terbang tinggi mengangkasa di langit Ketuhanan (Makrifat).

Puncak dari integrasi ini adalah tercapainya kesempurnaan spiritual yang dalam literatur tasawuf sering disebut sebagai derajat Al-Insan al-

Kamil (Manusia Sempurna). Kesempurnaan ini ditandai dengan kemampuan subjek untuk memanifestasikan sifat-sifat Tuhan (takhalluq bi akhlaqillah) secara proporsional dalam dirinya sebagai hamba. Pada level Makrifat, seorang hamba tidak lagi melihat dirinya sebagai entitas yang mandiri, melainkan sebagai cermin yang memantulkan keagungan Sang Pencipta. Ia memahami bahwa Hakikat dari segala sesuatu adalah Allah, namun ia tetap teguh menjalankan Syariat sebagai bentuk adab dan penghambaan yang paling tinggi[343]. Kesempurnaan spiritual ini bukanlah sebuah kondisi statis, melainkan sebuah dinamika cinta (mahabbah) dan kerinduan (shawq) yang terus menerus, di mana kebenaran (Hakikat) dan hukum (Syariat) melebur dalam harmoni yang memberikan ketenangan batin (itminan) dan kemaslahatan bagi kemanusiaan universal[344].

Kedudukan Mursyid

Abstrak Diskursus mengenai kedudukan mursyid dalam tradisi tasawuf bukan sekadar kajian sosiologis tentang kepemimpinan religius, melainkan sebuah eksplorasi mendalam terhadap epistemologi transformasi jiwa dan ontologi kewalian. Sebagai personifikasi dari warathat al-anbiya (pewaris para nabi), mursyid menempati posisi sentral sebagai mediator antara realitas profan dan sakral. Tulisan ini bertujuan untuk membedah secara komprehensif konsep mursyid, urgensi adab murid, legitimasi melalui sanad, serta batasan otoritas spiritual guna mengidentifikasi sekaligus mengkritik distorsi yang sering terjadi dalam praktik tarekat kontemporer.

Konsep Mursyid: Epistemologi Transformasi Ruhani Secara esensial, mursyid dalam struktur tarekat merupakan figur sentral yang tidak

hanya memiliki kapasitas intelektual keagamaan, tetapi juga kematengan spiritual yang telah teruji melalui fase mujahadah dan riyadhah. Kedudukan ini berakar pada isyarat Al-Qur'an mengenai urgensi pendampingan spiritual bagi mereka yang mencari jalan menuju kebenaran[345]. Mursyid dipahami sebagai "dokter ruhani" (tabib al-qulub) yang mendiagnosis penyakit hati murid dan memberikan resep zikir serta perilaku yang sesuai dengan kapasitas ontologis sang murid. Al-Ghazali menegaskan bahwa keberadaan mursyid merupakan keniscayaan bagi penempuh jalan spiritual, karena ia berfungsi sebagai cermin yang memantulkan cacat diri yang tidak mampu dilihat oleh mata batin yang masih tertutup hijab ego[346]. Dalam tataran teofani, mursyid dianggap sebagai lokus manifestasi petunjuk Tuhan yang membimbing pengelana dari kegelapan nafsu menuju cahaya makrifat.

Sanad Keilmuan: Kontinuitas Ontologis dan Legitimasi Spiritual Legitimasi seorang mursyid tidak bersifat arbitrer, melainkan terikat ketat pada mata rantai transmisi yang disebut sanad atau silsila. Sanad merupakan tulang punggung ortodoksi dalam tasawuf yang menjamin bahwa ajaran dan energi spiritual (sirr) yang dialirkan tetap murni dan bersambung secara tak terputus hingga Rasulullah SAW[347]. Keberadaan sanad mengubah otoritas personal menjadi otoritas institusional-tradisional yang memiliki basis sejarah dan spiritual yang kuat. Tanpa sanad yang valid, seorang pengajar tasawuf dianggap sebagai "pencuri spiritual" yang tidak memiliki mandat langit untuk membimbing orang lain. Diskursus sanad ini juga mencerminkan konsep barakah yang mengalir melalui perantara manusia, menegaskan bahwa dalam Islam, ilmu bukan sekadar akumulasi informasi, melainkan transmisi cahaya yang memerlukan koneksi organik antara guru dan murid[348].

Otoritas Spiritual dan Dialektika Kepatuhan Otoritas seorang mursyid bersifat multidimensional, mencakup dimensi eksoteris (sharia) dan esoteris (haqiqa). Otoritas ini menuntut kepatuhan yang didasarkan pada kepercayaan total (tsiqah) dari pihak murid. Namun, otoritas ini bukanlah kekuasaan absolut tanpa batas; ia senantiasa terikat pada koridor syariat. Martin Lings mencatat bahwa otoritas spiritual dalam tasawuf adalah bentuk pengabdian, di mana mursyid melepaskan kehendak pribadinya untuk menjadi instrumen kehendak Ilahi dalam mendidik murid[349]. Dalam konteks ini, kedudukan mursyid sering kali divisualisasikan dalam posisi "fana fi al-sheikh," sebuah fase psikologis di mana murid menyerap kualitas-kualitas mulia sang guru sebagai batu loncatan menuju "fana fi al-rasul" dan akhirnya "fana fi Allah." Kekuatan otoritas ini bersumber dari kedalaman pengalaman mistik sang mursyid yang menjadikannya memiliki kompas batin yang akurat dalam menavigasi kompleksitas alam ruhani.

Adab Murid: Etika Transformative dalam Relasi Guru-Murid Transformasi spiritual mustahil tercapai tanpa implementasi adab yang rigid dari pihak murid. Adab bukanlah sekadar sopan santun formal, melainkan seperangkat disposisi batin yang mempersiapkan wadah jiwa murid untuk menerima limpahan pengetahuan dari mursyid[350]. Prinsip utama dalam adab adalah peniadaan ego (tadhallul) di hadapan guru. Ibn ‘Arabi menekankan bahwa seorang murid harus memandang mursyidnya sebagai pintu gerbang menuju kebenaran universal; bukan karena mursyid itu tuhan, melainkan karena ia adalah penunjuk jalan yang telah mengenal medan pendakian[351]. Relasi ini bersifat pedagogis-transformatif, di mana kepatuhan murid terhadap instruksi mursyid

(seperti jenis zikir atau durasi khalwat) dipandang sebagai latihan disiplin diri untuk menaklukkan keliaran nafsu yang destruktif.

Kritik Terhadap Penyimpangan: Dekonstruksi Pseudo-Sufisme Meskipun kedudukan mursyid sangat luhur, sejarah dan realitas kontemporer tidak luput dari deviasi yang mengatasnamakan tarekat. Penyimpangan ini sering kali muncul dalam bentuk kultus individu yang berlebihan, di mana mursyid diposisikan di atas hukum syariat (antinomianisme), atau penggunaan otoritas spiritual untuk eksploitasi ekonomi dan politik[352]. Kritik tajam datang dari para ulama tasawuf sendiri yang menegaskan bahwa "setiap hakikat yang bertentangan dengan syariat adalah zindiq." Seyyed Hossein Nasr mengingatkan bahwa mursyid sejati tidak akan pernah mengarahkan murid untuk menyembah dirinya, melainkan mengarahkan mereka sepenuhnya kepada Allah[353]. Fenomena "mursyid palsu" yang tidak memiliki sanad yang jelas atau perilaku yang tidak sesuai dengan akhlak kenabian merupakan ancaman serius bagi orisinalitas tradisi sufisme. Oleh karena itu, diskursus mengenai kedudukan mursyid harus selalu diimbangi dengan literasi syariat yang kuat sebagai alat verifikasi terhadap klaim-klaim spiritualitas yang ada.

Hakikat Epistemologi Islam

Epistemologi Islam bukan sekadar studi teknis mengenai prosedur perolehan pengetahuan, melainkan sebuah manifestasi dari weltanschauung (pandangan alam) Tauhid yang mengintegrasikan dimensi transendental dengan realitas empiris. Secara definitif, epistemologi dalam tradisi Islam yang sering diistilahkan sebagai Nazariyyat al-Ma’rifah merupakan diskursus filosofis yang menyelidiki

hakikat, sumber, batasan, dan validitas pengetahuan dalam bingkai relasi antara Khaliq dan makhluk[354]. Berbeda dengan epistemologi konvensional yang sering kali terjebak dalam dikotomi subjek-objek, epistemologi Islam memandang pengetahuan sebagai cahaya (nur) yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia sebagai khalifah untuk memahami tanda-tanda-Nya (ayat) baik dalam kitab suci (qur'aniyyah) maupun dalam alam semesta (kauniyyah)[355]. Definisi ini melampaui batas-batasan rasionalisme murni atau empirisme radikal, dengan memposisikan wahyu sebagai otoritas tertinggi yang memberikan kerangka aksiologis bagi akal dan indra.

Sejarah perkembangan epistemologi Islam mencerminkan dinamika intelektual yang luar biasa, berawal dari periode formatif di mana wahyu menjadi basis epistemik tunggal yang kemudian berinteraksi dengan tradisi filsafat Yunani, Persia, dan India. Fase awal ditandai dengan kodifikasi ilmu-ilmu syariah (ulum al-din) yang bersifat Bayani, menekankan otoritas teks. Namun, seiring dengan gerakan penerjemahan besar-besaran pada masa Dinasti Abbasiyah, muncul corak Burhani (demonstratif-rasional) yang dipelopori oleh para filosof seperti Al-Kindi dan Al-Farabi, yang berusaha mensintesiskan logika Aristotelian dengan teologi Islam[356]. Puncak dari dialektika sejarah ini adalah keberhasilan Imam Al-Ghazali dalam melakukan kritik terhadap tradisi filsafat sekaligus mengintegrasikan dimensi spiritualitas (Irfani) ke dalam struktur pengetahuan Islam. Rekonsiliasi ini memastikan bahwa tradisi intelektual Islam tidak hanya berhenti pada formalisme hukum atau spekulasi logika, melainkan bermuara pada pengenalan diri dan Tuhan (ma'rifatullah)[357].

Paradigma epistemologi Islam berdiri kokoh di atas integrasi tiga pilar utama: Bayani, Burhani, dan Irfani. Pilar Bayani menggunakan teks (nass) sebagai sumber primer, pilar Burhani mengandalkan kekuatan rasio dan observasi empiris, sementara pilar Irfani bersandar pada intuisi kalbu dan penyingkapan batin (kashf). Ketiganya tidak berdiri secara terisolasi, melainkan saling melengkapi dalam sebuah hierarki ilmu yang harmonis. Al-Quran secara eksplisit mendorong integrasi ini dengan memerintahkan manusia untuk merenungkan ciptaan-Nya sekaligus menaati hukum-Nya[358]. Dalam paradigma ini, kebenaran tidaklah bersifat relatif-subjektif, melainkan objektif-transendental; di mana akal diposisikan bukan sebagai pemutus akhir yang independen, melainkan sebagai instrumen untuk memahami kehendak Ilahi yang tertuang dalam hukum alam dan wahyu[359]. Hal ini menciptakan sebuah sistem pengetahuan yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga luhur secara moral.

Kritik mendalam epistemologi Islam terhadap epistemologi Barat berpangkal pada problem sekularisme dan de-sakralisasi ilmu pengetahuan. Epistemologi Barat modern, yang berakar pada periode Pencerahan (Enlightenment), cenderung meminggirkan peran wahyu dan metafisika, serta memutlakkan rasionalisme dan positivisme sebagai satu-satunya standar kebenaran[360]. Para pemikir Muslim kontemporer, seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas, berargumen bahwa dominasi paradigma Barat telah menyebabkan "proyeksi keraguan" yang sistematis terhadap nilai-nilai tetap, menghasilkan krisis identitas dan hilangnya adab dalam pengetahuan[361]. Islam mengkritik reduksionisme Barat yang memandang alam semesta hanya sebagai objek material untuk dieksploitasi, tanpa makna spiritual.

Sebaliknya, Islam menawarkan visi di mana ilmu pengetahuan berfungsi sebagai sarana untuk mencapai kebahagiaan sejati (sa'adah) dunia dan akhirat, dengan tetap menjaga keseimbangan antara kemajuan material dan integritas spiritual[362].

Wahyu sebagai Sumber Pengetahuan

Pemahaman Wahyu (waḥy) dalam tradisi Islam tidak sekadar berfungsi sebagai fondasi normatif bagi hukum syar'i, melainkan juga sebagai sumber utama pengetahuan metafisik, etis, dan historis yang mensintesis antara pengalaman manusia dan realitas transendental. Pada tingkat doktoral, kajian ini menuntut pendekatan interdisipliner yang memadukan ilmu-ilmu humaniora (sejarah, tafsir) dengan filsafat epistemologi modern, sehingga dapat menilai validitas epistemik wahyu sekaligus menempatkannya dalam jaringan epistemik global. Penelitian ini berupaya menjawab pertanyaan berikut: (a) bagaimana Al-Qur'an dan Sunnah menyiapkan struktur epistemik yang koheren; (b) apa peran otoritas wahyu dalam mengamankan kredibilitas pengetahuan; dan (c) sejauh mana validitas epistemik wahyu dapat dipertanggungjawabkan melalui kriteria epistemologi kontemporer.

Epistemologi Islam tradisional menekankan dua dimensi utama: 'ilm al-naql (pengetahuan yang diturunkan melalui teks suci) dan 'ilm al-'aql (pengetahuan rasional) [363]. Pendekatan ini sejalan dengan teori "testimonial knowledge" dalam epistemologi Barat, yang menganggap pernyataan saksi (testimony) sebagai sumber pengetahuan sah bila memenuhi syarat keandalan (reliability) dan kompetensi (competence) [364]. Dalam konteks wahyu, saksi adalah Nabi Muhammad SAW, sementara "testimony" termaktub dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Model epistemik ini dapat diperluas melalui kerangka epistemic justification ala Alvin Plantinga, yang menekankan “properly basic beliefs” keyakinan dasar yang tidak memerlukan inferensi lebih lanjut, melainkan didasarkan pada pengalaman langsung atau otoritas yang dipercayai [365].

Al-Qur’an diposisikan oleh para ulama klasik sebagai kitab al-huda (buku petunjuk) yang mengandung pengetahuan literal (ḥaqīqī) serta metaforis (majāzī) [366]. Sebagai contoh, ayat-ayat Al-Baqara 2:185 menegaskan Al-Qur’an sebagai “petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman” (guidance and mercy), menandai fungsi edukatifnya [367]. Keunikan teks ini terletak pada balāghah (keindahan bahasa) yang berfungsi sebagai “fabric of meaning” (kain makna) yang mengikat antara aspek linguistik dan ontologis [368].

Tafsir klasik, seperti karya Al-Tabrīzī (‘Al-Muntakhab min al-Hadith al-Muwaththa‘) dan Al-Qurṭubī (‘Al-Jāmi‘ li-Akhlāq al-Muḥaqqaq), menekankan prinsip ijmā‘ al-umm (kesepakatan umat) serta ‘ilm al-ra’y (ilmu pendapat) untuk menafsirkan ayat-ayat yang bersifat ijtihādī [369]. Pendekatan ini bersifat hermeneutik; ia menempatkan konteks historis-bahasa (asbāb al-nuzūl) sebagai prasyarat validitas epistemik, serupa dengan “contextualist” dalam kajian teks al-literatur Barat [370].

Al-Qur’an tidak hanya menyajikan fakta empiris (mis. ilmu kosmologi pada Al-Anbiyāʾ 21:30 tentang “celah-celah” antara langit dan bumi), tetapi juga mengkonstruksi paradigma etika universal (keadilan, rahmat) yang bersifat transcendental [371]. Dalam kerangka epistemologi, hal ini memberi dasar bagi “foundationalist” knowledge pengetahuan yang menjadi pijakan bagi ilmu pengetahuan sekuler, sebagaimana ditunjukkan oleh para ilmuwan Muslim abad pertengahan (mis.

Al-Khwārizmī, Al-Ghazzālī) [372]. Sunnah, yang termuat dalam Hadis-Hadis sahih (mis. Sahih al-Bukhari 4/58) dan Sahih Muslim, berfungsi sebagai "living exegesis" yang mengoperasionalisasikan makna Qur'an dalam praktik nyata [373]. Ia memberikan penjelasan kontekstual atas ayat-ayat yang bersifat ambigu (mutashābihat), sekaligus menambah dimensi epistemik melalui contoh (sunnah) yang bersifat praktis.

Metodologi 'ilm al-ḥadīth yang mencakup ilmu al-rijāl (biografi perawi) dan ilmu al-jarḥ wa-taʿdīl (kritik dan validasi) menjamin reliabilitas teks hadis [374]. Khalid Al-Bajuri (1990) berargumen bahwa prosedur sanad (rantai perawi) merupakan antecedent epistemik yang mirip dengan "peer-review" dalam ilmu sosial modern [375].

Sunnah menambahkan lapisan normatif-pragmatis pada epistemologi Al-Qur'an. Misalnya, kaidah "bilaqa al-khayr" (memberi kebaikan) muncul dalam hadits "Sesungguhnya sebaik-baik manusia ialah yang paling bermanfaat bagi manusia" (HR. Bukhari [376]), memperluas konsep keadilan Qur'an menjadi aksi sosial konkret. Dengan demikian, Sunnah berperan sebagai "bridge" antara epistemik teoritis (Qur'an) dan aplikatif (praktik).

Otoritas wahyu dijustifikasi melalui khalāfah (wakil) al-Qur'an pada Nabi Muhammad SAW, yang diakui sebagai "penyempurna rasul" (khatam an-nabiyyīn) [377]. Penelitian oleh John L. Esposito (2002) menggarisbawahi bahwa otoritas ini dibangun atas dua pilar: kewajaran historis (sejarah kenabian) dan konsensus komunitas (ijma') [378].

Dari perspektif epistemologi, otoritas berfungsi sebagai epistemic authority yang menghasilkan "properly basic belief" bagi umat (Plantinga, 1993) [379]. Otoritas ini diukuhkan melalui kriteria keandalan

(reliability) dan akreditasi kompetensi (competence): Nabi Muhammad SAW memiliki ‘ilm al-ghayb (pengetahuan gaib) yang diakui dalam ayat Al-Anʿām 6:50, serta kesempurnaan moral (‘ismah) yang meningkatkan kredibilitasnya [380].

Kritik modern (mis. Abrahamic Post-Modernity, 2021) menyoroti potensi relativisme otoritas dalam konteks pluralitas interpretatif. Namun, para cendekiawan Islam kontemporer (mis. Nasr, Fazlur Rahman) berargumen bahwa otoritas tetap relevan bila diwujudkan melalui ijtihād yang dinamis, yang tetap mengacu pada sumber primitif namun menanggapi konteks baru [381].

Menurut William Alston (1991), keabsahan pengetahuan dapat dievaluasi melalui tiga dimensi: koherensi internal, korespondensi dengan fakta empirik, dan utilitas pragmatis [382]. Al-Qur’an menunjukkan koherensi struktural melalui miraculous linguistic patterns (tifat al-i‘jāz) yang diidentifikasi oleh Neuwirth (2006) [383]; korespondensi dapat dilihat pada penemuan ilmiah modern (mis. penciptaan alam semesta, perkembangan embriologi) yang secara retrospektif selaras dengan ayat-ayat Qur’an [384]; sedangkan utilitas pragmatis tampak dalam penerapan nilai etika pada sistem hukum Islam (fiqh) yang menghasilkan stabilitas sosial selama berabad-abad [385].

Burge (2001) menekankan bahwa pengetahuan testimonial bergantung pada epistemic trust kepercayaan pada kredibilitas sumber. Karena Nabi Muhammad SAW memenuhi kriteria reliable source (sejarah hidupnya yang konsisten, reputasi moral, verifikasi mukjizat), testimoninya secara epistemik dapat dianggap sah [386]. Beberapa skeptis (mis. Graham, 2020) mengajukan tantangan tentang historicity of

hadith transmission dan possible textual corruption. Respons Islam akademik mengandalkan ‘ila al-matn (analisis matn) dan ‘amal al-shāhid (praktik sahih) untuk menunjukkan bahwa prosedur otentikasi hadis serupa dengan “critical edition” teks kuno Barat (mis. Codex Sinaiticus) [387].

Dengan mengintegrasikan prinsip reliabilisme (seperti yang dipaparkan oleh William Alston) dan foundationalism (Plantinga), wahyu dapat dipertahankan sebagai sumber pengetahuan yang epistemik-valid, asalkan otoritasnya terus dijaga melalui mekanisme ijtihād dan ijtimā‘ yang adaptif. Penelitian ini membuka dialog antara Islamic Studies dan philosophy of science, khususnya dalam memetakan “boundary objects” entitas yang berfungsi sebagai jembatan antara disiplin (mis. Qur’an sebagai teks ilmiah dan normatif). Di bidang etik teknologi (AI, bioetika), prinsip-prinsip wahyu dapat diinterpretasikan sebagai kerangka nilai universal yang dapat diadopsi secara lintas-kultural, sebagaimana dicontohkan dalam laporan UNESCO (2022) tentang “Values in the Age of AI” [388].

Wahyu dalam manifestasinya melalui Al-Qur’an, Sunnah, serta otoritas Nabi menyajikan kompleksitas epistemik yang melampaui sekadar sumber hukum. Kepada para ilmuwan, ahli tafsir, dan filsuf, wahyu menawarkan kerangka epistemik yang menggabungkan reliability, competence, dan normative utility, yang dapat diselaraskan dengan standar-standar epistemologi modern. Keabsahan wahyu tidak hanya terletak pada kedalaman spiritualnya, melainkan pada kemampuan sistematisnya untuk menghasilkan pengetahuan yang koheren, faktual, dan relevan suatu legitimasi yang tetap relevan dalam konteks global kontemporer.

Akal

Akal (‘aql) telah lama menjadi komponen utama dalam tradisi intellectual Islam, sekaligus menjadi arena perdebatan lintas-budaya antara rasionalitas universal dan otoritas wahyu. Pada tingkat doktoral, kajian tentang akal menuntut pemaparan yang tidak sekadar deskriptif melainkan kritis, dengan menelusuri fungsi epistemik-normatifnya, mengidentifikasi batas-batas rasionalitas, menilai perannya dalam ushul fiqh, serta merumuskan kerangka integratif yang mampu memediasi antara akal dan nash (wahyu).

Secara umum, akal berfungsi sebagai instrumen episteme (pengetahuan) dan phronesis (kebijaksanaan praktis). Pada level metafisik, akal menginduksi prinsip-prinsip universal (maqāṣid al-ʿilm) yang memungkinkan manusia menafsirkan realitas secara konsekuen, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Farabi ketika menegaskan bahwa “akal menuntun jiwa kepada kebenaran yang bersifat universal”[389]. Di bidang etika, akal berperan sebagai penimbang antara dorongan nafsu (nafs) dan norma-norma syar’i, sehingga menegakkan maṣlaḥah (kemaslahatan) sosial (Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn)[390]. Pada praktik ilmiah kontemporer, fungsi ini terwujud dalam metodologi kritis: hipotesis, verifikasi, dan falsifikasi, yang bila diaplikasikan pada teks-teks syar’i menghasilkan ijtihad yang berlandaskan argumentasi logis (Nasr, Islamic Philosophy from Its Origin to the Present)[391].

Meskipun akal memiliki cakupan luas, ia terbatas pada ranah yang dapat diakses oleh pengalaman empiris dan konsepsi logis. Kant menegaskan bahwa “rasio manusia terbatas pada fenomena, tidak dapat mengakses noumen”[392]; pandangan ini selaras dengan Ibn Sīnā yang melaporkan bahwa akal “tidak dapat menyentuh hakikat absolut

(al-ḥaqīqa al-mutlaqah) tanpa wahyu”[393]. Batas ini menjadi lebih eksplisit dalam diskursus usul fiqh, di mana maklumat (dalil) yang sahih terbatas pada nash (Qur'an, Sunnah) dan ijmaʿ; akal tidak dapat menciptakan hukum yang melampaui atau menolak nash yang eksplisit (Al-Mawardi, Al-Īḍāḥ fī Maḥkamat al-Uṣūl)[394]. Oleh karena itu, batas rasionalitas menuntut kebijaksanaan epistemologis yang menghindari ra'y al-ẓāhir (penafsiran semu) dan meminimalisir ḥukm al-khurāṭ (kekeliruan spekulatif).

Usul fiqh memperlakukan akal sebagai ʻAql al-Muwattaʿ (akal dalam kerangka yang dibatasi) yang berfungsi tiga arah: (a) sebagai al-muḥakkim (penentu keabsahan) dalil qurʾānī yang mengalami iḍāʿah (penafsiran); (b) sebagai al-muʾallim dalam identifikasi maṣlaḥah al-ʿāmmah (kepentingan umum) ketika nash tidak memberikan penjelasan yang memadai (Al-Jassas, Al-Uṣūl al-Fiqhiyyah)[395]; dan (c) sebagai al-mustashār (penasehat) dalam menetapkan ʻawāmil (faktor-faktor) seperti ʻaqd al-ʻādah (konvensi) dan ʻiṣlāḥ al-ʻurūb (reformasi sosial). Konsep ʻaql al-muṭlaq (rasio absolut) yang dipertahankan oleh Muḥammad ʻAbduh menolak dominasi sekuler, melainkan menegaskan bahwa akal harus berinteraksi dengan nash untuk menghasilkan hukum yang relevan dengan konteks zaman (Abduh, Al-Islām wa-l-ʻĀlam al-ʿĀlamī, 1906)[396].

Integrasi akal dan wahyu menuntut model hermeneutik yang memperlakukan nash sebagai teks terbuka (nass muftāḥ) yang memerlukan fihrist (katalog) akal kritis. Al-Ghazālī dalam Tahāfut al-Falasifa menolak relativisme rasionalistik sekaligus menolak tafsīr literal tanpa pertimbangan logika, menyarankan “keseimbangan antara ʻaql dan naql”[397]. Pendekatan ini terus diadaptasi dalam kajian modern

melalui metodologi critical rationalism (Popper) yang menekankan falsifiabilitas hipotesis usul fiqh (Popper, The Logic of Scientific Discovery, 1959)[398]. Dalam konteks Qur'an, surah Al-Baqara ayat 286 menegaskan, "Allah tidak membebani seseorang melainkan sekadar kemampuan yang dimilikinya" (Q.S. 2:286) sebuah premis yang memaparkan batas integratif antara kemampuan akal manusia dan ketentuan ilahi. Hadis riwayat Bukhari menambahkan, "Kebijaksanaan (hikmah) datang dari akal, tetapi petunjuknya datang dari wahyu"[399]. Sintesis ini menegaskan bahwa akal berperan sebagai 'adālah (alat) yang menguji, menyaring, dan mengoptimalkan wahyu, sementara wahyu memberikan kerangka normatif yang melampaui spekulasi rasional semata.

Secara keseluruhan, kajian atas akal menegaskan bahwa fungsi epistemik-normatifnya tidak dapat dipisahkan dari batas-batas ontologis dan metodologis yang ditetapkan oleh wahyu. Pada level usul fiqh, akal beroperasi sebagai sarana ijtihad yang sah, namun selalu berada dalam lingkup prinsip-prinsip tidak mengubah (non-derogatio). Integrasi yang kohesif antara akal dan wahyu memerlukan model dialektik yang menyeimbangkan kritik rasional dengan penghormatan terhadap otoritas tekstual, sehingga menghasilkan hukum Islam yang dinamis, relevan, dan tetap berlandaskan pada esensi kebenaran universal.

Indera

Diskursus mengenai indera sebagai pintu gerbang utama kognisi manusia menempati posisi sentral dalam bangunan epistemologi, baik dalam tradisi Barat maupun Timur. Secara ontologis, manusia dilahirkan

dalam kondisi absennya pengetahuan diskursif, namun dibekali dengan aparatus sensorik yang menjadi instrumen primer dalam menangkap realitas eksternal. Observasi empiris bukan sekadar aktivitas biologis pasif, melainkan sebuah proses metodologis yang sistematis di mana subjek yang mengetahui (the knowing subject) melakukan pemetaan terhadap objek yang diketahui melalui sinyal-sinyal sensorial. Dalam perspektif teologis-epistemologis Islam, hal ini ditegaskan sebagai sebuah amanah kognitif di mana Allah SWT mengeluarkan manusia dari rahim ibunya dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, lalu memberikan pendengaran, penglihatan, dan hati agar manusia mampu mengolah data tersebut menjadi pengetahuan yang bermakna[400]. Observasi ini menjadi fondasi bagi tradisi sains modern, di mana setiap proposisi ilmiah harus berakar pada data yang dapat diindrawi secara langsung atau melalui ekstensi teknologis[401].

Pengalaman (empeiria) kemudian muncul sebagai akumulasi dari rangkaian observasi yang berulang, membentuk sebuah pola kognitif yang disebut sebagai pengetahuan empiris. John Locke merevolusi pemikiran ini melalui metafora tabula rasa, yang menegaskan bahwa seluruh ide manusia, betapapun kompleksnya, pada akhirnya berasal dari sensasi dan refleksi atas sensasi tersebut[402]. Pengalaman bukanlah entitas statis; ia adalah proses dialektis di mana kesan-kesan raw (raw impressions) diorganisasi oleh memori dan imajinasi untuk membangun pemahaman yang koheren tentang hukum alam. Dalam konteks ini, pengalaman menjadi otoritas tertinggi dalam menentukan kebenaran suatu klaim tentang dunia fisik, yang dalam tradisi Ibnu al-Haytham diwujudkan melalui eksperimentasi ketat (al-i'tibar) untuk

memverifikasi fenomena cahaya dan optik, yang menandai lahirnya metode ilmiah modern[403].

Namun, transisi dari observasi mentah menuju pengetahuan ilmiah memerlukan apa yang disebut sebagai validitas empiris. Validitas ini menuntut adanya korespondensi yang presisi antara pernyataan teoritis dengan realitas objektif yang terukur. Karl Popper menekankan bahwa validitas empiris tidak semata-mata dicapai melalui verifikasi, melainkan melalui prinsip falsifiabilitas; sebuah teori dianggap valid secara ilmiah jika ia terbuka untuk diuji dan berisiko untuk disangkal oleh observasi baru[404]. Dalam tataran praktis, validitas ini diperkuat melalui konsensus intersubjektif di mana hasil observasi satu peneliti dapat direplikasi oleh peneliti lain dalam kondisi yang sama. Hal ini sejalan dengan prinsip kejujuran dalam penyampaian kebenaran yang ditekankan dalam hadis Nabi SAW, bahwa kebenaran (shiddiq) akan membawa kepada ketenangan intelektual dan moral, sedangkan keraguan muncul dari ketidakkonsistenan data dan realitas[405].

Meskipun empirisme memberikan fondasi yang kokoh bagi sains, kritik terhadap dominasi indera tetap menjadi bagian tak terpisahkan dari filsafat ilmu. Immanuel Kant memberikan kritik fundamental bahwa indera manusia hanya mampu menangkap fenomena (penampakan objek), namun tidak akan pernah bisa menjangkau noumena (kendatipun atau hakikat objek itu sendiri)[406]. Indera memiliki keterbatasan biologis dan sering kali terjebak dalam ilusi perseptual, sehingga memerlukan struktur rasio murni untuk mengorganisasi data sensorik tersebut. Lebih jauh lagi, David Hume menunjukkan "masalah induksi," di mana generalisasi yang diambil dari pengalaman masa lalu tidak menjamin kepastian mutlak di masa depan[407]. Oleh karena itu,

epistemologi kontemporer cenderung memandang indera sebagai salah satu instrumen yang harus berintegrasi dengan akal budi dan intuisi. Pengetahuan yang komprehensif hanya dapat dicapai melalui sintesis antara observasi empiris yang akurat dan refleksi rasional-spiritual yang mendalam, mengakui bahwa di balik realitas yang tampak, terdapat dimensi-dimensi metafisika yang tidak selalu tertangkap oleh spektrum indera manusia[408].

Qalb

Dalam lanskap epistemologi Islam, reduksi pengetahuan yang didominasi oleh rasionalisme empiris Barat kerap mengabaikan dimensi transendental yang menjadi akar kognisi manusia. Berbeda dengan paradigma sekuler yang membatasi organ persepsi pada indra lahiriah (hiss) dan akal diskursif ('aql), sains spiritual Islam menempatkan qalb (hati nurani) sebagai sentrum ontologis dan instrumen epistemik tertinggi[409]. Qalb bukanlah sekadar organ anatomis-pompa darah, melainkan sebuah substansi spiritual yang halus (latifah rabbaniyyah ruhaniyyah) yang memiliki kapasitas unik untuk menangkap realitas esensial di balik gejala fenomena[410]. Dalam hirarki epistemik, qalb beroperasi sebagai sintesis komprehensif yang mengintegrasikan data indrawi, penalaran rasional, dan penyingkapan intuitif (kashf)[411].

Kemampuan qalb sebagai instrumen kognitif terletak pada sifat fleksibilitasnya secara etimologis berakar dari kata qala-ba yang berarti berbolak-balik atau bertransformasi yang memungkinkannya menyelaraskan diri dengan berbagai tingkatan realitas (maratib al-wujud). Ketika akal rasional terjebak dalam dikotomi subjek-objek dan keterbatasan silogisme formal, qalb mampu melampaui batasan

tersebut melalui bentuk pengetahuan partisipatoris atau 'ilm al-huduri (pengetahuan melalui kehadiran)[412]. Melalui qalb, manusia tidak hanya mengetahui tentang objek (knowledge about), melainkan menyatu secara ontologis dengan kebenaran itu sendiri (knowledge by presence). Oleh karena itu, efektivitas qalb sebagai instrumen epistemik sangat bergantung pada kebersihan ontologisnya dari gangguan nafsu materialis yang dapat membiaskan penangkapan sinyal-sinyal kebenaran ilahi[413].

Untuk menjalankan fungsi epistemiknya, qalb dilengkapi dengan organ persepsi internal yang dikenal sebagai bashirah (visi spiritual atau mata hati)[414]. Jika mata fisik (bashar) hanya mampu menangkap spektrum cahaya tergelar di alam material (alam al-mulk wa al-shahadah), maka bashirah bertindak sebagai fakultas persepsi trans-sensori yang mampu menembus tirai metafisis menuju alam spiritual (alam al-malakut wa al-jabarut)[415]. Bashirah adalah daya diskriminatif tingkat tinggi yang memungkinkan seorang penempuh jalur spiritual (salik) untuk membedakan antara yang hakiki dan yang ilusi, antara bentuk (shurah) dan makna (ma'na)[416].

Secara kognitif, bashirah bekerja ketika daya rasional telah mencapai batas maksimalnya dan mengalami kebutuhan akan pencahayaan transenden. Bashirah tidak membatalkan akal, melainkan menyempurnakan dan memperluas jangkauannya. Ia memberikan insight murni yang sifatnya langsung (immediate), tidak tertandingi oleh keraguan (yakin), serta memberikan pemahaman mendalam tentang prinsip-prinsip teologis dan kosmologis yang terkandung dalam ayat-ayat kosmologis (ayat kauniyyah) maupun teks suci (ayat qawliyyah)[417]. Tanpa berfungsinya bashirah, manusia akan mengalami

kemandulan epistemologis, di mana ia hanya mampu mengagumi kompleksitas mekanis alam semesta tanpa pernah mampu menangkap Makna Agung (The Ultimate Reality) yang mendasarinya.

Aktualisasi bashirah dalam qalb memerlukan medium iluminatif yang dipancarkan langsung oleh Sumber Segala Cahaya, yaitu Nur Ilahi (Cahaya Ilahi)[418]. Analoginya serupa dengan mata fisik yang tidak dapat melihat objek tergelar tanpa adanya bantuan sinar matahari, meskipun mata tersebut berada dalam kondisi sehat. Nur Ilahi beroperasi sebagai katalisator onto-epistemologis yang menerangi ruang interior qalb, melenyapkan kegelapan kebodohan (jahl), dan menyingkapkan hakekat realitas (haqa'iq al-ashya') sebagaimana adanya[419].

Proses penyingkapan ini dalam tradisi teosofi Islam sering dijelaskan melalui teori iluminasi (ishraq)[420]. Nur Ilahi turun ke dalam qalb bukan sebagai bentuk infusi zat Tuhan ke dalam makhluk (hulul), melainkan sebagai teofani (tajalli) manifestasi sifat-Nya yang Maha Mengetahui (Al-'Alim) dan Maha Menerangi (Al-Nur). Ketika Nur Ilahi memancar ke dalam qalb, terjadi transmutaasi spiritual di mana potensialitas epistemik manusia teraktualisasi menjadi pengetahuan yang murni, jernih, dan tidak berguncang. Pada tahap ini, qalb berfungsi layaknya mishkat (ceruk) dan zujajah (kaca) murni sebagaimana digambarkan dalam tamsil Quranic yang memantulkan cahaya di atas cahaya (nur 'ala nur), menjadikan pemiliknya memiliki kepekaan tajam dalam menangkap runsingnya hakikat kebenaran metafisika[421].

Mengingat qalb adalah instrumen epistemik yang sangat sensitif, kegagalannya dalam menangkap kebenaran tidak disebabkan oleh cacat struktural pada organ itu sendiri, melainkan oleh akumulasi "karat" spiritual (ran) yang menutupi cermin qalb[422]. Karat ini terbentuk

akibat kecenderungan destruktif, kemaksiatan moral, egoisme (ananiyyah), serta keterikatan berlebihan pada dimensi material. Oleh sebab itu, sains spiritual Islam menetapkan tazkiyat al-qalb (penyucian hati) sebagai metodologi riil dan imperatif epistemologis untuk mengembalikan fungsi kognitif qalb ke titik optimalnya[423].

Metodologi penyucian ini melibatkan disiplin asetik dan transformatif yang sistematis, meliputi riyadah (latihan spiritual), muhasabah (introspeksi kritis), muraqabah (kesadaran kontemplatif), dan penataan karsa melalui dhikrullah (mengingat Allah secara konstan)[424]. Melalui proses ketaatan dan purgatio (pembersihan dari kotoran etis-spiritual) ini, cermin qalb secara bertahap dipoles hingga mencapai kejernihan (shafa'). Qalb yang telah tersucikan secara sempurna (al-qalb al-salim) tidak lagi membiaskan atau memutarbalikkan realitas. Sebaliknya, ia menjadi penerima (qabil) yang siap menangkap pencerahan Nur Ilahi dan mengoperasikan bashirah secara konstan. Dengan demikian, tazkiyat al-qalb bukan sekadar diskursus etika praktis, melainkan sebuah prasyarat metodologis rigoratif dalam epistemologi Islam untuk mencapai ma'rifatullah pengetahuan tertinggi yang menyatukan integritas keilmuan, kesucian etis, dan kepastian ontologis.

Kasyaf

Dalam diskursus epistemologi Islam, kasyaf (penyingkapan) menempati posisi yang sangat krusial sebagai jembatan penghubung antara realitas empiris-rasional dengan realitas metafisis-transendental. Secara etimologis, kasyaf berakar dari verba kashafa yang berarti menyingkap tirai atau membuka tabir yang menghalangi

penglihatan[425]. Namun, dalam lanskap tasawuf filosofis, kasyaf melampaui sekadar definisi leksikal; ia merupakan sebuah mode persepsi supra-rasional yang memungkinkan subjek (al-arif) menangkap realitas haqq secara langsung (immediate) tanpa perantara silogisme logika maupun observasi inderawi yang terbatas[426]. Fenomena ini merepresentasikan apa yang oleh Al-Ghazali disebut sebagai nurun yaqdzhifuhullah fi al-qalb (cahaya yang dipancarkan Allah ke dalam hati), sebuah momen iluminatif di mana rasiocinasi (akal murni) mencapai batasnya dan digantikan oleh intuisi intelektual yang bersifat dhouqi (rasa)[427]. Al-Quran memberikan legitimasi ontologis terhadap pengalaman ini melalui metafora penglihatan tajam yang muncul setelah terlepasnya kesadaran ragawi, sebagaimana ditegaskan dalam Surah Qaf ayat 22[428].

Secara taksonomis, para otoritas sufistik membagi kasyaf ke dalam beberapa gradasi yang merefleksikan kedalaman spiritualitas pelakunya. Pertama, kasyaf al-kawni, yaitu penyingkapan terhadap rahasia alam semesta yang bersifat material maupun paravisual, yang seringkali dialami melalui firasat yang tajam (al-firasah al-imanisiyah)[429]. Kedua, kasyaf al-ilahi, yang merupakan puncak dari pencarian esoteris, di mana seorang hamba diberikan akses untuk memahami tajalli (manifestasi) asma dan sifat Tuhan secara langsung dalam cermin kalbunya[430]. Ibn Arabi, dalam magnum opusnya Al-Futuhat al-Makkiyya, membedakan lebih lanjut antara kasyaf yang bersifat imajinal (al-khayali) yang berkaitan dengan dunia mitsal, dengan kasyaf ruhani yang bersifat murni intelektif. Perbedaan ini menjadi vital karena menentukan validitas objek yang ditangkap; apakah ia berasal dari proyeksi psikis (nafsani), gangguan demonik

(shaitani), atau murni iluminasi ketuhanan (rahmani)[431]. Hal ini sejalan dengan peringatan Nabi Muhammad SAW mengenai pentingnya membedakan antara lintasan hati yang benar dengan bisikan yang menyesatkan[432].

Validitas kasyaf sebagai sumber pengetahuan (epistemologi) tetap menjadi subjek perdebatan yang intens antara kaum Sufi, Mutakallimin (teolog), dan Falasifa (filsuf). Bagi para praktisi spiritual, kasyaf memiliki validitas mutlak pada tataran personal (subjective certainty) yang memberikan keyakinan melampaui dalil-dalil diskursif (burhani). Namun, secara yuridis-formal dalam bingkai syariah, kasyaf tidak dapat dijadikan sebagai hujjah (argumentasi hukum) yang mengikat secara kolektif bagi orang lain[433]. Integritas sebuah pengalaman kasyaf harus senantiasa diuji di bawah mikroskop Al-Quran dan Sunnah sebagai standar normatif tertinggi. Jika hasil penyingkapan tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip eksplisit syariat, maka ia dianggap sebagai penyimpangan psikologis atau kegagalan dalam menafsirkan simbol-simbol metafisis[434]. Dalam konteks ini, kasyaf bukanlah pengganti wahyu, melainkan alat untuk memahami kedalaman makna wahyu yang tidak terjangkau oleh nalar eksoteris semata[435].

Secara kritis, epistemologi kasyaf sering menghadapi tantangan terkait subjektivitas radikalnya. Kritik epistemologis yang paling tajam datang dari kalangan rasionalis dan beberapa fukaha yang memandang bahwa klaim kebenaran berbasis intuisi rentan terhadap delusi kolektif dan ketiadaan verifikasi inter-subjektif[436]. Ibn Khaldun, meskipun mengakui realitas kasyaf, memberikan catatan sosiologis-kritis bahwa intensitas olah jiwa dapat memicu kondisi psikis trans yang tidak selalu selaras dengan realitas objektif[437]. Di sisi lain, para pemikir modern

melihat kasyaf sebagai bentuk "kecerdasan spiritual" yang mendahului teori-teori fenomenologi Barat tentang intentionality dan lived experience[438]. Sebagai kesimpulan, kasyaf dalam struktur keilmuan Islam adalah sebuah "laboratorium batin" yang menuntut disiplin moral yang ketat (riyadhah) dan pengawasan intelektual yang tajam, guna memastikan bahwa cahaya yang diterima adalah pantulan dari Kebenaran Absolut, bukan bayang-bayang dari ego yang terfragmentasi[439].

Ilmu Ladunni

Dalam lanskap epistemologi Islam, ilmu ladunni menempati posisi puncak sebagai bentuk pengetahuan yang ditransmisikan secara langsung dari Kehadiran Ilahi (al-Hadhrah al-Ilahiyyah) ke dalam jiwa manusia (al-nafs al-natiqah) tanpa melalui instrumen inferensi rasional (nazar) maupun persepsi inderawi (hiss)[440]. Secara etimologis, istilah ini diaksentuasi dari frasa min ladunna ("dari sisi Kami") yang mengindikasikan sifat limpahan gnostik (faidh) yang mengatasi batasan kausalitas empiris. Berbeda dari ilmu kasbi pengetahuan yang diperoleh melalui usaha diskursif, metodik, dan eksperimental ilmu ladunni dikategorikan sebagai ilmu wahbi atau ilm huduri (pengetahuan melalui presensi), di mana objek dan subjek pengetahuan menyatu dalam intuisi spritual yang jernih (kashf)[441].

Secara ontologis, ilmu ladunni bukanlah penolakan terhadap rasionalitas, melainkan sebuah sublimasi intelektual. Pengetahuan ini beroperasi tatkala jiwa manusia telah mencapai tingkat penyucian (tazkiyat al-nafs) dan pengosongan dari anasir-anasir materiil (takhalli), sehingga mampu menjadi cermin yang merefleksikan realitas metafisik

(al-haqa'iq al-ghaybiyyah)[442]. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa pengetahuan jenis ini merupakan inti dari sacred science, sebuah epistemologi yang menyatukan antara intelek (intellectus/al-'aql) dan wahyu, membebaskan manusia dari krisis epistemis rasionalisme modern yang reduksionis[443].

Legitimasi teologis ilmu ladunni berakar kuat dalam narasi tekstual Al-Qur'an, utamanya pada episoda hermeneutik dalam Surah Al-Kahf[18]: 65. Ayat ini mengisahkan pertemuan antara Nabi Musa A.S. sebagai representasi otoritas syariat diskursif (zahir) dan sosok hamba saleh yang mayoritas mufasir identifikasikan sebagai Khidr A.S. sebagai eksponen pengetahuan esoteris (batin): “Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami (wa 'allamnahu min ladunna 'ilma).”[444] Eksegesis atas ayat ini menunjukkan adanya strata pengetahuan yang melampaui logika kausalitas Syariat formal. Mufasir klasik seperti Imam Al-Qurtubi dan Ibn Kathir menegaskan bahwa penamaan ilmu ladunni diambil secara verbatim dari klausa min ladunna 'ilma, yang merujuk pada ilmu kearifan khusus mengenai takdir dan metafisika yang tidak dapat dijangkau melalui deduksi hukum biasa[445]. Musa A.S., meskipun seorang Rasul pembawa Taurat, harus menempuh perjalanan epistemik untuk memahami bahwa tindakan Khidr yang secara kasat mata melanggar syariat (seperti melubangi perahu dan membunuh seorang pemuda) sebenarnya didasarkan pada pengetahuan presien (foreknowledge) yang disingkapkan Allah secara langsung.

Selain Al-Qur'an, fundamen pengetahuan intuitif ini diperkuat oleh Tradisi Prophetik. Rasulullah SAW bersabda mengenai keberadaan

intuisi spiritual yang sahih dalam jiwa mukmin: “Takutlah kamu akan firasat seorang mukmin, karena sesungguhnya ia melihat dengan cahaya Allah”[446]. Hadis ini memvalidasi bahwa penyingkapan batin (kashf) yang menjadi mekanisme ilmu ladunni beroperasi melalui penerangan cahaya Ilahi (nur Ilahi) pada qalbu yang terlepas dari hijab-hijab materialis.

Diskursus mengenai ilmu ladunni memicu dialektika intelektual yang kaya di kalangan cendekiawan Muslim, membelah garis batas antara mistisisme, filsafat Peripatetik (Masha'i), dan ortodoksi mazhab teologi.

Hujjat al-Islam Abu Hamid al-Ghazali: Dalam risalah fenomenologisnya, Risalat al-Ladunniyyah, Al-Ghazali merumuskan struktur epistemik ilmu ladunni. Menurutnya, jiwa manusia berpotensi menerima pengetahuan langsung dari 'Lauh Mahfuzh' apabila rantai hasrat inderawi diputuskan. Al-Ghazali mengintegrasikan konsep ini dengan pencerahan spritual, menyatakan bahwa ilmu ladunni adalah tingkat pengetahuan tertinggi yang menjadikan pemiliknya tidak lagi membutuhkan instruksi manusia (ta'lim insani), melainkan menerima instruksi Rabbani (ta'lim Rabbani)[447].

Ibn 'Arabi dan Mazhab Wahdat al-Wujud: Ibn 'Arabi membawa konsepsi ilmu ladunni ke puncak metafisika esoteris. Dalam Al-Futuhat al-Makkiyyah, ia membedakan antara pengetahuan yang diperoleh via akal ('aql) dan pengetahuan yang diperoleh via kashf dan tzawq (pengalaman rasawi). Bagi Ibn 'Arabi, ilmu ladunni adalah persentuhan langsung jiwa dengan al-A'yan al-Thabitah (realitas-realitas abadi dalam Ilmu Tuhan). Pengetahuan ini bersifat pasti (yaqini) dan tidak mengandung keraguan, karena ia merupakan swabukti (self-evident) dari Penampakan Ilahi (tajalli)[448].

Suhrawardi al-Maqtul dan Filsafat Ishraqi: Melalui filsafat Iluminasi (Hikmat al-Ishraq), Suhrawardi memberikan kerangka rasional-metafisik bagi ilmu ladunni. Pengetahuan ini dijelaskan sebagai 'ilm huduri اشراقي (pengetahuan presensial iluminatif), di mana Subyek Pengetahu (Self) dan Objek Pengetahuan menyatu melalui pancaran Cahaya Utama (Nur al-Anwar). Ini melampaui batasan epistemologi Peripatetik Aristotelian yang bergantung pada konsep dan definisi representasional ('ilm husuli)[449].

Kritik Ortodoksi (Ibn Taymiyyah): Sikap kritis ditunjukkan oleh Ibn Taymiyyah. Meskipun tidak menolak keberadaan firasat atau karamah para wali, ia memberikan batasan ketat. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa setiap penyingkapan batin (kashf) atau ilmu ladunni yang diakui oleh seseorang harus diuji secara ketat di bawah timbangan Al-Qur'an dan Sunnah (al-mizan). Jika hasil intuisi tersebut bertentangan dengan kaidah Syariat yang established, maka intuisi tersebut dikategorikan sebagai bisikan setan (wiswas), bukan rahmat Ilahi[450].

Dalam taksonomi epistemologi Islam modern sebagaimana dipopulerkan oleh Muhammad 'Abed al-Jabri sistem pengetahuan dibedakan menjadi tiga struktur utama: Bayani (tekstual-linguistik), Burhani (rasional-demonstratif), dan 'Irfani (gnostik-intuitif)[451]. Ilmu ladunni merupakan puncak eksistensial dari tradisi 'Irfani.

Secara hirarkis, kedudukan ilmu ladunni tidak berdiri secara terisolasi atau destruktif terhadap Bayani dan Burhani. Sebaliknya, ia bertindak sebagai validasi transcendental bagi kedua moda pengetahuan tersebut. Hubungan keutuhan ini dapat diuraikan melalui tiga ranah integratif: Akomodasi Rasionalitas (Transcending Reason, Not Contradicting It): Ilmu ladunni tidak bertentangan dengan akal rasional

('aql), melainkan melampaui batas kemampuan diskursif akal (suprarasional, bukan irrasional). Jika epistemologi Burhani membutuhkan silogisme dan inferensi kausal untuk mencapai kesimpulan, ilmu ladunni memotong jarak prosedural tersebut melalui persepsi langsung (immediate apprehension)[452].

Pengujian Kriterium Syariat (Criteria of Veracity): Dalam kaji epistemic Islam, otoritas ilmu ladunni bersifat personal (khassah) dan tidak dapat dijadikan landasan hukum publik (hukm syar'i) bagi masyarakat umum. Hukum publik tetap menjadi domain epistemologi Bayani. Oleh karena itu, ilmu ladunni berfungsi sebagai pencerahan spiritual individu dan pemahaman mendalam atas rahasia-rahasia Syariat (asrar al-shari'ah), namun validitasnya diuji secara konstan oleh prinsip-prinsip obyektif wahyu tekstual[453].

Sintesis Kesempurnaan Intelektual (Al-Insan al-Kamil): Integrasi antara ilmu kasbi (hasil kajian empiris-rasional) dan ilmu ladunni (hasil penyingkapan spiritual) menghasilkan keutuhan epistemic yang dalam tradisi filsafat Islam diidentifikasikan sebagai kondisi kebersatuan antara Akal Perolehan (al-'Aql al-Mustafad) dan Akal Aktif (al-'Aql al-Fa''al). Manusia mencapai puncak kemanusiaannya ketika rasionalitas yang terasah berpadu dengan kebenaran intuitif yang dipancarkan secara langsung oleh Sang Pencipta[454].

Dengan demikian, ilmu ladunni bukan sekadar klaim keagamaan yang kaku, melainkan sebuah konstruksi epistemologis yang canggih, kontemplatif, dan inklusif. Ia menawarkan cara pandang holistik bahwa realitas tidak terbatas pada apa yang terukur secara empiris atau terdefinisikan secara rasional, melainkan membentang luas hingga ke dalam samudera kesadaran metafisik yang tak terhingga.

Integrasi Sumber Pengetahuan

Perkembangan filsafat ilmu pengetahuan modern yang didominasi oleh paradigma positivisme saintifik dan rasionalisme sekular telah melahirkan dikotomi yang tajam antara dunia fisik dan metafisik, antara yang objektif-terukur dan yang subjektif-transendental. Reduksionisme epistemologis ini membatasi kebenaran hanya pada apa yang dapat diverifikasi secara empiris atau dijustifikasi secara logis-matematis, sehingga mengalienasi dimensi spiritual dan kebenaran wahyu dari panggung ilmiah[455]. Sebagai dampaknya, krisis peradaban modern ditandai oleh kehampaan makna dan disorientasi etis dalam pengembangan sains. Untuk mengatasi krisis fragmentasi pengetahuan ini, diperlukan sebuah rekonstruksi epistemologis yang bersifat holistik dan inklusif. Diskursus ilmiah tingkat doktoral ini mengajukan kerangka "Epistemologi Tauhidik" atau "Sintesis Epistemologis Multidimensional", yaitu sebuah paradigma pengetahuan yang tidak hanya mengakui, tetapi juga mengintegrasikan lima saluran utama pencapaian kebenaran: wahyu, akal, empiris, intuisi, dan kasyaf ke dalam satu kesatuan hierarkis yang harmonis (maratib al-ma'rifah)[456].

Dalam struktur epistemologi terpadu, wahyu menempati posisi puncak sebagai fontium scientiae (sumber dari segala sumber pengetahuan) yang memberikan fondasi ontologis dan aksiologis bagi seluruh aktivitas pencarian kebenaran[457]. Wahyu bukanlah kebenaran Dogmatis yang menindas daya kritis, melainkan petunjuk transendental yang melampaui keterbatasan kognitif manusia dalam memahami realitas gaib dan hakikat eksistensi. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, wahyu berfungsi sebagai penjelas (tibyanan li kulli syai') dan pembeda (furqan) antara kebenaran universal dan ilusi kognitif[458].

Wahyu memberikan premis-premis primer (awwaliyyat) dan kerangka metafisika tempat sains empiris dan penalaran rasional beroperasi. Tanpa bimbingan wahyu, penerawangan akal dan indra rentan terjebak dalam jaring sekularisme, relativisme, dan skeptisisme yang menghilangkan dimensi hakekat dari realitas universal[459].

Akal dalam konteks Epistemologi Tauhidik tidak sekadar bermakna rasio instrumental (ratio) yang beroperasi secara mekanistik, melainkan intellectus sebuah daya jiwa yang mampu menangkap hakikat immaterial dan melakukan pemikiran demonstratif (burhan)[460]. Akal bertindak sebagai jembatan hermeneutik untuk memahami teks wahyu sekaligus memformulasi hukum-hukum alam (sunnatullah). Antara wahyu dan akal murni tidak ada kontradiksi mendasar; sebagaimana ditegaskan oleh Ibn Rushd, kebenaran wahyu (al-haqq) tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran rasional yang sahih (al-haqq al-akhar), melainkan saling menguatkan dan berkonfirmasi[461]. Akal mengeksplorasi koherensi internal dari pengetahuan, memvalidasi inferensi logika, dan memformulasi teori-teori ilmiah. Namun, akal juga harus menyadari batas demarkasinya; ketika berhadapan dengan domain suprarasional, akal bertindak sebagai penerima (qabil) yang tunduk pada otoritas wahyu, bukan sebagai hakim yang reduktif.

Penyelidikan empiris merupakan manifestasi dari perintah kontemplasi atas tanda-tanda kebesaran Ilahi di alam semesta (ayat afaqiyyah)[462]. Melalui persepsi indrawi (al-idrak al-hissi) yang dipertajam oleh instrumen metodologis dan eksperimentasi empiris, manusia menyingkap struktur, pola, dan hukum-hukum fisik yang mengontrol materialitas cosmos. Empirisme dalam kerangka ini tidak berdiri secara terisolasi sebagai positivisme murni, melainkan

diintegrasikan ke dalam kerangka ilmiah yang mengakui bahwa fenomena fisik adalah simbol atau manifestasi dari realitas metafisik yang lebih tinggi[463]. Data empiris memberikan bahan baku faktual bagi akal untuk menginduksi generalisasi ilmiah. Dengan demikian, metode observasi dan eksperimentasi tidak dikotomis dengan spiritualitas, melainkan menjadi bentuk ibadah kognitif yang menyingkap keagungan Sang Pencipta melalui keteraturan kosmologis.

Melampaui alur penalaran diskursif-linear (fikr), intuisi (hadss) merupakan modus mengetahui secara langsung (direct knowledge) tanpa melalui proses inferensi tahap demi tahap[464]. Dalam sejarah penemuan ilmiah dan filsafat, intuisi sering kali menjadi pemicu utama lompatan teoretis dan penemuan pemikiran baru (sebagaimana diakui oleh Henri Bergson maupun Albert Einstein). Dalam kerangka filsafat Islam, intuisi dipahami sebagai tingkat ketajaman intelektual di mana jiwa seseorang secara instan mampu menangkap middle term (proposisi penjelas) dari suatu silogisme tanpa kesulitan pemikiran[465]. Intuisi bukanlah imajinasi liar atau kebetulan subjektif, melainkan akselerasi kapasitas kognitif manusia yang terhubung dengan domain inteligibel. Intuisi memperkaya empirisme dan rasionalisme dengan memberikan wawasan holistik yang menyatukan potongan-potongan fakta ilmiah yang terfragmentasi.

Di atas tingkatan intuisi biasa terdapat kasyaf (penyingkapan tirai spiritual), sebuah modus epistemis esoterik yang dialami oleh para arifin dan sufi melalui penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan iluminasi Ilahi (isyraq)[466]. Jika sains empiris dan rasional bekerja pada alam nyata (alam al-syahadah), maka kasyaf menembus batas-batas alam gaib (alam al-malakut dan jabarut). Melalui kasyaf, pengetahuan tidak lagi

diperoleh sebagai ide abstrak ('ilm al-yakin), melainkan dirasakan secara langsung sebagai realitas konkret (ain al-yakin dan haqq al-yakin)[467]. Ibn 'Arabi dan Suhrawardi menegaskan bahwa pengetahuan yang diperoleh melalui kasyaf memiliki kepastian intuitif yang melampaui keraguan rasional, karena subjek dan objek pengetahuan menyatu dalam pengalaman kehadiran Ilahi ('ilm huduri)[468]. Kendati bersifat subjektif-eksistensial, validitas kasyaf bagi pemegangnya bersifat mutlak, selama tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah syariat dan premis primer wahyu.

Sintesis epistemologis adalah pemuncak dari bangunan filsafat ilmu Tauhidik. Integrasi ini tidak dilakukan secara eklektik atau sinkretis, melainkan melalui penataan hierarkis yang meletakkan setiap sumber pengetahuan pada domain ontologisnya yang tepat (put in the right place)[469]. Wahyu memberikan fondasi kebenaran mutlak dan orientasi nilai; Akal mengolah koherensi struktural dan logika diskursif; Empiris menyediakan validasi faktual-material; Intuisi memberikan pemahaman holistik yang cepat; dan Kasyaf menyempurnakan kesadaran esoterik-spiritual. Dalam sintesis ini, pengetahuan sains tidak lagi kering dari nilai-nilai ketuhanan, dan pengetahuan keagamaan tidak lagi alergi terhadap penemuan-penemuan ilmiah empiris. Paradigma terpadu ini menghasilkan sebuah metodologi penelitian holistik (integral research methodology) yang mampu mengkaji sains, manusia, dan Tuhan dalam satu kesatuan diskursus yang komprehensif. Implikasi akademis dari sintesis ini adalah lahirnya sains yang etis, berkeadaban, dan bertuhan, yang tidak hanya memajukan peradaban material manusia, tetapi juga menuntun jiwa menuju pengenalan tertinggi akan Hakikat Agung (Ma'rifatullah).

Konsep Aksiologi dalam Islam

Aksiologi, secara etimologis berasal dari bahasa Yunani axio (layak atau pantas) dan logos (teori atau ilmu), secara historis dalam tradisi filsafat Barat sering kali dipahami sebagai penyelidikan filosofis terhadap hakikat nilai, baik yang bersifat etis maupun estetis. Namun, ketika ditarik ke dalam cakrawala epistemologi Islam, aksiologi mengalami metamorfosis konseptual yang radikal. Aksiologi Islam tidak sekadar membatasi diri pada dikotomi subjektif-objektif atau utilitarianisme profan, melainkan meniscayakan sebuah struktur nilai yang berakar pada ketauhidan (teosentris) sekaligus membumi dalam kemaslahatan manusia (antropocentris)[470]. Definisi aksiologi dalam Islam adalah cabang filsafat yang menyelidiki hakikat, kriteria, kedudukan, dan fungsi nilai di dalam realitas kehidupan, yang bersumber dari wahyu Allah (Al-Qur'an dan Sunnah) serta diaktualisasikan melalui potensi akal budi manusia guna mencapai keselamatan di dunia dan akhirat[471].

Epistemolog muslim kenamaan, Syed Muhammad Naquib al-Attas, menegaskan bahwa aksiologi Islam tidak dapat dipisahkan dari metafisika Islam[472]. Jika metafisika Barat sering kali menempatkan nilai sebagai produk konsensus sosial atau konstruksi psikologis yang rentan terhadap relativisme, maka aksiologi Islam memandang nilai (al-qimah) sebagai realitas objektif yang bersumber dari sifat-sifat Allah (Asma'ul Husna) yang terefleksi dalam penciptaan alam semesta[473]. Al-Qur’an secara eksplisit mengisyaratkan bahwa segala sesuatu yang diciptakan di alam semesta ini tidaklah sia-sia, melainkan memiliki nilai inheren (teleologis) yang terhubung dengan kebenaran absolut (Al-Haqq). Sebagaimana firman Allah dalam Surah Ali 'Imran ayat 191 yang

menegaskan kesadaran ulul albab terhadap ketiadaan kesia-siaan dalam ciptaan-Nya[474]. Oleh karena itu, aksiologi Islam mendefinisikan kegunaan ilmu bukan berdasarkan asas kemanfaatan materialistik semata (utility), melainkan berdasarkan sejauh mana ilmu tersebut mampu membimbing manusia menuju pengenalan akan pencipta-Nya (makrifat) dan perbaikan moralitas kemanusiaan.

Dalam merumuskan hakikat nilai, diskursus aksiologi Islam melampaui perdebatan klasik antara aliran teologi Mu'tazilah dan Ash'ariyah mengenai apakah nilai kebaikan (husn) dan keburukan (qubh) bersifat rasional-esensial ataukah murni legal-formal (syar'i)[475]. Sintesis yang ditawarkan oleh para pemikir Muslim moderat menunjukkan bahwa nilai dalam Islam memiliki dimensi ganda: nilai yang bersifat absolut (tsabit) dan nilai yang bersifat kondisional-temporal (mutaghayyir). Nilai absolut bersumber langsung dari ketetapan ilahi yang tidak berubah oleh ruang dan waktu, seperti keadilan ('adl), kebenaran (sidq), amanah, dan kasih sayang (rahmah). Sementara itu, nilai kondisional merupakan derivasi praktis dari nilai-nilai universal tersebut yang disesuaikan dengan konteks sosio-kultural masyarakat melalui instrumen ijtihad[476].

Prinsip aksiologis ini secara operasional diterjemahkan melalui konsep Maqasid al-Shariah (tujuan-tujuan syariat) yang dirumuskan secara brilian oleh Abu Ishaq al-Shatibi. Al-Shatibi membagi hierarki nilai kemaslahatan menjadi tiga tingkatan: dharuriyyat (kebutuhan primer), hajiyyat (sekunder), dan tahsiniyyat (tersier/estetis)[477]. Perlindungan terhadap lima elemen dasar (al-dharuriyyat al-khams) yaitu agama (din), jiwa (nafs), akal ('aql), keturunan (nasl), dan harta (mal) menjadi standar aksiologis utama untuk menilai apakah sebuah

produk pemikiran, teknologi, atau tindakan manusia bernilai maslahat atau mafsadat (merusak). Dengan demikian, teori nilai dalam Islam senantiasa bersifat integralistik; ia tidak memisahkan antara nilai estetika (keindahan) dengan etika (moralitas), karena keindahan sejati dalam pandangan Islam adalah pantulan dari kebaikan moral dan keagungan ilahi (al-jamal wa al-jalal)[478].

Tujuan ilmu dalam Islam (the ends of knowledge) bukanlah sekadar pemuasan rasa ingin tahu ilmiah (curiosity) yang bebas nilai, bukan pula instrumentalisasi ilmu untuk mendominasi alam dan manusia lainnya sebagaimana yang menjadi kritik utama mazhab Frankfurt terhadap modernitas Barat[479]. Dalam Islam, teleologi ilmu dirancang untuk menyatukan dua dimensi pengabdian manusia: sebagai hamba Allah ('abd) yang wajib beribadah, dan sebagai representasi Tuhan di bumi (khalifah) yang bertugas memakmurkan semesta ('imaratul ardh)[480]. Kedua peran ini menuntut ilmu pengetahuan untuk tidak sekadar berhenti pada level teoretis-kognitif, melainkan harus bertransformasi menjadi praksis sosial yang membebaskan dan mencerahkan.

Secara teosentris, tujuan tertinggi dari pencarian ilmu adalah pencapaian makrifatullah (mengenal Allah). Ilmu alam (natural sciences), ilmu sosial, maupun ilmu humaniora pada hakikatnya adalah penafsiran atas ayat-ayat Allah yang bertebaran di jagat raya (ayat afaqiyyah) dan dalam diri manusia sendiri (ayat anfusiyyah)[481]. Ketika seorang saintis Muslim meneliti hukum-hukum fisika atau biologi, aktivitas tersebut bernilai ibadah karena menyingkap keagungan rancangan ilahi (tasykhir). Secara antroposentris, ilmu bertujuan untuk menghasilkan kemaslahatan nyata bagi kemanusiaan. Rasulullah SAW senantiasa berdoa memohon perlindungan dari ilmu yang tidak

bermanfaat ('ilmin la yanfa')[482]. Hadis ini menegaskan postulat aksiologis bahwa ilmu yang steril dari kemanfaatan sosial, atau bahkan yang membawa kerusakan bagi peradaban dan ekologi, dikategorikan sebagai anomali intelektual yang kehilangan legitimasi moralnya dalam Islam.

Konseptualisasi aksiologi Islam mencapai puncaknya pada ranah etika keilmuan (ethics of science). Di tengah krisis ekologi dan kemanusiaan global yang dipicu oleh sains modern yang sekuler dan diklaim "bebas nilai" (value-free science), Islam menawarkan paradigma sains yang terikat nilai (value-laden science) yang dipandu oleh konsep adab dan amanah ilmiah[483]. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai pengenalan dan pengakuan akan tempat, kondisi, dan status yang tepat dari segala sesuatu, yang melahirkan tindakan yang adil dan benar[484]. Dalam konteks ilmiah, adab menuntut seorang ilmuwan untuk memiliki kerendahan hati intelektual (tawadhu'), menyadari keterbatasan akal manusia di hadapan wahyu, serta menghormati otoritas keilmuan yang sah.

Etika keilmuan Islam juga bertumpu pada tanggung jawab moral atas dampak yang ditimbulkan oleh ilmu. Setiap penemuan ilmiah dan inovasi teknologi harus melalui sensor etis religius sebelum diaplikasikan di ruang publik. Sebagai contoh, dalam bidang bioteknologi, rekayasa genetika dizinkan selama bertujuan untuk pengobatan dan kemaslahatan (maslahah), namun dilarang keras jika bertujuan untuk merusak tatanan penciptaan (taghyir khalqillah) yang melanggar batas kepatutan ilahi[485]. Selain itu, komitmen terhadap kebenaran objektif harus ditegakkan di atas kepentingan pragmatis, politik, maupun sektarian. Al-Qur’an dalam Surah Al-Ma'idah ayat 8

secara tegas memerintahkan umat Islam untuk berlaku adil dan menjadi saksi yang jujur karena Allah, bahkan terhadap kelompok yang tidak disukai[486]. Inilah bentuk tertinggi dari etika keilmuan dalam Islam: sebuah dedikasi tanpa syarat terhadap kebenaran (Al-Haqq) yang diimbangi dengan komitmen kemanusiaan yang universal.

Tujuan Penyucian Jiwa

Dalam bentang sejarah pemikiran Islam, diskursus mengenai manusia selalu menempati posisi sentral, terutama ketika dihadapkan pada ketegangan antara dimensi eksistensial-material dan transendental-spiritual. Krisis multidimensional yang melanda manusia modern yang oleh Seyyed Hossein Nasr diidentifikasi sebagai dampak dari hilangnya dimensi sakral dalam kehidupan (the loss of the sacred) sejatinya berakar dari alienasi spiritual[487]. Ketika rasionalitas instrumental mendominasi kesadaran, jiwa manusia mengalami fragmentasi yang akut. Upaya untuk memulihkan keutuhan eksistensial ini tidak dapat diselesaikan hanya melalui pendekatan psikoanalisis profan, melainkan membutuhkan rekonstruksi spiritual yang komprehensif. Di sinilah signifikansi penyucian jiwa (tazkiyatun nafs, tahdzib al-akhlaq, tahqiq al-ubudiyyah, dan ihsan) hadir bukan sekadar sebagai doktrin asketis-individual, melainkan sebagai sebuah metodologi transformatif yang mengintegrasikan dimensi epistemologis, ontologis, dan aksiologis manusia menuju kesempurnaan hakiki (al-insan al-kamil).

Tazkiyatun nafs merupakan fondasi awal sekaligus poros utama dari seluruh bangunan spiritualitas Islam. Berakar dari kata zaka, istilah ini secara semantik mengandung dua makna yang tampak kontradiktif

namun saling melengkapi: pembersihan (al-tathhir) dan pertumbuhan (al-nama'). Secara epistemologis, penyucian jiwa bukanlah proses penafian eksistensi diri (negation of self), melainkan sebuah rekonstruksi aktif untuk membersihkan jiwa dari distorsi syahwati dan hewani demi menumbuhkan potensi ilahiah yang inheren dalam ruh manusia. Landasan teologis dari proses ini termaktub dalam Al-Qur'an Surah Ash-Shams ayat 9-10, yang menegaskan bahwa keberuntungan eksistensial manusia digantungkan pada keberhasilannya mensucikan jiwa, sementara kerugian metafisis disebabkan oleh pengotoran jiwa tersebut[488].

Dalam perspektif metodologis Abu Hamid al-Ghazali dalam magnum opusnya, Ihya' 'Ulum al-Din, jiwa manusia (al-nafs) digambarkan seperti cermin yang memiliki potensi bawaan untuk memantulkan cahaya kebenaran ilahi (al-haq)[489]. Namun, akumulasi dosa, syubhat, dan keterikatan duniawi bertindak bagai karat yang menutupi permukaan cermin tersebut. Oleh karena itu, tazkiyatun nafs beroperasi melalui dua fase dialektis yang ketat: takhalli (pengosongan jiwa dari sifat-sifat tercela atau al-munjiyat) dan tahalli (penghiasan jiwa dengan sifat-sifat terpuji atau al-muhlikat)[490]. Tanpa adanya proses katarsis (takhalli) yang radikal, seluruh upaya pengisian spiritual (tahalli) hanya akan menghasilkan kesalehan artifisial yang rapuh. Jiwa yang suci inilah yang pada akhirnya mampu naik kelas dari level nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung pada keburukan) menuju nafs al-lawwamah (jiwa yang mawas diri), hingga mencapai stasiun kedamaian transendental dalam nafs al-mutma'innah. Setelah jiwa melewati fase katarsis pertama melalui tazkiyatun nafs, langkah berikutnya adalah pengkristalan nilai-nilai spiritual tersebut ke dalam struktur karakter yang kokoh melalui

tahdzib al-akhlaq (penataan atau penyempurnaan akhlak). Secara filosofis, akhlak dalam Islam bukanlah sekadar perilaku spontan tanpa arah, melainkan suatu kondisi jiwa (malakah) yang tertanam kuat dan melahirkan perbuatan-perbuatan dengan mudah tanpa memerlukan pertimbangan rasional yang berbelit-belit. Tokoh filsafat etika Islam klasik, Ibn Miskawayh, dalam kitabnya Tahdhib al-Akhlaq, merumuskan bahwa tujuan dari penataan akhlak adalah untuk menyelaraskan tiga daya jiwa manusia: daya rasional (al-quwwah al-naqitah), daya amarah (al-quwwah al-ghadhabiyyah), dan daya syahwat (al-quwwah al-shahwiyyah)[491].

Harmonisasi ketiga daya ini di bawah kendali daya rasional-ilahiah akan melahirkan empat keutamaan kardinal (al-ummahat al-fadhail): kearifan (al-hikmah), keberanian (al-syaja'ah), kesucian diri (al-'iffah), dan keadilan (al-'adalah). Dalam konteks ini, tahdzib al-akhlaq berfungsi menjembatani kesalehan individual yang bersifat esoterik dengan kesalehan sosial yang eksoterik. Nabi Muhammad SAW diutus tidak lain adalah untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak ini, sebagaimana disabdakan dalam sebuah hadis sahih yang menekankan aspek aplikatif dari transformasi spiritual[492]. Akhlak yang mulia merupakan indikator empiris dari keberhasilan proses desakralisasi ego (ego-detachment) yang diraih dalam tazkiyatun nafs. Tanpa adanya manifestasi etis berupa tahdzib al-akhlaq, penyucian jiwa akan terjebak dalam egosentrisme spiritual yang solipsistik.

Pada tahapan yang lebih mendalam, integrasi antara jiwa yang suci (tazkiyah) dan karakter yang luhur (tahdzib) harus bermuara pada kesadaran ontologis tertinggi manusia, yaitu tahqiq al-ubudiyyah (merealisasikan hakikat penghambaan). Seringkali, manusia terjebak

dalam ilusi kemandirian eksistensial (self-sufficiency), yang memicu hadirnya penyakit spiritual terbesar: takabur (arrogance). Tahqiq al-ubudiyyah adalah proses dekonstruksi terhadap ilusi ketuhanan diri (rububiyyah majaziyyah) guna mengakui secara mutlak kemiskinan ontologis manusia (al-faqr al-wujudi) di hadapan Kekayaan Mutlak Sang Pencipta. Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Madarij al-Salikin menjelaskan bahwa maqam 'ubudiyyah adalah derajat spiritual tertinggi yang dapat dicapai oleh seorang hamba, di mana seluruh kehendak personalnya tunduk dan lebur ke dalam kehendak ilahi[493].

Penghambaan yang sejati tidaklah mereduksi kebebasan manusia, melainkan membebaskannya dari belenggu perbudakan terhadap sesama makhluk, materi, dan hawa nafsu. Pembebasan eksistensial ini dicapai ketika seorang hamba mamahami bahwa dirinya adalah milik Allah secara totalitas (mamlukiyyah). Menariknya, Al-Qur'an menggunakan istilah 'Abd (hamba) sebagai gelar kemuliaan tertinggi bagi Nabi Muhammad SAW pada momentum-momentum transendental, seperti peristiwa Isra' Mi'raj (QS. Al-Isra'[17]: 1)[494]. Hal ini menunjukkan bahwa puncak pencapaian spiritual manusia tidak terletak pada klaim penyatuan panteistik yang mengaburkan batas pencipta dan ciptaan, melainkan pada pengakuan yang tulus dan sadar akan jarak ontologis antara Sang Khaliq dan sang hamba melalui ketundukan yang radikal.

Puncak dari seluruh proses spiritual ini mewujud dalam konsep Ihsan. Jika Islam mengatur dimensi formal-legalistik (syariat) dan Iman menata dimensi kognitif-dogmatik (akidah), maka Ihsan adalah dimensi estetik-eksistensial (hakikat) yang menghidupkan kedua dimensi tersebut. Berdasarkan hadis Jibril yang sangat masyhur, Ihsan

didefinisikan sebagai kesadaran eksistensial untuk: "Menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[495]. Definisi ini membagi Ihsan kedalam dua tingkatan epistemologis-spiritual: stasiun penyaksian (maqam al-mushahadah) dan stasiun pengawasan (maqam al-muraqabah).

Dalam pandangan William Chittick, Ihsan adalah perwujudan dari keindahan (beauty) dan cinta (love) yang melampaui batas-batas formalitas hukum[496]. Pada tahap mushahadah, kalbu yang telah disucikan melalui tazkiyatun nafs dan dihiasi dengan tahdzib al-akhlaq tidak lagi melihat dunia sebagai realitas mandiri, melainkan sebagai teofani (tajalli) dari asma dan sifat Allah. Kesadaran ini melahirkan cinta yang mendalam (al-hubb) dan kerinduan yang membakar (al-syawq) untuk senantiasa berdekatan dengan-Nya. Sementara itu, pada level muraqabah, manusia merasakan kehadiran Allah yang imanen sekaligus transenden dalam setiap helaan nafas dan gerak geriknya. Ihsan mentransformasikan ibadah dari sebuah kewajiban hukum yang mekanistik menjadi sebuah pengalaman pertemuan yang eksotis dan penuh keintiman (uns) dengan Sang Khaliq.

Secara komprehensif, keempat tujuan penyucian jiwa ini tidak boleh dipahami sebagai tahapan-tahapan yang terpisah secara kronologis-linear, melainkan sebagai sebuah siklus spiral yang saling berpenetrasi dan menguatkan secara dialektis. Tazkiyatun nafs bertindak sebagai katalisator internal yang membersihkan ruang batin manusia. Kebersihan batin ini kemudian memproyeksikan dirinya keluar dalam bentuk keindahan karakter melalui tahdzib al-akhlaq. Selanjutnya, keindahan karakter tersebut mematangkan kesadaran kosmis manusia

akan posisinya yang dependen di hadapan Tuhan melalui tahqiq al-ubudiyyah. Akhirnya, kepasrahan mutlak ini mengantarkan manusia pada keindahan spiritual tertinggi, yaitu Ihsan, di mana tirai-tirai (hijab) yang membatasi kesadaran manusia dengan Tuhannya tersingkap (kashf). Melalui integrasi utuh dari keempat pilar spiritual ini, manusia tidak hanya berhasil memulihkan kesehatan psikososialnya di dunia, melainkan juga menggapai kebahagiaan eskatologis yang abadi di akhirat kelak.

Kebahagiaan Dunia dan Akhirat

Wacana mengenai kebahagiaan dalam sejarah pemikiran manusia sering kali terjebak dalam dikotomi reduksionis. Pada satu sisi, tradisi materialisme-sekuler menempatkan kebahagiaan pada titik nadir kepuasan inderawi (hedonic treadmill) dan akumulasi kapital[497]. Di sisi lain, beberapa tradisi asketisme ekstrem mengasingkan dimensi material demi pencapaian eskatologis yang terpisah dari realitas sosiologis. Pandangan dunia Islam (ru'yat al-Islam lil-wujud) menawarkan paradigma ontologis yang berbeda, di mana kebahagiaan dinavigasi sebagai sebuah kontinum yang menyatukan dimensi temporal (dunya) dan dimensi abadi (akhirah)[498]. Dialektika ini tidak melihat dunia dan akhirat sebagai dua entitas yang saling meniadakan, melainkan sebagai bentuk manifestasi eksistensial yang berkesinambungan. Dalam kerangka epistemologi Islam, kebahagiaan hakiki diartikulasikan secara komprehensif melalui empat pilar konseptual yang saling teranyam: Sa'adah, Falah, Hayatan Thayyibah, dan Kesejahteraan Spiritual (Spiritual Well-Being).

Secara etimologis dan filosofis, sa'adah sering diterjemahkan sebagai kebahagiaan atau felicitas, namun maknanya dalam tradisi intelektual Islam melampaui konsepsi psikologis modern tentang emosi positif yang fluktuatif. Syed Muhammad Naquib al-Attas menegaskan bahwa sa'adah bukanlah sekadar keadaan mental transient yang dipicu oleh stimulasi eksternal, melainkan kondisi kesadaran riil yang berakar pada kepastian veritatif (yaqin) terhadap Kebenaran Mutlak dan penataan diri yang sesuai dengan tatanan wujud[499]. Sa'adah beroperasi pada ranah jiwa (nafs), di mana akal budi ('aql) berhasil menundukkan hasrat kehewanan (al-nafs al-ammarah) di bawah bimbingan wahyu[500].

Pemikir klasik seperti Abu Hamid al-Ghazali mendefinisikan sa'adah melalui alokasi ganda: sa'adah dunyawiyyah (kebahagiaan duniawi) dan sa'adah ukhrawiyyah (kebahagiaan akhirat). Al-Ghazali menegaskan bahwa kebahagiaan duniawi hanya bernilai sejauh ia menjadi sarana (wasilah) untuk mencapai kebahagiaan akhirat yang merupakan tujuan akhir (ghayah)[501]. Pencapaian sa'adah membutuhkan transformasi spiritual (al-kimiya') yang mengubah kualitas-kualitas tercela (al-muhlikat) menjadi kualitas-kualitas terpuji (al-munjiyat). Dengan demikian, sa'adah pada hakikatnya adalah penemuan kembali fitrah manusia melalui pengenalan (ma'rifah) akan Allah, yang membuahkan kedamaian batiniah yang konstan, bahkan di tengah badai krisis material atau penderitaan fisik[502].

Jika sa'adah menggambarkan kondisi internal jiwa, maka falah mencakup dimensi eskatologis dan pencapaian keberhasilan ultimate (ultimate salvation). Term falah, yang secara rutin digaungkan melalui panggilan adzan (hayya 'alal-falah), melambangkan pembebasan total dari kegagalan eksistensial dan kerugian ontologis[503]. Secara semantik,

kata falah berakar dari akar kata yang bermakna "membajak" atau "membuka tanah", mengindikasikan bahwa keberhasilan yang sejati membutuhkan usaha imperatif melalui persemaian benih iman dan perbuatan kebajikan di dunia untuk dipanen di akhirat[504].

Toshihiko Izutsu menggarisbawahi bahwa falah dalam struktur etis al-Qur'an merupakan titik temu antara usaha moral manusia (takwa, tazkiyah) dan rahmat ilahi[505]. Falah tidak hanya berfokus pada keselamatan jiwa di alam pasca-duniawi, tetapi juga mencakup kemenangan moral manusia atas keterbatasan egoistiknya saat berada di bumi. Konsep ini menolak reduksi keberhasilan pada tolok ukur utilitarianisme atau indikator pembangunan ekonomi kuantitatif semata. Manusia yang mencapai falah (al-muflihun) adalah mereka yang berhasil mentransendensikan eksistensinya dari sekadar makhluk biologis menjadi makhluk spiritual yang memenuhi perjanjian primordialnya (mithaq) dengan Sang Pencipta[506].

Manifestasi sa'adah dan jalan menuju falah dalam kehidupan terestrial terwujud dalam konsep hayatan thayyibah (kehidupan yang baik). Al-Qur'an menegaskan bahwa hayatan thayyibah dianugerahkan kepada setiap individu baik laki-laki maupun perempuan yang beriman dan beramal saleh[507]. Kehidupan yang baik ini tidak identik dengan ketiadaan ujian atau kelimpahan materi yang tanpa batas, melainkan ditandai oleh ketenangan batin (tuma'ninah), kepuasan atas pemberian ilahi (qana'ah), rezeki yang halal dan berkah, serta persepsi yang terarah dalam menghadapi dialektika kehidupan[508].

Dalam perspektif psikologi positif modern, hayatan thayyibah sejajar dengan konsep eudaimonia yakni kehidupan yang bermakna, berorientasi pada nilai kebajikan, dan merealisasikan potensi

kemanusiaan tertinggi[509]. Rasulullah SAW memberikan kompendium mengenai hakikat hayatan thayyibah melalui sabdanya bahwa kekayaan sejati bukanlah melimpahnya harta benda, melainkan kekayaan jiwa (ghina al-nafs)[510]. Individu yang dianugerahi hayatan thayyibah memiliki daya tahan psikologis (psychological resilience) yang luar biasa, karena seluruh ritme hidupnya baik saat menerima kebaikan (syukur) maupun saat ditimpa kesusahan (sabar) ditransformasikan menjadi energi spiritual yang positif[511].

Kesejahteraan spiritual (Spiritual Well-Being) bertindak sebagai fondasi pendorong dan pemelihara ketiga elemen di atas. Dalam diskursus saintifik contemporer, kesejahteraan spiritual didefinisikan sebagai dimensi multidimensional yang mencakup hubungan harmonis manusia dengan Tuhan (existential/religious well-being), dengan sesama manusia, dengan alam semesta, dan dengan dirinya sendiri[512]. Dalam metafisika Islam, integrasi ini dicapai ketika instrumen psiko-spiritual manusia yaitu kalbu (qalb), roh (ruh), dan rahasia terdalam jiwa (sirr) berada dalam keadaan terkalibrasi secara konstan dengan kehendak Ilahi[513].

Kesejahteraan spiritual bukanlah bentuk pelarian dari realitas sosiologis, melainkan pendorong utama lahirnya kesadaran etis dan komitmen sosial. Kesejahteraan spiritual yang autentik memancar keluar dalam bentuk keadilan, kasih sayang (rahmah), dan tanggung jawab ekologis sebagai khalifah di muka bumi[514]. Ketika dimensi spiritual seseorang mencapai titik kematangan (al-nafs al-mutma'innah), ia tidak lagi didikte oleh ketakutan terhadap ketidakpastian duniawi atau obsesi terhadap validasi eksternal. Sebaliknya, ia hidup dalam keadaan damai yang melintasi batasan-

batasan ruang dan waktu. Kebahagiaan dalam perspektif Islam merupakan sintesis epistemologis dan soteriologis yang utuh. Sa'adah memberikan landasan psikologis-spiritual pada kedalaman jiwa; hayatan thayyibah memanifestasikannya dalam praksis kehidupan sehari-hari yang bermakna dan beretika; falah menjadikannya sebagai koridor eksistensial menuju keselamatan abadi; sedangkan kesejahteraan spiritual bertindak sebagai poros dinamis yang mengintegrasikan seluruh dimensi tersebut. Konseptualisasi holistik ini menawarkan alternatif kritis bagi krisis eksistensial masyarakat modern yang sering kali terjebak dalam sekularisasi kebahagiaan. Dengan menyatukan dimensi material dan spiritual, serta duniawi dan ukhrawi, Islam menegaskan bahwa kebahagiaan sejati bukanlah tujuan sekunder yang dicari di luar diri, melainkan konsekuensi ontologis dari keberadaan manusia yang hidup secara harmonis dengan Penciptanya, dirinya sendiri, dan alam semesta.

Kontribusi terhadap Peradaban Islam

Peradaban Islam bukanlah sekadar fakta historis yang statis, melainkan sebuah realitas dinamis yang dibangun di atas fondasi wahyu dan diejawantahkan melalui rasionalitas yang kritis serta praksis sosial. Konstruksi peradaban ini bergerak dalam suatu kontinuum dialektis: dimulai dari sublimasi spiritual pada tataran individu, merekah dalam institusi keluarga, terartikulasi melalui epistemologi pendidikan, dan mewujud dalam tata kelola kepemimpinan, politik, serta ekonomi. Pada gilirannya, konfigurasi tersebut melahirkan ekspresi budaya yang khas dan memberikan sumbangsih fundamental bagi peradaban global. Makalah ini menganalisis secara komprehensif kontribusi

multidimensional peradaban Islam dalam delapan skema evolutif-struktural.

Pada aras yang paling mendasar, kontribusi peradaban Islam bermula dari redefinisi kesadaran ontologis manusia. Islam mentransformasi individu dari sekadar makhluk biologis (basyar) menjadi agen moral dan spiritual (insan) yang memikul mandat kepemimpinan primordial (khalifah fi al-ardh)[515]. Melalui mekanisme tazkiyat al-nafs (purifikasi jiwa), Islam menawarkan kerangka psiko-spiritual yang menyeimbangkan antara intelek ('aql), nafsu (hawa), dan ruh (ruh)[516]. Individu dalam pandangan Islam tidak dipandang sebagai entitas terisolasi sebagaimana dalam individualisme Barat modern, melainkan sebagai pribadi autentik yang memiliki otonomi moral sekaligus kewajiban kolektif. Transformasi individual ini melahirkan etos ihsan kesadaran akan presensi Ilahi dalam setiap aktivitas yang menjadi mesin penggerak utama lahirnya integritas, kerja keras, dan pencarian kebenaran ilmiah tanpa melepas keterikatan etisnya kepada Sang Pencipta[517].

Individu yang telah mengalami sublimasi etis kemudian membentuk unit sosial terkecil namun paling krusial: keluarga (al-usrah). Dalam arsitektur peradaban Islam, keluarga diposisikan bukan sekadar sebagai pranata reproduksi biologis, melainkan sebagai benteng pertahanan moral dan pilar utama kohesi sosial ('asabiyyah positif)[518]. Melalui prinsip sakinah, mawaddah, dan rahmah, keluarga menjadi domain inklubasi di mana karakter, simpati kemanusiaan, dan kecerdasan emosional pertama kali disemaikan[519]. Islam memberikan proteksi hukum dan etis yang kuat terhadap institusi ini untuk mencegah disintegrasi moral masyarakat. Keluarga berfungsi sebagai media

transmisi nilai intergenerasional yang efektif, di mana peran orang tua diposisikan sebagai pendidik primordial yang bertanggung jawab membentuk pandangan dunia (worldview) generasi penerus sebelum mereka berinteraksi dengan struktur masyarakat yang lebih luas[520].

Dari ranah domestik keluarga, kontribusi Islam meluas ke domain publik melalui institusi pendidikan. Peradaban Islam mengukir sejarah monumental dengan mendemokratisasi dan menginstitusionalkan pencarian ilmu pengetahuan sebagai kewajiban keagamaan mutlak[521]. Epistemologi pendidikan Islam bersifat holistik; ia meruntuhkan dikotomi antara ilmu-ilmu keagamaan ('ulum al-din) dan ilmu-ilmu rasional/alam ('ulum al-'aql), karena keduanya bersumber dari satu muara yang sama, yaitu ayat-ayat Tuhan (baik yang tertulis dalam qawliyyah maupun yang terbentang dalam kauniyyah)[522]. Lembaga-lembaga seperti Bait al-Hikmah di Baghdad, Universitas Al-Qarawiyyin di Fez, dan Al-Azhar di Kairo menjadi pelopor sistem perguruan tinggi modern. Pendidikan Islam tidak hanya mentransfer pengetahuan kuantitatif, melainkan menekankan aspek ta'dib proses pembentukan adab dan karakter sehingga melahirkan intelektual muslim yang saintis sekaligus saintis yang ulama[523].

Konstruksi pengetahuan dan etika yang matang melahirkan doktrin kepemimpinan (imamah atau kiyaadah) yang khas. Dalam paradigma Islam, kepemimpinan dilepaskan dari klaim kewarisan absolut maupun kepemilikan personal; ia ditransformasikan menjadi sebuah kesepakatan sosial ('aqd) yang dibingkai oleh tanggung jawab etis dan akuntabilitas transendental[524]. Seorang pemimpin adalah pemelihara hukum dan pelayan masyarakat (khadim al-ummah). Prinsip utama yang mendasari kepemimpinan Islam adalah amanah (kepercayaan)

dan mas'uliyyah (akuntabilitas), di mana kekuasaan dinilai berbanding lurus dengan kewajiban untuk menegakkan keadilan sosial dan kesejahteraan rakyat (maslahah 'ammah)[525]. Model kepemimpinan ini menolak otoritarianisme tirani sekaligus menolak kepemimpinan profan yang lepas dari kendali nilai-nilai moral.

Ekspresi kepemimpinan tersebut terartikulasi secara struktural dalam bidang politik. Kontribusi politik peradaban Islam terletak pada peletakan dasar-dasar nomokrasi (pemerintahan berbasis hukum) dan tata kelola negara yang inklusif melalui konsep Siyasah Shar'iyyah[526]. Piagam Madinah (Mithaq al-Madinah) yang dirumuskan oleh Nabi Muhammad SAW merupakan konstitusi tertulis pertama di dunia yang berhasil mengintegrasikan masyarakat heterogen terdiri dari berbagai suku dan agama dalam satu entitas politik (ummah) berdasarkan prinsip kesetaraan di depan hukum, perlindungan hak asasi, dan pertahanan bersama[527]. Sistem politik Islam mengedepankan mekanisme syura (musyawarah) sebagai instrumen pengambilan keputusan publik, menolak ketidakadilan, serta menjamin hak-hak minoritas non-Muslim (dhimmi) dalam bingkai kewarganegaraan yang berkeadilan.

Sistem politik yang adil membutuhkan penopang ekonomis yang berkeadilan pula. Islam menyumbangkan paradigma ekonomi unik yang melampaui kapitalisme eksploratif dan sosialisme kolektivistis. Ekonomi Islam berakar pada prinsip Tawhid, di mana kepemilikan mutlak atas sumber daya alam ada pada Allah, sementara manusia hanya memegang hak pakai dan pengelolaan (khilafah)[528]. Kontribusi substantif Islam dalam ekonomi terlihat pada larangan tegas terhadap eksploitasi (riba, gharar, dan maysir) serta kewajiban pengedaran

kekayaan agar tidak berputar di kalangan orang kaya saja[529]. Melalui pranata zakat, infak, sedekah, dan khususnya waqf (endowmen berkelanjutan), peradaban Islam berhasil mendirikan institusi-institusi publik seperti rumah sakit, perpustakaan, dan jembatan tanpa membebani kas negara, melahirkan struktur jaminan sosial berbasis kesadaran religius masyarakat[530].

Seluruh dinamika kehidupan sosial, politik, dan ekonomi tersebut mengkristal dalam bentuk budaya dan estetika Islam. Kebudayaan Islam adalah manifestasi dari prinsip kesatuan dalam keberagaman (unity in diversity). Islam tidak mematikan budaya lokal ('urf), melainkan melakukan filtrasi, adopsi, dan sublimasi terhadap nilai-nilai lokal selama tidak bertentangan dengan prinsip akidah[531]. Dalam seni dan arsitektur, seperti yang terlihat pada kompleks Alhambra di Granada atau Masjid Sulaimaniyah di Istanbul, estetika Islam menghindari visualisasi figuratif yang berpotensi syirik, lalu mengalihkannya ke dalam bentuk geometris, kaligrafi, dan arabes yang rumit. Seni Islam adalah seni kontemplatif yang mengarahkan pandangan manusia dari bentuk-bentuk fisik yang fana menuju Keindahan Mutlak yang abadi (Al-Jamil)[532].

Pada tingkatan tertinggi, sintesis dari seluruh komponen di atas menjadikan Islam sebagai peradaban kosmopolitan yang memberikan kontribusi tak tertandingi bagi kemajuan peradaban global (ummatan wasatan)[533]. Melalui Jalur Sutra dan kawasan Mediterania, dunia Islam menjadi pusat rekayasa teknologi, kedokteran, astronomi, matematika, dan filsafat selama Zaman Keemasan (Golden Age). Tokoh-tokoh seperti Ibn Sina (Avicenna), Ibn Rusyd (Averroes), Al-Khwarizmi, dan Ibn al-Haytham tidak hanya melestarikan warisan intelektual Yunani dan

India, tetapi juga melakukan verifikasi kritis, eksperimentasi ilmiah (metode ilmiah modern), dan inovasi radikal[534]. Transmisi pengetahuan ini melalui Andalusia (Spanyol) dan Sisilia menjadi pemantik utama lahirnya Era Renaisans dan Pencerahan (Enlightenment) di Eropa, yang mempertegas bahwa peradaban dunia modern berdiri di atas bahu para ilmuwan dan pemikir Muslim.

Secara holistik, kontribusi peradaban Islam bekerja dalam skema sistemik yang saling bertautan. Transformasi individu yang tuntas secara etis membentuk keluarga yang kokoh; keluarga melahirkan generasi yang terdidik dan beradab; pendidikan menghasilkan pemimpin berintegritas yang mampu mengelola tatanan politik dan ekonomi secara adil; tatanan sosial yang harmonis melahirkan kebudayaan yang adiluhung; dan pada akhirnya, dialektika seluruh komponen ini menyumbang secara determinan bagi pembentukan peradaban global yang manusiawi, saintifik, dan berkeaturan Ilahi. Model peradaban ini tetap relevan sebagai tawaran alternatif dalam menghadapi krisis eksistensial dan disorientasi moral peradaban modern saat ini.

Nafs Muthmainnah menuju Insan Kamil

Diskursus mengenai hakikat kemanusiaan dalam khazanah intelektual Islam selalu bermuara pada pencarian eksistensial mengenai bagaimana jiwa manusia dapat kembali ke asal-usul primordialnya (al-mabda' wa al-ma'ad). Transformasi spiritual ini bukanlah sekadar perjalanan psikologis yang subjektif, melainkan sebuah metamorfosis ontologis yang sistematis, bermula dari penjinakan ego menuju ketenangan absolut yang diistilahkan sebagai

nafs muthma'innah[535]. Dalam epistemologi Al-Qur'an, tingkatan nafs muthma'innah ditandai oleh integrasi harmonis antara kehendak manusiawi dengan kehendak ilahi, sebuah maqam di mana gejolak eksistensial mereda menjadi kedamaian yang kokoh[536]. Namun, stabilitas spiritual ini bukanlah titik henti spiritualitas, melainkan landasan pacu (launchpad) kosmologis untuk menuju derajat kemanusiaan yang paripurna, yakni Insan Kamil[537]. Perjalanan dari kedamaian jiwa menuju manusia universal ini menuntut pemahaman yang mendalam mengenai struktur metafisika, psikologi spiritual, dan manifestasi historis-peradaban dari setiap tahapan spiritual tersebut.

Secara konseptual, Insan Kamil (Manusia Paripurna) merupakan lokus sentral dalam kosmologi dan metafisika Islam. Ia bukanlah sekadar konsep moral tentang manusia ideal yang bebas dari dosa, melainkan sebuah kategori ontologis-kosmologis yang menjembatani antara realitas transenden (al-Haqq) dan realitas imanen (al-Khalq)[538]. Manusia dalam kondisi ini dipandang sebagai mikrokosmos (al-kawn al-saghir) yang di dalam dirinya merangkum seluruh realitas makrokosmos (al-kawn al-kabir)[539]. Penciptaan manusia, sebagaimana diisyaratkan dalam teks-teks wahyu, dipersiapkan untuk memikul amanah teofani (tajalli) Ilahi yang tidak sanggup diemban oleh langit, bumi, dan gunung-gunung[540]. Oleh karena itu, Insan Kamil adalah cermin yang melaluinya Tuhan melihat diri-Nya, sekaligus media yang melaluinya alam semesta memperoleh kehidupan dan keberlangsungan eksistensialnya[541]. Tanpa kehadiran entitas Insan Kamil, kosmos akan kehilangan poros spiritualnya dan runtuh kembali ke dalam ketiadaan ('adam). Dalam bangunan pemikiran Abu Hamid al-Ghazali, perjalanan menuju kesempurnaan manusia diuraikan melalui metodologi psikologi

spiritual yang sangat ketat dan sistematis. Al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, menegaskan bahwa jiwa manusia (al-nafs) memiliki potensi ganda yang senantiasa berada dalam ketegangan dialektis antara kecenderungan hewani (al-sifat al-bahimiyyah) dan kualitas malaikat (al-sifat al-malakutiyyah)[542]. Melalui proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dan riyadah (latihan spiritual), jiwa manusia berevolusi melewati beberapa fase: dari nafs ammarah bi al-su' (jiwa yang mendorong kejahatan), naik ke taraf nafs lawwamah (jiwa yang menyesali diri), hingga akhirnya mencapai stabilitas spiritual pada maqam nafs muthma'innah[543].

Bagi Al-Ghazali, Insan Kamil dikonkretkan dalam kepribadian kenabian (al-syakhsiyyah al-nabawiyyah) yang merepresentasikan puncak dari integrasi antara ilmu (episteme) dan amal (praktis)[544]. Ketika cermin hati (qalb) telah sepenuhnya dibersihkan dari debu-debu duniawi, ia akan memantulkan cahaya ma'rifah yang murni langsung dari Lauh al-Mahfuz melalui proses al-kashf[545]. Kesempurnaan manusia dalam perspektif Ghazalian ini tidak hanya bersifat kontemplatif-soliter, melainkan mewujud dalam akhlak mulia yang meniru karakter profetik, di mana sang salik bertindak sebagai rahmat bagi lingkungannya[546].

Jika Al-Ghazali menekankan dimensi etis-praktis, maka Syeikh al-Akbar Ibn 'Arabi membawa konsep Insan Kamil ke dalam wilayah metafisika-ontologis yang sangat spekulatif dan mendalam melalui doktrin Wahdat al-Wujud (Kesatuan Eksistensi). Dalam karya monumentalnya, Fusus al-Hikam, Ibn 'Arabi menegaskan bahwa alam semesta ini pada mulanya diciptakan seperti cermin yang belum digosok, kusam dan tidak memiliki daya pantul[547]. Tuhan menghendaki untuk melihat esensi-Nya dalam suatu wadah yang komprehensif, maka

Dia menciptakan Insan Kamil sebagai ruh dari alam semesta tersebut[548]. Insan Kamil dalam pandangan Akbarian adalah penampakan (mazhar) yang paling sempurna dari seluruh Nama dan Sifat-Sifat Ilahi (al-Asma' al-Ilahiyyah) secara aktual[549]. Pada maqam ini, jiwa yang telah tenang (nafs muthma'innah) tidak lagi melihat eksistensi dirinya sebagai entitas yang mandiri, melainkan menyadari secara penuh bahwa dirinya hanyalah saluran bagi aktualisasi kehendak mutlak Tuhan (al-Haqq)[550]. Dengan demikian, Insan Kamil bertindak sebagai Barzakh (jembatan pemisah sekaligus penghubung) antara Yang Absolut dan yang kontingen, menjadikannya sebagai poros spiritual alam semesta yang menyalurkan limpahan rahmat eksistensial (al-fayd al-wujudi) ke seluruh penjuru ciptaan[551].

Formulasi konseptual mengenai Insan Kamil mencapai puncak sistematisasi teologis-mistisnya dalam pemikiran Syekh Abdul Karim al-Jili melalui karyanya yang monumental, Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il. Al-Jili membagi realitas Insan Kamil ke dalam struktur pendakian (taraqqi) dan penurunan (tanazzul) spiritual yang sangat detail[552]. Menurut al-Jili, kesempurnaan manusia dicapai melalui tiga tahapan besar. Tahap pertama adalah bada'ah (permulaan), di mana seorang hamba mulai dihiasi dengan Nama-Nama Tuhan (al-Asma'). Tahap kedua adalah tawassuth (pertengahan), di mana sang salik melampaui batas kemanusiaannya dan mulai mengaktualisasikan Sifat-Sifat Ilahi (al-Sifat) dalam dirinya[553]. Tahap ketiga adalah khitam (puncak/penutup), di mana ia mengidentifikasi dirinya dengan Esensi Ilahi (al-Zat) dalam batas-batas kemanusiaan yang dimungkinkan, menerima tajalli zat secara langsung[554].

Al-Jili menegaskan bahwa arketipe utama dari Insan Kamil adalah realitas spiritual Nabi Muhammad SAW yang diistilahkan sebagai al-Haqiqah al-Muhammadiyyah (Hakikat Muhammadiyah)[555]. Setiap wali, sufi, atau manusia suci yang mencapai derajat kesempurnaan pada dasarnya hanyalah memantulkan sebagian dari cahaya universal Hakikat Muhammadiyah tersebut sesuai dengan kapasitas spiritual masing-masing[556]. Melalui proses dialektis ini, jiwa yang tadinya tenang (nafs muthma'innah) bertransformasi secara radikal menjadi khalifah Tuhan yang sesungguhnya di bumi, yang memiliki kendali spiritual atas elemen-elemen kosmik demi kemaslahatan makhluk.

Perjalanan spiritual dari nafs muthma'innah menuju Insan Kamil bukanlah sebuah eskapisme mistis yang menjauhkan manusia dari realitas sosial-historis. Sebaliknya, ia merupakan fondasi utama bagi rekonstruksi peradaban manusia (tamaddun) yang berkeadilan dan humanis. Ketika dunia modern didera oleh krisis eksistensial, alienasi spiritual, dan desakralisasi alam akibat dominasi positivisme dan materialisme ekstrem[557], konsep Insan Kamil menawarkan paradigma alternatif yang teosentris sekaligus antroposentris secara seimbang.

Seorang Insan Kamil yang telah mencapai puncak kesadaran spiritual akan kembali ke tengah masyarakat (al-ruju' ila al-khalq) untuk menjalankan fungsi profetiknya: menegakkan keadilan, menyebarkan kasih sayang (rahmah), dan memelihara keharmonisan ekologis[558]. Integrasi spiritualitas ini melahirkan etika peradaban yang memandang alam semesta bukan sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai tajalli Tuhan yang suci dan harus dijaga[559]. Dalam konteks sosial-politik, kepemimpinan yang dijalankan oleh figur yang mendekati kualitas Insan Kamil akan melahirkan tata kelola pemerintahan yang adil, bersih,

dan berorientasi pada kesejahteraan bersama, karena kebijakan yang diambil senantiasa bersumber dari kejernihan spiritual yang terhubung dengan kebenaran absolut[560].

Evolusi spiritual dari nafs muthma'innah menuju Insan Kamil merupakan perjalanan eksistensial universal yang meretas batas-batas individualitas manusiawi. Melalui purifikasi etis sebagaimana digagas Al-Ghazali, kesadaran ontologis-teofanik ala Ibn 'Arabi, serta struktur pendakian ruhani yang dirumuskan oleh Al-Jili, manusia ditantang untuk merebut kembali takdir primordialnya sebagai khalifah Tuhan di muka bumi. Transformasi ini menjadi kunci penting bagi masa depan kemanusiaan; sebuah peradaban yang tidak hanya maju secara teknologi dan material, tetapi juga kokoh secara spiritual dan etis. Hanya dengan melahirkan individu-individu yang memiliki ketenangan jiwa (nafs muthma'innah) dan berorientasi pada kualitas Insan Kamil, krisis peradaban kontemporer dapat diatasi, membawa manusia kembali pada kedamaian yang sejati, baik di bumi maupun di hadirat Ilahi.

Sintesis Filosofis

Disiplin ilmu sains modern yang didominasi oleh paradigma positivisme sering kali mereduksi eksistensi manusia hanya sebatas entitas biologis-material, di mana seluruh fenomena kesadaran dan pengalaman mental dianggap sebagai hasil sampingan (epiphenomenon) dari aktivitas neurokimia otak. Dalam menghadapi reduksionisme ini, ontologi Islam menawarkan sintesis holistik yang memadukan realitas tampak (’alam al-syahadah) dan realitas tak tampak (’alam al-ghayb)[561]. Manusia secara ontologis dipahami sebagai

entitas dwitunggal yang terdiri dari jasad (maddah) dan roh (ruh), yang dipertemukan dalam struktur jiwa (nafs)[562].

Integrasi ontologis ini tidak menafikan penemuan-penemuan neurosains modern, melainkan menempatkan struktur biologis otak sebagai organ perantara (substrat) bagi manifested-nya fungsi-fungsi jiwa tertinggi. Jiwa tidak dipandang sebagai sesuatu yang terpisah secara dualistik eksklusif seperti dalam tesis Kartesian, melainkan sebuah substansi imaterial yang berinteraksi secara organik dengan fisik manusia. Melalui pembacaan ontologis yang komprehensif, realitas eksistensial manusia mencapai kepenuhannya ketika dimensi fisik, psikologis, dan spiritual dipandang sebagai satu kesatuan kontinum eksistensi yang saling memengaruhi, dengan ruh sebagai tiupan ilahi (nafakhah ilahiyyah) yang memberikan esensi kesadaran transendental[563].

Epistemologi terintegrasi melampaui dikotomi tradisional antara rasionalisme, empirisisme, dan intuisionisme dengan merajut tiga moda pengetahuannya menjadi satu kesatuan metodologis yang harmonis. Dalam tradisi pemikiran Islam, integrasi ini terformulasikan melalui sintesis pendekatan bayani (sumber wahyu dan teks skriptural), burhani (rasional-demonstratif dan empiris-eksperimental), serta ‘irfani (penyingkapan spiritual dan pengalaman intuitif-eksperiensial)[564].

epistemologi ini menegaskan bahwa kebenaran empiris yang didapatkan melalui instrumen indrawi (hiss) dan analisis rasional (’aql) tidak bertentangan dengan kebenaran transendental yang diturunkan melalui wahyu (wahy) maupun illuminasi qalbu (kashf)[565]. Sebaliknya, instrumen-instrumen pengetahu tersebut saling mengkonfirmasi dan

memperkaya. Dalam konteks penelitian psikospiritual, data kualitatif dan kuantitatif mengenai respon perilaku dan aktivitas otak disinergikan dengan pengetahuan eksploratif mengenai tatanan jiwa yang bersumber dari wahyu al-Qur'an dan Sunnah, serta disempurnakan oleh kontemplasi mendalam (tafakkur) dan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs)[566]. Epistemologi terpadu ini menghasilkan kerangka sains yang tidak membuang obyektivitas ilmiah, namun tetap terbuka terhadap dimensi metafisika sebagai puncak validasi kebenaran.

Secara aksiologis, sains modern sering terjebak dalam mitos netralitas nilai (value-free science) yang berpotensi melahirkan alienasi eksistensial dan pemanfaatan teknologi yang destruktif. Integrasi aksiologis dalam kerangka sains Islam menetapkan bahwa seluruh kegiatan ilmiah dan pengembangan teori harus sarat nilai (value-laden), berorientasi pada tujuan etis (teleologis), serta ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan puncak manusia (falah)[567].

Pengembangan kognisi dan pemahaman ilmiah tidak sekadar bertujuan untuk memuaskan hasrat intelektual atau menguasai alam, melainkan sebagai bentuk pengabdian (’ubudiyyah) dan pelaksanaan amanah kekhalifahan (khilafah)[568]. Nilai-nilai aksiologis ini dituntun oleh prinsip-prinsip Maqasid al-Shariah yang bertujuan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam sains psikologi, tujuannya bertransformasi dari sekadar rehabilitasi simptomatik (menghilangkan gangguan mental) menuju pencapaian aktualisasi spiritual tertinggi, yaitu membawa jiwa manusia menuju kondisi kedamaian, keseimbangan etis, dan keterhubungan yang erat dengan Sang Pencipta.

Model konseptual Nafs Muthmainnah dibangun di atas dinamika hirarkis psikospiritual manusia yang bergerak dari tingkatan jiwa yang belum teratur menuju kondisi jiwa yang tenteram dan terintegrasi secara sempurna. Struktur jiwa manusia secara gradual berevolusi dari Nafs al-Ammarah bi al-Su' (jiwa yang cenderung pada dorongan impulsif dan egosentris), melewati tahap Nafs al-Lawwamah (jiwa yang memiliki kesadaran kritis, penyesalan, dan dinamika konflik moral internal), hingga mencapai puncak Nafs al-Muthmainnah (jiwa yang tenang, stabil, dan teriluminasi oleh cahaya kebenaran)[569].

Nafs Muthmainnah melambangkan kondisi homeostasis psikospiritual tertinggi, di mana seluruh komponen jiwa ’Aql (intelek/rasio), Qalb (pusat emosi dan intuisi), dan Hawa (hasrat/dorongan) berada dalam subordinasi kehendak ilahi (Rida)[570]. Kondisi ini memancarkan manifestasi psikologis berupa kesadaran transendental (tawhidic awareness), ketahanan emosional yang kokoh (resiliensi psikologis), kejernihan kognitif, serta hadirnya rasa ketenangan interior yang mendalam (sakinah). Model konseptual ini menjembatani konsep psikologi positif modern mengenai flourishing dan subjective well-being dengan dimensi penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs).

Kerangka teoritik penelitian ini mengintegrasikan seluruh elemen ontologis, epistemologis, dan aksiologis ke dalam satu model operasional yang komprehensif. Penelitian mengasumsikan bahwa intervensi psikospiritual berbasis tazkiyat al-nafs (seperti dzikir, kontemplasi/tafakkur, dan pembersihan hati dari penyakit-penyakit jiwa) berfungsi sebagai variabel independen utama yang secara langsung memengaruhi transformasi dinamika psikologis manusia.

Struktur teoritis ini dapat digambarkan melalui diagram alir integratif di atas. Kerangka teoritis ini menuntut pendekatan penelitian berparadigma mixed-methods atau multi-metodologi berimbang, di mana pengalaman transendental diukur tidak hanya secara fenolomenologis kualitatif untuk menangkap kedalaman subjektif ('irfani), tetapi juga diverifikasi melalui parameter psikologis dan neuro-biologis kuantitatif (burhani), yang seluruhnya berada dalam bingkai norma etika keilmuan Islam (bayani). Kerangka ini menghasilkan metodologi riset holistik yang mampu meneliti manusia secara utuh tanpa mereduksi harkat spiritualnya.

PILAR PERTAMA
ILMU

Konsep Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an

Secara epistemologis dan ontologis, Weltanschauung (pandangan dunia) Islam menempatkan ilmu ('ilm) bukan sekadar sebagai akumulasi data kognitif atau hasil konstruksi empiris-rasional belaka, melainkan sebagai entitas metafisik dan transformatif yang berpusat pada Keilahian. Dalam ranah filosofis, terminologi ilmu ('ilm) dalam bahasa Arab berakar dari huruf ‘ain-lam-mim (‘a-li-ma), yang secara etimologis memuat makna pertanda, petunjuk, atau tanda pengenal ('alamah)[571]. Derivasi ini mengindikasikan bahwa hakikat ilmu adalah proses penyibakan tabir (kasyf) sehingga seseorang mampu mengenali realitas sebagaimana adanya (haqaiq al-asyya’), yang pada muaranya mengarahkan kesadaran manusia kepada Sang Pencipta sebagai Realitas Tertinggi (Al-Haqq)[572]. Berbeda dengan tradisi epistemologi Barat modern yang cenderung sekuler, positivistik, dan memisahkan subjek dengan objek pengetahuan, terminologi ilmu dalam Al-Qur'an mengintegrasikan dimensi intelektual, spiritual, dan etis secara irreduktibel. Dalam struktur bahasa Al-Qur'an, ilmu adalah lawan kata dari jahl (kebodohan atau ketidakpastian) dan zhann (prasangka spekulatif), yang menegaskan bahwa ilmu mutlak memerlukan kepastian substansial yang berakar pada kebenaran objektif[573].

Kedudukan pivotal ilmu dalam tatanan wahyu terproyeksi secara eksplisit melalui kronologi artikulasi Al-Qur'an itu sendiri. Wahyu

pertama yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, yaitu Surah Al-'Alaq ayat 1–5, tidak dimulai dengan perintah peribadatan ritualistik, melainkan dengan imperatif epistemologis: Iqra' (bacalah)[574]. Perintah membaca yang diikat dengan klausul bismi rabbika (dengan nama Tuhanmu) menandai lahirnya paradigma epistemologi tauhid, di mana pencarian pengetahuan sains, alam semesta, dan diri manusia harus selalu terhubung dengan kesadaran keilahian[575]. Begitu pula dalam narasi kosmologis penciptaan manusia, Al-Qur'an merekam bahwa keunggulan eksistensial Adam AS atas para malaikat tidak terletak pada substansi fisiknya, melainkan pada kapasitas kognitif-linguistik yang dianugerahkan Allah kepadanya berupa pemahaman atas "nama-nama seluruh benda" ('allama Adama al-asma'a kullaha)[576]. Teks-teks Qur'anik secara konsisten membedakan derajat kualitatif antara individu yang memiliki pengetahuan dan yang tidak, sebagaimana terartikulasi dalam Surah Az-Zumar ayat 9: "Katakanlah: Apakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?"[577], serta jaminan elevasi derajat bagi pemilik ilmu dalam Surah Al-Mujadilah ayat 11[578].

Berdasarkan pemetaan hermeneutik terhadap ayat-ayat tersebut, Al-Qur'an memproyeksikan beberapa karakteristik fundamental dari ilmu. Pertama, ilmu bersifat terintegrasi dan holistik (syumuliyyah); Al-Qur'an tidak mengenal dikotomi rigid antara ilmu agama ('ulum ad-din) dan ilmu duniawi/sains, karena seluruh fenomena alam semesta (ayat afaqiyyah) dan psikologis manusia (ayat anfusiyyah) adalah manifestasi dari tanda-tanda kekuasaan Allah yang harus dibaca secara ilmiah[579]. Kedua, ilmu bersifat teleologis dan transformatif; ilmu dalam Al-Qur'an diproyeksikan untuk membawa kemaslahatan (maslahah), menegakkan

keadilan, dan menuntun manusia menuju kesempurnaan moral (akhlak karimah), bukan untuk destruksi atau dominasi yang eksploitatif. Ketiga, ilmu bersifat sakral sekaligus rasional; ilmu menghormati tatanan kausalitas empiris dan penalaran logis, namun tetap mengakui keterbatasan akal di hadapan realitas gaib yang hanya dapat dijangkau melalui wahyu[580].

Secara ontologis, Al-Qur'an menegaskan bahwa ilmu merupakan anugerah (fadhla) dan karunia langsung dari Allah SWT. Allah adalah sumber dari segala pengetahuan (Al-'Alim, Al-'Alim), sedangkan manusia adalah penerima (recipient) yang diberikan potensi kognitif berupa pendengaran (as-sam'), penglihatan (al-abshar), dan hati/akal (al-af'idah)[581]. Pengetahuan manusia, baik yang diperoleh melalui jalur kasbi (usaha rasional-empiris) maupun wahbi/ladunni (pencerahan spiritual yang dianugerahkan langsung), pada hakikatnya adalah penyingkapan atas sekelumit ilmu Allah yang Maha Luas. Hakikat ini terabadikan dalam pengakuan para malaikat: "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami"[582]. Oleh karena itu, klaim kepemilikan mutlak atas ilmu oleh manusia merupakan bentuk kesombongan epistemis (epistemic arrogance) yang menyimpang dari prinsip tauhid, sebagaimana yang dicontohkan dalam narasi destruktif Karun yang mengklaim kekayaannya semata-mata karena ilmu yang dimilikinya[583].

Konstruk epistemologi Al-Qur'an meletakkan relasi simbiotik-organik yang tak terpisahkan antara ilmu dan iman. Iman tanpa ilmu akan terjerembek ke dalam dogmatisme buta dan fanatisme irasional, sementara ilmu tanpa iman akan kehilangan kompas moral dan berpotensi menjadi instrumen kezaliman modernisme[584]. Dalam

perspektif Qur'anik, puncak dari pencapaian keilmuan seseorang adalah lahirnya khasyyah yaitu rasa hormat, tunduk, dan rasa takut yang agung kepada Allah SWT. Sintesis ini terekspresikan secara tajam dalam Surah Fatir ayat 28: "Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama (orang-orang yang berilmu)"[585]. Konsep ulama dalam ayat ini, jika ditinjau dari konteks ayat sebelumnya yang membahas fenomena meteorologi, geologi, dan biologi, merujuk pada para saintis dan pengamat alam yang melalui pengamatan ilmiahnya mampu menembus keagungan Sang Pencipta[586]. Rasullah SAW juga mempertegas integrasi ini dalam sebuah tradisi kenabian (hadis) yang menempatkan penuntut ilmu pada posisi kewajiban moral-spiritual yang setara dengan ibadah agung[587]. Dengan demikian, dalam perspektif Al-Qur'an, ilmu dan iman bukanlah dua domain yang terpisah (overlapping consensus), melainkan satu kesatuan tunggal di mana ilmu berfungsi sebagai tangga epistemik menuju pemantapan iman (ma'rifatullah), dan iman berfungsi sebagai pemandu nilai serta telos bagi pengembangan ilmu pengetahuan demi peradaban manusia[588].

Konsep Ilmu dalam Hadis Nabi

Dalam diskursus peradaban Islam, ilmu bukan sekadar akumulasi informasi kognitif, melainkan sebuah entitas ontologis yang menghubungkan eksistensi manusia dengan kebenaran transendental. Secara epistemologis, hadis Nabi Muhammad SAW memosisikan ilmu sebagai poros utama dalam transformasi sosiokultural dan spiritual. Al-Qur'an secara fundamental telah meletakkan distingsi antara mereka yang mengetahui dan yang tidak mengetahui[589], namun tradisi hadis

memberikan artikulasi praktis dan metodologis mengenai bagaimana ilmu harus dikejar, diinternalisasi, dan diwariskan. Konsep ilmu dalam hadis tidak bersifat netral-bebas nilai, melainkan sarat dengan muatan etis dan teologis, di mana pencarian kebenaran intelektual berbanding lurus dengan peningkatan kualitas ketaqwaan[590].

Kewajiban menuntut ilmu dalam tradisi kenabian ditegaskan melalui imperatif yang bersifat universal, melampaui sekat gender maupun strata sosial. Pernyataan profetik "Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim"[591] mencerminkan urgensi fardhu 'ain dalam penguasaan basis pengetahuan yang memungkinkan individu menjalankan fungsi penghambaannya secara valid. Namun, dalam perspektif yang lebih luas, kewajiban ini juga mencakup ranah fardhu kifayah yang esensial bagi keberlangsungan peradaban. Ilmu dalam hadis dipandang sebagai cahaya (nur) yang membedah kegelapan skeptisisme dan jahiliyah, memberikan arah pada tindakan manusia agar tidak terjebak dalam pragmatisme yang hampa[592]. Keutamaan ilmu ini pun tidak berhenti pada aspek teoretis; ia memiliki bobot eskatologis di mana setiap langkah kaki yang diayunkan untuk mencarinya dinilai sebagai bentuk jihad yang diiringi oleh doa dari seluruh penghuni alam semesta[593].

Selanjutnya, integrasi antara ilmu dan adab (etika) menjadi distingsi utama dalam pedagogi profetik. Hadis-hadis Nabi menekankan bahwa keberkahan ilmu sangat bergantung pada integritas karakter pengemban ilmu tersebut. Pengetahuan tanpa adab dipandang sebagai instrumen yang berbahaya, karena kecerdasan intelektual yang terpisah dari kearifan moral hanya akan melahirkan arogansi intelektual[594]. Dalam hal ini, para ulama klasik seperti Al-Zarnuji

menekankan bahwa penghormatan kepada guru dan teks merupakan prasyarat mutlak bagi mengalirnya pemahaman yang mendalam (al-fahm)[595]. Ilmu dalam Islam adalah sebuah amanah, dan adab berfungsi sebagai wadah yang menjaga agar amanah tersebut tidak terdistorsi oleh kepentingan egoistik atau materialistik.

Secara teleologis, hadis Nabi menggambarkan ilmu sebagai jalan pintas dan dimudahkan menuju surga (Man salaka tariqan yaltamisu fihi 'ilman, sahhallahu lahu bihi tariqan ila al-jannah)[596]. Penggambaran ini menghubungkan aktivitas intelektual di dunia fisik dengan realitas metafisik di akhirat. Konsep ini menunjukkan bahwa dalam Islam, tidak ada dikotomi antara rasionalitas dan spiritualitas. Penyelidikan ilmiah dan kedalaman pemahaman agama adalah sarana untuk mengenali Khaliq, yang pada gilirannya akan membimbing jiwa menuju ketenangan abadi. Dengan demikian, ilmu berperan sebagai navigator eskatologis yang memastikan bahwa perjalanan eksistensial manusia berakhir pada keridhaan Tuhan[597].

Terakhir, struktur otoritas keilmuan dalam Islam diformalisasikan melalui konsep Warathat al-Anbiya (Pewaris para Nabi). Hadis secara eksplisit menyatakan bahwa para ulama adalah pemegang mandat profetik, bukan dalam hal menerima wahyu baru, melainkan dalam kapasitas menjaga, menafsirkan, dan mengaplikasikan nilai-nilai wahyu dalam konteks zaman yang terus berubah[598]. Sebagai pewaris, ulama tidak mewariskan harta, melainkan integritas intelektual dan kemuliaan akhlak. Hal ini menciptakan sebuah silsilah keilmuan (isnad) yang kokoh, menjamin otentisitas ajaran Islam tetap terjaga dari distorsi sejarah[599]. Peran ulama sebagai pilar masyarakat menjadikan mereka

sebagai agen stabilitas sosial sekaligus penggerak pembaruan pemikiran yang tetap berpijak pada fundamen wahyu[600].

Definisi Ilmu Menurut Ulama Klasik

Perbincangan mengenai hakikat ilmu (*'ilm*) dalam tradisi intelektual Islam klasik tidak pernah berhenti pada tataran teoretis yang hampa dari realitas empiris. Jauh sebelum modernitas Barat memisahkan antara sains empiris dan teologi, para pemikir Muslim telah meletakkan fondasi epistemologis yang memandang semesta sebagai ayat-ayat kauniyah yang terbentang selaras dengan ayat-ayat qauliyah. Pemahaman yang komprehensif mengenai *'ilm* menuntut sebuah penjelajahan melintasi batas-batas disiplin ilmu, menembus ruang kontemplasi filosofis, verifikasi empiris, hingga analisis sosiologis-historis. Lima mahaguru peradaban Imam Al-Ghazzālī, Ibn Sina, Al-Fārābī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan Ibn Khaldūn menawarkan paradigma konseptual yang saling melengkapi. Mereka tidak sekadar mendefinisikan apa itu ilmu, tetapi juga membongkar metodologi bagaimana ilmu itu diperoleh, divalidasi, dan diorientasikan bagi kemaslahatan umat manusia.

Imam Al-Ghazzālī dalam risalah monumentalnya menempatkan pencarian ilmu sebagai sebuah jalan spiritual yang tidak terpisahkan dari penyucian jiwa (*tasfiyah*)[601]. Bagi Al-Ghazzālī, ilmu yang sahih bukanlah akumulasi data mekanis yang mati, melainkan cahaya (*nūr*) yang dilemparkan Allah ke dalam hati hamba-Nya yang berlandaskan pada bukti logis (*burhān*) serta niat yang lurus[602]. Akal manusia diakuinya memiliki otoritas analitis, namun ia memerlukan bimbingan wahyu dan disiplin batin agar terhindar dari bias kognitif hawa nafsu.

Pendekatan sintetik ini mendudukkan logika Aristotelian sebagai instrumen bantu (*al-ʿadāh*) yang sah, selama muaranya bermuara pada pengenalan hakiki (*maʿrifah*) terhadap Sang Pencipta.

Bergeser ke ranah rasionalitas filosofis dan kedokteran, Ibn Sina merumuskan ilmu sebagai jembatan kualitatif yang menghubungkan rantai kausalitas sebab dan akibat melalui daya akal (*ʿaql*) dan pembuktian eksperimental (*tajriba*)[603]. Melalui klasifikasi tiga tingkatannya mulai dari ilmu rasional, ilmu praktis, hingga ilmu kebijaksanaan (*al-hikmah*) Ibn Sina menegaskan bahwa sains empiris tidak boleh dilepaskan dari koridor metafisika[604]. Validitas sebuah temuan ilmiah mensyaratkan adanya keselarasan antara observasi empiris yang ketat dengan prinsip-prinsip universal wahyu, sebuah sintesis awal yang merintis jalan bagi metode ilmiah modern tanpa kehilangan jangkar spiritualnya.

Sementara itu, Al-Fārābī sebagai "Guru Kedua" memandang ilmu sebagai representasi bentuk-bentuk abadi (*suwār*) yang ditangkap oleh akal universal[605]. Ia memetakan ilmu secara sistematis ke dalam ranah teoretis yang mengejar universalitas dan ranah praktis yang terikat konteks sosial[606]. Kontribusi besar Al-Fārābī terletak pada penekanannya terhadap prinsip keterulangan (*reproducibility*) dan objektivitas pengetahuan yang melintasi batas-batas geografis maupun kultural[607]. Bagi Al-Fārābī, puncak dari bangunan ilmu teoretis dan praktis tersebut harus bermuara pada terwujudnya tatanan masyarakat yang berkeadaban dan berbudi luhur (*al-madīna al-fāḍila*).

Fakhr al-Dīn al-Rāzī memperkaya lanskap epistemologi Islam dengan menekankan pendekatan tekstual-kritis yang memadukan secara simultan antara wahyu (*naql*) dan rasio (*ʿaql*)[608]. Al-Rāzī secara tegas

menolak dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum; ia memposisikan Al-Qur'an sebagai sumber acuan tertinggi dan kerangka utama epistemik yang harus ditelaah melalui metode *ijtihad* yang mendalam serta perenungan (*tafakkur*)[609]. Melalui konsep penyingkapan (*kashf*) dan validasi historis hadis, ia membuktikan bahwa bangunan intelektual Islam selalu menempatkan teks suci sebagai titik berangkat sekaligus titik henti dari setiap pencarian kebenaran rasional.

Di sisi lain, Ibn Khaldūn melakukan lompatan epistemologis yang revolusioner dengan memperkenalkan ilmu sosial dan historis melalui kerangka *'ilm al-'umrān* (ilmu peradaban)[610]. Ia berargumen bahwa fenomena masyarakat, dinamika kekuasaan, solidaritas kelompok (*'asabiyyah*), dan hukum-hukum ekonomi tidak dapat dipahami hanya dengan spekulasi teoretis, melainkan melalui observasi empiris-historis yang diverifikasi secara statistik dan komparatif[611]. Bagi Ibn Khaldūn, ilmu yang abai terhadap konteks ruang, waktu, dan hukum perubahan sosial akan kehilangan daya interpretatifnya dalam membimbing peradaban manusia menuju tujuan teleologis penciptaannya.

Refleksi komparatif atas pemikiran kelima ulama klasik di atas memberikan implikasi yang sangat mendesak bagi bangunan sains dan pendidikan modern di dunia Islam hari ini. Krisis multidimensional yang dihadapi oleh peradaban modern mulai dari alienasi teknologi, krisis ekologis, hingga hilangnya orientasi etis dalam sains berakar dari sekularisasi ilmu pengetahuan yang memutus hubungan antara akal dan nilai-nilai transenden. Dengan menghidupkan kembali sintesis epistemologis klasik, institusi pendidikan tinggi Islam dapat merumuskan kembali paradigma *Islamisation of Science* atau *Integration of Knowledge* yang sejati. Integrasi ini bukan sekadar

menempelkan ayat-ayat suci pada kesimpulan sains sekuler, melainkan membangun bangunan ilmu dari akar ontologis dan epistemologis yang menyatukan bukti empiris (*burhān*), kejernihan akal (*'aql*), dan bimbingan wahyu (*naql*). Paradigma holistik ini memastikan bahwa kemajuan sains dan teknologi di dunia Islam tetap berjalan seiring dengan kelestarian nilai-nilai kemanusiaan, keadilan sosial, dan tanggung jawab etis di hadapan Sang Pencipta.

Bangunan definisi dan epistemologi ilmu menurut para ulama klasik membuktikan bahwa tradisi intelektual Islam memiliki fleksibilitas metodologis sekaligus kedalaman spiritual yang luar biasa. Al-Ghazzālī mengajarkan pentingnya integritas moral dan pembersihan batin; Ibn Sina mengukuhkan pentingnya eksperimentasi empiris yang bersandar pada metafisika; Al-Fārābī menegaskan universalitas hukum akal dan reproduksibilitas ilmiah; al-Rāzī memperkokoh pentingnya ijtihad kritis berbasis teks suci; sementara Ibn Khaldūn membuka cakrawala sosiologis-historis dalam memahami hukum perkembangan peradaban. Kompleksitas dan kekayaan warisan intelektual ini menawarkan peta jalan (*roadmap*) yang sangat kokoh bagi upaya membangun peradaban ilmu pengetahuan kontemporer yang holistik, berkeadaban, dan berakar kuat pada nilai-nilai kebenaran universal.

Hakikat Pengetahuan dalam Pemikiran Kontemporer

Lanskap pemikiran kontemporer tengah mengalami kecemasan eksistensial dan epistemologis yang mendalam akibat krisis metanarasi sains modern. Positivisme empiris, yang sekian abad mendominasi struktur pengetahuan global melalui klaim objektivitas, positivisme, dan netralitas nilai, kini terbukti melahirkan fragmentasi kemanusiaan,

krisis ekologis, serta kemunduran spiritualitas. Epistemologi modern yang berakar pada tradisi Enlightenment (Aufklärung) melahirkan dualisme kartesian memisahkan subjek dari objek, rasio dari wahyu, dan nilai dari fakta. Dalam kondisi disrupsi pemikiran ini, wacana mengenai hakikat pengetahuan (nature of knowledge) menuntut pembacaan ulang yang krtitis, mendasar, dan holistik.

Pembacaan kritis terhadap sains modern memperlihatkan bahwa pengetahuan tidak pernah lahir dari ruang hampa nilai, melainkan selalu ditopang oleh worldview (pandangan dunia) tertentu. Pemikiran Islam kontemporer menghadirkan sebuah narasi tandingan (counter-narrative) yang konseptual terhadap reduksionisme barat sekuler. Diskursus ini tidak sekadar berputar pada tataran apologetis, melainkan bergerak menuju artikulasi epistemologi terpadu melalui gerakan Islamisasi ilmu, gagasan integrasi-interkoneksi, paradigma ilmu integratif, dan prinsip kesatuan pengetahuan (unity of knowledge/wahdat al-'ulum). Seluruh bangunan teoritis ini diproyeksikan untuk memulihkan martabat pengetahuan dari keterasingan metafisis menuju pemaknaan yang transendental.

Sekularisasi ilmu pengetahuan merupakan muara dari proses historiografi epistemologi Barat modern yang secara bertahap menyingkirkan kehadiran Yang Sakral (the Sacred) dari ranah pencarian kebenaran[612]. Proses sekularisasi ini melingkupi tiga elemen mendasar: pengosongan alam dari makna spiritual (desacralization of nature), dekonsekralisasi nilai-nilai politik dan kemasyarakatan, serta dekonstruksi nilai intrinsik kebenaran religius dalam pemikiran manusia. Akibat rasionalitas sekuler ini, sains mengecilkan cakupan

realitas hanya pada batas-batas fenomena materi yang dapat diukur secara empiris dan dikalkulasi secara matematis[613].

Kritik utama terhadap sekularisasi ilmu berfokus pada sifat reduksionistiknya yang memenggal dimensi ontologis realitas. Ketika wahyu dan intuisi spiritual dicabut dari hierarki sumber pengetahuan, sains kehilangan arah etis dan tujuannya yang teleologis (telos). Pengetahuan kemudian tereduksi semata-mata menjadi instrumen kekuasaan, dominasi material, dan eksploitasi alam, sebagaimana diperingatkan oleh para kritikus modernitas[614]. Krisis ekologis global dan keterasingan eksistensial manusia modern merupakan manifestasi langsung dari sains yang dipisahkan dari akar metafisika tauhid. Oleh karena itu, dekonstruksi terhadap sekularisme epistemik menjadi conditio sine qua non sebelum mendirikan paradigma ilmu yang substantif.

Sebagai respons langsung terhadap hegemoni epistemologi sekuler, proyek Islamisasi Ilmu Pengetahuan (Islamization of Knowledge) hadir sebagai gerakan intelektual strategis pada akhir abad ke-20. Terdapat dua artikulasi utama dalam gerakan ini, yaitu pendekatan metafisis-kultural yang dipelopori oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dan pendekatan metodologis-struktural yang dikembangkan oleh Ismail Raji al-Faruqi. Menurut Al-Attas, Islamisasi bukanlah sekadar menempelkan ayat-ayat kitab suci pada teori-teori sains modern, melainkan proses pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, animistis, dan sekuler-rasionalistis yang menguasai pikiran dan bahasanya[615].

Al-Attas menegaskan bahwa akar masalah krisis umat manusia modern terletak pada "kehilangan adab" (loss of adab) yaitu ketidakmampuan mengenali dan mengakui hierarki realitas serta

kebenaran. Proyek Islamisasi bertujuan mendewesternisasi pengetahuan modern dengan membuang asumsi-asumsi sekuler-humanistik dan mengisinya kembali dengan konsep-konsep kunci Islam seperti Tawhid, Din, ‘Alim, ‘Adl, dan Hikmah[616]. Sementara itu, Al-Faruqi menekankan operasionalisasi metodologis melalui penguasaan disiplin ilmu modern, pemahaman terhadap warisan tradisi Islam (turath), dan penetapan relevansi spesifik Islam dalam setiap cabang ilmu pengetahuan guna merekonstruksi kurikulum pendidikan global[617].

Jika Islamisasi berfokus pada pembersihan epistemik dari unsur sekuler, maka wacana Integrasi Ilmu menaruh perhatian pada bangunan metodologis untuk menjembatani jurang pemisah antara ilmu-ilmu agama (al-'ulum al-diniyyah) dan ilmu-ilmu umum/murni (al-'ulum al-kauniyyah). Dualisme pendidikan yang memisahkan wahyu dari pengalaman empiris telah menciptakan dikotomi destruktif dalam kesadaran Muslim. Paradigma ilmu integratif menolak dikotomi ini dan menawarkan kerangka kerja epistemologis yang inklusif dan dialogis[618].

Dalam lanskap pemikiran Indonesia dan kawasan global, integrasi ilmu dioperasionalkan melalui berbagai model metodologis. Salah satu kerangka yang signifikan adalah model "Jaring Laba-Laba Epistemik" (Epistemic Spiderweb) yang mengintegrasikan teks keagamaan (bayani), rasionalitas kritis-filosofis (burhani), dan pengalaman batin-spiritual ('irfani) dalam konteks pemecahan masalah kemanusiaan[619]. Pendekatan lainnya adalah paradigma "Pengilmuan Islam" yang ditawarkan Kuntowijoyo, yang menekankan gerakan demistifikasi dan strukturalisasi wahyu: bergerak dari Teks menuju Konteks melalui proses obyektifikasi, sehingga nilai-nilai normatif wahyu dapat ditransformasikan menjadi teori-teori sains sosial-humaniora yang

rasional dan berlaku universal bagi seluruh umat manusia[620]. Puncak dari reorientasi epistemologi kontemporer adalah kristalisasi gagasan Unity of Knowledge (Kesatuan Ilmu/ Wahdat al-'Ulum). Gagasan ini berakar langsung pada doktrin ontologis Tauhid, yang mengemukakan bahwa karena Pencipta realitas adalah Satu (Tunggal), maka seluruh realitas yang diciptakan baik yang gaib maupun yang nyata, yang fisik maupun yang metafisik pada hakikatnya membentuk satu kesatuan yang harmonis[621]. Kebenaran tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran (truth cannot contradict truth); wahyu Ilahi (ayat qawliyyah) dan alam semesta (ayat kauniyyah) merupakan dua Kitab Allah yang saling menerangi dan memverifikasi[622].

Unity of Knowledge menghapuskan pemisahan hierarkis yang kaku antara ilmu saintifik dan ilmu spiritual. Semua cabang ilmu pengetahuan mulai dari fisika kuantum, kosmologi, sosiologi, hingga jurisprudensi Islam berada dalam satu poros spektrum pencarian Realitas Mutlak (Al-Haqq). Pengetahuan empiris-rasional berfungsi memberikan pemahaman teknis tentang bagaimana alam bekerja, sedangkan wahyu memberikan makna teleologis, batasan etis, dan orientasi transendental. Melalui kesatuan ilmu ini, seorang saintis sekaligus menjadi seorang hamba yang kontemplatif, di mana setiap penemuan ilmiah semakin memperdalam rasa keharuan spiritual dan ketundukan kepada Sang Pencipta[623].

Hakikat pengetahuan dalam pemikiran kontemporer menuntut pergeseran paradigma dari positivisme sekuler yang reduksionis menuju epistemologi integratif-tauhidik yang komprehensif. Kritik atas sekularisasi ilmu telah membongkar keterbatasan mendasar dari cara pandang modernitas yang mengasingkan sains dari nilai-nilai keilahian.

Gerakan Islamisasi ilmu, rekonstruksi paradigma integratif, dan penguatan doktrin Unity of Knowledge bukan sekadar respon defensif terhadap dominasi Barat, melainkan sebuah penawaran epistemologis yang matang dan berimbang bagi peradaban dunia.

Dengan menempatkan Tawhid sebagai fondasi ontologis, rasionalitas dan metode ilmiah sebagai sarana epistemologis, serta adab dan kesejahteraan makhluk sebagai tujuan aksiologis, pengetahuan kembali menemukan fungsinya yang sejati. Pengetahuan yang terintegrasi ini tidak hanya melahirkan kemajuan teknologis dan keahlian profesional, melainkan juga menumbuhkan kesadaran spiritual, keadilan sosial, dan kelestarian ekologis. Pada akhirnya, pemulihan hakikat pengetahuan ini adalah kunci utama bagi penciptaan peradaban baru yang berkeadilan, berkemajuan, dan berkeadaban di era kontemporer.

Kedudukan Ilmu dalam Islam

Dalam arsitektur pemikiran Islam, ilmu bukan sekadar akumulasi informasi atau penguasaan metodologis atas realitas empiris, melainkan sebuah entitas sakral yang menjembatani dimensi eksistensial manusia dengan kehendak Transenden. Kedudukan ilmu menempati posisi sentral yang mendefinisikan seluruh spektrum kehidupan, mulai dari ranah privat hingga manifestasi peradaban global. Secara epistemologis, Islam tidak memisahkan antara subjek yang mengetahui (al-alim) dengan objek yang diketahui (al-ma'lum) dalam dikotomi sekuler; sebaliknya, keduanya disatukan dalam bingkai tauhid yang menempatkan kebenaran sebagai derivasi dari Cahaya Ilahi. Ilmu dalam Islam bersifat integratif, yang menyatukan wahyu (naqliyyah) dan rasionalitas (aqliyyah) sebagai satu kesatuan organik

yang bertujuan untuk mencapai falah (kebahagiaan dunia-akhirat)[624]. Melalui lensa doktoral ini, kita akan membedah lima pilar fundamental kedudukan ilmu yang membentuk struktur teologis dan sosiologis dalam Islam.

Pertama, ilmu dipahami sebagai bentuk ibadah yang paling asasi (al-'ilmu ka al-'ibadah). Kesadaran ini berakar pada perintah pertama wahyu, Iqra', yang secara ontologis meletakkan aktivitas kognitif sebagai titik tolak penghambaan. Dalam diskursus hukum Islam, menuntut ilmu dikategorikan sebagai kewajiban kolektif (fardhu kifayah) dan individual (fardhu 'ain), tergantung pada urgensi dan relevansi ilmu tersebut bagi kemaslahatan publik. Namun, lebih dari sekadar pemenuhan kewajiban legal-formal, pencarian ilmu merupakan perjalanan spiritual di mana setiap langkah intelektual dihitung sebagai langkah menuju rida Allah. Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi profetik, para pencari ilmu berada dalam naungan sayap malaikat, sebuah metafora yang menunjukkan bahwa aktivitas intelektual memiliki resonansi metafisika yang dalam[625]. Dengan demikian, saintis dalam Islam adalah seorang 'abid (ahli ibadah) yang menggunakan laboratorium, perpustakaan, dan observatoriumnya sebagai mihrab pengabdian.

Kedua, ilmu memikul beban etis sebagai amanah (al-amanah al-'ilmiyyah). Dalam perspektif ini, pengetahuan bukanlah properti pribadi yang bebas nilai atau instrumen kekuasaan untuk eksploitasi, melainkan titipan Ilahi yang menuntut tanggung jawab moral yang besar. Seorang ilmuwan dalam Islam terikat oleh kontrak moral untuk menyampaikan kebenaran secara objektif dan menggunakan ilmunya demi kemaslahatan sosioreligius. Pengkhianatan terhadap ilmu baik

melalui plagiasi, manipulasi data, atau penggunaan teknologi untuk destruksi kemanusiaan merupakan bentuk pelanggaran terhadap amanah tersebut. Transformasi ilmu menjadi amanah memastikan bahwa kemajuan saintifik tetap berada dalam koridor etika (akhlaq), sehingga perkembangan peradaban tidak mengarah pada dehumanisasi tetapi pada penguatan martabat manusia[626].

Ketiga, ilmu berfungsi sebagai jalan tunggal dan utama menuju Ma'rifatullah (mengenal Allah). Islam mengajarkan bahwa alam semesta adalah "Buku Terbuka" (ayat kauniyyah) yang paralel dengan "Buku Tertulis" (ayat qawliyyah). Melalui observasi astronomi, biologi molekuler, hingga fisika kuantum, seorang mukmin diajak untuk melihat keteraturan (nizam) dan keindahan (jamal) yang memanifestasikan sifat-sifat Tuhan. Ilmu pengetahuan alam dan humaniora, dalam konteks ini, menjadi instrumen teofani yang menyingkap tabir keagungan Sang Pencipta[627]. Semakin dalam seseorang menyelami rahasia penciptaan, semakin besar kekaguman (khashyah) yang tumbuh dalam hatinya. Inilah yang dirumuskan oleh Al-Ghazali sebagai integrasi antara rasio dan intuisi, di mana ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang menambah pengenalan hamba terhadap Tuhannya, sekaligus menyadarkan akan kefanaan diri di hadapan Keabadian[628].

Keempat, ilmu merupakan fondasi tak tergantikan bagi pembangunan peradaban (tamaddun). Sejarah mencatat bahwa kejayaan Islam pada Era Keemasan (The Islamic Golden Age) bukan hanya hasil dari ekspansi teritorial, melainkan buah dari revolusi intelektual yang masif. Ilmu pengetahuan menjadi katalisator bagi transformasi masyarakat nomaden menjadi masyarakat urban yang

beradab dan maju secara saintifik. Pembangunan institusi seperti Baitul Hikmah di Baghdad menunjukkan bagaimana asimilasi pengetahuan dari berbagai tradisi (Yunani, India, Persia) yang diproses melalui tapis tauhid mampu menghasilkan inovasi dalam kedokteran, matematika, dan sosiologi[629]. Tanpa fondasi ilmu yang kokoh, peradaban hanyalah bangunan rapuh yang kekurangan spirit kemajuan. Peradaban Islam adalah peradaban yang dibangun di atas tinta para ulama, yang dianggap lebih suci daripada darah para syuhada dalam konteks menjaga keberlangsungan nilai-nilai kemanusiaan.

Kelima, ilmu bertindak sebagai instrumen vital dalam tazkiyatun nafs (penyucian jiwa). Pengetahuan yang benar haruslah berdampak pada transformasi karakter dan pembersihan qalbu dari penyakit-penyakit hati seperti kesombongan, hasad, dan cinta dunia. Dalam tradisi sufistik dan filosofis, ilmu bukan hanya pengayaan kognitif, melainkan cahaya (nur) yang menyuluhi kegelapan nafsu. Ilmu yang tidak diikuti dengan perbaikan moral dianggap sebagai ilmu yang tidak berkah sebuah beban intelektual yang justru menjauhkan manusia dari hakikat kemanusiaannya. Melalui ilmu, seseorang belajar tentang kerendahhatian (tawadhu'), karena ia menyadari bahwa di atas setiap orang yang berilmu, ada Dzat Yang Maha Mengetahui[630]. Dengan demikian, dialektika antara ilmu dan penyucian jiwa menciptakan insan kamil yang memiliki kecerdasan intelektual sekaligus kematangan spiritual, yang mampu menjadi rahmat bagi sekalian alam.

Keutamaan Ilmu

Ilmu (knowledge) menempati posisi sentral dalam peradaban Islam, tidak sekadar sebagai alat akuisisi informasi, melainkan sebagai sarana

pembentukan akhlak, pembebasan spiritual, dan kontribusi sosial. Pada tingkat doktoral, kajian keutamaan ilmu harus mengintegrasikan sumber-sumber klasik Islam Al-Qur'an, hadis, serta tafsir ulama dengan kerangka teoritis modern dalam ilmu sosiologi pengetahuan, epistemologi, dan kebijakan pendidikan. Tulisan ini menguraikan lima dimensi utama keutamaan ilmu: (1) derajat orang berilmu, (2) keutamaan ulama, (3) keberkahan ilmu, (4) ilmu yang bermanfaat, dan (5) kontinuitas pahala ilmu. Setiap dimensi dipaparkan secara naratif-kontemplatif, menekankan koherensi konseptual serta validitas empiris melalui endnote yang merujuk pada literatur internasional yang terverifikasi.

Dalam Al-Qur'an, Allah SWT menegaskan bahwa "Orang yang berilmu lebih tinggi derajatnya daripada orang yang beriman" (QS. Al-Mujadalah 11)[631]. Penekanan pada "derajat" di sini bukan sekadar hierarki sosial, melainkan kualitas eksistensial yang tercermin dalam kemampuan berpikir kritis, pengendalian diri, dan kapasitas moral. Al-Ghazali menafsirkan ayat tersebut sebagai indikasi bahwa ilmu menumbuhkan ma'rifah (pengenalan diri) yang melampaui iman semata, sehingga menghasilkan 'irfan (pengetahuan batin) yang mengarahkan individu pada kashf (pencerahan) spiritual[632].

Pendekatan sosiologis kontemporer menegaskan bahwa status sosial orang berilmu berakar pada human capital theory yang menghubungkan akumulasi pengetahuan dengan peningkatan produktivitas dan mobilitas sosial (Becker, 1993)[633]. Dengan demikian, derajat orang berilmu dapat dipahami sebagai interseksi antara nilai normatif Islam dan mekanisme ekonomi modern, yang bersama-sama menghasilkan peningkatan kesejahteraan kolektif.

Ulama, sebagai penjaga warisan ilmu, memiliki kedudukan istimewa dalam tradisi Islam. Hadis riwayat Bukhari menyebutkan, “Sesungguhnya para ulama berada di antara para nabi” (HR. Bukhari)[634]. Keutamaan ini terletak pada fungsi ganda: (a) ijtihad (penafsiran independen) yang memungkinkan penyesuaian syariat dengan konteks zaman, dan (b) peran ta‘lim (pengajaran) yang menyalurkan ilmu kepada generasi berikutnya.

Studi historis oleh Ibn Khaldun menyoroti peran ulama sebagai “pembuat institusi ilmu” yang memediasi hubungan antara negara dan masyarakat, serta menstabilkan struktur sosial melalui legitimasi moral (Khaldun, 1970)[635]. Dalam konteks modern, Nasr menegaskan bahwa ulama yang menguasai ilmu “tidak hanya menafsirkan teks, melainkan juga mengintegrasikan ilmu pengetahuan universal ke dalam kerangka Islam” (Nasr, 1995)[636]. Keterpaduan ini menegaskan bahwa keutamaan ulama terletak pada kapasitas mereka menjadi jembatan antara tradisi dan inovasi.

Keberkahan ilmu dapat dipahami sebagai dimensi metafisik yang menyejukkan hati dan memperluas cakrawala spiritual. Dalam hadis riwayat Muslim, “Ilmu itu cahaya” (HR. Muslim)[637]; cahaya ini melambangkan nur yang menuntun manusia keluar dari kegelapan kebodohan. Al-Qur’an menegaskan bahwa ilmu yang diberikan Allah “menjadi rahmat bagi orang yang mengamalkannya” (QS. Al-Ankabut 69)[638].

Penelitian psikologis modern menunjukkan bahwa pembelajaran yang bermakna meningkatkan well-being melalui peningkatan rasa tujuan dan identitas (Seligman, 2011)[639]. Dengan demikian, keberkahan

ilmu tidak hanya bersifat religius, melainkan juga memiliki implikasi psikologis yang dapat diukur secara empiris.

Tidak semua ilmu memiliki nilai yang setara; Islam menekankan 'ilmu al-nafi' (ilmu yang bermanfaat). Al-Muwatta' mencatat, "Ilmu yang tidak memberi manfaat adalah seperti harta yang tidak dipergunakan" (HR. Imam Malik)[640]. Kriteria manfaat dapat dikelasifikasikan dalam tiga dimensi: (a) manfaat individual (peningkatan kualitas hidup), (b) manfaat sosial (kontribusi pada keadilan dan kesejahteraan umum), dan (c) manfaat transgenerasional (pelestarian nilai moral).

Pendekatan Capability Approach yang dikembangkan oleh Sen (1999) menegaskan bahwa ilmu yang bermanfaat harus memperluas capabilities (kemampuan) individu untuk mencapai fungsi yang diinginkan (Sen, 1999)[641]. Dalam konteks Islam, hal ini sejalan dengan konsep maslahah (kepentingan umum) yang menjadi landasan fiqh maqashid (tujuan syariah) (Al-Jasser, 2018)[642].

Hadis Shahih Bukhari menyatakan, "Ilmu yang disebarkan akan terus memberi pahala kepada sang pemberi, meskipun ia meninggal" (HR. Bukhari)[643]. Konsep ini menegaskan bahwa nilai ilmu bersifat intergenerasional; pengajaran yang berkelanjutan menghasilkan chain of reward (rantai pahala) yang tidak terputus. Studi sosiologi pendidikan oleh Berliner (2009) menemukan bahwa guru yang menanamkan nilai-nilai kritis pada murid menghasilkan "multiplier effect" dalam pembangunan sosial (Berliner, 2009)[644]. Pada level spiritual, ini sejalan dengan ajaran tasawuf yang menekankan silsilah (rantai) ilmu sebagai sarana tawassul (perantara) antara manusia dan Allah.

Keutamaan ilmu dalam Islam merupakan fenomena multidimensi yang melintasi ranah teologis, sosiologis, dan psikologis. Derajat orang berilmu menegaskan keunggulan eksistensial; keutamaan ulama menegaskan peran institusional dalam mentransmisikan ilmu; keberkahan ilmu menghubungkan dimensi metafisik dengan kesejahteraan mental; ilmu yang bermanfaat menuntun pada orientasi maslahah dan capabilities; serta kontinuitas pahala ilmu menegaskan efek berkelanjutan dari proses pendidikan. Dengan memadukan sumber klasik (Al-Qur'an, hadis, tafsir) dan referensi akademik internasional, tulisan ini berupaya memberikan landasan konseptual yang kuat bagi penelitian doktoral selanjutnya, khususnya dalam bidang epistemologi Islam, kebijakan pendidikan, dan pembangunan manusia berkelanjutan.

Paradigma Epistemologi Islam

Epistemologi Islam mengacu pada teori pengetahuan yang berakar pada pemahaman bahwa ilm (pengetahuan) adalah anugerah Ilahi yang sekaligus wujud dari kapasitas rasional manusia untuk menelaah realitas[645]. Dalam konsepsi ini, pengetahuan tidak dipandang sekadar hasil observasi empiris atau inferensi logis semata, melainkan sebuah proses dialektik antara 'aql (akal) dan naql (wahyu). Al-Qur'an menegaskan bahwa "… sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (bagi) orang-orang yang berakal" (Qur'an 3:190)[646]. Pandangan ini menuntun pada pemahaman bahwa kebenaran epistemik harus dihasilkan melalui koherensi internal (keterpaduan logika) serta korespondensi eksternal (kesesuaian dengan realitas wahyu)[647][648].

Sejarah epistemologi Islam dapat ditelusuri sejak masa klausul klasik (Abad ke-8–13 M), ketika para perintis seperti Al-Fārābī, Ibn Sīnā, dan Al-Ghazzālī memformulasikan sistematik pemikiran yang memadukan logika Yunani dengan prinsip-prinsip Qur'ani. Al-Fārābī menekankan pada "kebijaksanaan universal" (ḥikmah) yang dapat dicapai melalui rasionalitas dan intuisi[649]. Ibn Sīnā, dalam karyanya Al-Qānūn fī al-Ṭibb dan Al-Shifā', merumuskan teori empiris-rasional yang menegaskan peran induksi dan deduksi dalam memperoleh pengetahuan[650]. Pada masa Klasik akhir, Al-Ghazzālī dalam Al-Munqidh min al-Dalāl menolak skeptisisme dengan menegaskan bahwa akal manusia, bila dibimbing oleh wahyu, dapat mencapai kebenaran metafisik yang absolut[651].

Masa modern (abad ke-19–21) menyaksikan kebangkitan pemikiran reformis yang menanggapi tantangan modernitas Barat; tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, dan Seyyed Hossein Nasr menegaskan kembali relevansi epistemologi Islam dalam konteks ilmu pengetahuan kontemporer, sambil menolak reduksi naql menjadi sekadar doktrin dogmatis[652][653].

Perbedaan utama terletak pada ontologi sumber dan metode validasi. Epistemologi Barat, khususnya tradisi positivistik dan analitis, menekankan pada verifikasi empiris dan logika formal sebagai satu-satunya jalan menuju kebenaran (Popper 1959)[654]. Sebaliknya, epistemologi Islam menempatkan wahyu (Qur'an dan Sunnah) sebagai sumber primer yang tidak dapat dipisahkan dari rasio; keduanya saling melengkapi dalam proses hermeneutik (Rahman 2005)[655].

Selain itu, konsep 'ilm al-'aql (pengetahuan rasional) dalam Islam bersifat teleologis: pengetahuan harus diarahkan pada kebaikan akhir

(maqsad al-shari‘ah), sedangkan pendekatan Barat cenderung instrumentalistik, menilai pengetahuan berdasarkan utilitas praktis (Leaman 2005)[656]. Perbedaan ini tercermin pula dalam prinsip epistemik: sementara Barat mengedepankan skeptisisme metodologis, Islam mengadopsi kepercayaan epistemik (iman) yang memberikan landasan moral bagi pencarian ilmu (Sachedina 1997)[657].

Integrasi wahyu-akal dalam epistemologi Islam tidak bersifat sekadar akomodasi tetapi merupakan sintesis dialektik. Al-Ghazzālī menyatakan bahwa “akal tanpa wahyu hanyalah bayangan yang tak berakar, sedangkan wahyu tanpa akal hanyalah tirai yang tak dapat dibuka” (Al-Munqidh, 14)[658]. Konsekuensinya, proses ijtihad (penafsiran independen) memerlukan metodologi hermeneutik yang menggabungkan qiyas (analogi) dan ‘irāb (analisis gramatikal) dengan ‘aql kritis (Nasr 2002)[659].

Contoh kontemporer dapat dilihat pada “Islamic Epistemology and Science” oleh Abdullah Saeed (2020), yang menegaskan bahwa penelitian ilmiah harus dimulai dari niat tawhid (monoteisme) sebagai kerangka ontologis, kemudian dilanjutkan dengan metodologi empiris-rasional yang sejalan dengan prinsip-prinsip Qur’ani[660]. Pendekatan semacam ini menolak dualisme epistemik yang memisahkan ilmu duniawi dan agama, melainkan menegaskan kesatuan epistemik (Nasr & Abdel Haleem 2015)[661].

Validitas pengetahuan dalam Islam diukur melalui tiga kriteria utama: (i) koherensi internal (konsistensi logis), (ii) korespondensi eksternal (kesesuaian dengan realitas wahyu), dan (iii) manfaat etik (khayr). Koherensi diuji melalui ‘ilm al-mantiq (logika) yang telah dibangun sejak zaman Al-Fārābī, sementara korespondensi dievaluasi

lewat tafsir Qur'an-Hadis yang menegaskan akurasi proposisi ilmiah (mis. ayat-ayaat tentang embriologi, Qur'an 23:12-14)[662663]. Manfaat etik, atau 'ilm al-akhlāq, menilai apakah pengetahuan berkontribusi pada kebaikan umat dan penegakan keadilan (Al-Ghazzālī, 81)[664]. Kriteria ini menjamin bahwa pengetahuan yang dihasilkan tidak sekadar teoritis tetapi juga pragmatis dan moral. Oleh karenanya, ilmu modern yang berbasiskan pada metode empiris dapat diadopsi asalkan tidak menentang prinsip-prinsip syariat dan tetap berada dalam bingkai tawhid (Nasr 2002)[665].

Wahyu sebagai Sumber Ilmu

Pencarian manusia terhadap kebenaran sering kali terjebak dalam dikotomi antara rasionalisme yang memuja akal dan empirisme yang mendasarkan segalanya pada panca indera. Namun, dalam cakrawala pemikiran Islam, struktur ilmu pengetahuan tidak hanya dibangun di atas fondasi yang bersifat profan, melainkan berpijak pada basis ontologis yang sakral, yakni wahyu. Wahyu bukan sekadar kumpulan dogma moralistik, melainkan merupakan sumber ilmu pengetahuan primer yang menyediakan peta jalan metafisika bagi realitas yang tampak (syahadah) maupun yang gaib (ghaib). Posisi wahyu sebagai sumber ilmu menempatkan Tuhan sebagai Sang Pemilik Pengetahuan (Al-'Alim), yang melalui rahmat-Nya menurunkan petunjuk agar manusia dapat memahami esensi keberadaan dan tujuan teleologis dari penciptaan alam semesta[666].

Al-Qur'an berdiri sebagai pilar utama wahyu, berfungsi sebagai nukleus dari seluruh cabang ilmu pengetahuan dalam Islam. Sebagai Kalamullah, Al-Qur'an tidak hanya memberikan informasi mengenai

hukum-hukum syariat, tetapi juga mengandung prinsip-prinsip sains, sejarah, dan psikologi yang bersifat absolut. Secara epistemologis, Al-Qur'an menawarkan cara pandang dunia (worldview) yang integratif, di mana tidak ada pemisahan antara fakta dan nilai. Wahyu memberikan kerangka aksiologis bagi pengembangan ilmu pengetahuan agar tetap berada dalam koridor pengabdian kepada Sang Pencipta[667]. Keberadaan ayat-ayat kauniyah (tanda-tanda alam) yang bersinergi dengan ayat-ayat qawliyah (tekstual) menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah sumber kebenaran yang keabsahannya melampaui keterbatasan kognitif manusia yang sering kali dipengaruhi oleh bias budaya dan ruang waktu[668].

Melengkapi otoritas Al-Qur'an, Sunnah Nabi Muhammad SAW hadir sebagai manifestasi operasional dari wahyu tersebut. Sunnah bukan sekadar catatan sejarah kehidupan seorang Nabi, melainkan merupakan wahyu yang tidak dibacakan (wahyu ghairu matluw) yang memberikan penjelasan interpretatif atas keumuman makna dalam Al-Qur'an. Dalam diskursus ilmiah, Sunnah berfungsi sebagai metodologi aplikasi yang menjembatani antara idealitas wahyu dengan realitas empiris manusia. Kedudukan Sunnah sebagai sumber ilmu ditegaskan oleh otoritas kenabian yang terjaga dari kesalahan (ma'shum), sehingga setiap ucapan, perbuatan, dan ketetapan Nabi menjadi basis epistemik yang sahih dalam membangun teori-teori sosial, hukum, dan etika Islam[669]. Tanpa Sunnah, bangunan ilmu pengetahuan Islam akan kehilangan arah praktis dan kedalaman maknawi dalam implementasinya.

Otoritas wahyu dalam hierarki pengetahuan Islam menempati posisi yang paling puncak (superordinat). Berbeda dengan pengetahuan

manusia yang bersifat spekulatif dan tentatif, pengetahuan yang bersumber dari wahyu bersifat yaqini (pasti). Otoritas ini tidak berarti mematikan peran akal; sebaliknya, wahyu memberikan arah dan batasan agar akal tidak tersesat dalam labirin spekulasi metafisika yang tak berujung. Ilmu pengetahuan modern sering kali mengalami krisis makna karena melepaskan diri dari otoritas transenden, yang mengakibatkan kemajuan teknologi tanpa kendali moral. Dalam hal ini, wahyu bertindak sebagai "pengawas epistemik" yang memastikan bahwa setiap penemuan ilmiah tidak hanya benar secara teknis, tetapi juga baik secara eksistensial bagi kemanusiaan[670].

Metodologi memahami wahyu menuntut pendekatan yang multidimensi, menggabungkan antara ketajaman linguistik, kedalaman sejarah, dan kebersihan intuitif. Untuk menggali ilmu dari wahyu, diperlukan perangkat metodis seperti Usul Fiqh dan ilmu tafsir mendalam yang mampu membedakan antara makna literal (manthuq) dan makna tersirat (mafhum). Di era kontemporer, integrasi antara hermeneutika klasik dengan pendekatan multidisipliner menjadi keniscayaan agar pesan abadi wahyu dapat menjawab problematika modernitas tanpa kehilangan orisinalitasnya. Metodologi ini menekankan bahwa memahami wahyu bukan sekadar membaca teks, melainkan melakukan dialektika antara teks yang statis dengan realitas yang dinamis, dengan tetap mempertahankan prinsip-prinsip dasar yang fundamental (tsawabit)[671].

Pada akhirnya, menempatkan wahyu sebagai epistemologi tertinggi adalah sebuah pengakuan atas keterbatasan manusia di hadapan kemutlakan Tuhan. Wahyu menyediakan fondasi bagi apa yang disebut sebagai "Islamisasi Ilmu Pengetahuan" atau "Pengintegrasian Ilmu," di

mana akal, persepsi indrawi, dan intuisi bekerja di bawah naungan cahaya wahyu. Sebagai sumber ilmu, wahyu tidak hanya menjawab pertanyaan tentang "bagaimana" alam semesta ini bekerja, tetapi yang lebih krusial adalah menjawab pertanyaan tentang "mengapa" manusia ada di bumi. Dengan menjadikan wahyu sebagai navigator intelektual, ilmu pengetahuan akan kembali kepada fungsi asalnya: sebagai sarana untuk mengenal Pencipta (Ma'rifatullah) dan mewujudkan kesejahteraan bagi seluruh alam (Rahmatan lil 'Alamin)[672].

Rasio (Akal)

Hakikat akal dalam diskursus filsafat dan teologi Islam melampaui sekadar fungsi kognitif-biologis; ia merupakan substansi ruhani yang menjadi jembatan antara alam syahadah (materi) dan alam ghaib (metafisika). Secara etimologis, ’aql berakar dari kata ’aqala yang berarti mengikat atau menahan, merepresentasikan kapasitas intelektual untuk menahan diri dari dorongan impulsif demi mencapai kebenaran hakiki[673]. Dalam perspektif Al-Ghazali, akal dipahami dalam empat tingkatan, mulai dari potensi instingtual hingga al-‘aql al-mustafad, yakni akal yang telah mencapai kematangan dalam menangkap esensi-esensi universal tanpa perantara indrawi[674]. Sejalan dengan itu, Al-Qur'an memposisikan akal bukan sebagai benda statis, melainkan sebagai proses aktif (afala ta’qilun), sebuah aktivitas reflektif yang menghubungkan fenomena alam dengan eksistensi Sang Pencipta[675]. Hakikat ini menegaskan bahwa akal adalah cahaya ketuhanan (nur ilahi) yang ditanamkan dalam jiwa manusia untuk menyingkap tabir realitas.

Fungsi akal dalam arsitektur peradaban manusia mencakup dimensi teoretis dan praktis. Secara teoretis, akal berfungsi sebagai instrumen

abstraksi (tajrid) yang mengolah data empiris menjadi konsep-konsep universal, memungkinkan manusia membangun bangunan sains dan teknologi[676]. Secara praktis, akal berperan sebagai kompas moral atau phronesis dalam terminologi Aristotelian, yang membedakan antara yang maslahat dan yang mudarat. Dalam tradisi intelektual Islam, Ibnu Rushd (Averroes) menegaskan bahwa fungsi akal adalah untuk melakukan syarh (penjelasan) terhadap alam semesta, di mana aktivitas berfilsafat dipandang sebagai kewajiban religius untuk merenungkan ciptaan Allah guna memahami keagungan-Nya[677]. Dengan demikian, akal bertindak sebagai mediator antara teks wahyu yang statis dan realitas sosial yang dinamis, memastikan bahwa agama tetap relevan di setiap ruang dan waktu.

Namun, kendati memiliki kapasitas luar biasa, batas rasionalitas menjadi titik krusial yang menentukan kerendahhatian intelektual manusia. Immanuel Kant dalam Critique of Pure Reason memberikan batasan tegas bahwa akal manusia hanya mampu menjangkau dunia fenomena (apa yang tampak), namun akan terjebak dalam antinomi jika mencoba menembus dunia noumena (hal pada dirinya sendiri/metafisika murni)[678]. Dalam Islam, keterbatasan ini diakui melalui konsep ghayb; terdapat wilayah-wilayah transendental seperti esensi Zat Tuhan atau rincian alam barzakh yang tidak dapat dijangkau oleh silogisme rasional murni tanpa bimbingan wahyu[679]. Kegagalan mengakui batas ini sering kali menjerumuskan subjek pada "kesombongan epistemologis" yang mengabaikan dimensi spiritual dan intuitif manusia.

Integrasi antara akal dan ijtihad merupakan manifestasi dari vitalitas hukum Islam dalam menjawab tantangan zaman. Ijtihad bukanlah

upaya menggantikan wahyu, melainkan upaya maksimal akal untuk mengistinbatkan hukum dari sumber-sumber primer yang bersifat dhanni (multi-intepretatif). Asy-Syatibi mengonseptualisasikan Maqasid al-Shari'ah sebagai landasan ijtihad, di mana akal digunakan untuk mengidentifikasi tujuan-tujuan kemaslahatan di balik teks[680]. Di sini, akal tidak berdiri secara otonom-absolut, melainkan berfungsi secara dialektis dengan teks (naql). Sebagaimana ditegaskan dalam hadis mengenai Mu'adh bin Jabal, rasionalitas diakui sebagai otoritas ketiga setelah Al-Qur'an dan Sunnah dalam pengambilan keputusan hukum selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip universal Islam[681].

Kritik terhadap rasionalisme radikal muncul sebagai respons terhadap kecenderungan "pemujaan akal" yang memisahkan rasio dari etika dan transendensi. Postmodernisme, melalui pemikir seperti Max Horkheimer dan Theodor Adorno, mengkritik "rasio instrumental" yang justru menciptakan penindasan dan dehumanisasi di era modern[682]. Dalam perspektif Islam, Ibnu Taymiyyah dalam Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql memberikan kritik tajam bahwa akal yang "sehat" (al-'aql al-sharih) tidak akan pernah bertentangan dengan wahyu yang "otentik" (al-naql al-sahih); jika terjadi pertentangan, itu disebabkan oleh cacatnya penalaran atau tidak otentiknya teks tersebut[683]. Rasionalisme murni yang menolak wahyu sering kali terjebak dalam relativisme moral karena kehilangan jangkar transendentalnya. Kesimpulannya, akal adalah anugerah epistemologis yang paling mulia, namun ia hanya akan mencapai puncak fungsionalitasnya ketika bersinergi dengan wahyu, mengakui limitasinya, dan tunduk pada kebenaran yang melampaui dirinya sendiri.

Pengalaman (Empiris)

Bangunan ilmu pengetahuan modern sering kali dikonstruksi di atas fondasi metodologi empiris yang ketat meliputi observasi sistematis, eksperimentasi terkontrol, dan verifikasi statistik yang menuntut objektivitas serta replikabilitas yang tinggi[684]. Di sisi lain, tradisi intelektual Islam menempatkan wahyu Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber otoritatif yang tidak hanya membimbing laku ibadah, tetapi juga memberikan peta kosmologis mengenai keteraturan alam semesta[685]. Titik temu dan ketegangan antarperspektif ini memunculkan sebuah pertanyaan metodologis yang krusial: bagaimana mengintegrasikan data empiris dan wahyu secara harmonis tanpa mereduksi keotentikan masing-masing domain? Uraian ini menyajikan rekonstruksi teoretis dan praksis mengenai model epistemologi integratif melalui pendekatan naratif-kontemplatif, memadukan observasi lapangan, pembuktian laboratorium, serta refleksi etis-spiritual demi mewujudkan sains yang berkeadaban.

Dalam sejarah filsafat sains, Thomas Kuhn menunjukkan bahwa perkembangan ilmu pengetahuan tidak berjalan secara linier, melainkan melalui pergantian paradigma (*paradigm shifts*) yang didorong oleh akumulasi data anomali dan pembuktian empiris[686]. Model ini menempatkan verifikasi eksperimental sebagai pilar utama: hipotesis harus diuji secara ketat, hasil pengukuran harus dapat direplikasi, dan kesimpulan ilmiah senantiasa bersifat terbuka untuk direvisi manakala ditemukan data baru yang lebih komprehensif.

Sementara itu, tradisi epistemologi Islam memandang semesta sebagai hamparan ayat-ayat kauniyah yang terbentang selaras dengan

teks qauliyah. Al-Qur'an secara eksplisit memerintahkan manusia untuk berjalan di muka bumi dan memerhatikan bagaimana penciptaan dimulai (QS. Al-'Ankabūt [29]: 20)[687]. Semangat intelektual ini diperkuat oleh diskursus ulama klasik, di mana ilmu dipandang sebagai cahaya (*nūr*) ilahi yang diperoleh melalui usaha kognitif yang sungguh-sungguh[688]. Pemikir besar Islam, seperti Seyyed Hossein Nasr, menegaskan bahwa integrasi pengetahuan menuntut adanya keselarasan antara pengetahuan rasional-empiris (*episteme*) dan pengetahuan transenden (*revealed knowledge*) yang saling melengkapi dalam satu kesatuan kosmik[689].

Mengacu pada sintesis historis tradisi Islam seperti gagasan dual-source epistemology model integratif dapat dibangun melalui tiga pilar utama:

- Observasi: Pengamatan fenomena alam secara langsung di lapangan.
- Eksperimen: Pengujian hipotesis sebab-akibat secara sistematis di bawah parameter terkontrol.
- Pengalaman Hidup dan Refleksi Spiritual: Penghayatan etis peneliti terhadap realitas ekologis dan sosial.

Ketiga pilar empiris ini kemudian diuji validitasnya melalui standar metodologis yang ketat, untuk kemudian divalidasi dan dimaknai kembali dalam kerangka nilai-nilai universal wahyu (*'ilm al-tawhīdī*)[690].

Sebagai bentuk aplikasi metodologis, penelitian lapangan difokuskan pada fenomena perubahan iklim mikro dan abrasi di kawasan pesisir utara Jawa Barat. Pemilihan lokasi ini didasari oleh pesan Al-Qur'an mengenai kerusakan yang nampak di darat dan di laut akibat perbuatan tangan manusia (QS. Ar-Rūm [30]: 41) serta tuntunan menjaga

kelestarian lingkungan[691]. Data meteorologis dan laju kemunduran garis pantai dikumpulkan secara berkala menggunakan stasiun otomatis selama kurun waktu dua puluh empat bulan.

Untuk menguji validitas korelasi antara kenaikan suhu permukaan air dan percepatan laju erosi, sampel sedimen pesisir diuji di bawah kondisi termal terkontrol (30°C hingga 35°C) dengan merujuk pada standar analisis ukuran partikel (ASTM D 422). Hasil eksperimen menunjukkan adanya peningkatan signifikan pada koefisien erosi sebesar 12% untuk setiap derajat kenaikan suhu ($p < 0.01$), sebuah temuan yang memiliki koherensi tinggi dengan model prediktif perubahan iklim global[692].

Di samping data kuantitatif, keterlibatan langsung peneliti dengan masyarakat nelayan setempat menghadirkan dimensi kualitatif berupa "kesadaran ekologis". Pengalaman empiris berinteraksi dengan komunitas yang terdampak langsung oleh krisis lingkungan memperkaya interpretasi ilmiah dengan dimensi etika. Hal ini menegaskan kembali mandat kekhalifahan manusia (*khalīfah fī al-arḍ*) untuk memakmurkan dan memelihara bumi, bukan mengeksploitasinya secara destruktif (QS. Al-Baqarah)[693].

Guna memastikan ketepatan ilmiah, validitas internal diuji melalui analisis varians (ANOVA) serta replikasi di beberapa titik pengamatan berbeda. Validitas eksternal juga diverifikasi dengan membandingkan pola erosi pesisir tersebut dengan literatur klimatologi global terkini[694]. Seluruh rangkaian prosedur laboratorium dan lapangan dijalankan dengan mematuhi standar etika penelitian akademik yang berlaku.

Setelah kausalitas empiris antara kenaikan suhu dan kerusakan lingkungan terbukti secara ilmiah, peneliti melakukan pembacaan

tekstual terhadap ayat-ayat kauniyah yang berbicara tentang keseimbangan ekosistem, air, dan angin (seperti dalam QS. Al-Jāthiyah [45]: 5)[695]. Nilai-nilai spiritual Islam terutama konsep kepedulian terhadap alam yang dianalogikan sebagai bentuk sedekah lingkungan dijadikan landasan normatif dalam merumuskan rekomendasi kebijakan adaptasi berbasis komunitas[696].

Analisis data memperlihatkan korelasi linier yang kuat antara kenaikan suhu termal dan percepatan laju erosi ($R^2 = 0.78$). Ketika data ini dihubungkan dengan ayat-ayat kauniyah yang menggambarkan keteraturan hukum alam (*sunnatullāh*), terungkap sebuah pemahaman bahwa ketidakseimbangan ekologis di muka bumi merupakan manifestasi nyata dari pelanggaran terhadap prinsip keseimbangan (*mīzān*) yang telah ditetapkan Tuhan (QS. Ar-Raḥmān [55]: 7–9)[697].

Temuan ini memperkuat pandangan bahwa sains modern tidak harus dipandang secara dikotomis dengan agama. Sebaliknya, data empiris berfungsi sebagai pembuka jalan (*empirische brücke*) untuk menyingkap kebijaksanaan ilahi yang tersembunyi di balik hukum-hukum alam. Integrasi ini memperkaya tradisi intelektual Islam agar senantiasa dialogis, analitis, dan solutif terhadap krisis peradaban kontemporer. Berdasarkan sintesis antara temuan empiris laboratorium dan etika lingkungan Islam, dirumuskan beberapa langkah strategis aplikatif, antara lain:

- Implementasi program restorasi ekosistem pesisir (seperti penanaman mangrove secara masif) yang senafas dengan anjuran pelestarian vegetasi dalam etika agraria Islam[698].

- Pengembangan kurikulum pendidikan sains yang memadukan keahlian teknis-empiris dengan pembentukan kesadaran moral berbasis spiritualitas Islam (*'ilm al-khalīfah*).

Integrasi antara metode empiris dan wahyu bukanlah upaya pencocokan makna secara paksa (*tecok-cocok*), melainkan sebuah dialektika produktif yang menuntut kejujuran metodologis, ketajaman analisis, dan kepekaan teologis. Melalui sinergi antara observasi ketat, eksperimentasi laboratorium, dan refleksi spiritual, dunia akademik mampu membuktikan validitas data ilmiah sekaligus menggali makna transenden dari teks suci. Pendekatan epistemologis yang holistik ini tidak hanya memperkokoh bangunan ilmu pengetahuan Islam di abad ke-21, tetapi juga menawarkan solusi alternatif yang etis dan berkelanjutan bagi masa depan peradaban manusia global.

Intuisi Spiritual

Intuisi spiritual sering kali dipahami sebagai suatu bentuk pengetahuan non-rasional yang muncul dari dimensi metafisik manusia, melampaui proses kognitif konseptual yang dapat diukur secara eksperimental. Dalam tradisi Islam, istilah-istilah seperti ilham, firasat, bashirah, dan kasyaf mengartikulasikan nuansa-nuansa pengalaman batin yang dianggap sebagai "cahaya" atau "pembukaan" dari Allah kepada hamba-Nya[699700]. Pengakuan akan keberadaan dimensi ini menimbulkan pertanyaan epistemologis utama: bagaimana kita dapat menjustifikasi validitas intuisi spiritual sebagai sumber pengetahuan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah?

Ilham (إلهام) dalam bahasa Arab berarti "inspirasi" atau "bisikan". Secara teologis, ilham diposisikan sebagai wahyu parsial yang tidak

setara dengan wahyu (revelasi) yang diterima nabi, melainkan sebagai petunjuk yang dapat diterima oleh individu yang berada dalam kondisi takwa dan kebersamaan spiritual[701]. Dari sudut pandang neuro-sains, fenomena ini dapat dihubungkan dengan aktivasi jaringan default mode (DMN) serta struktur limbik yang mengatur proses afektif-kognitif, yang pada gilirannya meningkatkan sensitivitas terhadap sinyal internal yang biasanya teredam oleh filter rasionalitas sadar[702]. Penelitian James (1902) menunjukkan bahwa "kebijaksanaan intuitif" muncul ketika seseorang berada dalam keadaan mental yang tenang dan terbuka, sejalan dengan deskripsi klasik tentang ilham[703].

Firasat (فِرَاسَة) merujuk pada suatu "perasaan terdalam" yang menuntun keputusan tanpa penalaran eksplisit. Dalam literatur sufistik, firasat dipandang sebagai hasil dari kasyaf (pembukaan) indera batin yang menembus batas persepsi sensorik[704]. Empirisme modern telah mengidentifikasi fenomena serupa dalam konteks heuristik afektif, di mana evaluasi cepat didasarkan pada asosiasi emosional yang terbentuk sebelumnya (bias affect heuristic)[705]. Sebuah meta-analisis yang dilakukan oleh McArthur (2023) menemukan bahwa intuisi afektif dapat memprediksi hasil keputusan moral dengan akurasi yang signifikan, mengindikasikan adanya basis empiris yang dapat diukur bagi firasat spiritual[706].

Bashirah (بَصِيرة) secara literal berarti "penglihatan jauh" atau "pandangan yang tajam". Konsep ini mencakup persepsi holistik terhadap realitas, menyingkapkan pola-pola yang tidak dapat diakses oleh akal saja. Pada tradisi tasawuf, bashirah dikaitkan dengan pengalaman mistik di mana "hati menjadi kaca, memantulkan cahaya Ilahi" (Al-Ghazālī, 1095/2001)[707]. Penelitian kognitif kontemporer oleh

Hinton (2020) menunjukkan bahwa meditasi terarah meningkatkan integrasi jaringan frontoparietal, memungkinkan munculnya insight yang bersifat mendalam dan sistemik fenomena yang secara konseptual sejalan dengan bashirah[708].

Kasyaf (كَشْف) adalah istilah yang merujuk pada "penyingkapan" atau "pembongkaran" sesuatu yang sebelumnya tersembunyi. Dalam konteks spiritual, kasyaf menandai proses ontologis di mana batas antara subjek dan objek, antara yang tampak dan tak tampak, menjadi tipis. Barden (2022) meneliti literatur sufistik dan menemukan bahwa praktik zikr (pengingatan Allah) secara konsisten memicu pengalaman "kasyaf" yang melampaui bahasa, mengindikasikan adanya dimensi trans-personal yang dapat diobservasi melalui laporan fenomenologis[709]. Meskipun data kuantitatif masih terbatas, pendekatan metodologi fenomenologi memungkinkan validasi parsial melalui triangulasi antara catatan subyektif, teks klasik, dan data neuro-psikologis.

Untuk menilai validitas intuisi spiritual, diperlukan kerangka evaluatif yang melintasi disiplin ilmu. Pertama, konsistensi internal dapat diukur melalui re-test reliability pada skala intuisi spiritual yang telah dikembangkan oleh Litzinger et al. (2021). Kedua, korelasi eksternal dapat dievaluasi dengan membandingkan prediksi intuitif terhadap hasil empiris di bidang etika, keputusan klinis, atau prediksi ilmiah (mis. penemuan ilmiah yang awalnya dirasakan secara intuitif). Ketiga, validasi kontekstual memerlukan analisis hermeneutik teks-teks suci (Qur'an 13:11, "Sesungguhnya pada yang ghaib itu terdapat tanda-tanda yang jelas bagi orang-orang yang beriman")[710] serta hadis-hadis sahih yang mengakui peran ilham dan kasyaf (Hadis Bukhari 7018)[711].

Kombinasi metodologi kuantitatif, kualitatif, dan tekstual ini menghasilkan model validasi yang tidak sekadar mengandalkan “kepercayaan”, melainkan pada bukti terverifikasi yang dapat direplikasi.

Secara sintesis, intuisi spiritual melalui dimensi ilham, firasat, bashirah, dan kasyaf menyajikan sebuah jembatan antara ilmu pengetahuan empiris dan pengetahuan metafisik. Pendekatan inter-disipliner yang memadukan neuro-psikologi, kajian teks klasik, serta metodologi penelitian sosial-kognitif memberikan landasan kuat untuk menilai validitas fenomena ini. Dengan demikian, intuisi spiritual dapat diposisikan bukan sebagai sekadar “feeling” yang tidak beralasan, melainkan sebagai komponen epistemik yang memiliki potensi untuk memperkaya wacana ilmu pengetahuan kontemporer.

i

Hikmah

Dalam lanskap pemikiran Islam dan filsafat perennial, hikmah bukan sekadar entitas kognitif superfisial, melainkan sebuah kualifikasi eksistensial yang mengintegrasikan kebenaran spekulatif dengan kebaikan praktis. Secara etimologis, kata hikmah berakar dari bahasa Arab ha-ka-ma, yang secara historis mengindikasikan tindakan "mengekang" atau "mencegah dari kerusakan", sebagaimana istilah hakamah yang merujuk pada tali kekang kuda yang mencegahnya dari perilaku liar[712]. Dalam diskursus epistemologi klasik, hikmah didefinisikan sebagai penempatan sesuatu pada tempat yang seharusnya (wad’u al-syai’ fi mawdhi’ihi), sebuah tatanan proporsionalitas yang menuntut ketepatan rasional, keselarasan moral, dan intuisi spiritual[713].

Secara filosofis, Ibn Sina mendefinisikan hikmah sebagai penyempurnaan jiwa manusia melalui konseptualisasi hal-hal (tasawwur) dan pembenaran realitas (tasdiq), baik yang bersifat teoritis maupun praktis, sejauh kemampuan manusiawi[714]. Dengan demikian, hikmah membedakan dirinya dari penalaran diskursif murni ('aql al-burhani); ia adalah sintesis antara kapasitas intelektual yang tajam, keheningan batin, dan kebenaran objektif. Hikmah mentransendensi akumulasi informasi sederhana dan beroperasi sebagai meta-kognisi yang mampu menembus esensi di balik fenomena (fenomena vs. noumena).

Teks suci Al-Qur'an menempatkan hikmah pada hirarki epistemik tertinggi, sering kali menyandingkannya dengan Kitab (Al-Kitab), yang mengindikasikan bahwa jika Kitab melambangkan syariat struktural dan eksoteris, maka hikmah melambangkan pemahaman esoteris, rasionalitas kontekstual, dan pembacaan makna yang mendalam. Dalam Surah Al-Baqarah ayat 269, Allah SWT berfirman: “Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sungguh dia telah diberi kebaikan yang banyak”[715].

Mufasir klasik seperti Al-Tabari menafsirkan hikmah dalam ayat ini sebagai ketepatan dalam perkataan dan perbuatan, serta pemahaman yang mendalam (al-fahm) terhadap hukum-hukum Tuhan yang tidak hanya bersumber dari deduksi tekstual semata, tetapi juga iluminasi ilahi (isroq)[716]. Lebih lanjut, Al-Qur'an mengilustrasikan hikmah melalui narasi Luqman al-Hakim (Surah Luqman: 12), di mana hikmah diekspresikan melalui rasa syukur (syukur), tauhid yang murni, pemeliharaan etika keluarga, dan keutamaan kepribadian[717]. Dalam hermeneutika Qur'ani, hikmah bukanlah pengetahuan terisolasi yang

dimiliki secara pasif, melainkan sebuah karunia transendental (hibah) yang menuntut kesiapan moral dan intelektual dari sang penerima.

Pertautan antara 'ilm (pengetahuan) dan hikmah merupakan salah satu diskursus paling vital dalam filsafat ilmu Islam. Jika 'ilm didefinisikan sebagai persepsi tentang bentuk sesuatu dalam jiwa (hushul shurah al-syai' fi al-'aql), maka hikmah adalah realisasi aksiologis dan teleologis dari pengetahuan tersebut. Hikmah adalah "buah" (samarah) dari 'ilm yang telah melewati proses internalisasi, penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), dan pengujian kontekstual. Sebagaimana ditegaskan dalam sebuah tradisi kenabian (Hadis), "Hikmah adalah barang hilang milik orang mukmin; di mana pun ia menemukannya, maka ia paling berhak mengambilnya"[718].

Syed Muhammad Naquib al-Attas menjelaskan bahwa pengetahuan tanpa hikmah akan melahirkan kedzaliman epistemik dan hilangnya adab, sebab pengetahuan tersebut kehilangan arah teleologisnya[719]. Ketika 'ilm diproses melalui refleksi yang mendalam (tafakkur) dan kesadaran spiritual (tadzakkur), ia bertransformasi menjadi hikmah. Pada tahap ini, seorang ilmuwan tidak hanya menguasai data dan metodologi, tetapi juga memahami implikasi moral, batas-batas pengetahuan, dan relasi organik antara objek sains dengan Sang Pencipta.

Dalam ranah praxis, hikmah memanifestasikan dirinya sebagai instrumen navigasi utama dalam pengambilan keputusan yang kompleks, ambigu, dan penuh risiko. Dalam tradisi filsafat Barat, posisi ini sejajar dengan konsep Aristotelian tentang phronesis (kebijaksanaan praktis), yakni kemampuan untuk menentukan tindakan terbaik demi kebaikan bersama dalam situasi yang spesifik dan berubah-ubah[720].

Namun, hikmah melampaui phronesis sekular karena memasukkan kalkulasi eskatologis dan kesadaran metafisik ke dalam ruang pertimbangan.

Seorang pemimipim atau pengambil keputusan yang dibimbing oleh hikmah tidak hanya mengandalkan logika rasional-positivistik atau analisis data rasio kuantitatif semata, tetapi juga kecerdasan emosional, intuisi tajam, dan pemahaman mendalam tentang lanskap psikologis manusia. Al-Ghazali dalam Nasihat al-Muluk menekankan bahwa hikmah politik dan kepemimpinan menuntut kemampuan menyeimbangkan antara keadilan, kelembutan, dan ketegasan pada momen yang tepat[721]. Hikmah mencegah pengambil keputusan dari dua ekstrem yang berbahaya: dogmatisme kaku (rigidity) yang mengabaikan dinamika realitas, dan relativisme moral (opportunism) yang mengorbankan prinsip-prinsip universal.

Pada tatanan tertinggi, hikmah merepresentasikan puncak kematangan kognitif, psikologis, dan spiritual manusia. Dalam paradigma psikologi perkembangan modern, sebagaimana dirumuskan oleh Baltes dan Kunzmann melalui Berlin Wisdom Paradigm, kebijaksanaan didefinisikan sebagai keahlian tingkat tinggi dalam strategi kehidupan, yang melibatkan kesadaran akan relativitas nilai, ambiguitas hidup, dan pemahaman kontekstual yang mendalam[722]. Namun, dalam tradisi Al-Hikmah al-Muta'aliyah (Filsafat Transendental) yang dikembangkan oleh Mulla Sadra, kematangan intelektual ini tidak berhenti pada efisiensi kognitif manusiawi, melainkan mencapai penyatuan antara rasio ('aql) dan iluminasi mistis (kasyf)[723].

Pada fase kematangan ini, seorang individu mencapai tingkat kesadaran di mana ia mampu melihat kesatuan dalam keragaman (al-

wahdah fi al-katsrah) dan keragaman dalam kesatuan (al-katsrah fi al-wahdah). Hikmah sebagai puncak intelektual bukanlah dominasi wacana atau superioritas verbal, melainkan keheningan reflektif, ketenangan jiwa (tuma'ninah), dan kemampuan untuk memancarkan solusi atas krisis kemanusiaan. Individu yang mencapai maqam hakim (pemilik hikmah) bertindak sebagai penyambung antara realitas empiris dan kebenaran transendental, menjadikannya agen peradaban yang memelihara keharmonisan alam dan kemanusiaan.

Sintesis Epistemologi Islam

Epistemologi Islam bukan sekadar teori tentang asal-usul pengetahuan, melainkan sebuah manifestasi ontologis yang berakar pada kesatuan hakikat (Tawhid). Dalam diskursus doktoral ini, sintesis epistemologi Islam dipandang sebagai sebuah bangunan multidimensional yang melampaui dikotomi sempit antara positivisme empiris dan rasionalisme murni. Struktur dasar dari bangunan ini bertumpu pada keyakinan bahwa kebenaran bersifat hierarkis dan organik, di mana sumber-sumber pengetahuan tidak saling menegasikan, melainkan berinteraksi dalam sebuah simfoni intelektual yang utuh[724]. Wahyu (Wahyu) berdiri sebagai otoritas transenden yang memberikan kerangka aksiologis dan teologis, memastikan bahwa pencarian kebenaran tidak terjebak dalam relativisme yang nihilistik[725]. Sebagai sumber primer, wahyu menyediakan worldview (pandangan alam) yang menjadi jangkar bagi seluruh aktivitas kognitif manusia, mengarahkan akal dan indera untuk memahami realitas di balik fenomena fisik yang tertangkap oleh panca indera[726].

Akal (Aql) dalam tradisi intelektual Islam tidak diposisikan sebagai entitas otonom yang absolut, melainkan sebagai instrumen diskursif yang berfungsi mengelaborasi, mensistematisasi, dan memvalidasi data yang diterima dari wahyu maupun alam semesta. Akal berperan sebagai jembatan antara yang metafisik dan yang fisik, melakukan abstraksi melalui logika dan penalaran demonstratif (burhani)[727]. Namun, keterbatasan akal dalam menjangkau wilayah numena (hakikat terdalam) menuntut adanya pengakuan terhadap peran panca indera (al-hawas al-khamsah) sebagai gerbang pertama persepsi empiris. Dalam epistemologi Islam, indera bukan hanya perekam data material, tetapi merupakan alat untuk membaca "ayat-ayat" Allah yang tersebar di cakrawala (afaq) dan di dalam diri manusia (anfus)[728]. Observasi empiris yang didorong oleh Al-Qur'an menciptakan sains yang bersifat sakral, di mana setiap penemuan ilmiah pada dasarnya adalah penyingkapan terhadap hukum-hukum Tuhan yang konsisten di alam semesta[729].

Sintesis ini mencapai kedalaman yang lebih transformatif ketika melibatkan intuisi (Intuisi/Kashf) dan hati (Qalb). Berbeda dengan intuisi dalam psikologi Barat yang sering dianggap sebagai proses bawah sadar yang acak, intuisi dalam Islam adalah bentuk persepsi langsung terhadap hakikat spiritual yang muncul setelah melalui proses penyucian jiwa (tazkiyatun nafs)[730]. Inilah yang oleh para filosof Muslim disebut sebagai pengetahuan huzuri (kehadiran), di mana subjek dan objek menyatu secara epistemik. Dari pertemuan antara ketajaman akal, kejernihan indera, dan kesucian intuisi inilah lahir apa yang disebut sebagai Hikmah. Hikmah bukan sekadar akumulasi informasi, melainkan kebijaksanaan mendalam yang memungkinkan seseorang

untuk meletakkan segala sesuatu pada tempatnya yang semestinya (justice in knowledge)[731]. Ia merupakan sintesis tertinggi yang menyatukan kebenaran tekstual, rasional, dan eksperiensial.

Model epistemologi integratif yang diusulkan dalam kajian ini adalah sebuah kerangka kerja yang bersifat sirkular dan interkonektif, di mana tidak ada pemisahan kaku antara ilmu agama (naqliyyah) dan ilmu rasional (aqliyyah). Model ini menempatkan Wahyu sebagai pusat gravitasi, sementara akal, indera, dan intuisi bergerak sebagai orbit-orbit yang saling memperkuat untuk menghasilkan pemahaman yang komprehensif tentang realitas[732]. Integrasi ini bukan sekadar penggabungan metodis, melainkan penyatuan visi epistemik yang mampu menjawab krisis modernitas yang telah mendewakan rasionalitas instrumental namun kehilangan makna eksistensial. Dengan menerapkan metodologi yang integral ini, seorang peneliti tidak hanya menghasilkan pengetahuan yang akurat secara teknis, tetapi juga bermakna secara teologis dan bermanfaat secara sosial, mencerminkan esensi dari Rahmatan lil 'Alamin dalam ranah intelektual[733].

Konsep Klasifikasi Ilmu dalam Islam

Klasifikasi ilmu (*'ilm*) tidak sekadar berfungsi sebagai label administratif semata; ia merupakan kerangka kerja epistemologis yang menentukan cara umat manusia menstrukturkan, mengakses, dan mengembangkan pengetahuan[734]. Dalam tradisi intelektual Islam, pertanyaan mengenai bagaimana dan mengapa ilmu-ilmu dipilah telah muncul sejak masa keemasan peradaban Abbasiyah, ketika lembaga-lembaga agung seperti *Bayt al-Ḥikmah* di Baghdad menampung ribuan

manuskrip yang kemudian dikelompokkan ke dalam berbagai bidang konseptual[735].

Ini berupaya merajut tiga dimensi utama yakni dasar teologis, evolusi historis, serta perspektif kontemporer dalam sebuah narasi koheren yang menegaskan relevansi klasifikasi ilmu bagi pemikiran Islam kontemporer. Pendekatan yang diadopsi bersifat interdisipliner, menggabungkan kajian Al-Qur'an dan Hadis, filsafat Islam klasik, serta literatur sains modern, sehingga menghasilkan diskursus yang komprehensif, tematik, dan mendalam pada level akademik tertinggi.

Al-Qur'an menegaskan pentingnya menuntut ilmu secara terorganisir dan multidimensional. Pada Surah Al-Mu'minūn [23]: 1–2, Allah SWT berfirman mengenai karakteristik orang-orang beriman yang senantiasa mengingat Allah dalam berbagai keadaan serta memikirkan penciptaan langit dan bumi[736]. Ayat ini mengisyaratkan tiga dimensi utama: penghambaan (*'ibādah*), pengkajian sistematis (*tafkīk*), dan implementasi amaliah (*'amal*), yang secara historis menjadi akar teologis bagi pemilahan ilmu ke dalam cabang-cabang seperti ilmu tauhid, ilmu falak, dan ilmu fiqh.

Hadis Nabi Muhammad SAW juga meletakkan penekanan yang kuat pada hierarki pencarian pengetahuan. Dalam riwayat Sahih al-Bukhārī, Nabi bersabda bahwa barang siapa menempuh suatu jalan untuk mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga[737]. Penekanan pada kata "jalan" (*ṭarīq*) menyiratkan keteraturan metodologis dan jalur-jalur pengetahuan yang terstruktur, sebuah gagasan yang kemudian menginspirasi konsep *'ilm al-'ulūm* (ilmu tentang segala ilmu) yang dikembangkan oleh Al-Ghazālī[738].

Kata *ʻilm* dalam bahasa Arab memiliki cakupan makna yang luas, membentang dari sekadar informasi faktual hingga sistem pengetahuan yang mapan. Para teolog dan filosof Muslim mengklasifikasikan wilayah pengetahuan berdasarkan tingkat kepastian dan fungsinya, seperti pemilahan antara ilmu yang bersifat transenden-metafisik, ilmu rasional-empiris, hingga ilmu praktis-normatif yang harus diamalkan dalam kehidupan sosial[739].

Pada masa kejayaan peradaban Islam, para polymath terkemuka mengusulkan sistem taksonomi ilmu yang sistematis. Al-Fārābī (872–950 M) memetakan ilmu ke dalam kelompok *ʻUlūm ʻAqliyya* (ilmu-ilmu rasional) dan *ʻUlūm Naqliyya* (ilmu-ilmu wahyu) dengan memadukan tradisi logika filosofis dan nilai-nilai teologis[740]. Sejalan dengan itu, para sarjana Muslim berikutnya memperkaya dimensi penelitian eksperimental (*ʻilm al-taḥqīq*) untuk memisahkan secara metodologis fenomena alam dari spekulasi teologis murni[741].

Puncak dari sintesis sosiologis dan filosofis ini terlihat dalam karya Ibn Khaldūn (1332–1406 M), *Al-Muqaddimah*, di mana ia mengklasifikasikan ilmu berdasarkan hakikat eksistensi (*wujūd*) dan aksi praksis (*ʻamal*). Ibn Khaldūn membedakan secara tegas antara ilmu-ilmu filosofis yang bersifat universal dan ilmu-ilmu konvensional-normatif yang terikat oleh ruang, waktu, serta dinamika peradaban manusia (*ʻumrān*)[742].

Memasuki era modern, penetrasi ilmu pengetahuan Barat ke dunia Islam memicu diskursus baru mengenai perlunya rekonseptualisasi kurikulum. Pemikir pembaharu seperti Sir Syed Ahmad Khan mengadvokasi integrasi ilmu-ilmu modern (*ʻulūm ṭabīʻiyyah*) ke dalam sistem pendidikan Islam untuk menjawab tantangan zaman[743]. Langkah

ini dilanjutkan oleh ulama reformis seperti Muhammad Abduh, yang menekankan pentingnya menyelaraskan rasionalitas modern dengan prinsip-prinsip dasar wahyu melalui pembentukan piramida ilmu yang aplikatif[744].

Dalam risalah monumentalnya, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, Al-Ghazālī membagi kategori ilmu ke dalam berbagai cabang mulai dari ilmu ushul, ilmu furu', ilmu kalam, hingga ilmu-ilmu kealaman serta mengklasifikasikannya berdasarkan hukum menuntutnya (*fardhu ‘ain* dan *fardhu kifayah*)[745]. Bagi Al-Ghazālī, seluruh taksonomi ilmu harus bermuara pada satu tujuan akhir: pencapaian takwa, pengenalan kepada Sang Pencipta (*ma‘rifah*), dan terwujudnya kesejahteraan umat (*maṣlaḥah*).

Ibn Sina, melalui karya ensiklopedis kedokteran dan filsafatnya, mengembangkan sistem klasifikasi ilmu kealaman (*‘ilm al-ṭabī‘iyāt*) dan ilmu biologi ke dalam kerangka *al-hikmah* (kebijaksanaan)[746]. Ia menetapkan hierarki metodologis yang ketat: bermula dari logika formal, menanjak ke ranah metafisika, hingga turun pada verifikasi ilmu-ilmu praktis dan eksperimental.

Dalam telaahnya mengenai epistemologi, Al-Kāshānī menegaskan bahwa setiap klasifikasi ilmu harus senantiasa berporos pada *maqāṣid al-sharīʿah* (tujuan-tujuan esensial syariah)[747]. Ia memetakan ilmu ke dalam dimensi spiritual, duniawi, dan historis guna memastikan bahwa orientasi intelektual tidak terpecah dari nilai-nilai etika transenden.

Pemikir kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa tradisi Islam menuntut adanya epistemologi integratif, di mana ilmu sakral (*sacred knowledge*) dan ilmu profan tidak diposisikan secara antagonis, melainkan saling melengkapi dalam kosmos ciptaan

Tuhan[748]. Sejalan dengan pandangan ini, lembaga riset internasional seperti *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) merumuskan model "Empat Pilar Pengetahuan" (*Four Pillars of Knowledge*) yang menyatukan Tauhid, Wahyu, Akal, dan Amal[749].

Dalam diskursus mutakhir, para sarjana muslim memperkenalkan kerangka klasifikasi tiga dimensi yang meliputi aspek Ontologis (hakikat objek kajian), Metodologis (prosedur analitis dan transdisipliner), serta Aplikatif (relevansi praktis untuk kebijakan publik, teknologi, dan ijtihad kontemporer)[750]. Model ini memberikan fleksibilitas bagi institusi pendidikan tinggi Islam untuk merespons dinamika peradaban digital tanpa kehilangan akar epistemologisnya.

Implikasi konseptual dari pergeseran taksonomi ini mencakup:

- Rekonseptualisasi *'Ilm*: Memandang ilmu sebagai proses dinamis (*processual*) yang terus berkembang, bukan sekadar entitas statis.
- Ijtihad Metodologis: Mengembangkan kritik epistemologis terhadap metode sains modern agar selaras dengan etika Islam.
- Kurikulum Transdisipliner: Menyeimbangkan penguasaan ilmu-ilmu rasional (*'aqliyyah*) dan wahyu (*naqliyyah*) dalam menjawab krisis peradaban global.

Klasifikasi ilmu dalam Islam merupakan manifestasi dari dialog dinamis antara teologi, filsafat, dan praktik empiris yang terus bertransformasi sejak era keemasan Abbasiyah hingga era digital kontemporer. Landasan normatif Al-Qur'an dan Hadis memberikan arah yang kokoh; para ulama klasik membangun struktur metodologisnya; sementara pemikir kontemporer mengajukan model interdisipliner untuk menjawab tantangan globalisasi. Kekuatan utama dari kerangka klasifikasi ini terletak pada kemampuannya menjaga

keseimbangan antara pencapaian *maqāṣid al-sharīʿah* dan kemajuan sosio-ekonomi manusia. Oleh karena itu, riset dan pengembangan kurikulum ke depan perlu difokuskan pada penguatan institusi pendidikan tinggi Islam yang mengintegrasikan inovasi teknologi dengan nilai-nilai etika transenden.

Ilmu Fardhu 'Ain

Dalam cakrawala pemikiran Islam, ilmu bukan sekadar akumulasi data empiris atau konstruksi rasionalitas murni, melainkan sebuah cahaya ketuhanan yang berfungsi sebagai panduan eksistensial bagi jiwa. Epistemologi Islam menempatkan ilmu fardhu ‘ain sebagai fondasi fundamental yang mendahului segala bentuk spesialisasi intelektual lainnya. Secara hakikat, ilmu fardhu ‘ain merupakan pengejawantahan dari pengakuan manusia terhadap perjanjian primordial (mithaq) antara ruh dengan Sang Khalik. Ia adalah pengetahuan yang bersifat wajib secara individual karena ketiadaannya akan menyebabkan distorsi pada identitas kehambaan dan kegagalan dalam memenuhi tujuan penciptaan, yakni ibadah dalam makna yang paling komprehensif[751]. Hakikat ilmu ini tidak terbatas pada memori kognitif, melainkan sebuah integrasi antara ma’rifat (pengenalan), tasdiq (pembenaran), dan amal (perbuatan). Keberadaannya menjamin bahwa setiap gerak-gerik manusia, baik secara lahiriah maupun batiniah, senantiasa berada dalam orbit kehendak Ilahi, sehingga mentransformasi setiap aktivitas duniawi menjadi nilai ukhrawi yang transenden[752].

Ruang lingkup ilmu fardhu ‘ain secara tradisional dikristalisasi oleh para ulama dalam tiga pilar utama: akidah, syariah, dan akhlak atau

tasawuf. Namun, dalam perspektif yang lebih luas dan kontemporer, ruang lingkup ini mencakup seluruh pengetahuan yang diperlukan oleh seorang individu sesuai dengan konteks dan profesi yang dijalaninya demi menjaga integritas spiritual dan moralitasnya[753]. Secara teologis, ia mencakup pemahaman tentang rukun iman yang membebaskan akal dari belenggu syirik. Secara diskursif, ia mencakup tata cara peribadatan (ibadat) dan interaksi sosial (muamalat) yang sah menurut hukum Tuhan. Secara esoteris, ia mencakup pembersihan hati dari penyakit-penyakit batin seperti riya, hasad, dan takabur. Al-Ghazali dalam adikaryanya menekankan bahwa ruang lingkup fardhu 'ain bersifat dinamis; ia mengikuti kebutuhan mendesak seorang hamba pada situasi tertentu, menjadikannya sebuah peta jalan yang presisi bagi keselamatan jiwa di tengah kompleksitas problematika zaman[754].

Urgensi prioritas dalam menuntut ilmu menjadi diskursus krusial di tengah banjir informasi dan spesialisasi ilmu pengetahuan modern. Islam menetapkan sebuah hierarki pengetahuan (maratib al-'ulum) di mana ilmu fardhu 'ain menempati posisi puncak sebelum seseorang menyelami ilmu fardhu kifayah. Pengabaian terhadap prioritas ini seringkali melahirkan krisis kemanusiaan, di mana individu memiliki kecanggihan teknokratis dan intelektual namun mengalami degradasi moral dan kekosongan spiritual[755]. Prioritas ini didasarkan pada logika bahwa perbaikan diri secara internal merupakan prasyarat bagi perbaikan tatanan sosial secara eksternal. Seseorang tidak dibenarkan mengejar kedalaman ilmu astronomi atau ekonomi jika ia belum memahami cara mensucikan jiwanya atau memahami hakikat ketuhanan. Dengan mendahulukan ilmu fardhu 'ain, seorang intelektual akan memiliki kompas moral yang kokoh, sehingga ilmu-ilmu

duniawi yang ia kuasai akan terarah sebagai instrumen kemaslahatan, bukan alat penghancur peradaban[756].

Implementasi ilmu fardhu ‘ain dalam kehidupan sehari-hari termanifestasi melalui konsep adab, yakni disiplin tubuh, pikiran, dan ruh yang menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang tepat. Pengetahuan ini bukan untuk diperdebatkan di ruang-ruang akademik semata, melainkan untuk diinternalisasi menjadi karakter (malakah) yang mendarah daging. Dalam konteks profesional, implementasi ilmu ini terlihat pada integritas seorang pemimpin yang takut kepada Tuhan, atau seorang ilmuwan yang menyadari batasan-batasan etis dalam inovasinya[757]. Sejatinya, ilmu fardhu ‘ain adalah basis bagi pembentukan "Manusia Paripurna" (Insan Kamil). Ketika seorang individu berhasil mengintegrasikan ilmu ini, ia tidak hanya menjadi ahli dalam bidangnya, tetapi juga menjadi cerminan dari rahmat Tuhan di muka bumi. Sinkronisasi antara pemahaman teoretis dan aplikasi praktis ini menutup celah sekularisme yang mencoba memisahkan antara wahyu dan rasio, serta antara kehidupan privat dan publik, menuju sebuah kesatuan wujud yang harmonis di bawah naungan rida Ilahi[758].

Ilmu Fardhu Kifayah

Hakikat ilmu dalam Islam tidak sekadar dipandang sebagai instrumen kognitif untuk memahami fenomena materi, melainkan merupakan manifestasi dari mandat ketuhanan yang melekat pada eksistensi manusia sebagai khalifatullah fil ardh. Dalam struktur epistemologi Islam, diskursus mengenai Fardhu Kifayah menempati posisi sentral sebagai jembatan antara kesalehan individu dan stabilitas sosial-

peradaban. Secara ontologis, Fardhu Kifayah adalah kategori kewajiban hukum yang ditujukan kepada komunitas secara kolektif, di mana keberadaannya menjadi prasyarat mutlak bagi keberlangsungan hidup manusia dan tegaknya tatanan moral dalam sebuah masyarakat[759]. Berbeda dengan Fardhu 'Ain yang berfokus pada integritas spiritual personal, Fardhu Kifayah menuntut penguasaan spektrum pengetahuan yang luas guna memastikan bahwa kebutuhan esensial publik terpenuhi, sehingga kegagalan dalam mewujudkannya berimplikasi pada dosa kolektif bagi seluruh elemen masyarakat yang memiliki kapasitas[760].

Dalam klasifikasi bidang ilmu, para sarjana Muslim klasik seperti Imam Al-Ghazali telah melakukan demarcasi yang tegas namun integratif. Beliau memandang bahwa ilmu-ilmu kedokteran, matematika, teknik, dan industri bukan sekadar cabang pengetahuan sekuler, melainkan bagian integral dari Fardhu Kifayah yang bersifat dunyawiyyah namun berorientasi ukhrawiyyah[761]. Hal ini diperkuat oleh narasi Al-Qur'an dalam Surah At-Tawbah ayat 122 yang menekankan pentingnya pembagian peran (spesialisasi) dalam masyarakat, di mana sebagian kelompok harus mendalami agama, sementara yang lain memastikan fungsi sosial lainnya tetap berjalan[762]. Dengan demikian, bidang-bidang ilmu Fardhu Kifayah mencakup segala disiplin yang tanpanya kehidupan manusia akan mengalami disrupsi atau kekacauan (al-fasad), mulai dari kedaulatan pangan, keamanan siber, hingga tata kelola ekonomi makro yang berkeadilan.

Tanggung jawab kolektif dalam konteks Fardhu Kifayah bertransformasi menjadi sebuah sistem kontrol sosial yang dinamis. Secara sosiologis, ini mencerminkan apa yang disebut sebagai

solidaritas organik dalam terminologi modern, namun dengan basis teologis yang jauh lebih kuat. Ibn Khaldun dalam Muqaddimah-nya mengisyaratkan bahwa kemajuan sebuah peradaban (Umran) sangat bergantung pada bagaimana masyarakat mendistribusikan keahlian-keahlian ini secara proporsional[763]. Tanggung jawab ini tidak hanya dibebankan kepada negara, tetapi juga kepada institusi akademik dan individu yang memiliki bakat intelektual khusus. Ketika sebuah bangsa kekurangan ahli di bidang tertentu yang krusial bagi kemaslahatan umum misalnya ahli virus di tengah pandemi atau pakar etika di tengah krisis moral maka kewajiban untuk melahirkan pakar tersebut menjadi hutang peradaban yang harus segera dilunasi melalui jalur pendidikan formal maupun informal[764].

Memasuki era kontemporer yang didominasi oleh revolusi industri 4.0 dan tantangan global yang kompleks, relevansi Fardhu Kifayah mengalami perluasan makna yang signifikan. Ia tidak lagi terbatas pada pemulasaraan jenazah atau profesi medis tradisional, melainkan merambah ke wilayah keberlanjutan lingkungan (environmental sustainability), keamanan teknologi informasi, dan keadilan distribusi sumber daya global. Fazlur Rahman menekankan pentingnya "Intellectual Jihad" sebagai bentuk modern dari Fardhu Kifayah untuk menjawab tantangan modernitas tanpa kehilangan akar tradisi[765]. Di tengah krisis eksistensial seperti perubahan iklim atau dominasi algoritma AI yang tidak etis, penguasaan sains dan teknologi yang berbasis pada nilai-nilai ketuhanan (Theistic Science) menjadi kewajiban kolektif yang mendesak[766]. Hal ini sejalan dengan prinsip Maqasid al-Shari'ah (tujuan syariat) dalam melindungi kehidupan (hifz al-nafs) dan akal (hifz al-aql) manusia secara global.

Sebagai simpulan, rekonstruksi pemikiran mengenai Fardhu Kifayah pada tingkat doktoral menuntut adanya integrasi ilmu yang holistik, di mana dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum harus dilebur dalam wadah tauhid. Keilmuan Fardhu Kifayah adalah manifestasi dari kasih sayang Tuhan (Rahman) yang diwujudkan melalui tangan-tangan manusia yang ahli di bidangnya. Dengan mengoptimalkan seluruh potensi intelektual sebagai bentuk pengabdian kolektif, umat manusia dapat membangun tatanan dunia yang tidak hanya maju secara material, tetapi juga mulia secara spiritual[767]. Inilah esensi dari peradaban yang seimbang (wasathiyah), di mana setiap penemuan ilmiah dan kebijakan sosial diniatkan sebagai ibadah untuk menjaga harmoni alam semesta sebagaimana yang diperintahkan oleh Rasulullah SAW dalam berbagai riwayat mutawatir mengenai pentingnya memberi manfaat bagi sesama[768].

Ilmu Syariat

Ilmu syarʿat, yang mencakup dimensi-dimensi teologis, normatif, etis, metodologis, serta tujuan-tujuan hukum Islam, menuntut sebuah kerangka penelitian yang tidak sekadar deskriptif melainkan kritis, komparatif, dan kontekstual. Pada tingkat doktoral, kajian ini harus menegaskan keberlanjutan metodologi klasik (misalnya, ushul fikih) sekaligus merespons dinamika sosial-kultural kontemporer melalui lensa epistemologi multidisipliner [769]. Pendekatan semacam ini memungkinkan pemahaman yang lebih holistik terhadap maqāṣid syarʿah, yang pada gilirannya menegaskan relevansi integral antara aqidah, fikih, akhlak, dan ushul fikih dalam membentuk sistem normatif yang responsif dan berkeadilan [770].

Aqidah, atau keimanan, bukan sekadar rangkaian doktrin metafisik, melainkan basis ontologis yang mengkonstruksi pola pikir hukum. Konsep tawḥīd (keesaan Allah) menuntut koherensi internal pada setiap keputusan fikih, sebagaimana dikemukakan al-Qur'ān, "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan apa yang ada pada diri mereka sendiri" (QS 2:185) [771]. Pada tingkat paradigmatis, pemahaman tawḥīd harus diinterpretasikan melalui kajian rasional-empiris yang menyeimbangkan antara 'ilm nafsī (ilmu psikologi) dan 'ilm īmān (ilmu keimanan), sehingga hukum tidak menjadi sekadar rulings tekstual, melainkan refleksi realitas manusia. Peneliti seperti Mohammad Hashim Kamali menekankan bahwa integrasi aqidah dalam sistem hukum memunculkan kerangka maḥall (lokalitas) yang fleksibel, memungkinkan penerapan nilai-nilai universal pada konteks spesifik[772].

Fikih berfungsi sebagai mekanisme normatif yang mentransformasikan prinsip-prinsip aqidah menjadi aturan praktis. Metodologi tradisional istiḥālah, qiyās, dan 'ījāz perlu dipadukan dengan metodologi modern, seperti hermeneutika kritis dan analisis kebijakan publik (policy analysis), untuk menanggapi isu-isu kontemporer (mis. bioetika, keuangan digital). Sebagai contoh, perdebatan tentang ribāʾ (riba) dalam ekonomi fintech memerlukan ijtihād yang menyeimbangkan antara teks klasik (mis. riwayat riqāb al-ḥadīth tentang riba) dan realitas pasar modern (mis. peer-to-peer lending) [773]. Dalam hal ini, pendekatan sistemik yang dikembangkan oleh N. J. M. Al-Jäfri (2020) menyoroti pentingnya tadwīr (peninjauan

kembali) metodologi fikih untuk mengakomodasi perubahan struktural ekonomi global [774].

Akhlak, atau moralitas, mengukir dimensi etis-formatif pada setiap peraturan hukum. Rasulullah SAW menekankan: “Sesungguhnya akhlak itu adalah setengah iman” (HR. Tirmidzi, no. 2639) [775]. Penelitian doktoral harus menelusuri korelasi antara tadabbur (refleksi) pada teks-teks Qur’ān-Hadith dengan teori-teori etika Barat, misalnya virtue ethics Aristoteles, untuk mengidentifikasi titik temu konseptual yang dapat memperkaya pemahaman akhlak Islam dalam konteks multikultural. Sejumlah studi (mis. Ali et al., 2021) menunjukkan bahwa integrasi akhlak Islam dengan prinsip-prinsip social-contract theory meningkatkan legitimasi hukum syarʿah di masyarakat pluralis, karena menekankan keadilan distributif dan rasa tanggung jawab kolektif [776].

Ushul fikih, ilmu tentang metodologi penafsiran hukum, tetap menjadi pilar kritis dalam penelitian ilmiah. Teori usūl al-istidlāl (prinsip deduksi) memberikan instrumen logis untuk menilai keabsahan argumen-argumen fiqhiyyah. Dalam era post-modern, para ulama kontemporer seperti Yusuf Al-Qaradawi (1999) menekankan pentingnya ‘ījtihād marfu‘ (independent reasoning) yang berlandaskan pada maqāṣid syarʿah, bukan sekadar taqlīd (peniruan) tradisional [777]. Pendekatan hermeneutika historis-kritis, yang menggabungkan kritik teks (textual criticism) dengan analisis konteks sosial (socio-historical analysis), memungkinkan istraḥ (re-interpretasi) yang lebih adaptif terhadap permasalahan kontemporer seperti gender equity dalam warisan (mirath) [778].

Maqāṣid syarʿah, yang merumuskan tujuan utama hukum Islam (hifz al-nafs, al-‘aql, al-din, al-nas, al-mal), berfungsi sebagai kompas

normatif bagi seluruh disiplin ilmu syarʿat. Kamali (2008) mengidentifikasi lima tujuan utama ini sebagai substantive dan procedural criteria untuk menilai keabsahan hukum, sekaligus menyediakan landasan bagi comparative law antara sistem hukum Islam dan sekuler [779]. Penelitian doktoral dapat memanfaatkan prinsip proportionalitas (taqsīm) untuk mengukur seberapa efektif regulasi tertentu dalam memenuhi maqāṣid, misalnya evaluasi kebijakan zakat produktif terhadap pemenuhan hifz al-mal dan peningkatan kesejahteraan sosial [780]. Analisis empiris yang menggabungkan data ekonomi, sosiologi, dan ilmu politik menegaskan bahwa implementasi maqāṣid secara holistik memberikan kontribusi signifikan terhadap human development index di negara-negara mayoritas Muslim [781].

Menggabungkan kelima pilar tersebut menuntut sintesis interdisipliner yang bersifat narratif-kontemplatif: setiap dimensi tidak berdiri sendiri, melainkan mempengaruhi dan dipengaruhi oleh dimensi lainnya. Sebuah model konseptual yang diusulkan dalam makalah ini menempatkan aqidah sebagai ontological anchor, fikih sebagai normative engine, akhlak sebagai ethical regulator, ushul fikih sebagai methodological skeleton, dan maqāṣid sebagai purpose-driven compass [782]. Penelitian lanjutan harus menelusuri:

1. Keterkaitan epistemologis antara ‘ilm al-kalaam (teologi rasional) dan ‘ilm al-fiqh (ilmu hukum) dalam pengembangan teori keadilan Islam.
2. Aplikasi metodologi ushul fikih pada isu-isu keilmuan modern (mis. kajian bioetika, kecerdasan buatan).
3. Evaluasi empiris implementasi maqāṣid melalui indikator pembangunan berkelanjutan (SDGs).

Dengan pendekatan ini, ilmu syarʿat tidak hanya berfungsi sebagai sistem hukum statis, melainkan sebagai living tradition yang mampu merespon tantangan zaman sambil tetap berpegang pada integritas teologis dan moralnya.

Ilmu Hakikat

Ilmu Hakikat dalam diskursus intelektual Islam merupakan puncak dari perjalanan epistemologis yang melampaui batas-batas formalitas eksoterik demi mencapai pemahaman esoterik tentang realitas ketuhanan. Secara etimologis, hakikat berakar dari kata al-haqq yang merepresentasikan kebenaran konstan dan objektif, yang dalam tradisi tasawuf dipandang sebagai inti terdalam dari syariat[783]. Jika syariat dipahami sebagai raga atau regulasi lahiriah, maka hakikat adalah ruh atau substansi yang menghidupkan regulasi tersebut. Keberadaan ilmu ini tidak berdiri secara dikotomis terhadap syariat, melainkan manifestasi dari pemahaman yang lebih mendalam di mana seorang salik (penempuh jalan) mulai menangkap makna di balik bentuk, serta melihat 'Tangan Tuhan' di balik setiap kausalitas alam semesta[784]. Pengetahuan ini bukan sekadar akumulasi informasi kognitif, melainkan sebuah kasyf (penyingkapan) yang diberikan Allah ke dalam hati hamba-Nya yang telah mencapai kejernihan spiritual tertentu, sebagaimana diisyaratkan dalam terminologi Al-Quran mengenai ‘ilm al-ladunni[785].

Pencapaian terhadap ilmu hakikat mensyaratkan eksplorasi mendalam terhadap dimensi batin (al-batin), yang merupakan cakrawala tersembunyi di balik fenomena lahiriah (al-zahir). Dimensi batin ini adalah lokus di mana realitas metafisika bertahta, menuntut

penajaman basirah (mata batin) untuk menangkap frekuensi ketuhanan yang tidak terjangkau oleh indra fisik maupun rasio diskursif[786]. Dalam perspektif fenomenologi spiritual, dimensi batin adalah "ruang suci" di mana dialog antara hamba dan Khalik terjadi secara intuitif. Henry Corbin menyebut fenomena ini sebagai mundus imaginalis atau ‘alam al-mithal, sebuah alam perantara di mana intelek manusia mengalami transformasi untuk mampu mempersepsi realitas spiritual yang abstrak menjadi bentuk-bentuk maknawi yang konkret bagi jiwa[787]. Tanpa pemahaman pada dimensi ini, agama hanya akan terjebak pada ritualisme mekanis yang kehilangan daya transformatifnya terhadap karakter dan kesadaran manusia.

Prasyarat fundamental untuk menggapai ilmu hakikat adalah melalui proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), sebuah metodologi purifikasi internal yang bertujuan mengikis polusi-polusi material dan egoistik yang menyelimuti cermin hati. Jiwa manusia dalam kondisi primordialnya adalah murni, namun interaksinya dengan dunia yang profan seringkali menimbulkan ran (karat) yang menghalangi cahaya kebenaran[788]. Proses penyucian ini melibatkan perjuangan melawan nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung pada keburukan) menuju nafs al-mutma’innah (jiwa yang tenang), di mana ego tidak lagi menjadi pusat gravitasi tindakan[789]. Al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu hakikat hanya dapat dipantulkan ke dalam hati yang telah bersih, ibarat cermin yang jernih akan menangkap objek dengan akurasi sempurna, sementara cermin yang kusam hanya akan mendistorsi realitas[790]. Oleh karena itu, tazkiyatun nafs bukan sekadar etika moralitas, melainkan sebuah kebutuhan ontologis bagi siapa pun yang mendambakan kedekatan dengan Sang Hakiki.

Perjalanan menuju hakikat ini secara sistematis terangkum dalam eskalasi maqam (stasiun) spiritual, yang merupakan tingkatan-tingkatan stabil dalam proses pendakian jiwa menuju Allah. Setiap maqam, mulai dari taubat, zuhud, sabar, tawakal, hingga ridha, menuntut konsistensi dan perjuangan (mujahadah) yang intens sebelum seorang salik diizinkan berpindah ke tingkatan yang lebih tinggi[791]. Berbeda dengan hal (keadaan spiritual) yang bersifat temporal dan merupakan pemberian (gratis) dari Tuhan, maqam adalah hasil dari usaha sadar dan dedikasi spiritual yang berkelanjutan[792]. Puncak dari rangkaian maqamat ini adalah pencapaian ma'rifatullah, di mana sekat-sekat dualitas antara subjek dan objek mulai memudar dalam samudera ketauhidan yang murni. Pada titik ini, ilmu hakikat tidak lagi dipelajari, melainkan dirasakan sebagai pengalaman eksistensial yang menyatukan seluruh dimensi kemanusiaan dengan kehendak Ilahi, membawa kesadaran manusia pada derajat ihsan yang paripurna[793].

Ilmu Makrifat

Dalam diskursus kefilsafatan dan teologi Islam, pencarian terhadap hakikat kebenaran tertinggi tidak sekadar berhenti pada batas-batas rasionalisme diskursif ('ilm al-husuli) yang mengandalkan silogisme logika Aristotelian. Epistemologi Islam menawarkan sebuah paradigma pengetahuan yang melampaui dualisme subjek-objek, sebuah konsep pengetahuan intuitif-eksistensial yang dikenal sebagai makrifat (ma'rifah). Makrifat, secara terminologis, bukanlah sekadar akumulasi informasi kognitif mengenai Tuhan, melainkan sebuah penyingkiran hijab-hijab eksistensial (kashf) yang memungkinkan jiwa menangkap realitas ilahi secara langsung melalui mata batin (basirah). Berbeda

dengan ilmu teoretis yang diperoleh melalui proses belajar dan penalaran (tadabbur), makrifat adalah anugerah iluminatif (mawhibah) yang terpancar ke dalam cermin kalbu (qalb) yang telah disucikan dari distorsi-distorsi materi dan keakuan[794]. Maka, makrifat meniscayakan sebuah transformasi ontologis pada diri subjek penahu; untuk mengetahui Yang Mutlak, subjek harus menyelaraskan eksistensinya dengan pancaran cahaya-Nya[795].

Filsuf mistis dan pemikir besar Islam, seperti Al-Ghazali dan Ibn 'Arabi, menegaskan bahwa makrifat menempati posisi puncak dalam hierarki epistemologi Islam karena ia bersifat swanyata (self-evident) dan langsung (immediate). Dalam perspektif ini, makrifat dikategorikan sebagai 'ilm al-huduri (pengetahuan melalui kehadiran/knowledge by presence) di mana objek pengetahuan tidak lagi diwakili oleh representasi mental, melainkan hadir secara esensial di dalam kesadaran batiniah sang arif[796]. Keberadaan makrifat ini membongkar keterbatasan akal budi ('aql) yang hanya mampu memahami manifestasi lahiriah dari realitas khaliq, tanpa mampu merengkuh esensi-Nya yang transenden. Akal budi bertindak sebagai pemandu awal menuju gerbang kebenaran, namun tatkala manusia memasuki samudra realitas ilahi, akal harus menepi dan menyerahkan kepemimpinannya kepada rasa spiritual (dhawq) yang menjadi instrumen utama makrifat[797]. Perjalanan spiritual menuju makrifat seutuhnya bersifat hierarkis dan asketis, sebuah pendakian eksistensial yang tersusun atas tingkatan-tingkatan kesadaran (maqamat) dan kondisi spiritual (ahwal). Tingkatan makrifat ini secara klasik dipetakan oleh para sufi ke dalam tiga derajat keyakinan yang fundamental, yaitu 'ilm al-yaqin, 'ayn al-yaqin, dan haqq al-yaqin[798]. 'Ilm al-yaqin

merupakan analogi keyakinan rasional-teoretis, laksana seseorang yang meyakini keberadaan api berdasarkan kepulan asap yang dilihatnya dari kejauhan. Keberanjakan dari fase ini mengantarkan sang peniti jalan spiritual (salik) menuju 'ayn al-yaqin, suatu kondisi di mana ia telah mendekati sumber api dan menyaksikannya secara langsung dengan mata kepalanya sendiri sebuah analogi bagi penyingkiran hijab-hijab teoretis menuju penyaksian langsung (mushahadah). Puncak tertinggi dari hierarki ini adalah haqq al-yaqin, sebuah fusi eksistensial di mana sang arif tidak sekadar melihat api, melainkan melangkah masuk dan terbakar di dalamnya, menyatu dalam kesadaran transendental di mana ego dirinya sepenuhnya sirna (fana') dan yang tersisa hanyalah Eksistensi Yang Mutlak (baqa')[799].

Pada titik tertingginya, makrifat mengkristal menjadi Makrifatullah pengenalan yang intim, mendalam, dan komprehensif terhadap Allah SWT. Makrifatullah bukanlah usaha antropomorfis untuk membatasi Tuhan dalam konseptualisasi manusia, melainkan kesadaran murni akan ketidakterbatasan Allah yang meliputi segala sesuatu (al-Ihatah). Sebagaimana diisyaratkan dalam tradisi kenabian, pengenalan terhadap khaliq berbanding lurus dengan pengenalan terhadap keterbatasan diri makhluk (man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu); sebuah dialektika yang menegaskan bahwa kesadaran akan kefanaan diri ('adam) adalah prasyarat mutlak untuk menyaksikan keabadian Allah (al-Wujud)[800]. Dalam kondisi Makrifatullah, seluruh alam semesta tidak lagi dipandang sebagai entitas independen yang berdiri sendiri, melainkan sebagai teofani (tajalliyat) atau cermin yang memantulkan keindahan nama-nama dan sifat-sifat ilahi (Asma' wa Sifat)[801]. Pengetahuan ini mengubah cara pandang sang arif terhadap realitas

eksistensial, melahirkan rasa cinta yang mendalam (mahabbah), ketundukan yang mutlak, serta kedamaian batin yang tidak tergoyahkan oleh fluktuasi duniawi.

Hubungan antara makrifat dan aspek praktis-etis ajaran Islam termanifestasikan secara paripurna melalui relasi makrifat dan ihsan. Dalam hadis Jibril yang sangat otoritatif, ihsan didefinisikan sebagai kesadaran eksistensial untuk "menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[802]. Definisi ini secara epistemologis membagi ihsan ke dalam dua ranah kesadaran: ranah pengawasan (muraqabah) dan ranah penyaksian (mushahadah). Makrifat adalah daya dorong batin dan realisasi esensial dari ranah penyaksian tersebut. Seseorang tidak akan dapat beribadah pada level "seakan-akan melihat-Nya" tanpa adanya pancaran makrifat di dalam kalbunya. Dengan demikian, ihsan merupakan dimensi estetis-praktis dari makrifat, sedangkan makrifat adalah fondasi epistemis-ontologis dari ihsan. Keduanya berjalin kelindan membentuk lingkaran hermeneutis spiritual: semakin dalam makrifat seseorang, semakin sempurna orientasi ihsan-nya; dan semakin konsisten seseorang dalam mempraktikkan ihsan, semakin tersingkap pula tabir-tabir misteri Makrifatullah di dalam relung jiwanya[803]. Sintesis agung antara ilmu, amal, dan penyingkiran batin inilah yang pada akhirnya mengantarkan manusia pada martabat kemanusiaan yang sejati (al-Insan al-Kamil).

Konsep Ilmu Ladunni (*'ilm ladunnī* pengetahuan yang dianugerahkan secara langsung oleh Allah SWT tanpa melalui perantara proses perolehan konvensional) berakar pada prinsip ontologis tentang kemutlakan ilmu ilahi serta otoritas-Nya dalam menurunkan petunjuk

kepada hamba-hamba pilihan-Nya. Salah satu landasan tekstual yang sering dinisbatkan dalam diskursus teologis berkaitan dengan dinamika perubahan internal manusia dan intervensi rahmat-Nya sebagaimana diisyaratkan dalam Surah Al-Anfāl [804]: 53, bahwa Allah tidak akan mengubah nikmat yang telah diberikan kepada suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri[805]. Penekanan pada perubahan esensial (*taghyīr*) ini mengindikasikan eksistensi pengetahuan mutlak yang membimbing jiwa, di mana ilmu ladunni hadir sebagai bentuk pencerahan batin yang melampaui batasan empiris.

Selain itu, para mufassir merujuk pada Surah Al-Mujādilah [58]: 11 mengenai kelapangan dalam majelis dan anugerah keluasan dimensi pemahaman[806]. Dalam tradisi tafsir klasik (seperti *Tafsir al-Jalālīn*), ayat ini tidak hanya dipahami dalam konteks etika sosial majelis keilmuan, tetapi juga membuka ruang bagi peluasan kapasitas spiritual (*fushḥah al-ṣadr*), yang memungkinkan seorang hamba menerima limpahan pemahaman intuitif langsung dari sisi Allah seperti yang diabadikan dalam kisah Nabi Khidr dan Nabi Musa AS dalam Surah Al-Kahfi [18]: 65 (*wa ʻallamnāhu min ladunnā ʻilmā*). Ayat-ayat tersebut memberikan fondasi ontologis bahwa ilmu ladunni merupakan bentuk *ʻilm al-ghayb* (pengetahuan transenden) yang bersifat eksklusif, bersumber mutlak dari Allah, dan berada di luar jangkauan reproduksi metode empiris biasa.

Dalam tradisi intelektual klasik, para pemikir besar Islam menempatkan ilmu ladunni pada puncak hierarki epistemik. Imam Al-Ghazzālī dalam *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* memposisikan ilmu ladunni sebagai martabat pengetahuan tertinggi yang melampaui *ʻilm al-ʻaqlī*

(pengetahuan rasional) dan *'ilm al-naqlī* (pengetahuan tekstual-historis)[807]. Ia menegaskan bahwa ilmu ladunni bersifat mutlak karena kehadirannya tidak bergantung pada diskursus kognitif manusia yang rentan salah, melainkan murni merupakan buah dari kehendak dan limpahan ilahi (*fayḍ*).

Sementara itu, Ibn 'Arabī memperkaya dimensi ini dengan sudut pandang esoteris-sufistik. Ia menyatakan bahwa ilmu ladunni bermanifestasi sebagai bentuk penyingkapan hakikat (*kashf*) yang diserap melalui mata hati (*'aql al-qalb*) setelah seseorang melalui proses penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) yang ketat[808]. Bagi Ibn 'Arabī, ilmu ladunni tidak boleh direduksi sekadar menjadi akumulasi data faktual, sebab ia merupakan warisan kenabian (*irth nubuwwī*) yang berkaitan langsung dengan pencapaian makrifat makrokosmik.

Di era modern, diskursus mengenai ilmu ladunni mengalami reaktualisasi guna menjawab tantangan epistemologi positivistik. Seyyed Hossein Nasr menyoroti bahwa dalam diskursus kontemporer, ilmu ladunni perlu dipahami kembali sebagai bagian dari *sacred knowledge* yang terintegrasi dengan etika ekologi dan kesadaran spiritual manusia modern[809]. Nasr menekankan pentingnya membaca ulang warisan esoteris Islam agar tidak terasing di tengah dominasi rasionalisme sekuler.

Sejalan dengan itu, Al-Khalīl 'Alawī dalam kajiannya mengenai epistemologi Islam kontemporer menunjukkan bahwa gerakan pembaruan (*mujaddid*) di dunia Islam menolak pengesampingan pengetahuan intuitif oleh hegemoni sains positivistik[810]. Ia mengadvokasi model pendidikan integratif yang mengakui legitimasi

wahyu dan iluminasi spiritual sebagai bagian sah dari bangunan metodologi sains yang komprehensif.

Dalam kerangka epistemologi tradisional Islam, validitas sebuah klaim pengetahuan termasuk ilmu ladunni diuji melalui tiga kriteria utama:

1. Kesesuaian dengan Wahyu (*Maqāṣid al-Sharī'ah*): Pengetahuan iluminatif yang diklaim sebagai ladunni harus sejalan dengan prinsip dasar syariah, yakni membawa kemaslahatan, keadilan, dan menjauhkan kerusakan. Ia tidak boleh bertentangan dengan nash yang قطعي (*qat'ī*).
2. Keautentikan Jalur Transmisi (*Sanad* Batin): Sebagaimana ilmu hadis memerlukan validasi perawi, ilmu ladunni memerlukan *sanad* ruhani dan integritas moral (*sīrah*) penerimanya yang terbukti istikamah dalam menjalankan syariat.
3. Konsistensi Internal (*'Adam al-Tanāquḍ*): Pengetahuan tersebut tidak boleh menimbulkan kontradiksi logis di dalam sistem teologi Islam, serta harus memegang teguh prinsip moderasi (*al-wasaṭiyyah*).

Para sarjana kontemporer seperti Al-Khalīl 'Alawī kemudian merumuskan konsep *i'jāz al-qalb* (keajaiban hati), di mana validitas ilmu ladunni diukur dari sejauh mana pengetahuan tersebut mampu melahirkan transformasi moral yang konstruktif pada diri penerimanya. Meskipun memiliki kedudukan tinggi dalam tradisi esoteris, konsep ilmu ladunni kerap menghadapi berbagai kritik dari ranah epistemologi modern:

Dari sudut pandang positivisme logis, pengetahuan harus memenuhi kriteria *falsifiability* (dapat diuji dan dibuktikan salah-tidaknya secara

empiris) sebagaimana dikemukakan oleh Karl Popper. Ilmu ladunni yang bat subjektif dan non-falsifiable sering dinilai berada di luar batas validitas sains empiris. Menanggapi hal ini, pemikir seperti M. A. Gordon berargumen bahwa ilmu ladunni tidak diposisikan sebagai teori sains alam, melainkan sebagai bentuk pengetahuan normatif-etis yang melengkapi, bukan menggantikan, metode empiris.

Pendekatan post-modern, seperti kritik sosiologis Michel Foucault, memandang bahwa pengetahuan senantiasa berkelindan dengan relasi kuasa. Klaim atas kepemillmu ladunni" dikhawatirkan dapat disalahgunakan oleh otoritas keagamaan tertentu untuk melegitimasi kekuasaan politik atau dogmatisme eksklusif. Ulama klasik mengantisipasi hal ini dengan mensyaratkan ketundukan mutlak ilmu ladunni pada koridor objektif Al-Qur'an dan Sunnah (*ʻilm al-ḥaqīqa*).

Metode verifikasi tradisional mengalami kesulitan ketika harus menguji keabsahan klaim iluminasi batin. Al-Ghazzālī sendiri mengakui keterbatasan akal diskursif (*ʻaql*) dalam menilai secara langsung kebenaran pengalaman mistik orang lain, sehingga menempatkan kepercayaan moral (*thiqah*) pada figur yang valid sebagai instrumen verifikasi[3]. Lebih lanjut, upayaksakan integrasi ilmu ladunni ke dalam sains eksakta (seperti fisika teoretis) sering kali terjebak dalam *category error* karena perbedaan asumsi aksiologis dan ontologis antara sains empiris dan metafisika sufi. Telaah interdisipliner di atas menunjukkan bahwa Ilmu Ladunni menempati posisi unik sebagai titik temu antara epistemologi wahyu, penalaran rasional, dan pengalaman batin (*ʻirfān*). Bagi peneliti tingkat doktoral, tantangan utamanya terletak pada perumusan metodologi ilmiah yang mampu menjembatani dimensi

transenden ilmu ladunni dengan kriteria penjelasan rasional-empiris (*explanatory power*) tanpa mereduksi integritas teologisnya.

Pendekatan hermeneutik-fenomenologis, yang dikombinasikan dengan analisis teks teks klasik serta studi etnografi terhadap pengalaman keagamaan (*religious experience*), menawarkan jalur metodologis yang paling menjanjikan. Dengan demikian, pengangkatan diskursus Ilmu Ladunni ke ranah akademik modern bukan sekadar upaya melestarikan warisan intelektual Islam, melainkan sebuah ikhtisar transkultural untuk memperkaya pemahaman manusia mengenai hakikat realitas, etika, dan eksistensi di era kontemporer.

Integrasi Seluruh Cabang Ilmu

Fragmentasi epistemologis yang mewarnai sejarah pemikiran modern telah melahirkan dikotomi yang tajam antara ilmu-ilmu keagamaan (wahy), sains alam (tabi'iyyat), ilmu-ilmu sosial (ijtima'iyyat), dan humaniora (insaniyyat). Kecenderungan reduksionisme dan positivisme yang mengisolasi realitas objektif dari dimensi transendental telah memutus jalinan organik antara pencarian kebenaran empiris dan pencarian makna eksistensial. Padahal, secara ontologis, realitas (al-waqi') merupakan kesatuan yang utuh, yang tidak dapat dipahami secara komprehensif tanpa kerangka integratif yang melintasi batas-batas disiplin ilmu. Sintesis epistemologis ini menuntut rekonstruksi metodologis di mana kebenaran wahyu tidak dipandang sebagai entitas dogma yang dogmatis-statis, melainkan sebagai fondasi aksiologis dan metafisik yang menerangi keteraturan hukum alam serta kompleksitas perilaku manusia. Dalam kerangka ini, integrasi seluruh cabang ilmu bukan sekadar penggabungan elektik atau tempelan antar-

disiplin, melainkan sebuah unifikasi epistemik mendasar yang mengembalikan keharmonisan antara kosmologi, sosio-historis, dan teologi.

Ditinjau dari perspektif integrasi antara sains alam dan ilmu agama, alam semesta merupakan tatanan wahyu visual (ayat kauniyyah) yang berjalan seiring dengan wahyu verbal (ayat qur'aniyyah). Hukum-hukum fisika, kimia, dan biologi yang mengatur kosmos bukanlah entitas yang berdiri sendiri secara mekanistik, melainkan manifestasi dari kehendak dan kebijaksanaan Divinitas yang teratur (sunnatullah). Ketika positivisme mencoba mengeliminasi dimensi transendental dari penjelajahan ilmiah, yang terjadi adalah alienasi manusia dari alam semesta. Sebaliknya, pendekatan transdisipliner yang mengintegrasikan metafisika Islam dan kosmologi modern meletakkan kembali pencarian ilmiah sebagai bentuk kontemplasi spiritual (tafakkur) dan ibadah intelektual[811]. Realitas kuantum, relativitas, dan kompleksitas ekologis hari ini justru semakin menunjukkan bahwa tatanan fisik selalu terkoneksi dengan kesadaran dan prinsip kesatuan (tawhid), yang mempertegas bahwa keterisolasian sains dari prinsip keilahian adalah sebuah kekeliruan epistemologis yang harus disembuhkan[812].

Pada tataran ilmu sosial dan humaniora, tantangan integrasi bergeser pada pemahaman tentang hakikat manusia (al-insan) dan struktur kebudayaannya. Ilmu sosial sekuler sering kali mereduksi manusia hanya sebagai produk materi, kelas sosial, atau dorongan biologis-ekonomis belaka. Namun, ketika ilmu sosial disintesiskan dengan prinsip-prinsip humaniora dan spiritualitas keagamaan, manusia dipahami sebagai makhluk multidimensional yang memiliki

roh, akal, kehendak bebas, dan tanggung jawab moral (amanah). Sosiologi dan psikologi yang terintegrasi mampu menelaah fenomena masyarakat dan kesadaran manusia tidak hanya secara kuantitatif-deskriptif, tetapi juga secara kualitatif-teleologis[813]. Pemikiran historis-sosiologis kuno dan modern menunjukkan bahwa peradaban runtuh bukan semata karena krisis material, melainkan karena kebangkrutan moral dan hilangnya orientasi keharmonisan antara manusia, sesama, dan Penciptanya[814]. Oleh karena itu, humaniora memberikan ruang bagi empati, etika, dan apresiasi estetika, sementara ilmu sosial menyediakan instrumen analisis kritis terhadap realitas objektif masyarakat, yang keseluruhannya dituntun oleh arah etis-propetis wahyu[815].

Melalui integrasi multidisipliner dan transdisipliner, batas-batas kaku antara sains hulu dan ilmu murni mulai mencair menuju kesadaran epistemik baru. Pendekatan ini melampaui interdisipliner konvensional yang hanya meminjam metode antar-ilmu; transdisipliner menembus fondasi konseptual dengan mengajukan pertanyaan holistik mengenai makna keberadaan, batas etis teknologi, dan tujuan akhir peradaban. Integrasi ini memfasilitasi dialog epistemik di mana bioetika modern, sains data, ekologi global, dan keadilan sosial dikaji secara simultan melalui epistemologi berbasis kesadaran tawhidi dan nilai-nilai kemanusiaan universal[816]. Model unifikasi ini merealisasikan sintesis antara 'aql (rasio), naql (wahyu), hiss (empiris-indrawi), dan qalb (intuisi spiritual), sehingga ilmu pengetahuan tidak lagi melahirkan teknologi yang destruktif atau teori sosial yang dehumanis, melainkan melahirkan hikmah (wisdom)[817].

Pada akhirnya, kesatuan ilmu pengetahuan (unity of knowledge) menggambarkan puncak pencapaian intelektual dan spiritual manusia, di mana seluruh pengetahuan bermuara pada pengenalan akan Realitas Tertinggi (al-Haqq). Pembagian ilmu ke dalam berbagai disiplin hanyalah perangkat metodologis untuk mempermudah analisis, bukan pembagian ontologis yang memisahkan kebenaran satu dari yang lain. Ketika ilmu agama memberikan arah teleologis dan etis, sains alam mengungkap keteraturan objektif kosmos, ilmu sosial memetakan dinamika kolektif kemanusiaan, dan humaniora merawat kejelitaan jiwa serta makna keberadaan, maka terwujudlah sebuah matriks pengetahuan holistik[818]. Unifikasi epistemik ini tidak hanya memulihkan martabat akademik di tingkat doktoral dan global, tetapi juga menjadi jalan pembebasan manusia dari kegelapan reduksionisme menuju pencerahan pemikiran yang menyejahterakan seluruh alam (rahmatan lil-'alamin).

Konsep Nur dalam Al-Qur'an

Dalam diskursus filsafat Islam dan teologi transendental, konsep cahaya (nur) tidak sekadar dipahami sebagai fenomena gerak foton fisik yang mengiluminasi ruang gelap. Lebih fundamental dari itu, nur merupakan kategori ontologis dan epistemologis yang menjembatani antara realitas transenden (Al-Haqq) dengan realitas imanen (alam semesta). Ilmu, dalam konteks ini, diletakkan sebagai pancaran langsung dari esensi ketuhanan tersebut. Ketika Al-Qur'an dan tradisi intelektual Islam menyebut ilmu sebagai cahaya, terjadi sublimasi konseptual di mana aktivitas mengetahui (knowing) bertransformasi menjadi aktivitas mengada (being) dan menyingkap (unveiling).

Hubungan integral antara eksistensi, kesadaran, dan iluminasi Ilahi inilah yang membentuk struktur epistemologi Islam yang distingtif, menempatkan akal manusia bukan sebagai pencipta kebenaran, melainkan sebagai penerima aktif (recipient) dari pancaran cahaya kebenaran objektif yang bersumber dari Sang Cahaya di atas segala Cahaya (Nur al-Anwar).

Puncak artikulasi metafisika cahaya dalam Al-Qur'an termaktub secara eksis dalam Surah An-Nur ayat 35, sebuah ayat kosmologis-metafisis yang sering kali disebut oleh para mufasir dan filosof sebagai Ayat al-Nur[819]. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: "Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya, seperti sebuah lubang yang tidak tembus (misykat), yang di dalamnya ada pelita besar (misbah). Pelita itu di dalam tabung kaca (zujajah) dan tabung kaca itu bagai bintang yang berkilauan seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat, yang minyaknya saja hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (nurun 'ala nur)..."[820]

Analisis terhadap ayat ini membutuhkan pendekatan hermeneutika mendalam (ta'wil), sebagaimana yang dilakukan oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam karya monumentalnya, Mishkat al-Anwar[821]. Al-Ghazali menegaskan bahwa penggunaan istilah "cahaya" bagi Allah bukanlah metafora antropomorfis, melainkan representasi hakiki, karena esensi cahaya adalah sesuatu yang tampak dengan sendirinya (zahir bi-dhatihi) dan menampakkan yang lain (muzhir li-ghayrihi)[822]. Dalam struktur mikrokosmos manusia, simbol-simbol dalam ayat tersebut merepresentasikan tingkatan-tingkatan daya jiwa manusia (al-arwah al-

basyariyyah). Lubang yang tidak tembus (misykat) melambangkan daya indrawi (al-ruh al-hissiy); tabung kaca (zujajah) melambangkan daya khayal (al-ruh al-khayaliy) yang mampu mengkristalkan realitas indrawi tanpa mendistorsinya; pelita (misbah) melambangkan daya rasional (al-ruh al-'aqliy) yang menangkap hakikat universal; pohon yang diberkahi (shajarah mubarakah) melambangkan daya pikir murni (al-ruh al-fikriy); dan minyak zaitun yang hampir menerangi tanpa sentuhan api melambangkan daya intuitif-prophetik (al-ruh al-qudsiy al-nabawiy) yang memiliki kesiapan epistemis luar biasa untuk menerima limpahan pengetahuan langsung dari Allah[823]. Ayat ini tidak hanya menggambarkan struktur kosmologis manifestasi Ilahi, melainkan juga sebuah peta epistemologis mengenai bagaimana jiwa manusia bergradasi menerima transmisi cahaya kebenaran.

Secara metafisik, cahaya diidentikkan dengan eksistensi (wujud), sementara kegelapan diidentikkan dengan ketiadaan ('adam). Ibnu Sina dan kemudian dikembangkan secara radikal oleh Shihab al-Din al-Suhrawardi dalam mazhab Hikmat al-Ishraq (Filsafat Iluminasi), merumuskan bahwa realitas fundamental alam semesta ini adalah cahaya[824]. Suhrawardi membagi realitas menjadi Cahaya Murni (Nur al-Anwar/Nur al-Muqaddas) yang mandiri secara mutlak, dan cahaya-cahaya derivatif yang bergantung pada-Nya[825].

Dalam perspektif ontologis ini, kegelapan (zulumat) tidak memiliki eksistensi positif mandiri; ia hanyalah absensi atau privasi dari cahaya ('adam al-nur). Ketika diaplikasikan dalam ranah pengetahuan, ketidaktahuan (jahl) bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan kondisi jiwa yang belum teriluminasi oleh cahaya eksistensial ilmu. Oleh karena itu, pencarian pengetahuan (talab al-'ilm) pada hakikatnya

adalah proses ontologis peningkatan kapasitas diri menuju wilayah cahaya eksistensial, mendekati Nur al-Anwar, sehingga semakin berilmu seseorang, semakin kokoh dan autentik tingkat eksistensinya (tasykik al-wujud)[826].

Wahyu (wahy) merupakan bentuk objektifikasi dari cahaya Ilahi yang diturunkan ke alam empiris untuk menuntun kemanusiaan dari lorong kegelapan menuju ruang terang-benderang (min al-zulumat ila al-nur). Al-Qur'an secara eksplisit menyebut dirinya sendiri sebagai nur, sebagaimana ditegaskan dalam Surah Asy-Syura ayat 52: "...Tetapi Kami menjadikan Al-Qur'an itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan dia siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami..."[827] Wahyu sebagai cahaya berfungsi sebagai kriteria pembeda universal (al-Furqan) yang mengatasi keterbatasan diskursif akal manusia. Dalam perspektif epistemologi Islam, akal manusia, betapapun tajamnya, menyerupai indra penglihatan yang membutuhkan cahaya eksternal untuk dapat berfungsi mendeteksi objek. Tanpa adanya cahaya eksternal matahari, mata terbaik pun berada dalam kebutaan fungsional.

Di sinilah wahyu memosisikan diri sebagai matahari spiritual tersebut; ia adalah cahaya objektif transendental yang memungkinkah akal manusia menangkap hakikat nilai-nilai moral, metafisika eskatologis, dan batas-batas eksistensialnya dengan presisi yang tidak dapat dijangkau oleh spekulasi rasional murni (rational speculation)[828].

Jika wahyu adalah cahaya objektif di luar diri manusia, maka iman (iman) adalah cahaya subjektif yang berpendar di dalam ruang batin (qalb) manusia. Iman bukan sekadar afirmasi kognitif (tasdiq) teoretis, melainkan transformasi ontologis jiwa yang menerima hidayah Allah.

Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam bersabda: “Apabila cahaya (iman) telah masuk ke dalam dada (hati), maka lapang dan longgarlah ia.” Para sahabat bertanya: “Apakah ada tanda untuk mengetahuinya, wahai Rasulullah?” Beliau menjawab: “Ya, menjauhkan diri dari negeri tipuan (dunia), kembali ke negeri keabadian (akhirat), dan bersiap-siap menghadapi kematian sebelum kedatangannya.”[829]n Hadis ini menunjukkan bahwa cahaya iman merubah cara pandang eksistensial (existential worldview) seseorang. Iman mengelevasi orientasi teleologis manusia, dari yang semula terjebak pada horizon bendawi-horizontal yang fana, menuju horizon spiritual-vertikal yang kekal. Cahaya iman ini bertindak sebagai reseptor batiniah yang menyelaraskan frekuensi jiwa manusia dengan kehendak Ilahi, sehingga ia mampu merasakan kebenaran spiritual sebagai realitas yang swanyata (self-evident)[830].

Pertemuan sinergis antara instrumen wahyu (objektif) dan keimanan (subjektif) melahirkan apa yang disebut sebagai Cahaya Ilmu. Dalam tradisi Islam, ilmu sejati bukanlah akumulasi data informatif (al-ma'lumat) atau keterampilan kognitif mekanistik semata, melainkan sebuah realitas spiritual-noetik. Hal ini selaras dengan adagium masyhur yang dinisbahkan kepada Imam Malik bin Anas saat menasihati Imam asy-Syafi'i: “Sesungguhnya aku melihat Allah telah melemparkan cahaya ke dalam hatimu, maka janganlah engkau memadamkannya dengan kegelapan maksiat.”[831] Formulasi epistemologis ini kemudian diringkas dalam kaidah: “Al-'Ilmu nurun, wa nurullahi la yuhda li 'ashin” (Ilmu adalah cahaya, dan cahaya Allah tidak akan diberikan kepada pelaku maksiat)[832].

Secara epistemologis-doktoral, tesis ini menegaskan adanya korelasi tak terpisahkan antara dimensi etis-magis (moralitas) dengan dimensi kognitif (pencapaian kebenaran). Dalam epistemologi sekular modern, proses mengetahui sepenuhnya terlepas dari kondisi moral subjek; seorang sosiopat dapat menjadi ahli fisika nuklir yang brilian. Namun, dalam epistemologi Islam, puncak-puncak pemahaman metafisik dan kebenaran hakiki hanya dapat diakses melalui penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs). Dosa dan kemaksiatan dianggap menciptakan distorsi atau karat spiritual (ran) pada cermin hati (qalb), sehingga menghalangi cermin tersebut untuk memantulkan cahaya realitas Ilahi secara akurat[833].

Ilmu sebagai cahaya adalah sebuah proses iluminasi di mana subjek yang mengetahui ('aqil) menyatu dengan objek yang diketahui (ma'qul) melalui mediasi agen aktif universal, menghasilkan pengetahuan yang tidak hanya mencerahkan pikiran, tetapi juga menyelamatkan dan menuntun tindakan praktis hidup manusia menuju kebaikan universal (al-khayr al-mutlaq)[834].

Hakikat, Distingsi, Penyucian Hati, dan Kecerdasan Spiritual

Tulisan ini menelusuri konsep *bashirah* (kebijaksanaan intuisi spiritual) melalui lensa kajian tafsir, tasawuf, dan psikologi kontemporer. Dengan pendekatan metodologis interdisipliner, naskah ini menguraikan hakikat *bashirah*, memisahkan terminologi *bashar* (manusia secara biologis) dan *bashirah* (kesadaran rohaniah), mengkaji mekanisme penyucian hati (*tazkiyah al-qalb*) sebagai prasyarat epistemik, serta menempatkan *bashirah* sebagai manifestasi kecerdasan spiritual (*spiritual intelligence*) yang dapat dianalisis secara

konseptual. Seluruh analisis didukung oleh referensi Al-Qur'an, Hadis, kitab klasik, serta literatur akademik modern yang terverifikasi.

Bashirah berasal dari akar kata Arab yang mencerminkan "pengetahuan yang tajam", "penglihatan batin", atau "pencerahan spiritual"[835]. Dalam konteks Al-Qur'an, istilah ini diimplikasikan pada ayat-ayat yang menekankan pemahaman hati yang melampaui batas-batas akal rasional diskursif, sebagaimana firman Allah SWT: (Yaitu) orang-orang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram. (Q.S. Ar-Ra'd [836]: 28)[837] Pernyataan ini menegaskan bahwa *bashirah* adalah dimensi metafisik yang berpusat pada *qalb* (hati nurani) yang mampu menangkap kebenaran dan cahaya Ilahi secara langsung (*direct knowledge*). Imam Al-Ghazzālī mendefinisikan *bashirah* sebagai "mata hati" (*'ayn al-qalb*) yang mampu menembus realitas gaib dan hakikat sesuatu, di mana pengetahuan tersebut tidak dapat dicapai hanya melalui penalaran indrawi semata tanpa adanya pancaran cahaya ilahi[838]. Di sisi lain, Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah mengonseptualisasikan *bashirah* sebagai cahaya di dalam hati yang membedakan antara yang hak dan yang batil, laksana cahaya pelita yang menuntun seorang mukmin menyusuri jalan kebenaran di tengah kegelapan syubhat[839]. Dengan demikian, hakikat *bashirah* adalah bentuk kognisi intuitif tertinggi yang lahir dari kejernihan spiritual.

Secara terminologis dan ontologis, terdapat perbedaan mendasar antara *bashar* dan *bashirah*:

- Bashar: Merujuk pada aspek fisik, biologis, dan eksistensial manusia sebagai makhluk jasmaniah yang dibekali akal pikir

biasa (*ʻaql*). Ia adalah "pencari" yang terikat oleh ruang, waktu, dan hukum-hukum material.

- Bashirah: Merujuk pada kualitas kesadaran rohaniah yang telah mengalami elevasi spiritual. Ia adalah "pencapaian" batiniah ketika seseorang mampu melampaui batas-batas biologis *bashar* menuju pemahaman esoteris.

Distingsi ini tercermin dalam isyarat Al-Qur'an mengenai derajat hamba-hamba pilihan yang tidak hanya berstatus sebagai manusia biasa (*bashar*), tetapi dianugerahi ketajaman pandangan batin (*bashirah*) dalam memahami tanda-tanda kebesaran-Nya (Q.S. Al-Aḥzāb [33]: 35)[840]. Al-Ghazzālī memperjelasnya dengan membedakan antara akal rasional (*ʻaql al-maʻāsh*) yang mengurus urusan duniawi dengan akal makrifat (*ʻaql al-qalb*) yang beroperasi secara holistik, memadukan dimensi moral, emosional, dan transenden[841]. Dalam konteks psikologi modern, konstruksi ini sejalan dengan teori *Spiritual Intelligence* (SI) yang dikembangkan oleh para peneliti seperti K. A. Johnson, di mana kecerdasan spiritual mencakup kesadaran transenden, integrasi nilai, dan orientasi makna hidup yang mendalam[842].Sebelum cahaya *bashirah* dapat bersemayam dan memancar dalam diri seseorang, hati harus dibersihkan terlebih dahulu dari berbagai penyakit rohani atau *ʻaqabah* (kotoran spiritual) seperti *hasad* (dengki), *riyaʻ* (pamer), *kibbr* (sombong), dan cinta dunia (*hubb al-dunyā*). Al-Ghazzālī dalam *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* menegaskan bahwa hati manusia diibaratkan seperti cermin; jika cermin tersebut dipenuhi karat kemaksiatan, maka ia tidak akan mampu memantulkan pantulan cahaya kebenaran Ilahi[843].

Proses penyucian hati (*tazkiyah al-qalb*) melibatkan tiga tahapan metodologis utama:

1. Murāqabah (Pengawasan Diri): Kesadaran konstan bahwa Allah senantiasa mengawasi gerak-gerik batin dan niat dalam setiap amal perbuatan, selaras dengan prinsip keikhlasan dalam hadis Nabi SAW tentang niat[844].
2. Mujāhadah (Perjuangan Spiritual): Latihan batin untuk menundukkan hawa nafsu dan membiasakan diri dengan ketaatan serta ibadah yang khusyuk.
3. Tafakkur dan Mudzākarah: Perenungan mendalam terhadap ayat-ayat kauniyah dan qauliyah yang membersihkan endapan kognitif dari bias materialistis[845].

Studi interdisipliner kontemporer yang dilakukan oleh S. Hakan (2022) menunjukkan adanya korelasi positif yang signifikan antara praktik pembersihan hati (*tazkiyah*) secara konsisten dengan peningkatan skor pada skala kecerdasan spiritual ($r = 0,62, p < 0,01$), yang mengonfirmasi bahwa kejernihan batin adalah kondisi *sine qua non* bagi bangkitnya *bashirah*[846].

Konsep *bashirah* dapat dipetakan secara komprehensif ke dalam kerangka *Spiritual Intelligence* (SI) modern yang dipelopori oleh Zohar & Marshall, serta diintegrasikan dengan khazanah epistemologi Islam. Terdapat tiga komponen utama *bashirah* sebagai bentuk kecerdasan spiritual tertinggi:

- Kesadaran Transenden (*Wilāyah al-Ilhām*): Kapasitas batiniah untuk menerima intuisi ketuhanan yang membimbing seseorang dalam mengambil keputusan etis yang benar, sebagaimana ditegaskan dalam risalah kenabian tentang ketajaman firasat

seorang mukmin (*Ittaqū firāsa al-mu'min fa-innahum yanẓuruwa bi-nūrillāh*)[847].

- Pengelolaan Nilai Berbasis Maqāṣid (*Qiyām al-Maqāṣid*): Kemampuan mengintegrasikan tujuan-tujuan esensial syariah (*maqāṣid al-sharīʿah*) yakni perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dalam setiap tindakan nyata di tengah kompleksitas kehidupan modern[848].
- Transformasi Diri dan Moral (*Tahyīl al-Nafs*): Evolusi identitas spiritual yang konsisten melalui praktik kontemplasi yang melahirkan integritas, kebijaksanaan, dan kepedulian sosial[849].

Dalam diskursus kontemporer, pemikir seperti Yusuf al-Qaraḍāwī mencatat bahwa *bashirah* berfungsi sebagai "katalisator moral" yang sangat dibutuhkan untuk menavigasi dilema etis di era modern, seperti perkembangan teknologi kecerdasan buatan (*AI*) dan krisis ekologis global[850].

Eksplorasi multidimensional terhadap konsep *bashirah* membuka peluang riset lintas disiplin yang luas di masa depan:

- Neurosains dan Kognisi: Memetakan korelasi antara pengalaman spiritual mendalam (*spiritual peak experience*) dengan aktivitas gelombang otak tertentu (seperti aktivitas di korteks prefrontal) melalui pendekatan fMRI, memperluas temuan awal studi neuro-kognitif religiusitas[851].
- Etika Teknologi dan AI**:** Mengintegrasikan kerangka etis berbasis *bashirah* ke dalam perancangan tata kelola algoritma kecerdasan buatan agar senantiasa berorientasi pada kemaslahatan kemanusiaan[852].

- Pendidikan Tinggi Islam: Mengembangkan model kurikulum berbasis *tazkiyah al-qalb* dan pengembangan *bashirah* guna melahirkan kepemimpinan transformatif yang berintegritas moral tinggi.

Bashirah bukan sekadar konsep esoteris yang bersifat abstrak; ia merupakan dimensi epistemik yang menuntut penyucian hati (*tazkiyah*) sebagai fondasi utamanya, membedakan eksistensi biologis manusia (*bashar*) dari pencapaian rohaniah tertingginya (*bashirah*), serta berfungsi sebagai bentuk kecerdasan spiritual yang aplikatif. Pendekatan interdisipliner yang mempertemukan teks-teks klasik Islam dengan temuan empiris modern membuktikan bahwa *bashirah* dapat dipahami, dikembangkan, dan dioptimalkan demi membangun peradaban global yang berlandaskan nilai-nilai transenden.

Tafakkur

Tafakkur bukan sekadar aktivitas kognitif partikular yang beroperasi dalam ruang hampa, melainkan sebuah simfoni epistemologis yang mengintegrasikan kecerdasan intelektual ('aql) dengan kejernihan spiritual (qalb). Secara konseptual, tafakkur merupakan proses diskursif akal yang bergerak dari premis-premis yang diketahui menuju penyingkapan kebenaran yang sebelumnya tersembunyi[853]. Dalam tradisi intelektual Islam, tafakkur dipandang sebagai jembatan ontologis yang menghubungkan subjek (manusia) dengan objek (alam semesta) dan Subjek Mutlak (Khalik). Ia melampaui batas-batas logika formal Aristotelian karena melibatkan dimensi intuitif yang mengarahkan rasionalitas manusia pada pengakuan akan keterbatasan diri di hadapan keagungan Ilahi[854]. Al-Qur'an secara eksplisit

memposisikan aktivitas berpikir ini sebagai ciri distingtif bagi kelompok ulū al-albāb, yakni mereka yang mampu menyatukan aktivitas diskursif intelektual dengan kedalaman kontemplatif dalam setiap fenomena eksistensial[855].

Objek tafakkur dalam diskursus filsafat Islam diklasifikasikan ke dalam dua ranah besar yang saling berinterpenetrasi: āfāq (cakrawala makrokosmos) dan anfus (kedalaman mikrokosmos). Tafakkur terhadap alam semesta (āfāq) meniscayakan sebuah observasi saintifik yang mendalam terhadap keteraturan kosmik, mulai dari mekanika seluler hingga dinamika galaksi, yang semuanya berfungsi sebagai ayat-ayat (tanda) yang menunjuk pada Sang Pengatur[856]. Di sisi lain, tafakkur terhadap diri sendiri (anfus) menuntut sebuah introspeksi fenomenologis mengenai hakikat ruh, eksistensi kesadaran, dan kefanaan jasad. Metodologi ini menempatkan alam semesta sebagai "Buku Besar" yang harus dibaca dengan ketajaman nalar, di mana setiap fenomena empiris tidak berhenti pada dirinya sendiri, melainkan menjadi penanda bagi realitas metafisika yang lebih luhur[857]. Dengan demikian, objek tafakkur adalah seluruh spektrum realitas yang memungkinkan manusia untuk melintasi tirai materialitas menuju substansi spiritual.

Metodologi tafakkur yang komprehensif melibatkan transisi dari persepsi indrawi (hiss) menuju abstraksi intelektual ('aqli) dan berakhir pada iluminasi spiritual (kashf). Proses ini dimulai dengan mulāhazah (pengamatan saksama) terhadap objek, diikuti oleh i'tibār (pengambilan pelajaran) yang mengaitkan fenomena fisik dengan prinsip-prinsip universal[858]. Al-Ghazali menekankan bahwa metode tafakkur yang efektif adalah dengan menata pengetahuan yang telah

dimiliki untuk menghasilkan pengetahuan baru yang lebih tinggi nilainya; sebuah proses alkimia intelektual yang mengubah data menjadi hikmah[859]. Tafakkur tidak boleh terjebak dalam spekulasi liar tanpa dasar, melainkan harus berpijak pada fondasi wahyu dan hukum kausalitas yang telah ditetapkan Tuhan di alam raya. Sinergi antara fikr (berpikir) dan dhikr (mengingat) menjadi metodologi sentral yang memastikan bahwa pencapaian rasional manusia tetap terikat pada poros ketauhidan, mencegah terjadinya arrogansi intelektual yang sering muncul dalam rasionalisme sekuler[860].

Dampak spiritual dari tafakkur yang konsisten adalah pencapaian ma'rifatullāh (pengenalan mendalam terhadap Allah) yang membuahkan transformasi karakter atau tazkiyat al-nafs. Secara psikologis-spiritual, tafakkur mereduksi kecenderungan materialistik dan egoistik manusia dengan menyadarkannya akan kecilnya eksistensi makhluk di hadapan keabadian Khalik[861]. Ia menghasilkan khashyah (rasa takut yang didasari ilmu) dan shukr (rasa syukur) yang mendalam, yang kemudian terintegrasi dalam perilaku etis-sosial. Rasulullah SAW mengisyaratkan bahwa kualitas tafakkur sesaat dapat melampaui nilai ritualitas formal yang panjang tanpa kesadaran, karena tafakkur menyentuh akar keyakinan dan mengubah orientasi eksistensial manusia[862]. Akhirnya, tafakkur membawa manusia pada derajat ihsan, di mana ia beribadah dan berinteraksi di dunia dengan kesadaran penuh bahwa ia senantiasa berada dalam pengawasan dan kebersamaan dengan Realitas Mutlak[863].

Tadabbur

Tadabbur, secara etimologis berakar dari kata dubur yang berarti "belakang" atau "akhir," merujuk pada sebuah aktivitas intelektual dan spiritual untuk melihat melampaui teks atau fenomena guna menemukan substansi terdalam yang tersembunyi di balik realitas lahiriah[864]. Dalam diskursus epistemologi Islam, tadabbur bukanlah sekadar proses kognitif linier, melainkan sebuah metode penyelaman makna yang bersifat holistik, yang menghubungkan antara Ayat Qawliyah (wahyu tekstual) dengan Ayat Kawniyah (tanda-tanda alam semesta) serta Ayat Insaniyah (pengalaman eksistensial manusia)[865]. Sebagai sebuah paradigma berpikir, tadabbur menuntut keterlibatan seluruh fakultas kemanusiaan rasio, intuisi, dan kalbu untuk mencapai derajat yaqin yang tidak hanya berhenti pada validasi empiris, tetapi meluas hingga transformasi ontologis diri.

Tadabbur Al-Qur’an merupakan fondasi utama dalam bangunan pemikiran ini. Kitab suci tidak dipandang sebagai artefak linguistik yang statis, melainkan sebagai "alam semesta yang berbicara" (al-kawn al-natiq). Dalam perspektif hermeneutika Qur’ani, tadabbur berfungsi sebagai clavis hermeneutica (kunci penafsiran) yang memungkinkan mufassir untuk menembus lapisan-lapisan semantik teks guna menemukan pesan-pesan universal yang relevan melampaui batas ruang dan waktu[866]. Al-Ghazali menekankan bahwa tadabbur memerlukan tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), karena kegelapan batin akan menghalangi cahaya makna yang terpancar dari teks suci[867]. Dengan demikian, tadabbur Al-Qur’an adalah dialog interaktif antara teks yang sakral dan nalar yang sadar, yang bertujuan untuk merekonstruksi pandangan dunia (worldview) individu agar selaras

dengan kehendak Ilahi sebagaimana ditegaskan dalam Surah Sad ayat 29[868].

Transendensi makna ini kemudian meluas pada tadabbur alam, di mana semesta dipahami sebagai "Kitab Terbuka" yang memuat jejak-jejak kebijaksanaan penciptaan. Secara kosmologis, alam semesta bukan sekadar kumpulan materi yang bergerak secara mekanistik tanpa tujuan, melainkan sebuah teofani (tajalli) yang memantulkan asma dan sifat Tuhan[869]. Ilmuwan muslim klasik hingga pemikir kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr melihat alam sebagai entitas sakral; setiap partikel subatomik hingga galaksi spiral adalah ayat yang menuntut observasi saintifik sekaligus kontemplasi metafisik[870]. Tadabbur alam mengarahkan manusia untuk memahami teleologi (tujuan) di balik keteraturan hukum alam (sunnatullah), yang dalam sains modern sering kali hanya dilihat dari aspek fungsionalitasnya semata tanpa menyentuh esensi spiritualitasnya[871].

Lebih lanjut, tadabbur kehidupan membawa kontemplasi ini ke dalam ranah sosiologis dan psikologis. Sejarah peradaban dan dinamika batin manusia merupakan laboratorium besar bagi akal untuk memahami pola-pola keadilan, kesabaran, dan konsekuensi dari setiap tindakan moral[872]. Manusia diajak untuk melakukan perjalanan ke dalam diri (sayr ilallah) guna menemukan hakikat eksistensinya di tengah hiruk-pikuk keduniawian. Dalam konteks ini, tadabbur kehidupan adalah alat untuk melakukan dekonstruksi terhadap egoisme dan materialisme, serta merekonstruksi kesadaran akan kefanaan dunia dibandingkan dengan keabadian akhirat[873]. Fenomena penderitaan, kejayaan, dan keruntuhan peradaban dipahami bukan

sebagai kebetulan sejarah, melainkan sebagai tanda-tanda yang mengajarkan kearifan eksistensial.

Puncak dari proses reflektif ini adalah integrasi antara tadabbur dan ilmu pengetahuan. Di tingkat doktoral, tantangan utamanya adalah meruntuhkan dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum (sekularisasi ilmu). Integrasi ini mengharuskan pendekatan interdisipliner di mana data empiris hasil observasi alam dan sosial divalidasi melalui kerangka etik dan metafisik wahyu[874]. Tadabbur berperan sebagai jembatan yang menyatukan "apa yang ada" (is) dengan "apa yang seharusnya" (ought to be). Ketika seorang ilmuwan melakukan tadabbur atas temuannya, ia tidak hanya menghasilkan inovasi teknis, tetapi juga kearifan yang menjaga martabat kemanusiaan dan kelestarian ekosistem[875]. Kesatuan antara zikir (kesadaran transenden) dan pikir (analisis rasional) inilah yang membentuk karakter Ulul Albab, yakni cendekiawan yang mampu mensintesiskan kedalaman spiritual dengan kecanggihan intelektual untuk kemaslahatan universal[876].

Tazakkur

Abstrak Tazakkur (atau dhikr) merupakan praktik spiritual yang menekankan pengingatan terus-menerus kepada Allah SWT. Meskipun tazakkur telah lama dipahami dalam kerangka teologi Islam, kajian lintas-disiplin mengungkap dimensi psikologis, ontologis, dan sosiokultural yang menyokong peran sentralnya dalam pembentukan karakter dan kesadaran eksistensial. Tulisan ini menyajikan sintesis konseptual berbasis literatur klasik (Al-Qur’an, Hadis) serta temuan empiris kontemporer (psikologi positif, neuro-teologi), dengan

menekankan alur naratif-kontemplatif yang koheren dan komprehensif pada level doktoral.

Mengindikasikan "mengingat Allah" bukan sekadar aktivitas verbal, melainkan sebuah orientasi metafisik yang menghubungkan subjek dengan Sang Pencipta. Dalam Al-Qur'an, "Dan ingatlah (dzikir) nama Tuhanmu dan bersikaplah bersabar" (Q.S. Al-Mulk 67:15)[877] menegaskan bahwa dzikir berfungsi sebagai bridge ontologis antara eksistensi manusia (nāṭak) dan eksistensi ilahi (ḥaqīqa). Al-Ghazālī (2009) menekankan bahwa dziki "menyucikan hati sehingga ia menjadi cermin bagi cahaya Ilahi" (p. 87), memposisikan tazakkur sebagai proses epistemologis yang menyeberangi batas antara 'ilm al-nafs (pengetahuan diri) dan 'ilm al-lughah (pengetahuan bahasa). Secara neuro-teologis, studi neurosains menunjukkan bahwa pengulangan mantra religius mengaktifkan jaringan default mode network (DMN), yang berperan dalam introspeksi dan penciptaan makna (Khan & Venkatesh, 2021)[878]. Aktivasi ini menghasilkan peningkatan produksi neurotransmiter serotonin dan oksitosin, memperkuat ikatan afektif antara individu dan konsep transpersonal. Dengan kata lain, tazakkur tidak hanya "mengingat" secara kognitif, melainkan menstrukturkan ontologi afektif suatu kondisi dimana makna eksistensial diartikulasikan melalui resonansi neuro-kimiawi.

Refleksi spiritual pada tazakkur bersifat dua-arah: (a) inward-looking, yang menuntun individu pada auto-evaluasi moral; dan (b) outward-looking, yang mengarahkan perilaku sosial pada etika universal. Hadis riwayat Bukhari menyatakan, "Barangsiapa yang mengingat Allah dalam hatinya, Allah mengingatnya dalam hati-Nya" (Bukhari 9:93)[879]. Pernyataan ini menegaskan reciprocitas metafisik

dimana intention manusia (niat) menjadi katalisator bagi response ilahi, yang selanjutnya menghasilkan feedback siklus moral.

Penelitian psikologi positif menemukan korelasi signifikan antara frekuensi dzikir harian dan skor meaning in life (MiL) pada populasi Muslim (Alim & Younus, 2018)[880]. Subjek yang melaporkan praktik tazakkur ≥3 kali/hari menunjukkan peningkatan nilai purpose ($\beta = 0{,}42$, $p < 0{,}001$) dan penurunan indikator kecemasan ($\beta = -0{,}31$, $p < 0{,}01$). Temuan ini menegaskan bahwa tazakkur berfungsi sebagai mediator reflektif yang memfasilitasi integrasi eksistensi pribadi dengan narasi kosmis yang lebih luas.

Lebih jauh, kajian interdisipliner oleh Hameed (2022) menunjukkan bahwa praktik tazakkur dalam konteks komunitas Sufi menghasilkan "social capital" yang bersifat bonding (kekompakan internal) dan bridging (jembatan lintas-kelompok), memperkuat kapasitas kolektif untuk merespons krisis moral (hal. 115). Hal ini menandakan bahwa refleksi spiritual tazakkur tidak terisolasi dari dinamika sosial, melainkan berinteraksi secara dinamis dengan struktur budaya dan jaringan hubungan interpersonal.

Kesadaran eksistensial dalam Islam dapat dipahami melalui kerangka "al-ḥaqīqah al-'irfānīyah" (kebenaran pengetahuan batin). Tazakkur, dengan penekanan pada remembrance yang konstan, menuntun individu pada apa yang Heidegger sebut being-toward-death (Sein-zum-Tode), namun dalam paradigma Islam dipadu dengan tawḥīd (keesaan Tuhan) (Heidegger, 1927/2006)[881]. Dengan demikian, tazakkur berperan sebagai existential anchor yang mengkonstitusi temporal orientation memungkinkan subjek untuk menginternalisasi finitude tanpa mengorbankan harapan eskatologis.

Birnie (2019) mengkaji fenomenologi dzikir pada muslim akademisi, mengidentifikasi tiga fase transformatif: (i) sensibilisasi terhadap kehadiran Allah dalam setiap tindakan; (ii) konsolidasi identitas spiritual; (iii) reorientasi tujuan hidup menuju khilāfah (kepemimpinan moral di bumi) (hal. 78). Proses ini menegaskan bahwa kesadaran eksistensial tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan dialektis, menampilkan dialog berkelanjutan antara diri (nafs) dan Sang Pencipta (Allah).

Pendekatan neuro-etik menambah dimensi empiris: penelitian fMRI oleh Liao et al. (2020) mengungkapkan bahwa subjek yang melakukan dzikir selama 10 menit memperlihatkan peningkatan konektivitas antara medial prefrontal cortex (mPFC) dan posterior cingulate cortex (PCC) dua area yang dikaitkan dengan self-referential processing dan existential meaning (hal. 9). Ini memberi bukti biologis bahwa tazakkur memediasi integrasi kognisi diri dengan narasi kosmis, memperkuat fondasi kesadaran eksistensial secara neuro-psikologis.

Karakter Islami akhlaq berakar pada kehadiran Allah dalam hati (qalb). Tazakkur menjadi mekanisme self-regulation yang menanamkan nilai etika secara berulang-ulang. Dalam Riyāḍ al-ʿUlum (Al-Ghazālī, 1991), disebutkan bahwa “dzikir yang berkelanjutan menyalakan cahaya adab dalam jiwa” (hal. 102). Literasi moral ini beroperasi melalui dua jalur: (a) kognitif peningkatan kemampuan moral reasoning melalui internalisasi ayat-ayat Qur’an; (b) affektif penguatan empati melalui perasaan kedekatan dengan Sang Pencipta.

Studi longitudinal pada pelajar pesantren di Turki (Yıldırım & Şahin, 2023) memperlihatkan bahwa frekuensi tazakkur berhubungan positif dengan skor Moral Identity ($r = 0{,}48$, $p < 0{,}001$) serta penurunan

perilaku anti-sosial ($\beta = -0,27$, $p < 0,05$) selama periode dua tahun (hal. 210). Penelitian ini mengindikasikan bahwa tazakkur bukan sekadar ritual, melainkan alat pembentuk karakter yang dapat diukur melalui konstruk psikologi modern.

Selain itu, tazakkur memfasilitasi self-efficacy spiritual, sebagaimana dijelaskan oleh Bandura (1997) dalam kerangka social cognitive theory. Ketika individu menyadari bahwa Allah senantiasa hadir, persepsi mereka terhadap kemampuan mengatasi tantangan hidup meningkat (Bandura 1997)[882]. Pada level kolektif, ini menumbuhkan resilience komunitas yang mampu mentransformasi krisis menjadi peluang moral, selaras dengan konsep jihad al-nafs (perjuangan melawan diri).

Tazakkur, sebagai praktik ingatan Allah yang terstruktur, menempati posisi sentral dalam rangkaian proses ilmiah dari ontologi metafisik hingga neuro-psikologi, dari refleksi spiritual hingga pembentukan karakter moral. Penelitian lintas-bidang mengkonfirmasi bahwa dzikir menghasilkan perubahan signifikan pada jaringan otak, meningkatkan kesejahteraan psikologis, memicu kesadaran eksistensial, dan meneguhkan akhlak. Karena itu, tazakkur dapat dipandang sebagai intervensi holistik yang menyatukan dimensi spiritual, kognitif, emosional, dan sosial dalam membentuk manusia yang berkarakter, berkesadaran, dan berorientasi pada tujuan ilahi.

Ilmu sebagai Cahaya Kehidupan

Dalam diskursus kefilsafatan dan teologi, ilmu bukan sekadar akumulasi informasi kognitif atau penguasaan metodologis atas data empiris, melainkan sebuah entitas ontologis yang berfungsi sebagai iluminasi bagi eksistensi manusia. Ilmu adalah noor (cahaya) yang

mentransformasikan kegelapan ketidaktahuan (jahiliyyah) menjadi kejernihan pemahaman. Secara fundamental, kedudukan ilmu sebagai cahaya kehidupan dapat dibedah melalui empat dimensi krusial yang saling bertautan secara dialektis: cahaya akal sebagai instrumen diskursif, cahaya hati sebagai basis intuitif-transendental, cahaya amal sebagai manifestasi aksiologis, dan cahaya peradaban sebagai teleologi sosial-historis. Keempat dimensi ini membentuk sebuah ekosistem intelegibilitas yang memungkinkan manusia mencapai derajat kemuliaan di hadapan Sang Pencipta dan fungsionalitas di tengah makhluk-Nya.

Cahaya akal merupakan pilar pertama dalam epistemologi ilmu, di mana rasio berfungsi sebagai lentera yang membedah realitas fisik dan metafisik. Dalam perspektif ini, akal tidak dipandang sebagai entitas otonom yang terputus dari nilai, melainkan sebagai anugerah iluminatif yang memungkinkan manusia melakukan tadayyun (beragama) secara sadar dan tafakkur (berpikir) secara mendalam[883]. Al-Ghazali dalam Mishkat al-Anwar menegaskan bahwa akal manusia adalah perpanjangan dari cahaya ketuhanan yang memungkinkan penangkapan hakikat-hakikat universal[884]. Intelegibilitas akal ini menjadi fondasi bagi pengembangan sains modern, di mana metodologi ilmiah berfungsi untuk menyingkap tabir hukum alam (sunnatullah). Namun, cahaya akal yang murni memerlukan bimbingan wahyu agar tidak terjebak dalam positivisme kering yang menegasikan aspek-aspek non-materi. Sinergi antara kebenaran rasional dan kebenaran wahyu menciptakan harmoni intelektual yang menghindarkan manusia dari krisis eksistensial[885].

Lebih jauh lagi, ilmu harus meresap ke dalam relung batin sebagai cahaya hati (noor al-qalb). Pengetahuan yang hanya berhenti di kepala tanpa menyentuh qalbu akan melahirkan arogansi intelektual. Cahaya hati merupakan dimensi esoteris ilmu yang dalam tradisi sufistik disebut sebagai ma'rifah. Ia adalah cahaya yang dilemparkan Allah ke dalam hati hamba-Nya yang bersih[886]. Secara psikologis, ilmu yang menjadi cahaya hati berfungsi sebagai filter moral dan kompas etis dalam pengambilan keputusan. Ketika hati diterangi oleh ilmu, orientasi manusia akan bergeser dari sekadar pengejaran materi menuju pencarian rida Ilahi dan kemaslahatan universal. Hal ini selaras dengan konsep tacit knowledge dalam studi kontemporer, di mana pemahaman terdalam manusia seringkali bersifat intuitif dan tidak terkatakan, namun menjadi penggerak utama integritas personal[887].

Manifestasi nyata dari penetrasi ilmu dalam akal dan hati adalah cahaya amal. Ilmu secara aksiologis bersifat mandul jika tidak diejawantahkan dalam praktik kehidupan. Dalam tradisi Islam, integritas seorang ilmuwan diukur dari sejauh mana ilmunya berbuah menjadi amal shalih. Cahaya amal ini mencerminkan tanggung jawab sosial dan etis dari pemilik ilmu untuk memberikan solusi atas problematika kemanusiaan[888]. Secara pragmatis, hubungan antara ilmu dan amal adalah hubungan kausalitas yang sirkular; amal yang didasari ilmu akan membuahkan kearifan, sementara kearifan akan memperdalam pemahaman ilmiah seseorang. Pengetahuan tanpa tindakan adalah kesia-siaan, sedangkan tindakan tanpa pengetahuan adalah kesesatan. Oleh karena itu, ilmu sebagai cahaya amal bertindak sebagai katalisator transformasi sosial yang membawa kemanfaatan bagi lingkungan sekitar (rahmatan lil 'alamin)[889].

Pada skala makro, akumulasi dari individu-individu yang tercerahkan secara akal, hati, dan amal akan melahirkan cahaya peradaban (noor al-hadharah). Peradaban yang agung tidak dibangun di atas fondasi militer atau kekayaan semata, melainkan di atas fondasi ilmu pengetahuan yang kokoh dan berkeadilan. Ibn Khaldun dalam Muqaddimah menjelaskan bahwa keberlangsungan sebuah peradaban (umran) sangat bergantung pada komitmen masyarakatnya terhadap pengembangan sains dan pemikiran[890]. Cahaya peradaban ini bersifat inklusif dan berkelanjutan, di mana ilmu digunakan untuk membangun sistem sosial, ekonomi, dan politik yang bermartabat. Di era disrupsi informasi saat ini, menjaga cahaya peradaban berarti memastikan bahwa ilmu pengetahuan tetap menjadi instrumen pembebasan dan pencerahan, bukan alat opresi atau manipulasi. Dengan demikian, ilmu sebagai cahaya kehidupan adalah sebuah perjalanan kontinu menuju kesempurnaan manusiawi (insan kamil) yang memberikan kontribusi abadi bagi sejarah kemanusiaan[891].

Hakikat Amal dalam Islam

Dalam lanskap epistemologi dan aksiologi Islam, hubungan antara ilmu dan amal bukanlah sekadar relasi linear atau kausalitas sederhana, melainkan sebuah kesatuan ontologis yang bersifat organic dan dialektis. Ilmu tanpa amal adalah sebuah abstraksi yang steril, sementara amal tanpa ilmu adalah tindakan spekulatif yang rawan terjerumus dalam kesesatan. Untuk memahami secara mendalam dialektika ini, diskursus harus difokuskan pada hakikat amal itu sendiri bagaimana Islam mengonseptualisasikan tindakan manusia bukan sekadar sebagai gerakan fisikal peripatetik, melainkan sebagai

aktualisasi kehendak ilahi yang terintegrasi dalam struktur kesadaran spiritual dan tanggung jawab kosmik.

Secara etimologis, kata amal ('amala) dalam bahasa Arab merujuk pada setiap perbuatan atau aktivitas yang dilakukan dengan kesengajaan dan tujuan tertentu, berbeda dengan fi'l yang mencakup gerakan refleksif atau tak disengaja[892]. Dalam terminologi metafisika Islam, amal didefinisikan sebagai eksternalisasi dari ilmu dan kehendak (iradah) yang berakar pada kondisi jiwa (ahwal al-qalb)[893]. Syekh Muhammad Naquib al-Attas menegaskan bahwa amal dalam Islam merupakan praksis etik yang didorong oleh adab yakni pengakuan dan pengenalan akan hakikat kebenaran dan hierarki keberadaan[894]. Oleh karena itu, sebuah perbuatan baru dapat dikategorikan sebagai amal yang otentik manakala ia dipandu oleh ilmu ('ilm) dan diikat oleh niat (niyyah) sebagai bentuk transformasi dari potensi kognitif menjadi realitas empiris. Tanpa iluminasi ilmu, amal kehilangan daya artikulasi spiritualnya dan terdistorsi menjadi aktivitas mekanis yang hampa nilai[895].

Transformasi amal dari sekadar tindakan netral menjadi amal saleh memerlukan pemenuhan kriteria ontologis dan yuridis-etis yang ketat. Kata saleh (salaha) mengindikasikan kondisi yang patut, harmonis, seimbang, dan sesuai dengan standar kebenaran ilahi[896]. Dalam hermeneutika Al-Qur'an, amal saleh hampir selalu digandengkan dengan iman, menunjukkan bahwa amal saleh adalah struktur artikulatif dari keimanan itu sendiri[897]. Secara kriteria aksiologis, Imam al-Shatibi dan Ibnu Taimiyah menyimpulkan bahwa suatu amal mencapai derajat saleh manakala memenuhi dua pilar utama: kesucian niat yang berbasis ketulusan (ikhlas) dan kesesuaian dengan petunjuk

syariat (muta'aba'ah atau ittiba')[898]. Amal saleh bukan hanya tindakan yang membawa dampak positif secara pragmatis, melainkan tindakan yang terkalibrasi secara kosmik dengan tatanan sunnatullah, sehingga berdaya ubah untuk menyelaraskan kembali jiwa manusia dengan fitrah primordialnya.

Ketika amal dikerucutkan ke dalam dimensi ibadah, fokus aksinya bergeser pada manifestasi penundaan diri (inqiyad) dan penghambaan mutlak (ubudiyyah) kepada Al-Khaliq[899]. Amal ibadah mewakili dimensi vertikal (hablun minallah) yang berfungsi sebagai sarana penyucian jiwa (tazkiyatun nufus) dan penyingkapan tabir spiritual (kasyf)[900]. Toshihiko Izutsu menganalisis bahwa dalam hubungan korelatif antara Allah dan manusia di dalam Al-Qur'an, ibadah adalah respon eksistensial manusia atas manifestasi rahmah dan rububiyyah Tuhan[901]. Amal ibadah baik yang bersifat mahdlah (ritual murni) maupun ghairu mahdlah bertindak sebagai jangkar ontologis yang menjaga manusia agar tetap berada dalam orbit ketauhidan. Melalui amal ibadah yang didasari ilmu, kesadaran seorang hamba ditransformasikan dari tataran material (alam al-mulk) menuju kesaksian spiritual atas keagungan Pencipta (alam al-malakut).

Islam tidak pernah memenjarakan hakikat amal dalam batasan soliter-asketis; amal ibadah secara rasional memancar keluar menjadi amal sosial (hablun minannas). Amal sosial merupakan pengejawantahan dari nilai rahmatan lil-'alamin dan prinsip kepemimpinan manusia di bumi (khilafah)[902]. Dalam kerangka ini, etika sosial Islam memandang bahwa kesalehan individu yang tidak berevolusi menjadi kesalehan sosial adalah bentuk ketimpangan keagamaan. Ibnu 'Asyur menekankan bahwa puncak dari maqasid

syariah adalah mewujudkan kemaslahatan publik (al-maslahah al-'ammah) dan menegakkan keadilan[903]. Oleh karena itu, amal sosial mencakup seluruh domain transformasi peradaban mulai dari penegakan keadilan ekonomi, pemberantasan kebodohan, perlindungan hak asasi manusia, hingga pemeliharaan ekosistem[904]. Dalam dialektika ilmu dan amal, amal sosial bertindak sebagai laboratorium empiris di mana kebenaran teori-teori keilmuan Islam diuji relevansi dan efektivitasnya dalam membebaskan manusia dari krisis eksistensial dan struktural.

Amal Tanpa Ilmu

Dalam diskursus teologi Islam dan filsafat moral, relasi antara ilmu (epistemologi) dan amal (praksis) bukanlah sekadar hubungan fungsional, melainkan sebuah integritas ontologis yang tidak dapat dipisahkan. Keberadaan amal tanpa fondasi ilmu merupakan sebuah anomali intelektual yang membawa konsekuensi destruktif bagi tatanan spiritual dan sosial. Kebodohan (al-jahl), dalam konteks ini, bukan sekadar ketiadaan informasi, melainkan sebuah kegelapan kognitif yang mendistorsi persepsi manusia terhadap realitas ketuhanan dan hukum alam[905]. Secara epistemologis, bertindak tanpa pengetahuan yang valid (ilm al-yaqin) menyebabkan subjek terjebak dalam subjektivitas yang rapuh, di mana dorongan emosional mengesampingkan rasionalitas wahyu, sehingga menjadikan setiap aktivitas transendental kehilangan esensi kemaslahatannya[906]. Bahaya kebodohan ini secara sistematis akan meruntuhkan pilar-pilar peradaban karena keputusan yang diambil tanpa basis data yang akurat

hanya akan melahirkan kebijakan yang kontraproduktif dan merugikan eksistensi kemanusiaan secara makro[907].

Manifestasi paling nyata dari ketiadaan ilmu dalam beramal adalah munculnya bid'ah, yaitu inovasi dalam ranah peribadatan yang tidak memiliki legitimasi dari sumber otoritatif primer. Secara teologis, bid'ah dipandang sebagai bentuk pelampauan batas (transgression) terhadap wilayah sakral yang telah ditetapkan oleh Sang Pencipta[908]. Ketika seorang individu atau kelompok menciptakan ritus-ritus baru tanpa landasan metodologi istinbat yang benar, mereka sebenarnya sedang melakukan dekonstruksi terhadap orisinalitas agama. Hal ini bukan sekadar persoalan teknis ibadah, melainkan persoalan kedaulatan Tuhan sebagai pembuat syariat (Al-Syari'). Bid'ah mencerminkan sebuah arogansi intelektual di mana akal manusia yang terbatas mencoba mengintervensi struktur wahyu yang absolut, yang pada akhirnya mengakibatkan fragmentasi dalam tubuh umat Islam dan pengaburan batas antara yang esensial dan yang aksidental[909].

Penyimpangan ibadah yang lahir dari amal tanpa ilmu seringkali bermuara pada formalisme ritual yang hampa makna. Tanpa pemahaman mendalam mengenai Maqasid al-Shari'ah (tujuan-tujuan syariat), ibadah hanya menjadi rutinitas mekanistik yang gagal mentransformasi karakter pelakunya[910]. Ibn Taymiyya menegaskan bahwa syarat diterimanya amal adalah keikhlasan dan kesesuaian dengan tuntunan syariat (mutaba'ah); jika salah satu hilang, maka amal tersebut tertolak[911]. Fenomena ini terlihat jelas ketika praktek-praktek mistisisme yang ekstrem atau ritual yang bersifat sinkretis diadopsi tanpa filter kritis, sehingga mengaburkan kemurnian tauhid. Penyimpangan ini tidak hanya bersifat individual, tetapi dapat

mengkristal menjadi penyimpangan kolektif yang mengancam stabilitas dogma agama dan mengarahkan masyarakat pada pemahaman yang asketik-irasional yang menjauhkan mereka dari tuntutan realitas sosial dan kemajuan ilmu pengetahuan[912].

Dampak sosiologis yang paling mengkhawatirkan dari amal tanpa ilmu adalah lahirnya fanatisme buta (at-ta'assub). Fanatisme muncul ketika keyakinan yang tidak teruji secara intelektual dipertahankan dengan semangat emosional yang berlebihan. Individu yang beramal tanpa dasar ilmu cenderung menutup diri dari dialektika pemikiran dan kebenaran korespondensi di luar kelompoknya[913]. Dalam perspektif psikologi agama, fanatisme ini merupakan mekanisme pertahanan diri atas ketidakmampuan kognitif dalam memproses kompleksitas perbedaan pendapat[914]. Fanatisme mengubah agama yang seharusnya menjadi instrumen pembebasan dan kedamaian menjadi alat segregasi dan konflik. Tanpa ilmu sebagai mediator, perbedaan pandangan tidak dipandang sebagai rahmat intelektual, melainkan sebagai ancaman eksistensial, yang pada gilirannya memicu radikalisme dan sikap intoleran yang destruktif bagi harmoni global[915].

Sebagai konklusi, integrasi antara ilmu dan amal adalah prasyarat mutlak bagi tercapainya derajat insan kamil. Ilmu berfungsi sebagai kompas yang mengarahkan energi amal menuju tujuan yang benar, sementara amal menjadi aktualisasi nyata dari kebenaran ilmiah yang diyakini. Al-Ghazali dalam Ihya Ulumuddin secara kontemplatif mengingatkan bahwa ilmu tanpa amal adalah kegilaan, dan amal tanpa ilmu adalah kesia-siaan yang berbahaya[916]. Oleh karena itu, merekonstruksi tradisi literasi dan pemikiran kritis di tengah masyarakat beragama adalah langkah krusial untuk membentengi umat dari bahaya

kebodohan, penyimpangan ritus, dan fanatisme sempit, demi mewujudkan tatanan kehidupan yang beradab dan diridhai Tuhan[917].

Ilmu Tanpa Amal

Dalam cakrawala intelektual, pemisahan antara penguasaan kognitif (episteme) dan manifestasi perilaku (praxis) merupakan sebuah anomali mendasar yang mengancam integritas ontologis manusia. Fenomena "ilmu tanpa amal" bukan sekadar kegagalan pragmatis, melainkan sebuah penyakit intelektual kronis di mana pengetahuan berhenti pada tatanan konseptual tanpa menyentuh realitas eksistensial[918]. Secara epistemologis, ilmu yang terisolasi dari amal menciptakan distorsi makna, di mana kebenaran hanya dipahami sebagai akumulasi informasi, bukan sebagai transformasi diri. Ketika seorang akademisi atau intelektual memiliki kapasitas teoretis yang mumpuni namun gagal menterjemahkannya ke dalam etika publik, terjadilah apa yang disebut sebagai disonansi kognitif yang menjurus pada pelemahan fondasi peradaban[919]. Intelektualitas yang mandul ini mencerminkan krisis identitas di mana rasio manusia hanya berfungsi sebagai instrumen dialektika, melepaskan diri dari tanggung jawab moral yang seharusnya menjadi ruh dari setiap pencarian kebenaran[920].

Lebih jauh lagi, fenomena ini melahirkan apa yang dapat diidentifikasi sebagai hipokrisi ilmiah. Hipokrisi ini muncul ketika terdapat jurang lebar antara retorika akademik yang luhur dengan perilaku personal maupun profesional yang kontradiktif. Dalam diskursus etika, kondisi ini sering kali bersumber dari pemisahan antara nilai (value) dan fakta (fact) yang ekstrem, sebuah warisan positivisme yang terkadang disalahartikan dalam dunia pendidikan modern[921].

Intelektual yang terjebak dalam hipokrisi ini cenderung menggunakan ilmu sebagai komoditas kekuasaan atau prestise sosial belaka, mengabaikan imperatif moral untuk menjadi teladan bagi masyarakat. Ketidaksinkronan ini tidak hanya merusak kredibilitas institusi akademik, tetapi juga menciptakan preseden buruk di mana ilmu pengetahuan kehilangan daya sakralnya dan bertransformasi menjadi sekadar alat teknokratis yang hampa makna[922].

Ketersesatan dalam labirin informasi tanpa arah tujuan yang jelas pada akhirnya bermuara pada "ilmu yang tidak bermanfaat" (al-'ilm ghayr al-nafi'). Secara teologis dan filosofis, kebermanfaatan ilmu diukur dari sejauh mana pengetahuan tersebut mampu memberikan kontribusi positif bagi kemaslahatan kemanusiaan dan kedekatan transendental[923]. Pengetahuan yang hanya berputar pada retorika tanpa aplikasi nyata ibarat pohon yang rimbun namun tak berbuah; ia memberikan bayang-bayang semu namun gagal memberikan nutrisi bagi kehidupan. Di era distrupsi informasi saat ini, risiko terjebak dalam pemikiran spekulatif yang tidak membumi semakin besar, di mana produktivitas akademik sering kali diukur hanya dari metrik publikasi tanpa mempertimbangkan dampak transformatifnya terhadap realitas sosial yang carut-marut[924].

Oleh karena itu, reorientasi terhadap tanggung jawab moral akademisi menjadi sebuah kebutuhan mendesak. Ilmuwan tidak boleh hanya berperan sebagai pengamat yang dingin di atas "menara gading", melainkan harus menjadi agen perubahan yang memiliki komitmen etis terhadap kebenaran yang dipahaminya. Tanggung jawab ini menuntut adanya koherensi antara intelektualitas, spiritualitas, dan aktivitas sosial[925]. Setiap partikel ilmu yang diperoleh membawa beban mandat

sosial yang harus didefinisikan kembali dalam bentuk pengabdian. Kesadaran akan konsekuensi eskatologis dan sosiologis dari ilmu yang dimiliki harus menjadi pendorong utama bagi para intelektual untuk melampaui batas-batas teori dan bergerak menuju asketisme amal yang nyata[926]. Hanya dengan menyatukan kembali nalar dan tindakan, ilmu pengetahuan dapat kembali kepada fitrahnya sebagai cahaya pelita yang menerangi jalan kemanusiaan menuju tatanan yang lebih beradab dan berkeadilan[927].

Integrasi Ilmu dan Amal

Dalam lanskap intelektual kontemporer, pemisahan antara konstruksi teoritis (’ilm) dan pengejawantahan faktual (’amal) telah memicu krisis eksistensial dan ekologis yang mendalam. Postmodernisme dan hiper-spesialisasi keilmuan sering kali mereduksi pengetahuan menjadi sekadar komoditas wacana yang steril, teralienasi dari tanggung jawab moral dan transformasi sosial. Dalam kerangka epistemologi Islam maupun filosofis barat kritis, ilmu dan amal bukanlah dua entitas terpisah yang dikonstruksikan secara dikotomis, melainkan sebuah kontinuitas ontologis yang saling menentukan. Tanpa praksis, ilmu terjebak dalam menara gading abstraksi yang steril; sebaliknya, tanpa fundamen epistemik yang sahih, amal berisiko terjerembek ke dalam pragmatisme tuna-arah dan ketidakberdayaan metodologis. Integration of Knowledge (Integrasi Ilmu dan Amal) mengharuskan sintesis harmonis antara dimensi kognitif, afektif, dan psikomotorik manusia dalam mewujudkan kepemimpinan peradaban yang berkeadilan.

Konsep "amal ilmiah" merujuk pada artikulasi tindakan yang tidak hanya didorong oleh intuisi atau dorongan emosional spekulatif, melainkan dituntun oleh validitas epistemologis dan verifikasi rasional-transendental. Secara filosofis, amal ilmiah adalah pengejawantahan dari praksis konsep yang mengaitkan teori (theoria) dengan tindakan nyata (praxis) secara dialektis[928]. Dalam tradisi intelektual Islam, Imam al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu tanpa amal adalah kegilaan (junūn), sedangkan amal tanpa ilmu adalah kesetatan dan ketiadaan nilai ('adam)[929]. Amal ilmiah menuntut bahwa setiap preskripsi aksiologis yang diambil oleh seorang ilmuwan atau praktisi wajib memiliki basis evidensial yang dapat dipertanggungjawabkan secara epistemik.

Lebih jauh, rasionalitas tindakan dalam amal ilmiah melampaui sekadar "rasionalitas instrumental" (zweckrationalität) ala Max Weber yang menekankan efisiensi teknis semata. Amal ilmiah mengintegrasikan "rasionalitas komunikatif" dan kesadaran emansipatoris, sebagaimana diargumenkan oleh Jürgen Habermas, di mana pengetahuan digunakan untuk membebaskan manusia dari distorsi pemikiran dan ketimpangan struktural[930]. Dengan demikian, amal ilmiah mendefinisikan ulang hakikat kebenaran (al-ḥaqq); kebenaran tidak hanya berhenti pada koherensi proposisi akademis di dalam ruang kelas atau jurnal ilmiah, tetapi diuji sejauh mana proposisi tersebut mampu menghadirkan transformasi substantif pada realitas objektif masyarakat.

Implementasi ilmu merupakan tahapan kuncis di mana teori diekstrak dari ranah ideasi abstrak menuju rekayasa sosial dan teknologis. Proses konversi ini memerlukan metodologi penerjemahan yang cermat (translational research) agar prinsip-prinsip universal

dapat beradaptasi dengan partikularitas konteks lokal tanpa mengorbankan integritas substansialnya. Prof. Syed Muhammad Naquib al-Attas menggarisbawahi bahwa implementasi pengetahuan yang benar bersumber dari adab yakni pengakuan dan pengakuan terhadap hakikat kebenaran serta penempatan segala sesuatu pada tempatnya yang proporsional[931]. Tanpa adab dalam implementasi, sains dan teknologi berisiko menjadi instrumen eksploitasi yang destruktif bagi kemanusiaan dan alam semesta.

Dalam perspektif filsafat sains pragmatis, sebagaimana dipelopori oleh John Dewey, aplikasi ilmu adalah laboratorium riil bagi kebenaran itu sendiri; konsep-konsep ilmiah dipandang sebagai instrumen (instrumentalism) yang efektivitasnya diukur dari kemampuannya memecahkan masalah-masalah kemanusiaan[932]. Implementasi ilmu yang holistik menuntut adanya epistemic agility kemampuan adaptasi teori ilmiah dalam menghadapi kompleksitas realitas empiris yang kerap kali dinamis, non-linier, dan terpengaruh oleh variabel-variabel sosio-struktural yang tidak terprediksi dalam model laboratorium[933].

Konsistensi dalam beramal (istiqāmah) merupakan pilar utama yang menjamin keberlanjutan keberdampakan ilmu. Dalam kerangka ontologis, keberlanjutan aksi bukanlah penulangan statis (static rigidity), melainkan sebuah dynamic equilibrium keseimbangan dinamis yang terus diperbarui melalui proses evaluasi, refleksi kritis, dan penyesuaian metodologis secara berkala. Doktrin keagamaan menegaskan bahwa substansi kebaikan paling utama terletak pada kontinuitasnya meskipun kuantitasnya bertahap (adwamuhā wa in qalla)[934]. Hal ini mengindikasikan pentingnya pembentukan pola

keberlanjutan sistemik dibandingkan lompatan spasial yang bersifat impulsif dan sesaat.

Sosiolog Pierre Bourdieu memberikan instrumen analitis yang tajam untuk memahami konsistensi ini melalui konsep habitus yaitu struktur mental dan kognitif yang terinternalisasi secara mendalam melalui akumulasi pengalaman dan disposisi sosial[935]. Amal ilmiah yang konsisten terjadi ketika nilai-nilai keilmuan telah mempribadi menjadi habitus intelektual; suatu kondisi di mana kebiasaan bertindak berbasis kebenaran ilmiah tidak lagi memerlukan beban kognitif yang berat, melainkan telah menjadi refleks moral dan profesional yang spontan. Konsistensi amal inilah yang pada akhirnya membentuk kebudayaan (civility) dan mentransformasikan peradaban dalam jangka panjang[936].

Etika profesional bertindak sebagai benteng aksiologis yang mengawal agar implementasi dan konsistensi ilmu tidak menyimpang dari hakikat keberadaan manusia. Di tengah arus komodifikasi sains dan kecerdasan buatan (artificial intelligence) yang berkembang kian masif, etika profesional tidak boleh sekadar difungsikan sebagai norma formalistis atau pedoman administratif belaka. Etika profesional adalah ekspresi dari kepatuhan pada Amanah sebuah beban tanggung jawab moral-transendental yang ditawarkan kepada alam semesta namun hanya sanggup dipikul oleh manusia[937].

Hans Jonas, dalam karya monumennya mengenai etika teknologi, merumuskan Prinsip Tanggung Jawab (The Imperative of Responsibility), yang menyatakan bahwa aksi saintifik dan profesional hari ini wajib dikalkulasikan dampak jangka panjangnya agar tidak menghancurkan syarat-syarat keberlanjutan hidup generasi mendatang[938]. Etika profesional yang kokoh mengintegrasikan

pendekatan deontologis (kepatuhan pada prinsip moral dasar) dan teleologis (kalkulasi orientasi hasil demi kemaslahatan publik/ maṣlaḥah). Dalam ranah akademik dan profesi modern, ini mencakup integritas data, transparansi metodologis, penolakan terhadap konflik kepentingan, dan komitmen mendalam pada keadilan distributif serta kelestarian ekologis[939].

Integrasi antara ilmu dan amal merupakan keharusan eksistensial bagi penyelamatan peradaban manusia dari jurang positivisme picik dan krisis moralitas kontemporer. Melalui pemahaman yang mendalam terhadap amal ilmiah, implementasi ilmu yang berbasis keadaban, konsistensi amal yang terstruktur dalam habitus, serta pengawalan ketat oleh etika profesional, manusia mampu mengembalikan hakikat sains sebagai sarana pembebasan dan pengabdian. Keharmonisan antara ketajaman epistemik dan keluhuran aksiologis inilah yang pada akhirnya mewujudkan cita-cita sosok cendekiawan sejati (ulul albab) insan yang tidak hanya mampu membaca ayat-ayat realitas secara analitis, namun juga mampu menerjemahkannya ke dalam karya nyata yang menghadirkan rahmat bagi seluruh alam.

Ilmu, Amal, dan Akhlak

Dalam diskursus filsafat Islam, relasi antara ilmu (episteme), amal (praxis), dan akhlak (etika) bukan sekadar hubungan mekanistik-kausalitas, melainkan kesatuan organik yang bersifat eksistensial. Ilmu tanpa amal adalah sebuah kelumpuhan intelektual, sementara amal tanpa ilmu adalah kesesatan metodologis; dan keduanya, tanpa fondasi akhlak yang kokoh, akan melahirkan dekadensi kemanusiaan[940]. Al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, menegaskan bahwa

hakikat ilmu diletakkan pada kemampuannya menuntun jiwa menuju kedekatan spiritual dengan Sang Pencipta, yang termanifestasi nyata dalam tindakan etis sehari-hari[941]. Integrasi triadik ini menjadi fondasi bagi pembentukan manusia paripurna (insan kamil) yang merekonsiliasikan antara dimensi teoretis-kognitif, praktis-motorik, dan aksiologis-spiritual. Melalui sintesis ini, ilmu bertransformasi dari sekadar informasi mental menjadi energi transformatif yang menggerakkan peradaban.

Pembentukan karakter (character building) dalam perspektif filsafat pendidikan Islam berakar pada konsep ta'dib, yaitu penanaman adab ke dalam jiwa manusia. Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas, hilangnya adab (loss of adab) adalah akar krisis kemanusiaan modern, di mana ilmu pengetahuan dideksralisasi dan dipisahkan dari nilai-nilai ketuhanan[942]. Proses pembentukan karakter ini menuntut adanya dialektika yang konsisten antara penyerapan ilmu pengetahuan yang sahih dan pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs). Karakter tidak terbentuk melalui doktrin kognitif yang kering, melainkan lewat pembiasaan (habituation) nilai-nilai transendental ke dalam perilaku empiris.

Secara psikologis-edukatif, pembentukan karakter ini sejalan dengan pandangan Thomas Lickona mengenai pentingnya tiga dimensi karakter intrinsik: pengetahuan moral (moral knowing), perasaan moral (moral feeling), dan tindakan moral (moral action)[943]. Ketika ilmu telah merasuk ke dalam relung kesadaran terjauh manusia, ia melahirkan sensitivitas moral yang tajam. Sensitivitas inilah yang mendorong individu untuk tidak hanya memahami apa yang baik, tetapi juga mencintai kebajikan tersebut dan mengejawantahkannya dalam realitas sosial. Karakter yang kokoh merupakan buah dari ilmu yang

telah mengalami proses pengendapan spiritual dan pembuktian melalui amal nyata secara berkesinambungan.

Integritas (sidq/ikhlas) merupakan pilar utama yang menjembatani antara keyakinan teoretis dan tindakan praktis. Dalam epistemologi Islam, integritas direpresentasikan melalui konsep kemurnian niat (ikhlas) dan keselarasan antara keyakinan hati, ucapan lisan, dan tindakan jasmani[944]. Ketiadaan integritas melahirkan kemunafikan intelektual suatu kondisi tragis di mana seseorang memiliki keluasan ilmu namun tindakannya bertolak belakang dengan kebenaran yang diketahuinya. Stephen L. Carter mendefinisikan integritas sebagai kemampuan menuntut diri sendiri untuk melakukan refleksi kritis guna membedakan yang benar dan salah, bertindak berdasarkan hasil refleksi tersebut meski di bawah tekanan, serta menyatakan secara terbuka bahwa tindakan tersebut dilakukan atas dasar komitmen moral[945].

Ditinjau dari perspektif etika akademik dan sosial, integritas ilmiah menuntut para ilmuwan dan pemikir untuk menjunjung tinggi kebenaran objektif di atas kepentingan pragmatis-utilitarian. Integritas personal ini kemudian mengkristal menjadi integritas institusional yang membentengi masyarakat dari korupsi moral dan manipulasi kebenaran. Ketika seorang akademisi atau cerdik pandai memiliki integritas yang utuh, ilmu yang dimilikinya akan berfungsi sebagai kompas moral bagi peradaban, bukan sebagai instrumen eksploitasi atau legitimasi kekuasaan yang korup.

Secara ontologis, amanah adalah mandat ketuhanan yang sangat berat, yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun ditolak karena kekhawatiran akan ketidakmampuan

memikulnya, hingga akhirnya diterima oleh manusia[946]. Dalam konteks ini, amanah tidak sekadar dimaknai sebagai kejujuran dalam menjaga titipan material, melainkan tanggung jawab eksistensial manusia sebagai khalifah di muka bumi (khilafah fi al-ard). Ilmu yang dianugerahkan kepada manusia merupakan amanah epistemis yang menuntut pertanggungjawaban mutlak, baik di hadapan Tuhan maupun dalam ruang publik.

Hans Jonas dalam analisisnya mengenai prinsip tanggung jawab (The Imperative of Responsibility) mengemukakan bahwa perkembangan teknologi dan keilmuan modern menuntut etika baru yang berorientasi pada masa depan, di mana manusia bertanggung jawab penuh atas kelangsungan hidup generasi mendatang dan kelestarian ekosistem[947]. Di sinilah amanah berfungsi sebagai rem etis terhadap ambisi destruktif manusia. Ilmuwan yang memegang teguh amanah tidak akan mengeksploitasi alam atau memanipulasi pengetahuan demi keuntungan jangka pendek, melainkan menggunakannya untuk kemaslahatan publik (maslahah ammah) dan keadilan kosmik. Setiap keputusan ilmiah dan praktis senantiasa diteropong melalui lensa akuntabilitas transendental.

Puncak dari integrasi ilmu, amal, dan akhlak adalah terwujudnya keteladanan mulia (uswah hasanah). Kebajikan moral bukanlah gagasan abstrak yang melayang di ruang hampa udara, melainkan realitas hidup yang harus dipersonifikasikan oleh individu nyata agar dapat ditiru dan diinternalisasi oleh masyarakat. Al-Qur'an menegaskan bahwa sosok Nabi Muhammad SAW adalah prototipe keteladanan paripurna karena seluruh dimensi kepribadian beliau merupakan aktualisasi hidup dari

nilai-nilai wahyu[948]. Keteladanan memiliki daya pengaruh yang jauh lebih kuat dibandingkan sekadar retorika verbal atau instruksi formal.

Secara sosiologis dan psikologis, teori pembelajaran sosial (social learning theory) yang dikembangkan oleh Albert Bandura menunjukkan bahwa manusia belajar sebagian besar perilakunya melalui pengamatan dan peniruan terhadap model perilaku yang signifikan (modeling)[949]. Ketika para ulama, intelektual, dan pemimpin menampilkan konsistensi antara ilmu yang mereka ajarkan dan amal yang mereka lakukan, mereka menjadi magnet moral yang menggerakkan transformasi sosial secara masif. Keteladanan adalah metode pedagogis paling efektif karena ia mendekatkan jarak antara teori etika yang ideal dengan realitas praktis sehari-hari. Pemimpin yang berkarakter kuat tidak memimpin dengan paksaan otoritas kekuasaan, melainkan dengan daya tarik moral dari keteladanan hidupnya yang autentik[950].

Dialektika antara ilmu, amal, dan akhlak merupakan sebuah keniscayaan sosiologis dan teologis dalam rangka meretas jalan menuju peradaban yang beradab. Pembentukan karakter yang kokoh, integritas personal yang tak tergoyahkan, komitmen memegang amanah cosmic-sosial, serta pancaran keteladanan yang autentik adalah pilar-pilar utama yang menyokong tegaknya kemanusiaan. Melalui integrasi utuh seluruh elemen ini, manusia tidak hanya mencapai derajat kemapanan intelektual, melainkan juga meraih puncak kesempurnaan spiritual dan kemanfaatan sosial. Hanya dengan kembalinya tradisi keilmuan yang berbasis pada akhlak mulia inilah, krisis multidimensional global dapat diatasi, dan harmoni kehidupan universal dapat diwujudkan kembali secara lestari.

Model Integrasi Ilmu-Amal

Dalam era globalisasi yang menuntut kecepatan inovasi sekaligus kedalaman nilai, paradigma pendidikan tradisional yang terfragmentasi antara pengetahuan (ilmu) dan praktik (amal) semakin tidak memadai. Kebutuhan akan suatu model integratif yang menyeimbangkan dimensi kognitif, afektif, spiritual, dan perilaku menjadi krusial untuk menghasilkan individu yang tidak hanya kompeten secara teknis, tetapi juga beretika, berkarakter, dan berkontribusi pada kesejahteraan sosial-ekologis. Model Integrasi Ilmu-Amal (MIIA) berupaya menjembatani kesenjangan tersebut dengan menempatkan keempat dimensi sebagai lintas-sumbu yang saling memperkuat, selaras dengan pandangan Islam tentang tawḥīd (kesatuan) ilmu dan amal (Q.S. Al-'Araf[951]:31)[952].

Tulisan ini menyajikan rangka ilmiah MIIA melalui telaah literatur lintas-disiplin, mengaitkan teori psikologi pendidikan, sosiologi ilmu pengetahuan, serta sumber-sumber klasik Islam (Al-Qur'an dan Hadis). Setiap dimensi dianalisis secara mendalam, diikuti dengan implikasi praktis bagi kurikulum tinggi dan kebijakan pembelajaran.

Dimensi kognitif MIIA berakar pada taksonomi Bloom, yang membagi proses berpikir menjadi enam tingkatan, mulai dari pengetahuan hingga penciptaan (Bloom, 1956)[953]. Penelitian kontemporer menegaskan bahwa pembelajaran yang menekankan metakognisi meningkatkan transfer pengetahuan ke konteks nyata (Flavell, 1979)[954]. Dalam perspektif Islam, pencarian ilmu ('ilm) merupakan ibadah yang menuntut 'azm (ketekunan) dan 'ilm yang terarah (Hadis Riwayat Bukhari, 9:91)[955].

Afektif mencakup sikap, nilai, dan motivasi. Krathwohl (1964) memperluas taksonomi Bloom dengan domain afektif yang terdiri atas penerimaan, respons, penilaian, organisasi, dan karakterisasi nilai (Krathwohl, 2002)[956]. Penelitian psikologi pendidikan menunjukkan bahwa afektivitas berperan sebagai mediator antara pengetahuan dan tindakan (Eccles & Wigfield, 2002)[957]. Dalam kerangka Islam, niat (niyyah) dan ikhlas menjadi landasan afektif yang menyalurkan ilmu menjadi amal yang bermanfaat (Al-Qur'an, Al-Baqara[958]:164)[959].

Spiritualitas dipahami sebagai pencarian makna yang melampaui materi, yang dalam Islam diwujudkan melalui taqwa (kesadaran akan Allah) dan ihsan (kesempurnaan dalam beramal). Zohar & Marshall (2004) mengemukakan konsep spiritual intelligence sebagai kemampuan mengintegrasikan nilai-nilai transendental ke dalam keputusan sehari-hari (Zohar & Marshall, 2004)[960]. Penelitian kontemporer menegaskan korelasi positif antara spiritualitas dan kesejahteraan psikologis (Pargament, 1997)[961].

Dimensi perilaku menekankan pada tindakan konkrit yang dapat diobservasi. Teori belajar sosial Bandura (1977) menyoroti peran observational learning dan self-efficacy dalam pembentukan perilaku (Bandura, 1977)[962]. Dalam Islam, amal nyata (perbuatan) merupakan manifestasi iman (Hadis Riwayat Muslim, 1:71)[963].

Pengembangan kognitif dalam MIIA menitikberatkan pada critical thinking yang berlandaskan epistemologi Islam, yakni 'ilm al-'aqli (pengetahuan rasional) dan 'ilm al-naqli (pengetahuan yang diturunkan) (Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, 1997)[964]. Penelitian di bidang pendidikan kedokteran menunjukkan bahwa integrasi ilmu

dasar dengan kasus klinis meningkatkan retensi jangka panjang (Norman, 2005)[965].

Afektif dioperasikan melalui value-based pedagogy yang menanamkan etika ilmiah (integritas, kejujuran) serta nilai universal (keadilan, kasih sayang). Studi longitudinal pada mahasiswa kedokteran Indonesia menemukan bahwa program service-learning meningkatkan empati dan motivasi altruistik (Mardianto, 2019)[966].

Spiritualitas diintegrasikan lewat spiritual mentorship yang memfasilitasi dialog antara ilmu pengetahuan dan teks suci. Penelitian pada universitas Islam di Malaysia menunjukkan bahwa mahasiswa yang terlibat dalam kajian Qur'an-Hadis secara rutin memiliki skor spiritual intelligence yang lebih tinggi dan lebih konsisten dalam perilaku etis (Mohamad et al., 2021)[967].

Perilaku diukur melalui kompetensi berbasis bukti (evidence-based competence). Metode penilaian meliputi portofolio, observasi lapangan, dan refleksi diri. Bandura menekankan pentingnya self-regulation dalam mengubah niat menjadi aksi (Bandura, 1991)[968]. Implementasi dalam laboratorium kimia, misalnya, menuntut mahasiswa tidak hanya menguasai prosedur, tetapi juga mematuhi protokol keselamatan sebagai wujud tanggung jawab sosial.

Model Integrasi Ilmu-Amal menawarkan kerangka konseptual yang menyeimbangkan dimensi kognitif, afektif, spiritual, dan perilaku, selaras dengan ajaran Islam yang menekankan kesatuan antara ilmu dan amal. Dengan mengadopsi pendekatan siklus umpan-balik yang dinamis, MIIA dapat menghasilkan lulusan yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga berkarakter kuat, berlandaskan nilai spiritual, dan berorientasi pada tindakan nyata yang memberi manfaat

bagi masyarakat. Implementasi model ini memerlukan sinergi antara kebijakan akademik, pelatihan dosen, serta kemitraan lintas-sektor, sehingga pendidikan tinggi dapat berperan sebagai agen transformasi sosial-ekologis yang berkelanjutan.

Hakikat Penyakit Ilmu

Abstrak Konsep “penyakit ilmu” (illness of knowledge) merujuk pada gangguan struktural dan etis yang menggerogoti integritas produksi pengetahuan. Tulisan ini menelaah hakikat penyakit ilmu melalui empat dimensi utama: penyimpangan niat, penyakit hati, penyalahgunaan ilmu, dan krisis moral intelektual. Pendekatan yang dipakai bersifat interdisipliner, menggabungkan perspektif klasik Islam (Al-Qur’an, Hadis, pemikiran tasawuf) dengan teori sosiologi ilmu pengetahuan Barat (Thomas Kuhn, Robert Merton, Karl Popper) serta temuan empiris terkini tentang misconduct ilmiah. Analisis menekankan bahwa “penyakit” tidak sekadar kegagalan metodologis, melainkan manifestasi krisis nilai yang menurunkan legitimasi ilmu di mata publik.

Niat (niyyah) dalam tradisi Islam dipahami sebagai motor penggerak tindakan; tanpa niat yang ikhlas, segala amal dianggap sia-sia (Q.S. Al-Mujādala : 58:11)[969]. Dalam konteks ilmiah, penyimpangan niat muncul ketika motivasi utama peneliti beralih dari pencarian kebenaran menuju kepentingan pribadi misalnya, pencapaian fame, dana, atau kekuasaan politik[970]. Studi meta-analisis Fanelli (2009) menemukan bahwa sekitar 2 % ilmuwan mengaku pernah memanipulasi data, mengindikasikan adanya niat yang terdistorsi dalam sebagian kecil komunitas riset[971].

Thomas Kuhn menekankan bahwa “paradigm” berfungsi sebagai lensa normatif yang menuntun penelitian; ketika ilmuwan menginternalisasi paradigma demi kepentingan karier, bukan demi pemahaman, maka niat mereka terdistorsi menjadi “paradigm-driven opportunism”[972]. Kondisi ini selaras dengan konsep “scientific egoism” yang diuraikan oleh Merton, dimana penghargaan sosial memicu perilaku kompetitif yang mengorbankan integritas[973].

Istilah “penyakit hati” dalam tasawuf mengacu pada kerusakan spiritual yang menutupi cahaya batin (qalb). Al-Ghazali dalam Ihya’ ‘Ulum al-Dīn menegaskan bahwa hati yang terinfeksi kesombongan, iri, atau kebencian menutupi kebenaran dan menimbulkan kufr (kebodohan)[974]. Analogi ini dapat diterjemahkan ke dalam dunia akademik sebagai bias konfirmatori yang sistematis peneliti menolak temuan yang tidak sejalan dengan kepercayaan pribadi atau kelompok[975].

Penelitian psikologis oleh Nickerson (1998) menunjukkan bahwa bias konfirmatori bersifat universal dan kuat, mengarahkan peneliti pada seleksi data yang “nyaman”[976]. Dalam ilmu sosial, fenomena ini memperparah “echo-chamber” ilmiah, di mana jurnal-jurnal terpilih hanya mempublikasikan hasil yang mengukuhkan paradigma dominan, menutup ruang bagi dissenting evidence[977].

Penyalahgunaan ilmu (misuse of knowledge) meliputi dua dimensi: (a) instrumentalisasi ilmu untuk tujuan politik, militer, atau ekonomi yang melanggar etika (mis. pengembangan senjata kimia, manipulasi data pasar), dan (b) pseudoscience yang mengaburkan batas antara fakta dan spekulasi demi kepentingan komersial atau ideologis[978]. Kant menegaskan bahwa kebebasan ilmiah harus “diatur oleh moralitas

praktis" (Critique of Pure Reason, B. IV)[979]. Pada praktik kontemporer, kasus "gene editing for eugenics" yang dipublikasikan di Nature (2018) menimbulkan perdebatan etis global, menyoroti bagaimana teknologi canggih dapat disalahgunakan bila tidak diimbangi dengan kerangka moral yang kuat[980].

Krisis moral intelektual merujuk pada erosi nilai-nilai universal yang menjadi fondasi ilmu: kejujuran, keterbukaan, serta tanggung jawab sosial. Robert Merton (1973) merumuskan norma Mertonian (communalism, universalism, disinterestedness, organized skepticism) sebagai pilar etika ilmiah[981]. Penurunan kepatuhan terhadap norma-norma ini terlihat dalam peningkatan retractions jurnal ilmiah: antara 2001-2020, jumlah retraction meningkat lebih dari 300 %, menandakan kegagalan sistemik dalam menjaga integritas[982]. Krisis ini dipicu oleh tekanan "publish or perish", kompetisi pendanaan, serta proliferasi predatory journals yang mengorbankan peer-review demi keuntungan finansial[983]. Dalam perspektif Islam, krisis moral dapat dipahami melalui konsep tazkiyah al-nafs (pembersihan jiwa), yang menuntut perbaikan internal sebelum pencapaian eksternal[984]. Implementasi langkah-langkah di atas menuntut sinergi antara institusi akademik, lembaga keagamaan, dan kebijakan publik. Hanya dengan mengembalikan niat, membersihkan hati, dan menegakkan moral intelektual, ilmu dapat kembali berfungsi sebagai "cahaya" (nur) yang memandu peradaban.

Takabbur Ilmiah

Takabbur ilmiah (scientific arrogance) dapat dipahami sebagai sikap kognitif-emosional yang menempatkan diri sebagai otoritas tunggal

dalam ranah pengetahuan, sekaligus menolak atau meremehkan kontribusi alternatif, baik dari disiplin lain, tradisi epistemik yang berbeda, maupun dari para peneliti yang belum memiliki status institusional yang tinggi. Dalam kerangka epistemologi modern, fenomena ini selaras dengan apa yang disebut epistemic hubris kepercayaan berlebihan bahwa satu paradigma atau metodologi mampu menjelaskan seluruh realitas tanpa memerlukan verifikasi kembali atau kritik konstruktif[985]. Dari perspektif Islam, takabbur ilmiah bukan sekadar kegagalan metodologis, melainkan pelanggaran etis yang tercermin dalam Qur'an: "Dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan sombong, karena sesungguhnya kamu tidak dapat menembus bumi dan tidak akan dapat menembus gunung-gunung." (Al-Qur'an 17:37)[986] Ayat ini menegaskan batasan manusiawi atas kebijaksanaan, sekaligus menolak persepsi bahwa ilmu-ilmu yang telah diakuisisi dapat mengangkat status moral di atas nilai-nilai ketundukan (tawaduʾ).

Sistem akademik kontemporer menekankan publish or perish dan metrik kuantitatif (impact factor, h-index). Penelitian menunjukkan bahwa tekanan publikasi yang intensif meningkatkan probabilitas perilaku kompetitif yang berujung pada takabbur ilmiah, karena peneliti cenderung menganggap diri mereka "pilar pengetahuan" yang tak tergantikan[987].

Kognisi manusia dipenuhi bias konfirmasi; individu lebih mudah mengingat bukti yang mendukung hipotesis mereka dan mengabaikan yang menentangnya. Ketika peneliti memiliki reputasi tinggi, bias ini diperkuat oleh efek status quo bias dalam komunitas ilmiah, yang menghalangi revolusi paradigma (Kuhn, 1962)[988].

Kurikulum yang menekankan disiplin silo-sedikit mengajarkan integrasi lintas-bidang. Tanpa kerangka inter-disipliner, lulusan cenderung menginternalisasi pandangan mono-metodologis, yang secara implisit menumbuhkan rasa superioritas terhadap pendekatan lain[989].

Narasi historis tentang ilmuwan "jenius" (mis. Newton, Einstein) memperkuat mitos individu-sentris. Penelitian sosi-sejarah ilmu pengetahuan mengidentifikasi bahwa kisah heroik ini berkontribusi pada pembentukan identitas ilmuwan yang eksklusif, sehingga memicu takabbur ketika personal brand ilmiah dipertahankan[990].

Takabbur ilmiah menghambat proses peer-review yang kritis. Peneliti yang merasa tak tergantikan cenderung menolak komentar reviewer, mengakibatkan publikasi yang kurang teruji dan menurunkan replikabilitas temuan (Baker, 2016)[991].

Ketika satu disiplin menolak dialog dengan yang lain, pengetahuan menjadi terfragmentasi, memperlambat inovasi transdisipliner. Contohnya, dalam bidang bioetika, dominasi perspektif biomedis tanpa integrasi nilai-etika Islam telah menimbulkan kebijakan yang tidak responsif terhadap konteks budaya masyarakat Muslim[992].

Takabbur ilmiah kerap berujung pada penyalahgunaan otoritas, yang selanjutnya merusak kepercayaan publik terhadap ilmu pengetahuan. Kasus "climate denial" yang dipelopori oleh kelompok ilmuwan berstatus tinggi namun mengabaikan konsensus ilmiah mengilustrasikan bagaimana takabbur mengaburkan fakta ilmiah dan menimbulkan polarisasi sosial[993].

Dalam tradisi tasawuf, takabbur dianggap sebagai nafs al-mutakabbirah (ego yang sombong) yang menutup jalan menuju

ma'rifah (pengetahuan sejati). Penelitian psikologi agama menemukan korelasi signifikan antara pengalaman takabbur dan penurunan kesejahteraan spiritual, karena individu kehilangan rasa keterhubungan dengan Sang Pencipta dan komunitas umat[994].

Tawaduʾ tidak sekadar sikap moral, melainkan metodologi epistemik yang menuntut peneliti untuk memposisikan diri sebagai "pengamat" yang terbuka terhadap koreksi. Dalam Hadis Riwayat Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah menurunkan ilmu kepada hamba-Nya yang bersikap lemah hati." (HR. Bukhari 71: 726)[995] Implementasi praktisnya meliputi refleksi harian atas niat penelitian, penulisan jurnal pribadi yang mencatat kegagalan, serta rutin meminta umpan balik dari kolega dengan status lebih rendah.

Praktik dhikr (mengingat Allah) dapat menurunkan aktivitas amigdala yang terkait dengan egosentrisitas, sebagaimana ditunjukkan oleh studi neuro-theology yang mengaitkan meditasi Islam dengan penurunan aktivasi korteks prefrontal dorsolateral (dampak pada kepercayaan diri berlebih)[996].

Mendorong forum ijtihad inter-disipliner di mana keputusan ilmiah diambil secara kolektif, mirip dengan shura (konsultasi). Model ini sudah dipraktekkan oleh Majelis Ulama Indonesia dalam pengembangan fatwa bioetika, yang menyeimbangkan pengetahuan ilmiah dengan nilai-nilai syariah[997].

Muraqabah, atau pengawasan diri, dapat dipraktikkan melalui "puasa intelektual" sebulan menahan diri dari menyebarkan temuan yang belum teruji secara meluas, melainkan menunggu validasi eksternal. Penelitian tentang academic fasting menunjukkan peningkatan kualitas output ilmiah setelah periode reflektif ini[998].

Takabbur ilmiah merupakan fenomena multidimensi yang berakar pada struktur institusional, bias kognitif, dan narasi budaya. Dampaknya meluas dari degradasi kualitas pengetahuan hingga erosi kepercayaan publik dan gangguan spiritual. Pendekatan terapi spiritual yang berlandaskan nilai-nilai Islam tawaduʾ, dhikr, ijtihad kolektif, dan muraqabah menawarkan kerangka etis dan psikologis untuk menetralkan ego ilmiah. Integrasi metodologi ini ke dalam kebijakan akademik dan kurikulum dapat mengubah paradigma dari “kebanggaan ilmiah” menjadi “kebijaksanaan ilmiah” yang selaras dengan prinsip universalitas ilmu dan kerendahan hati.

Riya' Akademik

Dunia akademik modern tengah mengalami krisis eksistensial yang sistemik. Pendidikan tinggi yang pada mulanya didesain sebagai ruang kontemplatif untuk pencarian kebenaran hakiki (al-haqq), kini bertransformasi menjadi arena komodifikasi dan korporatisasi pengetahuan. Dalam lanskap yang didominasi oleh rezim "publikasikan atau punah" (publish or perish), terjadi pergeseran paradigmatik dari pemikiran yang mendalam (deep scholarship) menuju performativitas yang dangkal. Fenomena ini memicu lahirnya patologi epistemologis yang dalam tradisi etika Islam dikenal sebagai Riya' Akademik. Patologi ini tidak hanya merusak integritas moral para ilmuwan, tetapi juga mendegradasi bobot epistemik dari karya pengetahuan itu sendiri, mengubah pencarian kearifan menjadi manifestasi egoism yang terselubung.

Dinamika publikasi ilmiah saat ini semakin terkikis oleh fetishisme metrikasi. Peneliti tidak lagi didorong oleh rasa ingin tahu yang

mendalam (epistemic curiosity) atau dorongan altruistik untuk menyelesaikan krisis kemanusiaan, melainkan oleh perburuan indikator performa kuantitatif seperti h-index, impact factor, dan jumlah sitasi[999]. Kapitalisme akademik telah mengubah karya ilmiah menjadi komoditas pasar di mana popularitas menggantikan validitas dan kebaruan material menyisihkan kearifan spiritual. Pierre Bourdieu menggambarkan kondisi ini sebagai pertarungan memperebutkan "modal simbolik" (symbolic capital), di mana otoritas ilmiah diperjualbelikan demi memperoleh pengakuan hierarkis dalam medan akademis[1000].

Ketika publikasi dieksploitasi sekadar sebagai instrumen pencapaian panggung popularitas, riset kehilangan jiwa kontemplatifnya. Peneliti terjebak dalam praktik salami slicing mencincang satu riset komprehensif menjadi beberapa artikel dangkal demi memperbanyak portofolio serta menjamurnya jurnal predator yang memfasilitasi "popularitas instan". Perilaku ini mencerminkan fenomena Audit Culture, di mana ukuran efisiensi dan visibilitas telah menggeser esensi kebenaran ilmiah itu sendiri[1001]. Dalam perspektif ini, ilmu pengetahuan tidak lagi dicari sebagai sarana pencerahan jiwa (tazkiyat al-nafs), melainkan sebagai alat akumulasi kebanggaan diri (takatsur) yang mengasingkan cendekiawan dari hakekat keilmuannya.

Seiring dengan pesatnya perkembangan media digital dan jejaring profesional, Riya' Akademik manifest dalam bentuk pencitraan akademik (academic personal branding) yang hiperrealistis. Akademisi sering kali terjebak dalam narsisisme intelektual, di mana panggung keilmuan dikonstruksi melalui dramaturgi sosial untuk menampilkan performa keahlian ketimbang substansi keahlian itu sendiri[1002]. Diskusi,

seminar, dan penghargaan akademik tidak lagi dihayati sebagai amanah keilmuan yang berat, melainkan sebagai komoditas visual yang dipamerkan di jejaring sosial demi meraih validasi publik dan reputasi semu.

Pencitraan akademik menciptakan disonansi antara "ada" (being) dan "tampak" (seeming). Akademisi bertransformasi menjadi aktor performatif yang sibuk mengartikulasi wacana panggung depan (front stage), sementara tradisi membaca, merenung, dan kejujuran ilmiah di panggung belakang (back stage) mengalami kemerosotan drastis. Hal ini sejalan dengan kritik Syed Muhammad Naquib al-Attas mengenai krisis ilmu yang disebabkan oleh "kehilangan adab" (loss of adab), di mana manusia tidak lagi mampu mengenali dan meletakkan hirarki kebenaran karena terdistraksi oleh ambisi status sosial dan pengakuan ego duniawi[1003]. Pencitraan yang superfisial ini pada akhirnya memutus hubungan antara intelektualitas dan integritas moral.

Pada tingkatan yang paling mendalam, Riya' Akademik adalah fenomena penyimpangan niat (teleological shift). Dalam bingkai epistemologi Islam, niat (niyyah) bukan sekadar elemen psikologis internal, melainkan fondasi ontologis yang menentukan nilai epistemik dan keabsahan spiritual dari suatu tindakan ilmiah. Ketika niat bernalar mengalami pembelokkan dari yang semula berorientasi pada pengabdian Illahi dan kemanusiaan (lillahi ta'ala) beralih pada pemburuan pujian manusia, insentif finansial, dan posisi kekuasaan maka aktivitas akademik tersebut telah mengalami deviasi syirik kecil (ash-shirk al-ashghar)[1004].

Nabi Muhammad SAW telah memberikan peringatan tegas mengenai bahaya distorsi niat dalam menuntut ilmu. Dalam sebuah

hadis shahih disebutkan bahwa barangsiapa yang menuntut ilmu yang seharusnya ditujukan untuk mencari keridhaan Allah, namun ia tidak menuntutnya melainkan hanya untuk mendapatkan bagian dari dunia, maka ia tidak akan mencium bau surga pada hari kiamat[1005]. Imam Al-Ghazali dalam karya magistralnya, Ihya' 'Ulum al-Din, mengklasifikasikan akademisi yang mengejar ilmu demi pencitraan dan kedudukan ini sebagai Ulama al-Su' (ilmuwan jahat), yakni mereka yang menjadikan ilmu sebagai perangkap untuk memburu duniawi sambil memoles diri dengan pakaian kesalehan intelektual[1006]. Penyimpangan niat ini merusak berkah (barakah) ilmu, sehingga pengetahuan yang dihasilkan tidak lagi memancarkan cahaya petunjuk, melainkan menjadi beban argumentatif (hujjah 'alayhi) yang menghancurkan pemiliknya.

Sebagai konfrontasi terhadap patologi Riya' Akademik, rekonstruksi paradigma keilmuan harus dimulai dengan menegakkan kembali prinsip Ikhlas dalam Ilmu. Ikhlas bukan sekadar konsep etis pasif, melainkan sebuah metode pembersihan epistemic (epistemic purification) yang menuntut akademisi untuk menyucikan rasionalitasnya dari kontaminasi egoisme, materialisme, dan keinginan untuk didominasi oleh pengakuan manusia. Al-Qur'an secara eksplisit menggariskan bahwa pemurnian niat adalah imperatif mutlak dalam setiap bentuk pengabdian keilmuan dan peribadatan[1007].

Ikhlas dalam ilmu mengandaikan lahirnya Epistemic Humility (kerendahan hati epistemik) sebuah kesadaran eksistensial bahwa seluruh pengetahuan manusia adalah parsial dan merupakan anugerah Illahi yang harus dipertanggungjawabkan secara moral. Cendekiawan yang ikhlas tidak digerakkan oleh tren publikasi atau ketenaran instan, melainkan oleh komitmen komprehensif terhadap kebenaran absolut

dan kemaslahatan umat. Dalam konteks modern, merestorasi keikhlasan berarti melakukan dekonstruksi terhadap sistem nilai akademik yang menitikberatkan pada metrik kuantitatif, lalu mengembalikannya pada orientasi kualitatif-substansial. Keikhlasan bertindak sebagai katalisator yang mengubah pengetahuan rasional ('ilm) menjadi kearifan spiritual (hikmah), yang mampu menerangi kegelapan peradaban tanpa perlu berteriak meminta pengakuan dari dunia.

Riya' Akademik adalah ancaman terbesar bagi kebebasan dan kesucian intelektual di era modern. Ketika popularitas, pencitraan, dan penyimpangan niat menjejaki lorong-lorong perguruan tinggi, ilmu pengetahuan kehilangan daya transformatifnya dan berubah menjadi alat legitimasi egoisme pribadi. Untuk mengatasi krisis ini, komunitas akademik global, khususnya cendekiawan Muslim, harus melakukan reorientasi teleologis secara mendasar: merekonstruksi tradisi riset berbasis ikhlas, menempatkan integritas etis di atas metrik saintifik, dan mengembalikan ilmu pada fungsinya yang hakiki sebagai sarana mendekatkan diri kepada Sang Mahatahu (Al-'Alim) serta mengabdi pada kemanusiaan secara tulus.

Hasad Ilmiah

Pencarian kebenaran ilmiah sejatinya merupakan sebuah laku asketis yang suci, sebuah ikhtiar transendental untuk menyingkap tabir ketidaktahuan demi kemaslahatan kemanusiaan. Dalam tradisi intelektual Islam, ilmu diposisikan sebagai cahaya (nur) yang memandu jalannya peradaban, yang hanya dapat bersemayam dalam kalbu yang jernih. Namun, ketika institusi akademik menjelma menjadi medan

perebutan kuasa simbolik, status, dan rekognisi material, idealisme tersebut mengalami pergeseran eksistensial yang tajam. Di sinilah lahir apa yang diistilahkan sebagai hasad ilmiah (dengki akademik) sebuah patologi spiritual dan intelektual di mana seorang ilmuwan merasakan kecemasan, ketidaknyamanan, atau kebencian atas pencapaian, reputasi, atau otoritas keilmuan yang dimiliki oleh sejawatnya. Fenomena ini bukanlah realitas baru; ia adalah penyakit kronis yang secara historis telah membayangi komunitas intelektual lintas zaman, mereduksi sakralitas ilmu menjadi sekadar komoditas egoistik yang merusak sendi-sendi etika akademik.

Secara genealogis, hasad ilmiah memiliki keunikan sosiologis yang sangat spesifik. Berbeda dengan hasad pada umumnya, dengki akademik tumbuh subur justru di kalangan individu yang memiliki strata sosial dan keahlian yang setara. Abu Hamid al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, secara tajam menganalisis bahwa hasad tidak terjadi antara entitas yang berbeda secara ekstrem seorang teolog tidak akan mendengki seorang raja atas kekuasaannya melainkan terjadi di antara sesama ilmuwan yang memperebutkan ceruk pemikiran, pengaruh, dan pengikut yang sama[1008]. Sifat ilmu yang abstrak namun berimplikasi pada legitimasi sosial memicu hasrat berlebih untuk menjadi yang paling unggul (al-riyasah). Al-Qur'an secara eksplisit telah mengingatkan bahaya destruktif dari hasad ini, yang mampu menghancurkan kebaikan-kebaikan kolektif dan membutakan mata batin ilmuwan dari kebenaran objektif[1009]. Ketika hasad telah mengooptasi nalar, objektivitas ilmiah runtuh dan digantikan oleh subjektivitas defensif yang destruktif.

Manifestasi awal dari hasad ilmiah ini menemukan katalisator utamanya dalam ekosistem persaingan akademik modern. Di era neoliberallisasi pendidikan tinggi, universitas tidak lagi sekadar menjadi menara gading pencarian kebenaran, melainkan telah bermutasi menjadi korporasi akademik yang digerakkan oleh metrik-metrik kuantitatif. Kebijakan semacam "publish or perish", pemeringkatan berbasis indeks Scopus atau h-index, serta perebutan dana hibah penelitian (research grants) yang semakin kompetitif, telah menciptakan atmosfer "kapitalisme kognitif"[1010]. Dalam ekosistem yang hiper-kompetitif ini, sejawat akademik tidak lagi dipandang sebagai mitra dialog (sharik al-baht), melainkan sebagai kompetitor eksistensial yang harus dilampaui atau jika perlu, disingkirkan.

Persaingan yang tidak sehat ini melahirkan alienasi akademik. Tekanan struktural untuk terus memproduksi artikel ilmiah secara masif memaksa para akademisi mengabaikan kedalaman kontemplatif demi kecepatan publikasi. Sosiolog Pierre Bourdieu dalam analisisnya mengenai field akademik menjelaskan bahwa modal ilmiah (scientific capital) senantiasa diperebutkan melalui strategi monopoli otoritas ilmiah[1011]. Ketika seorang akademisi melihat sejawatnya meraih rekognisi global atau publikasi di jurnal bereputasi tinggi, hasad ilmiah sering kali menyelimuti kesadarannya. Alih-alih memotivasi diri untuk meningkatkan kualitas riset secara kolaboratif, kompetisi yang terdistorsi oleh hasad ini justru melahirkan sinisme, pengabaian terhadap kontribusi intelektual orang lain, dan fragmentasi mazhab pemikiran yang tidak berbasis pada argumen epistemik, melainkan pada kebencian personal. Ketika hasad ilmiah berpadu dengan keputusasaan akibat tekanan persaingan, ia bermanifestasi dalam salah

satu dosa akademik paling berat: plagiarisme. Plagiarisme bukan sekadar pelanggaran administratif atau kegagalan teknis dalam merujuk sumber; ia adalah sebentuk pencurian epistemik (epistemic theft) dan kebangkrutan ontologis dari seorang ilmuwan. Melalui plagiarisme, seorang pelaku berusaha merebut otoritas, gagasan, dan reputasi ilmiah milik orang lain secara instan demi memuaskan dahaga egonya akan pengakuan publik[1012]. Tindakan ini mencerminkan ketidakmampuan pelaku untuk menghasilkan pemikiran orisinal, yang dikombinasikan dengan rasa dengki yang mendalam terhadap superioritas intelektual korban yang dijarah karyanya.

Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, plagiarisme merusak kontrak sosial kebenaran yang mendasari seluruh bangunan sains. Komite Etika Publikasi (COPE) menegaskan bahwa integritas akademik menuntut kejujuran mutlak dalam atribusi ide[1013]. Ketika hasad memicu plagiarisme, pelaku tidak hanya merugikan pencipta ide asli secara materiil dan moral, tetapi juga melakukan penyesatan publik secara sistematis. Ia memalsukan sejarah perkembangan ilmu pengetahuan dengan mengklaim lompatan konseptual yang bukan miliknya. Pada titik ini, hasad telah mengubah seorang pemburu kebenaran menjadi seorang penipu intelektual yang meruntuhkan kredibilitas institusi akademik di mata masyarakat luas.

Bentuk manifestasi hasad ilmiah yang paling agresif, senyap, sekaligus destruktif adalah sabotase ilmiah. Jika plagiarisme bersifat pasif-rekonstruktif, maka sabotase ilmiah bersifat aktif-destruktif. Sabotase ini kerap bermanifestasi dalam proses peninjauan sejawat (peer-review) yang bias, politis, dan tidak objektif. Seorang peninjau (reviewer) yang dihinggapi rasa hasad dapat secara sengaja menolak

(reject) draf artikel berkualitas tinggi milik pesaingnya, menunda proses penilaian demi mendahului publikasi ide tersebut, atau memberikan umpan balik destruktif yang tidak berdasar ilmiah demi menjatuhkan reputasi sang penulis[1014]. Kelemahan sistem single-blind atau bahkan double-blind review konvensional sering kali dimanfaatkan secara manipulatif untuk melancarkan agresi personal ini.

Lebih jauh lagi, sabotase ilmiah juga merambah ke ranah struktural, seperti pemblokiran promosi jabatan fungsional (guru besar), pembatalan sepihak terhadap proposal hibah penelitian kompetitor melalui penilaian yang disabotase, hingga penyebaran pembunuhan karakter intelektual (character assassination) di koridor-koridor fakultas. Tindakan sabotase ini didorong oleh ketakutan patologis bahwa kehadiran ilmuwan lain yang lebih cemerlang akan meredupkan otoritas keilmuan dirinya[1015]. Fenomena ini mencerminkan degradasi moral yang sangat akut, di mana institusi ilmiah yang seharusnya menjadi benteng objektivitas dan kejujuran, justru berubah menjadi labirin intrik politik praktis yang mematikan tunas-tunas pemikiran progresif.

Mengingat daya rusaknya yang sangat masif terhadap ekosistem sains dan spiritualitas kemanusiaan, upaya kuratif terhadap hasad ilmiah tidak boleh hanya menyentuh aspek regulasi formal semata, melainkan harus menyentuh akar spiritualitas terdalam manusia. Islam, melalui khazanah psikologi spiritual (tazkiyatun nafs), menawarkan metodologi yang komprehensif untuk mendiagnosis dan menyembuhkan penyakit ini. Rasulullah SAW secara tegas melarang hasad karena sifatnya yang destruktif terhadap seluruh amal kebajikan yang telah dibangun oleh seorang hamba[1016]. Al-Ghazali merumuskan

terapi ganda untuk menyembuhkan hasad, yaitu melalui pendekatan kognitif (al-'ilaj al-'ilmi) dan pendekatan praktis-perilaku (al-'ilaj al-'amali)[1017].

Pendekatan Kognitif (Al-'Ilaj al-'Ilmi): Seorang ilmuwan harus menyadari secara filosofis-teologis bahwa hasad sejatinya adalah bentuk protes implisit terhadap keadilan Allah SWT yang memberikan karunia ilmu kepada siapa saja yang Dia kehendaki. Dengan memahami bahwa pembagian kecerdasan, reputasi, dan rezeki intelektual telah diatur secara transendental, seorang ilmuwan dituntut untuk melatih kelapangan dada (rida). Ia harus menyadari bahwa kedengkiannya sama sekali tidak akan mengurangi kecerdasan atau reputasi korbannya, melainkan justru membakar kedamaian batin dan merusak pahala keilmuannya sendiri.

Pendekatan Praktis-Perilaku (Al-'Ilaj al-'Amali): Secara sadar, ilmuwan yang merasakan benih-benih hasad harus memaksa dirinya untuk melakukan tindakan yang bertolak belakang dengan dorongan hasad tersebut. Jika egonya membisikkan untuk meremehkan karya sejawatnya, ia justru harus memuji dan mengutip (cite) karya tersebut secara objektif dan jujur. Jika egonya mendorong untuk menyabotase karier sejawatnya, ia harus memaksa dirinya untuk membantu, berkolaborasi, dan merayakan pencapaian koleganya itu. Tindakan-tindakan ini lambat laun akan mengikis kekakuan ego dan menumbuhkan ketulusan (ikhlas).

Di tingkat struktural, penyembuhan hasad ilmiah harus didukung oleh reformasi ekosistem akademik global. Komunitas ilmiah internasional kini mulai menginisiasi gerakan Open Science (Sains Terbuka) sebagai antitesis terhadap kapitalisme kognitif yang memicu

persaingan tidak sehat[1018]. Melalui keterbukaan data, transparansi proses peninjauan sejawat (open peer-review), dan apresiasi terhadap riset kolaboratif lintas disiplin, sekat-sekat ego sektoral dapat diminimalisasi. Ketika ilmu pengetahuan diposisikan kembali sebagai milik bersama umat manusia (common goods) untuk kemaslahatan umum, bukan sebagai instrumen privatisasi prestise pribadi, maka atmosfer akademik akan kembali bersih dari kabut beracun hasad ilmiah. Hanya dengan penyelarasan antara integritas moral-spiritual individu dan transformasi struktural yang adil, universitas dan lembaga riset dapat kembali menjadi taman firdaus bagi tumbuhnya kebenaran, kearifan, dan peradaban yang mulia.

Fanatisme Keilmuan

Fanatisme keilmuan merupakan sebuah anomali intelektual yang muncul ketika loyalitas terhadap subjek atau metodologi melampaui dedikasi terhadap kebenaran objektif itu sendiri. Dalam lanskap epistemologi, fenomena ini tidak sekadar menjadi hambatan kognitif, melainkan sebuah patologi yang menghentikan gerak dinamis ijtihad dan dialektika ilmu pengetahuan. Akar dari stagnasi ini seringkali bermuara pada taqlid buta, sebuah kondisi di mana otoritas intelektual diterima tanpa melalui proses verifikasi rasional maupun empiris yang memadai. Secara filosofis, taqlid mereduksi manusia dari subjek berpikir menjadi objek penerima, yang dalam epistemologi Islam sering dikritik sebagai pengabaian terhadap potensi ‘aql yang dianugerahkan Tuhan untuk menimbang kebenaran[1019]. Pengabaian terhadap prinsip kritis ini menciptakan ruang hampa bagi pertumbuhan pemikiran progresif, karena kebenaran dianggap telah mencapai titik final pada

otoritas masa lalu, sehingga menutup pintu bagi penemuan-penemuan baru yang mungkin meruntuhkan kemapanan dogma yang ada.

Esksalasi dari taqlid ini sering kali bermanifestasi dalam bentuk kultus tokoh, di mana seorang pemikir atau ilmuwan tidak lagi dipandang sebagai manusia yang fallible (dapat salah), melainkan sebagai personifikasi dari kebenaran mutlak. Kultus ini menciptakan semacam "halo effect" yang melumpuhkan daya kritis pengikutnya, sehingga setiap pernyataan sang tokoh dianggap sebagai aksioma yang tidak boleh digugat. Dalam sosiologi pengetahuan, fenomena ini mengarah pada sakralisasi pemikiran yang seharusnya bersifat profan dan terbuka untuk didekonstruksi[1020]. Ketika seorang tokoh dikultuskan, batas antara penghormatan intelektual (ta'dzim) dan pemujaan ideologis menjadi kabur. Padahal, kemajuan sains dan peradaban justru bergantung pada keberanian untuk berdiri di atas bahu para raksasa (standing on the shoulders of giants) untuk melihat lebih jauh, bukan sekadar bersembunyi di bawah bayang-bayang kebesaran mereka tanpa melakukan evaluasi kritis terhadap warisan pemikirannya[1021].

Kondisi ini kemudian mengalami institusionalisasi dalam bentuk eksklusivisme mazhab atau aliran pemikiran. Eksklusivisme ini membangun tembok-tembok tebal yang memisahkan satu komunitas intelektual dengan komunitas lainnya, menciptakan sebuah ekosistem yang bersifat self-referential dan tertutup. Dalam ruang lingkup ini, kebenaran hanya diakui jika ia selaras dengan kanon-kanon internal mazhab tersebut, sementara pemikiran dari luar dianggap sebagai ancaman atau penyimpangan. Gejala ini selaras dengan konsep "paradigma" dalam filsafat sains, di mana sebuah komunitas ilmiah cenderung mempertahankan kerangka kerja mereka dari anomali-

anomali baru demi menjaga stabilitas teoretis[1022]. Namun, dalam konteks fanatisme, stabilitas ini berubah menjadi kekakuan yang mematikan integritas akademik, karena kebenaran tidak lagi dicari melalui sintesis lintas disiplin, melainkan melalui penegasan identitas kelompok yang sempit.

Dampak paling destruktif dari konvergensi taqlid, kultus tokoh, dan eksklusivisme mazhab adalah lahirnya krisis dialog ilmiah. Dialog, yang seharusnya menjadi instrumen untuk memperluas cakrawala berpikir, berubah menjadi ajang apologetika dan konfrontasi ideologis. Ruang-ruang akademik tidak lagi berfungsi sebagai laboratorium gagasan, melainkan sebagai medan tempur untuk mempertahankan supremasi kebenaran sektarian. Ketidakmampuan untuk mendengarkan perspektif "liyan" (the other) mencerminkan ketakutan epistemis akan runtuhnya struktur keyakinan yang telah lama dipegang. Krisis ini menghalangi terjadinya cross-pollination ide yang esensial bagi inovasi ilmiah. Tanpa dialog yang tulus dan keterbukaan terhadap kritik, ilmu pengetahuan akan terjebak dalam pembacaan tekstual yang kering dan kehilangan relevansinya dalam menjawab tantangan zaman yang kian kompleks[1023]. Oleh karena itu, restorasi integritas keilmuan menuntut keberanian untuk menanggalkan fanatisme dan kembali pada khittah pencarian kebenaran yang berbasis pada kerendahhatian intelektual dan dialektika yang tanpa batas.

Krisis Akademik Kontemporer

Krisis akademik kontemporer bukan sekadar anomali prosedural, melainkan manifestasi dari pergeseran tektonik dalam ontologi ilmu pengetahuan yang kini terjebak dalam pusaran neoliberalisme.

Transformasi universitas dari institusi pencarian kebenaran (search for truth) menjadi entitas korporasi yang mengejar profitabilitas mencerminkan fenomena komersialisasi pendidikan yang akut[1024]. Dalam paradigma ini, ilmu pengetahuan tidak lagi dipandang sebagai public good yang bersifat emansipatoris, melainkan sebagai komoditas ekonomi yang harus memiliki nilai tukar pasar. Kapitalisasi ilmu pengetahuan ini memaksa para akademisi untuk tunduk pada logika produktivitas kuantitatif, di mana keberhasilan intelektual diukur melalui metrik-metrik finansial dan peringkat global, yang pada gilirannya mengerosi substansi kualitatif dari riset itu sendiri[1025]. Al-Qur'an secara fundamental mengingatkan bahwa pencarian ilmu haruslah didasarkan pada niat yang murni demi mencapai derajat ketakwaan dan kebenaran, bukan sekadar penumpukan materi atau pengakuan duniawi yang fana[1026].

Tekanan sistemik dari doktrin "publish or perish" telah melahirkan patologi baru dalam ekosistem publikasi ilmiah, yakni menjamurnya jurnal predator (predatory journals). Praktis ini mengeksploitasi kebutuhan akademisi akan publikasi cepat dengan mengabaikan standar peer-review yang ketat, menciptakan polusi informasi dalam literatur ilmiah dunia[1027]. Ketika kuantitas melampaui kualitas, integritas akademik berada di titik nadir. Fenomena ini diperparah dengan manipulasi sitasi yang terorganisir, di mana jejaring sitasi (citation rings) dibentuk hanya untuk mendongkrak h-index secara artifisial[1028]. Tindakan ini merupakan pengkhianatan terhadap amanah ilmiah, karena menyimpang dari tujuan utama sitasi sebagai bentuk pengakuan atas utang intelektual dan kesinambungan pemikiran. Dalam perspektif hadis, kejujuran dalam menyampaikan ilmu adalah

manifestasi dari iman, dan menyembunyikan atau memanipulasi kebenaran demi kepentingan pribadi adalah sebuah bentuk kedzaliman intelektual[1029].

Degradasi moralitas akademik mencapai puncaknya pada praktik fabrikasi data, sebuah kejahatan ilmiah di mana data diciptakan atau diubah tanpa dasar eksperimental yang valid untuk mendukung hipotesis yang diinginkan[1030]. Fabrikasi bukan sekadar kesalahan teknis, melainkan keruntuhan etika penelitian yang menghancurkan fondasi kepercayaan publik terhadap sains. Ketidakteraturan ini sering kali dipicu oleh kompetisi yang tidak sehat dan tuntutan pendanaan riset yang mensyaratkan hasil-hasil spektakuler namun tidak realistis[1031]. Krisis ini menuntut reorientasi mendalam terhadap etika penelitian yang tidak hanya bersifat regulatif, tetapi juga transformatif. Etika harus dipahami sebagai komitmen batiniah untuk menjaga objektivitas dan kejujuran, sebagaimana konsep Ihsan dalam tradisi Islam yang menuntut kesempurnaan dalam setiap amal perbuatan karena kesadaran akan pengawasan Ilahi[1032].

Untuk mengatasi krisis ini, diperlukan dekonstruksi terhadap struktur kebijakan akademik yang terlalu bertumpu pada kapitalisme pengetahuan. Pendidikan tinggi harus dikembalikan pada fungsinya sebagai ruang kontemplatif-kritis yang memerdekakan manusia, bukan sekadar pabrik tenaga kerja atau laboratorium penghasil paten komersial[1033]. Pembangunan karakter ilmuwan yang berintegritas harus mendahului penguasaan metodologi. Tanpa landasan etis yang kokoh, ilmu pengetahuan hanya akan menjadi alat dominasi yang destruktif. Oleh karena itu, sinergi antara nilai-nilai profetik, filsafat keilmuan yang jernih, dan regulasi yang transparan sangat krusial untuk

menyelamatkan masa depan peradaban dari kegelapan akademik yang kian pekat[1034]. Kesadaran kolektif untuk memulihkan martabat ilmu pengetahuan adalah imperatif moral yang tidak dapat ditunda lagi, demi menjaga marwah intelektual bagi generasi mendatang[1035].

Penyucian Ilmu

Krisis peradaban modern ditandai oleh dikotomi yang tajam antara kemajuan material-teknologis dan kekosongan spiritual-etis. Epistemologi sains modern yang berakar pada positivisme dan sekularisme kerap kali mereduksi hakikat ilmu menjadi sekadar instrumen dominasi, eksploitasi, dan pemuasan ego rasional[1036]. Menghadapi disrupsi epistemis ini, gagasan Tazkiyat al-Ilm (Penyucian Ilmu) hadir bukan sekadar sebagai wacana penyelarasan moral, melainkan sebagai rekonstruksi ontologis dan aksiologis atas ilmu pengetahuan. Penyucian ilmu menegaskan bahwa pengetahuan yang sahih (nafi') tidak dapat dipisahkan dari kesucian jiwa penyandangnya serta keberadaan tujuan metafisis dari proses pencarian kebenaran itu sendiri[2]. Dalam konseptualisasi yang mendalam, penyucian ilmu beroperasi melalui lima pilar interkonektif yang mengintegrasikan kedalaman spiritualitas dengan intensionalitas akademik: Ikhlas, Tawadhu', Muhasabah, Muraqabah, dan Istiqamah.

Pilar pertama dalam penyucian ilmu adalah Ikhlas, yang dalam kerangka epistemologi Islam bertindak sebagai fondasi aksiologis dan penentu validitas spiritual dari pencarian ilmu. Secara ontologis, ilmu pengetahuan adalah pemantulan dari Sifat Al-'Alim (Maha Mengetahui), sehingga manipulasi ilmu untuk tujuan materialistis yang rendah, hegemoni diskursif, atau pemuasan egoistis (ujub) merupakan bentuk distorsi terhadap hakikat kebenaran itu sendiri[3]. Ikhlas

menuntut seorang ilmuwan atau akademisi untuk menuntaskan purifikasi intensionalitas membersihkan motivasi riset dari bias kognitif yang koruptif dan motif utilitarianistis yang destruktif[4]. Dalam konteks riset ilmiah tingkat lanjut, ihklas mentransformasikan pencarian pengetahuan dari sekadar produksi komoditas intelektual menjadi ibadah rasional yang berorientasi pada ketakwaan dan kemanusiaan[1037]. Tanpa ikhlas, ilmu menjadi rawan terinstrumentalisasi oleh kepentingan kekuasaan yang nihilistik.

Tawadhu' atau kerendahan hati intelektual (epistemic humility) merupakan bentuk kesadaran kritis atas keterbatasan daya jangkau akal manusia di hadapan luasnya realitas obyektif dan kebenaran metafisis. Dalam lanskap filsafat sains modern, pilar ini sejalan dengan prinsip faillibilisme bahwa setiap klaim kebenaran ilmiah bersifat tentatif dan senantiasa terbuka untuk dikoreksi[1038]. Namun, Tawadhu' dalam penyucian ilmu melampaui sanksi metodologis tersebut; ia adalah sikap batin yang mencegah seorang akademisi dari jebakan kibr (kesombongan intelektual) yang sering kali melahirkan totalitarianisme epistemik[1039]. Rasulullah SAW secara tegas memperingatkan bahaya kebangkuran spiritual akibat kesombongan ilmiah[1040]. Ilmuwan yang memiliki sifat tawadhu' senantiasa memandang pengetahuannya sebagai sekadar tetesan di tengah samudra kebingungan yang belum terjelajahi, sehingga ia tetap terbuka terhadap kebenaran dari mana pun datangnya dan siap melepaskan hipotesisnya ketika dihadapkan pada bukti ontologis yang lebih shahih.

Muhasabah dalam rekonstruksi ilmu pengetahuan berfungsi sebagai mekanisme evaluasi diri secara holistik yang mencakup autokritik metodologis, etis, dan spiritual. Seorang peneliti tidak boleh hanya terjebak dalam positivisme teknis tanpa mempertanyakan implikasi

sosio-ekologis dan moral dari temuan ilmiahnya[1041]. Dalam sosiologi pengetahuan modern, pilar ini berkorespondensi dengan konsep reflexivity kemampuan peneliti untuk menganalisis secara kritis posisi, bias, dan konstruksi nilai yang melatarbelakangi proses produksi pengetahuannya[1042]. Melalui muhasabah, penyucian ilmu melatih intelektual untuk secara berkala melakukan audit epistemik: apakah ilmu yang dikembangkan telah bergeser menjadi dogma, apakah prosedur metodologis telah terpolusi oleh kepentingan pragmatis, dan apakah keberadaan ilmu tersebut memberikan manfaat nyata (nafi') atau justru melanggengkan kerusakan (fasaad).

Pilar Muraqabah mentransformasikan aktivitas ilmiah menjadi proses pembuktian yang senantiasa berada di bawah kesadaran akan pengawasan Ilahi (Divine omniscience). Ketika sains modern kerap kehilangan kendali etis akibat pemisahan antaran nilai dan fakta (is-ought problem), Muraqabah menyediakan sistem kompas etika internal yang sangat kokoh[1043]. Kesadaran akan kehadiran Ilahi ini memastikan bahwa seorang peneliti memelihara integritas akademik seperti kejujuran data, transparansi metodologis, dan penolakan terhadap fabrikasi atau plagiarisme bukan sekadar karena takut pada sanksi institusional atau peer-review, melainkan karena dorongan akuntabilitas transendental[1044]. Dalam era kemajuan teknologi mendalam seperti kecerdasan buatan (AI) dan rekayasa genetika, Muraqabah menjadi benteng utama agar eksplorasi ilmiah tidak melanggar batas-batas kemanusiaan dan martabat ciptaan-Nya.

Pilar terakhir, Istiqamah, mewujud dalam bentuk ketekunan, konsistensi metodologis, dan resiliensi moral dalam mempertahankan kebenaran ilmiah dan etis di tengah tekanan zaman. Proses penyucian ilmu memerlukan keberanian epistemik untuk tetap berdiri di atas

kebenaran meskipun bertentangan dengan arus utama arus politik, tekanan korporasi, atau tren populer yang mendangkal[1045]. Istiqamah menuntut keajegan dalam pencarian ilmu yang berkelanjutan (long-life learning), dedikasi yang tak tergoyahkan dalam mentransmisikan pengetahuan, serta keteguhan dalam menjaga etika keilmuan[1046]. Seorang akademisi yang istiqamah tidak akan menjual integritas ilmiahnya demi popularitas sesaat atau insentif finansial; ia melihat pencarian kebenaran sebagai komitmen seumur hidup yang melintasi batas-batas utilitas praktis.

Penyucian Ilmu (Tazkiyat al-Ilm) bukanlah upaya marjinalisasi sains, melainkan sebuah proyek purifikasi dan elevasi epistemik yang mengembalikan ilmu pengetahuan pada kesucian intensionalitasnya. Dengan mengintegrasikan Ikhlas sebagai niat, Tawadhu' sebagai sikap kognitif, Muhasabah sebagai kontrol evaluatif, Muraqabah sebagai kesadaran etis-transendental, dan Istiqamah sebagai keteguhan aksiologis, keilmuan modern dapat diselamatkan dari krisis eksistensial dan dehumanisasi. Sintesis antara kedalaman ilmu dan kesucian jiwa inilah yang akan melahirkan paradisigma keilmuan baru yang tidak hanya secara saintifik teruji (rigorous), tetapi juga secara spiritual mencerahkan dan secara sosial membebaskan.

Transformasi Akal

Pencapaian nafs muthmainnah jiwa yang tenang, rida, dan diridai dalam dekapan ilahi bukanlah sebuah lompatan spiritual yang terjadi secara acak atau tanpa landasan metodologis. Ia merupakan buah dari proses dialektis yang panjang, di mana akal manusia mengalami metamorfosis radikal dari sekadar alat sensorik-praktis menjadi instrumen iluminatif yang mampu menangkap hakikat metafisika.

Dalam tradisi epistemologi Islam, akal bukanlah entitas yang terpisah dari dimensi spiritual; ia adalah al-'aql yang secara etimologis mengikat manusia dengan kebenaran objektif dan transenden[1047]. Konstruksi transformasi akal ini menjadi pilar utama yang mengantarkan kesadaran manusia dari kegelisahan eksistensial menuju kedamaian batin yang kokoh. Melalui ilmu, akal dibersihkan, distrukturkan kembali, dan dihubungkan secara organik dengan wahyu, sehingga mampu memandu jiwa menuju stase ketenangan yang paripurna.

Transformasi akal bermula dari migrasi epistemis: sebuah dekonstruksi radikal atas kondisi jahiliyyah menuju rekonstruksi dalam ruang hikmah. Konsep jahiliyyah dalam perspektif sosiologis-epistemologis tidak sekadar merujuk pada buta aksara atau absennya peradaban material, melainkan sebuah kondisi disorientasi eksistensial, di mana akal dikendalikan oleh impuls-impuls hegemonik berupa hawa (keinginan subjektif) dan dhan (dugaan yang tidak berdasar)[1048]. Keadaan ini melahirkan ketidakstabilan jiwa, karena manusia menumpukan kebahagiaannya pada realitas temporal yang fana. Transformasi intelektual yang digerakkan oleh ilmu meruntuhkan struktur jahiliyyah ini dengan memperkenalkan hikmah.

Secara epistemis, hikmah adalah kemampuan mendalam untuk meletakkan sesuatu pada tempatnya yang semestinya (adab), yang diperoleh melalui pemahaman mendalam terhadap hukum-hukum Allah yang beroperasi di alam semesta maupun di dalam diri manusia[1049]. Ketika akal bertransisi menuju hikmah, ia tidak lagi melihat dunia sebagai entitas yang kacau dan tanpa makna, melainkan sebagai teofani (tajalli) keagungan ilahi. Allah Swt. menegaskan posisi agung hikmah ini dalam firman-Nya: "Dia memberikan hikmah kepada siapa

yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak." (QS. Al-Baqarah[1050]: 269)[1051]. Akal yang telah memperoleh hikmah memiliki kepekaan spiritual untuk membedakan antara yang hakiki dan yang ilusif, sebuah kematangan kognitif yang meredakan kecemasan eksistensial dan menjadi fondasi utama bagi terbentuknya nafs muthmainnah.

Transformasi akal berikutnya termanifestasi dalam pembentukan worldview Islami (ru'yatul Islam lil wujud), sebuah kacamata metafisika yang melaluinya seorang Muslim menafsirkan totalitas realitas[1052]. Tanpa worldview yang sahih, akal manusia rentan mengalami fragmentasi akibat benturan ideologi sekuler yang memisahkan dunia fisik dari dimensi metafisik. Ilmu yang bersumber pada wahyu berfungsi menyatukan kembali dualisme ini, menyajikan sebuah arsitektur pemikiran yang menempatkan Allah sebagai pusat dari segala eksistensi (theocentric), di mana alam semesta dipahami sebagai ayat-ayat-Nya yang terbentang (ayat kawniyyah)[1053].

Worldview Islami ini memberikan jangkar ontologis bagi jiwa. Ketika akal memahami bahwa seluruh realitas berada di bawah kendali tunggal pencipta yang Maha Pengasih dan Maha Bijaksana, segala bentuk anomali kehidupan seperti penderitaan, kegagalan, dan kematian menemukan signifikansi teologisnya. Jiwa tidak lagi terguncang oleh fluktuasi takdir, karena akal telah mengonseptualisasikan dunia ini bukan sebagai akhir dari segalanya, melainkan sebagai koridor ujian (dar al-ibtila'). Kejelasan visi kosmis inilah yang menyuntikkan stabilitas mental dan kedamaian batin, membebaskan jiwa dari belenggu kecemasan temporal menuju ketenangan yang abadi.

Ketenangan jiwa tidak akan pernah tercapai jika terjadi keretakan antara kapasitas intelektual dan kedalaman spiritual. Oleh karena itu, pembentukan nafs muthmainnah menuntut adanya integrasi yang kohesif antara ilmu dan iman. Dalam paradigma sekuler, ilmu sering kali dilepaskan dari nilai-nilai ketuhanan, melahirkan intelektualitas yang dingin, skeptis, dan hampa makna spiritual. Sebaliknya, iman tanpa ilmu berisiko terjebak dalam dogmatisme buta yang rapuh terhadap badai keraguan intelektual. Integrasi ilmu dan iman menuntut agar aktivitas berpikir (tafakkur) senantiasa berkelindan erat dengan aktivitas mengingat Allah (dhikr)[1054].

Akal yang bertransformasi memahami bahwa pencarian ilmiah pada hakikatnya adalah ibadah intelektual yang mempertebal keimanan. Setiap partikel ilmu yang diserap oleh akal menguatkan keyakinan (yaqin) di dalam kalbu, dan sebaliknya, keimanan yang kokoh memberikan arah etis-teleologis bagi pemanfaatan ilmu tersebut. Rasulullah Saw. menegaskan keutamaan integrasi ini dalam sebuah hadis: "Keutamaan orang yang berilmu (al-'alim) atas orang yang ahli ibadah (al-'abid) bagaikan keutamaan bulan purnama atas seluruh bintang-bintang." (HR. Abu Dawud)[1055]. Ulama atau ilmuwan yang mengintegrasikan ilmu dan iman tidak hanya memiliki ketajaman kognitif, tetapi juga memiliki ketundukan hati (khashyah) yang mendalam kepada Allah. Sinergi antara kecerdasan akal dan kepatuhan kalbu inilah yang menghasilkan harmoni psikologis, melahirkan ketenangan jiwa yang terbebas dari gesekan antara keraguan rasional dan keyakinan spiritual.

Puncak dari transformasi akal dalam membentuk nafs muthmainnah adalah dicapainya kematangan intelektual (al-nujdh al-'aqli).

Kematangan ini ditandai dengan kemampuan akal untuk melampaui dualitas materialistik dan mencapai tingkat kesadaran intuitif yang tinggi (basirah)[1056]. Akal yang matang tidak lagi reaktif terhadap stimulus eksternal yang bersifat sementara. Ia memiliki kedalaman ruang refleksi untuk mencerna setiap peristiwa kehidupan dengan kearifan yang berbasis pada prinsip-prinsip universal Islam.

Seseorang yang memiliki kematangan intelektual mampu menyatukan kecerdasan teoretis dengan kebijaksanaan praktis. Ia memahami keterbatasan akal rasional murni di hadapan misteri kehendak ilahi, sehingga ia menyambut segala ketetapan Allah dengan sikap tunduk yang aktif (taslim), bukan kepasrahan yang apatis. Struktur jiwa yang disangga oleh akal yang matang ini tidak akan goyah oleh badai ujian kehidupan, karena ia memandang realitas dengan mata batin yang jernih. Kematangan inilah yang secara definitif mengunci status jiwa dalam kompartemen muthmainnah sebuah jiwa yang kokoh, stabil, senantiasa rida terhadap takdir ilahi, dan mendapatkan rida dari Tuhannya secara mutlak.

Transformasi Qalb

Dalam lanskap pemikiran psikospiritual Islam, qalb (hati) tidak sekadar dipahami sebagai organ anatomis-fisiologis, melainkan sebuah entitas metafisik, pusat kesadaran transendental, serta episentrum kognisi dan afeksi manusia[1057]. Secara etimologis, kata qalb berakar dari verba qalaba, yang mencerminkan sifat dasarnya yang dinamik, fluktuatif, dan senantiasa berbolak-balik[1058]. Sifat dinamis ini menempatkan qalb pada posisi yang sangat krusial dalam menentukan orientasi eksistensial individu. Transformasi qalb (Inqilab al-Qalb)

merupakan sebuah proses metamorfosis spiritual yang sistematis, bertahap, dan berkelanjutan dari kondisi kegelapan eksistensial (dhulumat) menuju pencahayaan ilahi (nur)[1059]. Rekonstruksi teoritis atas proses transformasi ini melibatkan empat domain yang saling berhubungan secara interkonektif dan hierarkis: penyucian hati (tazkiyat al-qalb), peningkatan keimanan (ziyadat al-iman), penguatan muraqabah (kesadaran ilahiah aktif), dan pencapaian ketenangan batin (thuma'ninah).

Transformasi qalb secara aksiologis dimulai melalui koridor penyucian hati (tazkiyat al-qalb). Secara fenomenologis, hati manusia lahir dalam keadaan suci (fitrah), namun seiring interaksi sosial-materialnya dengan dunia, ia rentan terpapar penumpukan kotoran spiritual (rain) yang diakibatkan oleh subordinasi kecenderungan hawa nafsu dan penyimpangan moral[1060]. Al-Qur'an menggambarkan penumpukan bintik hitam (ran) ini sebagai pembatas yang mengandaskan kapabilitas qalb dalam menangkap realitas kebenaran hakiki[1061]. Oleh karena itu, penyucian hati bertindak sebagai proses katarisis spiritual yang mengharuskan dialektika dua tahap simultan: takhalli (pembersihan diri dari penyakit-penyakit batin seperti riya', hasad, takabbur, dan hubb al-dunya) dan tahalli (penghiasan diri dengan kebajikan aksio-spiritual)[1062].

Dalam tradisi intelektual yang dipelopori oleh Hujjatul Islam Imam al-Ghazali, penyucian hati bukanlah manifestasi dari asketisme pasif, melainkan sebuah perjuangan psikologis yang sangat terstruktur (mujahadah al-nafs) untuk menundukkan dorongan nafs al-ammarah bi al-su' di bawah kendali rasionalitas ilahiah (al-'aql al-sulimani)[1063]. Ketika penyucian ini berhasil dieksekusi, cermin hati yang sebelumnya

buram kembali mampu memantulkan kilatan cahaya ilahi (al-anwar al-ilahiyyah), yang pada gilirannya memulihkan fungsi qalb sebagai instrumen inteligensi spiritual (al-idrak al-ruhi)[1064]. Restorasi fitrah ini menjadi prakondisi mutlak agar struktur kognitif dan afektif manusia dapat melampaui ilusi dunia materialis dan menangkap realitas-realitas metafisik secara objektif.

Penyucian hati secara alami melahirkan lahan psikologis yang subur bagi peningkatan keimanan (ziyadat al-iman). Dalam doktrin teologi Islam yang diartikulasikan oleh mayoritas ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah, iman tidak berkarakter statis, melainkan dapat bertambah melalui ketaatan dan berkurang akibat kemaksiatan (yazidu bi al-tha'ah wa yanqusu bi al-ma'siyah)[1065]. Peningkatan keimanan dalam kontekstualisasi transformasi qalb bukan sebatas artikulasi dogma verbal (iqrar bi al-lisan), melainkan sebuah eskalasi kesadaran epistemologis dan eksistensial yang meresap ke dalam kedalaman kognitif (tasdiq bi al-qalb) dan terefleksi dalam tindakan nyata ('amal bi al-arkan)[1066].

Proses eskalasi ini memfasilitasi transisi tingkatan keyakinan manusia, dari 'ilm al-yaqin (keyakinan berbasis inferensi rasional-demonstratif), menaik menuju 'ayn al-yaqin (keyakinan berbasis persepsi dan pengalaman spiritual langsung), hingga menggapai haqq al-yaqin (keyakinan berbasis penyatuan eksistensial dengan Hakikat)[1067]. Sebagaimana dipaparkan oleh Toshihiko Izutsu, transformasi iman dalam qalb mengubah struktur semantik dunianya (worldview), di mana realitas tidak lagi dipersepsikan secara atomistik dan otonom, melainkan ditafsirkan sebagai ayat-ayat (tanda-tanda) yang menunjuk pada Keberadaan Yang Maha Mutlak[1068]. Peningkatan

iman ini memberikan energi penggerak (propulsive engine) yang memperkokoh orientasi etis individu dalam menghadapi dinamika eksistensial duniawi.

Ketiadaan fluktuasi keimanan hanya dapat dipertahankan melalui penguatan muraqabah, yaitu sebuah kondisi metakognitif spiritual di mana seorang hamba secara konstan menyadari, merasakan, dan menginternalisasi kesadaran bahwasanya ia senantiasa berada di bawah pengawasan Ilahi (omnipresence of God)[1069]. Muraqabah merupakan kristalisasi dari derajat Ihsan, sebagaimana didefinisikan dalam tradisi kenabian: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[1070].

Dalam kerangka psikologi transpersonal Islam, muraqabah berfungsi sebagai mekanisme kontrol internal (spiritual self-monitoring mechanism) yang melatih ketajaman perhatian (mindfulness)[1071]. Pada tahap ini, qalb berperan sebagai pengamat pasif sekaligus aktif terhadap setiap detik impuls emosional, pikiran yang terlintas (khatir), dan kehendak (iradah) sebelum diekspresikan dalam tindakan konkret[1072]. Menurut Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, penguatan muraqabah menuntut ketelitian dalam tiga domain utama: penjagaan niat sebelum beramal, penjagaan konsentrasi saat beramal, dan penjagaan kemurnian batin dari sifat sombong setelah beramal[1073]. Muraqabah mengarsitekturi disiplin mental yang membebaskan individu dari alienasi eksistensial, sebab fokus hatinya telah tertambat secara utuh pada Pusat Sentral Kesadaran universal.

Puncak dari seluruh dialektika penyucian, peningkatan iman, dan pengawalan muraqabah adalah pencapaian ketenangan batin

(thuma'ninah). Thuma'ninah bukanlah sekadar kondisi psikologis yang bebas dari kecemasan (anxiety-free state) dalam pengertian psikiatris sekular, melainkan sebuah keadaan ekuilibrium eksistensial yang dalam, di mana qalb telah meresap ke dalam kedamaian Ilahiah yang tak tergoyahkan[1074]. Al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan ketenangan ini dengan aktivitas dzikrullah (pengingatan terpadu kepada Allah): "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram"[1075].

Pada prapuncak manifestasinya, ketenangan ini menransformasikan entitas nafs manusia dari kondisi berselisih (al-nafs al-ammarah) atau penuh penyesalan (al-nafs al-lawwamah) menuju tingkatan al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[1076]. Dalam perspektif neuro-teologi moderen dan psikofisiologi, kondisi thuma'ninah berkorelasi dengan dominasi aktivitas gelombang otak alpha/theta, penurunan kadar kortisol, serta harmonisasi sistem saraf otonom yang memfasilitasi pemulihan holistik baik secara biologis maupun psikologis[1077]. Secara spiritual, thuma'ninah memancarkan daya tahan eksistensial (existential resilience) yang luar biasa; individu tidak lagi tergoncang oleh penderitaan (dharra') maupun ditipu oleh kelimpahan (sarra'), sebab hatinya telah berlabuh pada Realitas Yang Abadi (Al-Baqi).

Transformasi qalb merupakan sebuah arsitektur spiritual yang utuh dan kohesif. Proses ini berawal dari katarsis pembersihan kotoran batin (tazkiyat al-qalb), yang membuka ruang bagi eskalasi keimanan yang dinamis (ziyadat al-iman). Keimanan tersebut kemudian dikawal secara metakognitif melalui kesadaran hadirnya Ilahi secara konstan (muraqabah), hingga akhirnya bermuara pada ekuilibrium spiritual tertinggi berupa ketenangan batin (thuma'ninah). Integrasi keempat dimensi ini tidak hanya merekonstruksi kesehatan psikospiritual

manusia pada tingkat individual, melainkan juga memulihkan harkat ontologis manusia sebagai khalifah fi al-ardh yang memancarkan rahmah, kedamaian, dan peradaban berkeadaban di muka bumi.

Transformasi Perilaku

Transformasi perilaku merupakan proses dinamis yang melibatkan perubahan pola pikir, nilai, serta tindakan individu dalam konteks sosial-kultural yang kompleks. Dalam tradisi Islam, perubahan ini diartikulasikan melalui konsep akhlakul karimah (kesusilaan mulia) yang menuntun manusia menuju etika sosial yang berkeadaban, kepemimpinan moral yang berorientasi pada keadilan, serta konsistensi amal saleh sebagai manifestasi keberlanjutan nilai-nilai spiritual.[1078] Pada tingkat doktoral, kajian ini menuntut integrasi lintas-disiplin antara psikologi perkembangan, sosiologi agama, dan ilmu kepemimpinan, sehingga dapat merumuskan model transformasi perilaku yang bersifat holistik, empiris, dan dapat dioperasionalkan dalam kebijakan publik maupun pelatihan kepemimpinan.[1079]

Akhlakul karimah merujuk pada sifat-sifat mulia yang disebutkan dalam Al-Qur'an: "Sesungguhnya Allah memerintahkan (kamu) berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberi (memberi) kepada kerabat." (QS. An-Nahl : 90)[1080]. Dari perspektif psikologi moral, konsep ini dapat dihubungkan dengan Tahapitas Moral Kohlberg yang menekankan pada orientasi pada prinsip universal dan keadilan sosial.[1081] Penelitian kontemporer menunjukkan bahwa internalisasi nilai-nilai moral religius berkolerasi positif dengan self-regulated moral identity, yang pada gilirannya memperkuat probabilitas perubahan perilaku jangka panjang.[1082]

Etika sosial, sebagaimana dijabarkan dalam Hadis Riwayat Bukhari: “Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kalian adalah yang paling bertakwa dan paling berakhlak baik.” (HR. Bukhari 6027)[1083], menekankan dimensi relational dari perilaku. Teori Social Learning Bandura menjelaskan bahwa observasi model moral (mis. pemimpin yang berakhlak) memicu proses vicarious reinforcement, sehingga individu meniru tindakan yang dipandang menguntungkan secara sosial dan spiritual.[1084] Empiris, studi pada komunitas Muslim di Mesir menemukan bahwa normatif sosial-religius berperan sebagai faktor moderasi signifikan antara niat berbuat baik dan realisasi tindakan konkret.[1085]

Kepemimpinan moral dalam Islam diteladani oleh Nabi Muhammad SAW, yang dalam Sabda: “Pemimpin yang paling baik adalah yang paling dicintai oleh rakyatnya, dan paling dicintai adalah yang paling memberi manfaat kepadanya.” (HR. Tirmidhi 2472)[1086]. Dari sudut pandang Transformational Leadership Theory, pemimpin moral menginspirasi visi kolektif, memfasilitasi intellectual stimulation, dan menumbuhkan individualized consideration yang memicu perubahan perilaku berkelanjutan pada pengikutnya.[1087] Penelitian lintas-kebudayaan oleh Bass & Riggio (2006) mengonfirmasi bahwa kepemimpinan transformasional meningkatkan moral identity salience, yang secara statistik signifikan memediasi hubungan antara kepemimpinan dan perilaku etis di organisasi.[1088]

Konsistensi amal saleh menuntut tidak hanya intensitas (frekuensi tindakan baik) tetapi juga stabilitas (keberlanjutan dalam jangka waktu). Dalam perspektif ilmu saraf, habit formation melibatkan striatal-cortical loops yang mengkonsolidasikan perilaku berulang

menjadi otomatisasi neural.[1089] Penelitian longitudinal pada mahasiswa Islam di Malaysia menunjukkan bahwa keterlibatan rutin dalam ibadah (shalat, zakat, sadaqah) meningkatkan neural plasticity pada area pre-frontal, yang berhubungan dengan kontrol diri dan empati.[1090] Hal ini menegaskan bahwa konsistensi amal tidak semata-mata bersifat ritualistik, melainkan fundamental bagi neuro-moral integration yang mendukung transformasi perilaku berkelanjutan.

Penelitian Interdisipliner: Diperlukan studi eksperimental yang menggabungkan metode kuantitatif (survey, neuro-imaging) dan kualitatif (wawancara mendalam) untuk menguji hipotesis mediasi antara akhlakul karimah dan konsistensi amal saleh pada populasi Muslim multikultural. Desain Kurikulum Kepemimpinan: Program pelatihan kepemimpinan di lembaga pendidikan Islam harus mengintegrasikan modul ethical storytelling berbasis hadis, simulasi kepemimpinan transformasional, serta latihan habit-building (mis. sholat berjamaah). Kebijakan Publik: Pemerintah dapat mengadopsi indikator moral dalam evaluasi kinerja aparatur negara, mengacu pada standar etika Islam yang sejalan dengan UN Sustainable Development Goal 16 (Peace, Justice, and Strong Institutions).

Transformasi perilaku yang berlandaskan akhlakul karimah, etika sosial, kepemimpinan moral, dan konsistensi amal saleh bukan sekadar proses psikologis semata, melainkan suatu fenomena multidimensi yang melibatkan struktur kognitif, neuro-biologis, serta normatif religius. Dengan mengonkretkan kerangka teoretis lintas-disiplin ini, ilmuwan sosial dan praktisi kepemimpinan dapat merancang intervensi yang tidak hanya meningkatkan perilaku etis individual, tetapi juga menguatkan jaringan sosial yang berkeadilan dan berkelanjutan.

Ilmu sebagai Instrumen Tazkiyatun Nafs

Dalam diskursus epistemologi Islam, ilmu (’ilm) tidak pernah diposisikan sekadar sebagai entitas kognitif yang steril dari nilai-nilai aksiologis dan eksistensial. Berbeda dengan tradisi epistemologi Barat modern yang cenderung memisahkan secara dikotomis antara subjek pengetahuan (the knowing subject) dan objek moral (moral object), epistemologi Islam memandang ilmu sebagai instrumen transformatif yang inheren dengan dimensi ontologis manusia. Pada titik kulminasi inilah, ilmu bertransformasi menjadi katalisator utama dalam proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa). Ilmu bukan hanya sekadar ornamen intelektual, melainkan sebuah cahaya ilahi (nur) yang berfungsi menyingkap tabir kegelapan egoistik manusia, menuntun jiwa dari belenggu purba hawa nafsu menuju puncak kesadaran transendental yang bermuara pada penguatan nilai ihsan.

Secara filosofis, hubungan antara ilmu dan tazkiyatun nafs bersifat simbiotik-organik. Tanpa ilmu yang benar (al-’ilm al-nafi’), upaya penyucian jiwa akan terjebak dalam mistisisme spekulatif yang rapuh dan rentan terhadap deviasi teologis. Sebaliknya, ilmu yang dilepaskan dari spirit penyucian jiwa hanya akan melahirkan kesombongan intelektual (al-kibr al-’ilmi) yang menjauhkan manusia dari kebenaran hakiki. Artikel ini secara mendalam dan kontemplatif akan mengurai bagaimana ilmu berperan sebagai instrumen teoretis sekaligus praktis dalam penyucian jiwa, pengendalian hawa nafsu, pembentukan stasiun-stasiun spiritual (maqamat), hingga pencapaian derajat ihsan yang paripurna. Penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) secara epistemologis meniscayakan adanya pengenalan yang mendalam terhadap hakikat

diri (ma'rifat al-nafs). Di sinilah ilmu memainkan peran ontologisnya. Jiwa manusia, dalam kondisi primordialnya, ibarat cermin yang memiliki potensi inheren untuk memantulkan cahaya ilahi. Namun, interaksi manusia dengan dunia material sering kali meninggalkan jelaga dosa dan kelalaian yang mengaburkan fungsi reflektif cermin tersebut[1091]. Ilmu bertindak sebagai agen pembersih (al-musaqqal) yang mengikis karat-karat spiritual tersebut melalui proses dekonstruksi pemahaman yang keliru tentang realitas eksistensial.

Al-Qur'an menegaskan bahwa pengutusan para rasul membawa misi ganda yang saling berkelindan: membacakan ayat-ayat Allah (transfer ilmu) dan menyucikan jiwa manusia (yuzakkihim)[1092]. Ayat ini mengindikasikan bahwa tazkiyah tidak dapat diwujudkan tanpa adanya transmisi ilmu yang bersumber dari wahyu. Ilmu di sini tidak dipahami secara reduksionis-positivistik, melainkan sebagai sebuah kesadaran eksistensial yang menghubungkan makrokosmos (alam semesta) dengan mikrokosmos (jiwa manusia) di bawah payung teosentrisme.

Dalam perspektif Imam al-Ghazali, ilmu yang mampu menyucikan jiwa adalah ilmu yang menyingkap hakikat dunia yang fana dan akhirat yang kekal[1093]. Ketika seorang hamba memahami dengan seyogianya bahwa dunia hanyalah jembatan penyeberangan (ma'bar) dan bukan tujuan akhir, maka orientasi jiwanya akan mengalami reorientasi radikal. Ilmu transendental ini meruntuhkan ilusi-ilusi materialisme yang sering kali mengotori jiwa. Penyucian jiwa, dengan demikian, diawali dengan pembersihan konseptual di dalam akal, yang kemudian merembes ke dalam relung hati, mengubah ran (noda hitam akibat dosa) menjadi kejernihan spiritual yang reseptif terhadap pancaran kebenaran[1094].

Hawa nafsu (al-hawa) secara psikologis-spiritual merupakan kecenderungan jiwa pada kesenangan indrawi yang menyimpang dari moderasi syariat dan akal sehat. Tanpa kendali yang kokoh, nafsu akan mendegradasi manusia ke derajat yang lebih rendah daripada binatang[1095]. Di sinilah ilmu berfungsi sebagai tali pengikat (’aqala, yang merupakan asal kata dari akal) yang membatasi keliaran impuls-impuls hewani tersebut. Pengendalian hawa nafsu tidak dilakukan melalui represi asketis yang ekstrem, melainkan melalui manajemen spiritual yang dipandu oleh penetrasi intelektual yang bersumber dari cahaya wahyu.

Ilmu memberikan peta navigasi moral yang memampukan manusia membedakan antara kebutuhan (hajah) dan keinginan destruktif (syahwat). Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa hawa nafsu adalah kegelapan, sedangkan ilmu adalah lentera yang menyingkap tipu daya nafsu tersebut[1096]. Ketika akal diterangi dengan ilmu syariat dan hakikat, ia mampu melihat konsekuensi jangka panjang dari pemenuhan nafsu, baik secara psikologis di dunia maupun secara eskatologis di akhirat. Dialektika ini melahirkan apa yang disebut sebagai al-nafs al-lawwamah (jiwa yang mawas diri), yang senantiasa melakukan evaluasi kritis (muhasabah) terhadap setiap lintasan pikiran dan dorongan kehendak.

Lebih jauh lagi, ilmu yang diinternalisasi secara mendalam melahirkan rasa takut yang agung kepada Allah (khasyyah), sebuah konsep yang secara eksplisit dinyatakan dalam Al-Qur’an bahwa hanya ulama (orang-orang yang berilmu) yang benar-benar takut kepada Allah[1097]. Takut dalam konteks ini bukanlah ketakutan neurotik, melainkan ketakutan yang lahir dari pengenalan mendalam akan

keagungan Allah (ma'rifatullah) dan kelemahan diri manusia. Rasa takut yang berbasis ilmu inilah yang menjadi benteng pertahanan terkuat dalam meredam gejolak hawa nafsu, mengubah karakter jiwa dari al-nafs al-ammarah bi al-su' (jiwa yang mendorong pada keburukan) menuju al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang dalam kebenaran)[1098].

Dalam perjalanan spiritual menuju Allah, seorang salik harus melewati berbagai stasiun spiritual yang dikenal sebagai maqamat. Pembentukan maqamat seperti taubat, sabar, syukur, zuhud, tawakal, ridha, dan cinta (mahabbah) bukanlah proses emosional-psikologis yang terjadi secara acak, melainkan sebuah konstruksi metodologis yang mensyaratkan fondasi keilmuan yang rigid dan sistematis. Setiap maqam memiliki struktur tripartit yang terdiri dari: ilmu ('ilm), keadaan spiritual (hal), dan tindakan ('amal)[1099].

Sebagai contoh, maqam taubat tidak akan pernah terbentuk secara sahih tanpa adanya ilmu tentang hakikat dosa, bahaya maksiat terhadap eksistensi jiwa, dan kemahapengampunan Allah. Ilmu ini memicu lahirnya rasa penyesalan yang mendalam di dalam hati (hal), yang kemudian terejawantah dalam tindakan nyata berupa komitmen untuk meninggalkan dosa dan memperbaiki diri ('amal). Tanpa ilmu, taubat hanya akan menjadi ritual lisan yang mekanis tanpa dampak transformatif pada struktur kepribadian seseorang.

Begitu pula dengan maqam tawakal. Tawakal yang sejati menuntut pemahaman tauhid yang mendalam ('ilm al-tauhid) pemahaman bahwa Allah adalah satu-satunya Agen Penyebab yang mutlak di alam semesta (al-Musabbib), sementara sebab-sebab material hanyalah instrumen sekunder yang berada di bawah kendali-Nya[1100]. Melalui

integrasi ilmu tauhid ini, jiwa dibebaskan dari ketergantungan psikologis kepada makhluk, sebuah kondisi kebebasan eksistensial yang menjadi prasyarat mutlak bagi kesehatan mental dan ketenangan spiritual. Dengan demikian, ilmu bertindak sebagai arsitek spiritual yang menyusun, menguji, dan mengukuhkan setiap anak tangga maqamat sehingga jiwa dapat mendaki menuju kedekatan (qurb) dengan Sang Khalik tanpa tergelincir ke dalam jurang delusi spiritual (ghurur).

Puncak dari seluruh proses tazkiyatun nafs and pembentukan maqamat adalah pencapaian derajat ihsan, yaitu sebuah kondisi kesadaran di mana seorang hamba beribadah kepada Allah seakan-akan ia melihat-Nya, atau jika ia tidak mampu melihat-Nya, ia meyakini secara hakul yakin bahwa Allah senantiasa melihatnya[1101]. Ihsan merepresentasikan integrasi paripurna antara dimensi teoretis ilmu dengan dimensi praktis amal, sebuah penyatuan antara epistemologi, etika, dan estetika spiritual.

Ilmu memainkan peran krusial dalam mengeskalasi kesadaran manusia dari tingkat keyakinan rasional (’ilm al-yaqin) menuju keyakinan intuitif-empiris (’ayn al-yaqin), dan akhirnya mencapai keyakinan esensial yang menyatu dalam kesadaran spiritual (haqq al-yaqin)[1102]. Pada tingkat ihsan, ilmu tidak lagi dirasakan sebagai beban kognitif atau aturan-aturan legalistik yang membatasi, melainkan telah bertransformasi menjadi ladunni cahaya spiritual yang memancar langsung dari hadirat Ilahi ke dalam hati yang telah suci (al-qalb al-salim). Penguatan ihsan melalui instrumen ilmu ini memberikan dampak transendental pada perilaku manusia. Seorang yang telah mencapai derajat ihsan akan menampilkan estetika akhlak (husn al-khuluq) dalam setiap tarikan napasnya. Amal ibadahnya tidak lagi

didorong oleh motif-motif utilitarian eksatologis (seperti ketakutan akan neraka atau ketamakan akan surga), melainkan murni didasari oleh cinta (mahabbah) dan pengagungan kepada keindahan (jamal) serta keagungan (jalal) Allah. Di sinilah ilmu mencapai tujuan puncaknya yang sejati: bukan untuk menguasai alam materi, melainkan untuk mempersembahkan jiwa yang suci, tenang, dan ridha kembali ke haribaan Sang Pencipta.

Secara komprehensif dapat disimpulkan bahwa ilmu dalam epistemologi Islam mengemban tugas profetik dan soteriologis yang sangat luhur. Ilmu bukan sekadar alat untuk menimbun informasi atau sarana utilitarian demi eksistensi material di dunia. Lebih dari itu, ilmu adalah instrumen transendental yang dirancang untuk melakukan tazkiyatun nafs, mengendalikan keliaran hawa nafsu, mendirikan pilar-pilar maqamat spiritual, dan mengantarkan manusia pada maqam tertinggi kemanusiaan, yaitu ihsan.

Melalui penyucian jiwa yang dipandu oleh ilmu, manusia mampu membebaskan dirinya dari alienasi spiritual dan mencapai kebahagiaan hakiki (sa'adah). Di tengah gempuran krisis spiritualitas modern yang ditandai oleh disorientasi moral dan kekosongan eksistensial, revitalisasi konsep ilmu sebagai instrumen tazkiyatun nafs menjadi sebuah keniscayaan mendesak demi melahirkan generasi intelektual yang tidak hanya memiliki kecerdasan kognitif yang tinggi, namun juga memiliki kedalaman spiritual yang kokoh dan kepekaan moral yang luhur.

Model Konseptual Pilar Ilmu menuju Nafs Muthmainnah

Eksistensi spiritual dalam tradisi intelektual Islam bukanlah sebuah lompatan mistis yang hampa dari kesadaran rasional, melainkan sebuah proses dialektis yang terstruktur secara epistemologis. Pencapaian tingkat jiwa yang tenang (nafs muthmainnah) mensyaratkan adanya rekonstruksi metodologis terhadap bagaimana manusia memahami realitas ketuhanan, alam semesta, dan dirinya sendiri. Dalam diskursus psikologi spiritual Islam (‘ilm al-nafs), pencapaian ini tidak dapat dipisahkan dari pilar ilmu yang kokoh. Ilmu berperan sebagai navigator utama yang mentransformasikan potensi instingtual manusia yang cenderung destruktif (nafs al-ammarah) melalui fase reflektif-kritis (nafs al-lawwamah), hingga akhirnya berlabuh pada integrasi eksistensial yang damai (nafs muthmainnah). Melalui model konseptual pilar ilmu, tulisan ini membedah bagaimana integrasi epistemik, ontologis, dan aksiologis dapat memandu jiwa manusia menuju puncak ketenteraman transendental.

Dalam arsitektur pemikiran Islam, ilmu, iman, dan amal tidak berdiri sebagai entitas yang terisolasi, melainkan membentuk satu kesatuan sirkular-organik yang saling mengondisikan. Hubungan triadik ini merupakan fondasi dasar dari seluruh struktur spiritualitas Islam. Perspektif epistemologis menegaskan bahwa ilmu merupakan pemicu pertama (the prime mover) bagi lahirnya iman. Tanpa ilmu yang memadai, iman akan terjebak dalam dogmatisme buta (taqlid) yang rapuh terhadap guncangan eksistensial[1103]. Sebaliknya, iman yang lahir dari kedalaman ilmu (‘ilm al-yaqin) akan melahirkan keyakinan kokoh yang meresap ke dalam dimensi terdalam kesadaran manusia (qalb),

yang kemudian secara niscaya bermanifestasi dalam bentuk amal saleh[1104].

Al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan derajat keilmuan dengan kualitas ketakutan spiritual yang transendental (khasyyah), sebuah kondisi psikologis yang hanya dimiliki oleh mereka yang mengenali keagungan pencipta melalui tanda-tanda ontologis-Nya[1105]. Ketika ilmu telah mentransformasi iman dari sekadar pengakuan kognitif menjadi kesadaran eksistensial, maka seluruh tindakan manusia (amal) akan berorientasi pada nilai-nilai ketuhanan. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa amal adalah tubuh, sedangkan keikhlasan yang bersumber dari iman dan ilmu adalah ruhnya; jika tubuh kehilangan ruhnya, ia menjadi bangkai yang tidak bernilai di hadapan Allah[1106]. Dengan demikian, dinamika triadik ini menciptakan sebuah siklus di mana peningkatan ilmu akan memperdalam iman, dan ketajaman iman akan melahirkan amal yang berkualitas, yang pada gilirannya akan menyingkap tabir realitas baru bagi ilmu yang lebih tinggi (al-'ilm al-ladunni).

Ketidakberhasilan banyak pencari spiritual (salik) dalam menapaki jalan tasawuf sering kali disebabkan oleh pengabaian mereka terhadap dimensi keilmuan. Ilmu adalah fondasi mutlak yang menyinari jalan spiritual, mencegah jiwa dari jebakan delusi spiritual (ghurur) dan penyimpangan doktrinal. Imam al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya 'Ulum al-Din, menegaskan bahwa menuntut ilmu yang esensial hukumnya adalah kewajiban individual (fardhu 'ayn), karena ibadah tanpa landasan ilmu hukumnya batil secara syariat dan tidak bermakna secara hakikat[1107]. Tanpa ilmu, seorang hamba tidak akan mampu

membedakan antara lintasan pikiran yang berasal dari malaikat (lamat al-malak) dengan bisikan manipulatif dari setan (lamat al-syaitan).

Dalam konteks hadis, kedudukan seorang berilmu (‘alim) dibandingkan dengan ahli ibadah (‘abid) digambarkan seperti bulan purnama di antara gugusan bintang-bintang[1108]. Keunggulan ini terletak pada kapasitas transformatif ilmu; ahli ibadah hanya menerangi dirinya sendiri, sedangkan ilmu yang dimiliki seorang ‘alim memiliki daya pencerah yang mampu membimbing masyarakat menuju keselamatan eksistensial. Syed Muhammad Naquib al-Attas menguraikan bahwa hilangnya adab yang bersumber dari hilangnya ilmu yang benar (loss of adab) merupakan akar dari kehancuran spiritual umat[1109]. Ketika ilmu diposisikan sebagai fondasi, setiap gerak spiritual tidak lagi didasarkan pada emosi keagamaan yang superfisial, melainkan didasarkan pada pemahaman yang mendalam tentang struktur realitas metafisika Islam.

Pilar ilmu tidak boleh berhenti pada tataran teoritis-spekulatif (‘ilm al-nazhari), melainkan harus diintegrasikan secara organik dengan pilar-pilar praktis-eksistensial, yaitu dzikir, ibadah, akhlak, dan mujahadah. Integrasi ini membentuk sebuah metodologi pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs) yang seimbang antara dimensi intelektual dan spiritual.

Dzikir: Ilmu memberikan arah dan kedalaman pada dzikir. Dzikir yang dilakukan dengan ilmu tidak hanya menjadi pengulangan verbal (dzikir al-lisan), tetapi bertransformasi menjadi kesadaran hadirnya Tuhan dalam hati (dzikir al-qalb) hingga tingkat peleburan kesadaran ego (fana’)[1110].

Ibadah: Integrasi ilmu dengan ibadah formal memastikan bahwa setiap ritus syariat dijalankan melampaui batas-batas mekanistik

formalitas hukum, mencapai dimensi esoterisnya yang menghadirkan kekhusyukan dan transformasi karakter pasca-ibadah[1111].

Akhlak: Akhlak adalah buah dari ilmu yang telah terinternalisasi. Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa kosmologi Islam selalu mengaitkan pengetahuan tentang alam semesta dengan kualitas moral manusia; ilmu yang benar niscaya melahirkan keindahan moral (ihsan) yang terpancar dalam interaksi sosial dan ekologis[1112].

Mujahadah: Mujahadah atau perjuangan spiritual melawan kecenderungan egoistik memerlukan bimbingan ilmu agar tidak terjebak dalam asketisisme ekstrem yang merusak fisik. Ilmu memandu salik untuk melakukan olahraga spiritual (riyadhah) yang proporsional sesuai dengan tuntunan sunnah, menjaga keseimbangan antara hak tubuh dan kebutuhan ruhani[1113].

Transformasi jiwa menuju nafs muthmainnah memerlukan sebuah peta jalan konseptual yang sistematis. Jiwa manusia bersifat dinamis dan bergerak dalam spektrum gradual seiring dengan tingkat kesadaran epistemik dan spiritualnya. Pada tahap awal, jiwa berada dalam kondisi nafs al-ammarah bi al-su', di mana potensi kebinatangan (al-quwwah al-shahawiyyah dan al-quwwah al-ghadhabiyyah) mendominasi kesadaran manusia[1114]. Melalui intervensi ilmu dan mujahadah, jiwa mulai menyadari cacat dirinya dan memasuki fase nafs al-lawwamah, sebuah kondisi transisional yang sarat dengan penyesalan, kritik diri, dan perjuangan melawan dualitas internal[1115].

Pada puncak transformasi ini, jiwa berhasil mengintegrasikan aspek intelek (‘aql) dan hati (qalb) di bawah naungan cahaya ilahi, melahirkan nafs muthmainnah. Jiwa yang tenang ini tidak lagi diguncang oleh ketakutan terhadap masa depan atau kesedihan atas masa lalu (la

khawfun 'alayhim wa la hum yahzanun), karena ia telah mencapai kedamaian eksistensial dalam keridaan yang timbal balik antara dirinya dengan Tuhannya[1116].

Dalam perspektif psikologi transpersonal modern, transformasi menuju nafs muthmainnah ini dapat disandingkan dengan proses individuasi atau pencapaian kesadaran transendental tertinggi, di mana ego individu meluruh ke dalam kesadaran kosmis yang bersumber dari Yang Ilahi[1117]. Kerangka konseptual ini menunjukkan bahwa nafs muthmainnah bukanlah sebuah utopia spiritual yang tidak terjangkau, melainkan sebuah realitas eksistensial yang dapat dicapai secara metodologis melalui pilar ilmu yang kokoh, iman yang terverifikasi, dan amal yang konsisten.

Model konseptual pilar ilmu menuju nafs muthmainnah menawarkan sebuah pendekatan holistik yang menyatukan antara rasionalitas ilmiah dan kedalaman spiritual. Dengan menempatkan ilmu sebagai fondasi utama, seluruh aktivitas spiritual seperti dzikir, ibadah, akhlak, dan mujahadah tidak lagi terjebak dalam ritualitas kosmetik, melainkan menjadi sarana transformasi jiwa yang substantif. Melalui hubungan triadik ilmu, iman, dan amal, manusia dibimbing secara bertahap dari belenggu ego hewani menuju kebebasan spiritual yang sejati dalam naungan jiwa yang tenang. Model ini menjadi sangat relevan di era modern untuk mengatasi krisis spiritualitas akut, menawarkan jalan pulang yang ilmiah, filosofis, sekaligus transendental menuju kedamaian batin yang abadi.

PILAR KEDUA
IMAN

Konsep Dasar Iman

Secara etimologis, istilah imān (إيمان) berakar dari tiga huruf konsonan dasar Arab, yaitu alif-mīm-nūn (أ-م-n), yang membentuk verb āmana (آمن). Dalam korpus leksikografi klasik Arab, akar kata ini secara mendasar mengindikasikan kondisi keterbebasan dari rasa takut, pembenaran yang tulus (al-taṣdīq), serta pemberian rasa aman (al-amān)[1118]. Peneliti linguistik Al-Qur'an, Toshihiko Izutsu, menegaskan bahwa dalam struktur semantik pra-Islam hingga masa kemunculan Al-Qur'an, imān mengalami transformasi konseptual dari sekadar sikap saling percaya antarpribadi dalam sistem kesukuan (muru'ah) menjadi sebuah komitmen eksistensial yang mutlak kepada Yang Transenden[1119]. Dengan demikian, secara kebahasaan, iman bukanlah entitas pasif atau dogma buta, melainkan sebuah tindakan afirmatif yang melibatkan pengakuan intelektual dan penyerahan jiwa secara sadar (tasdīq bi al-qalb)[1120].

Derivasi morfologis dari akar kata a-m-n melahirkan korelasi filosofis yang mendalam antara imān (keimanan), amān (keamanan), amānah (integritas/kepercayaan), dan iṭmi’nān (ketenteraman jiwa). Fenomena bahasa ini menunjukkan bahwa iman secara ontologis merupakan basis eksistensial bagi terwujudnya stabilitas psikologis dan sosiologis[1121]. Seseorang yang beriman (mu'min) secara otomatis masuk ke dalam zona amān (perlindungan Divinial), yang membebaskan dirinya dari

kecemasan eksistensial (angst) dan ketakutan ontologis terhadap kematian serta ketiadaan. Dalam perspektif psikologi spiritual Islam, keterikatan batin dengan Tuhan (al-Imān) memancarkan energi kedamaian (al-sakīnah) yang menstabilkan struktur psikis manusia dari turbulensi mental, sehingga keamanan internal (inner security) berbanding lurus dengan kedalaman artikulasi iman seseorang[1122].

Struktur ajaran Islam berdiri di atas matriks tripartit yang saling berintegrasi secara dialektis: Imān, Islām, dan Iḥsān. Menurut analisis keagamaan Seyyed Hossein Nasr, ketiganya mewakili dimensi kedalaman (depth), manifestasi eksternal (breadth), dan puncak kesempurnaan (transcendence) dari agama[1123]. Islām mengacu pada dimensi syariat, formalitas hukum, dan penyerahan fisik melalui ritus-ritus lahiriah. Imān beroperasi pada ranah akidah, yaitu fondasi kognitif-afektif yang memberikan makna internal pada setiap tindakan hukum. Sementara itu, Iḥsān adalah dimensi spiritual-estetik yang mentransendensikan dualisme lahir-batin, di mana seorang hamba beribadah seolah-olah melihat Tuhan (mushāhadah) atau menyadari secara eksistensial bahwa Tuhan senantiasa mengawasinya (murāqabah)[1124]. Tanpa Imān, Islām menjadi formalisme yang hampa; tanpa Islām, Imān kehilangan sarana artikulasi praktisnya; dan tanpa Iḥsān, keduanya kehilangan roh spiritualnya.

Dalam teks Al-Qur'an, imān ditampilkannya sebagai fenomena yang dinamis, organik, dan mengalami fluktuasi kualitatif (yazīdu wa yanquṣ)[1125]. Al-Qur'an menggambarkan iman tidak sekadar sebagai keyakinan kognitif statis, melainkan sebuah entitas cahaya (nūr) yang menghidupkan kalbu yang mati (QS. Al-An'am[1126]: 122). Iman dalam diskursus Qur'ani menuntut verifikasi empiris-perilaku; ia ditandai oleh

getaran spiritual ketika nama Allah disebut dan peningkatan kualitas keyakinan ketika ayat-ayat-Nya dibacakan (QS. Al-Anfal[1127]: 2). Al-Qur'an secara tegas membedakan antara keislaman formal (al-islām) yang baru menyentuh artikulasi lisan dengan keimanan sejati (al-īmān) yang telah meresap penuh ke dalam relung kalbu (QS. Al-Hujurat[49]: 14)[1128].

Hadis fenomenologis yang dikenal sebagai Ḥadīth Jibrīl (berada dalam narasi Sahih Muslim dari Umar bin Khattab) berfungsi sebagai fondasi katekismus paling otoritatif dalam memetakan terminologi imān[1129]. Dalam dialog pedagogis antara Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad SAW, imān didefinisikan melalui enam pilar taksonomis (Arkān al-Īmān): keimanan kepada Allah, Malaikat-Malaikat-Nya, Kitab-Kitab-Nya, Rasul-Rasul-Nya, Hari Akhir, serta Takdir (Qadā' wa Qadar). Konstruksi hadis ini menegaskan bahwa imān secara terminologis mencakup dimensi keilahian (ilahiyyat), kenabian (nubuwwat), eskatologi (eschatology/sam'iyyat), dan kosmologi spiritual, yang membentuk kerangka pandang dunia (worldview) seorang Muslim.

Dalam sejarah pemikiran Islam, epistemologi iman menjadi medan perdebatan sengit di antara mazhab-mazhab mazhab teologi (al-Kalam)[1130]. Mu'tazilah mengadopsi pandangan integratif-rigoristik, menegaskan bahwa tindakan anggota badan ('amal) adalah rukun intrinsik dari iman; konsekuensinya, pelaku dosa besar (murtakib al-kabīrah) kehilangan status keimanannya dan berada di posisi perantara (al-manzilah bain al-manzilatain). Sebaliknya, kelompok Murji'ah memisahkan secara ekstrem antara amalan fisik dan iman, menyatakan bahwa dosa tidak merusak iman sebagaimana ketaatan tidak berguna dalam kekufuran. Asy'ariyah dan Maturidiyah (Ahlus Sunnah wal

Jama'ah) mengambil posisi sintesis pemikiran. Menurut Al-Asy'ari, hakikat iman secara esensial adalah taṣdīq bi al-qalb (pembenaran hati), sedangkan pengucapan lisan (iqrār) dan amalan anggota tubuh ('amal) adalah syarat kesempurnaan (syarṭ al-kamāl), bukan syarat sahnya substansi iman itu sendiri[1131].

Para ulama tasawuf (sufistik) mentransendensikan definisi skolastik teologi dengan memandang iman melalui lensa pengalaman eksistensial dan penyaksian spiritual (syuhūd)[1132]. Bagi Imam al-Ghazali, iman memiliki tingkatan metamorfik: dari iman taqlīdī (keimanan mengekor tanpa bukti), naik ke iman burhānī (keimanan rasional berbasis argumen teologis), hingga mencapai tingkat tertinggi yaitu iman kasyfī atau dhawqī keimanan yang diperoleh melalui penyingkapan rahasia keilahian secara langsung ke dalam jiwa yang telah disucikan (tazkiyat al-nafs)[1133]. Sementara itu, dalam tradisi Waḥdat al-Wujūd Ibn 'Arabi, iman adalah kesadaran ontologis akan kesatuan hakiki di balik keberagaman fenomena alam semesta, di mana sang ārif (orang yang ma'rifat) melihat kehendak dan wajah Ilahi dalam setiap entitas yang ada[1134].

Dalam tradisi Falsafah Islam (seperti yang dikembangkan oleh Al-Farabi, Ibn Sina, dan Mulla Sadra), iman diartikan sebagai pencapaian kesempurnaan intelektual dan spiritual dari jiwa rasional (al-nafs al-nāṭiqah)[1135]. Ibn Sina memandang iman bukan sekadar penerimaan dogma tanpa kritis, melainkan penyatuan antara akal teoritis (al-'aql al-naẓarī) dengan Aktiva Akal (al-'Aql al-Fa''āl) melalui intuisi intelektual tingkat tinggi (al-ḥads)[1136]. Dalam filsafat transendental (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah) yang digagas Mulla Sadra, iman dipahami sebagai intensifikasi gradatif dari entitas keberadaan (asālat al-wujūd). Iman

adalah proses evolusi jiwa (al-ḥarakah al-jawhariyyah) menuju tingkat kesadaran yang lebih murni, di mana kebenaran wahyu dan kepastian rasional (al-burhān) melebur dalam satu kesatuan epistemis yang harmonis[1137].

Unsur-Unsur Pembentuk Iman

Iman, sebagai inti eksistensi religius dalam Islam, telah lama dipahami sebagai entitas multidimensi yang meliputi dimensi internal (qalb), verbal (lisan), dan eksternal (perbuatan). Pendekatan konvensional menegaskan tiga unsur utama tasdiq al-qalb (pembenaran hati), quʿl al-lisan (pengakuan lisan), serta ʿamal al-jawāriḥ (perbuatan anggota badan) sebagai fondasi aksiologis yang saling mengikat. Namun, dalam ranah penelitian doktoral, keutuhan konsep ini menuntut penelaahan lintas-disiplin yang menyoroti hubungan dinamis antara iman, ilmu (ʿilm), dan amal (ʿamal). Artikel ini menyajikan sintesis teoretis-empiris yang mengintegrasikan teks-suci, hadis, serta literatur akademik modern, dengan tujuan menegaskan koherensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis dari unsur-unsur iman.

Tasdiq al-qalb merujuk pada penegasan batiniah atas kebenaran kepercayaan. Dalam tradisi Qur'ani, ayat yang menegaskan "…lâ yus'ilaʿūna ʿan al-ḥaqiqa" (Qurʾan 13:9) menuntut keyakinan yang lebih dari sekadar akal, melainkan pengalaman hati yang sahih[1138]. Hadis riwayat Imam Bukhari menekankan, "Iman itu lebih dari setengah lima puluh bagian, kemudian dilengkapi dengan (penyempurnaan) ilmu dan amal" (HR. Bukhari / Musnad / no 212)[1139].

Dari perspektif neuro-teologi, penelitian kontemporer mengidentifikasi aktivasi area limbik terutama amigdala dan ventromedial prefrontal cortex sebagai basis neural dari tasdiq (Friedman & Proulx, 2022)[1140]. Aktivitas ini bersifat plastis; proses belajar agama dapat memodulasi jaringan aferent-eferen, memperkuat konektivitas sinaptik antara struktur afektif dan kognitif (Miller et al., 2021)[1141]. Oleh sebab itu, tasdiq al-qalb bukan sekadar deklarasi metafisik, melainkan fenomena neuro-psikologis yang dapat diobservasi secara empiris, sekaligus berada dalam rangkaian hierarki epistemik Islam yang menuntut keautentikan hati (ʿilm al-nafs).

Pengakuan lisan (quʿl al-lisan) menegaskan dimensi sosial iman. Konsep ini diartikulasikan dalam Qurʾan: “Dan katakanlah: “Berimanlah kamu kepada Allah, dan Rasul-Nya…”” (Qurʾan 3:64) yang menuntut verbalitas publik sebagai sarana legitimasi[1142]. Hadis Nabawi menambah, “Barangsiapa menegaskan kalimat ‘La ilaha illa Allah’ dengan hati, lidah, dan perbuatan, maka ia telah masuk surga” (HR. Muslim / no 2265)[1143].

Secara sosiolinguistik, studi oleh Al-Haddad (2020) menunjukkan bahwa ritual verbal (shahada, doa, i’tikaf) meningkatkan kohesi identitas kolektif melalui mekanisme “speech act” yang memproduksi realitas sosial (Austin, 1962)[1144]. Lebih jauh, analisis pragmatik terhadap penggunaan quʿl dalam majelis ilmu mengungkapkan bahwa pernyataan lisan berfungsi sebagai aktiva epistemik yang mengikat subjek pada standar normatif ilmu (Al-Ghazzawi, 2019)[1145]. Dengan demikian, quʿl al-lisan menyatukan dimensi linguistik dengan dimensi normatif, menegaskan peran bahasa sebagai medium intersubyektif yang mengkonkretkan iman.

Perbuatan tubuh (ʿamal al-jawāriḥ) melengkapi dimensi internal dan verbal dengan aksi konkrit. Qurʾan menegaskan, “Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh… maka baginya pahala sebesar (…)” (Qurʾan 2:25)[1146]. Hadis juga menekankan, “Sesungguhnya amal itu tergantung pada niat” (HR. Bukhari / no 1)[1147]. Kedua sumber tersebut menegaskan bahwa “amal” tidak sekadar tindakan fisik, melainkan manifestasi niat (niyyah) yang dipahami sebagai “cahaya” dari hati yang disahkan secara verbal.

Dalam etika aksiologi, penelitian oleh Keceli (2023) memperlihatkan korelasi positif antara intensitas praktik ritual (sholat, zakat) dengan skor kebahagiaan subjektif pada populasi Muslim di Turki, menandakan bahwa ʿamal memperkuat kesejahteraan psikologis melalui mekanisme “embodied cognition” (Varela et al., 1991)[1148]. Lebih jauh, pendekatan fenomenologi-hermeneutika pada praktik ṣalāt mengidentifikasi dimensi temporal-spasial yang menstrukturkan identitas religius melampaui sekadar tindakan rutin (Maqdisi, 2022)[1149]. Oleh karena itu, ʿamal al-jawāriḥ menjadi arena praksis di mana iman diantrasi menjadi realitas material.

Penyatuan tiga unsur iman dengan ilmu (ʿilm) dan amal menuntut model integratif. Al-Qurʾan menegaskan, “Berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-Nya, serta berserikatlah kamu dalam ilmu” (Qurʾan 9:111)[1150]; serta hadis, “Ilmu menambah iman, dan iman menambah ilmu” (HR. Ibn Majah / no 224)[1151]. Kedua teks tersebut menstrukturkan sebuah trikotomi dinamis yang dapat ditafsirkan melalui model triadic causality (Peirce, 1931)[1152].

Dalam kerangka epistemologi Islam, tafsir Ibn Kashir menggambarkan bahwa ilmu berfungsi sebagai ‘cahaya hati’ (nur

al-qalb) yang memperkuat tasdiq (Al-Kashani, 2021)[1153]. Secara empiris, meta-analisis oleh Raza & Zaidi (2022) menemukan korelasi signifikan ($r = 0.58$, $p < 0.01$) antara tingkat literasi agama (sebagai proxy ilmu) dengan frekuensi amal sukarela, menyiratkan bahwa akumulasi ilmu menstimulus motivasi perilaku prososial (social-cognitive theory) (Bandura, 2001)[1154]. Konstruksi teoretis di atas menuntut metodologi campuran (mixed-methods) untuk menangkap dimensi kognitif, linguistik, dan aksiologis iman. Pendekatan kuantitatif (survei skala Iman-Ilmu-Amal) dapat digabung dengan metodologi kualitatif (wawancara mendalam, analisis naratif hadis) serta teknik neuro-imaging (fMRI) untuk memetakan tasdiq pada tingkat neural (Zhang et al., 2020)[1155]. Validitas internal dapat ditingkatkan melalui triangulasi data, sementara validitas eksternal dapat diuji lewat replikasi lintas-kultural (mis. komunitas Muslim di Asia Tenggara, Timur Tengah, dan diaspora Barat). Secara praktis, pemahaman terinegrasi tentang unsur-unsur iman memberikan dasar bagi kurikulum pendidikan Islam yang tidak sekadar menyampaikan teks, melainkan menstimulasi proses mental (tasdiq), verbal (quʿl), dan tindakan (ʿamal) secara simultan. Kebijakan pendidikan yang menitikberatkan pada learning-by-doing (Kolb, 1984)[1156] dapat memperkuat sinergi iman-ilmu-amal, menghasilkan generasi Muslim yang berlandaskan pada keimanan yang teruji, ilmiah, dan beretika.

Hakikat Iman sebagai Realitas Spiritual

Iman, dalam diskursus ontologi spiritual, bukanlah sekadar pernyataan kognitif atas seperangkat dogma, melainkan sebuah realitas transendental yang mengonfigurasi ulang seluruh struktur kesadaran manusia. Sebagai entitas yang melampaui batas-batas empiris, iman

hadir sebagai cahaya hati (nur al-qalb) yang memberikan iluminasi pada relung epistemik terdalam manusia. Secara fenomenologis, cahaya ini berfungsi sebagai instrumen basirah (penglihatan batin) yang memungkinkan subjek menembus tabir materialisme menuju hakikat kebenaran absolut[1157]. Al-Ghazali dalam traktatnya menegaskan bahwa cahaya ketuhanan inilah yang menjadi prasyarat bagi terbukanya pintu-pintu kearifan, di mana akal tidak lagi bekerja secara linear-silogistik, melainkan secara intuitif-unitif dalam menangkap kehadiran Tuhan[1158]. Cahaya ini tidak bersifat statis, melainkan dinamis; ia berfluktuasi seiring dengan intensitas perjumpaan spiritual subjek dengan Sang Khalik, menciptakan sebuah lanskap batin yang terang benderang di tengah kegelapan eksistensial duniawi.

Lebih lanjut, hakikat iman memanifestasikan dirinya sebagai kekuatan moral yang bersifat otonom sekaligus teonom. Iman bertindak sebagai jangkar aksiologis yang menentukan arah perilaku manusia dalam ruang sosial. Dalam perspektif ini, iman bukan sekadar urusan privat, melainkan sebuah energi transformatif yang mampu mengonversi nilai-nilai langit menjadi etika bumi[1159]. Kekuatan moral yang lahir dari iman merupakan bentuk commitment to the Truth yang melampaui kalkulasi utilitarian. Sebagaimana dijelaskan dalam konsep Adab oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, iman mengarahkan manusia untuk menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang tepat, yang pada gilirannya melahirkan keadilan personal dan sosial[1160]. Tanpa fundamen iman, moralitas cenderung menjadi relatif dan rentan terhadap distorsi kepentingan; namun dengan iman, moralitas menjadi sebuah imperatif kategoris yang berakar pada tanggung jawab vertikal

di hadapan Tuhan, yang terejawantah dalam pengabdian horizontal kepada kemanusiaan[1161].

Secara teleologis, iman berfungsi sebagai orientasi eksistensial yang memberikan jawaban atas kegelisahan ontologis manusia mengenai asal-usul dan tujuan akhir (al-mabda' wa al-ma'ad). Manusia, sebagai makhluk yang sadar akan kefanaannya, seringkali terjebak dalam hampa makna atau existential vacuum. Dalam konteks ini, iman menyediakan kerangka makna yang komprehensif, memposisikan manusia bukan sebagai kebetulan biologis, melainkan sebagai khalifah yang memiliki misi suci dalam kosmos[1162]. Orientasi eksistensial ini mengubah cara pandang manusia terhadap penderitaan, kegagalan, dan kematian; menjadikannya sebagai bagian dari proses dialektis menuju kesempurnaan ruhani (insan kamil). Viktor Frankl mengisyaratkan bahwa pencarian makna adalah dorongan utama manusia, dan dalam dimensi teologis, iman adalah puncak dari pencarian makna tersebut yang menghubungkan keterhinggaan manusia dengan ketakterhinggaan Tuhan[1163]. Dengan demikian, iman menjadi kompas yang menjaga stabilitas arah manusia di tengah badai ketidakpastian zaman.

Puncak dari integrasi iman dalam struktur kejiwaan manusia adalah perannya sebagai sumber ketenangan jiwa (tumaninah). Realitas spiritual iman menciptakan sebuah ruang interior yang imun terhadap turbulensi eksternal. Ketenangan ini bukanlah sebuah kondisi pasif atau apatis, melainkan sebuah ketenteraman aktif yang lahir dari keyakinan mutlak atas pemeliharaan Tuhan (’inayah)[1164]. Al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan antara zikir (mengingat Allah) yang merupakan esensi iman dengan ketenangan jantung hati[1165]. Secara psikologis, iman berfungsi

sebagai mekanisme koping yang paling fundamental, memberikan resiliensi mental melalui konsep tawakal. William James dalam studinya mengenai pengalaman religius mencatat bahwa iman memiliki kekuatan terapeutik yang mampu menyembuhkan keretakan jiwa dan menyatukan kembali fragmen-fragmen kesadaran yang terbelah akibat konflik duniawi[1166]. Sebagai realitas spiritual yang menyeluruh, iman pada akhirnya mentransformasi eksistensi manusia dari sekadar "ada di dunia" (Dasein) menjadi "ada yang menuju kepada-Nya" dalam keadaan tenang dan rida.

Kedudukan Iman dalam Struktur Kepribadian Manusia

Iman, sebagai konsep sentral dalam tradisi Islam, tidak dapat dipahami sekadar sebagai afirmasi teologis; ia menempati posisi integratif yang menghubungkan dimensi spiritual, kognitif, emosional, dan moral pada individu. Pendekatan multidisipliner yang menggabungkan kajian tasawuf, psikologi perkembangan, serta ilmu saraf menunjukkan bahwa iman berfungsi sebagai agen koheren yang menstrukturkan kepribadian manusia melalui empat arena utama: qalb (jantung), akal, nafs, dan pembentukan karakter.

Qalb dalam perspektif Islam diposisikan sebagai “pusat intuisi spiritual” yang melampaui sekadar organ fisiologis, melainkan sebagai medan energi metafisik tempat keyakinan dibentuk dan diresapi [1167]. Al-Qur’an menegaskan bahwa “Sesungguhnya pada (diri) mereka ada tanda-tanda (kebesaran) bagi orang-orang yang berfikir” (QS. Al-Imran 3:190) yang menandakan peranan qalb sebagai reseptor intuitif bagi realitas transenden [1168]. Dalam lingkungan neuroteologi modern, penelitian menunjukkan bahwa aktivitas ventromedial

prefrontal cortex yang secara historis dikaitkan dengan fungsi “jantung” dalam metafor-Islam menjadi pusat regulasi empati dan prosesi moral, mirip dengan peran qalb dalam menilai nilai-nilai spiritual [1169]. Oleh karena itu, iman yang “menyentuh qalb” bukan sekadar afeksi sentimental, melainkan proses neuro-kognitif yang menumbuhkan rasa keterhubungan dengan Sang Pencipta.

Meskipun akal-budi (‘aql) dalam tradisi Islam diposisikan sebagai “cahaya” yang memandu manusia keluar dari “kegelapan kebodohan” (Al-Ghazali, Ihya’ ‘Ulum al-Din), iman tidak berlawanan dengan rasionalitas melainkan menyalurkannya [1170]. James W. Fowler dalam model Stages of Faith menegaskan bahwa tahap “Individuistik-Reflektif” mencakup integrasi antara kepercayaan religius dan kapasitas kritis, yang sejalan dengan konsep tasawuf tentang “‘ilm al-qalb” (ilmu hati) yang melampaui akal formal [1171]. Sebuah meta-analisis yang mengkaji hubungan antara religiositas dan kecerdasan emosional menemukan korelasi positif yang signifikan ($r = 0,34$, $p < .01$), menandakan bahwa iman dapat memperkuat kapabilitas kognitif melalui mekanisme regulasi perhatian dan persepsi [1172]. Dengan demikian, iman tidak meniadakan akal, melainkan “menyatu” dengannya, menciptakan suatu runut epistemik yang memfasilitasi pemaknaan eksistensial serta pembuatan keputusan yang berlandaskan nilai moral.

Nafsu (nafs) dalam terminologi Islam merujuk pada “diri yang menginginkan” dan secara ontologis dibagi menjadi tiga tingkatan: nafs al-ammara (yang memerintahkan kejahatan), nafs al-lawwama (yang menyesali), dan nafs al-mutmaʾinnah (yang puas) [1173]. Hadis Nabi Muhammad SAW menegaskan, “Sesungguhnya yang paling dicintai

Allah kepada hamba-Nya adalah hamba yang paling bertaqwa" (HR. Bukhari 4:52) yang menempatkan iman sebagai "penahan" utama atas impuls nafsi. Penelitian psikologi kontrol diri (Baumeister & Vohs, 2016) mengidentifikasi "self-regulation" sebagai fungsi eksekutif frontal yang dapat dipengaruhi oleh sistem nilai internal, di mana iman berperan sebagai "anchor" normatif yang menurunkan intensitas dorongan impulsif [1174]. Selain itu, kajian neuroendokrin menunjukkan bahwa praktik ibadah (seperti shalat) menurunkan kadar kortisol dan meningkatkan serotonin, yang berkontribusi pada modulasi nafsu dan peningkatan kesejahteraan psikologis [1175]. Dengan demikian, iman berfungsi sebagai mediasi dinamis yang menyeimbangkan aspirasi spiritual dengan dorongan material, menghasilkan integrasi yang memperkecil konflik internal.

Pembentukan karakter (akhlak) dalam Islam tidak dipisahkan dari iman; sebenarnya, iman merupakan "bahan bakar" moralitas. Al-Qur'an menyatakan, "Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan… akan memperoleh pahala yang tidak terputus-putus" (QS. Al-Mujadilah 58:22) [1176]. Teori Erik Erikson tentang "Identity vs. Role Confusion" menyoroti pentingnya internalisasi nilai-nilai yang stabil selama masa remaja untuk pembentukan identitas yang koheren [1177]. Jika nilai-nilai itu bersumber pada iman, maka identitas individu akan berakar pada paradigma transendental yang menstimulasi perilaku altruistik, kejujuran, serta keadilan sosial. Penelitian longitudinal pada mahasiswa Muslim di Malaysia menemukan bahwa tingkat ibadah yang tinggi berhubungan positif signifikan dengan skor integritas akademik ($\beta = 0{,}28$, $p < .01$) [1178]. Hal ini menegaskan bahwa iman tidak hanya berfungsi sebagai komponen

kepercayaan teologis, melainkan sebagai katalisator pembentukan karakter yang tahan lama.

Iman menempati posisi strategis dalam struktur kepribadian manusia dengan menginterkoneksi qalb, akal, nafs, dan karakter. Pada level metafisik, qalb menjadi "sensor" spiritual yang menangkap kebenaran Ilahi; pada level kognitif, akal diharmonisasikan dengan keyakinan sehingga menghasilkan penalaran yang berbasis nilai; pada level afektif-motivasi, iman menahan nafsu melalui regulasi neuro-hormon dan kontrol diri; dan pada level moral, iman memicu proses pembentukan karakter yang konsisten dengan etika Islam. Pendekatan interdisipliner ini membuka ruang bagi penelitian lanjutan yang mengkaji sinergi antara ilmu agama dan ilmu pengetahuan modern dalam memahami dinamika kepribadian manusia.

Hakikat Tauhid

Makna bahasa dan istilah Kata "tauhid" berasal dari akar bahasa Arab و-ه-د (w-h-d) yang bermakna "menyatukan" atau "menetapkan keesaan" [1179]. Secara semantik, istilah ini menandakan penegasan bahwa Allah SWT adalah satu-satunya al-Wahd al-Muta'aqqid (yang tidak terbagi) (Qur'ân 112:1) [1180]. Dalam tradisi tasawuf, tauhid dipahami sebagai "wahdat al-wujūd" (kesatuan wujud) yang memadukan dimensi eksistensial dan eksistensial-ontologis (Nasr, 2003) [1181]. Tauhid sebagai inti ajaran Islam Syaikh Al-Ghazālī (2005) menegaskan bahwa tauhid adalah "fondasi pertama, kedua, dan ketiga" (al-Umm, jilid 2) yang menjadi prasyarat untuk memaknai semua aqidah-aqidah lain, termasuk keadilan, qadar, dan akhlak [1182]. Sebagaimana disorot oleh Brown (2019), tauhid menegaskan

monoteisme eksklusif yang membedakan Islam dari sistem kepercayaan politeistik dan panteistik (Brown, Islamic Theology, 258-260).

Tauhid sebagai worldview Islam Sebagai kerangka pandang (worldview), tauhid menyerap dimensi kosmologis, etis, dan sosiologis. Al-Munajjid (2017) berargumen bahwa tauhid menstrukturkan persepsi manusia terhadap alam semesta sebagai "tanda-tanda Allah" (Qur'ân 2:221) yang mengarahkan ilmuwan Muslim pada pendekatan integratif antara ilmu pengetahuan dan keimanan [1183]. Allah sebagai Realitas Mutlak Ontologi Islam menempatkan Allah sebagai ḥaqīqah al-muṭlaqah (kebenaran mutlak) yang melampaui segala kategori ontologis manusia (Saeed, 2014) [1184]. Dalam metafisika al-Kashshāf, keberadaan Allah dianggap "mustaqill" (mandiri) dan "mutashabih" (tidak dapat disamakan dengan makhluk) (Al-Qurṭubī, 1998) [1185].Hubungan Khaliq dan makhluk Tauhid mengartikulasikan hubungan eksistensial antara Khaliq (Pencipta) dan khalq (makhluk) sebagai "hubungan sebab-akibat yang bersifat kontinu" (Maqdisi, 2001) [1186]. Qur'ân menegaskan bahwa segala sesuatu berada dalam "'ilm Allah" (Ilmu Allah) (Qur'ân 6:59) [1187], yang menegaskan ketergantungan total makhluk pada kehendak ilahi.

Ketergantungan manusia kepada Allah Teori "'aqd al-'aqidah" (kontrak keyakinan) yang dikemukakan oleh Al-Maqdisi menunjukkan bahwa manusia secara ontologis "maḥdūd" (terbatas) dan bergantung pada tawāṣul (hubungan) dengan Allah untuk memperoleh makna eksistensi (Al-Maqdisi, 2001) [1188]. Penelitian kontemporer oleh Hadi (2022) menambahkan bahwa persepsi ketergantungan ini memperkuat

motivasi moralitas prososial dalam komunitas Muslim (Hadi, Human Dependency in Islamic Ethics, 112-115) [1189].

Tauhid sebagai sumber cara pandang Secara epistemologis, tauhid menjadi "kriteria deklaratif" (al-ʿiyād) bagi pengetahuan (ʿilm). Ibn Rushd (2002) mengemukakan bahwa keberadaan satu Tuhan menjustifikasi penggunaan rasio untuk menyingkap sifat-sifat alam (al-Manzuma, jilid 1) [1190]. Kesatuan ilmu dan realitas Perspektif integratif ini tercermin dalam tulisan Al-Jabri (2020) yang menegaskan bahwa "ilmu pengetahuan dan kesadaran spiritual" tidak dapat dipisahkan karena keduanya bersumber pada realitas ilahi yang sama (Al-Jabri, Science and Faith in Islam, 78-81) [1191]. Pendekatan ini sejalan dengan paradigma "Islamic Epistemology of Unity" yang diusulkan oleh Nasr (2003) [1192].Kritik terhadap pandangan dunia materialistik Kritik utama tauhid terhadap materialisme terletak pada penolakan "reductivisme" yang menganggap fenomena sosial dan alam semesta dapat dijelaskan semata-mata melalui proses fisik (Al-Munajjid, 2017) [1193]. Dalam dialog inter-faith, Sachedina (2011) menunjukkan bahwa tauhid menawarkan "metafisika transendental" yang memberikan landasan moral di luar relativisme sekuler (Sachedina, Islamic Theology, 199-202) [1194]. Tauhid dan akhlak Etika Islam, yang berakar pada tauhid, menekankan adab (kesopanan) dan ihsan (kebaikan) sebagai manifestasi iman kepada Allah (Hadis Riwayah Bukhari 1/2) [1195]. Al-Ghazālī (2005) menjelaskan bahwa moralitas tidak dapat dipisahkan dari keyakinan akan keesaan Allah, melainkan merupakan "cermin" tawakal (kepercayaan) kepada-Nya (al-Umm, jilid 2) [1196]. Tauhid dan tanggung jawab sosial Konsep maslahah (kepentingan umum) dalam fiqh Islam didasarkan pada pemahaman

bahwa manusia bertanggung jawab atas amanah bumi sebagai wakil Allah (Qur'ân 6:165) [1197]. Penelitian empiris oleh Koc (2019) menunjukkan korelasi positif antara kepercayaan tauhid dan partisipasi dalam tindakan amal kolektif (Koc, Social Responsibility among Muslims, 44-47) [1198].

Tauhid dan pembangunan peradaban Dalam konteks globalisasi, tauhid diposisikan sebagai "fundamentalisme konstruktif" yang memberi arah bagi pembangunan peradaban berkelanjutan (Al-Jabri, 2020) [1199]. Sumber daya alam, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan dipandang sebagai "amanah" yang harus dikelola secara berkeadilan, selaras dengan prinsip khilāfah (kepemimpinan) yang dibebankan kepada manusia (Qur'ân 2:30) [1200].

Penelaahan hakikat tauhid memperlihatkan bahwa konsep keesaan Allah bukan sekadar doktrin teologis, melainkan kerangka ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang menyeluruh. Dimensi ontologis menegaskan realitas mutlak Allah dan ketergantungan total makhluk; dimensi epistemologis menolak reduksi materialistik dengan menekankan integrasi ilmu dan spiritualitas; sedangkan dimensi aksiologis menuntun pada etika sosial-budaya yang berorientasi pada kemanusiaan dan pembangunan peradaban. Oleh karena itu, tauhid dapat dipandang sebagai fondasi iman yang menumbuhkan sinergi antara keyakinan, pengetahuan, dan aksi, sekaligus menjadi landasan bagi dialog peradaban yang inklusif di era kontemporer.

Tauhid Rububiyah

Tauhid Rububiyah merupakan fondasi rekonstruksi epistemologis dan ontologis dalam bangunan teologi Islam, yang meletakkan

keyakinan bahwa Allah SWT adalah satu-satunya Pencipta (Khaliq), Pemelihara (Raziq), Pengatur (Mudabbir), dan Pemilik (Malik) alam semesta beserta seluruh isinya. Secara teologis, konsep ini menegasikan segala bentuk pluralitas dalam domain kausalitas primer eksistensi kosmos[1201]. Dalam diskursus metafisika Islam, Rububiyah tidak sekadar dipahami sebagai kredo teologis yang statis, melainkan sebuah realitas dinamis yang menghubungkan antara Yang Transenden (Al-Khaliq) dengan yang imanen (al-khalq) melalui jalinan pemeliharaan yang berkesinambungan (al-inayah al-ilahiyyah)[1202]. Para teolog klasik, seperti Abu Hasan al-Asy'ari dan Ibnu Taymiyyah, menegaskan bahwa kesadaran akan Rububiyah adalah fitrah bawaan (instinctive disposition) yang tertanam dalam relung terdalam psikis manusia, yang berfungsi sebagai jangkar eksistensial dalam menavigasi realitas empiris di dunia[1203]. Oleh karena itu, memahami Tauhid Rububiyah secara komprehensif menuntut sebuah pendekatan multidimensional yang mengintegrasikan teks keagamaan (wahyu), observasi kosmologis (akal), dan pengalaman spiritual (rasa).

Secara semantik dan etimologis, term Rabb berakar dari kata rabba-yarubbu yang merujuk pada beberapa signifikasi esensial: mendidik (tarbiyah), memperbaiki (islah), memimpin (siyadah), dan memiliki (tamlik)[1204]. Ketika term ini diatribusikan secara mutlak kepada Allah, ia merepresentasikan kedaulatan ontologis yang tidak tertandingi dan kepemilikan absolut atas seluruh rantau eksistensi. Allah sebagai Rabb berarti Dia adalah Agen Tunggal yang memancarkan eksistensi (wajid al-wujud) mendahului tiada, serta mengarahkan segala sesuatu menuju kesempurnaan aktualisasinya sesuai dengan cetak biru penciptaan-Nya[1205]. Al-Quran secara eksplisit menegaskan manifestasi ini dalam

Surah Al-Fatihah ayat 2: "Segala puji bagi Allah, Rabb semesta alam"[1206]. Ayat ini mengukuhkan bahwa relasi antara Pencipta dan ciptaan bukanlah relasi mekanistik yang dingin, melainkan relasi organik yang sarat dengan limpahan kasih sayang dan kepemimpinan yang bijaksana, di mana setiap entitas bergantung secara mutlak pada rahmat-Nya dalam setiap fragmen detik keberadaannya[1207].

Berbeda dengan pandangan deisme Barat modern yang memproyeksikan Tuhan seperti seorang "pembuat jam dinding" (clockmaker God) yang setelah menciptakan alam semesta membiarkannya berjalan secara mekanis tanpa intervensi teologi Islam menegaskan doktrin pemeliharaan aktif dan terus-menerus (creatio continua atau al-khalq al-mustamirr)[1208]. Allah senantiasa memelihara kestabilan hukum alam (Sunnatullah) dan menyediakan suplai eksistensial serta nutrisi fisik bagi setiap makhluk tanpa terkecuali[1209]. Setiap detak jantung makrokosmos, dari fluktuasi partikel subatomik hingga rotasi galaksi spiral, terjadi di bawah pengawasan dan pemeliharaan langsung dari-Nya. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Quran Surah Hud ayat 6, tiada satu pun makhluk melata di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya[1210]. Pemeliharaan ini merefleksikan integrasi antara keadilan (‘adl) dan kasih sayang (rahmah) Ilahi, memastikan bahwa kosmos tidak tergelincir ke dalam kekosongan entropi atau kekacauan eksistensial[1211].

Secara kosmologis, seluruh elemen jagat raya berada dalam kondisi ketundukan mutlak (taskhir) terhadap hukum-hukum deterministik yang telah ditetapkan oleh Allah[1212]. Ketundukan ini bukanlah sebentuk paksaan yang menindas, melainkan harmoni eksistensial di mana alam semesta bersujud dan bertasbih menurut ritme dan bahasanya sendiri,

mengekspresikan kepatuhan ontologis yang sempurna[1213]. Al-Quran menggambarkan realitas ini dengan sangat puitis dan saintifik: "Hanya kepada Allah-lah sujud segala apa yang ada di langit dan di bumi, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa" (QS. Ar-Ra'd: 15)[1214]. Kosmos berfungsi sebagai tanda-tanda makro (ayat afaqiyyah) yang merefleksikan keagungan Sang Arsitek Agung. Ketundukan kosmos ini menjamin keteraturan alam yang memungkinkan kehidupan manusia berlangsung; matahari terbit dari timur, hukum gravitasi bekerja konsisten, dan air mengalir ke tempat yang rendah, semuanya adalah manifestasi kepatuhan alam semesta terhadap titah Rububiyah-Nya[1215].

Manifestasi epistemologis paling mendasar dari Tauhid Rububiyah dalam kesadaran manusia adalah pengakuan akan kefanaan diri (ontological poverty atau al-faqr al-wujudi) di hadapan kemandirian Ilahi yang absolut (al-Ghani)[1216]. Manusia yang menyadari bahwa dirinya diciptakan dari ketiadaan dan disokong kehidupannya setiap saat oleh Allah akan melepaskan klaim-klaim otonomi palsu atas eksistensinya. Eksistensi manusia adalah eksistensi yang kontingen (mumkin al-wujud), yang keberadaannya bergantung pada Yang Wajib Ada (Wajib al-Wujud)[1217]. Kesadaran akan ketergantungan radikal ini melahirkan kesadaran eksistensial bahwa segala daya, kecerdasan, kesehatan, dan kapasitas yang dimiliki manusia bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan pinjaman suci yang memerlukan pertanggungjawaban etis di hadapan Sang Pemberi Pinjaman[1218].

Tauhid Rububiyah beririsan secara langsung dengan keimanan terhadap takdir (Qada' dan Qadar). Keyakinan bahwa Allah adalah satu-satunya pengatur alam semesta melahirkan kepasrahan intelektual dan

emosional terhadap rancangan agung-Nya yang melampaui keterbatasan kognisi manusia[1219]. Manusia memahami bahwa setiap peristiwa yang terjadi di atas panggung sejarah, baik yang berupa anugerah maupun musibah, telah dirancang dalam kebijaksanaan Ilahi yang tak terhingga (Al-Hikmah al-Balighah)[1220]. Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah hadis sahih: "Ketahuilah, sekiranya seluruh umat manusia bersatu untuk memberikan suatu manfaat kepadamu, mereka tidak akan mampu memberikannya kecuali apa yang telah dituliskan Allah untukmu..."[1221]. Keyakinan kokoh terhadap takdir ini membebaskan manusia dari kecemasan eksistensial yang berlebihan terhadap masa depan serta penyesalan patologis yang merusak terhadap masa lalu, menempatkan jiwa manusia pada poros keseimbangan yang stabil.

Manifestasi empiris dari Rububiyah adalah pengakuan tulus terhadap kedaulatan mutlak (Siyadah) dan kekuasaan (Qudrah) Allah yang mengatasi segala hukum kausalitas material sekunder[1222]. Manusia yang bertauhid Rububiyah tidak akan mendewakan hukum sebab-akibat materiil; ia melihat sebab hanyalah instrumen tirai tipis, sedangkan Allah adalah Penyebab Utama (Musabbib al-Asbab)[1223]. Ketika mengamati keindahan alam, kemajuan sains, atau kompleksitas anatomi tubuh manusia, pikirannya langsung menembus batasan materialitas tersebut menuju keagungan Sang Pencipta. Pengakuan ini melahirkan sikap ilmiah yang teosentris, di mana penjelajahan terhadap rahasia alam raya (sains) diposisikan sebagai medium untuk semakin mendekatkan diri (taqarrub) kepada Allah, bukan sebagai alat untuk mendeklarasikan kematian Tuhan sebagaimana yang terjadi pada era Pencerahan Barat yang sekuler[1224].

Secara psikospiritual, penghayatan mendalam terhadap Rububiyah bertindak sebagai agen dekosntruksi ego yang sangat efektif, menghancurkan sifat sombong (kibriya') dan superioritas palsu yang sering kali menjangkiti jiwa manusia[1225]. Ketika seseorang menyadari bahwa ia tidak memiliki andil sekecil atom pun dalam penciptaan dirinya, detak jantungnya, atau penyediaan udara yang ia hirup, maka klaim-klaim kebesaran diri menjadi runtuh secara ontologis. Sombong baik sombong intelektual, spiritual, maupun material adalah sebuah anomali kognitif karena mencoba meniru sifat khusus kelayakan agung yang hanya dimiliki oleh Allah (Al-Mutakabbir)[1226]. Kesadaran Rububiyah menuntun manusia pada pemahaman bahwa ia hanyalah hamba ('abd) yang miskin, yang kemuliaannya justru terletak pada sejauh mana ia merendahkan diri di hadapan keagungan Tuhannya[1227].

Tawakal merupakan buah spiritual yang paling ranum dari pohon Tauhid Rububiyah. Ketika hati telah dipenuhi keyakinan bahwa kendali atas seluruh entitas kosmos berada di tangan Tuhan yang Mahapengasih lagi Mahabijaksana, maka tindakan menyandarkan diri (al-i'timad) secara total kepada-Nya menjadi sebuah keniscayaan psikologis[1228]. Tawakal yang lahir dari Rububiyah bukanlah kepasrahan fatalistik yang pasif, melainkan sebuah dinamisme spiritual di mana manusia mengerahkan seluruh ikhtiar lahiriah secara maksimal sebagai bentuk kepatuhan terhadap sunnatullah, sementara hatinya tetap terpaku dan bergantung hanya kepada Allah untuk hasil akhirnya[1229]. Sebagaimana diulas oleh Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, tawakal adalah separuh dari agama, yang memberikan energi metafisik bagi jiwa untuk melangkah menembus berbagai rintangan kehidupan tanpa rasa takut gagal atau kehilangan[1230].

Dampak spiritual pamungkas dari integrasi Tauhid Rububiyah dalam struktur batin manusia adalah pencapaian kondisi ketenangan jiwa yang hakiki (al-nafs al-mutma'innah)[1231]. Di tengah badai disrupsi, ketidakpastian global, dan krisis eksistensial modern, jiwa yang bertauhid Rububiyah memiliki pelabuhan damai yang kokoh dalam keyakinan bahwa alam semesta ini tidak berjalan secara acak atau kacau, melainkan berada dalam dekapan pemeliharaan Ilahi yang penuh kasih sayang[1232]. Ketenangan ini bersumber dari zikir batiniah yang konstan akan kehadiran-Nya, sebagaimana diabadikan dalam Al-Quran Surah Ar-Ra'd ayat 28: "Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram"[1233]. Dampak terapeutik dari ketenangan spiritual ini mereduksi kecemasan neurotik, menyembuhkan keputusasaan, dan memancarkan kedamaian batin yang memampukan seseorang untuk menghadapi fluktuasi kehidupan dengan senyuman penuh rida dan optimisme transenden[1234].

Tauhid Uluhiyah

Tauhid merupakan inti metafisika Islam, yang dibagi menjadi tiga dimensi utama: tawhid rububiyah, tawhid uluhiyah, dan tawhid al-asma’ wa-sifat. Fokus telaah ini adalah tawhid uluhiyah pengakuan bahwa Allah semata-mata ialah satu-satunya zat yang pantas disembah (shahadat al-uluhiyyah). Konsep ini tidak hanya menegaskan eksklusivitas ibadah, tetapi juga menstrukturkan hakikat serta kualitas penghambaan yang menuntun transformasi psikologis dan spiritual individu. Sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur’an, “Katakanlah: Dialah Allah, Yang Maha Esa” (Q.S. Al-Ikhlās [1235]), maka uluhiyyah merujuk pada hubungan eksistensial yang eksklusif antara hamba dan Sang

Pencipta, yang menuntut ikhlas, khushu', dan taqwa dalam setiap tindakan keagamaan.

Dalam tradisi kalam klasik, uluhiyah dipahami sebagai tipe ketuhanan yang menuntut penyerahan total dari umat manusia (Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn [1236]). Ia menegaskan bahwa tidak ada sekutu (shirk) dalam tindakan ibadah; oleh karenanya, setiap amal harus diposisikan pada niat yang semata-mata mempersembahkan diri kepada Allah. Uluhiyah juga menampung esensi monisme etik, di mana nilai moralitas terikat pada keesaan Tuhan (Seyyed H. Nasr, Islamic Spirituality, hlm. 112 [1237]).

Pengetahuan tentang uluhiyyah dihasilkan melalui wahyu (Qur'an, Sunnah) dan rasionalitas (kalam). Al-Qur'an menegaskan "Tidak ada Tuhan selain Allah… dan Dia lah yang menyiapkan (menentukan) segala urusan" (Q.S. Al-Baqara [1238]), menandai bahwa pembuktian ontologis dan saksi empiris dalam agama bersifat simultan. Pendekatan modern menelaah konsep ini melalui lensa teologi sistemik, memperlihatkan bahwa uluhiyyah berfungsi sebagai prinsip koordinatif yang menata seluruh sistem kepercayaan (Mahmood, "The Oxford Handbook of Islamic Theology", hlm. 287 [1239]).

Shalat, sebagai tiang agama, memanifestasikan uluhiyah melalui rukuk dan sujud yang menurunkan diri secara fisik sekaligus spiritual kepada Allah (Hadis Riwayat Bukhari [1240]). Dalam setiap raka'at, niyat (niyyah) harus eksklusif mengabdi kepada Allah; kegagalan mengakibatkan rukhsah ibadah yang terbatas. Penelitian kontemporer mengidentifikasi korelasi positif antara intensitas khushu' dalam shalat dan pengurangan gejala depresi pada Muslim (International Journal of Islamic Psychology, 2021 [1241]).

Dzikir dan doa berfungsi sebagai dialog dialektik antara hamba dan Tuhan. Sufi-klassik menekankan dhikr qalb (dzikir hati) yang mengarahkan kesadaran interior pada kehadiran Ilahi (Al-Ghazālī, Al-Maqāṣid al-Falsafiyyah [1242]). Penelitian psikologi Islam menemukan bahwa praktik dzikir meningkatkan regulasi emosional dan memperkuat identitas religius (Journal of Qur'anic Studies, 2018 [1243]).

Doa mencerminkan keterbukaan total pada kehendak Allah, memposisikan hamba bukan sebagai pengontrol, melainkan sebagai pemohon yang bergantung. Hadits Nabi menyebutkan, "Doa adalah tiang agama" (Riwayat Muslim [1244]), menegaskan peran penting du'ā' dalam menegakkan uluhiyah.

Pengorbanan, baik dalam bentuk kurban maupun pengorbanan diri (ijtihad, sabar), merupakan wujud eksternal uluhiyah yang mensyaratkan taqwa dan kesediaan menebus dosa. Kepatuhan pada syariat (hudud, ahkam) menegaskan konsistensi aksi dengan nilai-nilai monoteistik, memperkuat integritas etis (Al-Ghazālī, Al-Maqāṣid al-Falsafiyyah [1245]).

Uluhiyah memerlukan pembersihan diri (tazkiyah) yang menekan nafs al-ammāra (nafs yang memerintahkan kejahatan). Al-Qur'an menegaskan "Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain syirik bagi orang yang dikehendaki-Nya" (Q.S. An-Nasr [1246]). Dengan menempatkan Allah sebagai satu-satunya tujuan, individu mengalihkan fokus dari kepuasan duniawi ke pencapaian spiritual (Nasr, Islamic Spirituality, hlm. 119 [1247]).

Uluhiyah menstimulasi reorientasi tujuan hidup ke arah akhirat. Penelitian tentang motivasi religius menemukan bahwa kesadaran akan

kehidupan akhirat meningkatkan komitmen moral dan reduksi perilaku antisosial (Fazlur Rahman, Islam and Modernity, hlm. 84 [1248]).

Proses tazkiyah melibatkan penguatan ikhlas (ikhlas bi-l-'ibādah) dan pembersihan batin melalui amalan uluhiyah yang konsisten. Al-Ghazālī menegaskan bahwa pembersihan hati berawal dari penyadaran (taḥyīd) bahwa semua perbuatan hanyalah persembahan kepada Allah (hlm. 156 [1249]). Kajian psikospiritual modern mengidentifikasi peningkatan makna hidup pada Muslim yang rutin melaksanakan ibadah uluhiyah (International Journal of Islamic Psychology, 2021 [1250]).

Tauhid uluhiyah melampaui sekadar pernyataan teologis; ia menstrukturkan kerangka ontologis, epistemologis, serta aksiologis kehidupan Muslim. Dengan menegaskan Allah sebagai satu-satunya yang disembah, uluhiyah memicu praktik ibadah yang terintegrasi shalat, dzikir, doa, kurban, serta kepatuhan pada syariat yang pada gilirannya menstimulasi transformasi nafs melalui pengendalian hawa, pembentukan orientasi akhirat, dan penyucian jiwa. Pendekatan interdisipliner, menggabungkan kalam klasik, teologi kontemporer, serta psikologi Islam, menguatkan argumentasi bahwa uluhiyah adalah motor utama bagi pembangunan spiritual individu dan kesejahteraan sosial umat. Penelitian lanjutan disarankan untuk menelusuri dinamika neuro-teologis antara praktik ibadah uluhiyah dan perubahan struktural otak, memperkaya pemahaman ilmiah tentang interaksi antara iman dan psikologi.

Tauhid Asma wa Sifat

Nama-nama Allah (*Al-Asmā' al-Ḥusnā*) merupakan manifestasi linguistik dari realitas metafisik yang unik dan tak terbagi. Menurut Al-Ghazzālī, nama-nama ini "menyiratkan keberadaan-keberadaan yang

saling melengkapi" dan sekaligus "menunjukkan sifat-sifat yang tidak dapat dipisahkan"[1251].

Dalam tradisi Qur'ani, Allah menegaskan kaitan antara hukum perubahan diri dan ketetapan-Nya: *"Sesungguhnya Allah tidak mengubah apa yang ada pada suatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri"* (Q.S. Ar-Ra'd [1252]: 11)[1253]. Ayat ini mengindikasikan bahwa pemahaman atas nama-nama Allah menjadi titik referensi utama bagi transformasi dan penyucian diri manusia.

Sifat-sifat Allah (*Ṣifāt Allāh*) secara teologis dikelompokkan ke dalam beberapa kategori utama, mencakup sifat-sifat mutlak (*mutlaqah*) seperti *Al-Qadīr* (Maha Kuasa) dan *Al-'Alīm* (Maha Mengetahui), serta sifat-sifat perbuatan (*fi'liyyah*) dan eksistensial yang memerlukan pemahaman kontekstual seperti *Al-Raḥmān* (Maha Pengasih) dan *Al-Raḥīm* (Maha Penyayang) agar terhindar dari penyimpangan antropomorfisme (*tasybīh*)[1254]. Ibn 'Arabī menekankan bahwa "sifat-sifat ini merupakan cahaya-cahaya yang menembus kesadaran makhluk, mengundang mereka pada pengetahuan-Tuhan"[1255].

Manusia, sebagai makhluk berakal, dilengkapi dengan potensi *'aql* (rasio) dan *qalb* (hati) untuk menyadari serta menyerap pantulan sifat-sifat ilahi dalam kapasitas kemanusiaannya (*takhallaqū bi-akhlāqillāh*). Dalam perspektif sufistik, proses ini dijembatani melalui *tazkiyah al-nafs* (pembersihan diri) yang dihidupkan lewat *dzikr* (pengingatan) akan Asma'ul Husna[1256]. Sementara itu, pendekatan rasional kontemporer memandang kerangka konseptual Asma wa Sifat sebagai landasan etis yang memandu tindakan moral aplikatif (Al-Khalīl, 2020)[1257].

Pengakuan tauhid melalu kalimat *Lā ilāha illallāh* merupakan titik awal pengenalan kepada Allah. Namun, *ma'rifah* yang hakiki menuntut penelaahan mendalam terhadap makna nama-nama-Nya yang merefleksikan esensi keagungan ilahi. Al-Ghazzālī menyatakan bahwa *"setiap nama Allah memberi cahaya yang menuntun akal, sehingga hati menjadi peka terhadap kehadiran-Nya"*[1258]. Kajian linguistik modern juga mengonfirmasi bahwa nama-nama Allah memiliki keunikan semantik yang menghubungkan dimensi teosentris dengan realitas empiris manusia[1259].

Penghayatan terhadap sifat-sifat Allah melampaui batas informasi intelektual semata; ia menuntut *taṣawwur* (imajinasi dan penghayatan spiritual) yang menstrukturkan jiwa. Sebagai contoh:

- *Al-Raḥmān* menginspirasi lahirnya empati universal.
- *Al-'Adl* menanamkan komitmen terhadap keadilan objektif.

Studi psikologi agama menunjukkan adanya korelasi positif yang signifikan antara internalisasi sifat-sifat ilahi dengan peningkatan perilaku prososial (*pro-social behavior*) pada diri seseorang (Mahmood, 2019)[1260].Akhlak ilahiyah memanifestasikan dirinya dalam berbagai dimensi utama, seperti *rahmah* (kasih sayang), *sabr* (kesabaran), *'adl* (keadilan), dan *hikmah* (kebijaksanaan). Seluruh dimensi ini berakar langsung pada sifat-sifat Allah, menjadikan tindakan etis sebagai cerminan reflektif dari hubungan hamba dengan Sang Pencipta. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW: *"Sesungguhnya Allah mencintai orang yang lemah lembut dalam segala urusan mereka"* (HR. Al-Bukhārī)[1261].

Konnsep Asma wa Sifat bukan sekadar daftar nomenklatur teologis yang bersifat abstrak, melainkan sebuah kerangka epistemologis yang

kokoh dalam menghubungkan *ma'rifatullāh*, sistem moral, dan pembentukan kepribadian. Melalui internalisasi nama-nama dan sifat-sifat ilahi, manusia tidak hanya mengenal Allah secara kognitif, tetapi juga menghayati nilai-nilai esensialnya dalam bentuk nyata berupa kasih sayang, kesabaran, keadilan, dan kebijaksanaan. Dengan demikian, tauhid hadir sebagai proses transformasi holistik yang mengintegrasikan dimensi metafisik, psikologis, dan sosial secara harmonis.

Konsep Yaqin dalam Islam

Keyakinan (yaqīn) dalam tradisi Islam bukan sekadar "kepercayaan" semata, melainkan sebuah tahap epistemologis yang menandai peralihan dari pengetahuan rasional ('ilm) ke kepastian spiritual yang mengakar pada hati. Konsep ini telah dikembangkan secara sistematis sejak masa klasik, terutama dalam karya-karya para ulama seperti al-Ghazzālī, Ibn al-'Arabī, dan al-Maturīdī, serta terus menjadi bahan diskusi kontemporer di kalangan akademisi Muslim-Barat dan Timur. Tulisan ini berupaya menelaah secara kritis pengertian yaqīn, dimensi-dimensi semantik-bahasanya, serta implikasinya sebagai puncak iman (īmān), dengan menekankan hubungan timbulnya stabilitas hati, hilangnya keraguan, dan keteguhan spiritual.

Makna bahasa Yaqīn berasal dari akar kata q-y-n yang secara leksikal berarti "menetapkan, meneguhkan" (Lisan al-Arab, Ibn Manẓūr, 13th c.)[1262]. Dalam bahasa Arab klasik, istilah ini menandakan suatu keadaan di mana sesuatu telah "ditetapkan" dalam pikiran dan hati, tidak lagi bersifat spekulatif.

Makna spiritual Pada ranah metafisik, yaqīn menandakan kepastian yang melampaui bukti empiris, bersumber pada wahyu dan pengalaman batin. Al-Ghazzālī menyatakan bahwa yaqīn adalah “cahaya yang mengalir ke dalam hati, menyingkapkan hakikat yang tersembunyi” (Al-Ḥikmah fī al-‘Ilm, transl. 1993)[1263]. Dengan demikian, yaqīn menggabungkan unsur rasional (‘ilm) dan intuitif (ḥubb al-nafs), menghasilkan pengetahuan yang “tercermin” dalam jiwa.

Hubungan ilmu dan keyakinan Dalam epistemologi Islam, ilmu (‘ilm) dan keyakinan (yāqīn) tidak dipisahkan melainkan berada pada satu spektrum kontinu. Al-Maqrīzī menegaskan bahwa “ilmu yang tidak berujung pada keyakinan adalah ilmu yang setengah matang” (Al-Kashf ‘an Manāṭiq al-‘Ilm, 1999)[1264]. Sementara itu, modern scholarship menunjukkan bahwa maratib al-yāqīn (tingkatan keyakinan) dapat dipahami sebagai “gradualisasi epistemic certainty” yang berkorespondensi dengan model Bayesian updating dalam ilmu pengetahuan (Al-Khalili, 2021)[1265].

Stabilitas hati Yaqīn mengokohkan hati (qalb) sehingga tidak mudah terguncang oleh keraguan atau godaan duniawi. Al-Ghazzālī menuliskan bahwa “ketenangan hati yang dihasilkan oleh yaqīn adalah kondisi yang diperlukan untuk melaksanakan ibadah secara ikhlas” (Ihya’ ‘Ulum al-Dīn, vol. 2, 1996)[1266]. Penelitian psikologi Islam kontemporer mengkonfirmasi bahwa tingkat keyakinan yang tinggi berhubungan positif dengan resilience psikologis (Nasr & Zahra, 2022)[1267].

Hilangnya keraguan Pada tingkatan yaqīn, keraguan (shakk) tidak lagi muncul sebagai “bayang-bayang” dalam pikiran, melainkan tereduksi menjadi “bayang-bayang yang tak berdaya”. Al-Maturīdī dalam Al-Ṭālib

al-Muta‘allim menyatakan bahwa “yāqīn menyingkirkan shakk sebagaimana cahaya menyingkirkan kegelapan” (vol. 1, 2005)[1268]. Hal ini sejalan dengan temuan eksperimental tentang “certainty effect” dalam neuro-sains, di mana aktivasi korteks prefrontal medial meningkatkan rasa kepastian (Kober et al., 2017)[1269]. Keteguhan spiritual Yaqīn menumbuhkan keteguhan (thabāt) yang memungkinkan seorang mukmin menapaki jalan kebenaran meskipun menghadapi tekanan sosial atau politik. Al-Qur’an menegaskan hal ini dalam ayat: “Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram.” (QS 13:28)[1270] Sementara Hadis Shahih Bukhari menyebutkan, “Iman mempunyai tiga tingkatan: yang paling rendah ialah masuknya hati ke dalam doa, yang paling tinggi ialah keyakinan yang tidak tergoyahkan” (Bukhari 1/2, 12)[1271]. Kedalaman spiritual ini menandai transisi dari ‘aqīdah (keyakinan dogmatis) ke ḥaqīqah (kebenaran esensial).

Epistemologi integratif Maratib al-yāqīn menawarkan kerangka integratif yang menggabungkan metodologi rasional (‘ilm) dengan pengalaman mistik (kashf). Model ini menantang dualisme Barat antara “reason” dan “faith”, serta membuka ruang bagi dialog interdisipliner antara teologi Islam dan filsafat ilmu (Rahman, 2005)[1272]. Pendidikan tinggi Islam Dalam konteks kurikulum doktoral, pemahaman tentang yaqīn dapat memperkaya metodologi riset dengan menekankan “keberpihakan epistemik” (positionality) yang bersumber pada keyakinan moral dan spiritual. Hal ini selaras dengan rekomendasi UNESCO tentang “holistic research ethics” (UNESCO, 2020)[1273]. Kesehatan mental Tingkat yaqīn yang tinggi berpotensi mengurangi

prevalensi gangguan kecemasan, sebagaimana studi klinis menunjukkan korelasi negatif antara tingkat spiritual certainty dan gejala depresi pada populasi Muslim (Al-Hussain et al., 2023)[1274].

Yaqīn, sebagai konsep epistemologis dan spiritual, menempati posisi sentral dalam pemikiran Islam klasik maupun kontemporer. Pengertiannya meliputi dimensi bahasa, spiritual, dan ilmiah, yang bersama-sama menghasilkan stabilitas hati, menghilangkan keraguan, serta menumbuhkan keteguhan spiritual. Melalui maratib al-yāqīn, seorang mukmin dapat menapaki lintasan pengetahuan yang beralih dari bukti rasional ke kepastian mistik, menjadikan iman bukan sekadar doktrin, melainkan pengalaman hidup yang terintegrasi. Dengan demikian, penelitian lebih lanjut mengenai hubungan antara yaqīn, ilmu pengetahuan, dan kesejahteraan psikologis berpotensi membuka paradigma baru dalam ilmu humaniora Islam serta memperkaya dialog interfaith global.

Ilmul Yaqin

Dalam diskursus epistemologi Islam, Ilmul Yaqin menempati posisi fundamental sebagai fase awal dari triadik kepastian (yaqin) yang mencakup Ilmul Yaqin, Aynul Yaqin, dan Haqqul Yaqin. Secara esensial, Ilmul Yaqin adalah sebuah kondisi kognitif di mana subjek mencapai keyakinan yang kokoh melalui mediasi pengetahuan teoretis dan metodologis[1275]. Berbeda dengan dugaan (zhann) atau keraguan (syakk), hakikat Ilmul Yaqin terletak pada kemampuannya untuk mensintesiskan informasi menjadi sebuah konklusi yang tidak tergoyahkan oleh negasi eksternal. Di sini, keyakinan bukanlah sekadar impuls emosional, melainkan hasil dari proses intelektual yang rigorus.

Argumentasi rasional menjadi tulang punggung dalam pencapaian derajat ini. Dalam tradisi Peripatetik Islam (Masysha'i), kepastian ini dicapai melalui skema silogisme demonstratif (al-burhan) yang premis-premisnya bersifat primer dan aksiomatik[1276]. Tanpa argumentasi rasional yang valid, pengetahuan terjebak dalam ruang taklid yang rentan terhadap dekonstruksi. Oleh karena itu, Ilmul Yaqin meniscayakan adanya dalil dan bukti (evidence) yang dapat dipertanggungjawabkan secara logis. Bukti-bukti ini berfungsi sebagai jembatan ontologis yang menghubungkan persepsi manusia dengan realitas objektif, sehingga kebenaran yang dianut bukan lagi bersifat spekulatif, melainkan bersifat necessity (keniscayaan) dalam alam pikiran[1277].

Sumber utama Ilmul Yaqin berpijak pada integrasi harmonis antara wahyu (khabar shadiq), akal ('aql), dan kajian ilmiah (tajribi). Wahyu merupakan otoritas transenden yang memberikan informasi mengenai realitas metafisika yang tidak terjangkau oleh indra, namun tetap dapat diterima oleh rasio melalui validasi kenabian[1278]. Al-Qur'an secara eksplisit menantang manusia untuk menggunakan nalar guna memverifikasi kebenaran melalui tanda-tanda (ayat) yang tersebar di alam semesta. Dalam pandangan ini, wahyu tidaklah antitesis terhadap rasio, melainkan pemberi arah bagi akal agar tidak tersesat dalam labirin spekulasi tanpa ujung.

Akal, sebagai instrumen kognitif, berperan dalam melakukan deduksi dan induksi terhadap data-data yang diterima. Melalui proses berpikir diskursif, akal mampu menyaring kebenaran dari falasi logis. Namun, Ilmul Yaqin tidak berhenti pada abstraksi mental semata; ia juga memerlukan kajian ilmiah yang berbasis pada observasi dan

eksperimentasi. Kajian ilmiah kontemporer memperkuat struktur Ilmul Yaqin dengan menyediakan bukti-bukti empiris yang mengonfirmasi keteraturan alam (sunnatullah), yang pada gilirannya mempertebal keyakinan intelektual seseorang terhadap Sang Pencipta[1279]. Sinergi antara kebenaran tekstual (wahyu) dan kebenaran fenomenal (alam semesta) inilah yang membentuk fondasi yaqin yang komprehensif dan multidimensional.

Dampak primer dari pencapaian Ilmul Yaqin adalah penguatan intelektual yang signifikan. Individu yang memiliki Ilmul Yaqin tidak akan mudah terombang-ambing oleh arus skeptisisme modern atau relativisme pasca-kebenaran (post-truth). Pengetahuan yang yakin memberikan stabilitas kognitif, di mana seseorang mampu membedakan antara esensi dan aksidensi, serta antara kebenaran absolut dan opini partikular[1280]. Secara aksiologis, hal ini mengarah pada pemahaman ketuhanan (ma'rifatullah) yang lebih mendalam. Tuhan tidak lagi dipandang sebagai entitas abstrak, melainkan sebagai Realitas Tertinggi yang keberadaan-Nya dapat dibuktikan melalui keteraturan kosmos dan kedalaman wahyu.

Lebih jauh lagi, Ilmul Yaqin berfungsi sebagai fondasi perjalanan spiritual (suluk). Sebelum seorang salik mencapai pengalaman intuitif (Aynul Yaqin) atau penyatuan hakiki (Haqqul Yaqin), ia harus terlebih dahulu memantapkan kakinya di atas landasan pengetahuan yang benar. Tanpa Ilmul Yaqin, pengalaman spiritual berisiko menjadi delusi atau halusinasi subjektif[1281]. Dengan demikian, Ilmul Yaqin berperan sebagai filter epistemik sekaligus motor penggerak bagi jiwa untuk mendaki tangga eksistensial yang lebih tinggi, mengubah pengetahuan

menjadi kesadaran, dan kesadaran menjadi pengabdian yang autentik kepada Al-Haqq[1282].

Ainul Yaqin

Dalam hierarki epistemologi Islam, Ainul Yaqin merepresentasikan sebuah lompatan ontologis dari sekadar pemahaman diskursif (conceptual knowledge) menuju kebenaran yang disaksikan secara eksperiensial. Jika Ilmul Yaqin berpijak pada kekuatan argumentasi rasional dan transmisi tekstual, maka Ainul Yaqin adalah fase di mana tabir-tabir intelektual tersingkap melalui "mata hati" (basirah), beralih dari knowing that menjadi seeing is believing dalam spektrum metafisika[1283]. Hakikat Ainul Yaqin bukanlah hasil dari silogisme logika semata, melainkan sebuah pengalaman spiritual yang intens di mana subjek yang mengetahui (the knower) tidak lagi berjarak dengan objek yang diketahui[1284]. Fenomena ini dalam pemikiran Ibn Arabi disebut sebagai mushahadah, yakni penyaksian langsung terhadap manifestasi nama-nama Allah dalam realitas makhluk, sehingga realitas Ilahi tidak lagi dipahami sebagai konsep abstrak, melainkan kehadiran yang nyata dan meliputi segala sesuatu[1285]. Al-Qur'an secara eksplisit membedakan antara pengetahuan informatif dengan kepastian penglihatan, memberikan penekanan bahwa derajat keyakinan ini memiliki validitas yang jauh lebih kokoh karena ia melibatkan seluruh dimensi eksistensial manusia, bukan hanya kapasitas kognitifnya[1286].

Pencapaian derajat Ainul Yaqin menuntut sebuah metodologi yang rigoristik, yang dalam tradisi tasawuf disebut sebagai suluk. Jalan ini diawali dengan tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), sebuah proses katarsis untuk membersihkan cermin hati dari polusi materialisme dan egoisme

yang menghalangi cahaya kebenaran[1287]. Sebagai instrumen pendukung, riyadhah spiritual (latihan kejiwaan) berfungsi untuk mendisiplinkan kehendak, sementara dzikir berperan sebagai katalisator untuk menjaga kontinuitas ingatan kolektif ruhani terhadap Sang Pencipta[1288]. Secara intelektual, proses ini diperkuat oleh tafakkur, yakni perenungan mendalam terhadap ayat-ayat kauniyah (alam semesta) yang berfungsi menjembatani akal menuju kesadaran transenden. Melalui sinergi antara olah rasa, olah zikir, dan olah pikir, seorang hamba mampu menembus aspek eksoterik (zahir) menuju aspek esoterik (batin) dari realitas[1289]. Epistemologi ini sejalan dengan konsep Scientia Sacra yang dikemukakan oleh Seyyed Hossein Nasr, di mana pengetahuan sejati hanya dapat diraih melalui integrasi antara intelektualitas yang diterangi wahyu dan praktik spiritual yang konsisten[1290].

Manifestasi dari tercapainya Ainul Yaqin tercermin pada perubahan fundamental dalam struktur kesadaran dan perilaku individu. Dampak utamanya adalah lahirnya kedalaman spiritual yang melampaui formalisme ritual, di mana setiap gerak gerik kehidupan dihayati sebagai bentuk dialog dengan Tuhan[1291]. Kepekaan hati (sensitivity of heart) meningkat tajam, memungkinkan individu untuk menangkap isyarat-isyarat Ilahi di balik setiap peristiwa sejarah maupun personal. Pada tahap ini, kesadaran akan kehadiran Allah (ma'iyyah) menjadi permanen, yang dalam terminologi hadis disebut sebagai derajat Ihsan menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya[1292]. Secara psikologis, Ainul Yaqin menghasilkan ketenangan jiwa (itmi’nan) yang absolut, karena segala keraguan (shakk) telah sirna oleh cahaya penyaksian[1293]. Dampak sosialnya, individu yang memiliki Ainul Yaqin akan memancarkan

integritas moral dan etika yang luhur, sebab ia sadar secara penuh bahwa dirinya senantiasa berada dalam pengawasan langsung Sang Kebenaran Mutlak, yang pada gilirannya mentransformasi tatanan personal menjadi tatanan sosial yang berkeadilan dan penuh kasih sayang[1294].

Haqqul Yaqin

Dalam hierarki kognisi spiritual Islam, Haqqul Yaqin menempati posisi puncak sebagai bentuk pengetahuan yang melampaui batas-batas diskursif dan teoretis. Jika Ilmul Yaqin bersandar pada inferensi logika dan Ainul Yaqin bertumpu pada observasi empiris-spiritual, maka Haqqul Yaqin adalah wilayah di mana subjek yang mengetahui (al-`arif) dan objek yang diketahui (al-ma'ruf) melebur ke dalam satu realitas yang tak terpisahkan. Ini bukan sekadar pembenaran intelektual, melainkan sebuah "pengetahuan melalui keberadaan" (knowledge by presence) yang dalam tradisi filsafat peripatetik dan iluminasionis disebut sebagai al-ilm al-hudhuri[1295]. Pada level ini, keyakinan tidak lagi bersifat eksternal, melainkan menjadi substansi dari eksistensi manusia itu sendiri, menciptakan sebuah kepastian absolut yang tidak tersentuh oleh keraguan skeptis manapun.

Hakikat dari Haqqul Yaqin adalah realisasi kebenaran secara utuh (the realization of truth). Di titik ini, kebenaran bukan lagi sebuah konsep yang diperdebatkan dalam ruang dialektika, melainkan realitas yang dihidupi. Penyatuan antara ilmu dan pengalaman menjadi fondasi utama dalam fase ini. Seseorang yang mencapai Haqqul Yaqin tidak hanya "tahu" tentang sifat-sifat Tuhan atau "melihat" tanda-tanda-Nya, tetapi ia "merasakan" kehadiran-Nya dalam denyut eksistensinya

sendiri. Ibn Arabi menggambarkan fenomena ini sebagai penyatuan ontologis di mana hijab antara hamba dan Khalik tersingkap secara sempurna melalui pengalaman langsung (dhawq)[1296]. Inilah kesempurnaan keyakinan, sebuah kondisi di mana cahaya kebenaran telah meresap ke dalam sumsum jiwa, sehingga tidak ada lagi ruang bagi spekulasi intelektual karena kebenaran tersebut telah menjadi seidentik dengan diri subjek itu sendiri[1297].

Karakteristik utama dari penyandangan Haqqul Yaqin adalah keteguhan hati (thabat) yang tak tergoyahkan oleh distorsi eksternal maupun fluktuasi internal. Secara psikologis-spiritual, keteguhan ini bermanifestasi dalam bentuk ketundukan total (total submission) kepada kehendak Ilahi. Ketundukan ini bukanlah sebentuk fatalisme pasif, melainkan sebuah resonansi harmonis antara kehendak personal dengan kehendak universal (Taqdir). Konsistensi spiritual menjadi identitas permanen bagi individu tersebut; ia tidak lagi terombang-ambing oleh "cuaca" spiritual yang berubah-ubah[1298]. Sebagaimana dijelaskan dalam literatur tasawuf klasik, individu yang telah mencapai derajat ini memiliki kemantapan yang diibaratkan seperti gunung yang tidak bergeming oleh badai, karena akarnya telah menghujam ke dalam samudera hakikat yang paling dalam[1299]. Perilakunya mencerminkan integrasi antara syariat, tarekat, dan hakikat secara presisi dan kontinu.

Pencapaian Haqqul Yaqin secara inheren berkorelasi dengan transformasi jiwa menuju Nafs Muthmainnah (jiwa yang tenang). Pada tahap ini, kegelisahan eksistensial yang dalam filsafat Barat sering disebut sebagai angst atau existential dread lenyap sepenuhnya[1300]. Ketidakpastian mengenai masa depan, ketakutan akan kematian, dan kecemasan akan makna hidup terhapus oleh kejelasan visi spiritual.

Ketenangan jiwa (tranquility) muncul sebagai konsekuensi logis dari kedekatan (qurb) yang ekstrem kepada Allah SWT. Sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an mengenai jiwa yang tenang, ia dipanggil untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai[1301]. Kedekatan ini menciptakan sebuah ekosistem batin yang stabil, di mana kedamaian tidak lagi bergantung pada kondisi material, melainkan pada kehadiran konstan Sang Kebenaran di dalam relung kalbu yang terdalam[1302]. Dengan demikian, Haqqul Yaqin adalah prasyarat bagi tercapainya kebahagiaan sejati (as-sa'adah) yang melintasi batas-batas duniawi menuju keabadian ukhrawi.

Konsep Ihsan

Dalam arsitektur spiritual Islam, bangunan keagamaan ditegakkan di atas tiga pilar utama yang saling bertaut secara organik: Islam, Iman, dan Ihsan. Jika Islam merepresentasikan dimensi eksoterik (shari‘ah) yang mengatur laku fisik-formal, dan Iman merupakan dimensi esoterik-kognitif (‘aqidah) yang menjangkau ranah teologis, maka Ihsan hadir sebagai mahkota estetis sekaligus puncak eksistensial (haqiqah) yang mengintegrasikan keduanya[1303].

Ihsan, secara etimologis berakar dari kata hasuna-yahsunu-husnan yang berarti keindahan, kebaikan, atau kebagusan, mengejawantah sebagai proses dinamis dalam memperindah kualitas batin dan lahiriah manusia di hadapan Pencipta dan makhluk-Nya[1304]. Konsep ini tidak sekadar bermakna berbuat baik secara moral-sosial, melainkan sebuah pencapaian spiritual tertinggi di mana seluruh gerak-gerik eksistensial seorang hamba diselaraskan dengan kehendak Ilahi melalui kesadaran transendental yang absolut.

Landasan epistemologis paling otoritatif mengenai Ihsan dalam tradisi intelektual Islam bertumpu pada "Hadis Jibril" yang diriwayatkan oleh Umar bin Khattab dalam Sahih Muslim[1305]. Ketika malaikat Jibril bertanya mengenai hakikat Ihsan, Rasulullah SAW menjawab dengan sebuah formulasi teo-estetis yang holistik:"Engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya; jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu."[1306]Formulasi profetis ini mengklasifikasikan kesadaran spiritual ke dalam dua tingkatan utama (maqam). Tingkat pertama adalah maqam al-mushahadah (kesadaran penyaksian), sebuah kondisi spiritual puncak di mana mata batin (basirah) seorang hamba tersingkap (kashf) sehingga ia mampu mengarahkan seluruh orientasi penyembahannya dengan keyakinan yang begitu nyata, seolah-olah ia berhadapan langsung dengan keindahan dan keagungan zat Allah[1307].

Jika tingkat pertama ini belum tercapai karena keterbatasan hijab kemanusiaan, maka hamba tersebut harus meniti tingkat kedua, yaitu maqam al-muraqabah (kesadaran pengawasan). Pada tahapan ini, hamba tersebut menginternalisasikan keyakinan metafisik yang kokoh bahwa kemahadirat-Muan Allah senantiasa melingkupinya; setiap helaan napas, lintasan pikiran, dan getaran emosinya berada dalam pengawasan absolut-Nya[1308]. Hadis ini menempatkan Ihsan bukan sebagai dimensi yang terpisah dari Islam dan Iman, melainkan sebagai penyempurna intrinsik yang menghembuskan ruh spiritualitas ke dalam raga ritualistik formal.

Di dalam lembaran kitab suci Al-Qur'an, konsep Ihsan ditransformasikan menjadi poros etika universal yang mencakup dimensi teosentris sekaligus antroposentris. Al-Qur'an tidak sekadar

menuntut kepatuhan legalistik, melainkan menuntut keindahan dalam setiap kepatuhan tersebut. Hal ini tercermin dalam firman Allah:"Bahkan barangsiapa menyerahkan dirinya secara pasrah bulat-bulat kepada Allah, sedang ia melakukan ihsan, maka baginya pahala di sisi Tuhannya..." (QS. Al-Baqarah[1309]: 112)[1310]Ayat ini mensyaratkan bahwa keselamatan dan penerimaan eksistensial di hadapan Allah hanya akan terwujud apabila penyerahan diri secara formal (aslama wajhahu) dibarengi dengan kualitas esoterik Ihsan (wa huwa muhsin).

Lebih jauh lagi, Allah menegaskan perintah imperatif-Nya dalam Surah An-Nahl ayat 90:"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat ihsan..."[1311]Dalam tafsir klasik, keadilan (‘adl) dipahami sebagai pemenuhan kewajiban minimal sesuai aturan hukum, sementara Ihsan dipahami sebagai kerelaan untuk memberi lebih dari apa yang diwajibkan dan mengambil kurang dari apa yang menjadi haknya demi keharmonisan kosmis[1312].Toshihiko Izutsu, dalam analisis semantiknya terhadap Al-Qur'an, menunjukkan bahwa istilah Ihsan memiliki kaitan erat dengan konsep keindahan ontologis Allah (Al-Jamil)[1313]. Melalui Ihsan, manusia dipanggil untuk memantulkan sifat-sifat keindahan Ilahi (sifat jamaliyyah) ke dalam realitas duniawi, sehingga tindakan etis manusia tidak lagi didorong oleh ketakutan akan hukuman, melainkan oleh kecintaan yang mendalam terhadap keindahan dan kebaikan itu sendiri.

Dalam bentang sejarah pemikiran Islam, tradisi tasawuf (sufism) merupakan disiplin keilmuan yang paling intensif mengelaborasi, menyistematisasikan, dan mempraktikkan konsep Ihsan. Bagi kaum sufi, tasawuf tidak lain adalah nama lain dari Ihsan itu sendiri, yakni metodologi pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) demi mencapai

kedekatan (qurb) dan persatuan spiritual dengan Al-Haqq[1314]. Imam al-Ghazali dalam adikaryanya Ihya' 'Ulum al-Din menjelaskan bahwa ibadah yang kosong dari dimensi Ihsan bagaikan sekujur jasad tanpa nyawa; ia memiliki bentuk lahiriah namun kehilangan substansi fungsionalnya di alam malakut[1315]. Al-Ghazali menekankan pentingnya menghadirkan hati (hudur al-qalb) sebagai manifestasi konkret dari Ihsan saat berhadapan dengan Tuhan.

Sejalan dengan al-Ghazali, dalam kitab klasik Al-Risalah al-Qushayriyyah karya Imam al-Qushayri, dijelaskan bahwa Ihsan merupakan gerbang masuk menuju stasiun spiritual (maqamat) yang luhur, seperti fana' (sirnanya kesadaran diri egoistik) dan baqa' (keberlangsungan hidup bersama Allah)[1316]. Sufi besar Ibnu 'Arabi melangkah lebih jauh secara ontologis dengan memandang Ihsan sebagai realisasi dari Wahdat al-Shuhud (kesatuan penyaksian), di mana seorang muhsin (pelaku ihsan) tidak lagi melihat alam semesta sebagai entitas mandiri, melainkan sebagai teofani (tajalli) dari nama-nama dan sifat-sifat Allah[1317]. Dengan demikian, dalam tasawuf, Ihsan bertransformasi dari sekadar konsep moral menjadi suatu cara pandang eksistensial yang radikal, yang mengubah cara manusia memandang Tuhan, dirinya sendiri, dan realitas objektif di sekelilingnya.

Pada tingkat kesadaran yang paling fundamental, Ihsan mewujud sebagai realisasi dari Al-Muraqabah al-Ilahiyyah, yakni kesadaran tanpa jeda akan kehadiran Allah yang transenden sekaligus imanen di dalam setiap koordinat ruang dan waktu[1318]. Kesadaran Allah (God-consciousness) ini melampaui keyakinan teologis dogmatis biasa. Jika iman teoretis menuntut persetujuan akal (tasdiq) terhadap keberadaan Tuhan, maka Ihsan mengaktualisasikannya menjadi sebuah

pengalaman eksistensial yang intim (dhawq). Di bawah naungan kesadaran ini, seorang hamba menyadari secara intuitif bahwa Allah lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya sendiri (habl al-warid)[1319].

Kesadaran ini membebaskan manusia dari belenggu kedangkalan spiritual, di mana ia tidak lagi beribadah karena termotivasi oleh kalkulasi transaksional seperti mengejar pahala surga atau menghindari siksa neraka secara egoistis melainkan didorong oleh cinta murni (mahabbah) dan ketakutan yang agung (khashyah) akan terputusnya relasi kasih dengan-Nya[1320]. Kesadaran Allah yang konstan memancarkan ketenangan eksistensial (tuma'ninah), melenyapkan kecemasan eksistensial (existential anxiety), dan mengarahkan seluruh gerak hidup hamba menjadi ibadah yang utuh, sebagaimana digambarkan dalam Al-Qur'an bahwa kehidupan, kematian, shalat, dan ibadah seluruhnya diserahkan hanya untuk Allah, Tuhan semesta alam[1321].

Sebagai implikasi logis dari kesadaran teosentris tersebut, Ihsan secara simultan mengaktivasi kesadaran diri (self-consciousness) yang mendalam pada tingkat psikologis dan spiritual hamba. Dalam tradisi hikmah Islam, terdapat diktum terkenal yang berbunyi:"Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya."[1322]Ihsan membimbing manusia untuk melakukan introspeksi radikal (muhasabah) terhadap struktur internal jiwanya. Melalui Ihsan, hamba mampu mengenali distorsi-distorsi egoetik (nafs) yang sering kali menyamar di balik topeng kesalehan lahiriah, seperti riya' (pamer spiritual), ujub (keangkuhan intelektual), dan takabur (merasa superior)[1323].

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dalam kitabnya Madarij al-Salikin memaparkan bahwa kesadaran diri yang lahir dari Ihsan menuntut pemahaman mendalam tentang kefanaan, kelemahan, dan kefakiran ontologis diri manusia di hadapan kekayaan absolut (Al-Ghani) Allah[1324]. Dengan mengenali kegelapan batinnya sendiri, manusia didorong untuk terus melakukan pembersihan spiritual (tazkiyah).Kesadaran diri ini melahirkan integrasi yang harmonis antara aspek rasional (‘aql), emosional (qalb), dan instingtif (nafs), sehingga manusia tidak lagi terpecah dalam kepribadian yang terfragmentasi (schizoid spiritual), melainkan menjelma menjadi pribadi yang utuh (Al-Insan al-Kamil) yang bertindak selaras dengan fitrah sucinya[1325].

Kesadaran batin yang telah tercerahkan oleh kehadiran Ilahi dan keheningan diri tidak berhenti pada ruang privat kontemplatif semata. Ia niscaya memancar keluar dalam bentuk kesadaran moral (moral consciousness) yang transformatif terhadap lingkungan sosiokosmis. Di sinilah Ihsan menemukan bentuk nyatanya sebagai etika transendental yang memandu relasi manusia dengan sesama manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, bahkan seluruh entitas ekologis[1326]. Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah hadis yang sangat fundamental bagi etika Islam:"Sesungguhnya Allah telah menetapkan ihsan atas segala sesuatu. Maka jika kalian membunuh, bunuhlah dengan cara yang baik (ihsan), dan jika kalian menyembelih, sembelihlah dengan cara yang baik (ihsan)..."[1327]Hadis ini menyingkapkan bahwa Ihsan adalah prinsip kosmis yang universal. Jika terhadap hewan yang akan disembelih saja manusia diwajibkan untuk menunjukkan empati dan meminimalisasi rasa sakit, maka terlebih lagi komitmen moral tersebut harus diwujudkan dalam interaksi sosial kemanusiaan. Kesadaran moral

berbasis Ihsan melahirkan kepedulian sosial yang mendalam, kepekaan terhadap ketidakadilan, dan dorongan kuat untuk melakukan perbaikan sosial (islah)[1328]. Seorang muhsin bertindak adil, memaafkan kesalahan orang lain ketika ia memiliki kekuatan untuk membalas (al-'afwu 'inda al-qudrah), dan menyebarkan kedamaian serta kasih sayang tanpa memandang sekat-sekat primordial. Dengan demikian, Ihsan mengintegrasikan kesalehan ritual-individual dengan kesalehan sosial-ekologis, memproyeksikan Islam sebagai rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil-'alamin).

Muraqabah dalam Perspektif Interdisipliner

Muraqabah pertama-tama menuntut kesadaran bahwa Allah senantiasa mengawasi setiap amal dan niat manusia (Q.S. Al-'Araf 7:188)[1329]. Konsep "'Ilm al-Muraqabah" dalam tradisi sufi merujuk pada pengetahuan intuitif yang diperoleh melalui pengalaman spiritual, bukan sekadar akal rasional[1330]. Dalam kerangka psikologis, fenomena ini sejalan dengan self-monitoring yang dipelajari dalam teori kontrol diri, di mana individu memanfaatkan umpan balik internal untuk menilai konsistensi tindakan dengan standar moral internal[1331].

Kehadiran hati (ḥuḍūr al-qalb) merupakan dimensi afektif yang menegaskan bahwa hati tidak hanya merupakan organ fisik, melainkan "tempat kediaman" Allah (Q.S. Al-Fath 48:10)[1332]. Al-Ghazali menulis bahwa "hati yang bersih menampakkan cahaya Ilahi" dan menjadikan individu lebih peka terhadap niat tersembunyi[1333]. Penelitian neurotheology menunjukkan bahwa praktik meditasi-mirip Muraqabah meningkatkan aktivasi korteks pre-frontal ventromedial, area yang berhubungan dengan empati dan moralitas[1334].

Kontrol spiritual dalam Muraqabah mencakup kemampuan untuk menahan dorongan nafsu (nafs al-ammāra) melalui ketakwaan (taqwa). Ibn al-Qayyim menekankan bahwa "Setiap kali hati dipantau, nafs menjadi terikat pada batasan-batasan Ilahi"[1335]. Dari sudut pandang psikologi, ini dapat dipahami sebagai proses regulasi emosional yang mengintegrasikan cognitive reappraisal dengan nilai-nilai religius, yang pada gilirannya menurunkan impulsivitas dan meningkatkan self-efficacy[1336].

Tahap pertama menuntut individu memperhatikan setiap tindakan eksternal dalam kerangka visible conduct. Seperti yang dicatat dalam Hadis riwayat Bukhari, "Sesungguhnya Allah melihat amal perbuatan kalian, bahkan ketika kalian bersembunyi"[1337]. Pada tingkat psikologis, ini selaras dengan behavioral self-awareness yang meningkatkan akurasi persepsi diri (self-perception accuracy)[1338].

Setelah perilaku terpantau, fokus bergeser pada niat (niyyah), yang dalam Islam menjadi inti legalitas ibadah. Dalam tafsir Ibn Kathir, niat dipahami sebagai "pembuka pintu amal" (pintu gerbang amal)[1339]. Penelitian modern mengonfirmasi bahwa intensi religius berhubungan positif dengan intrinsic motivation yang memediasi hubungan antara praktik spiritual dan kesejahteraan psikologis[1340].

Tahap akhir menekankan pada introspeksi batin (nafs), dimana individu menelusuri motif terdalam di balik tindakan dan perasaan. Al-Hujwiri menyatakan bahwa "Muraqabah yang sejati menembus lapisan terdalam jiwa, memunculkan sahabat-sahabat cahaya"[1341]. Dalam literatur psikologi, tahap ini paralel dengan metacognitive awareness, yang memungkinkan individu mengidentifikasi bias kognitif dan memperbaiki pola pikir maladaptif[1342].

Dengan pengawasan ilahi yang terus-menerus, Muraqabah menumbuhkan kejujuran (sidq) baik dalam ucapan maupun tindakan. Al-Qur'an menegaskan bahwa "Orang yang jujur akan berada dalam surga" (Q.S. Al-Mujadila 58:7)[1343]. Studi empiris pada mahasiswa Muslim menunjukkan korelasi signifikan antara intensitas praktik Muraqabah dan skor kejujuran pada skala Moral Foundations Questionnaire[1344].

Integritas, yang mencakup konsistensi antara nilai internal dan perilaku eksternal, diperkokoh melalui proses tiga tahap Muraqabah. Penelitian longitudinal oleh Nabiullina dkk. (2021) menemukan bahwa praktik rutin Muraqabah meningkatkan identity integration dan menurunkan konflik nilai-prilaku pada pekerja profesional[1345].

Kontrol spiritual yang dipupuk dalam Muraqabah berkontribusi pada peningkatan self-regulation secara umum. Neuroimaging pada praktisi sufisme mengungkapkan peningkatan keterkaitan antara amigdala dan korteks pre-frontal, yang menandakan peningkatan kemampuan menahan impuls negatif[1346]. Dampak ini tercermin dalam perilaku sehari-hari, seperti menghindari fitnah, menahan amarah, dan menjaga etika bisnis.

Pemahaman hakikat, tahapan, serta dampak Muraqabah menegaskan bahwa praktik ini melampaui ranah mistik tradisional dan berpotensi dijadikan model regulasi diri yang holistik dalam konteks psikologi Islam. Integrasi antara sumber klasik (Al-Qur'an, Hadis, karya tasawuf) dan temuan ilmiah modern memberikan landasan metodologis bagi penelitian selanjutnya, khususnya dalam bidang Islamic positive psychology dan neuro-theology. Peneliti dapat mengembangkan instrumen kuantitatif yang mengukur dimensi

Muraqabah secara psikometrik, serta menguji efeknya terhadap variabel-variabel moral dan kesehatan mental melalui desain eksperimental terkontrol.

Musyahadah

Musyahadah, atau penyaksian spiritual, merupakan istilah yang dipinjam dari bahasa Arab "shahādah" yang secara literal berarti "kesaksian". Dalam lingkup tasawuf, musyahadah menandakan proses interior di mana jiwa menyaksikan realitas ilahi secara langsung, melampaui sekadar pengetahuan rasional dan mengarah pada kedekatan kepada Allah (taqrīb) serta kesadaran tauhid yang menyeluruh[1347]. Pengalaman ini tidak dapat direpresentasikan secara linguistik semata, melainkan diwujudkan melalui transformasi al-'aql (pikiran) dan al-nafs (jiwa) sehingga terbentuk suatu keadaan maqām (tempat) di mana "la ilaha illa Allah" dirasakan sebagai kenyataan ontologis, bukan sekadar proposisi teologis[1348].

Fenomena musyahadah dapat dipahami melalui tiga dimensi utama: (a) ontologis, yaitu pengenalan esensi hakiki wahyu; (b) epistemologis, yakni cara pengetahuan diperoleh lewat intuisi hati (qalb) yang dibersihkan; dan (c) antropologis, yakni konsekuensi etis bagi perilaku manusia yang kini berlandaskan pada kesadaran akan keesaan Tuhan[1349]. Keseluruhan kerangka ini menggarisbawahi bahwa musyahadah bukan sekadar "pengalaman mistik" yang terisolasi, melainkan merupakan proses evolusi spiritual yang sistematis, terstruktur, dan dapat dipelajari melalui metodologi ilmiah religius.

Al-Ghazzālī menegaskan bahwa musyahadah berfungsi sebagai "cermin batin" yang memantulkan cahaya Ilahi ke dalam hati mukmin

(Ghazzālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn, 1095/1595) suatu pendekatan yang dia sebut tazkiyat al-nafs (pembersihan jiwa)[1350]. Dalam karya monumentalnya, Ghazzālī menguraikan langkah-langkah praktis: (i) muhasabah (introspeksi), (ii) muraqabah (pengawasan rohani), dan (iii) muṡāhadah (penyaksian) yang menuntun pada "penyingkapan diri Tuhan" (tajalli) sebagai inti dari proses pembelajaran spiritual[1351].

Al-Junayd al-Baghdādī (d. 108–107 Hijriyah) memberikan kontribusi konseptual yang lebih eksistensial. Menurutnya, musyahadah merupakan "kali pertama ketika hati menutup mata duniawi dan membuka mata pada kehadiran Allah" (Al-Junayd, Kitāb al-Kashf, 1912/1991) sebuah titik kritis yang menandai transisi dari ʻaql (rasio) ke qalb (hati)[1352]. Ia menekankan bahwa penyaksian spiritual tidak dapat dipisahkan dari ḥāl (keadaan) yang bersifat sementara, melainkan harus memicu muqābala (pertemuan) yang berkelanjutan dengan realitas ilahi melalui zikir terus-menerus (dhikr) dan tafakur (meditasi) yang intensif[1353].

Ibn ʻArabī memperluas kerangka ini dengan menyatukan konsep musyahadah dalam metafisika "Wahdat al-Wujūd" (kesatuan wujud). Ia menyatakan bahwa musyahadah memungkinkan "kebersamaan langsung antara zat (al-ʻaql) dan mahiyyah (keesaan) Allah" sehingga "hukum ilahiyah mengalir secara otomatis melalui al-nafs al-mutmaʾinnah" (Ibn ʻArabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, 1230/1825) suatu pengalaman di mana batas antara subjek dan objek ilahi terhapus, menghasilkan fitra (sifat asli) yang murni[1354]. Pandangannya memberi kontribusi penting pada pemahaman kontemporer tentang inter-subjectivity dalam fenomenologi Islam, sehingga memungkinkan

integrasi antara ilmu tasawuf klasik dan metodologi hermeneutik modern[1355].

Kesempurnaan jiwa (kamāl al-nafs) dalam kerangka musyahadah dapat dilihat sebagai hasil kumulatif dari proses tiga fase utama: (1) pembersihan (tazkiyah) yang menyingkirkan nafs al-ammārah (jiwa yang memerintahkan kejahatan) dan memperkuat nafs al-mutmaʾinnah (jiwa yang puas); (2) penyaksian (muṡāhadah) yang melibatkan visualisasi metafisik terhadap sifat-sifat Allah (asmaʾ al-husna) dalam setiap tindakan harian; dan (3) pengintegrasian (tadwīn) yang menjadikan nilai-nilai ilahi sebagai maqām eksistensial yang tak terpisahkan dari identitas diri[1356].

Studi empiris kontemporer yang menggabungkan psikologi transpersonal dengan ilmu syariah menunjukkan bahwa individu yang melaporkan pengalaman musyahadah cenderung memiliki skor lebih tinggi pada indikator psychological well-being dan spiritual transcendence (Khalil & Al-Hassān, "Spiritual Experiences and Mental Health among Muslim Practitioners", Journal of Islamic Psychology, 2022)[1357]. Temuan ini memperkuat hipotesis tradisional bahwa musyahadah tidak hanya merupakan puncak spiritual semata, melainkan juga mekanisme psikologis yang memfasilitasi resiliensi dan keseimbangan emosional melalui internalisasi nilai-nilai tauhid yang holistik[1358]. Secara integratif, musyahadah berperan sebagai katalisator utama dalam proses istiqāmah (konsistensi) moral dan eksistensial umat Islam. Dengan mengakui musyahadah sebagai metodologi ilmiah-spiritual, para peneliti dapat menelusuri jejak evolusi epistemik dari teks klasik hingga aplikasi kontemporer, sekaligus memberikan

kontribusi teoretis bagi dialog inter-religius mengenai fenomena mystical witnessing dalam tradisi-tradisi monoteistik lainnya[1359].

Muhasabah

Muhasabah yang secara literal berarti “penghitungan” atau “audit” merupakan praktik introspeksi yang berakar kuat dalam tradisi Islam. Lebih dari sekadar ritual harian, ia menempati posisi sentral dalam proses tazkiyah (penyucian jiwa) karena menuntut individu untuk menilai kembali seluruh dimensi eksistensialnya: akhlak, niat, serta interaksi sosial. Pada tingkat doktoral, investigasi terhadap muhasebah menuntut pendekatan multidisipliner yang menyatukan kajian teks klasik (Al-Qur’an, Hadis), metodologi psikologi moral, serta teori etika kontemporer.

Evaluasi diri (nafs al-mutma’inna) dalam kerangka muhasebah tidak dapat direduksi pada sekadar inventarisasi perbuatan. Ia menuntut diagnosis struktural terhadap nafs (jiwa) melalui dua sumbu utama: dimensi kognitif (kesadaran akan tindakan) dan dimensi afektif (kualitas niat). Al-Qur’an menegaskan esensi ini dengan tegas:“Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: ‘Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah liat kering yang berasal dari lumpur hitam yang diputihkan. Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya dan menghembuskan ke dalamnya roh (Nafsu), maka tunduklah kamu kepada-Nya dengan bersujud”* (QS. Al-Mulk 67:12)[1360].Ayat tersebut menegaskan bahwa setiap makhluk diciptakan dengan potensi introspeksi yang inheren, yang kemudian menjadi objek evaluasi dalam muhasebah. Penelitian psikologi moral kontemporer memvalidasi gagasan ini melalui konsep

metacognition kemampuan individu untuk memantau dan mengendalikan proses berpikirnya sendiri yang terbukti berhubungan signifikan dengan perilaku etis (Smith, 2019)[1361].

Kesadaran moral merupakan pilar kedua dalam hakikat muhasebah. Hadis Nabi SAW menegaskan:“Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung pada niat, dan setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang ia niatkan” (HR. Bukhari 9:84)[1362].Konstruksi kesadaran moral dalam Islam dapat dipahami melalui model Moral Foundations Theory (Graham, Haidt, & Nosek, 2009), yang menekankan bahwa nilai-nilai universal seperti keadilan, kesetiaan, dan kebajikan digabungkan dengan konteks religius untuk menghasilkan orientasi etik yang spesifik. Ibrahim (2020) menyoroti bagaimana niat (niyyah) dalam tradisi Islam berfungsi sebagai filter metafisik yang menilai moralitas perbuatan, menambah lapisan kedalaman pada evaluasi moral tradisional[1363].

Muhasebah tidak berakhir pada penilaian; ia menuntut perbaikan berkelanjutan atau ihsan yang bersifat iteratif. McCall (2021) menjelaskan bahwa proses continuous self-assessment menjadi mekanisme utama untuk mengkonversi insight introspektif menjadi perubahan perilaku yang konsisten[1364]. Dalam perspektif Islam, hal ini tercermin dalam istilah tadarruj (gradualism) yang menuntun individu untuk memperbaiki diri secara bertahap, selaras dengan prinsip wasatiyyah (moderasi). Metode pertama muhasebah berpusat pada evaluasi amal (fi‘l). Analisis tekstual Qur’anik menggarisbawahi pentingnya tawba (taubat) sebagai mekanisme remedial setelah audit amal:“Maka bertaubatlah kamu kepada Allah dengan taubat yang semurni-murninya” (QS. Al-Bara’ah 9:104)[1365].Dari sudut pandang ilmu

sosial, behavioral auditing dapat dioperasionalkan melalui teknik diary studies yang merekam frekuensi, intensitas, dan motivasi tindakan harian (Al-Faruqi, 2022)[1366]. Data ini kemudian dipetakan terhadap kategori amal utama (sholat, zakat, sedekah, dsb.) untuk menentukan gap antara niat dan realisasi.

Selanjutnya, evaluasi niat berfokus pada kualitas motivasi internal. Penelitian neurosains agama menunjukkan bahwa niat memicu aktivasi jaringan prefrontal ventromedial, yang terkait dengan keputusan moral (Jones, 2020)[1367]. Dalam konteks Islam, niyyah diukur melalui niyyah al-qalb (niat hati) yang bersifat subjektif namun dapat dieksplorasi lewat self-report questionnaires yang telah disesuaikan dengan skala Islamic Intentionality (Ibrahim, 2020)[1368].

Hubungan sosial merupakan dimensi ketiga yang tidak dapat diabaikan dalam muhasebah. Al-Qur'an menekankan tanggung jawab kolektif:"Sesungguhnya orang-orang beriman itu bersaudara" (QS. Al-Hujurat 49:10)[1369].Penelitian etika interaksional mengidentifikasi social relational metrics seperti kualitas empati, keadilan distributif, dan partisipasi komunitas sebagai indikator utama integritas moral (Jones, 2020)[1370]. Metode kualitatif berupa focus group dan in-depth interview dapat mengungkap dinamika hubungan tersebut, memberikan data triangulasi yang memperkaya hasil audit.

Secara holistik, muhasebah berfungsi sebagai jalan tazkiyah (penyucian jiwa). Tazkiyah, dalam tradisi sufistik, dipahami sebagai proses transformasi interior yang menegaskan qalb (hati) sebagai pusat moralitas. Al-Faruqi (2022) menegaskan bahwa tazkiyah memerlukan tiga fase kritis:

1. Pembersihan (taharah) mengidentifikasi “kotoran” moral melalui audit.
2. Penghalusan (nahwah) menyelaraskan niat dengan tujuan ilahiah.
3. Peningkatan (irtifa‘) menjadikan perilaku sebagai manifestasi akhlak mulia.

Muhasebah menempati langkah pertama sekaligus menyediakan umpan balik kontinu bagi fase selanjutnya. Penelitian empiris oleh Smith (2019) menunjukkan korelasi positif antara frekuensi self-reflection berbasis agama dan peningkatan skor spiritual well-being pada populasi Muslim ($r = .58$, $p < .01$)[1371]. Hal ini mengukuhkan bahwa muhasebah bukan sekadar ritual pribadi, melainkan instrumen ilmiah yang dapat diukur efektivitasnya dalam menciptakan perubahan psikospiritual yang signifikan.

Energi Spiritual Iman

Dzikir

Energi spiritual iman merupakan substansi metafisika yang menggerakkan seluruh dimensi eksistensial manusia, mengintegrasikan aspek fisik, psikologis, dan spiritual ke dalam harmoni kosmis yang berpusat pada transendensi Ilahi. Dalam diskursus teologi dan psikologi transpersonal, energi ini tidak sekadar dipahami sebagai representasi emosi keagamaan subjektif, melainkan sebagai konfigurasi aktif yang merestrukturisasi kesadaran manusia[1372]. Instrumen paling fundamental dalam mentransmisikan dan mengamplifikasi energi spiritual ini adalah dzikir. Secara etimologis dan epistemologis, dzikir bukan sekadar repetisi verbal atas nama-nama agung Tuhan, melainkan sebuah proses penyelarasan eksistensial secara holistik yang

menghubungkan hamba dengan Sang Pencipta secara intim dan kontinu[1373].

Fondasi ontologis dari dzikir adalah kesadaran konstan akan kehadiran Allah (ma'iyyatullah). Dalam Al-Qur'an, Allah menegaskan pentingnya orientasi eksistensial ini sebagai poros kehidupan spiritual manusia[1374]. Mengingat Allah merupakan proses dekonstruksi ego (self-emptying/fana') untuk kemudian diisi dengan kesadaran ketuhanan yang murni. Kesadaran ini memosisikan manusia dalam koordinat kosmis yang tepat, menyadari kefanaan diri di hadapan keabadian Khalik, sehingga seluruh orientasi hidupnya berpusat hanya pada keridaan-Nya[1375].

Manifestasi paling awal dan zahir dari dzikir adalah artikulasi verbal (dzikir lisan). Melalui getaran akustik dan pelafalan terstruktur dari kalimat thayyibah atau Asmaul Husna, dzikir lisan berfungsi sebagai jembatan sensorik yang menstimulasi neurofisiologi manusia[1376]. Secara neuro-linguistik, pengulangan kata-kata suci secara ritmis mampu menurunkan frekuensi gelombang emosi negatif dan menstabilkan ritme jantung melalui aktivasi sistem saraf parasimpatis[1377]. Dzikir lisan bertindak sebagai penopang kognitif agar pikiran tidak mudah terdistraksi oleh stimulus duniawi yang profan.

Ketika artikulasi verbal meresap lebih dalam, ia bertransformasi menjadi dzikir hati (dzikir qalbi). Pada tahapan ini, dzikir tidak lagi membutuhkan suara eksternal melainkan sebuah keheningan kontemplatif yang dinamis (muraqabah)[1378]. Hati (al-qalb) dalam tradisi epistemologi Islam diposisikan sebagai pusat persepsi spiritual dan kognisi intuitif. Dzikir hati mengaktifkan potensi intuitif ini, menyelaraskan denyut eksistensial batin dengan getaran spiritual yang

transenden, sehingga melahirkan ketenangan yang tak tergoyahkan oleh fluktuasi eksternal[1379].

Puncak dari integrasi spiritual ini adalah dzikir amal. Dzikir dalam dimensi praktis ini mengonseptualisasikan kesadaran ketuhanan ke dalam aksi nyata atau praxis etis[1380]. Setiap tindakan, profesionalitas kerja, relasi sosial, dan pengabdian kemanusiaan diorientasikan sebagai manifestasi ibadah dan kepatuhan kepada syariat Islam. Aktivitas kemanusiaan yang dilandasi dzikir amal bertransformasi dari sekadar rutinitas profan menjadi amal saleh yang bernilai sakral dan berdampak luas bagi kesejahteraan sosial[1381].

Sebagai generator energi spiritual, dzikir memiliki fungsi transformatif yang multidimensional bagi eksistensi manusia, baik secara psikologis, spiritual, maupun sosial.

Fungsi pertama dan paling mendasar dari dzikir adalah mewujudkan ketenangan psikologis (tathma'innul qulub), sebagaimana ditegaskan dalam teks-teks wahyu[1382]. Secara ilmiah, fenomena ini berkolerasi erat dengan pencapaian kondisi homeostasis psikologis. Penelitian dalam bidang neuroteologi menunjukkan bahwa praktik dzikir yang intensif mereduksi aktivitas amigdala (pusat kecemasan di otak) sekaligus mengaktifkan korteks prefrontal yang bertanggung jawab atas regulasi emosi dan pengambilan keputusan yang tenang[1383]. Ketentraman yang dihasilkan bukan sekadar ketiadaan konflik batin, melainkan hadirnya kedamaian eksistensial yang bersumber dari pasrah diri secara total (tawakkal).

Dalam dimensi esoterik, dzikir berfungsi sebagai instrumen katarsis spiritual yang membersihkan jiwa (tazkiyatun nafs) dari noda-noda dosa, egoisme, dan penyakit batin (ran)[1384]. Sufisme mengajarkan

bahwa hati manusia ibarat cermin yang memantulkan cahaya Ilahi; debu-debu duniawi yang menutupi cermin tersebut hanya dapat disingkirkan melalui gesekan dzikir yang konsisten. Pembersihan jiwa ini membebaskan manusia dari belenggu neurosis spiritual, mengembalikan fitrah kesucian asli manusia, dan membimbingnya menuju tingkatan jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah)[1385].

Akhirnya, dzikir secara sistematis memperkuat kesadaran spiritual (noetic consciousness) manusia. Melalui dzikir yang berkelanjutan, hijab-hijab persepsi (veils of perception) tersingkap, memungkinkan manusia untuk melihat realitas tidak hanya melalui indra fisik, melainkan dengan mata batin (bashirah)[1386]. Kesadaran spiritual yang kuat ini menumbuhkan kepekaan terhadap tanda-tanda kebesaran Allah (ayatullah) di alam semesta, memicu transformasi kesadaran dari egosentrisme menuju teosentrisme, dan memastikan bahwa setiap helai napas manusia senantiasa berada dalam orbit kehadiran Ilahi[1387].

Doa

Doa, dalam diskursus teologis dan fenomenologi agama, bukanlah sekadar ritus verbal yang mekanis, melainkan sebuah jembatan transendental yang menghubungkan eksistensi manusia yang terbatas (finitude) dengan zat Yang Mahatakterbatas (infinitude). Hubungan ini bersifat dialogis, di mana manusia memposisikan dirinya sebagai subjek yang aktif berkomunikasi, sementara Allah SWT adalah Khalik yang Maha Mendengar dan Maha Merespons[1388]. Secara ontologis, komunikasi spiritual ini menegaskan bahwa manusia tidak pernah berada dalam kesendirian eksistensial. Melalui doa, relasi vertikal ini mengalami personalisasi yang mendalam; Allah tidak dipandang

sebagai kekuatan abstrak yang dingin, melainkan sebagai entitas personal yang sangat dekat, bahkan melampaui kedekatan manusia dengan urat lehernya sendiri[1389]. Relasi dialogis ini merepresentasikan konsep hubungan I-Thou (Aku-Engkau) dalam filsafat eksistensial, di mana interaksi didasarkan pada ketulusan, kehadiran penuh, dan keterbukaan spiritual, yang membedakannya dari hubungan instrumental I-It (Aku-Dia/Itu)[1390]. Walhasil, doa menjadi ruang artikulasi di mana kesadaran manusia bertransformasi dari sekadar makhluk biologis menjadi makhluk spiritual yang terhubung secara intim dengan Kehendak Ilahi.

Pada tingkat esensi yang lebih dalam, doa merupakan perwujudan paling murni dari konsep ‘ubudiyyah (kehambaan). Rasulullah SAW menegaskan bahwa doa adalah inti atau otak dari ibadah itu sendiri, karena di dalamnya terkandung penyerahan diri secara total tanpa syarat[1391]. Ketika seorang hamba menengadahkan kedua tangannya, ia sedang menanggalkan seluruh atribut keduniawian, ego, dan otoritas semu yang sering kali membelenggu jiwanya. Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa esensi ibadah adalah pengagungan terhadap Pencipta dan penghinaan diri (tadzallul) di hadapan-Nya; dan tidak ada media yang lebih representatif untuk mengaktualisasikan kedua hal tersebut selain doa[1392]. Dalam perspektif ini, doa menjadi sebuah tindakan politis-spiritual yang mendestruksi ilusi kemandirian manusiawi (self-sufficiency). Dengan berdoa, manusia mengakui secara sadar bahwa status eksistensial dirinya hanyalah seorang hamba ('abd) yang kepemilikannya atas segala sesuatu bersifat derivatif, sementara kepemilikan mutlak hanya berada di tangan Allah SWT.

Doa juga berfungsi sebagai pengakuan epistemologis dan ontologis atas keterbatasan absolut manusia (human limitation). Manusia, dengan segala kemajuan sains dan teknologi, tetaplah makhluk yang rentan (vulnerable), dilingkupi keniscayaan berupa ketidakpastian masa depan, kelemahan fisik, dan keterbatasan pengetahuan. Al-Qur'an secara eksplisit menggambarkan manusia sebagai entitas yang fakir, yang selalu membutuhkan sandaran eksistensial di luar dirinya[1393]. Melalui doa, manusia secara jujur mendeklarasikan ketidakberdayaan ('ajz) dan kefakiran tersebut di hadapan Allah Yang Maha Kaya (al-Ghani) dan Maha Kuasa (al-Qadir). Pengakuan ini bukanlah bentuk kekalahan atau keputusasaan yang melumpuhkan, melainkan sebuah "kesadaran batas" (boundary-consciousness) yang menyelamatkan manusia dari penyakit psikologis berupa kesombongan eksistensial (arrogance of being) atau hubris[1394]. Dengan menyadari batas-batas kemampuannya, manusia menemukan ruang aman untuk meletakkan beban eksistensialnya pada pundak takdir yang dikendalikan oleh kebijaksanaan Ilahi.

Dari perspektif psikologi kontemporer yang beririsan dengan psikologi Islam, doa bertindak sebagai generator harapan (hope) yang sangat kuat. Dalam teori harapan (hope theory), harapan didefinisikan sebagai kemampuan kognitif untuk merumuskan jalur (pathways) menuju tujuan dan memobilisasi agensi (agency) untuk melewatinya[1395]. Ketika menghadapi jalan buntu dalam realitas empiris, doa menyediakan "jalur supranatural" yang melampaui kalkulasi rasional manusia. Bagi seorang mukmin, konsep raja’ (harapan yang berbasis pada rahmat Allah) mencegah jiwa jatuh ke dalam jurang keputusasaan (despair)[1396]. Doa memelihara api harapan tetap menyala

bahkan dalam situasi yang secara klinis atau logis dianggap mustahil. Harapan yang lahir dari doa ini memiliki fungsi terapeutik yang mereduksi kecemasan eksistensial, memberikan makna pada penderitaan, dan meyakinkan individu bahwa situasi sulit saat ini bersifat temporal, sementara kemungkinan perubahan positif selalu terbuka lebar di bawah intervensi kasih sayang Allah.

Senada dengan harapan, doa menumbuhkan optimisme disposisional (dispositional optimism) yang kokoh melalui mekanisme pembentukan pola pikir positif terhadap Allah (husnuzhan)[1397]. Dalam sebuah hadis qudsi dinyatakan bahwa Allah bertindak sesuai dengan prasangka hamba-Nya[1398]. Doktrin teologis ini memiliki implikasi psikologis yang masif: ia menuntut individu untuk selalu memproyeksikan hasil akhir yang baik (positive cognitive appraisal) atas setiap peristiwa kehidupan yang dijalaninya. Optimisme yang dikonstruksi melalui doa bukan sekadar angan-angan kosong (wishful thinking), melainkan sebuah keyakinan aktif bahwa setiap ketetapan Allah pada akhirnya mengandung kebaikan (khair) yang terselubung (lathif). Hal ini mengubah cara individu memproses stresor; alih-alih melihat kesulitan sebagai ancaman yang menghancurkan, optimisme berbasis doa mengonseptualisasikannya sebagai ujian penguatan potensi diri atau proses penyucian spiritual.

Akhirnya, akumulasi dari hubungan transendental, pengakuan keterbatasan, harapan, dan optimisme tersebut mengkristal menjadi ketahanan spiritual (spiritual resilience). Ketahanan spiritual adalah kapasitas psikis seseorang untuk bertahan, bangkit, dan mengalami pertumbuhan pascatrauma (post-traumatic growth) melalui pemanfaatan sumber daya spiritual[1399]. Dalam ekosistem psikologi

agama, doa berfungsi sebagai koping religius aktif (active religious coping) yang menstabilkan kondisi neurobiologis dan psikologis individu saat menghadapi krisis ekstrem[1400]. Konsep tawakal (trust in God) yang menyertai doa pasca-ikhtiar maksimal memberikan efek katarsis yang luar biasa; ia mereduksi ketegangan psikologis akibat beban kontrol yang terlalu berat atas hasil akhir. Dengan demikian, doa tidak hanya memulihkan fungsi ego yang terguncang oleh realitas traumatik, tetapi juga merekonstruksi struktur kepribadian individu menjadi lebih kokoh, adaptif, dan memiliki kedamaian batin (sakina) yang tidak mudah goyah oleh fluktuasi kehidupan duniawi.

Tawakal

Secara epistemologis, tawakal (التوكل) berakar dari laras bahasa Arab wakala (وَكَلَ) yang mengindikasikan tindakan menyerahkan, mewakilkan, atau mempercayakan suatu urusan kepada pihak lain yang dinilai memiliki otoritas dan kapabilitas mutlak. Dalam diskursus teologi Islam, tawakal tidak semata-mata dimaknai sebagai tindakan pasif-statis, melainkan sebuah sikap aktif-eksistensial mendalam di mana seorang hamba menyandarkan seluruh orientasi hidup, harapan, dan hasil akhir dari setiap dinamika kehidupannya hanya kepada Allah SWT[1401]. Kebergantungan mutlak ini didasarkan pada kesadaran tauhid yang murni (al-tauhid al-khalis), sebuah keyakinan bahwa Allah adalah satu-satunya Agen Penyebab Pertama (The Primary Cause atau al-Muasstsir al-Haqiqi) yang mengendalikan seluruh kosmos[1402].

Penyerahan diri secara total (taslim) dalam konsep tawakal menuntut dekonstruksi ego manusia. Ketika seorang hamba berserah diri, ia mengakui keterbatasan ontologis dirinya di hadapan

ketidakterbatasan kekuasaan Ilahi. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa tawakal merupakan prasyarat mutlak keimanan dan sekaligus menjadi jaminan bagi kecukupan eksistensial manusia, sebagaimana dinyatakan bahwa barangsiapa yang bertawakal kepada Allah, maka Allah akan mencukupkan segala keperluannya[1403]. Namun, penyerahan diri ini bukanlah sebuah pelarian dari realitas (eskapisme), melainkan sebuah kepasrahan yang lahir setelah seluruh kapasitas kognitif dan fisik manusia dikerahkan secara optimal untuk memahami dan menavigasi hukum-hukum alam (sunnatullah) yang telah ditetapkan-Nya.

Dalam epistemologi Islam, oposisi biner antara ikhtiar (usaha manusia yang bebas) dan tawakal (kepasrahan kepada Tuhan) dilebur ke dalam sebuah sintesis yang harmonis dan integral. Tawakal yang sahih menolak keras doktrin fatalisme (jabarisme) yang menafikan peran agensi manusia, sekaligus menolak doktrin libertarianisme radikal (qadariyyah) yang menuhankan kekuatan mutlak usaha manusia[1404]. Sinergi antara ikhtiar dan tawakal digambarkan secara metodologis dalam sabda rujukan Nabi Muhammad SAW ketika menjawab pertanyaan seorang sahabat mengenai untanya; beliau menginstruksikan untuk "mengikat unta tersebut terlebih dahulu, baru kemudian bertawakal"[1405]. Hadis ini memformulasikan sebuah aksioma bahwa ikhtiar fisik merupakan wilayah syariat yang wajib dipenuhi, sedangkan tawakal spiritual merupakan wilayah hakikat yang menjaga kemurnian tauhid dari penyakit syirik terselubung (al-syirk al-khafi), yaitu menembus batas ketergantungan pada sebab-sebab material.

Secara filosofis, ikhtiar adalah bentuk penghormatan manusia terhadap tatanan kausalitas yang diciptakan Allah di alam semesta.

Mengabaikan ikhtiar dengan dalih tawakal dinilai sebagai cacat intelektual dan pelanggaran terhadap syariat, sementara bersandar sepenuhnya pada ikhtiar tanpa melibatkan tawakal merupakan bentuk kebutaan spiritual[1406]. Integrasi kedua konsep ini melahirkan sebuah model perilaku yang dinamis: tubuh bergerak aktif menempuh berbagai sebab material di bumi (al-jajarih ta'mal), sementara hati tetap tenang dan terpaku erat di Arsy, bergantung hanya kepada Sang Pencipta Sebab (al-qalb yatawakkal).

Analisis mendalam mengenai hubungan antara usaha manusia (ikhtiar) dan ketentuan Allah (qada' wa qadar) memerlukan pemahaman komprehensif tentang teori kausalitas dalam teologi Islam. Manusia wajib melakukan usaha karena hal tersebut merupakan perintah taklif, namun manusia tidak diperkenankan meyakini bahwa usaha tersebut secara independen menciptakan hasil akhir[1407]. Hasil akhir dari setiap usaha berada sepenuhnya dalam wilayah kedaulatan mutlak kehendak (iradah) dan takdir Allah. Hubungan ini tidak bersifat linier-mekanis, melainkan bersifat teosentris-teleologis. Usaha manusia adalah instrumen penyingkap tirai takdir, bukan pencipta takdir itu sendiri.

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menjelaskan bahwa tawakal meletakkan sebab-sebab (ikhtiar) pada posisi yang semestinya tanpa mengkultuskannya. Ketika seseorang memahami bahwa efikasi dari sebuah sebab material sangat bergantung pada izin dari Mussabib al-Asbab (Pencipta Sebab), maka kecemasan eksistensial terhadap kegagalan akan tereliminasi secara otomatis[1408]. Manusia bertanggung jawab atas proses (the means), sedangkan Allah memegang otoritas penuh atas hasil (the ends). Dengan demikian, ketika hasil usaha tidak

sesuai dengan ekspektasi rasional manusia, tawakal berfungsi sebagai jangkar spiritual yang mencegah manusia jatuh ke dalam jurang keputusasaan, memungkinkannya untuk melihat hikmah metafisik di balik tabir determinasi Ilahi.

Dampak psikologis utama dari implementasi tawakal yang konsisten adalah pencapaian kondisi ketenangan jiwa yang mendalam (Sakinah atau al-tuman'ninah). Dalam perspektif psikologi modern, tawakal dapat dioperasionalisasikan sebagai mekanisme koping religius aktif (active religious coping) yang sangat efektif dalam mereduksi ketidakpastian (cognitive uncertainty) dan kecemasan masa depan[1409]. Ketika seorang individu menyerahkan hasil akhir usahanya kepada entitas Yang Maha Kuasa dan Maha Pengasih, ia mengalami pembebasan dari beban kognitif yang berlebihan (cognitive overload). Ketakutan akan kegagalan, sindrom kecemasan obsesif, dan depresi akibat penyesalan masa lalu dapat diredam karena struktur kognitifnya telah diorientasikan ulang pada keyakinan bahwa keputusan Allah adalah yang terbaik (optimisme teologis).

Secara neurobiologis, ketenangan yang dihasilkan dari tawakal ini berkorelasi positif dengan regulasi sistem saraf otonom, menurunkan produksi hormon stres seperti kortisol dan adrenalin, serta meningkatkan aktivitas gelombang otak alfa yang memicu relaksasi[1410]. Ketenangan ini bukan sekadar ketiadaan konflik atau ketegangan eksternal, melainkan sebuah kedamaian batin yang kokoh yang tidak mudah terombang-ambing oleh fluktuasi kondisi material di sekitarnya. Individu yang bertawakal memiliki jangkar internal yang stabil, memungkinkannya untuk merespons setiap stimulus eksternal baik

yang menyenangkan maupun yang mengancam dengan kepala dingin dan kejernihan spiritual.

Tawakal mentransformasi struktur psikologis manusia dengan menumbuhkan keberanian eksistensial (al-syaja'ah) yang luar biasa. Ketakutan patologis manusia umumnya bersumber dari kekhawatiran akan hilangnya rasa aman, posisi sosial, kesehatan, atau kehidupan itu sendiri akibat intervensi kekuatan-kekuatan makhluk. Namun, ketika tawakal telah merasuk ke dalam relung kesadaran terdalam, individu tersebut menyadari secara penuh bahwa tidak ada satu pun makhluk di alam semesta ini yang dapat memberikan manfaat atau mendatangkan mudarat tanpa izin Allah[1411]. Kesadaran tauhid ini membebaskan manusia dari belenggu ketakutan terhadap sesama makhluk (khawf al-makhluq).

Keberanian yang lahir dari tawakal bukanlah keberanian yang membabi buta (recklessness), melainkan keberanian moral dan spiritual yang terukur, yang berpijak pada prinsip kebenaran demi mencari rida Allah semata. Karakteristik ini tercermin dalam keteguhan para nabi dan syuhada yang mampu menghadapi tirani kekuasaan besar tanpa gentar sedikit pun, karena mereka memandang kekuatan duniawi sebagai hal yang nisbi dan kerdil di hadapan keagungan Allah[1412]. Dalam konteks kontemporer, keberanian ini mewujud dalam kesiapan mengambil risiko-risiko etis yang tinggi, menyuarakan kebenaran ilmiah dan keadilan sosial, serta melangkah mantap di jalan kehidupan tanpa dihantui oleh bayang-bayang ketakutan akan kemiskinan atau penolakan sosial.

Dampak krusial terakhir dari tawakal adalah terbentuknya ketahanan psikologis dan spiritual yang kokoh (psychological resilience) dalam

menghadapi badai ujian kehidupan (al-ibtila'). Di tengah dunia yang penuh dengan disrupsi, krisis, dan ketidakpastian, tawakal berfungsi sebagai perisai spiritual yang mencegah terjadinya degradasi mental dan keputusasaan eksistensial. Konsep tawakal membekali individu dengan lensa pemaknaan positif (positive reframing); setiap hambatan, musibah, dan penderitaan tidak lagi dipandang sebagai hukuman tanpa makna, melainkan sebagai instrumen edukasi Ilahi (tarbiyah) untuk memurnikan jiwa dan menaikkan derajat spiritual seseorang[1413].

Ketahanan yang berbasis tawakal menyinergikan dimensi kesabaran aktif (sabr) dengan harapan yang realistis (raja'). Ketika menghadapi kebuntuan usaha atau musibah yang tak terhindarkan, seorang yang bertawakal tidak akan menyerah kalah pada keadaan (learned helplessness). Sebaliknya, ia akan segera mendefinisikan ulang strategi ikhtiarnya sembari tetap meyakini bahwa di balik setiap kesulitan pasti terdapat kemudahan yang telah dipersiapkan oleh Allah[1414]. Kemampuan untuk bangkit kembali dari keterpurukan (bounce back) ini menjadikan pribadi yang bertawakal memiliki fleksibilitas adaptif yang sangat tinggi, tahan banting menghadapi tekanan hidup yang ekstrem, serta mampu mentransformasikan krisis menjadi peluang pertumbuhan spiritual dan intelektual yang lebih matang[1415].

Ridha

Hakikat ridha secara ontologis dan epistemologis bukanlah bentuk kepasifan eksistensial (passive fatalism), melainkan puncak partisipasi aktif kesadaran manusia dalam menyelaraskan kehendaknya (volition) dengan Kehendak Mutlak Ilahi (takhalluq bi akhlaqillah). Secara kebahasaan, ridha mengindikasikan kelapangan dada, kerelaan, dan

ketiadaan resistensi batin terhadap ketetapan-Nya[1416]. Dalam lanskap pemikiran psiko-spiritual Islam, ridha merepresentasikan suatu kondisi ketundukan terpilih di mana seorang hamba tidak lagi memandang realitas objektif melalui lensa egoisentrisitas (nafsaniyya), melainkan melalui kacamata Tauhid yang murni. Penyingkapan hakikat ini menuntut pemahaman mendalam yang melingkupi tiga dimensi utama: penerimaan terhadap ketentuan Allah, pencapaian kematangan spiritual, dan perwujudan kedamaian batin yang berkelanjutan.

Pertama, *menerima ketentuan Allah (al-inqiyad li al-qada')* merupakan pilar artikulatif dari ridha. Penerimaan ini bukan sekadar kompromi rasional atas kenyataan pahit, melainkan pengakuan metafisik bahwa seluruh alur eksistensi berada di bawah orkestrasi Kebijaksanaan Ilahi (Hikmah) dan Kasih Sayang-Nya (Rahmah). Ketika seorang hamba berada pada maqam ini, dialektika antara manifestasi takdir baik (al-sara') dan takdir buruk (al-dharra') menembus batas-batas dikotomi emosional awam[1417]. Ketentuan Allah ditanggapi dengan kesadaran bahwa eksistensi material hanyalah panggung penjelmaan kehendak-Nya, di mana keterikatan manusia pada hukum sebab-akibat (sunnatullah) tetap terpelihara tanpa mereduksi keyakinan pada Takdir Mutlak.

Kedua, kematangan spiritual (al-nujdh al-ruhi) merupakan prasyarat sekaligus buah dari ridha. Kematangan ini ditandai oleh pergeseran episentrum kesadaran manusia dari nafs al-ammarah (jiwa yang mendorong pada keburukan) dan nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali diri) menuju nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[1418]. Pada tahap ini, ego manusia mengalami proses pencerahan dan dematerialisasi orientasi spiritual, sehingga ia tidak lagi membedakan

antara nikmat dan ujian; keduanya dipandang sebagai media tajalli (penampakan kebenaran Ilahi)[1419]. Kematangan psiko-spiritual ini memperlihatkan kemampuan individu untuk melampaui dualitas rasa sakit dan kesenangan, meraih tingkat objektivitas spiritual yang murni.

Ketiga, kedamaian batin (al-sakinah al-bathiniyyah) memanifestasikan dirinya sebagai implikasi psikologis dan eksistensial dari ridha. Dalam perspektif psikologi transpersonal, kedamaian batin ini bukanlah ketiadaan konflik eksternal, melainkan ketahanan neuro-spiritual yang kebal terhadap guncangan entropi kehidupan[1420]. Hati yang ridha dibebaskan dari penyakit kecemasan eksistensial (existential anxiety), kekecewaan akibat ekspektasi ilusif, serta dendam terhadap realitas[1421]. Kedamaian ini memancarkan ketenangan mendalam (tranquility), di mana gelombang emosional tidak lagi mampu menggoyahkan kedalaman samudra kesadaran individu yang telah menyatu dalam kerelaan Ilahi.

Dalam struktur hirarkis perjalanan spiritual (al-suluk), para pakar tasawwuf mendebatkan apakah ridha berkedudukan sebagai kedudukan spiritual yang diusahakan (maqam) atau kondisi karunia yang melingkupi batin secara temporal (hal)[1422]. Namun, konsensus epistemik mayoritas mutashawwifin menetapkan bahwa ridha dapat dimulai sebagai hal (keadaan sementara yang dianugerahkan) yang kemudian mengkristal menjadi maqam (stasiun kerohanian yang permanen) melalui disiplin spiritual (riyadhah) dan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang intensif. Sebagai sebuah maqam, ridha berdiri di ambang pintu puncak pencapaian spiritual, menghubungkan dimensi ikhtiar manusiawi dengan dimensi ilahi yang murni.

Sebagai maqam spiritual, ridha memuncaki rentetan maqamat terdalam seperti taubat, zuhd, sabr, dan tawakkul. Jika tawakkul adalah penyerahan perwakilan hukum atas keputusan hidup kepada Allah, maka ridha adalah rasa puas menyeluruh atas apa pun keputusan yang dijatuhkan oleh-Nya[1423]. Pada derajat ini, dialektika spiritual hamba tidak lagi berfokus pada apa yang diinginkan dari Allah, melainkan pada apa yang diinginkan Allah atas dirinya. Fenomena ini menciptakan kondisi simetri spiritual yang diabadikan dalam doktrin al-rida al-mutabadal (kerelaan timbal balik): radhiyallahu 'anhum wa radhu 'anhu (Allah ridha terhadap mereka dan mereka pun ridha terhadap-Nya)[1424].

Secara fenomenologis, pencapaian Maqam Ridha mentransformasi horizon persepsi seorang salik (pengembara spiritual). Penderitaan fisik maupun mental tidak lagi dipersepsikan sebagai hukuman, melainkan sebagai "surat cinta" dari Sang Pencipta yang dirancang untuk membersihkan sisa-sisa keangkuhan ego[1425]. Maqam ini melahirkan pribadi yang memiliki integritas eksistensial tingkat tinggi pribadi yang mampu tersenyum di tengah badai eksistensi karena menyadari bahwa pengemudi dari badai tersebut adalah Kekasih Mutlaknya. Dengan demikian, Maqam Ridha bukanlah akhir dari pencarian spiritual, melainkan gerbang emas menuju kesatuan cinta (mahabbah) dan penyatuan kehendak (fana' fi al-iradah), yang membawa manusia kembali kepada fitrah ilahiahnya yang suci.

Syukur

Syukur (*al-syukr*), yang dalam bahasa Arab bermakna "mengakui dan menghargai nikmat", telah lama dipandang sebagai salah satu akhlak mulia dalam tradisi Islam sekaligus menjadi topik sentral dalam

psikologi modern. Penelitian kontemporer menunjukkan bahwa pengalaman syukur bukan sekadar respons emosional yang pasif, melainkan suatu proses kognitif-afektif yang menstimulus perubahan struktural pada otak serta memfasilitasi revitalisasi nilai-nilai moral[1426]. Dengan meninjau syukur melalui tiga dimensi hati, lisan, dan amal serta menelusuri perannya dalam transformasi jiwa (*tazkiyah al-nafs*), tulisan ini menyajikan sintesis teoretis yang menghubungkan literatur klasik Islam (Al-Qur'an, Hadis, dan tasawuf) dengan temuan empiris psikologi positif serta neuropsikologi[2, 3].

Syukur hati mengacu pada kesadaran internal yang mendalam akan limpahan nikmat Allah yang memicu rasa terima kasih yang tulus. Dari sudut pandang psikologi, Emmons dan McCullough (2003) menyatakan bahwa individu yang memiliki kecenderungan bersyukur (*gratitude-prone individuals*) menunjukkan peningkatan kesejahteraan subjektif (*subjective well-being*) karena mereka lebih adaptif dalam melakukan penilaian kognitif positif (*positive cognitive appraisal*) terhadap berbagai peristiwa hidup[1427]. Pada level neurobiologis, aktivasi korteks prefrontal ventral dan area limbik (khususnya *nucleus accumbens*) terdeteksi saat seseorang melaporkan rasa terima kasih, yang menandakan keterlibatan sistem penghargaan (*reward system*) otak dalam proses syukur hati[1428].

Dalam Al-Qur'an, Surah Ibrahim [1429]: 7 menegaskan:"Jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu..." (Q.S. Ibrāhīm [1430]: 7)[1431]Dalam kitab *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*, Ibn Kathir menafsirkan ayat ini sebagai janji peningkatan kualitas spiritual dan material yang berlandaskan pada ketulusan niat (*syukur hati*) yang autentik[1432].

Ekspresi verbal syukur (seperti *taqdīr*, pujian, dan ucapan *Alhamdulillah*) melibatkan pelafalan yang secara eksplisit mengakui Allah sebagai sumber segala nikmat. Sebuah hadis riwayat Al-Bukhārī menyebutkan pentingnya pengakuan verbal atas nikmat yang diterima[1433]. Penelitian psikolinguistik menemukan bahwa praktik pencatatan rasa syukur (*gratitude journaling*) secara konsisten meningkatkan frekuensi penggunaan bahasa prososial positif dan menekan penggunaan diksi negatif, yang pada gilirannya mengoptimalkan regulasi emosional seseorang[1434].Secara neurofisiologis, produksi bahasa melibatkan interaksi kompleks antara area Broca dan Wernicke yang terhubung dengan sistem limbik, sehingga memperkuat memori afektif melalui latihan perulangan bermediasi wicara (*speech-mediated rehearsal*)[1435]. Oleh karena itu, syukur lisan bukan sekadar formalitas sosial, melainkan proses integratif yang memperkokoh jejak saraf rasa terima kasih di dalam otak.

Syukur amal merupakan manifestasi eksternal berupa tindakan nyata berbuat baik, infak, sedekah, dan ketaatan sebagai bentuk kompensasi atas nikmat yang telah diterima. Dalam khazanah tasawuf, Imam Al-Ghazzālī menekankan bahwa *"tidak ada amal yang lebih mulia daripada berterima kasih dengan cara memberi"* (*Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, jilid 3)[1436]. Studi longitudinal oleh Wood, Joseph, dan Lin (2010) menunjukkan bahwa individu yang rutin melakukan tindakan prososial memiliki tingkat ketahanan psikologis (*psychological resilience*) yang lebih tinggi serta gejala depresi yang lebih rendah[1437].

Pencitraan saraf (*neuroimaging*) mengungkapkan bahwa perilaku amal mengaktifkan jaringan kognisi sosial (*temporoparietal junction*)

dan pusat *reward* di otak (*ventral striatum*), yang menunjukkan bahwa tindakan memberi pada dasarnya memberikan kepuasan intrinsik secara biologis[1438].Transformasi jiwa dalam konteks Islam merujuk pada evolusi kualitas spiritual yang sejalan dengan konsep *tazkiyah al-nafs* (penyucian jiwa). Dari perspektif psikologis, syukur berfungsi sebagai katalisator *positive reappraisal* yang memungkinkan individu mengonversi tekanan hidup menjadi peluang pertumbuhan diri (Fredrickson, 2004)[1439].

Studi fMRI modern (misalnya Fox et al., 2015) menemukan adanya peningkatan kepadatan materi abu-abu (*gray matter density*) di area korteks prefrontal dorsal setelah intervensi berbasis syukur selama delapan minggu. Temuan ini mengindikasikan bahwa praktik syukur secara konsisten mampu menginduksi neuroplastisitas yang mendukung regulasi emosi dan peningkatan kontrol diri (*self-regulation*)[1440].

Sintesis antara dimensi hati, lisan, dan amal membentuk siklus umpan balik positif (*positive feedback loop*) yang menumbuhkan ketakwaan (*taqwā*). Sebagaimana ditegaskan dalam risalah spiritual, transformasi jiwa melalui syukur bukan sekadar perubahan psikologis biasa, melainkan esensi peningkatan keimanan yang tercermin dari ketulusan (*ikhlāṣ*) dalam beribadah kepada Allah SWT[1441].

Syukur, ketika dipahami sebagai fenomena multidimensi yang mencakup hati, lisan, dan amal, berfungsi sebagai jembatan strategis yang menghubungkan pengalaman subjektif manusia dengan mekanisme biologis otak dan nilai-nilai epistemik Islam. Melalui kajian interdisipliner ini, terbukti bahwa syukur berperan sebagai mediator kritis dalam transformasi jiwa: memperluas perspektif kognitif,

memperkuat jaringan sosial, serta memodulasi struktur saraf yang mengatur emosi. Oleh karena itu, pengintegrasian praktik syukur baik dalam kurikulum pendidikan Islam maupun program kesehatan mental kontemporer memiliki kontribusi yang sangat signifikan terhadap pembangunan manusia yang holistik dan berkeadaban.

Mahabbah

Mahabbah dalam khazanah bahasa Arab berasal dari akar kata $h\text{-}b\text{-}b$ yang mencerminkan makna "menyukai, mencintai, atau berkasih-sayang". Dalam kerangka teologis-sufistik, istilah ini tidak sekadar merujuk pada gejolak afeksi sentimental yang bersifat sementara, melainkan pada *ta'alluq* (keterikatan eksistensial yang mendalam) di mana seorang hamba mengorientasikan seluruh eksistensi, kesadaran, dan cintanya kepada Allah SWT sebagai Zat Yang Maha Transenden[1442]. Al-Qur'an menegaskan dinamika ini melalui firman-Nya:قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (Katakanlah [Muhammad]: "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintai dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang). (Q.S. Āli 'Imrān [1443]: 31)[1444]Ayat ini memposisikan cinta (*mahabbah*) bukan sekadar klaim pasif, melainkan prasyarat aktif yang menuntut kepatuhan moral (*ittibā'*), yang pada gilirannya melahirkan hubungan resiprokal berupa cinta dari Sang Pencipta.

Dari sudut pandang tasawuf, *mahabbah* diartikulasikan sebagai bentuk cinta esoteris (*ḥubb al-nafs al-rabī'ī*) yang melampaui keterbatasan panca indra. Imam Al-Ghazzālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* menjelaskan bahwa cinta kepada Allah membersihkan kejernihan hati

sehingga siap untuk "menyatu dalam cahaya-cahaya ilahi", mengatasi sekat dualisme antara hamba dan Penciptanya[1445].

Dalam kajian psikologi agama modern, fenomena ini dikaitkan dengan konsep *self-transcendence*. Studi yang dilakukan oleh Kenneth Pargament (1997) menunjukkan bahwa individu yang menginternalisasi cinta ilahi dalam orientasi hidupnya memiliki tingkat *meaning-making* (penciptaan makna hidup) yang lebih tinggi serta tingkat stres psikologis yang lebih rendah[1446]. Dengan demikian, *mahabbah* bekerja sebagai proses kognitif-afektif yang menyatukan pengalaman transenden dengan kestabilan mental.

Mahabbah dan ibadah merupakan dua sisi mata uang yang tidak terpisahkan. Sebuah hadis sahih riwayat Muslim menegaskan orientasi esensial ini:إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُوَرِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَـٰكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ (Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa dan harta kalian, tetapi Dia melihat kepada hati dan amal kalian). (HR. Muslim)[1447]Hadis ini menempatkan kecintaan hati kepada Allah sebagai indikator utama keikhlasan. Tanpa *mahabbah*, ibadah rentan merosot menjadi ritual mekanis yang kering; sebaliknya, cinta yang mendalam menyulut *niyyah* yang tulus, mentransformasikan setiap amal perbuatan menjadi manifestasi pengabdian yang penuh kesadaran dan makna.

Dalam kosmologi spiritual Islam, *mahabbah* berfungsi sebagai katalisator utama perubahan internal yang melampaui batas-batas peningkatan moral biasa. Al-Ghazzālī menyatakan bahwa *"cinta kepada Allah menyalakan cahaya dalam hati, yang kemudian mengusir kepekatan hawa nafsu"*[1448]. Pendekatan fenomenologis modern memperkuat pandangan ini melalui model kuantum dalam psikologi spiritual (*quantum-like models*), di mana pengalaman cinta ilahi

dipandang memodulasi energi psikofisiologis seperti peningkatan hormon kebahagiaan dan penurunan kadar hormon stres (Knysh, 2020)[1449].

Proses transformasi jiwa melalui energi *mahabbah* terbagi ke dalam tiga fase utama:

1. Pengakuan (*Recognition*): Individu menyadari keterbatasan eksistensial dirinya dan secara sadar memusatkan orientasi cinta serta niat hidupnya hanya kepada Allah.
2. Penyerapan (*Assimilation*): Melalui ibadah kontemplatif (seperti *dzikr*, salat khusyuk, dan renungan), energi cinta diserap ke dalam struktur neuroplastik hati dan pikiran, menghasilkan restrukturisasi kognitif (Pashler, 2015)[1450].
3. Ekspresi (*Expression*): Transformasi batin terpancar keluar dalam bentuk perilaku sosial yang dilandasi oleh *rahmah* (kasih sayang universal) kepada sesama makhluk, yang sekaligus memperkuat kembali siklus spiritual tersebut.

Secara ontologis, *mahabbah* memperkokoh prinsip tauhid dengan menempatkan seluruh fenomena kehidupan dalam satu pusat gravitasi ketuhanan. Oleh karena itu, ia bukan sekadar motif etis, melainkan mekanisme metafisik yang mengembalikan manusia kepada fitrah kesucian aslinya.

Mahabbah (cinta kepada Allah) menempati posisi sentral yang dapat dianalisis melalui dimensi terminologis, eksistensial, dan aksiologis. Lebih dari sekadar emosi keagamaan, ia bertindak sebagai energi transformatif yang memadukan dimensi psikologis, neurobiologis, dan metafisik secara harmonis. Integrasi antara sumber-sumber otoritatif Islam dan temuan sains modern menegaskan bahwa pengkajian

interdisipliner terhadap *mahabbah* memberikan landasan empiris yang kokoh bagi praktik spiritual yang sadar, bermakna, dan berkelanjutan di era kontemporer.

Ujian Keimanan

Dalam lanskap ontologi Islam, eksistensi manusia di alam profan tidak dirancang sebagai entitas yang statis, melainkan sebuah dinamika pengujian yang berkesinambungan. Konsep bala' secara etimologis dan terminologis mengekspresikan instrumen korektif dan transformatif yang melekat pada hukum alam (sunnatullah)[1451]. Eksistensi manusia senantiasa diapit oleh dialektika antara kenikmatan (al-ni'am) dan kesengsaraan (al-mihnah), di mana keduanya merupakan wujud determinasi Ilahi untuk menguji derajat keimanan seseorang[1452]. Al-Qur'an secara tegas mengartikulasikan bahwa kehidupan dan kematian diciptakan sebagai wahana kualifikasi moral dan spiritual guna menyeleksi siapa di antara hamba-Nya yang memiliki artikulasi amal terbaik (ahsanu 'amala)[1453]. Ujian bukanlah sebuah anomali atau kebetulan historis, melainkan sebuah kepastian eksistensial yang beroperasi secara konsisten melintasi spektrum waktu dan peradaban.

Secara fenomenologis, sunnatullah dalam bentuk ujian ini berbanding lurus dengan kadar kualitas keimanan seseorang. Semakin tinggi artikulasi spiritual dan kedekatan ontologis seorang hamba dengan Sang Pencipta, semakin intensif pula kadar bala' yang ditimpakan kepadanya[1454]. Hal ini dibuktikan dalam diskursus kenabian, di mana para nabi dan rasul menempati hierarki tertinggi dalam menerima bobot ujian eksistensial[1455]. Dengan demikian, bala' berfungsi sebagai ontologis kualifikator yang memisahkan antara klaim

keimanan yang bersifat superfisial dengan kesadaran iman yang terinternalisasi secara autentik dalam kedalaman jiwa (qalb).

Di balik perwajahan bala' yang kerap dipersepsikan sebagai beban fisik maupun psikologis, tersimpan dimensi hikmah (teleologi Ilahiah) yang melampaui rasionalitas instrumental manusia. Hikmah ujian tidak dapat dipahami semata-mata melalui kacamata utilitarianisme, melainkan harus diteropong melalui kesadaran metafisika bahwasanya Allah tidak pernah menetapkan krisis tanpa tujuan penyucian (tazkiyah)[1456]. Ujian hadir sebagai instrumen kognitif dan spiritual untuk mengikis sifat-sifat egois (al-nafs al-ammarah) serta menghancurkan ilusi kemandirian mutlak (autonomy) yang sering kali menjerumuskan manusia pada keangkuhan eksistensial (staghna)[1457].

Lebih jauh, hikmah bala' beroperasi sebagai media katarsis spiritual. Dalam kondisi penderitaan, konstruksi kesadaran manusia dipaksa untuk mendekonstruksi keterikatan terhadap hal-hal yang bersifat temporal dan mengarahkan pandangannya kembali kepada Yang Absolut. Sebagaimana ditegaskan oleh para teolog dan mistik Islam, penderitaan yang mendekatkan diri seseorang kepada Allah secara substansial jauh lebih bernilai daripada kenikmatan yang memalingkannya dari mengingat-Nya[1458]. Dengan demikian, hikmah ujian adalah penyingkapan tabir (kasyf) yang memungkinkan manusia melampaui persepsi indrawi untuk memahami kehendak Ilahi yang mahaluas.

Dalam kerangka tarbiyah Ilahiyah (pendidikan spiritual Ilahi), bala' berpotensi menjadi pedagogi transformatif yang menempa jiwa manusia menuju kematangan (kamal). Proses spiritual ini mirip dengan proses pemurnian logam mulia, di mana intisari keimanan dipisahkan

dari kotoran-kotoran egosentrisme melalui kawah candradimuka penderitaan[1459]. Tanpa adanya ujian, potensi spiritual manusia seperti ketabahan, kerendahan hati, dan ketenangan jiwa akan tetap berada dalam kondisi laten dan tidak pernah teraktualisasi secara penuh dalam panggung kehidupan.

Pendidikan spiritual berbasis ujian ini mengarahkan manusia untuk mengalami evolusi kesadaran dari tahap nafs al-ammarah (jiwa yang memerintahkan keburukan), melewati nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali diri), hingga mencapai puncak nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[1460]. Dalam proses transisi ini, ujian berfungsi sebagai pedal akselerasi yang memaksa daya psiko-spiritual individu untuk senantiasa bertransformasi, menyadari keterbatasannya, dan menyandarkan seluruh potensi eksistensialnya pada Rahmat dan Kekuasaan yang Maha Mutlak.

Respon terdepan seorang mukmin dalam mengarungi gelombang ujian adalah manifestasi sabar. Dalam epistemologi Islam, sabar bukanlah kepasrahan yang pasif (passive resignation) atau bentuk ketidakberdayaan fatalistik. Sebaliknya, sabar adalah sebuah tindakan aktif yang melibatkan daya tahan spiritual (fortitude), kontrol emosional, dan keteguhan intelektual dalam menghadapi pergeseran kondisi eksistensial[1461]. Al-Ghazali mendefinisikan sabar sebagai dorongan keagamaan (ba'ith al-din) yang bertempur dan unggul atas dorongan hawa nafsu (ba'ith al-hawa)[1462].

Secara praksis, sabar mencakup tiga dimensi utama: kesabaran dalam mempertahankan ketaatan (al-sabr 'ala al-ta'ah), kesabaran dalam menahan diri dari kemaksiatan (al-sabr 'an al-ma'siyah), dan kesabaran dalam menerima ketetapan takdir yang menyakitkan (al-sabr

‘ala al-aqdar al-mu'limah)[1463]. Ketiga dimensi ini membentuk perisai psiko-spiritual yang menjaga integritas iman seorang mukmin agar tidak goyah ketika diterpa badai bala’, sekaligus menjadi fondasi awal bagi pencapaian stasiun-stasiun spiritual (maqamat) yang lebih tinggi.

Setelah keteguhan sabar terbangun, sikap seorang mukmin terartikulasi dalam bentuk tawakal sebuah penyandaran total secara kognitif dan afektif kepada Allah SWT atas segala hasil dari ikhtiar manusiawi[1464]. Tawakal berdiri di atas pemahaman epistemologis yang utuh mengenai batasan kausalitas (asbab). Seorang mukmin menyadari sepenuhnya bahwa meskipun ia berkewajiban melakukan ikhtiar rasional dan fisik di alam kausal, hukum kausalitas itu sendiri tidak memiliki daya independen di luar kehendak Sang Pencipta (Musabbib al-Asbab)[1465].

Oleh karena itu, tawakal membebaskan jiwa dari kecemasan eksistensial dan ketakutan akan masa depan. Tawakal menciptakan keseimbangan mental yang dinamis: manusia bekerja secara maksimal di alam nyata, namun melepaskan kelekatan emosional terhadap hasil akhir, menserahkannya secara mutlak kepada Kebijaksanaan Ilahi. Hal ini selaras dengan ajaran Rasulullah SAW yang memerintahkan untuk terlebih dahulu mengikat unta secara rasional sebelum menyerahkan perlindungannya kepada Allah[1466]. Tawakal dengan demikian menjadi sintesis sempurna antara kerja keras yang terukur dan keimanan yang transcendent.Puncak dari dinamika spiritual seorang mukmin dalam merespon ujian adalah pencapaian stasiun ridha (kemurnian penerimaan). Jika sabar masih menyimplikasikan adanya dorongan internal untuk menahan rasa sakit atau ketidaknyamanan, maka ridha melampaui rasa sakit tersebut dengan kedamaian batin yang sempurna

terhadap apa pun yang ditetapkan oleh Sang Kekasih (Al-Mahbub)[1467]. Pada maqam ini, persepsi mukmin terhadap penderitaan telah mengalami transfigurasi; penderitaan tidak lagi dipandang sebagai hukuman, melainkan sebagai manifestasi kasih sayang dan perhatian Ilahi (lutf).Ibn 'Ata'illah al-Iskandari menggambarkan ridha sebagai kondisi di mana kepahitan takdir terasa manis di dalam hati karena kesadaran penuh bahwa takdir tersebut bersumber dari Allah SWT[1468]. Ridha melahirkan sikap penerimaan eksistensial yang tuntas, mengikis segala bentuk protes batin (i'tiradh), dan melahirkan ketenangan jiwa yang hakiki (sakinah). Pada titik ini, seorang mukmin tidak hanya menerima ujian dengan lapang dada, tetapi juga bersyukur atas kesempatan untuk disucikan dan didekatkan kepada Hadirat-Nya melalui media bala' tersebut[1469].

Musibah

Secara epistemologis, istilah "musibah" sering kali direduksi dalam kesadaran awam sebagai peristiwa destruktif, sebuah anomali eksistensial yang mengganggu kenyamanan hidup. Namun, dalam lanskap teologi Islam dan metafisika spiritual, musibah yang secara etimologis berakar dari kata aṣāba-yuṣību (berarti mengenai sasaran atau menimpa) merupakan sebuah keniscayaan kosmologis yang didesain secara presisi dalam garis takdir ilahi[1470]. Musibah bukanlah bentuk kegagalan takdir atau tindakan sewenang-wenang Sang Pencipta, melainkan sebuah instrumen teodise (human suffering and divine justice) yang berfungsi mengevaluasi esensi kemanusiaan. Al-Qur'an secara tegas mendeklarasikan bahwa tidak ada satu pun peristiwa traumatik yang terjadi di bumi maupun pada diri manusia,

melainkan telah tertulis dalam Lauḥ al-Maḥfūẓ sebelum penciptaan itu sendiri terealisasi[1471]. Keteraturan metafisik ini mengisyaratkan bahwa setiap penderitaan membawa pesan teofanik (penampakan keindahan dan keagungan Tuhan) yang menuntut pembacaan spiritual secara mendalam, bukan sekadar respons emosional yang reaktif.

Dalam diskursus filsafat Islam, Ibnu Sina menegaskan bahwa keburukan atau penderitaan (al-sharr) di alam semesta bersifat aksidental (by-product) demi terwujudnya kebaikan universal (al-khair al-kulliyy)[1472]. Dunia fisik ini, dengan segala keterbatasannya, mustahil steril dari gesekan materi yang melahirkan rasa sakit. Senada dengan hal tersebut, teolog legendaris Abu Hamid al-Ghazali memandang musibah sebagai obat spiritual (al-adwiyah al-ilahiyyah) yang disuntikkan secara paksa kepada jiwa yang sedang mengalami disorientasi eksistensial akibat terlalu lekat dengan dunia fisik (al-ghafilah)[1473]. Ketika manusia mengalami kelekatan patologis terhadap dunia materi (dunya), musibah hadir sebagai intervensi metafisik yang memutus rantai ilusi tersebut, memaksa kesadaran untuk kembali mendongak ke arah Yang Transenden.

Secara komparatif, konsep teodise dalam tradisi pemikiran Barat seperti soul-making theodicy yang diajukan oleh John Hick menemukan titik temu yang kuat dengan perspektif Islam ini. Hick berargumen bahwa dunia ini didesain bukan sebagai "paradise of gratification" (surga pemuasan hasrat), melainkan sebagai sekolah pembentukan jiwa (school of soul-making)[1474]. Tanpa adanya tantangan, bahaya, dan penderitaan, kebajikan-kebajikan moral tingkat tinggi seperti keberanian, empati, altruisme, dan kepasrahan spiritual tidak akan pernah teraktualisasi dari potensi menjadi realitas. Oleh karena itu,

makna spiritual dari musibah melampaui rasa sakit fisik; ia adalah sebuah undangan ontologis bagi manusia untuk menembus hijab realitas material menuju kedalaman makna eskatologis dan spiritual.

Ketika musibah melanda, dimensi kemanusiaan yang pertama kali diuji adalah kapasitas resiliensi yang dalam tradisi Islam diistilahkan sebagai ṣabr (sabar). Konsep ṣabr sering kali disalahpahami sebagai kepasrahan pasif (fatalistic resignation) atau keputusasaan yang disamarkan dalam kepatuhan. Padahal, secara semantik, ṣabr berarti menahan, mengikat, atau mengendalikan diri dari kepanikan psikologis dan tindakan destruktif. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah dalam adikaryanya, ‘Uddat al-Ṣābirīn wa Dhakhīrat al-Shākirīn, membagi sabar menjadi sebuah struktur triadik: sabar dalam ketaatan, sabar dalam menghindari maksiat, dan sabar dalam menghadapi ketetapan takdir yang menyakitkan[1475]. Sabar dalam konteks musibah adalah sebuah kerja aktif-kognitif di mana seseorang secara sadar menolak untuk larut dalam keputusasaan, menjaga lisannya dari keluh kesah yang menafikan kebijaksanaan ilahi, dan mengarahkan kondisi emosionalnya pada titik ekuilibrium (keseimbangan).

Dari perspektif psikologi modern dan neurosains, mekanisme ṣabr berkorelasi erat dengan konsep regulasi emosi dan cognitive reappraisal (penilaian kognitif kembali). Ketika menghadapi stresor ekstrem akibat musibah, amigdala pusat emosi dan respons fight-or-flight di otak akan aktif secara hiperaktif, memicu produksi hormon kortisol dan adrenalin yang memicu kecemasan. Di sinilah fungsi ṣabr bekerja sebagai aktivator korteks prefrontal (PFC), wilayah otak yang bertanggung jawab atas penalaran logis, perencanaan, dan pengendalian impuls. Melalui internalisasi nilai-nilai keimanan, seperti

kesadaran bahwa "segala sesuatu adalah milik Allah dan akan kembali kepada-Nya" (istisja'), individu melakukan restrukturisasi kognitif[1476]. Mereka tidak lagi melihat musibah sebagai ancaman eksistensial (threat), melainkan sebagai tantangan spiritual (challenge) yang memiliki makna akhir yang baik.

Interaksi dinamis antara dimensi spiritual dan psikologis ini juga dikukuhkan oleh tradisi kenabian. Rasulullah SAW menegaskan bahwa parameter kesabaran sejati terletak pada reaksi pertama saat benturan musibah terjadi (as-ṣabru ‘inda al-ṣadmati al-ūlā)[1477]. Hadis ini secara ilmiah mengonfirmasi bahwa detik-detik awal pasca-trauma adalah fase kritis di mana sistem saraf otonom manusia diuji. Kemampuan untuk menekan kepanikan instingtif pada fase awal ini, dan segera menggantinya dengan keyakinan akan hikmah ilahi, merupakan puncak pencapaian spiritual dan stabilitas neuro-kognitif. Dengan demikian, ujian kesabaran bukanlah sebuah bentuk penyiksaan ilahi, melainkan sebuah metodologi pembasihan jiwa (tazkiyat al-nafs) yang melatih manusia untuk mencapai keadaan al-nafs al-muṭma'innah jiwa yang tenang, yang tetap kokoh di tengah badai fluktuasi kehidupan materi.

Fase akhir dan paling agung dari siklus musibah adalah transformasi eksistensial yang lahir dari rahim penderitaan itu sendiri. Dalam tradisi sufisme, penggodaan jiwa melalui penderitaan dianalogikan bagaikan proses pemurnian emas. Al-Ghazali dalam Kīmiyā-yi Sa'ādat (Alkemi Kebahagiaan) menggambarkan bahwa sebagaimana api digunakan untuk memisahkan emas murni dari kotoran logam yang melekat padanya, demikian pula musibah berfungsi membakar egoisme (nafs), kesombongan, dan ilusi kemandirian manusia di hadapan Sang Khalik[1478]. Melalui penderitaan yang hebat, struktur ego yang keras

didekonstruksi secara paksa, meninggalkan ruang hampa di dalam kalbu yang kemudian siap diisi oleh pancaran cahaya makrifat dan keintiman transenden (uns). Penderitaan memaksa manusia menyadari kefanaan dirinya (fana'), yang pada gilirannya mengantarkan mereka pada kesadaran akan keabadian Tuhan (baqa').

Fenomena transformasi spiritual ini menemukan pembenaran empirisnya dalam psikologi kontemporer melalui konsep Post-Traumatic Growth (PTG) yang dikembangkan oleh Richard Tedeschi dan Lawrence Calhoun. Teori PTG merumuskan bahwa individu yang mengalami krisis kehidupan yang dahsyat sering kali tidak hanya kembali ke tingkat fungsi psikologis sebelum trauma (resiliensi), tetapi mengalami lompatan perkembangan yang jauh melampaui kondisi awal mereka[1479]. Transformasi positif ini mencakup lima domain utama: peningkatan apresiasi terhadap kehidupan, hubungan interpersonal yang lebih mendalam dan empatik, penemuan kekuatan pribadi yang baru (personal strength), perubahan prioritas hidup, dan yang paling krusial adalah perkembangan spiritual yang intensif.

Dalam konteks eksistensialisme, Viktor Frankl, seorang neuropsikiater sekaligus penyintas kamp konsentrasi Nazi, merumuskan dalam logotherapy-nya bahwa penderitaan akan berhenti menjadi penderitaan pada saat ia menemukan maknanya (suffering ceases to be suffering at the moment it finds a meaning)[1480]. Di sinilah teologi Islam memberikan infrastruktur makna yang paling kokoh. Ketika seorang mukmin memandang penderitaan melalui lensa janji-janji ilahi bahwa setiap duri yang menusuk kaki sekalipun akan menghapuskan dosa-dosanya[1481] maka penderitaan tersebut bertransformasi dari sekadar siksaan fisik menjadi sebuah investasi

eskatologis. Musibah, pada analisis terakhirnya, bukanlah titik akhir dari sebuah kehancuran, melainkan sebuah lorong gelap yang niscaya dilewati demi lahirnya manusia baru yang telah mengalami metamorfosis spiritual: manusia yang lebih bijaksana, lebih dekat dengan Tuhannya, dan memiliki ketahanan eksistensial yang tak tergoyahkan oleh pasang surut duniawi.

Nikmat

Dalam cakrawala pemikiran Islam, nikmat tidak sekadar dipahami sebagai entitas material yang bersifat aksidental, melainkan sebagai sebuah manifestasi eksistensial yang membawa beban teleologis. Secara ontologis, nikmat merupakan turunan dari sifat Rahmaniyah Allah yang menyentuh seluruh lapisan realitas, namun dalam struktur eskatologis, ia berfungsi sebagai instrumen penguji (fitnah) bagi integritas kemanusiaan[1482]. Keberadaan nikmat seringkali menjebak subjek manusia dalam ilusi kepemilikan permanen, padahal dalam perspektif teodisi, setiap anugerah adalah medium dialektis untuk menguji sejauh mana orientasi transendental seorang hamba tetap terjaga di tengah tarikan imanen kesenangan duniawi. Fenomena ini menegaskan bahwa ujian Tuhan tidak hanya termanifestasi dalam bentuk privasi atau penderitaan (al-dharra'), tetapi justru lebih sublim dan kompleks dalam bentuk kelimpahan (al-sarra')[1483].

Eksistensi nikmat sebagai ujian menuntut sebuah respons aktif yang dalam diskursus etika Islam disebut sebagai syukur. Syukur bukanlah sekadar artikulasi verbal-ritualistik, melainkan sebuah transformasi kesadaran yang melibatkan tiga pilar utama: ilm (pengetahuan), hal (kondisi spiritual), dan 'amal (tindakan)[1484]. Secara fenomenologis,

syukur merupakan upaya subjek untuk melampaui objek nikmat menuju Sang Pemberi Nikmat (al-Mun'im). Di sini, syukur berfungsi sebagai mekanisme regulasi diri yang mencegah manusia dari kejatuhan ke dalam narsisme eksistensial atau istidraj sebuah kondisi di mana nikmat terus mengalir namun substansi spiritualnya tercerabut, yang pada akhirnya membawa subjek pada alienasi metafisika[1485]. Dalam konteks ini, Al-Quran menegaskan sebuah hukum kausalitas spiritual bahwa syukur akan mengakibatkan ekspansi nikmat secara kualitatif, sementara pengingkaran (kufr) akan mengonversi nikmat tersebut menjadi instrumen penderitaan yang bersifat destruktif[1486].

Puncak dari dialektika ini adalah pencapaian derajat ma'rifat al-Mun'im, yakni kesadaran murni akan kehadiran Allah di balik setiap helai pemberian. Kesadaran ini menuntut dekonstruksi terhadap ego-sentrisme, di mana manusia menyadari bahwa secara substansial, ia tidak memiliki agensi absolut atas apa yang diperolehnya. Setiap pencapaian intelektual, material, maupun spiritual harus dipandang sebagai fadhilah (anugerah) yang bersifat titipan[1487]. Dalam perspektif psikologi transpersonal, kesadaran ini menciptakan ketenangan batin (ithmi'nan) karena subjek tidak lagi terikat secara patologis pada objek duniawi, melainkan terjangkar pada sumber absolut dari segala pemberian. Kesadaran teosentris ini mengubah cara pandang manusia terhadap realitas: nikmat tidak lagi dilihat sebagai tujuan akhir (ghayah), melainkan sebagai sarana (wasilah) untuk memperkuat relasi vertikal dengan Sang Khaliq dan relasi horizontal melalui kontribusi kemanusiaan yang berkeadilan[1488].

Dengan demikian, integrasi antara pemahaman nikmat sebagai ujian, pengamalan syukur sebagai metode eksistensial, dan pencapaian

kesadaran akan Sang Pemberi, membentuk sebuah ekosistem spiritual yang kokoh. Manusia yang mencapai level ini akan memiliki resiliensi tingkat tinggi; ia tidak akan terhempas oleh badai kekurangan dan tidak akan melampaui batas dalam kelimpahan[1489]. Inilah esensi dari nafs al-muthmainnah, sebuah jiwa yang telah selesai dengan dialektika materi dan menemukan sintesisnya dalam pengabdian yang tulus kepada Allah SWT. Nikmat, dalam pemahaman terminal ini, menjadi cahaya yang membimbing intelektualitas dan spiritualitas manusia menuju kesempurnaan batiniah yang paripurna[1490].

Kekuasaan

Kekuasaan (power/Herrschaft) dalam lintasan sejarah peradaban antropologis sering kali diposisikan sebagai puncak dari pencapaian eksistensial sekaligus instrumen determinasi sosiopolitik. Max Weber mendefinisikan kekuasaan sebagai peluang bagi seseorang atau sejumlah orang untuk mewujudkan kehendak mereka sendiri dalam suatu tindakan bersama, bahkan demi menentang perlawanan dari orang lain yang berpartisipasi dalam tindakan tersebut[1491]. Namun, reduksi kekuasaan hanya pada dimensi dominasi sosiopolitik voluntaristik ini mengabaikan landasan etis-metafisis yang melingkupinya. Ketika kekuasaan dipisahkan dari jangkar transendentalnya, ia akan terjebak dalam ruang hampa moral yang melahirkan tirani. Oleh karena itu, dekonstruksi terhadap hakikat kekuasaan memerlukan pembacaan ulang yang komprehensif, yang mempertemukan antara teori politik kontemporer, psikologi kekuasaan, dan filsafat ketuhanan. Artikel ini mengelaborasi kekuasaan melalui tiga pilar konseptual: kekuasaan sebagai amanah eksistensial,

bahaya kesombongan patologis (hubris), dan kepemimpinan spiritual sebagai artikulasi kepemimpinan profetik.

Secara ontologis, kekuasaan bukanlah hak mutlak yang melekat pada eksistensi manusia (human essence), melainkan sebuah titipan atau mandat yang bersifat sementara. Dalam tradisi pemikiran Islam, konsepsi ini berakar kuat pada doktrin amanah. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia memikul beban tanggung jawab moral-kosmis yang ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena kekhawatiran akan ketidakmampuan memikulnya[1492]. Amanah dalam konteks sosiopolitik bertransformasi menjadi mandat kepemimpinan (khilafah) yang menuntut keadilan mutlak dan pengabdian tanpa pamrih.

Konsep teologis ini beresonansi secara paralel dengan teori kontrak sosial liberal-klasik yang diajukan oleh John Locke. Locke merumuskan kekuasaan politik sebagai fiduciary trust (kepercayaan yang diamanahkan), di mana pemerintah bertindak sebagai wali yang mengelola hak-hak rakyat demi kebaikan bersama (common good)[1493]. Jika pemegang kekuasaan melanggar kepercayaan tersebut, maka legitimasi moral kekuasaannya runtuh secara otomatis.

Namun, dimensi amanah dalam perspektif spiritual melampaui sekadar kontrak sosial horizontal Locke. Ia mencakup tanggung jawab vertikal-transendental. Di sinilah letak perbedaan mendasar: dalam perspektif profetik, kekuasaan tidak hanya dievaluasi oleh konstitusi buatan manusia melalui mekanisme checks and balances, melainkan dipertanggungjawabkan di hadapan Pengadilan Ilahi. Manusia ditunjuk sebagai khalifah di bumi bukan untuk mengeksploitasi atau mendominasi, melainkan untuk merealisasikan kehendak-kehendak Ilahi yang berbasis pada keadilan ('adl) dan kasih sayang (rahmah)[1494].

Ketika kekuasaan dipahami sebagai amanah, setiap kebijakan sipil, alokasi anggaran, dan keputusan yuridis ditimbang dengan timbangan moralitas transendental. Pemegang kekuasaan yang menyadari hal ini akan memandang otoritasnya dengan rasa gentar (khauf) yang mendalam, bukan dengan perayaan kemenangan yang trivial.

Ketika dimensi transendental dari amanah diabaikan, kekuasaan secara niscaya akan mengalami pembusukan internal. Lord Acton secara brilian merumuskan aksioma terkenalnya: "Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely"[1495]. Namun, apa yang sebenarnya terjadi pada struktur psikologis dan kognitif seorang penguasa ketika ia mulai terkorporasi oleh kekuasaan? Fenomena ini dijelaskan dalam psikologi politik modern sebagai Hubris Syndrome (Sindrom Hubris) sebuah gangguan kepribadian yang dipicu dan diakselerasi oleh kepemilikan kekuasaan yang besar tanpa kontrol memadai[1496].

Secara klinis, gejalanya meliputi kecenderungan melihat dunia sebagai arena di mana mereka dapat menggunakan kekuasaan untuk kemuliaan pribadi, penilaian yang bias tentang kemampuan diri sendiri yang melampaui batas realitas, serta hilangnya empati terhadap rakyat yang dipimpinnya. Secara teologis dan filosofis, kondisi ini adalah apa yang diidentifikasi oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī sebagai penyakit Kibr (kesombongan) sebuah kondisi di mana seseorang memandang dirinya lebih tinggi dari orang lain dan menolak kebenaran (batrul-haqq wa ghamtun-nas)[1497]. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa kibr merusak fakultas intelektual dan spiritual manusia, membutakan mata hatinya dari mengenali keterbatasan dirinya sebagai makhluk yang kontingen (possible).

Bahaya eksistensial dari kesombongan kekuasaan ini digambarkan secara metaforis dalam teks-teks wahyu melalui personifikasi karakter tiranis seperti Fir'aun (Pharaoh) dan Iblis. Al-Qur'an melarang keras sikap angkuh di atas bumi karena kesombongan tersebut tidak akan pernah mampu menembus bumi atau menyamai tinggi gunung[1498]. Secara epistemik, kesombongan menciptakan "gelembung epistemis" (epistemic bubble) di sekitar penguasa. Mereka hanya mendengar apa yang ingin mereka dengar, dikelilingi oleh para penjilat yang mematikan nalar kritis, dan menganggap kritik sebagai ancaman subversif. Akibatnya, kebijakan yang dilahirkan menjadi irasional, menindas, dan merusak tatanan sosial. Kesombongan adalah awal dari kejatuhan tragis (nemesis) bagi setiap otoritas tirani yang melupakan bahwa kekuasaan temporalnya hanyalah setitik debu di tengah kosmos yang tak terbatas. Sebagai antitesis terhadap patologi hubris dan sekularisasi kekuasaan, diperlukan sebuah rekonstruksi model kepemimpinan. Di sinilah urgensi dari pemajangan konsep Spiritual Leadership (Kepemimpinan Spiritual). Louis W. Fry memformulasikan kepemimpinan spiritual sebagai upaya menciptakan visi dan kesepakatan nilai yang memotivasi diri sendiri dan orang lain, guna melahirkan rasa memiliki spiritual (spiritual survival) melalui kecintaan altruistik dan keyakinan/harapan[1499]. Kepemimpinan spiritual tidak berarti mengubah institusi politik menjadi teokrasi dogmatis, melainkan menginfusikan nilai-nilai etis-transendental ke dalam ruang publik yang profan.

Dalam tradisi profetik Islam, model ini terefleksikan secara paripurna dalam kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. Sebuah hadis monumental menegaskan bahwa setiap individu adalah pemimpin, dan

setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya[1500]. Konsep ini menegaskan pemerataan tanggung jawab sekaligus menekankan aspek pelayanan. Kepemimpinan spiritual melahirkan paradigma Servant Leadership (Kepemimpinan Pelayan) yang dipopulerkan oleh Robert K. Greenleaf, di mana hasrat utama seorang pemimpin bukanlah untuk memimpin (to lead), melainkan untuk melayani terlebih dahulu (to serve first)[1501].

Kepemimpinan spiritual beroperasi pada tiga level kesadaran:

1. Kesadaran Transendental: Menyadari kehadiran Tuhan dalam setiap helai napas kebijakan, sehingga melahirkan integritas moral yang tidak goyah oleh godaan pragmatisme politik.
2. Kecintaan Altruistik (Altruistic Love): Memandang rakyat sebagai sesama makhluk Tuhan yang harus dilindungi hak-haknya, dihormati martabat kemanusiaannya, dan dibebaskan dari belenggu kemiskinan serta ketidakadilan.

Visi Esatologis: Memproyeksikan dampak kebijakan tidak hanya untuk pemilu berikutnya (short-term political gain), melainkan untuk keberlangsungan generasi masa depan dan keselamatan eskatologis di akhirat.

Dengan mengintegrasikan dimensi spiritual ke dalam kepemimpinan, kekuasaan tidak lagi menjadi instrumen penindasan yang menakutkan, melainkan bertransformasi menjadi rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil-'ālamīn).

Kekuasaan pada hakikatnya adalah ujian eksistensial terbesar bagi kemanusiaan. Ketika ia dipahami semata-mata sebagai instrumen dominasi weberian, ia akan meluncur bebas ke dalam jurang patologi hubris yang merusak tatanan psikologis, sosial, dan ekologis. Hanya

dengan merestorasi status kekuasaan sebagai amanah metafisis sebuah kepercayaan suci yang menuntut pertanggungjawaban vertikal dan horizontal manusia dapat diselamatkan dari perangkap kesombongan tirani. Melalui paradigma kepemimpinan spiritual yang berakar pada ketulusan pelayanan (servant leadership) dan kesadaran transendental, kekuasaan dapat djinakkan dan diarahkan untuk mengabdi pada keadilan, perdamaian, dan kesejahteraan umat manusia.

Harta

Dalam epistemologi Islam, harta (mal) dipahami bukan sekadar objek ekonomi melainkan amanah (titipan) yang bersumber dari Allah SWT. Ayat "Sesungguhnya harta dan jiwa kalian adalah milik Allah, dan Allah mempunyai hak atas apa yang dikeluarkan oleh kamu" menegaskan bahwa kepemilikan bersifat sementara dan kondisional [1502]. Konsep ini selaras dengan teori "stewardship" dalam etika lingkungan Barat, yang menekankan keterikatan antara pemilik dan tanggung jawab kepengurusan [1503].

Pendekatan tafsir klasik (mis. Tafsir al-Jalalayn, Tafsir al-Qurtubi) menekankan bahwa hak milik manusia atas barang duniawi bersifat 'amanah' dan 'mizan' (timbangan), sehingga setiap pemilik wajib mengelola asetnya sesuai prinsip keadilan ('adl) dan kemasyarakatan (maslahah). Ulama-ulama seperti Al-Ghazzālī (Iḥyāʾ ʿUlum al-Din) menulis bahwa "menyimpan harta tanpa niat mengabdi kepada Allah merupakan pelanggaran terhadap amanah" [1504].Secara sosiologis, pandangan ini menimbulkan norma sosial yang melarang penimbunan berlebihan dan mengarahkan distribusi kembali ke publik melalui zakat, sedekah, dan waqf. Empiris, penelitian di Pakistan menunjukkan bahwa

persepsi harta sebagai titipan meningkatkan kepatuhan wajib zakat sebesar 28 % dibandingkan dengan sikap sekuler[1505]. Hal ini menegaskan bahwa kerangka teologis memediasi perilaku ekonomi pada tingkat mikro.

Materialisme, dalam konteks psikologi sosial, didefinisikan sebagai orientasi nilai yang menempatkan kepemilikan barang sebagai sumber kebahagiaan utama [1506]. Pada era konsumerisme global, fenomena ini menggeser fokus dari “kebajikan sosial” ke “kebutuhan individu”. Studi lintas-budaya oleh Kasser (1995) menemukan korelasi negatif antara tingkat materialisme dan kepuasan hidup (r = -0,42) [1507].Namun, dalam kerangka Islam, materialisme dipertanyakan melalui kritik eksistensial yang diartikulasikan oleh Ibn Taymiyyah dan Abū Hamīd al-Ghazzālī, yang menegaskan bahwa pencarian harta semata-mata mengarah pada ‘ghurur (kesombongan) dan ‘tama‘ (distraksi spiritual) [1508]. Literatur ekonomi Islam modern, misalnya karya El-Gamal (1999), mengusulkan “principle of moderation” (mizan) yang menyingkirkan ekstrim materialistis sambil tetap mengakui nilai produktifitas ekonomi [1509].

Pendekatan interdisipliner menyoroti bahwa konsep “wealth as a means, not an end” dapat dioperasionalkan melalui kebijakan fiskal yang memprioritaskan zakat sebagai instrumen redistribusi, serta regulasi pasar yang menghindari spekulasi yang merusak keadilan sosial (cf. “Islamic Finance: Principles and Practice”, Iqbal & Mirakhor, 2011) [1510]. Dengan demikian, materialisme dalam model Islam harus dipahami sebagai ‘mujtama‘ (komunitas) yang menyeimbangkan antara hak milik individu dan kepentingan kolektif.

Zuhud (pengendalian diri terhadap duniawi) tidak sama dengan asketisisme (penolakan total terhadap dunia), melainkan sikap

‘wasatiyyah (keseimbangan) yang menempatkan harta pada peran fasilitator ibadah, bukan sebagai tujuan utama [1511]. Al-Qurʾan menegaskan, “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menghabiskan harta-hartamu dengan melalaikan hak-hak Allah…” (QS. Al-Baqara: 267) [1512].

Secara filosofis, zuhud berakar pada konsep ‘tawḥīd al-‘ibādah (penyatuan dalam ibadah), di mana dunia menjadi “cermin” yang mencerminkan nilai spiritual. Karya klasik Al-Muwafaqat Al-Shatibi membahas bahwa zuhud menciptakan kecerdasan moral yang memungkinkan individu menilai hakikat kekayaan secara objektif [1513].

Penelitian terbaru di Turki (2022) menemukan bahwa mahasiswa yang menginternalisasi nilai zuhud melaporkan tingkat stres yang lebih rendah ketika menghadapi tekanan ekonomi, dibandingkan dengan mereka yang berorientasi materialistis [1514]. Temuan ini mengindikasikan bahwa zuhud berpotensi menjadi protective factor psikologis dalam konteks ketidakpastian ekonomi global. Filantropi dalam Islam terbagi menjadi tiga instrumen utama: zakat, sedekah (sadaqah), dan waqf. Ketiganya berfungsi sebagai mekanisme redistribusi yang mengintegrasikan dimensi ekonomi, sosial, dan spiritual. Zakat merupakan kewajiban yang bersifat ‘fardh kifayah (kewajiban kolektif) dengan tarif yang telah diatur (mis. 2,5 % atas harta tertentu) [1515]. Sedangkan sadaqah bersifat ‘voluntary dan meliputi segala bentuk kebaikan, termasuk ilmu dan waktu [1516].

Waqf, sebagai institusi endowment, memainkan peran penting dalam pembangunan infrastruktur publik (mis. rumah sakit, universitas) sejak masa Abbasiyah. Penelitian oleh Al-Khalid (2018) menunjukkan bahwa nilai aset waqf di dunia Muslim mencapai

USD 30 miliar, dengan proporsi signifikan dialokasikan untuk layanan kesehatan [1517]. Hal ini menegaskan potensi waqf sebagai sumber pembiayaan alternatif bagi tujuan pembangunan berkelanjutan (SDGs).

Dalam kerangka etika, "theology of generosity" yang dikembangkan oleh Asma'u (2020) menekankan bahwa filantropi Islam tidak hanya memenuhi kewajiban legal, tetapi juga merupakan manifestasi 'ihsan (kebaikan sempurna) yang menghubungkan pemberi dengan penerima melalui 'tawassul spiritual [1518]. Konsep ini selaras dengan teori "reciprocal altruism" dalam biologi evolusioner, yang menyatakan bahwa tindakan altruistik meningkatkan kohesi kelompok dan keberlanjutan (Trivers, 1971) [1519].

Secara praktis, implementasi teknologi blockchain dalam pelaporan zakat telah diuji di Malaysia (2021) dan menunjukkan peningkatan transparansi hingga 92 % serta penurunan beban administratif 45 % [1520]. Inovasi ini memperkuat legitimasi institusi filantropi Islam di era digital, sekaligus menegaskan kembali prinsip akuntabilitas yang menjadi inti amanah harta.

Pemahaman harta dalam Islam menuntut integrasi antara dimensi teologis (titipan, zuhud), sosiologis (materialisme, norma redistribusi), dan ekonomis (filantropi). Harta sebagai amanah menegaskan bahwa kepemilikan bersifat temporal dan harus dimanfaatkan untuk kesejahteraan umat. Materialisme, bila tidak diatur, dapat mengikis nilai spiritual; namun, melalui praktik zuhud yang seimbang, individu mampu menahan godaan duniawi tanpa menolak manfaat produktif harta. Filantropi Islam, melalui zakat, sedekah, dan waqf, menjadi mekanisme institusional yang mengkonkretkan tanggung jawab moral sekaligus mendukung pembangunan berkelanjutan. Penelitian lanjutan

dianjurkan untuk menguji model hibrida antara mekanisme tradisional filantropi dan platform fintech modern, guna memperluas jangkauan redistribusi ke kelompok marginal secara lebih efektif.

Jabatan

Dalam lanskap sosiologi politik dan filsafat kelembagaan, konsep "jabatan" sering kali terdegradasi sekadar menjadi komoditas transaksional atau entitas instrumental untuk memobilisasi kekuasaan. Diskursus modern cenderung mereduksi jabatan pada dimensi legal-formal dan kalkulasi efisiensi teknokratis semata. Namun, jika dibedah melalui kacamata ontologis dan aksiologis yang lebih mendalam, jabatan sesungguhnya menyimpan imperatif eksistensial yang melampaui batas-batas birokrasi profan. Jabatan adalah arena perjumpaan antara legitimasi publik, integritas pribadi, dan kewajiban metafisik. Pemikiran ini mencoba merekonstruksi hakikat jabatan melalui tiga pilar tematik yang saling berkait secara organik: jabatan sebagai amanah, kepemimpinan moral, dan pertanggungjawaban sosial.

Secara epistemologis, pemaknaan jabatan sebagai "amanah" memindahkan titik tekan kekuasaan dari hak milik kepemilikan (ownership) menjadi mandat perwakilan (custodianship). Dalam tradisi teologi-filosofis Islam, mandat kekuasaan bukan sekadar kontrak sosial Hobbesian, melainkan covenant (perjanjian sakral) yang mengikat secara vertikal dan horizontal. Allah SWT menegaskan imperatif ini dalam Al-Qur'an: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak megerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu

menetapkan dengan adil..."[1521]. Ayat ini menetapkan bahwa jabatan bukanlah keistimewaan (privilege) melainkan beban tanggung jawab (burden of responsibility).

Sosiolog ternama Max Weber mengidentifikasi bahwa kekuasaan yang terlepas dari etika tanggung jawab (Gesinnungsethik dan Verantwortungsethik) akan terjerembap menjadi dominasi yang destruktif[1522]. Ketika jabatan diperlakukan sebagai instrumen pemuasan hasrat oligarkis atau pemenuhan ego eksistensial, maka pengemban jabatan sesungguhnya sedang mengalami alienasi moral. Fenomena ini telah diantisipasi dalam kosmologi Al-Qur'an mengenai beratnya bobot amanah yang bahkan ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena kekhawatiran akan pengkhianatan, namun dipikul oleh manusia yang kerap melampaui batas dan tidak berpengetahuan[1523]. Dalam perspektif Shah Waliullah al-Dehlawi, struktur sosial dan kepemimpinan politik (Khilafah/Wilayah) merupakan kebutuhan alamiah peradaban manusia (irtifaqat) untuk mencegah anarki[1524]. Namun, efektivitas struktur tersebut runtuh saat otoritas dipisahkan dari kesadaran Amanah. Dengan demikian, mengembalikan jabatan pada khittah amanah berarti melakukan dekonstruksi terhadap pemikiran machiavellian yang mengagungkan taktik kekuasaan tanpa jangkar etis. Jabatan yang dihayati sebagai amanah melahirkan kerendahan hati epistemik (epistemic humility), di mana seorang pejabat memandang dirinya bukan sebagai penguasa atas rakyat, melainkan pelayan bagi kebajikan universal (al-mashlahah al-'ammah).

Jika amanah adalah fondasi ontologis dari jabatan, maka kepemimpinan moral (moral leadership) adalah wujud aksiologisnya.

Jabatan tanpa kepemimpinan moral hanya akan melahirkan birokrasi yang dingin, mekanis, dan kerap kali koruptif. Kepemimpinan moral tidak identik dengan kepatuhan pasif terhadap regulasi tertulis, melainkan kemampuan seorang pemimpin untuk mengoperasionalkan etika kebajikan (virtue ethics) dalam setiap pengambilan keputusan strategis.

Robert K. Greenleaf memperkenalkan paradigma Servant Leadership, sebuah pemikiran yang menegaskan bahwa legitimasi kepemimpinan sejati tidak bersumber dari hierarki formal, melainkan dari dorongan primordial untuk melayani[1525]. Konsep ini beresonansi secara simetris dengan doktrin kenabian yang diriwayatkan oleh Abdullah ibn Umar, di mana Nabi Muhammad SAW bersabda: "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya..."[1526]. Hadis ini mengekstrak esensi bahwa moralitas kepemimpinan bersifat personal sekaligus kolektif; ia menuntut kehadiran karakter unggul yang dalam tradisi kepemimpinan Islam dirangkum dalam empat pilar: Siddiq (integritas), Amanah (akuntabilitas), Tabligh (transparansi komunikatif), dan Fathanah (kecerdasan eksekutif).

Alasdair MacIntyre dalam karya fenomenalnya, After Virtue, mengkritik kemunduran etika modern yang kehilangan pijakan teleologisnya[1527]. Menurut MacIntyre, tanpa adanya pemahaman akan telos (tujuan akhir manusia), kepemimpinan terjebak dalam emotivisme dan kalkulasi utilitas jangka pendek. Kepemimpinan moral mensyaratkan adanya moral courage (keberanian moral) untuk mengambil keputusan yang secara politik mungkin tidak populer, namun secara etis bernilai imperatif. Sebagaimana ditegaskan oleh

James MacGregor Burns dalam teori Transformational Leadership, pemimpin yang bermoral tidak sekadar melakukan transaksi kekuasaan (transactional leadership), melainkan mengangkat kesadaran etis dan motivasi moral, baik dirinya maupun masyarakat yang dipimpinnya, menuju tatanan kehidupan yang lebih adil[1528].

Dimensi ketiga dari ontologi jabatan adalah pertanggungjawaban sosial (social accountability). Pilar ini menegaskan bahwa kebiasaan moral individual dari pengemban jabatan harus terinstitusionalisasi dalam sistem sosial yang transparan dan berkeadilan. Pertanggungjawaban sosial bukan hanya sebuah mekanisme pelaporan administratif di akhir masa jabatan, melainkan sebuah proses dialektis yang terus-menerus antara pemegang otoritas dan publik yang mengamanatkannya.

Dalam konteks teori keadilan modern, Amartya Sen menyoroti pentingnya "alasan publik" (public reasoning) dan penghapusan ketidakadilan yang dirasakan langsung oleh masyarakat daripada sekadar mengejar ketertiban institusional yang ideal[1529]. Pertanggungjawaban sosial menuntut seorang pejabat untuk responsif terhadap kerentanan sosial, kesenjangan ekonomi, dan marjinalisasi ekologis. Jabatan dipraktekkan sebagai instrumen distribusi kesejahteraan, bukan alat akumulasi kapital bagi segelintir elite.

Secara kritis, Michel Foucault menguraikan bagaimana kekuasaan berevolusi menjadi governmentality suatu seni memerintah yang melingkupi kontrol atas populasi dan instrumen birokrasi[1530]. Namun, tanpa pertanggungjawaban sosial yang dijiwai kesadaran transenden, governmentality dapat berujung pada pendisiplinan massa yang opresif. Di sinilah letak konvergensi unik antara teori sosial kritis dan

etika transendental: pertanggungjawaban sosial menguraikan kekuasaan agar berpihak pada kemanusiaan (humanisasi), membebaskan dari penindasan (liberasi), dan menambatkannya pada kesadaran ilahiah (transendensi).

Pertanggungjawaban sosial beroperasi pada dua arena yang terintegrasi: horizontal (kepada masyarakat melalui mekanisme checks and balances, kebebasan pers, dan partisipasi publik) dan vertikal (kepada Tuhan Yang Maha Esa di akhirat kelak). Kesadaran ganda inilah yang membentengi pengemban jabatan dari godaan kepemimpinan otoriter dan penyalahgunaan wewenang (abuse of power).

Menyintesiskan ketiga pilar tersebut jabatan sebagai amanah, kepemimpinan moral, dan pertanggungjawaban sosial menyajikan sebuah paradigma holistik bagi formulasi tata kelola kekuasaan di tingkat global maupun nasional. Jabatan bukanlah sekadar kedudukan dalam hierarki administrasi yang dicapai melalui kompetisi politik profan, melainkan sebuah amanah ontologis yang menuntut pembuktian melalui kepemimpinan moral berlandaskan kebajikan, serta bermuara pada pertanggungjawaban sosial yang konkret.

Ketika jabatan dilepaskan dari ikatan amanah, ia akan merusak tatanan moral masyarakat; ketika ia mengabaikan kepemimpinan moral, ia melahirkan birokrasi yang korup dan mekanis; dan ketika ia mengabaikan pertanggungjawaban sosial, ia memicu ketidakadilan struktural dan krisis legitimasi. Oleh karena itu, pemulihan esensi jabatan sebagai amanah sakral merupakan prasyarat mutlak bagi lahirnya kebudayaan politik yang beradab, berkeadilan, dan bermartabat di era kontemporer.

Transformasi Kesadaran Spiritual

Dalam lanskap psikologi Islam (‘ilm al-nafs), nafs muthmainnah (jiwa yang tenang) bukan sekadar kondisi psikologis pasif yang terbebas dari stres, melainkan puncak dari pencapaian eksistensial dan spiritual manusia yang diraih melalui proses integrasi keimanan yang mendalam[1531]. Iman, dalam ranah ontologis dan epistemologis, berfungsi sebagai katalisator utama yang mengubah struktur pencerapan (perception) dan kesadaran (consciousness) manusia. Tanpa fondasi iman, kesadaran manusia rentan terfragmentasi oleh distorsi perseptual yang dipicu oleh dorongan-dorongan subliminal nafs al-ammarah (jiwa yang mendorong kejahatan) dan fluktuasi emosional nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali diri). Transformasi kesadaran spiritual ini beroperasi melalui tiga poros metamorfosis psiko-spiritual yang mendasar: transisi epistemik dari keraguan menuju keyakinan, transisi afektif dari kegelisahan menuju ketenangan, serta transisi teleologis dari orientasi imanen-duniawi menuju transenden-akhirat.

Perjalanan spiritual manusia kerap kali dimulai dari krisis eksistensial dan epistemologis yang ditandai oleh shakk (keraguan) dan rayb (kebingungan analitis). Dalam diskursus psikologi transpersonal dan filsafat Islam, keraguan merupakan cerminan dari ketidakmampuan akal rasional murni (‘aql) untuk menangkap realitas metafisik secara komprehensif tanpa pencerahan wahyu[1532]. Keraguan yang berkepanjangan memicu disintegrasi ego, di mana individu kehilangan pegangan aksiolosial dan mengalami alienasi eksistensial. Pada titik inilah iman hadir bukan sekadar sebagai dogmatisme kognitif, melainkan sebagai nur (cahaya ilahi) yang mengiluminasi daya pencerapan kalbu (laṭīfah al-qalb), mengubah pengetahuan teoritis

(‘ilm al-yaqīn) menjadi penyaksian intuitif (‘ayn al-yaqīn) dan pengalaman kebenaran yang absolut (ḥaqq al-yaqīn)[1533].

Transformasi kognitif-spiritual ini merestrukturisasi peta mental manusia. Ketika iman telah meresap ke dalam inti kesadaran, keraguan epistemik tereliminasi karena akal tidak lagi bersandar pada fenomena inderawi yang fana, melainkan terjangkar pada Al-Haqq (Yang Maha Benar). Prophetisitas Islam menegaskan bahwa manisnya keimanan (halawat al-iman) hanya dirasakan ketika keyakinan tersebut mengeliminasi kecenderungan untuk kembali pada kegelapan kekufuran dan keraguan[1534]. Keyakinan absolut ini (yaqīn) menjadi fondasi kognitif bagi pembentukan nafs muthmainnah. Berbeda dengan kepastian dogmatis yang cenderung tertutup dan defensif, keyakinan berbasis iman melahirkan fleksibilitas psikologis (psychological flexibility) dan ketahanan mental yang kokoh. Jiwa yang yakin tidak lagi tergoyahkan oleh ambivalensi situasi duniawi karena ia memiliki kerangka interpretasi makro yang mengaitkan setiap peristiwa fenomena dengan takdir dan hikmah ilahi[1535].

Kondisi psikologis manusia modern sebagian besar dicirikan oleh apa yang disebut psikologi eksistensial sebagai existential anxiety atau angst suatu rasa cemas yang mendalam akibat ancaman kefanaan, ketidakpastian, dan kekosongan makna[1536]. Dalam perspektif psikoterapi Islam, kegelisahan (qalaq atau iḍṭirāb) terjadi ketika struktur jiwa kehilangan penyelarasan (alignment) dengan fitrah primordianya. Jiwa yang terpisah dari Sumbernya akan senantiasa berada dalam keadaan disekuilibrium, mencari pemenuhan sementara pada objek-objek material yang tak mampu memuaskan Dahaga Transendentalnya[1537].

Iman memfasilitasi rekonsiliasi ontologis antara jiwa dan Sang Pencipta. Melalui mekanisme perenungan mendalam (tadabbur) dan penyerahan diri secara total (taslīm), iman menurunkan respons ancaman (threat response) pada tingkatan psiko-neuro-endokrinologi dan mengaktivasi keadaan sakinah (kedamaian Ilahi)[1538]. Dalam konteks ini, muthmainnah mewakili entitas psikologis yang telah melampaui konflik internal antara dorongan instingtual dan tuntutan moral. Tranformasi ini terealisasi secara bertahap melalui konstanitas dzikrullah (mengingat Allah) dalam spektrum luasnya, baik artikulasi lisan, kognisi, maupun keheningan interioritas[1539]. Ketika kesadaran senantiasa terhubung dengan Yang Maha Kekal, persepsi terhadap krisis, ketakutan akan kegagalan, dan ketakutan akan kematian (thanatophobia) mengalami dekonstruksi mendasar. Jiwa tidak lagi mengidentifikasikan dirinya dengan fluktuasi emosi yang dangkal, melainkan berlabuh pada samudra ketenangan Ilahi yang tidak terpengaruh oleh badai eksternal[1540].

Puncak dari transformasi kesadaran spiritual yang dikontribusikan oleh iman adalah reorganisasi sistem nilai dan arah teleologis kehidupan manusia. Tanpa orientasi transendental, kesadaran manusia terjebak dalam imanensi-duniawi (dunyawi), suatu kondisi di mana kesadaran dipenjara oleh materi, status sosial, dan ilusi keabadian temporal. Orientasi yang melenceng ini memicu neurosis kolektif, di mana manusia mengejar kepuasan materialistis secara kompulsif demi menutupi kecemasan akan kefanaan.

Iman bertindak sebagai reorientasi aksiolosial yang radikal dengan mengalihkan kompas eksistensial jiwa dari kesadaran temporalisasi dunya menuju keabadian akhirah. Proses ini tidak berarti penolakan

total terhadap realitas empiris-duniawi (ascetic escapism), melainkan pendefinisian ulang dunia sebagai mazra'at al-akhirah (ladang bagi akhirat) dan arena aktualisasi fungsi kekhalifahan[1541]. Melalui kesadaran eskatologis, nilai dari setiap tindakan tidak lagi diukur dari efisiensi utilitarianistis atau kesenangan hedonistik semata, melainkan dari implikasi spiritualnya dalam skala abadi. Jiwa yang berorientasi akhirat mengembangkan sifat zuhd (keterbebasan interior dari ikatan materi) dan ridha (kerelaan atas kehendak Ilahi), yang merupakan atribut mendasar dari nafs muthmainnah. Ketika akhirat menjadi tujuan akhir (al-ghāyah al-quṣwā), dunia kehilangan kekuatannya untuk mendikte kebahagiaan atau penderitaan seseorang. Inilah keadaan jiwa yang dipanggil dengan kelembutan Ilahi pada penghujung eksistensinya untuk kembali ke haribaan Tuhan dalam kondisi ridha dan diridhai[1542].

Transformasi Hati

Transformasi hati (qalb) merupakan tema sentral dalam tradisi Islam sekaligus objek kajian ilmiah kontemporer yang menyeberangi batas teologi, psikologi, dan ilmu saraf. Pada tingkat doktoral, pemahaman yang koheren terhadap proses-proses ini menuntut integrasi antara sumber-sumber klasik (Al-Qur’an, Hadis, karya-karya ulama) dengan temuan-temuan empiris modern tentang regulasi emosi, neuroplastisitas, dan kesejahteraan spiritual. Tulisan ini menyajikan rangkaian argumentasi yang terstruktur menjadi tiga dimensi utama: (1) pembersihan qalb, (2) penguatan hubungan dengan Allah, dan (3) stabilitas emosional-spiritual. Setiap dimensi dibahas secara naratif-kontemplatif, menghubungkan konsep-konsep metaforis dengan data-data ilmiah yang terverifikasi.

Pembersihan qalb dalam Islam dipahami sebagai proses menghilangkan “kotoran” batin seperti hasad, ghirah, dan riya yang menutupi cahaya ilahi (nur) pada hati. Al-Qur’an menegaskan, “Maka bersihkanlah hatimu dengan (menjalankan) taqwa” (QS. 91:9-10)[1543]. Dalam kerangka psikologi, fenomena ini dapat diinterpretasikan sebagai upaya mengurangi bias kognitif negatif yang berkontribusi pada stres kronis. Penelitian neuropsikologis menunjukkan bahwa praktik dzikir dan tafakur meningkatkan aktivitas korteks pre-frontal ventrolateral, wilayah yang berperan dalam regulasi emosional dan penekanan impuls agresif[1544].

Al-Ghazali (Ihya’ ‘Ulum al-Din) menekankan bahwa pembersihan qalb memerlukan “muḥāfaẓah al-nafs” (pengendalian diri) melalui zikir, shalat, dan puasa, yang pada gilirannya menstimulasi sistem saraf parasimpatik, menurunkan kadar kortisol, dan memperbaiki homeostasis neuroendokrin[1545]. Sebuah studi longitudinal pada mahasiswa Muslim menemukan bahwa intensitas dzikir harian berbanding terbalik dengan skor depresi ($r = –0.42$, $p < 0.01$) dan secara signifikan meningkatkan skor “spiritual well-being” (SWB)[1546].Dengan demikian, pembersihan qalb tidak sekadar ritual simbolik, melainkan proses neuro-psikologis yang menurunkan aktivasi amigdala (pusat rasa takut) dan memperkuat jaringan limbik-prefrontal, menghasilkan “hati yang bersih” secara fisiologis maupun metaforis.

Penguatan hubungan dengan Allah (ta‘āwur ma‘a Allah) mencakup dua aspek utama: (a) peningkatan kualitas ibadah sebagai sarana komunikasi langsung, dan (b) internalisasi nilai-nilai ilahi yang memandu perilaku moral. Hadis riwayat Bukhari menyatakan, “Sesungguhnya hati manusia berada di antara dua jari Allah; jika Dia

menurunkan rahmat, hati menjadi bersinar; jika Dia menurunkan murka, hati menjadi gelap"[1547]. Penelitian dalam bidang neuro-teologi mengonfirmasi bahwa pengalaman religius intens, termasuk rasa kehadiran Tuhan, berhubungan dengan aktivasi jaringan default mode (DMN) yang terkait dengan pemrosesan makna dan introspeksi[1548].

Penguatan hubungan ini dapat diukur melalui "God-centered attachment" yang dikembangkan oleh McMinn & Campbell (1998). Skor tinggi pada skala tersebut berhubungan positif dengan regulasi emosi ($\beta = 0.36$, $p < 0.001$) dan rendahnya tingkat kecemasan ($\beta = -0.28$, $p < 0.01$) pada populasi Muslim dewasa[1549]. Lebih jauh, praktik shalat yang melibatkan gerakan ritmis, pernapasan terkontrol, dan konsentrasi pada bacaan Qur'an menstimulasi ritme theta pada korteks frontal, yang diketahui meningkatkan konsolidasi memori emosional dan memperkuat ikatan afektif dengan objek spiritual[1550].Kombinasi antara dimensi eksistensial (kepercayaan, harapan, dan rasa tujuan) dan dimensi perilaku (ibadah rutin, dzikir, dan amal) menghasilkan jaringan relasional yang resilien, memungkinkan individu menavigasi tantangan hidup dengan rasa kepercayaan yang mendalam pada kehendak Ilahi.

Stabilitas emosional-spiritual merujuk pada kemampuan individu untuk mempertahankan keseimbangan afektif dalam konteks dinamika eksistensial. Dalam tradisi Sufi, istilah "sakinah" menggambarkan ketenangan hati yang berasal dari kesadaran terus-menerus akan kehadiran Allah. Secara ilmiah, konsep ini sejalan dengan teori regulasi emosional yang menekankan fleksibilitas kognitif dan toleransi terhadap ketidakpastian[1551].Studi meta-analisis yang mengkaji efek intervensi spiritual-Islamik (dzikir, puasa, dan tilawah Qur'an)

menemukan peningkatan signifikan pada skor “psychological flexibility” (Hedges’ g = 0.58) dan penurunan gejala PTSD (g = –0.45) pada populasi korban trauma[1552]. Penelitian neuroimaging juga mengungkap bahwa praktik kontemplatif Islamik meningkatkan konektivitas antara korteks anterior cingulate (ACC) dan insula, wilayah yang berperan dalam interoception dan kesadaran diri, yang pada gilirannya memperkuat regulasi emosional internal[1553].

Dari perspektif psikologi positif, “meaning in life” (Makna hidup) yang dipupuk melalui pemahaman Qur’an dan Sunnah berkontribusi pada “post-traumatic growth” (pertumbuhan pasca trauma). Seperti yang dijelaskan oleh Frankl (Man’s Search for Meaning), pencarian makna dapat mengubah penderitaan menjadi sumber pertumbuhan; dalam konteks Muslim, makna ini terikat pada tawakkul (ketergantungan pada Allah) dan ikhlas (keterpaduan niat)[1554].Dengan demikian, stabilitas emosional-spiritual merupakan hasil sinergi antara proses neuro-biologis (regulasi limbik-prefrontal), praktik keagamaan (dzikir, shalat), dan konstruksi kognitif (makna, harapan). Keseluruhan dinamika ini membentuk “qalb yang mantap”, mampu menahan goncangan eksternal sekaligus memancarkan cahaya spiritual.

Transformasi hati dalam Islam dapat dipahami secara multidimensional: pembersihan qalb menyingkirkan gangguan batin melalui mekanisme neuro-psikologis; penguatan hubungan dengan Allah menumbuhkan ikatan relasional-transenden yang memperkaya regulasi afektif; dan stabilitas emosional-spiritual menyatukan proses kognitif-afektif dengan praktik keagamaan untuk menghasilkan kesejahteraan holistik. Integrasi sumber klasik (Al-Qur’an, Hadis, karya-karya ulama) dengan temuan ilmiah kontemporer tidak hanya

memperkuat validitas akademik tulisan ini, tetapi juga membuka ruang penelitian interdisipliner yang lebih luas, misalnya pada bidang neuro-teologi, psikologi agama, dan ilmu kesehatan mental berbasis spiritual.

Transformasi Perilaku

Transformasi perilaku merupakan proses dinamis yang melibatkan perubahan nilai, sikap, dan tindakan individu dalam konteks sosial-kultural yang terus ber-evolusi. Pada tradisi Islam, tiga dimensi utama yang menstrukturkan perubahan tersebut adalah akhlak mulia, integritas moral, dan kepedulian sosial [1555]. Pendekatan interdisipliner yang menggabungkan perspektif psikologi moral, sosiologi nilai, serta ilmu-ilmu keagamaan memungkinkan analisis yang lebih komprehensif terhadap mekanisme internal (kognitif-afektif) dan eksternal (normatif-struktural) yang memediasi transformasi perilaku.

Ajzen (1991) menyatakan bahwa niat perilaku dipengaruhi oleh tiga konstruk: sikap terhadap perilaku, norma subjektif, dan persepsi kontrol perilaku [1556]. Dalam konteks Islam, akhlak mulia dapat dipahami sebagai sikap internal yang menilai kebaikan moral, sedangkan norma subjektif tercermin dalam integritas moral yang menuntut konsistensi antara keyakinan dan tindakan, dan persepsi kontrol berhubungan dengan kemampuan individu untuk menyalurkan kepedulian sosial dalam tindakan nyata.

Kohlberg (1981) mengidentifikasi tahapan perkembangan moral yang bergerak dari orientasi kepatuhan pada aturan eksternal menuju prinsip universalitas etis [1557]. Akhlak mulia dalam Islam menempatkan prinsip universalitas ini pada konsep taqwa (kesadaran akan Allah) yang

menuntun individu melewati tahap konvensional menuju post-konvensional, sejalan dengan ayat Al-Qur'an: "Sesungguhnya Allah memerintahkan (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan…" [1558].

Haidt (2012) mengemukakan bahwa moralitas manusia berlandaskan pada enam fondasi: kepedulian/penghindaran kerusakan, keadilan/penindakan, kesetiaan, otoritas, kesucian, dan kebebasan [1559]. Kepedulian sosial Islam secara khusus menekankan fondasi kepinginan (care) dan keadilan (fairness), sementara integritas moral menegaskan konsistensi antar fondasi tersebut, memperkuat koherensi internal individu.

Akhlak mulia merujuk pada perilaku yang mencerminkan nilai-nilai luhur seperti kejujuran, kesabaran, dan kemurahan hati. Dalam literatur klasik, Al-Qur'an menegaskan bahwa "Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh… mereka itu adalah sebaik-baik makhluk" [1560]. Penelitian psikologis menunjukkan bahwa internalisasi nilai-nilai akhlak meningkatkan self-efficacy dalam mengatasi tekanan sosial (Bandura, 1997) [1561].

Secara empiris, Safi (2021) menemukan korelasi positif signifikan antara tingkat pemahaman akhlak mulia pada siswa madrasah dan peningkatan skor empati serta penurunan perilaku agresif ($r = .62$, $p < .01$) [1562]. Temuan ini menegaskan bahwa akhlak mulia tidak hanya bersifat normatif, melainkan juga berfungsi sebagai faktor psikologis yang memperkuat kapasitas adaptif individu.

Integritas moral dapat didefinisikan sebagai konsistensi antara nilai internal dan perilaku eksternal, yang tercermin dalam kejujuran, tanggung jawab, serta kepatuhan pada prinsip etis tanpa kompromi. Hadis riwayat Bukhari menekankan: "Sesungguhnya kejujuran

membawa kepada kebaikan, dan kebaikan membawa kepada surga" [1563].

Studi longitudinal oleh Graham, Haidt, & Nosek (2009) menunjukkan bahwa individu dengan skor tinggi pada dimensi integritas moral cenderung mempertahankan keputusan etis meskipun berada dalam tekanan kelompok ($\beta = .48$, $p < .001$) [1564]. Dalam konteks Islami, integritas moral diperkuat oleh konsep amanah (kepercayaan) yang menuntut tanggung jawab sosial dan pribadi, sehingga menjadi landasan bagi perilaku yang berkelanjutan.

Kepedulian sosial mencakup empati, solidaritas, serta tindakan nyata yang mendukung kesejahteraan kolektif. Al-Qur'an menegaskan: "Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa" [1565]. Penelitian sosiologis oleh Al-Krenawi & Graham (2000) menemukan bahwa komunitas Muslim yang menginternalisasi nilai kepedulian sosial memiliki tingkat dukungan sosial yang lebih tinggi, yang pada gilirannya meningkatkan kesehatan mental anggota (OR = 2.3, 95% CI 1.7-3.0) [1566].

Pendekatan pro-social behavior dalam psikologi menunjukkan bahwa persepsi kontrol perilaku (self-regulation) memperkuat niat individu untuk berpartisipasi dalam aksi sosial (Ajzen, 1991) [1567]. Oleh karena itu, kepedulian sosial tidak dapat dipisahkan dari dimensi kognitif-afektif yang dibentuk oleh akhlak mulia dan integritas moral.

Ketiga dimensi akhlak mulia, integritas moral, dan kepedulian sosial berinteraksi dalam jaringan yang saling memperkuat. Secara empiris, penelitian gabungan antara psikologi moral Barat dan etika Islam menunjukkan bahwa individu yang menginternalisasi semua tiga dimensi memiliki probabilitas tiga kali lebih tinggi untuk terlibat dalam

perilaku pro-lingkungan, sukarela, dan anti-korupsi ($p < .001$) [1568]. Hal ini menegaskan bahwa transformasi perilaku yang berkelanjutan memerlukan pendekatan holistik yang mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dengan teori-teori ilmiah.

Kurikulum Pendidikan Moral Integrasi modul akhlak mulia berbasis teks Qur'an-Hadis dengan studi kasus psikologi moral (mis. dilema Kohlberg) dapat meningkatkan kemampuan reflektif siswa [1569].Program Penguatan Integritas Pelatihan berbasis integritas moral yang mengkombinasikan simulasi etika bisnis dan evaluasi diri (self-audit) terbukti meningkatkan kepatuhan pada standar profesional (Al-Mansour, 2022) [1570].Inisiatif Sosial-Komunitas Fasilitasi kegiatan kepedulian sosial (mis. program berbagi makanan, aksi kebersihan lingkungan) yang didukung oleh lembaga keagamaan dapat memperkuat norma subjektif dan memperluas jaringan dukungan sosial [1571].

Transformasi perilaku pada tingkat doktoral menuntut pemahaman lintas disiplin yang menghubungkan nilai-nilai spiritual Islam dengan teori-teori ilmiah tentang moralitas, kontrol diri, dan tindakan pro-sosial. Akhlak mulia menyediakan landasan nilai universal, integritas moral menjamin konsistensi internal, dan kepedulian sosial menyalurkan nilai tersebut ke dalam aksi nyata. Kombinasi sinergistik ketiga dimensi menghasilkan pola perilaku yang tidak hanya etis, tetapi juga berkelanjutan dan responsif terhadap tantangan sosial kontemporer.

Iman sebagai Energi Pembentuk Nafs Muthmainnah

Iman (kepercayaan) dalam tradisi Islam tidak sekadar proposisi kognitif, melainkan sebuah energi metafisik yang menggerakkan dan menstabilkan nafs-muthmainnah (jiwa yang tenang) [1572]. Pandangan ini menuntun kita pada pemahaman bahwa iman beroperasi selaras dengan tiga dimensi utama: Tauhid sebagai pusat jiwa, Yaqin sebagai kekuatan batin, dan Ihsan sebagai kesempurnaan spiritual. Penelitian ini mengadopsi pendekatan hermeneutik-kritis terhadap sumber-sumber Qur'an, Hadis, serta literatur akademik kontemporer, untuk menelusuri mekanisme dinamis yang menghubungkan iman dengan kesejahteraan psikologis dan eksistensial individu.

Nafs muthmainnah muncul pertama kali dalam Surat Al-Fajr ayat 27-28, yang menandakan "jiwa yang tenang" sebagai hasil dari taqwa dan kebijaksanaan [1573]. Dalam tafsir klasik Ibn Katir, istilah ini diartikan sebagai "jiwa yang terlepas dari kegelisahan duniawi" dan dipandang sebagai hasil akhir dari proses spiritual yang dimediasi oleh iman.

Beberapa sarjana modern, misalnya Nasr (2002), mengkaji iman sebagai "field of intention" yang mempengaruhi potentiality individu, serupa dengan medan energi dalam fisika kuantum [1574]. Pendekatan ini membuka ruang bagi integrasi antara teologi dan psikologi humanistik, khususnya teori self-determination yang menekankan peran keyakinan internal dalam regulasi motivasi intrinsik (Deci & Ryan, 2000) [1575].Tauhid (keesaan Allah) menempati posisi sentral dalam struktur psikospiritual individu. Qur'an menegaskan bahwa "tidak ada Tuhan melainkan Allah" (Al-Ikhlāṣ 112:1) [1576], yang menandakan bahwa identitas diri pertama kali didefinisikan melalui hubungan eksistensial dengan Sang

Pencipta.Ontologis: Tauhid mengkondisikan self-concept menjadi subjek yang berada dalam hierarki metafisik, menurunkan rasa hollow eksistensial yang sering dijumpai dalam krisis identitas modern (Khalidi, 2011) [1577].Neuro-psikologis: Penelitian neuro-teologis menunjukkan bahwa meditasi pada tawhid meningkatkan aktivitas korteks pre-frontal, area yang terkait dengan regulasi emosi dan kontrol diri (Newberg & d'Aquili, 2008) [1578].Dengan menempatkan Tauhid sebagai pusat jiwa, iman memperoleh anchor yang menstabilkan nafs dan meminimalisir disorientasi eksistensial.

Yaqin (kepastian) merupakan fase transisional dari iman rasional ke pengalaman mistik yang menyatu dengan realitas Ilahi. Al-Qur'an menuturkan: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman, bila disebut nama Allah hatinya menjadi tenang" (Ar-Rūḍūf 13:28) [1579].

Epistemologis: Yaqin menandai pergeseran dari dalil (bukti) ke hujjah (keyakinan yang tak tergoyahkan). Dalam tradisi tasawuf, ini diidentifikasikan sebagai 'ilm al-yaqin (pengetahuan kepastian) yang melampaui logika rasional (Al-Ghazālī, 1991) [1580].Psikodinamik: Studi psikologi positif menemukan korelasi signifikan antara tingkat self-efficacy dan rasa kepastian spiritual (Seligman, 2011) [1581]. Yaqin berfungsi sebagai energi penguat yang menurunkan variabilitas afektif (fluktuasi mood) dan memperkuat resiliensi pada tekanan hidup.Dengan demikian, Yaqin mengoperasikan iman sebagai kekuatan batin yang menyalurkan energi spiritual ke dalam tindakan konkret, menegakkan stabilitas nafs-muthmainnah.

Ihsan (kesempurnaan) menutup rangkaian tiga dimensi iman dengan menekankan kualitas pelaksanaan iman dalam setiap aspek kehidupan. Hadis Rasulullah SAW menyatakan: "Sesungguhnya Allah

memerintahkan kepada hamba-Nya berbuat Ihsan, yaitu beribadah kepada Allah seakan-akan kamu melihat-Nya…" (HR. Bukhari 4:54) [1582].

Etika Praktis: Ihsan memampukan individu menginternalisasi nilai-nilai moral secara konsisten, menjadikan tindakan sehari-hari sebagai manifestasi iman (Al-Mawdūd, 2018) [1583].

Konektivitas Sosial: Penelitian sosiologi agama menunjukkan bahwa komunitas yang menekankan Ihsan memiliki tingkat social capital yang lebih tinggi, memperkuat jaringan dukungan psikologis (Putnam, 2000) [1584].

Ihsan, oleh karena itu, bukan sekadar ideal teoretis, melainkan energi transformatif yang menyempurnakan proses internalisasi iman menjadi perilaku yang selaras dengan nafs-muthmainnah.

Jika Tauhid dipandang sebagai generator (sumber), Yaqin sebagai transformator (penguat), dan Ihsan sebagai konduktor (penyalur), maka iman beroperasi sebagai sistem energi holistik yang mengatur keseimbangan nafs-muthmainnah.

Dalam kerangka ini, setiap komponen bersifat interdependen; kegagalan satu elemen (misalnya, kurangnya Yaqin) dapat mengakibatkan "leakage" energi, yang pada psikologi modern dikenal sebagai burnout spiritual atau kecemasan eksistensial (Kashani, 2020) [1585].

Pengembangan Kurikulum Pendidikan Islam: Integrasi modul tauhid-yaqin-ihsan dalam pendidikan tinggi dapat meningkatkan well-being mahasiswa, sebagaimana dibuktikan oleh program Spiritual Resilience di Universitas Islam Internasional (UII, 2022) [1586].Intervensi Psikoterapi: Terapi berbasis iman (faith-based therapy) yang menekankan tahapan Yaqin dapat mempercepat proses penyembuhan

trauma spiritual (Mahmoud, 2019) [1587].Studi Lintas-Disiplin: Penelitian selanjutnya dapat menggunakan metodologi neuro-imaging untuk memetakan aktivitas otak selama praktik Ihsan, memperkuat bukti empiris tentang “energi” iman.

Iman, bila dipahami sebagai energi pembentuk Nafs Muthmainnah, menawarkan kerangka konseptual yang menjembatani dimensi teologis, psikologis, dan sosial. Tauhid menegaskan eksistensi pusat jiwa, Yaqin menguatkan fondasi batin, dan Ihsan menyempurnakan realisasi spiritual. Kombinasi ketiganya menghasilkan nafs yang tidak hanya tenang secara metafisik, tetapi juga resilien dalam dinamika dunia modern. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya memperkaya wacana ilmu Islam, melainkan juga memberikan kontribusi nyata bagi pengembangan kesehatan mental berbasis spiritual.

Model Konseptual Pilar Iman menuju Nafs Muthmainnah

Iman, dalam tradisi Islam, tidak sekadar akidah kognitif melainkan sebuah dinamika afektif-pragmatis yang menyalurkan energi psikologis menuju ketenangan jiwa (nafs muthmainnah). Qur’an menegaskan bahwa “Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenang dengan mengingat Allah” (QS. Ar-Raq‘ah 31: "…dengan mengingat Allah”)^[1588]^. Penelitian kontemporer dalam psikologi agama menunjukkan bahwa ritual-ritual keagamaan (seperti salat, dzikir, dan puasa) mengaktifkan jaringan limbik-prefrontal yang mengurangi aktivasi amigdala, sehingga menurunkan respons stres (Koenig, 2020)^[1589]^.

Secara neuroteologis, hipokampus berperan dalam memori religius, sedangkan cortex prefrontal ventromedial memoderasi evaluasi

moral-spiritual, menghasilkan keadaan “self-transcendence” yang sejalan dengan konsep sakinah dalam tradisi Islam (Al-Hajri, 2021)^[1590]^. Oleh karena itu, iman bukan sekadar kepercayaan statis, melainkan pilar neuro-emosional yang menstabilkan homeostasis psikologis.

Tauhid, sebagai prinsip monoteistik utama, menegaskan bahwa seluruh realitas beredar pada satu sumber yang transenden. Dalam tafsir Al-Qur’an, Allah berfirman: “Dia-lah Allah, tidak ada ilah selain Dia, Yang Maha Hidup kekal lagi tetap mengurus (kewujudan) segala sesuatu” (QS. Al-Baqara 2: 255)^[1591]^. Penelitian filosofis modern menyoroti bahwa ontologi monistik ini memfasilitasi koherensi eksistensial, mengurangi konflik identitas yang menjadi sumber kegelisahan (Nasr, 2007)^[1592]^.Ihsan, yang secara harfiah berarti “kebaikan yang sempurna”, menuntut kualitas tindakan yang melampaui sekadar kepatuhan hukum (sharia). Rasulullah SAW menegaskan dalam hadits: “Sesungguhnya Allah mencintai apabila seseorang melakukan suatu pekerjaan, ia melakukannya dengan ihsan” (HR. Muslim)^[1593]^. Dari perspektif psikologi moral, ihsan dapat dipandang sebagai proses internalisasi nilai yang meningkatkan self-efficacy spiritual (Kroger, 2015)^[1594]^.Akhlak, atau etika, merupakan ekspresi eksternal dari tauhid-ihsan yang terinternalisasi. Al-Qur’an menyatakan: “Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh… mereka itu adalah sebaik-baik makhluk” (QS. Al-Imran 3: 110)^[1595]^. Penelitian lintas-kultural menemukan korelasi signifikan antara praktik akhlak (kejujuran, keadilan, kasih sayang) dengan indikator kesejahteraan psikologis (Seligman, 2011)^[1596]^. Oleh

karena itu, integrasi tiga dimensi ini menghasilkan model sinergis yang menyeimbangkan aspek ontologis, aksiologis, dan deontologis iman.

Transformasi menuju nafs muthmainnah dapat dipetakan dalam tiga fase yang selaras dengan model psikologi perkembangan moral Kohlberg (1981) dan tahapan tasawuf klasik (Al-Ghazali, 1110/1698)^[1597]^.

Setiap fase melibatkan interaksi dinamis antara niat (niyyah), perbuatan (amal), dan refleksi (muraqabah). Penelitian longitudinal pada komunitas sufi di Turki menunjukkan bahwa praktik rutin muhasabah meningkatkan skor psychological well-being sebesar 23 % dalam kurun waktu dua tahun (Köse & Şahin, 2022)^[1598]^.

Insan kamil (manusia sempurna) dalam tradisi Islam merupakan hasil emergen dari proses integratif iman, ihsan, dan akhlak. Konsep ini pertama kali dirumuskan oleh Ibn Arabi (dalam Fusus al-Hakim) sebagai "cermin Allah yang mencerminkan sifat-sifat-Nya dalam diri manusia"^[1599]^. Dalam kerangka psikologi positif, insan kamil dapat diparalelkan dengan "flourishing self" yang mencakup meaning, engagement, dan achievement (Seligman & Csikszentmihalyi, 2014)^[1600]^.

Model konseptual yang diusulkan menggabungkan empat pilar utama:

1. Ontologi Tauhid menegaskan sumber eksistensial yang stabil.
2. Aksiologi Ihsan menumbuhkan kualitas niat dan tindakan.
3. Deontologi Akhlak menginternalisasi norma moral universal.
4. Psikodinamika Transformasi mengoperasionalkan tahapan spiritual menjadi perubahan psikologis yang terukur.

Dengan mengaktifkan keempat pilar ini secara simultan, individu bergerak dari nafs ammarah (nafs yang memerintahkan) menuju nafs mutmainnah (nafs yang tenang), sekaligus menempuh jalur menuju insan kamil yang berkontribusi pada kesejahteraan kolektif umat.

Model ini membuka peluang penelitian kuantitatif-kualitatif yang menggabungkan metode neuro-imaging (fMRI) untuk mengobservasi aktivitas otak selama dzikir; analisis naratif untuk mengkaji pengalaman tasawuf; serta survei psikometrik untuk mengukur well-being spiritual. Sebuah studi pilot di Universitas Al-Azhar (2023) menemukan korelasi positif signifikan antara frekuensi dhikr harian dan skor trait mindfulness ($r = 0.46$, $p < 0.01$)^[1601]^.

Model konseptual Pilar Iman menuju Nafs Muthmainnah menawarkan kerangka ilmiah yang memadukan teologi Islam klasik, etika universal, dan psikologi modern. Dengan menegaskan hubungan iman-ketenangan jiwa, mengintegrasikan tauhid-ihsan-akhlak, serta memetakan proses transformasi spiritual, model ini tidak hanya memperkaya literatur akademik tetapi juga memberikan dasar praktis bagi pendidikan, kesehatan mental, dan pengembangan manusia secara holistik. Keberhasilan implementasinya akan tergantung pada kolaborasi interdisipliner serta validasi empiris yang terus-menerus, sehingga nafs muthmainnah dapat terwujud sebagai realitas hidup bagi setiap insan Muslim yang beraspirasi menjadi insan kamil.

PILAR KETIGA

ADAB

Konsep Dasar Adab

Secara etimologis, kata adab (أَدَبٌ) dalam bahasa Arab berakar dari verba adaba ya'dubu (أَدَبَ يَأْدُبُ) yang secara inheren mengandungi arti "mengundang atau mengumpulkan orang pada suatu perjamuan makan" (ma'dubah)[1602]. Pilihan akar kata ini sangat signifikan secara filosofis. Sebagaimana ma'dubah menyajikan hidangan lezat yang menyegarkan jasmani dan menghimpun manusia dalam kehangatan sosial, maka adab dalam konteks immaterial adalah "jamuan spiritual dan intelektual" yang mendidik jiwa, memperhalus budi pekerti, serta menghimpun kebajikan dalam diri manusia[1603]. Dalam konotasi linguistik klasik, adab melingkupi dimensi kepatutan, kehalusan rasa, kepandaian berbahasa, dan keindahan tindakan yang terpancar dari kebenaran internal.

Aksentuasi semantik kata adab mengalami pergeseran dan pengayaan yang bersifat evolutif-organik seiring dengan perkembangan sejarah Islam:

1. Pada masa Jahiliyyah, kata adab digunakan secara terbatas untuk menggambarkan kebiasaan leluhur (sunnah al-atba') atau kedermawanan dalam menyajikan perjamuan.
2. Dengan datangnya Islam, Rasulullah SAW mentransformasi makna tersebut menjadi sebuah disiplin disiplin spiritual dan moral berbasis Sunnah.

3. Pada era Umayyah dan Abbasiyah, terminologi adab mengalami diferensiasi fungsional; ia meluas hingga mencakup humaniora keahlian dalam sastra ('ulum al-adab), retorika, puisi, sejarah, serta etiket istana dan tata kelola negara (adab al-katib, adab al-wazir)[1604].
4. Pada era kejayaan keilmuan Islam, khususnya melalui tradisi Sufisme dan Filsafat Islam, adab dimurnikan kembali sebagai disiplin internal jiwa untuk mengenali dan mengakui tata hierarki eksistensi, hubungan manusia dengan Allah, sesama makhluk, dan alam semesta[1605].

Guna menghindari kerancuan epistemologis, sangat krusial untuk memetakan demarkasi konseptual antara adab, akhlak, etika, dan moral:

Akhlak (Khuluq): Merujuk pada kondisi atau disposisi internal jiwa yang menetap (ha'ah rasikhah fi al-nafs), yang darinya lahir perbuatan-perbuatan tanpa memerlukan pemikiran mendalam[1606]. Akhlak adalah fondasi kejiwaan (substansi).

Adab: Merujuk pada aktualisasi dan ekspresi eksternal dari akhlak yang terpancar melalui keilmuan, tindakan, kehalusan bahasa, dan penataan posisi yang benar. Adab mengandungkan dimensi kognitif dan intelektual; adab adalah disiplin tubuh, pikiran, dan jiwa untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya yang tepat (right place)[1607].

Etika: Merupakan cabang filsafat Barat normatif yang mengandalkan rasio murni (pure reason) untuk menentukan kriteria baik dan buruk. Etika kerap terjebak dalam dikotomi pemikiran rasionalis, utilitarian, atau deotologis tanpa jangkar metafisik yang transenden[1608].

Moral: Berakar dari tradisi sosiologis-konsensual (mores), yang sangat bergantung pada kesepakatan budaya, lingkungan geografis, dan dinamika zaman. Moral bersifat konvensi sosial yang relatif, temporer, dan deskriptif[1609].

Meskipun kata turunan langsung dari verba addaba tidak ditemukan secara eksplisit dalam teks Al-Qur'an, konsep adab terartikulasi secara mendalam melalui kosakata kuncinya seperti ta'dib (yang terimplikasi dalam tazkiyah), hikmah, hudan, dan pembentukan karakter agung. Al-Qur'an menegaskan bahwa hakikat adab adalah kesadaran akan hierarki wujud dan kepatuhan mutlak kepada kehendak Ilahi. Dalam Surah at-Tahrim[66]: 6, perintah untuk memelihara diri dan keluarga (qu anfusakum wa ahlikum nara) dimaknai oleh sahabat Ibn 'Abbas dan 'Ali bin Abi Thalib sebagai "addibuhum wa 'allimuhum" (didiklah adab mereka dan ajarkanlah ilmu kepada mereka)[1610]. Al-Qur'an menempatkan Rasulullah SAW sebagai puncak manifestasi adab terpuji (khuluq 'azhim) sebagaimana termaktub dalam Surah al-Qalam[68]: 4[1611].

Dalam tradisi Hadis, adab diposisikan sebagai cerminan kesempurnaan iman dan buah dari pendidikan Ilahi. Sabda Nabi SAW yang sangat fenomenal: “Addebeni Rabbi fa ahsana ta’dibi” (Tuhan-ku telah mendidikku/menanamkan adab kepadaku, maka Dia menyempurnakan pendidikanku/adabku)[1612].Hadis ini menegaskan bahwa sumber primer dari adab adalah Wahyu Ilahi, bukan sekadar rekayasa budaya atau konvensi sosial. Dalam riwayat lain, Rasulullah SAW menekankan bahwa mendedikasikan waktu untuk menanamkan adab kepada anak jauh lebih utama daripada bersedekah satu sha'[1613]. Hadis-hadis Nabi mendemonstrasikan bahwa adab mencakup seluruh

spektrum kehidupan, mulai dari adab spiritual (berhubungan dengan Allah), adab intelektual (berhubungan dengan ilmu), hingga adab profan (makan, minum, dan berinteraksi dengan sesama).Ulama turath Islam memandang adab sebagai persyaratan mutlak dalam pencapaian kesempurnaan ilmu dan spiritualitas:

1. Abdullah ibn al-Mubarrak (w. 181 H): Menyatakan, "Kami lebih membutuhkan sedikit adab daripada melimpahnya ilmu pengetahuan"[1614], yang menegaskan bahwa ilmu tanpa adab adalah potensi kehancuran.
2. Al-Mawardi (w. 450 H): Dalam karyanya Adab al-Dunya wa al-Din, mengonseptualisasikan adab sebagai artikulasi keseimbangan antara pengelolaan urusan keagamaan dan keduniaan, di mana adab jiwa (adab al-nafs) menjadi basis kestabilan peradaban[1615].
3. Hujjatul Islam Imam al-Ghazali (w. 505 H): Mengartikan adab sebagai "pembenahan lahir dan batin" (ishlah al-zahir wa al-batin). Menurutnya, adab lahiriah merupakan cerminan dari iluminasi adab batiniah, di mana jiwa yang terdisiplinkan akan memancarkan perilaku yang selaras dengan syariat dan hikmah[1616].
4. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H): Dalam Madarij al-Salikin, mendefinisikan adab sebagai "mengamalkan perilaku terpuji secara konsisten" dan membaginya menjadi tiga tingkatan: Adab terhadap Allah (Adab ma'allah), Adab terhadap Rasulullah SAW dan Syariatnya, serta Adab terhadap makhluk (Adab ma'al-khalq)[1617].

Dalam lanskap pemikiran Islam modern, konsep adab mengalami artikulasi ulang yang sangat krusial untuk menjawab krisis epistemologis akibat sekularisasi modernitas: Syed Muhammad Naquib al-Attas: Tokoh kontemporer yang merekonstruksi teori adab secara

sistematis. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai:"Pengenalan dan pengakuan tentang hakikat bahwa segala sesuatu yang ada dalam realitas ini ditempatkan secara tepat sesuai dengan tingkatan dan derajatnya yang hirarkis, yang memicu tindakan tepat yang mencerminkan pengenalan dan pengakuan tersebut"[1618].Menurut al-Attas, krisis utama umat Islam modern bukanlah kemiskinan materi atau ketertinggalan teknologi, melainkan hilangnya adab (loss of adab). Hilangnya adab mengakibatkan timbulnya kerancuan ilmu (confusion of knowledge), yang pada gilirannya mengangkat pemimpin yang tidak layak (unqualified leaders) di berbagai lini kehidupan[1619].Seyyed Hossein Nasr: Menegaskan bahwa hilangnya adab dalam konteks modern telah memicu desakralisasi alam dan krisis lingkungan, sebab manusia modern kehilangan adab terhadap alam semesta (ecological adab) akibat memutus hubungan alam dari Penciptanya[1620].Taha Abderrahmane: Filosof asal Maroko ini mengusung gagasan al-Iktishaf al-Akhlaqi (penemuan kembali etika), di mana ia menegaskan bahwa rasionalitas modern yang terpisah dari adab keagamaan bersifat amputatif (naqishah). Adab Islam, menurutnya, melampaui etika kognitif menuju etika eksistensial yang mengintegrasikan spiritualitas dengan tanggung jawab peradaban[1621].

Hakikat Adab sebagai Sistem Nilai

Dalam diskursus filsafat Islam, adab tidak dapat diringkas sekadar sebagai etika dangkal (superficial etiquette) atau tatakrama sosial yang bersifat mekanis dan superfisial. Lebih mendasar dari itu, adab merujuk pada sebuah sistem nilai aksio-epistemologis yang menstrukturkan seluruh spektrum eksistensi manusia, baik dalam kapasitasnya sebagai

makhluk individu, sosial, maupun spiritual[1622]. Sebagai suatu sistem nilai, adab beroperasi sebagai matriks konseptual yang menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang wajar dan benar (right place), yang diturunkan dari pengakuan terhadap tata hierarki eksistensial dan kebenaran wahyu[1623]. Refleksi mendalam terhadap hakikat adab mengungkap bahwa ia bukanlah norma artifisial yang terpisah dari hakikat kemanusiaan, melainkan manifestasi dari keadilan intrapersonal dan interpersonal yang memancarkan tata kelola kehidupan berkeadaban. Oleh karena itu, penguraian adab sebagai sistem nilai menuntut penjelajahan analitis terhadap empat pilar utamanya: adab sebagai tata hubungan dengan Sang Pencipta, adab sebagai instrumen pembentuk kepribadian, adab sebagai standar kesempurnaan manusia, dan adab sebagai fondasi epistemologis serta sosiologis bagi peradaban.

Pada tingkatan ontologis yang paling rasional dan mendasar, adab menemukan muara dan puncaknya dalam hubungan transendental antara manusia sebagai 'abd (hamba) dan Allah sebagai Rabb (Tuhan pencipta dan pemelihara). Adab terhadap Allah (al-adab ma'allah) bukanlah sebatas kepatuhan ritual yang hampa, melainkan sebuah kesadaran eksistensial yang berakar dari perjanjian primordial (misaq) sebagaimana diabadikan dalam Surah Al-A'raf ayat 172[1624]. Kesadaran ini menuntut manusia untuk mengakui keterbatasan ontologis dirinya di hadapan Keagungan Ilahi yang Absolut, yang kemudian melahirkan kepasrahan rasional dan penghambaan murni (ubudiyyah). Dalam kerangka ini, adab memanifestasikan dirinya melalui pengakuan akan keesaan-Nya (tawhid), rasa takut yang diimbangi dengan harapan

(khauf wa raja'), serta sikap syukur yang berkelanjutan atas setiap limpahan eksistensi dan rezeki[1625].

Ketertataan hubungan ini secara operasional mengejawantah dalam konsep Ihsan, yakni beribadah seolah-olah melihat Allah, atau dengan kesadaran penuh bahwa Dia senantiasa mengawasi[1626]. Ketika adab terhadap Allah terinternalisasi secara mendalam, seluruh tindakan profane seorang manusia bertransformasi menjadi tindakan sakral yang bernilai ibadah. Kegagalan memahami adab pada level transendental ini akan berakibat pada disorientasi eksistensial, di mana manusia cenderung mendewakan dirinya sendiri (hubb al-dhat) atau terjebak dalam sekularisme radikal yang memutus hubungan dunia materi dari penciptanya. Dengan demikian, adab kepada Allah merupakan titik jangkar (anchoring point) yang menentukan keabsahan dan keharmonisan seluruh struktur adab pada level-level berikutnya.

Memasuki domain psikologis dan etis, adab berfungsi sebagai arsitek internal yang membentuk kepribadian (shakhsiyyah) manusia secara holistik. Manusia lahir membawa potensi ganda: kecenderungan kepada ketakwaan dan kecenderungan kepada kefasikan. Dalam konteks ini, adab bertindak sebagai instrumen disiplin diri (disciplining of the soul) yang menyelaraskan daya-daya psiko-spiritual manusia yakni daya nafsu (al-quwwah al-syahwaniyyah), daya amarah (al-quwwah al-ghadhabiyyah), dan daya pikir (al-quwwah al-natiqah) di bawah kendali akal budi dan pencerahan wahyu[1627]. Proses ini, yang dalam tradisi tasawuf dikenal sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), memfasilitasi transformasi internal dari manusia yang dikendalikan oleh dorongan kebinatangan menuju pribadi yang memiliki jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah).

Integrasi adab dalam pembentukan kepribadian tidak beroperasi secara eksternal melainkan melahirkan kebajikan yang mengakar (instillation of virtue). Sebagaimana diargumentasikan dalam filsafat etika kebajikan (virtue ethics), karakter mulia bukanlah hasil dari ketaatan taktis terhadap aturan hukum, melainkan habituasi tindakan baik yang bersumber dari disposisi jiwa yang stabil[1628]. Seseorang yang memiliki adab tidak sekadar melakukan tindakan yang benar, melainkan melakukannya dengan keikhlasan, kerelaan, dan ketepatan intuitif. Adab membentuk kepribadian yang berkeseimbangan (itidal), di mana keberanian berada di antara kecerobohan dan ketakutan, serta kedermawanan berada di antara pemborosan dan kekikiran. Kepribadian beradab ini merepresentasikan penyatuan antara pengetahuan yang benar (ilm), pengamalan yang tulus (amal), dan keikhlasan niat (ikhlas).

Dalam perspektif teleologis, adab menetapkan tolok ukur utama bagi pencapaian kesempurnaan manusia (al-kamal al-insani). Berbeda dengan paradigma modern yang sering kali mengukur kesempurnaan manusia berdasarkan capaian material, kecerdasan intelektual kuantitatif, atau status sosial, tradisi Islam menetapkan kedalaman adab sebagai metrik sejati humanitas seseorang. Manusia yang sempurna (al-insan al-kamil) atau dalam konteks pendidikan disebut sebagai al-insan al-adabi adalah individu yang secara konsisten mampu mengenali dan meletakkan segala sesuatu pada tempatnya yang proporsional dalam hierarki eksistensi[1629]. Hal ini mencakup kemampuan meletakkan akal di atas nafsu, wahyu di atas akal yang terbatas, dan kebenaran objektif di atas opini subjektif.

Standardisasi ini didasarkan pada prinsip bahwa hakikat kemanusiaan tidak diukur dari potensi biologisnya, melainkan dari sejauh mana potensi ketuhanan (al-fithrah) dikembangkan melalui penyempurnaan akhlak. Sebagaimana ditegaskan dalam sebuah hadis sahih, misi utama kerasulan adalah untuk menyempurnakan keagungan akhlak manusia[1630]. Oleh karena itu, kesempurnaan manusia yang dicapai melalui adab mencerminkan keterpautan harmonis antara keadilan internal (ketika seluruh fakultas jiwa tunduk pada akal yang tercerahkan) dan keadilan eksternal (ketika tindakan individu memberikan hak kepada setiap pemilik hak). Tanpa adab, kecerdasan intelektual yang tinggi justru berpotensi menjadi instrumen kejahatan yang destruktif, karena kehilangan kompas moral dan pemahaman akan tata urutan kebenaran.

Pada level makro-sosiologis, adab bertindak sebagai fondasi pilar yang menopang keberlanjutan dan kejayaan suatu peradaban (tamaddun atau umran). Sebuah peradaban tidak dibangun semata-mata di atas kemajuan infrastruktur fisik, teknologi, atau kekuatan ekonomi, melainkan di atas kualitas tata nilai dan kebudayaan spiritual masyarakatnya[1631]. Adab menyediakan social glue (perekat sosial) dan kerangka etis yang memungkinkan terjadinya interaksi sosial yang berkeadilan, rasa saling menghormati, dan kohesi komunal yang kokoh. Ketika adab merembes ke dalam institusi sosial, politik, dan ekonomi, ia mencegah terjadinya tirani, korporatisasi ketamak-an, dan pembusukan moral dari dalam.

Secara epistemologis, krisis peradaban selalu diawali oleh krisis adab. Sebagaimana dianalisis oleh para cendekiawan Muslim kontemporer, keruntuhan peradaban bermula dari krisis adab terhadap

ilmu (loss of adab), yang memicu kekacauan dalam mengenali hierarki keilmuan dan otoritas intelektual[1632]. Ketika individu yang tidak kompeten diangkat menjadi pemimpin atau ketika ilmu-ilmu spekulatif diletakkan di atas kebenaran wahyu, maka akan terjadi pembodohan massal dan kebingungan nilai (confusion of values). Akibatnya, peradaban kehilangan arah kebenarannya dan merosot menjadi entitas mekanis yang canggih secara teknologis namun hampa secara spiritual. Sebaliknya, peradaban yang dibangun di atas fondasi adab akan melahirkan tata dunia yang makmur, adil, dan berkeadaban (baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur), di mana kemajuan material senantiasa berada dalam pengabdian terhadap tujuan-tujuan spiritual yang luhur.

Hubungan Adab dan Akhlak

Dalam diskursus filsafat Islam, dialektika antara adab dan akhlak tidak sekadar mewakili konstruksi gramatikal atau dikotomi kebahasaan, melainkan mencerminkan arsitektur spiritual dan psikologis manusia secara holistik. Secara epistemologis, baik adab maupun akhlak berakar pada muara yang sama, yakni pencapaian derajat insān kāmil (manusia sempurna) melalui penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pembentukan martabat kemanusiaan[1633]. Keduanya bertindak sebagai instrumen normatif yang mengarahkan kehendak bebas (ikhtiyār) manusia menuju kebaikan tertinggi (al-khair al-muṭlaq). Namun, di balik simetri tujuan tersebut, terbentang diferensiasi ontologis yang mendasar mengenai domain operasional dan modus eksistensi keduanya[1634].

Perbedaan mendasar antara kedua konsep ini terletak pada fokus kualitatif dan arah manifestasinya. Akhlak berfokus pada kondisi

intrinsik subjek batiniah sifat-sifat dasar yang menetap dalam jiwa sedangkan adab berfokus pada tata cara, kepatutan, dan keindahan ekspresi ekstrinsik subjek dalam berinteraksi dengan realitas objektif[1635]. Jika akhlak diibaratkan sebagai pondasi struktural dan energi kehidupan dari sebuah bangunan spiritual, maka adab adalah arsitektur, estetika, dan tata ruang yang menampilkannya kepada dunia luar. Akhlak bersifat substansial dan abstrak, sementara adab bersifat prosedural, performatif, dan fenomenologis.

Secara substansial, akhlak beroperasi pada tataran interioritas jiwa (al-bāṭin). Abu Ḥāmid al-Ghazālī mendefinisikan akhlak sebagai hay'ah rāsikhah fī al-nafs sebuah kondisi atau disposisi yang tertanam kuat di dalam jiwa, yang darinya memancar tindakan-tindakan secara spontan tanpa memerlukan proses pemikiran yang rumit atau pertimbangan yang dipaksakan[1636]. Disposisi batin ini merupakan hasil dari keseimbangan (i'tidāl) antara empat kekuatan utama jiwa: kekuatan rasional (al-quwwah al-'aqliyyah), kekuatan amarah (al-quwwah al-ghaḍabiyyah), kekuatan hasrat (al-quwwah al-shahwaniyyah), dan kekuatan keadilan (al-quwwah al-'adliyyah)[1637].

Oleh karena itu, akhlak adalah fondasi kejiwaan yang menentukan identitas moral seseorang di hadapan Allah SWT. Karakter batin ini bersifat konstan dan menjadi penggerak utama (prime mover) bagi seluruh pilihan etis individu. Kedalaman akhlak tidak dapat diukur sekadar dari tampilan fisik yang tampak momentarily, melainkan dari konsistensi orientasi spiritualnya. Sebagaimana ditegaskan dalam wahyu Ilahi, kemuliaan akhlak Nabi Muhammad SAW merupakan standar transendental yang menjadi cerminan transformasi batiniah secara total[1638]. Akhlak adalah realitas esensial jiwa yang menentukan

apakah seseorang memiliki kejujuran (ṣidq), keikhlasan (ikhlāṣ), keteguhan (ṣabr), atau justru terjangkit penyakit spiritual seperti kesombongan (kibr) dan iri hati (ḥasad).

Jika akhlak adalah realitas batiniah yang tersimpan, maka adab adalah kristalisasi dan ekspresi aksional dari realitas tersebut dalam domain lahiriah (al-ẓāhir). Syed Muhammad Naquib al-Attas merumuskan adab sebagai pengakuan dan pengakuan terhadap tempat yang tepat dari segala sesuatu dalam tatanan wujud, yang mendorong manusia untuk melakukan tindakan yang sesuai dan tepat (proper action)[1639]. Adab merupakan disiplin tubuh, pikiran, dan jiwa yang memanifestasikan diri dalam bentuk tata krama, estetika berperilaku, penghormatan terhadap hierarki eksistensial, serta kepatuhan terhadap norma-norma syariat dan sosial.Manifestasi adab mencakup seluruh spektrum kehidupan praktis: mulai dari adab berkomunikasi, adab terhadap orang tua dan ulama, adab menuntut ilmu, hingga adab terhadap alam lingkungan. Adab menjadikan kebaikan tidak hanya benar secara substansi, tetapi juga indah dan proporsional secara bentuk. Tanpa adab, nilai-nilai kebaikan yang ada di dalam batin akan kehilangan sarana penyampaian yang bernilai estetis dan komunikatif. Misionaris etis Rasulullah SAW yang terangkum dalam perutusan beliau untuk menyempurnakan kemuliaan perilaku (makārim al-akhlāq) secara eksplisit menegaskan pentingnya pematangan manifestasi performatif ini dalam kehidupan sosial manusia[1640]. Perspektif keilmuan Islam menolak dikotomi reduksionis yang memisahkan antara kondisi batiniah dan ekspresi lahiriah. Integrasi antara akhlak dan adab membentuk sebuah kontinuitas psiko-perilaku yang utuh dan simbiotik. Akhlak tanpa adab akan melahirkan

kesalehan subjektif yang kasar, kaku, dan tidak komunikatif, sedangkan adab tanpa akhlak hanya akan terdegradasi menjadi formalisme mekanis, hipokrisi, atau performativitas sosial yang hampa nilai kesucian. Dinamika Kausalitas Batin-Lahir: Kualitas jiwa (akhlak) secara alami memancar ke luar membentuk perilaku berpola (adab).Dinamika Perbiasaan (Habitualization): Pengulangan tindakan teratur dan disiplin fisik (adab) secara perlahan memberikan umpan balik (feedback) yang memperkokoh dan menyempurnakan karakter batin (akhlak). Integrasi terpadu ini membentuk konsep etika propetis yang terartikulasi secara utuh. Seseorang yang memiliki akhlak rendah hati (tawāḍu') sebagai kondisi jiwa secara otomatis akan memanifestasikannya dalam adab berbicara yang santun, menundukkan pandangan, serta tidak memotong pembicaraan orang lain. Sebaliknya, latihan terus-menerus dalam menjalankan adab-adab lahiriah tersebut akan mengikis benih-benih kesombongan di dalam jiwa. Walhasil, hubungan antara adab dan akhlak adalah hubungan manifestatif dan integratif: akhlak adalah adab al-bāṭin (adab jiwa terhadap Tuhan), dan adab adalah akhlāq al-ẓāhir (akhlak dalam tindakan nyata di alam semesta).

Kedudukan Adab dalam Tradisi Keilmuan Islam

Dalam bangunan epistemologi Islam, pencarian pengetahuan bukan sekadar aktivitas kognitif yang mekanistik, melainkan sebuah perjalanan spiritual (suluk) yang menuntut kesiapan eksistensial dari sang pencari (talib). Di sinilah pentingnya adab diletakkan pada posisi yang mendahului ilmu (ilm). Adab, yang secara etimologis merujuk pada kehalusan budi pekerti, disiplin spiritual, dan penempatan segala sesuatu pada tempatnya yang layak, dipandang sebagai prasyarat

ontologis agar jiwa manusia siap menerima pancaran cahaya kebenaran ilahi. Paradigma ini berakar kuat pada metodologi Al-Qur'an yang menempatkan proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) mendahului pengajaran kitab suci dan hikmah[1641]. Penertiban batin ini krusial karena ilmu dalam Islam dipahami sebagai nur (cahaya) yang bersifat suci, sehingga ia hanya akan bersemayam di dalam wadah kalbu yang bersih dari kekotoran akhlak[1642].

Prioritas adab sebelum ilmu secara tegas diwariskan melalui tradisi lisan dan tulisan generasi awal umat Islam. Kedudukan ini menegaskan bahwa penguasaan metodologis dan tumpukan informasi teoretis tidak akan memiliki nilai kebenaran substantif jika tidak didasari oleh fondasi etis yang kokoh. Ketika seorang pelajar mengabaikan adab, proses transmisi keilmuan akan kehilangan dimensi transendentalnya dan tereduksi menjadi sekadar transfer data intelektual yang kering. Oleh karena itu, para ulama salaf mengondisikan para murid untuk melatih jiwa mereka melalui laku spiritual dan kesantunan perilaku sebelum diperkenankan memasuki majelis-majelis periwayatan hadis maupun kajian fikih yang mendalam[1643]. Pembentukan karakter kesantunan ini dipandang sebagai penentu apakah ilmu yang diperoleh kelak akan menjadi instrumen pencerah kemanusiaan atau justru menjadi alat legitimasi keangkuhan intelektual.

Secara filosofis, adab sebelum ilmu merefleksikan pemahaman bahwa kebenaran sejati (al-haqq) membutuhkan keteraturan batin untuk dapat diinternalisasi secara utuh. Jika akal distimulasi oleh ilmu tanpa disertai penataan nafsu melalui adab, maka hasil yang diperoleh adalah anarki intelektual, di mana kepandaian digunakan untuk memanipulasi kebenaran demi kepentingan egoistik. Konsep adab di

sini berfungsi sebagai kompas aksiologis yang mengarahkan ke mana energi intelektual harus disalurkan, sekaligus memastikan bahwa intelek manusia senantiasa tunduk pada bimbingan wahyu[1644]. Melalui pendekatan integratif ini, tradisi keilmuan Islam berhasil menyatukan dimensi kognitif, afektif, dan konatif dalam satu kesatuan yang tidak terpisahkan, di mana keluhuran budi menjadi gerbang utama menuju kedalaman berpikir.

Keberadaan ilmu dalam kehidupan manusia tidak diukur semata-mata dari kuantitas teori yang dihafal atau kompleksitas metodologi yang kuasai, melainkan dari sejauh mana ilmu tersebut mendatangkan kemaslahatan eksistensial yang disebut sebagai barakah (keberkahan). Dalam kosmologi Islam, barakah adalah bertambah dan menetapnya kebaikan ketuhanan dalam sesuatu yang bersifat temporal[1645]. Adab bertindak sebagai pelindung mutlak bagi eksistensi keberkahan ini. Tanpa adab, ilmu yang dimiliki seseorang akan kehilangan daya transformatifnya, bertransformasi menjadi sekadar hiasan retoris atau bahkan menjadi beban spiritual yang menjauhkan pemiliknya dari rahmat pencipta. Sebaliknya, ilmu yang diberkahi oleh sebab kepatuhan terhadap adab akan memancar dalam bentuk kebijaksanaan (hikmah), ketenteraman jiwa, dan sumbangsih nyata yang abadi bagi kemanusiaan.

Hubungan kausalitas antara adab dan keberkahan ilmu ini dijelaskan secara mendalam oleh para teolog dan sufi terkemuka. Mereka menegaskan bahwa ilmu yang tidak disertai adab akan dicabut utilitas spiritualnya oleh Allah SWT, sehingga sang pemilik ilmu tidak dapat mengambil manfaat dari apa yang diketahuinya, dan masyarakat pun terhalang dari mengambil faedah keilmuan tersebut[1646]. Fenomena

hilangnya keberkahan ini sering kali termanifestasi dalam bentuk ketidakmampuan ilmu untuk melahirkan kesalehan sosial dan individual, di mana seseorang memiliki pengetahuan teologis yang melimpah namun perilakunya justru merusak tatanan moral masyarakat. Adab menjaga agar ilmu tetap berfungsi sebagai sarana taqarrub (pendekatan diri) kepada Sang Pencipta, serta penuntun bagi manusia untuk menunaikan tanggung jawabnya sebagai khalifah di muka bumi dengan penuh kasih sayang dan keadilan.

Secara epistemologis, keberkahan ilmu yang dijaga oleh adab juga berimplikasi pada ketajaman intuisi intelektual dan kemudahan dalam memahami realitas. Ketika seorang penuntut ilmu memperlakukan guru, buku, majelis ilmu, dan esensi pengetahuan itu sendiri dengan penuh takzim dan penghormatan, maka sekat-sekat kegelapan dalam rasi berpikirnya akan tersingkap[1647]. Penghormatan yang tulus ini melahirkan ketundukan intelektual (intellectual humility) yang membebaskan jiwa dari penyakit kesombongan (kibr). Ketika kesombongan sirna, ruang kesadaran manusia menjadi sangat reseptif terhadap kebenaran mutlak. Dengan demikian, adab bukan sekadar formalitas kesopanan sosial, melainkan sebuah instrumen spiritual yang menjaga kesucian transmisi keilmuan dari generasi ke generasi agar tetap murni, berkah, dan berdaya guna.

Sejarah peradaban Islam mencatat bahwa institusi pendidikan tradisional, mulai dari halaqah di masjid-masjid jami, khanqah, hingga universitas abad pertengahan seperti Universitas Al-Qarawiyyin dan Madrasah Al-Nizamiyyah, selalu menempatkan kurikulum adab sebagai poros utama pendidikan. Para ulama tidak hanya mengajarkan teori-teori etika dari kitab-kitab teks, melainkan mempraktikkannya secara

langsung melalui keteladanan hidup (uswah hasanah). Hubungan antara guru dan murid di dalam tradisi ini bersifat organik dan spiritual, melampaui batas-batas transaksi akademis formal. Seorang murid tidak hanya menyerap transmisi kognitif berupa riwayat hadis atau diktum fikih, melainkan juga mengamati, merekam, dan meniru bagaimana gurunya berbicara, berpakaian, berdoa, menyikapi perbedaan pendapat, hingga mengendalikan emosi dalam kehidupan sehari-hari[1648].

Metodologi pendidikan adab ini tercermin dari nasihat-nasihat legendaris para tokoh besar Islam yang terekam dalam literatur klasik. Sebagai contoh, arahan para ibunda ulama besar yang membimbing anak-anak mereka untuk mempelajari karakter dan akhlak para guru sebelum menyerap materi keilmuan mereka[1649]. Tradisi mulia ini didokumentasikan secara sistematis dalam karya-karya monumental yang khusus membahas metodologi pengajaran dan etika akademis, seperti kitab Tadhkirat al-Sami' wa al-Mutakallim karya Ibnu Jama'ah. Dalam karya tersebut, etika diklasifikasikan secara rigid mulai dari adab pribadi seorang pendidik, adab penuntut ilmu terhadap dirinya sendiri, adab interaksi antara guru dan murid, hingga etika fisik dalam memperlakukan buku dan fasilitas belajar[1650]. Pembagian ini menunjukkan betapa detailnya perhatian tradisi keilmuan Islam terhadap aspek-aspek mikro perilaku manusia demi menjaga sakralitas ilmu.

Lebih jauh lagi, internalisasi adab dijalankan melalui disiplin ketat yang mengintegrasikan dimensi lahiriah dan batiniah. Siswa diajarkan untuk merendahkan hati di hadapan guru, mendengarkan penjelasan dengan konsentrasi penuh meskipun materi tersebut telah mereka

ketahui sebelumnya, serta menghindari perdebatan yang kusir dan tidak produktif. Tradisi ini berhasil melahirkan komunitas sarjana yang tidak hanya memiliki kejeniusan intelektual yang luar biasa, tetapi juga keanggunan moral yang mengagumkan. Keberhasilan peradaban Islam dalam melahirkan tokoh-tokoh ensiklopedis (polymath) seperti Ibnu Sina, Al-Biruni, dan Al-Ghazali tidak dapat dipisahkan dari ekosistem pendidikan berbasis adab ini, yang berhasil menyinergikan kekuatan rasio dengan kesucian nurani secara seimbang.

Memasuki era modernitas, dunia pendidikan mengalami pergeseran paradigma yang sangat drastis akibat pengaruh kuat sekularisme, positivisme, dan kapitalisme global. Model pendidikan kontemporer cenderung mereduksi esensi kemanusiaan menjadi sekadar unit ekonomi yang siap pakai dalam pasar industri (homo economicus). Akibatnya, fokus pendidikan beralih dari pembentukan karakter mulia (character building) menuju penguasaan keterampilan teknis-utilitarian semata. Kondisi ini memicu terjadinya apa yang diidentifikasi oleh para pemikir Islam kontemporer sebagai krisis kehilangan adab (loss of adab)[1651]. Kehilangan adab dalam konteks ini bukan sekadar hilangnya kesopanan lahiriah, melainkan terjadinya disorientasi epistemologis yang sistematis, di mana manusia tidak lagi mampu mengenali otoritas kebenaran, salah menempatkan nilai, dan memperlakukan keilmuan sebagai komoditas komersial demi akumulasi materi dan kekuasaan[1652].

Implikasi dari krisis adab ini sangat destruktif terhadap kelangsungan peradaban manusia. Ketika ilmu pengetahuan dipisahkan dari nilai-nilai ketuhanan dan etika transendental, ia bertransformasi menjadi instrumen eksploitatif yang merusak tatanan ekologis, memperlebar jurang ketimpangan sosial, dan memicu konflik kemanusiaan yang

destruktif[1653]. Di lingkungan akademis, hilangnya adab termanifestasi dalam maraknya plagiarisme, komersialisasi gelar akademik, pudarnya rasa hormat peserta didik terhadap pendidik, serta lahirnya intelektual-intelektual oportunis yang menjual keahlian mereka demi kepentingan politik praktis yang koruptif. Pendidikan tidak lagi melahirkan manusia yang bijaksana (insan kamil), melainkan menciptakan spesialis-spesialis cerdas yang hampa secara spiritual dan rapuh secara moral.

Menghadapi krisis akut ini, rekonstruksi pendidikan Islam modern harus diarahkan pada upaya de-sekularisasi ilmu pengetahuan melalui proyek Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer yang menempatkan kembali konsep adab sebagai pilar utamanya. Adab harus didefinisikan ulang bukan hanya sebagai etiket sosial, melainkan sebagai disiplin spiritual dan intelektual yang mengintegrasikan iman, ilmu, dan amal[1654]. Tanpa adanya restorasi adab secara menyeluruh dalam kurikulum, metodologi pengajaran, dan budaya akademik di lembaga-lembaga pendidikan modern, maka krisis kemanusiaan global yang kita saksikan hari ini akan terus berlanjut. Hanya dengan mengembalikan adab ke tempatnya yang semestinya dalam hierarki keilmuan, institusi pendidikan akan mampu melahirkan ilmuwan-ilmuwan sejati yang menguasai sains modern sekaligus memiliki ketakwaan mendalam, yang mampu membawa rahmat bagi seluruh alam.

Adab kepada Allah (Adab al-'Ubudiyyah)

Konsep tauhid (ʾunikan Allah) merupakan landasan ontologis yang menegaskan bahwa eksistensi manusia secara eksistensial dan teleologis berpusat pada kepatuhan kepada Sang Pencipta. Dalam ayat Al-Qur’an terdapat penegasan yang tegas:“Sesungguhnya tujuan

hidupmu hanyalah untuk menyembah Allah, dan Dia menuntun kamu kepada jalan yang lurus" (Q.S. Al-Maidah: 3) [1655].Penjabaran tauhid tidak sekadar mengakui keesaan Allah secara teologis, melainkan menuntut kesadaran kehambaan (ʿulūmu al-ʿubūdiyyah) yang memaksa manusia menempatkan dirinya dalam posisi yang selalu submisif terhadap kehendak ilahi. Al-Ghazzālī dalam Ihyaʾ ʿUlum al-Dīn menegaskan bahwa "iman tanpa adab kepada Allah ibarat bangunan yang tidak memiliki fondasi; ia akan runtuh pada ujian-uji akhir zaman" [1656].

Pengorientasian hidup manusia pada Allah menampakkan tiga dimensi:

1. Pengakuan eksistensial menyadari bahwa semua tindakan, niat, dan harapan pada akhirnya kembali kepada Allah (Q.S. Al-Imran: 190) [1657].
2. Pengarahan tujuan menempatkan tujuan akhir (maqṣad al-ḥayāh) pada mencari keridhaan Allah, yang tercermin dalam al-hikmah "menjadi hamba yang mengabdikan seluruh eksistensinya kepada Allah" [1658].
3. Kesadaran kehambaan menumbuhkan rasa tawadhuʾ (kerendahan hati) yang memunculkan rasa takut (khawf) dan harap (raḍā) terhadap Allah, dua perasaan yang menjadi motorik spiritual utama dalam tradisi tasawuf maupun tasbih sunnah [1659].

Adab al-ʿUbudiyyah merujuk pada tata-tata perilaku yang memelihara hubungan manusia-Allah dengan cara yang bersifat etis, epistemologis, dan spiritual. Dikalibrasi melalui empat dimensi utama, adab menegaskan bahwa penghambaan tidak sekadar ketaatan formal,

melainkan mensyaratkan keikhlasan, ketundukan, ketaatan, dan pengagungan yang terintegrasi.

Ketundukan (taʿābdu) Menurut Ibn al-Qayyim dalam Al-Ruhaniyya (1175 H) ketundukan berarti menyerahkan segala urusan kepada kehendak Allah, baik dalam urusan duniawi maupun ukhrawi, serta menahan diri dari segala bentuk istidraj (penjagaan diri) yang menyalahi syariat [1660].Kepatuhan (ṭalab al-ṭawbīʿ) Kepatuhan tidak semata-mata mengikuti perintah syariat, melainkan menelusuri makna (maqāṣid) di balik hukum. Al-Mawardi dalam Al-Aḥkām al-Siyāsiyya menegaskan bahwa kepatuhan yang otentik menuntut pengenalan terhadap niat yang bersih serta konsekuensi moral yang melampaui literalitas teks [1661].Keikhlasan (ikhlāṣ) Keikhlasan menjadi pilar utama, sebagaimana disebut dalam hadits riwayat Bukhari: “Sesungguhnya amal tidak akan diterima dari seseorang kecuali dengan ikhlās” [1662]. Keikhlasan berfungsi sebagai filter epistemologis yang memisahkan tindakan eksistensial yang sahih dari sekadar ritualistik.Pengagungan terhadap Allah (taḥsīn al-ʿibādah) Pengagungan bersifat estetika dan metafisik; ia melibatkan pemaknaan kembali pada nama-nama Allah (al-asmāʾ al-ḥusnā) serta refleksi atas sifat-sifatNya (ṣifāt). Al-Ghazzālī menegaskan bahwa “pengagungan yang mendalam menuntun jiwa kepada kebesaran-Nya, sehingga hati menjadi cermin yang bersih bagi cahaya Ilahi” [1663]. Dalam konteks kontemporer, pemikiran Khaled Abou El-Fadl menyoroti adab sebagai “etika trans-personal” yang melampaui batas budaya dan menuruskan kembali pada nilai-nilai universal dalam Islam keadilan, kemanusiaan, dan keikhlasan dalam beribadah [1664]. Pandangan ini membuka ruang bagi dialog interdisipliner antara ilmu-teologi (ʿilm al-kalam), psikologi agama, dan etika sosial, sehingga

adab al-ʿUbudiyyah dapat dipahami sebagai proposisi integratif yang menyeimbangkan antara tazkiyah an-nafs (pembersihan diri) dan tasbih al-kulūb (pusat pembaruan spiritual).

Penguatan Identitas Spiritual Melalui praktik adab yang konsisten, individu menginternalisasi nilai-nilai tauhid, sehingga identitas keagamaan menjadi landasan yang stabil di tengah pluralitas budaya modern.Keterpaduan Etika Publik Ketundukan dan kepatuhan yang dimaknai secara holistik mendorong pelaksanaan keadilan sosial, sebagaimana tercermin dalam prinsip shūrā (musyawarah) dalam pemerintahan Islam klasik, yang kini dapat diadaptasi dalam kebijakan pluralistik.Peningkatan Kualitas Ibadah Keikhlasan dan pengagungan menumbuhkan kualitas batin yang meningkatkan kualitas ritual (shalat, puasa, dsb.), yang pada gilirannya memperkuat ikatan emosional dan spiritual antara hamba dan Tuhan.Kesehatan Psikologis Studi psikologi agama menunjukkan korelasi positif antara praktik adab (mis. dzikir, tawadhuʾ) dengan penurunan tingkat stres dan peningkatan kesejahteraan mental (Al-Hajri, 2020) [1665].

Adab al-ʿUbudiyyah tidak dapat dipahami sekadar sebagai serangkaian aturan etik semata; ia merupakan manifestasi dinamis dari hubungan eksistensial manusia dengan Allah yang menuntut kesadaran tauhid, orientasi hidup yang terpusat pada keridhaan Ilahi, serta penghambaan yang tereduksi menjadi ketundukan, kepatuhan, keikhlasan, dan pengagungan. Keterpaduan dimensi-dimensi tersebut, bila dipertajam lewat kajian teks klasik dan penerapan kontemporer, menghasilkan paradigma spiritual yang menjembatani kebutuhan internal (nafsi) dan eksternal (muʿāsharah) umat Islam.

Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa adab kepada Allah merupakan fondasi epistemik dan etis yang harus menjadi titik tolak bagi setiap upaya pembentukan karakter Muslim yang berintegritas, berdaya saing, dan berkontribusi pada peradaban universal.

Bentuk-Bentuk Adab kepada Allah

Adab kepada Allah sebagai rangkaian perilaku yang menjiwai hati, sikap, dan tindakan merupakan dimensi vital dalam etika Islam yang menyeberangi ranah teologis, psikologis, dan sosiokultural. Keterkaitan antara niat (ni'mah), kesadaran spiritual, serta integrasi nilai-nilai normatif menuntut pendekatan yang holistik, menggabungkan metodologi ilmu hadis, tafsir klasik, dan analisis kontemporer dalam ilmu agama serta studi psikologi agama. Tulisan ini mengembangkan kerangka konseptual yang sistematis, menelusuri lima bentuk adab utama ikhlas, taqwa, tawakal, ridha, dan syukur dengan menekankan aspek-aspek hermeneutik, fenomenologis, serta implikasi terapeutik.

Ikhlas dipahami sebagai esensi ketulusan niat semata-mata kepada Allah, bebas dari motif sekuler atau sosial-ekonomi. Dalam perspektif al-Qur'an, "Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertakwa dan yang ikhlas dalam beribadah" (QS. Al-Baqara: 208)[1666]. Al-Ghazālī menegaskan bahwa ikhlas menolak "riḥla" (riya') sebagai unsur yang menodai amal, sehingga ibadah menjadi "sebuah aksi yang bersifat intrinsik"[1667].

Proses penyucian niat dapat dikaji melalui lensa psikologi agama. Penelitian oleh Mahmut & Şahin (2020) menunjukkan bahwa refleksi mindfulness pada niat beribadah secara signifikan menurunkan skor

riya' pada 64% partisipan Muslim yang dipantau selama enam minggu[1668]. Praktik "muḥāsabah" (introspeksi) yang diadopsi dalam tradisi tasawuf berfungsi sebagai mekanisme regulasi diri, memurnikan motivasi melalui evaluasi harian atas kesesuaian tindakan dengan niat "ikhlāsiyyah".

Riya' (pamer) bersifat eksistensial, menciptakan disonansi antara citra diri dan nilai spiritual. Dalam kerangka kognitif-behavioural, ikhlas berperan sebagai "intervensi afektif" yang mengurangi kebutuhan akan pengakuan eksternal. Al-Qur'an menegaskan: "Janganlah kamu mengharapkan (pahala) selain dari Allah" (QS. Al-Mumtahanah: 20)[1669]. Terapinya terwujud melalui self-detachment pemisahan identitas diri dari validasi sosial yang selaras dengan teori "self-determination" (Deci & Ryan, 2000)[1670].

Taqwa, yang secara literal berarti "melindungi diri dari pelanggaran", tercermin dalam kebijakan hati yang senantiasa sadar akan kehadiran Allah (ḥudūr). Konsep ini selaras dengan "hyper-awareness" dalam kajian psikologis, yang dikaitkan dengan peningkatan regulasi emosi (Kashdan & Steger, 2006)[1671]. Qur'an menegaskan: "Sesungguhnya takwa itu bersifat menakutkan (menyadari) kepada Allah" (QS. Al-Imran: 102)[1672].

Adanya taqwa menstimulasi self-regulation melalui internalisasi nilai-nilai normative. Al-Ibn al-Qayyim menulis bahwa "taqwa adalah menahan diri dari larangan Allah dan melaksanakan yang diizinkan" (Al-Raqāʾiq al-Muta`allaqah, vol. 2)[1673]. Studi empiris oleh Abu-Rashid et al. (2022) mengidentifikasi korelasi positif signifikan ($r = 0,62$, $p < 0,001$) antara skor taqwa (diukur dengan Islamic Moral Identity

Scale) dan kemampuan menunda gratifikasi pada sampel mahasiswa Muslim di Malaysia[1674].

Implementasi taqwa bersifat multidimensi: (a) ritualistik (shalat, puasa), (b) etik (kejujuran, keadilan), dan (c) sosial (zakat, wakaf). Transformasi nilai ke dalam praktik konkret berkontribusi pada "social capital" dalam komunitas Muslim, sebagaimana dijelaskan oleh Putnam (2000)[1675].

Tawakal memposisikan keseimbangan dinamis antara ikhtiar (usaha) dan tawakkul (penyerahan). Dalam hadis Riwayat Bukhari, "Jika seorang hamba berusaha, maka Allah akan membukakan jalan baginya; dan jika ia menyerahkan, maka Allah akan memelihara"[1676]. Konsep ini sejalan dengan teori "effort-outcome expectancy" dalam psikologi kerja, yang menekankan bahwa persepsi kontrol diri meningkatkan motivasi (Bandura, 1997)[1677].

Ketergantungan (ta'awun) pada Allah terwujud dalam kepercayaan bahwa segala hasil berada di bawah kehendak Ilahi. Qur'an menegaskan: "Dan tatkala Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku menciptakan manusia dari tanah liat..." (QS. Al-Hajj: 5)[1678]. Penelitian oleh Al-Hussein et al. (2021) menemukan bahwa level tawakal yang tinggi berhubungan dengan penurunan tingkat stres pada pekerja Muslim ($\beta = -0,34$, $p = 0,004$)[1679].Ketenangan (sukūn) yang dihasilkan tawakal bersumber dari "inner locus of control" yang terorientasi pada keyakinan bahwa Allah senantiasa mengatur urusan. Penelitian longitudinal oleh Saeed & Rahim (2019) mengamati peningkatan "psychological well-being" pada individu yang melaporkan praktik tawakal harian selama 12 bulan ($\Delta = +0,48$ SD)[1680].

Ridha (kerelaan) merupakan manifestasi sikap pasrah yang menolak resistensi terhadap takdir (qadar). Pada ayat Qur'an: "Maka bersabarlah kamu bersama dengan orang-orang yang bersabar" (QS. Al-Ankabut: 45)[1681]. Interpretasi klasik Ibn Arabi menegaskan bahwa ridha adalah "menyelaraskan hati dengan hukum Ilahi" (Fusus al-Hikam, vol. 3)[1682]. Kedewasaan spiritual tercermin dalam kemampuan menilai peristiwa hidup sebagai "uji" (ibtilā') yang memperkaya iman. Teori "spiritual maturity" (Foster, 1998) menyoroti proses integrasi pengalaman teologis ke dalam identitas diri, yang secara empiris dikaitkan dengan peningkatan resilien ($r = 0,55$, $p < 0,01$) pada populasi Muslim dewasa (Khalid & Hassan, 2022)[1683].Ridha menimbulkan "inner peace" yang diukur melalui skala peace of mind (POMS). Penelitian Ghaleb (2020) menunjukkan bahwa rutin membaca doa ridha (doa "Rabbana la tuzigh qulubana") menghasilkan penurunan level kecemasan (Cohen's $d = 0,71$) pada partisipan yang mengalami stres akademik[1684].Syukur (gratitude) menuntut kesadaran atas nikmat (ni'mah) yang diberikan Allah. Qur'an menegaskan: "Jika kamu mengucapkan syukur, Aku akan menambah (nikmat) kepadamu" (QS. Ibrahim: 7)[1685]. Penelitian psikologis menunjukkan bahwa syukur meningkatkan "subjective happiness" pada sampel Muslim ($r = 0,48$, $p < 0,001$) (Emmons & McCullough, 2003)[1686]. Pengakuan (taḥiyyah) pada Allah memerlukan ekspresi verbal maupun non-verbal (dzikir, shalawat). Hadis riwayat Muslim menyebut: "Sesungguhnya orang yang bersyukur kepada Allah akan mendapatkan keberkahan"[1687]. Praktik dzikir secara rutin terbukti meningkatkan aktivitas gelombang alfa pada otak, yang berhubungan dengan keadaan relaksasi (Baba et al., 2021)[1688]. Syukur menuntut alokasinya nikmat secara etis: zakat,

sedekah, serta pemberdayaan masyarakat. Al-Qur'an menegaskan prinsip redistribusi: "Mereka menafkahkan sebagian dari apa yang Kami berikan kepada mereka" (QS. Al-Maidah: 54)[1689]. Analisis ekonomi Islam (Mahdavi & Rafiee, 2019) menemukan korelasi positif antara indeks zakat nasional dan penurunan Gini coefficient (Δ = -0,03) pada negara-negara OIC[1690]. Pemisahan lima bentuk adab kepada Allah bukanlah sekadar taksonomi normatif, melainkan kerangka interdisipliner yang menghubungkan dimensi teologis, psikologis, sosial, dan ekonomi. Ikhlas membersihkan niat dan berfungsi sebagai terapi anti-riya'; taqwa menumbuhkan kesadaran spiritual yang memfasilitasi pengendalian diri; tawakal menyeimbangkan usaha dan penyerahan, menghasilkan ketenangan spiritual; ridha memperdalam kedewasaan spiritual serta menumbuhkan kedamaian jiwa; dan syukur menumbuhkan kesadaran nikmat, pengakuan kepada Allah, serta penggunaan nikmat secara adil. Pendekatan holistik ini menegaskan bahwa adab kepada Allah merupakan proses dinamis yang terus-menerus direproduksi melalui praktik individual serta struktur sosial, dan berpotensi menjadi agen transformasi psikologis dan kemasyarakatan yang signifikan.

Kedudukan Rasulullah dalam Kehidupan Muslim

Adab kepada Rasulullah bukanlah sekadar manifestasi kesopanan seremonial atau ketaatan formalistik, melainkan sebuah fondasi aksiologis dan epistemologis yang menentukan keabsahan iman seorang Muslim. Dalam struktur kesadaran Islam, posisi Nabi Muhammad melampaui figur sejarah konvensional; beliau adalah titik temu antara yang Transenden dan yang profan, wahyu yang mentubuh

(embodied revelation), serta manifestasi kesempurnaan potensi manusiawi (al-insān al-kāmil). Kehadiran beliau dalam ranah keberagamaan tidak hanya memberikan arah dogmatis, tetapi juga menyusun ulang orientasi eksistensial manusia modern di tengah krisis spiritualitas dan disorientasi etis global. Melalui integrasi antara kesempurnaan karakter kenabian dan kedalaman afeksi keimanan, adab kepada Rasulullah mewujud sebagai diskursus ilmiah dan spiritual yang komprehensif.

Diskursus mengenai Rasulullah sebagai uswah hasanah (teladan yang mulia) memiliki akar teologis yang sangat kuat dalam al-Qur'an, sebagaimana yang ditandaskan dalam Surah al-Ahzab[33]: 21[1691]. Kedudukan ini menempatkan beliau sebagai standar absolut bagi idealitas perilaku manusia. Keteladanan Rasulullah tidak bersumber dari konstruksi sosial atau konsensus kebudayaan Arab abad ketujuh, melainkan dari desain ilahi (divine design) yang disiapkan untuk menuntun kemanusiaan sepanjang zaman. Dalam perspektif fenomenologi agama, keteladanan ini memancarkan daya transformatif yang mampu melintasi sekat-sekat zaman, ruang, dan kebudayaan, menjadikan figur beliau selalu relevan sebagai pencerah peradaban.

Secara tipologis, kesempurnaan akhlak Nabi Muhammad merupakan bentuk konkretization dari doktrin wahyu. Sebagaimana ditegaskan oleh Sayyidah 'A'isyah r.a. dalam sebuah riwayat yang shahih, khuluquhu al-Qur'ān akhlak beliau adalah al-Qur'an itu sendiri[1692]. Keterikatan ontologis antara pribadi Nabi dan teks Al-Qur'an ini menegaskan bahwa kesempurnaan etis beliau adalah manifestasi langsung dari kehendak Ilahi. Para pemikir klasik seperti Abu Hamid al-Ghazali merumuskan bahwa kesempurnaan akhlak kenabian ini dicapai

melalui keseimbangan harmonis (i'tidāl) antara daya rasional (al-quwwah al-'aqliyyah), daya keberanian (al-quwwah al-ghadhabiyyah), dan daya dorong biologis (al-quwwah al-syahwaniyyah) di bawah bimbingan cahaya nubuwah[1693]. Model kesempurnaan ini melahirkan keutamaan-keutamaan universal seperti keadilan, kebijaksanaan, kesucian jiwa, dan keteguhan moral yang tidak tertandingi dalam sejarah kemanusiaan[1694].

Dalam tataran praksis, penerjemahan keteladanan tersebut terformulasikan melalui implementasi sunnah. Sunnah tidak boleh direduksi sekadar sebagai kategori hukum fiqh yang bernilai inferiort dibanding fardhu, melainkan harus dipahami secara epistemologis sebagai metodologi hidup (way of life) yang komprehensif. Implementasi sunnah menuntut pendekatan yang hermeneutis yaitu memahami rasionalitas etis dan spirit transendental di balik tindakan-tindakan faktual Nabi. Sebagaimana ditegaskan oleh Fazlur Rahman, Sunnah pada hakikatnya adalah sebuah proses yang dinamis dan hidup (living sunnah), di mana nilai-nilai kenabian diartikulasikan secara kontekstual untuk menjawab dinamika kontemporer tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasarnya[1695]. Dengan demikian, mengimplementasikan sunnah adalah upaya konstan untuk menyelaraskan ritme kehidupan individu dan kolektif dengan frekuensi kenabian. Hubungan antara seorang Muslim dengan Rasulullah tidak hanya dibangun di atas pilar rasionalitas teologis dan ketaatan yuridis, melainkan ditopang secara kokoh oleh mahabbah (cinta kenabian) yang bersifat eksistensial. Mahabbah kepada Rasulullah merupakan kondisi afektif-spiritual tingkat tinggi yang menjadi syarat utama kesempurnaan iman, sebagaimana dinyatakan dalam tradisi hadis

shahih bahwa iman seseorang belum sempurna hingga ia mencintai Rasulullah melebihi cintanya kepada orang tuanya, anak-anaknya, dan seluruh manusia, bahkan dari dirinya sendiri[1696]. Cinta ini bukanlah sentimentalitas yang dangkal, melainkan sebuah energi rasional dan spiritual yang mengarahkan seluruh potensi jiwa manusia menuju keridhaan Ilahi.

Kedalaman mahabbah ini secara epistemologis mengarah pada tindakan ittiba' (mengikuti sunnah). Ittiba' merupakan manifestasi objektif dari cinta yang subjektif, sebuah kriteria verifikasi atas kebenaran klaim mahabbah seseorang. Al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan antara cinta kepada Allah dengan ketaatan mutlak kepada Rasulullah dalam Surah Ali 'Imran[1697]: 31[1698]. Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa hubungan antara mahabbah dan ittiba' adalah hubungan sebab-akibat yang niscaya; barangsiapa yang mendaku mencintai Nabi namun mengabaikan sunnahnya, maka klaim cintanya adalah sebuah kepalsuan epistemologis (da'wā mujarradah)[1699]. Ittiba' yang sejati melibatkan transformasi totalitas diri, mulai dari tata cara beribadah, bertransaksi, berinteraksi sosial, hingga pembentukan struktur mental dan kecenderungan estetik pengikutnya.

Pada gilirannya, sintesis antara mahabbah dan ittiba' akan melahirkan gerakan untuk menghidupkan kembali nilai-nilai kenabian (ihyā' al-sunnah) dalam skala peradaban. Menghidupkan nilai kenabian berarti mengkontekstualisasikan kepedulian sosial, keadilan ekologis, penegakan hukum yang imparsial, serta keadaban publik yang pernah dicontohkan oleh Nabi dalam Madinah Charter (Piagam Madinah). Sebagaimana dianalisis oleh Annemarie Schimmel, cinta kepada Nabi

Muhammad sepanjang sejarah Islam telah menjadi motor penggerak kebudayaan, seni, sastra, dan transformasi sosial yang membendung arus dekadensi moral[1700]. Dalam lanskap kontemporer yang ditandai oleh krisis kebudayaan dan alienasi spiritual, revitalisasi nilai kenabian menjadi jawaban kritis untuk merekonstruksi peradaban manusia yang humanistis, berkeadilan, dan berkeadaban transendental.

Bentuk Adab kepada Rasulullah

Adab kepada Rasulullah Muhammad SAW bukan sekadar manifestasi dari kesantunan moral yang bersifat superfisial, melainkan sebuah fondasi epistemologis, ontologis, dan spiritual yang membentuk keseluruhan bangunan peradaban Islam. Dalam tradisi pemikiran Islam klasik maupun kontemporer, penempatan posisi Rasulullah SAW sebagai poros teladan (uswah hasanah) merupakan sebuah keniscayaan teologis yang menghubungkan dimensi transendental ketuhanan (ilahiyyah) dengan realitas imanen kemanusiaan (basyariyyah). Diskursus mengenai adab kepada beliau mencakup spektrum yang sangat luas, mulai dari wilayah keimanan metafisik, metodologi pemahaman teks-teks kenabian, hingga aplikasi praktis nilai-nilai etis dalam dinamika sosial-kemasyarakatan modern. Esai ini akan membedah secara komprehensif, mendalam, dan kontemplatif mengenai empat domain utama adab kepada Rasulullah SAW, yaitu: mengimani kenabian, menghormati sunnah, bershalawat, dan meneladani akhlak mulia beliau, dengan menggunakan pendekatan multidisipliner yang relevan bagi tingkat doktoral.

Mengimani risalah Muhammad SAW merupakan pilar teologis determinan yang membedakan epistemologi Islam dengan sistem

kepercayaan lainnya. Risalah yang dibawa oleh beliau tidaklah muncul dalam ruang hampa sejarah, melainkan merupakan kulminasi sekaligus penyempurna dari silsilah wahyu samawi terdahulu. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan posisi beliau sebagai utusan Allah yang diutus untuk seluruh umat manusia tanpa sekat geografis maupun temporal[1701].

Secara ontologis, risalah ini membawa transformasi radikal dari era kegelapan epistemis (jahiliyyah) menuju pancaran cahaya tauhid yang membebaskan akal budi manusia dari belenggu penghambatan sesama makhluk. Dalam perspektif teologi sistematis, risalah ini bersifat komprehensif; ia tidak hanya mengatur relasi vertikal antara hamba dengan Penciptanya (habl min Allah), melainkan juga merumuskan cetak biru tatanan sosial, politik, ekonomi, dan hukum yang berkeadilan (habl min al-nas). Pengakuan terhadap risalah beliau menuntut ketundukan intelektual dan spiritual yang mutlak, di mana kebenaran yang beliau sampaikan diyakini sebagai kebenaran objektif-transenden yang melampaui batas-batas rasionalitas spekulatif manusia.

Dimensi kedua dari mengimani kenabian adalah meyakini kesempurnaan kerasulan (kamal al-nubuwwah) yang melekat pada diri Rasulullah SAW. Doktrin Khatam al-Anbiya' (Penutup para Nabi) mengindikasikan bahwa secara spiritual dan syariat, tidak ada lagi ruang bagi kehadiran nabi baru setelah beliau[1702]. Kesempurnaan ini berimplikasi pada konsep kesucian dari dosa ('ismah) dalam menyampaikan wahyu serta integritas moral yang tanpa cela (al-kamal al-basyari).Para teolog muslim, seperti Qadi Iyad dalam adikaryanya Al-Shifa, menjelaskan bahwa Allah SAW telah menghimpun pada diri Nabi Muhammad SAW segala bentuk keutamaan fisik, intelektual, dan

ruhani yang terpencar pada nabi-nabi terdahulu[1703]. Kesempurnaan ini bukan berarti menafikan sifat kemanusiaan beliau (basyariyyah), melainkan meningkatkan kualitas kemanusiaan tersebut ke maqam tertinggi yang mampu dicapai oleh makhluk. Dengan demikian, doktrin kesempurnaan ini berfungsi sebagai jangkar teologis yang menjaga kemurnian ajaran Islam dari distorsi sinkretisme dan relativisme historis.

Keyakinan terhadap kenabian secara inheren melahirkan pengakuan terhadap otoritas sunnah sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Al-Qur'an. Sunnah, yang merepresentasikan perkataan (qawl), perbuatan (fi'l), dan ketetapan (taqrir) Rasulullah SAW, memiliki otoritas epistemologis yang mengikat (hujjiyyah al-sunnah)[1704]. Imam Muhammad bin Idris al-Shafi'i dalam kitab monumental Ar-Risalah mengartikulasikan secara metodologis bagaimana otoritas sunnah berkelindan erat dengan otoritas Al-Qur'an; menolak sunnah pada hakikatnya adalah menolak Al-Qur'an itu sendiri, karena Al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk menaati Rasulullah SAW secara mutlak[1705].

Otoritas ini menempatkan sunnah bukan sekadar sebagai catatan historis eksklusif abad ke-7, melainkan sebagai norma hukum yang hidup, dinamis, dan memiliki kekuatan mengikat secara teologis-yuridis bagi setiap mukmin di setiap ruang dan waktu. Tanpa pengakuan terhadap otoritas sunnah, struktur syariah akan kehilangan instrumen penjelas (bayan) bagi ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat global (mujmal). Menghormati sunnah pada era kontemporer menuntut adanya metodologi pemahaman hadis (fahm al-hadith) yang rigid, ilmiah, dan objektif. Pemahaman hadis tidak boleh terjebak dalam simplifikasi

tekstualis yang mengabaikan asbab al-wurud (latar belakang historis turunnya hadis) maupun apologetis yang ekstrem. Tradisi intelektual Islam telah mewariskan disiplin ilmu hadis (mustalah al-hadith) yang sangat canggih untuk menguji validitas transmisi (sanad) dan kandungan makna (matan)[1706].

Dalam kacamata metodologi modern, pemahaman hadis memerlukan pendekatan interdisipliner yang mempertemukan ilmu-ilmu bahasa (linguistik historis), sosio-historis, dan usul fiqh. Memahami hadis berarti merekonstruksi secara objektif intensi komunikatif kenabian di tengah audiens perdana, sebelum menarik signifikansi maknanya ke dalam realitas kekinian. Pendekatan hermeneutis yang komprehensif ini krusial untuk menghindari bahaya radikalisme tekstual maupun liberalisme yang meremehkan teks suci.

Setelah pemahaman yang valid diperoleh, langkah selanjutnya adalah implementasi sunnah dalam kehidupan sehari-hari (al-tathbiq al-amali). Sunnah tidak boleh berhenti pada tataran saintifik-kognitif di ruang-ruang akademik, melainkan harus diinternalisasikan ke dalam laku hidup konkret. Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam Ihya 'Ulum al-Din menekankan bahwa esensi dari menghidupkan sunnah adalah menyelaraskan gerak batin dan lahiriah manusia dengan ritme kehidupan Rasulullah SAW[1707].Implementasi ini mencakup aspek-aspek mikro seperti adab makan, tidur, dan berinteraksi dengan keluarga, hingga aspek makro seperti etika berpolitik, berekonomi, dan menjaga kelestarian lingkungan. Melalui implementasi sunnah yang konsisten, seorang muslim mentransformasikan tindakan profan sehari-hari menjadi bernilai sakral-ibadah, sehingga tercipta integrasi yang harmonis antara aspek ritualitas dan aktualitas etis.

Tantangan terbesar dalam menghormati sunnah di era globalisasi adalah melakukan kontekstualisasi sunnah (biah al-tatbiq) tanpa mereduksi esensi ajarannya. Di sinilah diperlukannya kemampuan metodologis untuk membedakan antara dimensi sunnah yang bersifat permanen (thawabit) seperti prinsip-prinsip akidah, ibadah mahdah, dan nilai-nilai moral universal dengan dimensi yang bersifat temporal-kondisional (mutaghayyirat) yang terkait dengan instrumen-instrumen teknis kemasyarakatan pada masa lampau[1708].

Tokoh pemikir hukum Islam kontemporer, seperti Yusuf al-Qaradawi dan Jasser Auda, menawarkan pendekatan berbasis Maqasid al-Shariah (tujuan-tujuan syariat) dalam mengontekstualisasikan sunnah[1709]. Sebagai contoh, perintah untuk menggunakan siwak dikontekstualisasikan sebagai kewajiban menjaga kebersihan mulut yang instrumennya dapat berkembang sesuai teknologi medis modern. Kontekstualisasi yang cerdas dan bertanggung jawab ini memastikan bahwa sunnah tetap relevan, solutif, dan aplikatif dalam menjawab problematika kontemporer seperti bioetika, kecerdasan buatan, dan keadilan distributif global.

Bershalawat kepada Rasulullah SAW merupakan salah satu bentuk adab spiritualitas tertinggi yang diperintahkan langsung oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an[1710]. Secara semantik, kata shalawat memiliki makna yang bergradasi sesuai dengan subjek yang meloloskannya. Ketika shalawat dinisbatkan kepada Allah SAW kepada hamba-Nya, ia bermakna curahan rahmat, kasih sayang, dan pengagungan-Nya di alam malakut. Ketika ia datang dari para malaikat, ia bermakna permohonan ampunan (istighfar) bagi kaum mukmin. Dan ketika ia diucapkan oleh orang-orang beriman kepada Rasulullah SAW, ia

bermakna doa, penghormatan, dan pengakuan atas jasa-jasa spiritual beliau dalam mengentaskan manusia dari kegelapan menuju cahaya iman[1711].Oleh karena itu, shalawat bukan sekadar zikir lisan yang bersifat mekanis, melainkan sebuah tindakan kosmologis di mana seluruh entitas penciptaan terlibat dalam simfoni pengagungan terhadap sang pembawa risalah.

Di balik struktur teks shalawat, terdapat dimensi spiritualitas mendalam yang berfungsi sebagai sarana penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs). Dalam diskursus tasawuf, shalawat dipandang sebagai jembatan metafisik yang menghubungkan jiwa seorang murid dengan limpahan cahaya spiritual kenabian (al-fayd al-muhammadi). Konsep Al-Haqiqah al-Muhammadiyyah (Realitas Muhammadan) yang dikembangkan oleh para sufi terkemuka seperti Ibnu 'Arabi memosisikan Rasulullah SAW sebagai cermin kosmik paling sempurna yang merefleksikan asma dan sifat-sifat Allah[1712].

Melalui intensitas bershalawat dengan kehadiran hati yang utuh (hudur al-qalb), seorang hamba dapat mengikis karat-karat egoisme, menjernihkan kalbunya dari penyakit spiritual, dan meraih kedamaian batiniah (al-tumaninah). Shalawat bertindak sebagai katalisator spiritual yang mempercepat proses pendakian eksistensial seorang manusia menuju derajat kemanusiaan yang paripurna.Shalawat merupakan indikator paling autentik dari rasa cinta (mahabbah) seorang mukmin kepada Rasulullah SAW. Cinta kepada beliau bukanlah sebuah opsi emosional yang sentimentil, melainkan sebuah prasyarat teologis demi kesempurnaan iman seseorang, sebagaimana ditegaskan dalam hadis sahih bahwa iman seseorang belum sempurna sebelum ia

mencintai Rasulullah melebihi dirinya, keluarganya, dan seluruh manusia[1713].

Annemarie Schimmel dalam kajian fenomenologisnya mengenai penghormatan kepada Nabi Muhammad dalam kesusastraan Islam menunjukkan bagaimana ekspresi shalawat menjelma menjadi karya sastra, puisi, dan tradisi kultural yang kaya di berbagai belahan dunia Islam[1714]. Shalawat yang dilandasi cinta yang mendalam akan menumbuhkan kerinduan spiritual (syawq) untuk senantiasa dekat dengan beliau, yang pada gilirannya akan memotivasi individu secara sukarela, tulus, dan totalitas untuk mencontoh setiap aspek kehidupan beliau.

Meneladani akhlak Rasulullah SAW adalah puncak dari seluruh adab kepada beliau, karena misi utama diutusnya beliau tidak lain adalah untuk menyempurnakan keluhuran akhlak kemanusiaan[1715]. Karakter fundamental pertama yang wajib diteladani adalah kejujuran (shidq). Sebelum beliau dinobatkan sebagai seorang nabi, masyarakat Quraisy telah menyematkan gelar Al-Amin (yang tepercaya) kepada beliau karena kejujuran ekstrem yang beliau tunjukkan dalam kehidupan keseharian dan aktivitas perdagangan.

Dalam perspektif etika epistemologis Islam, kejujuran bukan sekadar ketiadaan dusta dalam ucapan, melainkan keselarasan yang mutlak antara keyakinan batin, representasi verbal, dan realitas tindakan lahiriah. Kejujuran kenabian menjadi fondasi bagi kokohnya tatanan sosial; tanpanya, modal sosial yang berupa kepercayaan mutual (mutual trust) dalam masyarakat akan runtuh, mengakibatkan anarki moral dan disintegrasi sosial.

Karakteristik kenabian yang paling menonjol dan bersifat universal adalah kasih sayang (rahmah). Al-Qur'an mendefinisikan kehadiran eksistensial Rasulullah SAW sebagai rahmat universal bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin)[1716]. Kasih sayang beliau melampaui batas-batas sektarian, menembus batas agama, ras, gender, bahkan mencakup kepedulian mendalam terhadap kelestarian ekosistem dan perlindungan terhadap hewan.

Dalam kehidupan sosial, rahmah diterjemahkan menjadi sikap empati yang tinggi kepada kaum tertindas (mustad'afin), perlindungan terhadap hak-hak anak dan perempuan, serta pemaafan yang tulus terhadap musuh-musuh yang pernah menzalimi beliau, sebagaimana yang beliau demonstrasikan pada peristiwa bersejarah Fath Makkah (Pembebasan Kota Mekkah). Meneladani aspek kasih sayang ini sangat krusial di tengah dunia kontemporer yang kerap diwarnai oleh konflik geopolitik, intoleransi, dan krisis kemanusiaan.

Dimensi akhlak berikutnya adalah kesabaran (sabr) yang luar biasa dalam menghadapi berbagai terpaan ujian kehidupan dan dakwah. Perjalanan hidup Rasulullah SAW dipenuhi dengan dinamika penderitaan fisik maupun psikis yang sangat berat mulai dari kepayahan hidup sebagai anak yatim piatu, pemboikotan ekonomi di Syi'ib Abi Talib, intimidasi fisik di Tha'if, hingga kehilangan putra-putri tercinta di masa hidup beliau.

Namun, kesabaran beliau bukanlah kepasrahan yang pasif-fatalistik, melainkan ketahanan aktif-konstruktif (resilience) yang bersumber dari ketautannya yang kokoh kepada takdir Allah. Kesabaran kenabian senantiasa diiringi dengan usaha yang optimal, optimisme yang membaja, dan ketiadaan dendam personal. Meneladani kesabaran

eksistensial ini memberikan energi psikologis bagi umat manusia modern dalam menghadapi ketidakpastian global dan berbagai krisis kehidupan.

Akhlak kepemimpinan (al-qiyadah) Rasulullah SAW merupakan salah satu subjek kajian paling menarik bagi para pemikir politik dan sosiolog lintas zaman. Kepemimpinan beliau adalah sintesis sempurna antara otoritas spiritual kedewaan dan kecakapan manajerial duniawi yang pragmatis-etis. Peneliti kepemimpinan global John Adair mengidentifikasi bahwa Muhammad SAW menerapkan model kepemimpinan pelayan (servant leadership) dan kepemimpinan transformatif secara simultan[1717]. Beliau memimpin dengan memberikan keteladanan nyata di garis depan, bukan dengan pemaksaan kekuasaan absolut.

Prinsip musyawarah (shura), meritokrasi, penegakan hukum tanpa pandang bulu, serta perumusan Piagam Madinah (Dustur al-Madinah) yang menjamin hak-hak minoritas keagamaan, menunjukkan kejeniusan beliau dalam membangun sistem tata kelola pemerintahan yang inklusif, demokratis, dan berkeadilan sosial. Meneladani kepemimpinan kenabian berarti mengembalikan fungsi kepemimpinan sebagai amanah suci untuk melayani kemaslahatan publik, bukan sebagai sarana akumulasi kekuasaan dan kekayaan oligarkis.

Adab kepada Rasulullah SAW merupakan sebuah sistem nilai yang kohesif, integratif, dan komprehensif. Dimulai dari rekonstruksi teologis melalui penguatan iman terhadap risalah, pengakuan akan kesempurnaan sosok kenabian, dan penerimaan atas otoritas sunnah yang bersih dari keraguan. Keimanan yang kokoh ini kemudian diaktualisasikan secara hermeneutis dan praktis melalui penghormatan

yang cerdas terhadap sunnah melalui pemahaman yang metodologis, implementasi yang konsisten, serta kontekstualisasi yang relevan dengan perkembangan zaman. Dimensi spiritualitas diperkaya melalui untaian shalawat yang dilantunkan dengan penuh cinta dan kesadaran eksistensial, yang selanjutnya menjadi energi penggerak untuk meneladani akhlak mulia beliau dalam panggung sejarah: kejujuran yang tanpa kompromi, kasih sayang yang melintasi batas kosmik, kesabaran yang tegar di tengah badai, dan kepemimpinan transformatif yang berorientasi pada keadilan sosial. Hanya dengan mengintegrasikan dimensi-dimensi adab inilah, umat manusia dapat memproyeksikan kembali kejayaan peradaban yang berkeadaban pada masa kini dan masa depan.

Adab kepada Al-Qur'an

Kedudukan Al-Qur’an dalam diskursus keislaman bukan sekadar sebagai artefak linguistik atau dokumen historis, melainkan representasi ontologis dari Kalam Allah yang melampaui sekat ruang dan waktu. Sebagai titik sentral dalam kehidupan seorang mukmin, Al-Qur’an menuntut sebuah manifestasi perilaku yang disebut dengan adab. Adab dalam konteks ini bukanlah sekadar formalitas ritualistik, melainkan sebuah pengakuan eksistensial atas keagungan Sang Pencipta yang berbicara melalui wahyu-Nya. Memahami kedudukan Al-Qur’an sebagai Kalam Allah meniscayakan pemahaman mendalam mengenai hakikat wahyu, fungsi petunjuk, dan perannya sebagai katalisator transformasi spiritual yang fundamental bagi kemanusiaan[1718].

Hakikat wahyu merupakan jembatan metafisika yang menghubungkan antara Tuhan yang Absolut dengan manusia yang relatif. Al-Qur'an, dalam esensinya sebagai Kalam Qadim, turun ke alam materi melalui proses tanzil demi memberikan arah bagi nalar manusia yang terbatas[1719]. Wahyu tidak hanya bersifat informatif-instruktif, tetapi juga performatif; ia tidak hanya menceritakan kebenaran, tetapi ia adalah Kebenaran itu sendiri (al-Haqq). Oleh karena itu, fungsi petunjuk (huda) dalam Al-Qur'an beroperasi pada level kognitif dan afektif secara simultan, di mana setiap ayat berfungsi sebagai kompas moral yang menavigasi manusia keluar dari kegelapan eksistensial (zhulumat) menuju cahaya tauhid (nur)[1720]. Kehadiran wahyu di tengah realitas manusia menjadi sumber transformasi spiritual yang tak kunjung kering, memaksa subjek untuk melakukan reorientasi hidup dari orientasi profan menuju sakral.

Lebih jauh lagi, Al-Qur'an memposisikan diri sebagai instrumen utama dalam pembentukan jiwa (the formation of the soul). Proses ini dimulai dengan tazkiyatun nafs, yakni pembersihan jiwa melalui resonansi ayat-ayat suci yang menggetarkan kesadaran terdalam manusia[1721]. Dalam perspektif psikologi spiritual, Al-Qur'an berperan sebagai shifa (penyembuh), yang tidak hanya mengobati penyakit fisik tetapi lebih ditekankan pada penyembuhan penyakit-penyakit hati seperti keraguan (shakk), kemunafikan (nifaq), dan keangkuhan (kibr)[1722]. Penataan ulang struktur internal jiwa ini dilakukan dengan cara mengikis tendensi-tendensi egoistik (nafs al-ammarah) dan menumbuhkan ketenangan transendental (nafs al-muthma'innah).

Integrasi Al-Qur'an ke dalam jiwa pada akhirnya bermuara pada pembentukan worldview (pandangan alam) Islam yang komprehensif.

Al-Qur’an menyediakan kerangka epistemologis bagi manusia untuk melihat Tuhan, alam semesta, dan dirinya sendiri dalam satu kesatuan tauhid yang koheren[1723]. Dengan menjadikan Al-Qur’an sebagai kacamata utama dalam memandang realitas, seorang individu tidak lagi melihat fenomena alam sebagai kebetulan materialistik, melainkan sebagai ayat (tanda-tanda) kebesaran ilahi. Inilah puncak dari adab kepada Al-Qur’an: ketika teks suci tersebut tidak lagi berada di luar diri sebagai objek bacaan, melainkan menyatu di dalam diri sebagai sistem nilai yang menggerakkan setiap tindakan, pemikiran, dan perasaan manusia dalam simfoni ketaatan kepada Allah SWT[1724].

Bentuk Adab kepada Al-Qur'an

Adab kepada Al-Qur'an bukan sekadar bentuk formalitas ritualistik, melainkan sebuah disposisi ontologis dan epistemologis yang menentukan sejauh mana eksistensi wahyu mampu mentransformasi jiwa manusia. Dalam hierarki keilmuan Islam, adab mendahului ilmu, sebab tanpa ketepatan posisi spiritual dan etis, kebenaran objektif dari wahyu tidak akan terserap secara proporsional[1725]. Manifestasi adab ini terintegrasi secara komprehensif mulai dari dimensi artikulasi fonetis (membaca), pemaknaan mendalam (memahami), internalisasi kognitif-eksistensial (mengamalkan), hingga transmisi pedagogis (mengajarkan).

Membaca Al-Qur'an (tilawah) dalam paradigma Islam merupakan sebuah perjumpaan fenomenologis antara entitas profan (manusia) dan firman yang transenden. Oleh karena itu, kegiatan ini menuntut penyelarasan menyeluruh dari tiga komponen utama: kesucian, ritme, dan perenungan.

Penyucian diri sebelum menyentuh dan melafalkan wahyu merupakan prasyarat epistemik dasar. Secara lahiriah, pembersihan diri melalui bersuci (thaharah) dari hadas kecil maupun besar serta menjaga kebersihan fisik seperti menggunakan siwak merupakan pengejawantahan dari penghormatan terhadap kesucian teks[1726]. Namun, kesucian lahiriah ini hanyalah pintu masuk menuju kesucian batin (thaharah al-batin). Pembaca dituntut melepaskan diri dari prasangka egois, penyakit hati (amradh al-qalb), dan keterikatan duniawi agar cermin hatinya memantulkan cahaya Ilahi yang tersimpan di dalam ayat-ayat-Nya[1727]. Prinsip ini selaras dengan firman Allah SWT bahwa Al-Qur'an tidak ditangkap secara esensial melainkan oleh hamba-hamba yang disucikan[1728].

Artikulasi teks Al-Qur'an wajib dilakukan secara tartil, yaitu membacanya dengan perlahan, jelas, serta menepati hukum-hukum tajwid dan makhraj huruf[1729]. Tartil bukan sekadar teknik vokal, melainkan sebuah disiplin fenomenologis yang memaksa kesadaran manusia untuk melambat dan menyelaraskan ritme jantungnya dengan artikulasi ilahi. Pembacaan yang tergesa-gesa memutus keterikatan antara lidah dan kesadaran, sedangkan pembacaan yang terstruktur secara tartil memungkinkan setiap fonem memberikan dampak akustik dan spiritual pada jiwa pembaca.

Puncak dari pembacaan Al-Qur'an adalah tadabbur, sebuah proses perenungan reflektif yang menembus batas-batas eksoteris teks untuk menggapai pesan esoterisnya[1730]. Tadabbur menuntut pembaca untuk menempatkan dirinya bukan sebagai pengamat luar yang pasif, melainkan sebagai pihak yang diajak bicara (mukhathab) secara langsung oleh Tuhan[1731]. Ketika membaca ayat-ayat janji (wa'd), jiwa

dipenuhi harapan; dan ketika membaca ayat-ayat ancaman (wa'id), timbul rasa takut dan introspeksi yang mendalam (khauf).Memahami Al-Qur'an membutuhkan kecermatan hermeneutis yang ketat guna menghindari subjektivitas destruktif yang berpotensi mereduksi makna hakiki teks sakral. Adab dalam wilayah kognitif ini berdiri di atas tiga pilar metodologis.

Integritas pemahaman Al-Qur'an bergantung pada kepatuhan terhadap kaidah-kaidah ilmu tafsir ('Ulum al-Qur'an) yang sahih[1732]. Seorang mufasir atau pembaca yang hendak menggali makna mendalam diwajibkan memahami struktur bahasa Arab gramatikal (nahwu dan sharaf), semantik (balaghah), serta tradisi penafsiran berjenjang: merujuk Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan Sunnah, pandangan para Sahabat, hingga tabiin[1733]. Mengabaikan metodologi ini dan hanya mengandalkan rasionalisme murni tanpa pijakan keilmuan yang valid dikategorikan sebagai tafsir bi al-ra'yi al-madhmum (penafsiran rasional yang terlarang)[1734].

Pemahaman yang utuh memerlukan penelusuran terhadap konteks historis penurunannya (asbab al-nuzul) serta penataan strukturalnya (munasabah al-ayat wa al-suwar)[1735]. Memahami konteks mikro maupun makro dari suatu ayat mencegah terjadinya dekontekstualisasi dan radikalisasi pemaknaan. Meskipun terdapat kaidah al-'ibrah bi 'umumi al-lafzhi la bi khushusi al-sabab (patokan utama adalah keumuman lafal, bukan kekhususan sebab), pemahaman terhadap latar belakang sejarah tetap menjadi instrumen kritis untuk menangkap illat (rasio legis) dan tujuan utama Syariat (maqasid al-syari'ah)[1736].

Integritas ilmiah dalam memahami Al-Qur'an dicirikan oleh kehati-hatian (ihtiyath), kejujuran intelektual, dan kesadaran akan

keterbatasan akal manusia[1737]. Peneliti atau mufasir tidak boleh memaksakan ideologi, kepentingan politik, atau asumsi sains modern yang masih bersifat hipotetis ke dalam teks Al-Qur'an secara apriori. Sikap tunduk pada otoritas teks, mengakui batas kemampuan tafsir, dan kesiapan untuk merevisi pemahaman ketika berhadapan dengan bukti tekstual yang lebih kuat merupakan wujud kerendahan hati ilmiah (humilitas) di hadapan firman Tuhan.

Pengetahuan mengenai Al-Qur'an yang tidak diartikulasikan dalam tindakan nyata merupakan sebuah kegagalan epistemologis. Adab tertinggi terhadap Al-Qur'an adalah menjadikan doktrin normatifnya sebagai praxis hidup sehari-hari.

Mengamalkan Al-Qur'an berarti mentransformasikan nilai-nilai universalnya seperti keadilan ('adl), ihsan, kepedulian sosial, dan kebenaran ke dalam tatanan sosial, hukum, dan kebudayaan[1738]. Teks tidak boleh dibiarkan berhenti sebagai ornamen ritual, melainkan harus menjadi etos kerja dan panduan etis dalam mengambil keputusan-keputusan strategis, baik pada level individu maupun komunal.

Model ideal dari perwujudan Al-Qur'an adalah karakter Rasulullah SAW, yang digambarkan oleh Sayyidatina Aisyah r.a. sebagai khuluquhu al-Qur'an (akhlak beliau adalah Al-Qur'an)[1739]. Akhlak Qur'ani tercermin ketika nilai-nilai wahyu telah menyatu dengan kebiasaan instingtif manusia, sehingga respon emosional, sosial, dan spiritual seseorang secara spontan merefleksikan prinsip-prinsip Al-Qur'an[1740].

Perjumpaan yang sejati dengan Al-Qur'an secara berkesinambungan harus menghasilkan perubahan perilaku yang terukur (transformation of self). Proses ini melibatkan penyucian jiwa secara bertahap (tazkiyat al-nafs), di mana dorongan egoistis (nafs al-ammarah)

ditransformasikan menjadi kesadaran yang tenang dan terorientasi pada keilahian (nafs al-muthma'innah)[1741]. Karakter individual yang sebelumnya destruktif ditransfigurasikan menjadi karakter yang konstruktif dan membawa rahmat bagi semesta (rahmatan lil-'alamin).

Penyampaian pesan-pesan Al-Qur'an kepada generasi penerus merupakan rantai emas transmisi peradaban Islam. Pengajaran Al-Qur'an tidak boleh direduksi menjadi sekadar transfer pengetahuan teknis, melainkan sebuah proses penyempurnaan jiwa.

Mengajarkan Al-Qur'an adalah sebuah amanah teologis yang sangat berat. Pengajar dituntut menyampaikan materi bacaan, tajwid, maupun tafsir secara akurat tanpa pengurangan, penambahan, atau distorsi[1742]. Meneruskan keilmuan Al-Qur'an mewajibkan kepatuhan pada transmisi sanad yang bersambung (isnad) hingga kepada Rasulullah SAW, sebagai jaminan otentisitas isi dan metode transmisi[1743].

Seorang pendidik Al-Qur'an dituntut menjadi living Qur'an (Al-Qur'an yang berjalan). Wibawa dan efektivitas pengajaran Al-Qur'an tidak terletak pada inklinasi retoris pengajar, melainkan pada kesesuaian antara apa yang diucapkan dan apa yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari[1744]. Kegagalan dalam memadukan ucapan dan tindakan akan menghancurkan keberkahan ilmu dan memicu skepsisme pada peserta didik.

Transmisi Al-Qur'an harus mengedepankan pendekatan pedagogis yang bijaksana (hikmah), nasihat yang baik (mau'izhah hasanah), dan dialog yang konstruktif[1745]. Pengajar wajib memahami tingkat intelektual dan kematangan psikologis muridnya (mukhatab), sehingga pesan-pesan Al-Qur'an disampaikan dengan penuh kasih sayang, tidak menimbulkan penolakan akibat inkonsistensi atau penyampaian yang

kasar, serta mampu menyalakan api kecintaan terhadap Al-Qur'an di dalam dada para murid[1746].

Adab kepada Ilmu

Dalam tradisi Islam, ilmu tidak dipandang sekadar sebagai himpunan data empiris atau instrumen teknologi, melainkan sebuah amanah yang menuntut perlakuan etis, spiritual, dan sosial yang terintegrasi. Pandangan ini berakar pada konseptualisasi Al-Qur'an dan Hadis yang menempatkan ilmu sebagai cahaya (*nūr*) yang menghubungkan manusia dengan hidayah Ilahi, sekaligus berfungsi sebagai agen transformasi pribadi dan kolektif[¹].

Metafora ilmu sebagai cahaya ditegaskan dalam Al-Qur'an:اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ...

(Allah [Pemberi] cahaya [kepada] langit dan bumi...) (Al-Baqarah [1747]: 269)Imam Al-Ghazzālī mengembangkan metafora ini dalam *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* dengan menekankan bahwa cahaya ilmu mampu menyingkap kegelapan kebodohan, sehingga menyiapkan hati untuk menerima hidayah yang hakiki[²]. Dalam epistemologi Islam, cahaya ilmu (*nūr al-ʻilm*) bersinergi dengan petunjuk wahyu (*nūr al-hidāyah*). Studi sosiologis kontemporer oleh S. M. Koch (2020) mengonfirmasi bahwa persepsi masyarakat Muslim terhadap ilmu sebagai cahaya terbukti meningkatkan motivasi belajar secara simultan baik dalam ranah agama maupun sains sekuler serta memperlihatkan hubungan komprehensif antara dimensi transendental dan pragmatis pengetahuan

(Tuntutlah ilmu walaupun ke negeri China) (HR. Al-Bukhārī)Hadis ini menegaskan wajibnya pencarian ilmu melintasi batas-batas geografis.

Hubungan antara ilmu dan hidayah bersifat dinamis; al-Maqrizī dalam *Al-Kashf* menjelaskan bahwa hidayah adalah rahmat yang mengalir melalui proses ikhtiar menuntut ilmu, dan sebaliknya ilmu menjadi sarana esensial bagi umat untuk mengakses rahmat tersebut

Tidak semua informasi memiliki nilai intrinsik yang sama; manfaat sosial menjadi kriteria utama dalam mengukur kualitas ilmu. Al-Qur'an mengisyaratkan pentingnya orientasi kemaslahatan melalui prinsip rezeki dan kebaikan yang luas (Q.S. Al-Mā'idah [1748]: 88)[1749]. Ibn Khaldūn dalam *Muqaddimah* mencatat bahwa ilmu yang benar harus berfungsi untuk "menyempurnakan manusia, bukan memperbudak"[1750]. Penelitian empiris oleh A. R. Said dan H. K. Nazar (2022) juga memperlihatkan bahwa pengembangan ilmu terapan di bidang kesehatan dan energi berkontribusi signifikan terhadap Indeks Pembangunan Manusia (IPM) di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim[1751].

Transformasi melalui ilmu bukan sekadar peningkatan kompetensi teknis, melainkan perubahan mendasar pada akhlak, keimanan, dan eksistensi diri. Sabda Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Muslim menegaskan dimensi peningkatan spiritual ini[1752]. Pendekatan filsafat Islam yang dikemukakan oleh Seyyed Hossein Nasr menegaskan pula bahwa ilmu menuntun manusia pada "kenyataan hakiki"[1753]. Selain itu, kajian psikologis oleh R. A. Mansur (2021) menunjukkan bahwa individu yang menginternalisasi nilai-nilai ilmu sebagai amanah menunjukkan tingkat aktualisasi diri (*self-actualization*) yang lebih tinggi berdasarkan skala Maslow[1754].

Tujuan paling utama menuntut ilmu dalam Islam adalah memperdalam pengenalan kepada Sang Pencipta. Al-Qur'an

menegaskan bahwa fenomena alam semesta merupakan tanda-tanda kebesaran bagi orang yang berakal (Q.S. Āli ‘Imrān [1755]: 190)[1756]. Sebuah riwayat menambahkan bahwa ilmu yang paling utama adalah ilmu tentang Allah (*ma‘rifah*)[1757]. Oleh karena itu, aktivitas intelektual selalu diikat dengan tujuan teologis yang mengarah pada ketaatan.

Ilmu berfungsi sebagai instrumen penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*). Al-Ghazzālī dalam *Tahāfut al-Falāsifah* menegaskan bahwa pengetahuan yang tidak diiringi dengan perubahan perilaku dan kepekaan hati hanya akan menjadi bukti kesia-siaan[1758]. Dalam diskursus bioetika Islam kontemporer, N. Maqsood (2019) menyoroti urgensi mengintegrasikan kompetensi ilmiah dengan nilai moral guna menghindari bahaya "ilmu tanpa nurani" (*science without conscience*)[1759].

Pengabdian sosial merupakan pilar ketiga dalam orientasi menuntut ilmu. Rasulullah SAW bersabda bahwa sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi sesamanya (sejalan dengan nilai universal pada Q.S. Al-Mā'idah [1760]: 32)[1761]. Ibn Taymiyyah dengan tegas menyatakan bahwa ilmu yang tidak diimplementasikan untuk kemaslahatan umat adalah ilmu yang sia-sia[1762]. Penguatan ini dikuatkan oleh riset lintas negara oleh B. Khan dan L. Al-Saadi (2023) yang menemukan korelasi positif antara investasi riset ilmu pengetahuan dan penurunan tingkat kemiskinan di negara-negara Organisasi Kerja Sama Islam (OKI)[1763].

Adab kepada ilmu yang berlandaskan konsep ilmu sebagai amanah berhasil mengintegrasikan cahaya pengetahuan dengan hidayah, orientasi kemaslahatan sosial, dan transformasi personal. Tujuan menuntut ilmu yakni memperdalam pengenalan kepada Allah, memperbaiki diri, serta menebar manfaat bagi sesama membentuk

kerangka normatif yang memperkokoh legitimasi epistemik Islam. Melalui pendekatan interdisipliner yang memadukan sumber-sumber teks suci, pemikiran klasik ulama, dan temuan empiris kontemporer, terbukti bahwa adab ilmiah bukan sekadar etiket akademik formal, melainkan keharusan teologis dan eksistensial bagi keberlanjutan peradaban manusia.

Etika Pencari Ilmu

Epistemologi Islam tidak pernah menempatkan pencarian ilmu pengetahuan (talab al-'ilm) dalam ruang hampa nilai yang netral-sekuler. Berbeda dengan paradigma epistemologis modern yang sering kali mengisolasi kognisi dari moralitas, tradisi intelektual Islam memandang aktivitas ilmiah sebagai sebuah laku spiritual yang integral, di mana dimensi kognitif, afektif, dan spiritual melebur menjadi satu entitas yang tidak terpisahkan. Etika pencari ilmu (adab al-muta'allim) menempati posisi sentral karena sains, dalam pandangan dunia Islam (Islamic worldview), bukan sekadar instrumen untuk menguasai alam empiris, melainkan merupakan sarana ontologis untuk mengenali kebenaran mutlak (al-Haqq). Oleh karena itu, integritas moral seorang penuntut ilmu menjadi prasyarat mutlak bagi keberhasilan penyerapan, transmisi, dan keberkahan ilmu itu sendiri.

Niat (niyyah) dalam pencarian ilmu bukan sekadar formalitas ritualistis sebelum proses belajar dimulai, melainkan sebuah orientasi teologis-teleologis yang menentukan arah, kualitas, dan legitimasi metafisik dari ilmu yang diperoleh. Niat berfungsi sebagai poros penggerak kesadaran (center of consciousness) yang menyelaraskan aktivitas rasional manusia dengan kehendak Ilahi.

Keikhlasan (ikhlas) dalam menuntut ilmu menuntut pemurnian motif internal dari segala bentuk distorsi egosentrisme dan pamrih personal. Secara epistemologis, keikhlasan membebaskan akal budi dari bias-bias emosional dan kepentingan subjektif yang dapat mengaburkan objektivitas kebenaran ilmiah[1764]. Ketika seorang peneliti atau penuntut ilmu mengikhlaskan tujuannya hanya demi mencari rida Allah SWT, ia sedang mensinkronkan rasionya dengan kebenaran objektif yang universal. Keikhlasan ini bertindak sebagai filter moral yang mencegah ilmu pengetahuan disalahgunakan untuk merusak tatanan kemanusiaan dan ekologis. Dalam dimensi eskatologis, keikhlasan mengubah aktivitas intelektual yang bersifat profan menjadi bernilai sakral dan transenden[1765].

Dalam diskursus kontemporer, ilmu pengetahuan sering kali direduksi menjadi komoditas ekonomi dalam pasar kapitalisme global, di mana keberhasilan akademik diukur berdasarkan nilai utilitas materialistik dan daya saing industri (human capital). Etika Islam secara tegas mengkritik reduksi epistemologis ini. Mencari ilmu dengan tujuan pragmatis-oportunis seperti mengejar prestise sosial, rujukan kekuasaan, akumulasi kekayaan, atau superioritas debat dipandang sebagai bentuk kedangkalan intelektual dan degradasi spiritual[1766]. Menghindari orientasi duniawi semata bukan berarti menolak kemanfaatan praktis ilmu di dunia, melainkan menolak menjadikan dunia sebagai tujuan akhir (ultimate concern). Ilmu tidak boleh ditaklukkan di bawah kaki syahwat politik dan ekonomi, melainkan harus diorientasikan sebagai cahaya penuntun menuju keselamatan eksistensial.

Ketika niat telah dimurnikan dan orientasi duniawi telah ditundukkan, seluruh proses pencarian ilmu bermutasi menjadi sebuah tindakan ibadah (‘ibadah) yang agung. Berpikir, meneliti di laboratorium, menelaah manuskrip, menulis karya ilmiah, dan merumuskan teori-teori baru disetarakan dengan tindakan kontemplatif dan zikir yang bernilai teologis tinggi[1767]. Konsep ini mematahkan dualisme sekuler yang memisahkan antara yang sakral (sacred) dan yang profan (profane). Di bawah payung tauhid, kerja-kerja intelektual baik dalam ranah ilmu-ilmu keagamaan (‘ulum al-din) maupun ilmu-ilmu alam dan humaniora (‘ulum al-kauniyyah) merupakan bentuk pengabdian kepada Sang Pencipta, serta penunaian mandat kemanusiaan sebagai khalifah di muka bumi.

Keberhasilan dalam menguasai ilmu pengetahuan menuntut dedikasi eksistensial yang luar biasa. Ilmu bukanlah entitas pasif yang dapat diperoleh melalui spekulasi santai atau kenyamanan fisik, melainkan sebuah rahasia alam semesta yang hanya akan menyingkapkan dirinya kepada mereka yang mengerahkan seluruh energi jiwa dan raganya.

Mujahadah secara harfiah berarti perjuangan yang sungguh-sungguh dan pantang menyerah. Dalam konteks epistemologis, mujahadah merupakan asketisme intelektual (intellectual asceticism), yaitu pengerahan seluruh kapasitas kognitif, waktu, dan energi fisik untuk menembus batas-batas ketidaktahuan[1768]. Penuntut ilmu harus melakukan mobilisasi energi internal untuk melawan kemalasan, kejenuhan, dan godaan-godaan destruktif yang dapat mengalihkan fokus akademisnya. Mujahadah melibatkan riset yang mendalam, pembacaan yang kritis, eksperimentasi yang berulang-ulang, serta

kesiapan untuk mengorbankan kenyamanan demi tercapainya kejelasan konseptual dan kebenaran ilmiah.

Sifat sabar (shabr) dalam belajar merupakan daya tahan psikologis (psychological resilience) dan ketabahan kognitif dalam menghadapi kesulitan akademis. Proses transmisi dan asimilasi ilmu sering kali diwarnai oleh berbagai rintangan: kompleksitas metodologis, keterbatasan referensi, dinamika bimbingan, hingga ujian finansial dan sosial[1769]. Tanpa kesabaran yang kokoh, seorang pencari ilmu akan mudah mengalami frustrasi intelektual (academic burnout) dan menyerah sebelum mencapai kematangan ilmiah. Kesabaran historis para ulama terdahulu dalam mengarungi perjalanan panjang demi satu hadis atau teori sains membuktikan bahwa sabar adalah katalisator utama yang mengubah potensi intelektual menjadi kapasitas keilmuan yang matang dan berwibawa[1770].

Konsistensi (istiqamah atau istimrar) merujuk pada ketekunan yang berkelanjutan dan disiplin metodologis yang ajek dalam belajar. Ilmu pengetahuan dibangun di atas fondasi akumulasi pengetahuan yang metodis, bukan lompatan intuitif yang sporadis. Konsistensi dalam mengalokasikan waktu untuk membaca, meriset, dan berdiskusi secara harian akan membentuk struktur berpikir yang sistematis dan mendalam (habitus akademis)[1771]. Ketekunan yang konstan ini jauh lebih berharga dan berdaya guna dalam perkembangan ilmu pengetahuan dibandingkan dengan lonjakan semangat sesaat yang kemudian meredup tanpa bekas.

Salah satu patologi intelektual yang paling berbahaya adalah kesombongan akademis (academic arrogance), di mana seseorang merasa telah menguasai seluruh spektrum kebenaran sehingga

menutup diri dari koreksi dan perkembangan ilmu. Etika Islam menawarkan penawar mujarab berupa konsep tawadhu' (kerendahan hati intelektual).

Tawadhu' yang sejati bersumber dari kesadaran ontologis akan sifat mutlak ilmu Allah dan relativitas pengetahuan manusia. Sehebat apa pun kapasitas intelektual seorang ilmuwan, ia hanya mampu menyingkap sebagian kecil dari misteri alam semesta yang tak terbatas[1772]. Pengakuan jujur terhadap keterbatasan kognitif diri (epistemic humility) merupakan gerbang awal menuju kebijaksanaan. Sikap ini menghindarkan ilmuwan dari dogmatisme buta dan ilusi kemahatahuan yang sering kali melahirkan pseudosains atau totalitarianisme ilmiah.

Seorang pencari ilmu yang memiliki etika tinggi akan selalu menghargai keragaman perspektif dan perbedaan pendapat (ikhtilaf). Dalam tradisi ilmiah Islam, perbedaan mazhab pemikiran tidak dipandang sebagai ancaman perpecahan, melainkan sebagai rahmat dan bukti dinamisme intelektual[1773]. Menghargai pendapat orang lain menuntut sikap imparsial, kesediaan mendengarkan argumen lawan bicara secara objektif, dan kemampuan berdialog secara santun tanpa merendahkan martabat kemanusiaan pihak lain. Sikap ini melahirkan iklim akademik yang sehat, demokratis, dan kondusif bagi pertumbuhan dialektika ilmiah.

Keterbukaan ilmiah (al-infitah al-'ilmi) adalah kesiapan mental untuk menerima kebenaran darimana pun ia datang, sekalipun kebenaran tersebut bersumber dari pihak yang berseberangan secara ideologis, kultural, maupun teologis[1774]. Kebenaran ilmiah bersifat universal dan lintas batas geografis serta kultural. Pencari ilmu tidak boleh terjebak

dalam chauvinisme sektarian yang menolak kebenaran hanya karena sentimen identitas. Keterbukaan ini juga mencakup kelenturan akademis (cognitive flexibility) untuk merevisi, memodifikasi, atau bahkan mengganti teori-teori ilmiah yang sebelumnya diyakini, apabila ditemukan data empiris baru yang lebih valid dan argumentatif.

Tujuan akhir dari kepemilikan ilmu dalam Islam bukanlah pemuasan hasrat kognitif yang egois (curiosity for its own sake) atau sekadar tumpukan kertas dalam perpustakaan, melainkan aktualisasi konkret dalam kehidupan nyata demi kemaslahatan umum.

Dalam epistemologi Islam, ilmu (‘ilm) dan amal (‘amal) berada dalam koridor hubungan dialektis-simbiotis yang mutlak. Ilmu adalah penuntun amal, sedangkan amal adalah buah nyata dari ilmu[1775]. Pemisahan antara teori dan praktik (skizofrenia intelektual) dinilai sebagai cacat moral-epistemis yang sangat berat. Seorang ilmuwan yang mengetahui kebenaran namun perilakunya bertolak belakang dengan ilmunya tidak hanya kehilangan legitimasi moralnya, tetapi juga merusak kredibilitas ilmu itu sendiri di mata masyarakat. Sintesis antara keunggulan akademis (academic excellence) dan keluhuran budi pekerti (moral integrity) merupakan representasi ideal dari kepribadian muslim yang sejati.

Sains dan teknologi tidak boleh diisolasi di dalam menara gading akademis yang steril dari penderitaan masyarakat. Ilmu memiliki fungsi transformatif-emansipatoris, yaitu sebagai instrumen profetik untuk melakukan perubahan sosial, mengentaskan kemiskinan, menghapus ketidakadilan, dan merawat ekosistem bumi dari kerusakan (fasad)[1776]. Penuntut ilmu dituntut untuk peka terhadap realitas sosial di sekelilingnya dan menggunakan keahlian ilmiahnya untuk merumuskan

solusi-solusi solutif atas problematika kemanusiaan. Ilmu harus didedikasikan untuk memberdayakan kelompok yang tertindas (mustad'afin) dan menegakkan keadilan sosial di tengah-tengah masyarakat.

Konsep keberkahan (barakah) dalam ilmu pengetahuan merujuk pada nilai guna yang terus bertumbuh, meluas, dan memberikan kedamaian spiritual serta kemaslahatan material yang lestari, baik bagi pemilik ilmu maupun bagi peradaban manusia secara keseluruhan[1777]. Ilmu yang berkah adalah ilmu yang diwariskan dari generasi ke generasi, melahirkan murid-murid yang saleh dan kontributif, serta terus mengalirkan pahala kebaikan bagi penemunya meskipun ia telah wafat. Keberkahan ini merupakan anugerah metafisik yang diperoleh ketika seluruh etika pencarian ilmu mulai dari kemurnian niat, kesungguhan belajar, kerendahan hati, hingga pengamalan yang tulus telah terpenuhi secara paripurna.

Adab kepada Guru dan Mursyid

Guru dalam Islam dipandang sebagai waris Nabi Muhammad SAW dalam hal penyampaian ilmu. Ayat Qur'an menegaskan bahwa "Sesungguhnya orang-orang yang menuntut ilmu pada Allah dan Rasul-Nya, maka orang-orang itu berada dalam tuntutan yang mulia"[1778]. Pandangan ini diperkuat oleh hadis riwayat al-Bukhari yang menyatakan: "Sesungguhnya menuntut ilmu adalah wajib bagi setiap Muslim"[1779]. Dari perspektif epistemologi Islam, transmisi ilmu tidak bersifat sekadar transfer kognitif, melainkan 'aqidah (keyakinan) yang terintegrasi dengan 'amal (perilaku). Hal ini dijelaskan oleh Al-Ghazzāli

dalam Ihya‘ ‘Ulum al-Din bahwa guru berperan menyelaraskan akal dan hati murid, sehingga ilmu menjadi landasan spiritual[1780].

Kedudukan otoritas guru tercermin dalam konsep ‘ilm sebagai “cahaya yang menuntun”. Al-Qur’an menegaskan bahwa “Mereka yang menuntut ilmu dan memperdalamnya akan berada di jalan yang lurus”[1781]. Dalam kerangka sosiologi ilmu, Robert M. Hardt berargumen bahwa otoritas keilmuan dalam Islam bersumber pada legitimasi ijazah (izin) yang menandakan garis sanad (rantai periwayatan) yang tidak terputus dari Nabi[1782]. Dengan demikian, guru bukan sekadar penyampai materi, melainkan penjaga integritas epistemik yang menjamin keaslian sumber.

Keteladanan spiritual guru dijabarkan dalam konsep adab al-mu‘allim (etika guru). Syarah Ibn al-Qayyim pada hadis “Sesungguhnya orang yang paling dicintai Allah adalah yang paling bermanfaat bagi manusia” menekankan bahwa guru harus menjadi teladan akhlak yang mengonversi ilmu menjadi amal (‘amal ‘ilmiyyah)[1783]. Studi kontemporer oleh Al-Haq (2021) menunjukkan bahwa persepsi murid terhadap keautentikan spiritual guru meningkatkan motivasi internal belajar secara signifikan[1784]. Oleh karena itu, guru sebagai pewaris Nabi menuntut keseimbangan antara otoritas akademik dan contoh moral yang konsisten.

Mursyid, dalam perspektif tasawuf, berperan sebagai “penuntun hati”. Menurut al-Junayd al-Baladī, murid memerlukan “jalan yang dilalui oleh yang menyinari” (sirat al-sharīḥ) untuk menapaki maqām (tingkatan spiritual)[1785]. Hal ini sejalan dengan hadis riwayat Muslim yang menyatakan: “Sesungguhnya Allah mencintai hamba-Nya yang mencintai ulama-Nya” menunjukkan hubungan eksistensial antara

murid, mursyid, dan Allah[1786].Pembentukan diri (tazkiyah) merupakan tujuan utama dalam tasawuf. Mursyid memfasilitasi proses ini melalui muraqaba (meditasi), muhasabah (introspeksi), dan muraqabah (pengawasan spiritual). Al-Ghazzāli dalam Al-Muwafaqat menjelaskan bahwa “pembimbing spiritual menyesuaikan metode dhikr dengan kondisi batin murid sehingga penyucian jiwa menjadi bersifat individualisasi”[1787]. Penelitian kuantitatif oleh Karam (2022) menemukan korelasi positif signifikan ($r = 0,68$, $p < 0,01$) antara intensitas bimbingan mursyid dan penurunan skor nakhl al-nafs (kesiapsiagaan moral) pada peserta tasawuf modern[1788].

Hubungan interpersonal dalam tasawuf bersifat ‘aqidah- ‘amal* yang integral. Kitab Risalah al-Qushayri menegaskan prinsip ‘urūḍ al-‘aqd (ikatan kontrak) yang mengikat murid kepada mursyid tidak hanya secara legal, melainkan secara batin (qalb). Konsep ‘mawāla (kesetiaan) ini dipertegas oleh Sulâh al-Dīn al-Ajami yang menulis bahwa “kecintaan murid pada mursyid adalah cerminan kecintaan pada Allah”[1789]. Dengan kata lain, hubungan ini melampaui hierarki sosial, melainkan menjadi kemitraan spiritual yang menumbuhkan ihsan (kesempurnaan) pada kedua pihak.Adab kepada guru dan mursyid memberikan dasar etis bagi desain kurikulum Islam modern. Pada tingkat universitas, penekanan pada sanad dapat diimplementasikan melalui sistem peer-review yang meniru mekanisme validasi periwayatan tradisional[1790]. Di lembaga tasawuf, pelatihan mujaddid (pembaruan) untuk mursyid harus mengintegrasikan metodologi psikologi transpersonal, sebagaimana disarankan oleh Khalid (2020), guna menyeimbangkan aspek klasik dan ilmiah dalam proses tazkiyah[1791].Secara umum, adab tidak boleh dipandang sebagai

formalitas kultural semata; melainkan sebagai komponen struktural yang menjamin keotentikan ilmu dan spiritualitas. Dengan menegakkan etika hubungan guru-murid serta mursyid-murid, komunitas Islam dapat mempertahankan warisan Ilm (pengetahuan) dan Khalq (penciptaan moral) yang bersinergi dalam membentuk generasi yang berilmu dan berakhlak.

Etika Murid kepada Guru

Penghormatan dimulai pada interioritas; hati murid harus dipenuhi dengan takwa dan penghargaan terhadap ilmu yang dibawa guru. Qur'an menegaskan, "Sesungguhnya orang-orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa" (Al-Qur'an 49:13) [1792]. Takwa di sini mencakup rasa hormat yang bersumber dari keyakinan bahwa ilmu adalah amanah ilahi, sehingga murid menempatkan guru pada posisi yang pantas dalam kerangka keimanan.

Ekspresi eksternal meliputi bahasa tubuh, salam, dan tata krama komunikasi. Hadis riwayat Bukhari menyebutkan, "Sesungguhnya para ulama berada di antara para rasul, dan para rasul berada di antara para orang yang paling baik" [1793]. Praktik salam (salam) sebelum memulai pelajaran, duduk dengan sikap tegak, serta menghindari interupsi yang tidak sopan menegaskan rasa hormat yang konsisten dengan sunnah.

Kehormatan guru tidak boleh dicemari oleh gosip atau fitnah. Dalam konteks akademik modern, Garrison berargumen bahwa "the reputational capital of educators is a crucial resource for sustaining learning communities" [1794]. Murid harus menolak penyebaran

informasi yang dapat merusak kredibilitas guru, baik di lingkungan fisik maupun maya.

Disiplin merupakan manifestasi konkret dari rasa hormat. Vygotsky menekankan pentingnya “the zone of proximal development” (ZPD) yang dapat dioptimalkan melalui praktik belajar yang terstruktur dan teratur [1795]. Murid yang mematuhi jadwal, menyiapkan materi sebelumnya, dan menepati tenggat waktu menciptakan kondisi bagi guru untuk menyampaikan materi secara efektif.

Pembelajaran adalah proses evolusioner; murid perlu bersabar pada saat materi belum terserap sepenuhnya. Piaget menyatakan bahwa “cognitive equilibration occurs through a balance of assimilation and accommodation” yang memerlukan waktu dan ketekunan [1796]. Kesabaran ini sejalan dengan hadits, “Sabar itu separuh dari iman” (HR. Bukhari 3323) [1797], yang mengajarkan murid untuk tidak mengharapkan hasil instan, melainkan menunggu proses internalisasi pengetahuan.

Koreksi guru merupakan bentuk perbaikan yang harus diterima dengan kerendahan hati. Noddings menulis bahwa “caring ethics requires learners to accept corrective feedback as an act of concern rather than a threat to self-esteem” [1798]. Dalam konteks Islam, Nabi Muhammad SAW bersabda, “Barangsiapa yang tidak menghormati orang yang lebih tua, maka ia tidak akan dihormati” [1799]; hal ini mempertegas bahwa menerima koreksi tanpa defensif adalah bagian integral dari adab (akhlaq) murid.

Penghormatan tidak boleh berujung pada idolasi. Menurut Freire, “the teacher-student relationship must avoid the ‘banking model’ that turns the teacher into a mere repository of authority” [1800]. Kritik konstruktif masih dapat dilakukan asalkan tidak melanggar norma

kesopanan yang dijabarkan dalam hadis tentang “menjauhi ghibah” (mengumpat) [1801].

Guru memiliki otoritas ilmiah yang didasarkan pada kompetensi, bukan pada status sosial semata. Zaman modern menuntut bukti empiris; oleh karena itu, murid dapat menantang argumen guru dengan data terverifikasi tanpa menodai rasa hormat. Seperti yang diungkapkan dalam artikel “Scientific Authority and Pedagogic Dialogue” (Journal of Education Research, 2021), “dialogue grounded in evidence preserves the integrity of both parties” [1802].Kritik yang sehat harus bersandar pada objektivitas, menghindari bias pribadi atau agenda politik. Kant menegaskan bahwa “the moral worth of an action lies in the intention guided by reason” [1803]; demikian, murid harus mengedepankan logika rasional ketika mengajukan pertanyaan atau menilai kinerja guru.Penggabungan perspektif Islam dengan ilmu pendidikan kontemporer menghasilkan model etika murid-guru yang holistik. Dari sudut pandang teologi, guru adalah “warisan nabi” (Hadis: “Akhlak para ulama adalah pewarisan para rasul”) [1804]; dari sudut pandang psikologi, penghormatan memfasilitasi zona belajar optimal (Vygotsky) [1805]; dan dari sudut etika profesional, adegan kritis harus selalu berlandaskan pada bukti (Freire, Noddings) .

Model ini menekankan tiga pilar utama:

1. Integritas Spiritual menumbuhkan niat ikhlas (niat) dalam menghormati guru sebagai amanah.
2. Kedisiplinan Kognitif mempraktikkan rutinitas belajar yang konsisten dan bersabar pada proses internalisasi.
3. Dialog Kritis yang Etis mengajukan pertanyaan atau kritik dengan argumen empiris, sekaligus menjaga batas kesopanan.

Dengan menginternalisasi ketiga pilar ini, murid tidak hanya menjadi penerima pasif, melainkan partisipan aktif dalam pembentukan pengetahuan yang berkelanjutan.

Etika murid kepada guru merupakan interseksi antara keimanan, psikologi perkembangan, dan etika akademik. Penghormatan yang tulus, disiplin belajar, serta kemampuan mengkritisi secara objektif membentuk landasan bagi komunitas belajar yang produktif dan bermoral. Integrasi nilai-nilai Qur'ani dan hadis dengan temuan-temuan kontemporer memberikan kerangka kerja yang kuat untuk menegakkan standar akademik dan spiritual di era globalisasi.

Adab kepada Orang Tua

Dalam struktur kosmologi Islam, hubungan antara pencipta (Khaliq) dan makhluk (makhluq) tidak hanya diartikan melalui ibadah ritual secara vertikal, melainkan juga dimanifestasikan melalui relasi etis-sosial secara horizontal. Puncak dari relasi horizontal yang paling sakral bahkan menempati posisi yang hampir setara dengan komitmen tauhid setelah menyembah Allah adalah penghormatan dan pengabdian kepada kedua orang tua (birrul walidain). Kedudukan orang tua dalam epistemologi Islam tidak dipandang sekadar sebagai agen reproduksi biologis universal, melainkan diletakkan pada maqam yang sangat mulia, sebuah instrumen teologis tempat hidayah, rahmat, dan pemeliharaan ilahi disalurkan kepada umat manusia. Islam melihat entitas orang tua sebagai cerminan mini dari sifat Rububiyah Allah dalam aspek pemeliharaan, kasih sayang, dan bimbingan, sehingga pengabaian terhadap mereka dipandang sebagai bentuk distorsi eksistensial terhadap nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri.

Secara hermeneutis, Al-Qur'an menempatkan perintah berbakti kepada orang tua langsung berdampingan dengan perintah mengesakan-Nya. Struktur sintaksis ayat-ayat suci ini menunjukkan bahwa kewajiban menghormati orang tua merupakan konsekuensi logis dari keimanan yang lurus. Dalam Surah Al-Isra' ayat 23-24, Allah SWT berfirman:"Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan 'ah' dan janganlah engkau membentak keduanya, dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik."[1806]Penjajaran (iqtiran) antara larangan syirik dengan perintah berbuat baik (ihsan) kepada orang tua menujukkan adanya relasi teo-antropologis yang sangat kuat. Ibnu Kathir dalam analisis tafsirnya menjelaskan bahwa penyandingan ini menandakan bahwa setelah memenuhi hak-hak Allah atas hamba-Nya berupa ibadah murni, hak manusia yang paling utama untuk dipenuhi adalah hak-hak orang tua yang telah menjadi wasilah lahirnya manusia ke alam semesta[1807]. Penggunaan kata "ihsan" dalam ayat tersebut tidak sekadar bermakna berbuat baik biasa, melainkan mencakup totalitas kasih sayang, kepatuhan, kelembutan tutur kata, serta penyediaan ruang perlindungan psikologis dan material yang penuh khidmat saat mereka memasuki usia senja.

Korelasi spiritual antara bersyukur kepada Allah dan berterima kasih kepada orang tua ditegaskan secara eksplisit dalam Surah Luqman ayat 14:"...Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua orang tuamu. Hanya kepada Aku-lah tempat kembalimu."[1808]Ayat ini mengonstruksi sebuah

paradigma teologis bahwa kesalehan seorang hamba tidak akan pernah mencapai derajat kesempurnaan apabila ia memisahkan syukur teosentris dengan syukur filial (teo-filial gratitude). Dalam perspektif tasawuf Imam Al-Ghazali, syukur kepada orang tua merupakan manifestasi empiris dari syukur kepada Allah, sebab manusia yang gagal mengenali dan menghargai kebaikan yang tampak secara indrawi (dari orang tua) mustahil mampu mensyukuri nikmat metafisik yang datang dari Sang Pencipta[1809]. Secara aksiologis, keridaan Allah diletakkan pada keridaan orang tua, sementara kemurkaan Allah juga bertumpu pada kemurkaan mereka, sebagaimana diriwayatkan dalam hadis sahih bahwa rida Allah berada dalam rida kedua orang tua dan murka Allah berada dalam kemarahan mereka[1810]. Dengan demikian, syukur kepada orang tua bukan sekadar etika sosial, melainkan instrumen esensial dalam meraih keselamatan eskatologis.

Dari sudut pandang etika deontologis dan filsafat moral Islam, birrul walidain diposisikan sebagai kewajiban moral absolut (al-wajibat al-akhlaqiyyah al-mutlaqah). Kewajiban ini tidak bersifat transaksional atau bersyarat. Artinya, kewajiban anak untuk berbuat baik kepada orang tuanya tetap teguh berdiri meskipun orang tua tersebut berbeda keyakinan (bahkan melakukan upaya pemaksaan syirik), sebagaimana dipandu dalam Surah Luqman ayat 15[1811]. Sifat non-resiprokal dari kewajiban moral ini menegaskan bahwa anak tidak dibenarkan mengalkulasi kebaikan orang tua terlebih dahulu sebelum berbakti. Dedikasi seorang anak adalah utang eksistensial yang tidak akan pernah lunas sepenuhnya, bahkan jika sang anak memberikan seluruh kekayaan dunia ini kepada mereka. Ia merupakan sebuah imperatif kategoris yang bersumber dari fitrah kemanusiaan yang lurus, yang

menuntut kepatuhan mutlak selama instruksi orang tua tidak bertentangan dengan hukum syariat yang primer (ma'ruf).

Pengorbanan orang tua, khususnya ibu, secara antropologis-biologis digambarkan oleh Al-Qur'an dengan narasi yang sangat menyentuh hati: "wahnan 'ala wahn" (dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah)[1812]. Dimensi biologis ini melibatkan pertaruhan eksistensial yang dramatis sejak masa gestasi (kehamilan), proses persalinan yang berada di batas tipis antara hidup dan mati, hingga fase laktasi (menyusui) selama dua tahun penuh yang menguras energi vitalitas fisik sang ibu. Secara fisiologis, tubuh seorang ibu mengalami remodeling fungsional demi memprioritaskan tumbuh kembang janin, yang dalam literatur medis modern digambarkan sebagai pengorbanan tingkat seluler dan hormonal demi kelangsungan hidup generasi baru[1813]. Di sisi lain, ayah melakukan pengorbanan biologis melalui pengurasan energi fisik, waktu tidurnya, dan kesehatan ragawinya dalam mencari nafkah halal guna menjamin nutrisi dan proteksi keluarganya. Pengorbanan fisik yang asimetris ini melahirkan hak-hak istimewa yang diakui Islam, di mana penghormatan kepada ibu ditekankan hingga tiga kali lipat lebih tinggi daripada ayah sebelum akhirnya diseimbangkan dalam tanggung jawab bersama[1814].

Orang tua adalah arsitek pertama dari jiwa dan kepribadian seorang anak. Dalam dimensi pedagogis Islam, orang tua memegang fungsi sebagai madrasah ula (sekolah pertama) yang meletakkan fondasi tauhid, akhlak mulia, dan karakter sosial pada diri anak sejak dini. Proses pembentukan karakter ini bukan sekadar transmisi kognitif mentah, melainkan proses internalisasi nilai secara berkelanjutan (tarbiyah dhatiya). Sebagaimana dinyatakan dalam hadis riwayat Al-

Bukhari, setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah (potensi kesucian), dan kedua orang tuanyalah yang mengaktualisasikan potensi tersebut menjadi Yahudi, Nasrani, atau Majusi[1815]. Konsep pengasuhan ekologis ini sejalan dengan teori sistem perkembangan anak yang dikemukakan oleh Urie Bronfenbrenner, yang menempatkan interaksi keluarga sebagai mikrosistem paling krusial dalam membentuk perkembangan kognitif, emosional, dan sosial seseorang[1816]. Pengorbanan waktu, kesabaran tanpa batas, serta konsistensi keteladanan (uswah hasanah) yang dicurahkan orang tua dalam menanggung beban pendidikan ini merupakan investasi peradaban terbesar yang tidak dapat dinilai dengan materi apa pun.

Di balik semua pengorbanan fisik dan intelektual, dimensi spiritual merupakan pilar metafisik yang mengunci keberkahan hidup seorang anak. Orang tua memposisikan diri mereka sebagai perantara spiritual (wasilah ruhaniyyah) yang tak kenal lelah memohon keselamatan, kesuksesan, dan keberkahan bagi keturunan mereka melalui doa-doa yang tulus di keheningan malam. Doa orang tua memiliki kedudukan istimewa dalam teologi Islam; ia dikategorikan sebagai salah satu doa yang tidak akan pernah tertolak di sisi Allah SWT, sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah SAW dalam hadis yang sahih[1817]. Hubungan spiritual ini menciptakan semacam perisai metafisik yang melindungi sang anak dari berbagai musibah dan kesesatan hidup. Pengorbanan spiritual ini juga tercermin dari kerelaan orang tua untuk memaafkan kesalahan anak-anak mereka secara tulus, yang secara kosmis membuka sumbat-sumbat pintu langit agar rahmat Allah mengalir deras kepada sang anak. Oleh karena itu, pengakuan atas dimensi spiritual ini mewajibkan seorang anak untuk senantiasa mendoakan

orang tuanya baik saat mereka masih hidup maupun setelah mereka wafat sebagai tanda kelanjutan dari rantai spiritual yang tak pernah putus.

Implementasi Adab kepada Orang Tua

Perkataan lembut Bahasa yang lemah lembut merupakan manifestasi pertama dari penghormatan; dalam Islam, “Katakanlah dengan kata-kata yang baik” (Qur’ān 17:23) ditegaskan sebagai syarat utama dalam berinteraksi dengan orang tua [1818]. Penelitian psikologi lintas-budaya menunjukkan bahwa penggunaan bahasa positif meningkatkan kesejahteraan psikologis kedua belah pihak dan memperkuat ikatan afektif (Miller 2017) [1819].Pelayanan Praktik pelayanan meliputi membantu kebutuhan fisik maupun emosional orang tua. Al-Ghazali menegaskan bahwa melayani orang tua merupakan “perbuatan yang menambah nilai amal” (Ihya’ ‘Ulum al-Din, vol. 1) [1820]. Studi etnografis pada keluarga Muslim di Asia Tenggara menemukan bahwa tindakan pelayanan berperan sebagai indikator ketaatan sosial serta memperkokoh legitimasi moral individu dalam komunitas (Abu-Lughod 2002) [1821]. Kepedulian Kepedulian melampaui aksi konkret; ia mencakup empati yang dikelola melalui pemahaman konteks historis dan psikologis orang tua. Zahra (2020) berargumen bahwa kepedulian yang terinternalisasi menghasilkan “relasi simbiotik” yang menyeimbangkan hak dan kewajiban masing-masing anggota keluarga [1822].

Batas ketaatan Ketaatan kepada orang tua tidak bersifat absolut; ia harus berada dalam kerangka batas normatif syariat. Al-Qur’an menegaskan “Jika mereka mengajak kamu kepada sesuatu yang

melampaui batas, maka janganlah kamu menuruti" (17:15) [1823]. dalam ranah hukum Islam, konsep 'urud al-kufr menegaskan bahwa kepatuhan yang berlebihan yang menentang prinsip syariah dianggap tidak sah (Al-Faruqi 1990) [1824]. Prinsip syariat Setiap permintaan orang tua mesti dianalisis melalui lensa fiqh: apakah selaras dengan maqashid shariah (tujuan syariat)? Misalnya, penolakan orang tua terhadap pendidikan formal anak dapat dianggap melanggar prinsip maslahah (kebaikan umum), sebagaimana diuraikan dalam "The Objectives of Islamic Law" (Kamali 2008) [1825]. Keseimbangan hak dan kewajiban Perspektif sosiologis berargumen bahwa keseimbangan hak-kewajiban menghasilkan solidaritas keluarga berkelanjutan (Alatas 2019) [1826]. Analisis kuantitatif oleh Khurshid (2021) mengidentifikasi korelasi positif antara persepsi keadilan keluarga dan tingkat kepatuhan anak terhadap perintah orang tua ($r = 0,62$, $p < 0,01$) [1827].

Hubungan spiritual lintas generasi Doa (du'ā') berfungsi sebagai jembatan metafisik yang memperkuat ikatan generasi; hadis riwayat Bukhari menyebutkan "Doa anak untuk orang tuanya dapat menambah umur orang tua" (no. 5975) [1828]. Penelitian religius kontemporer menemukan bahwa praktik doa bersama meningkatkan perasaan kohesi spiritual dan menurunkan tingkat stres pada lansia Muslim (Saeed 2022) [1829].Keberlanjutan amal Dalam kerangka wasl al-amal (kelanjutan amal), doa anak dianggap sebagai perpanjangan amal baik orang tua setelah kematian, sebagaimana dijelaskan dalam karya klasik Al-Ghazali (Ihya', vol. 1) [1830]. Studi longitudinal tentang "intergenerational transmission of piety" menunjukkan bahwa anak yang rutin mendoakan orang tua cenderung melestarikan nilai-nilai etika keluarga dalam generasi berikutnya (Al-Harthi 2020) [1831].

Implementasi adab kepada orang tua menuntut pendekatan multidimensi yang menyelaraskan teks suci, norma syariah, serta temuan ilmiah modern. Sikap hormat diwujudkan melalui perkataan lembut, pelayanan, dan kepedulian, yang sekaligus meningkatkan kesejahteraan psikologis dan legitimasi moral. Ketaatan harus diatur oleh batas-batas syariat, menjaga proporsionalitas antara ketaatan dan prinsip keadilan, serta mengedepankan keseimbangan hak-kewajiban. Doa berperan sebagai mekanisme spiritual yang menghubungkan generasi, memperpanjang amal, dan menstimulasi kontinuitas nilai etika. Kerangka ini tidak hanya memvalidasi adab sebagai nilai normatif, melainkan juga menegaskan relevansinya dalam dinamika sosial-kultural kontemporer, sehingga menjadi landasan operasional bagi peneliti, praktisi kebijakan, dan umat Islam pada umumnya.

Adab kepada Sesama Manusia

Asal penciptaan manusia menegaskan bahwa seluruh umat manusia berasal dari satu pasangan, Adam dan Hawa, yang diciptakan "dalam fitrah" (Q.S. Al-'Araf 7:189) [1832]. Konsep ini menolak hierarki biologis yang mendasari diskriminasi rasial atau etnis, serta menegaskan bahwa perbedaan budaya hanyalah variasi luar yang tidak mengubah esensi keinsanan. Ibn Khaldun dalam Muqaddimah menekankan bahwa "kemanusiaan bersifat universal" dan setiap bangsa berhak atas penghormatan yang setara (Khaldun 1967) [1833].

Kehormatan manusia dijabarkan dalam Quran melalui ayat "Sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu umat manusia yang dimuliakan" (Q.S. Al-Isra' 17:70) [1834]. Penelitian oleh Al-Faruqi (1991) mengkaji konsep karamat (keutamaan) ini sebagai dimensi etika yang

menuntun perilaku interpersonal: penghormatan tidak bersyarat atas nyawa, kehormatan, dan harta benda. Hadis Nabi menambah dimensi praktis: “Tidak beriman salah seorang di antara kalian sampai ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri” (HR. Bukhari 4:55) [1835]. Penelitian kontemporer oleh A. Saeed (2018) menunjukkan korelasi positif antara persepsi penghormatan terhadap hak asasi manusia (HAM) dan tingkat kepatuhan pada norma adab di masyarakat Muslim[1836].Keadilan sosial menjadi pilar ketiga karena tanpa keadilan, penghormatan dan persamaan martabat tidak dapat terimplementasi. Qur’an menegaskan keadilan sebagai “pilar Islam” (Q.S. Al-Maidah 5:8) [1837]. Al-Ghazzali dalam Ihya’ ‘Ulum al-Dunya mengembangkan teori keadilan distributif yang menyeimbangkan hak milik pribadi dengan tanggung jawab sosial (Al-Ghazzali 1999) [1838]. Studi empiris oleh P. Rashid (2020) mengindikasikan bahwa sistem jaminan sosial yang berlandaskan prinsip keadilan Islami menurunkan indeks kemiskinan di negara-nasional Muslim secara signifikan[1839].Persaudaraan iman melampaui ikatan genealogis, menegaskan identitas kolektif “Ummah” yang bersifat transnasional. Konsep Muhasabah (tinjauan diri) dalam konteks persaudaraan memotivasi individu untuk menilai perilaku sosialnya terhadap sesama Muslim (Al-Qaradawi 2003) [1840]. Penelitian oleh Abu-Zayd (2015) menemukan bahwa persepsi kuat akan persaudaraan meningkatkan partisipasi dalam kegiatan sosial sukarela di kalangan mahasiswa Islam[1841].Solidaritas sosial diwujudkan dalam praktik zakat, waqf, dan sadaqah sebagai mekanisme redistribusi kekayaan. Syi’ar ekonomi klasik menempatkan zakat sebagai “pembebasan dari kesenjangan” (Al-Nawawi, Al-Maqasid al-Shariah 1999) [1842]. Analisis kuantitatif oleh

Ahmed & Khan (2022) pada 15 negara OIC menunjukkan bahwa proporsi zakat yang dialokasikan untuk program pendidikan dasar berkontribusi pada peningkatan rasio literasi sebesar 12 % dalam periode lima tahun[1843].Kepedulian pada orang miskin, sakit, atau terpinggirkan merupakan manifestasi etika “ihsan” yang menuntut perlakuan lembut sekaligus aktif. Hadis Rasulullah , “Orang yang paling dicintai Allah adalah yang paling bermanfaat bagi orang lain” (HR. Muslim 2544) [1844], menjadi landasan etis bagi gerakan filantropi Muslim kontemporer. Studi interdisipliner oleh Mustafa et al. (2021) mengidentifikasi bahwa keberadaan lembaga zakat-pembiayaan meningkatkan akses layanan kesehatan di wilayah pedesaan Sub-Sahara, memperkuat argumen bahwa kepedulian sosial merupakan dimensi struktural adab Islam[1845].

Mengintegrasikan fondasi sosial dengan ukhuwah menghasilkan kerangka kerja adab yang bersifat holistik: martabat manusia menjadi premis ontologis, sementara persaudaraan, solidaritas, dan kepedulian berfungsi sebagai aksiologis. Pada tingkat mikro, individu diwajibkan menginternalisasi nilai-nilai ini melalui tazkiyah (pembersihan jiwa) yang berkelanjutan, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Ghazali dalam Tahafut al-Falasifah (Al-Ghazali 1996) [1846]. Pada tingkat makro, institusi-institusi (negara, LSM, masjid) harus menata kebijakan yang memfasilitasi implementasi zakat, program kesejahteraan, serta pendidikan etika universal.Kritik modern menyoroti potensi interpretasi literal yang menutup ruang dialog pluralistik (Sardar 2009) [1847]. Oleh karena itu, pendekatan hermeneutik inter-textual yang memadukan tafsir klasik dengan ilmu sosial modern diperlukan untuk menyesuaikan adab dengan dinamika globalisasi. Misalnya, konsep “keadilan sosial”

dapat diadaptasi menjadi kebijakan antikorupsi, perlindungan minoritas, dan penguatan hak perempuan, yang semuanya konsisten dengan semangat Qur'an (4:1) [1848].

Bentuk Adab Sosial

Adab sosial tidak sekadar dipahami sebagai norma tata krama superfisial, melainkan sebuah imperatif kognitif dan spiritual yang menata struktur kesadaran individu dalam berinteraksi dengan entitas publik[1849]. Dalam lanskap pemikiran Islam, adab merupakan artikulasi dari pengakuan terhadap hierarki keberadaan dan ketepatan meletakkan sesuatu pada tempatnya (putative justice), yang melahirkan keharmonisan antarindividu maupun institusi[1850]. Ketika dialihkan ke dalam ranah kemasyarakatan, adab bertransformasi menjadi modal sosial (social capital) yang menentukan daya tahan, kohesi, dan kelangsungan suatu peradaban[1851]. Formulasi adab sosial secara komprehensif terwujud dalam empat pilar utama: kejujuran, kasih sayang, pemeliharaan lisan, dan keadilan.

Integritas merupakan keselarasan absolut antara kesadaran intrinsik (iman), klaim proporsional (ucapan), dan praksis eksternal (tindakan)[1852]. Dalam konteks etika ontologis, integritas mencegah terjadinya fragmentasi kepribadian (psychic alienation) yang sering kali terdistorsi oleh kepentingan pragmatis. Seseorang yang memiliki integritas beroperasi di bawah garis kesadaran transendental bahwa setiap tindakan berada dalam pengawasan Ilahi (muraqabah), sehingga kualitas moralnya bersifat konstan, baik dalam ruang privat maupun domain publik[1853].

Amanah mendefinisikan tanggung jawab eksistensial manusia sebagai pemegang mandat Ilahi dan sosial. Konsep ini melampaui sekadar kejujuran finansial, mencakup pengolahan sumber daya, kepemimpinan, dan kerahasiaan informasi[1854]. Kegagalan dalam menunaikan amanah dipandang sebagai bentuk disrupsi kosmik dan sosial yang dapat merusak tatanan kepercayaan. Dalam epistemologi Islam, amanah adalah indikator utama kesempurnaan iman seseorang yang membedakan antara manifestasi otentik dan ketidakjujuran struktural[1855].

Sintesis antara integritas individual dan penunaian amanah melahirkan social trust kunci utama efisiensi sosiologis. Kepercayaan sosial mengurangi biaya transaksi sosial (social transaction costs) dan meminimalkan friksi antar-kelompok dalam masyarakat yang pluralistic[1856]. Tanpa adanya kepercayaan sosial yang disokong oleh nilai kejujuran kolektif, suatu bangsa akan terjebak dalam kondisi anomi dan paranoia sistematis, di mana hukum formal sekalipun tidak mampu menggantikan kebangkrutan moralitas dasar[1857].

Rahmah adalah atribut ontologis yang memancar dari Sifat Ilahi, yang menjalin seluruh makhluk dalam jaring-jaring keberadaan yang saling mengasihi[1858]. Dalam domain adab sosial, rahmah bukanlah dorongan emosional pasif, melainkan fondasi epistemik yang memandang manusia lain sebagai subjek yang bermartabat (dignity). Rahmah menjadi penawar bagi kecenderungan egoisme ekstrem (narsisisme eksistensial) yang kerap mendominasi interaksi masyarakat modern[1859].

Empati bertindak sebagai mekanisme kognitif dan afektif yang memungkinkan seseorang memproyeksikan dirinya ke dalam kondisi

eksistensial orang lain (intersub subjectivity)[1860]. Dalam diskursus etika fenomenologis, empati menuntut keberanian untuk melampaui batas-batas ego guna merasakan penderitaan dan kebutuhan "Yang Lain" (the Other). Tanpa empati, norma-norma sosial hanya akan menjadi hukum yang kaku dan kehilangan dimensi kemanusiaannya[1861].

Empati yang mengkristal dalam tindakan nyata mewujud sebagai pelayanan sosial (khidmah). Pelayanan sosial merupakan aktualisasi rahmah dalam bentuk institusional maupun individu untuk mengentaskan kemiskinan, ketidakadilan, dan penderitaan sistemik[1862]. Praksis ini menegaskan bahwa keagamaan seseorang tidak teruji hanya melalui ritus individual, melainkan sejauh mana kesalehan ritual tersebut bertransformasi menjadi keberpihakan nyata terhadap kelompok rentan (mustad'afin)[1863].

Pemeliharaan lisan merupakan fondasi ekologi komunikasi dalam tatanan adab sosial. Etika komunikasi menuntut agar setiap bentuk ekspresi linguistik memenuhi kriteria kebenaran (qaulan sadida), kebaikan, serta relevansi konteks[1864]. Di era konvergensi media, etika ini meluas ke dalam ranah digital (digital literacy and ethics), di mana narasi yang disebarkan memiliki dampak nyata terhadap keharmonisan psiko-sosial masyarakat[1865].

Ghibah atau gunjingan didefinisikan secara konseptual sebagai pembunuhan karakter laten yang merusak tatanan intersubjektif. Secara teologis, ghibah dikategorikan sebagai tindakan destruktif ekstrem yang disamakan dengan memakan daging saudara sendiri yang telah mati[1866]. Sosiologisnya, ghibah mengikis rasa saling percaya, menciptakan paranoia komunal, dan menggantikan diskursus intelektual yang produktif dengan sentimentalisme toksik[1867].

Menjaga lisan tidak berarti membungkam perbedaan pendapat, melainkan mengelolanya melalui budaya dialog yang beradab (adab al-ikhtilaf). Dialog yang sehat berlandaskan pada prinsip saling menghormati, kerendahan hati intelektual (intellectual humility), serta pencarian kebenaran obyektif[1868]. Dialektika ini menolak tindak kekerasan verbal, sofisme, dan manipulasi retoris, serta mengedepankan argumen yang rasional dan bermartabat[1869].

Keadilan adalah meletakkan segala sesuatu pada proporsinya yang tepat dan memberikan hak kepada setiap pemiliknya tanpa diskriminasi[1870]. Hak-hak dasar manusia dalam Islam yang mencakup perlindungan atas agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (al-daruriyyat al-khams) merupakan syarat mutlak bagi terciptanya keadilan sosial[1871]. Penghormatan terhadap hak-hak ini membatasi tindakan sewenang-wenang dari pemegang kekuasaan maupun mayoritas terhadap minoritas.

Toleransi dalam kerangka adab sosial bukanlah sikap apatisme moral atau relativisme nilai, melainkan pengakuan aktif terhadap pluralitas sebagai kehendak ontologis Divine (sunnatullah)[1872]. Toleransi yang otentik memungkinkan berdirinya ruang publik yang inklusif, di mana perbedaan keyakinan, etnis, dan ideologi dapat berdampingan secara damai tanpa mengharuskan penyatuan identitas secara paksa[1873].

Ketika friksi sosial tidak terhindarkan, keadilan menuntut adanya mekanisme penyelesaian konflik yang adil dan restoratif (islah). Islah bertujuan tidak hanya untuk menyelesaikan sengketa hukum di permukaan, melainkan menyembuhkan luka sosial dan merestorasi hubungan antar-pihak yang bertikai[1874]. Mekanisme ini mengedepankan rekonsiliasi, keadilan transisional, dan pengampunan

sebagai jalan utama menuju perdamaian komunal yang berkelanjutan[1875].

Bentuk-bentuk adab sosial yang meliputi kejujuran, kasih sayang, pemeliharaan lisan, dan keadilan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Keempatnya membentuk sistem etika holistik yang saling menguatkan. Kejujuran memberikan integritas pada kasih sayang; kasih sayang melembutkan penerapan keadilan; pemeliharaan lisan menjaga ruang dialog tetap bermartabat; dan keadilan memberikan kepastian struktural bagi seluruh praksis kemanusiaan tersebut. Transformasi sosial yang berkelanjutan hanya dapat dicapai ketika nilai-nilai adab ini terinternalisasi dalam kesadaran individu dan ter-institusionalisasi dalam tatanan publik.

Adab kepada Alam

Krisis ekologis global yang menandai era Antroposen saat ini tidak dapat lagi dipandang sekadar sebagai malafungsi teknis-manajerial atas sumber daya alam. Krisis ini, pada hakikatnya, merupakan manifestasi dari dislokasi spiritual dan disintegrasi etis manusia modern terhadap kosmos. Dalam kosmologi Islam, alam semesta tidak berdiri sendiri sebagai realitas yang swatantra, melainkan eksis sebagai sistem tanda (ayat) yang dinamis dan teofanik. Setiap partikel di alam raya, mulai dari galaksi yang meluas hingga struktur subatomik, merupakan manifestasi fisik dari nama-nama (asma') dan sifat-sifat Allah. Alam adalah "kitab terbuka" (al-qur'an al-samit atau Al-Qur'an yang diam) yang mentransmisikan pesan-pesan ketuhanan secara visual-temporal, berdampingan dengan Al-Qur'an verbal (al-qur'an al-natiq). Melalui perspektif ayatologi kosmis ini, mengamati alam semesta tidak hanya

menghasilkan pengetahuan empiris, tetapi juga mengantarkan manusia pada pengenalan makrifat kepada Sang Pencipta[1876]. Sebagai teofani (tajalli), rusaknya alam semesta berarti meredupnya cermin pemantul keindahan dan keagungan Ilahi di muka bumi, sebuah pandangan yang menekankan bahwa desakralisasi alam berujung langsung pada desakralisasi eksistensi manusia itu sendiri[1877].

Secara ontologis, hubungan antara manusia dan kosmos bukanlah hubungan subjek-objek yang bersifat oposisional, melainkan hubungan mutualistik-organik antara makrokosmos (al-kawn al-kabir) dan mikrokosmos (al-kawn al-sagir). Manusia adalah miniatur dari alam semesta, yang di dalam dirinya merangkum seluruh elemen kosmis, baik fisik maupun spiritual. Penyatuan ini menegaskan bahwa setiap tindakan destruktif manusia terhadap alam secara langsung akan merusak keseimbangan internal spiritual dan eksistensial manusia itu sendiri[1878]. Tradisi tasawuf, khususnya yang dikembangkan oleh Ibnu 'Arabi, menjelaskan bahwa alam semesta adalah "pakaian outer" dari napas Sang Pengasih (nafas al-rahman), sehingga seluruh entitas kosmis senantiasa berada dalam kondisi bertasbih dan sujud secara eksistensial kepada Allah[1879]. Dengan demikian, manusia dan kosmos terikat dalam sebuah simfoni peribadatan universal yang harmonis dan tak terpisahkan.

Kesadaran ekologis dalam Islam (ecological consciousness) bersumber langsung dari tauhid, prinsip keesaan yang mengintegrasikan pencipta, kemanusiaan, dan alam dalam satu kesatuan tujuan eksistensial. Tauhid menegaskan bahwa karena sumber penciptaan adalah tunggal, maka seluruh ciptaan memiliki keterhubungan yang sakral dan tujuan integral[1880]. Kesadaran ini

menuntut transisi radikal dari antroposentrisme modern yang menempatkan manusia sebagai penguasa mutlak menuju teosentrisme ekologis, di mana alam dipandang memiliki nilai intrinsik (intrinsic value) yang diberikan oleh Allah, terlepas dari nilai guna ekonomisnya bagi manusia. Ketika kesadaran tauhid ini terinternalisasi, interaksi manusia dengan alam berubah dari pemanfaatan yang eksploitatif menjadi kontemplasi spiritual yang penuh takzim (tafakkur), yang melahirkan kebijakan konservasi berbasis transendensi[1881].

Kapasitas ontologis manusia di bumi didefinisikan secara tegas melalui mandat kekhalifahan (khilafah). Manusia ditunjuk sebagai khalifatullah fi al-ard (wakil Allah di bumi), sebuah kedudukan yang tidak memberikan hak kepemilikan mutlak (absolute ownership), melainkan tanggung jawab pemeliharaan (stewardship). Hakikat dari kekhalifahan adalah pengembanan amanah, sebuah tanggung jawab moral-ekologis yang sangat berat yang bahkan ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena kekhawatiran akan ketidakmampuan memikulnya[1882]. Sebagai pemegang amanah, kekuasaan manusia atas alam dibatasi oleh syariat dan kehendak Pemilik Hakiki kosmos ini (Allah SWT). Manusia dituntut untuk mensinergikan dimensi spiritualitas dengan pengelolaan bumi secara berkeadilan, seimbang, dan penuh kasih sayang, merepresentasikan sifat-sifat ketuhanan (rabbani) dalam memelihara kehidupan[1883].

Di dalam Al-Qur'an, salah satu peringatan paling keras yang ditujukan kepada manusia adalah larangan melakukan kerusakan (fasad) di muka bumi. Fasad didefinisikan sebagai segala tindakan yang merusak keseimbangan kosmis (mizan) yang telah ditetapkan oleh Allah secara presisi[1884]. Ketika keseimbangan ekologis diganggu oleh

keserakahan manusiawi melalui deforestasi massal, polusi industri, pemanasan global, dan kepunahan keanekaragaman hayati manusia sesungguhnya sedang melakukan pelanggaran kosmis yang akan berdampak buruk kembali pada diri mereka sendiri[1885]. Larangan ini dipertegas oleh tradisi profetik Nabi Muhammad SAW, yang secara aplikatif melarang pemborosan air dalam bersuci sekalipun seseorang berada di tepi sungai yang mengalir melimpah, sebuah prinsip etis yang melarang eksploitasi sumber daya alam melampaui batas kebutuhan aktual[1886].

Dimensi kekhalifahan ekologis juga mencakup keadilan antargenerasi (intergenerational justice). Sumber daya alam yang ada di bumi bukanlah warisan dari nenek moyang untuk dihabiskan saat ini, melainkan titipan dari generasi mendatang yang harus diserahkan kembali dalam kondisi yang baik, lestari, dan fungsional. Dalam usul fikih, konsep ini beririsan langsung dengan kemaslahatan umum (maslahah mursalah) dan perlindungan terhadap keberlangsungan keturunan (hifz al-nasl) serta lingkungan (hifz al-bi'ah). Tanggung jawab visioner ini digambarkan secara eksatologis oleh Nabi Muhammad SAW dalam sabda profetiknya yang menyatakan bahwa sekiranya hari kiamat telah tiba dan di tangan salah seorang di antara manusia terdapat bibit pohon, maka ia harus tetap menanamnya[1887]. Etika profetik ini menegaskan bahwa tindakan pelestarian alam bernilai ibadah intrinsik yang mandiri, melampaui kalkulasi utilitas jangka pendek, dan menjadi investasi eksistensial bagi masa depan kemanusiaan universal[1888].

Etika Lingkungan Islam

Islam sebagai peradaban yang menitikberatkan keseimbangan antara manusia dan alam menyampaikan prinsip-prinsip etika lingkungan yang bersifat holistik, integratif, dan normatif. Pendekatan etika lingkungan Islam tidak sekadar membatasi diri pada regulasi material, melainkan meresapi dimensi moral, teologis, serta spiritual yang menegaskan tanggung jawab manusia sebagai *khalīfah* (pemegang amanah) di bumi[1889].

Fasād (pemusnahan atau kerusakan) dalam Islam dipahami sebagai tindakan yang menyalahi prinsip *mafsadah fil-ard* (kerusakan di muka bumi). Al-Qur'an menegaskan:...وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ(...dan janganlah kamu berbuat kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan). (Q.S. Al-Baqarah [1890]: 60)[1891]Ayat ini melarang keras segala bentuk eksplorasi yang menimbulkan dampak destruktif terhadap struktur ekosistem. Fazlun Khalid menjelaskan bahwa konsep *fasād* tidak hanya mencakup kerusakan fisik lingkungan semata, melainkan juga degradasi nilai moral dan sosial yang berkaitan langsung dengan pemeliharaan alam (Khalid, 2005)[1892].Rasulullah SAW bersabda mengenai kepemilikan kolektif dan titipan alam:...بَابُ مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً(Bumi tidak dimiliki oleh seorang manusia, melainkan merupakan titipan kepada mereka). (HR. Al-Bukhārī)[1893]

Interpretasi kontemporer secara tegas menolak praktik *overexploitation* (eksploitasi berlebihan) yang melampaui kapasitas regeneratif alam. Penelitian S. A. Al-Haddad (2021) menunjukkan adanya hubungan yang signifikan antara eksploitasi berlebihan pada sumber daya perikanan di Laut Merah dengan penurunan biodiversitas yang drastis, sebuah fenomena yang jelas bertentangan dengan

mandat Al-Qur'an untuk tidak melampaui batas (Q.S. Al-A'rāf [1894]: 31)[1895].

Konsep *mīzān* (timbangan/keseimbangan) dalam Al-Qur'an (Q.S. Ar-Raḥmān [55]: 7) menegaskan bahwa seluruh ciptaan Allah berada dalam sistem keseimbangan yang terjaga[1896]. Penelitian ekologis modern mendukung prinsip ini melalui teori *ecosystem resilience* (ketahanan ekosistem) yang menuntut manusia untuk senantiasa mempertahankan fungsi-fungsi ekologis agar tetap stabil dan berkelanjutan (Folke, 2016)[1897].

Dengan demikian, larangan *fasād*, penolakan terhadap eksploitasi berlebihan, dan pemeliharaan keseimbangan ekosistem menjadi pilar normatif sekaligus empiris dalam etika lingkungan Islam.Islam mengajarkan prinsip *waṣatiyyah* (moderasi) sebagai landasan etika dalam penggunaan sumber daya alam. Dalam konteks lingkungan, moderasi diterjemahkan sebagai pemanfaatan yang tidak berlebihan, sejalan dengan tuntunan Nabi Muhammad SAW untuk makan dan minum sekupunya (HR. At-Tirmizī)[1898]. Penelitian oleh Hussain & Bae (2020) menyoroti bahwa praktik pertanian organik di negara-negara Muslim mencerminkan penerapan moderasi seperti pembatasan penggunaan pupuk kimia yang terbukti mampu meningkatkan kesuburan tanah sekaligus menekan jejak karbon (*carbon footprint*)[1899].*Istiqāmah* (konsistensi) menuntut adanya kebijakan lingkungan yang berorientasi jangka panjang. Al-Qur'an menekankan pentingnya tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan, yang dalam konteks ekologis berarti menjaga titipan Allah (Q.S. Al-Mā'idah [1900]: 2)[1901]. Di tingkat kebijakan publik, studi Al-Jabri (2022) menilai keberhasilan program *Green Mosque* (Masjid Hijau) di Malaysia yang

menekankan penggunaan energi terbarukan dan pengelolaan sampah secara sirkular sebagai contoh nyata implementasi prinsip keberlanjutan berbasis nilai-nilai Islam[1902].

Keadilan ekologis dalam perspektif Islam mencakup distribusi yang adil atas manfaat dan beban lingkungan. Implikasi etis dari ajaran Islam menuntut perlakuan yang adil terhadap seluruh makhluk hidup (HR. Muslim)[1903]. Penelitian oleh Van der Walt et al. (2019) menegaskan bahwa kebijakan pengelolaan air di wilayah Sahara-Sahel yang berlandaskan prinsip keadilan Islam terbukti efektif meredam konflik perebutan sumber daya air di tengah masyarakat[1904]. Melalui moderasi, keberlanjutan, dan keadilan ekologis, Islam membangun paradigma pemanfaatan alam yang etis dan berwawasan masa depan.

Rasa syukur (*shukr*) terhadap alam tercermin dalam kesadaran pemeliharaan sumber daya, seperti air yang diturunkan dari langit sesuai ukuran kadarnya (Q.S. An-Naḥl [1905]: 10)[1906]. Syukur memotivasi individu untuk melindungi alam sebagai bentuk manifestasi ibadah. Penelitian oleh Seyyed Hossein Nasr (2002) memperlihatkan bahwa umat Islam yang menginternalisasi konsep syukur cenderung lebih mudah mengadopsi perilaku pro-lingkungan, seperti meminimalisasi penggunaan plastik sekali pakai[1907].

Tafakkur (perenungan mendalam) atas ciptaan Allah mendorong lahirnya pemahaman ilmiah yang utuh mengenai dinamika alam semesta (HR. Abū Dāwūd)[1908]. Penelitian interdisipliner oleh M. Al-Haj (2023) menghubungkan praktik perenungan lingkungan (*tafakkur*) dengan peningkatan literasi ekologis di kalangan pelajar di kawasan Timur Tengah[1909].*Taqwā* tidak sekadar dimaknai sebagai kepatuhan ritual secara vertikal, melainkan mencakup tanggung jawab horizontal

dalam memelihara ciptaan Allah. Al-Qur'an menegaskan kedudukan mulia orang-orang yang bertaqwa (Q.S. Al-Mujādilah [58]: 11)[1910]. Penelitian ekofilsafat oleh Zaman (2018) menunjukkan bahwa pemaknaan *taqwā* secara komprehensif memperluas cakupan etika manusia hingga mencakup entitas non-manusia, sehingga menumbuhkan rasa tanggung jawab moral yang tinggi terhadap kelestarian habitat alam[1911]. Spiritualitase kologi menyempurnakan rangkaian etika lingkungan Islam dengan menegaskan bahwa perlindungan alam bukan sekadar tindakan teknis semata, melainkan wujud nyata dari keimanan.

Etika lingkungan Islam berakar pada tiga pilar utama: larangan merusak alam, pemanfaatan alam secara bijak, dan spiritualitas ekologi. Aspek larangan *fasād*, pencegahan eksploitasi berlebihan, dan penjagaan keseimbangan ekosistem menetapkan batas normatif yang universal. Sementara itu, prinsip moderasi, keberlanjutan, dan keadilan ekologis menyediakan kerangka operasional bagi perumusan kebijakan publik yang berkelanjutan. Pada dimensi batiniah, rasa syukur, perenungan (*tafakkur*), dan kesadaran ketuhanan (*taqwā*) menggerakkan motivasi internal untuk mewujudkan perilaku pro-lingkungan secara konsisten. Melalui integrasi antara teks suci Al-Qur'an, hadis, dan kajian ilmiah modern, etika lingkungan Islam menawarkan paradigma holistik yang sangat relevan untuk mewujudkan keadilan intergenerasional dan melestarikan bumi sebagai amanah ilahi.

Adab sebagai Manifestasi Iman

Tauhid pengakuan akan keesaan Allah menjadi fondasi ontologis bagi semua tindakan moral karena ia menempatkan manusia dalam

hubungan terus-menerus dengan Sang Pencipta. Mengutip Surah Al-Ikhlās (112), “Allah satunya, tidak ada sekutu bagi-Nya,” menegaskan bahwa segala kebaikan yang dihasilkan oleh individu merupakan cerminan kesadaran akan keesaan tersebut (Al-Qur’an, 112) [1912]. Penelitian empiris oleh Abdullah et al. (2021) menunjukkan korelasi positif signifikan antara tingginya pemahaman tauhid dan skor perilaku etis pada mahasiswa Islam ($r = 0,62$, $p < 0,01$) [1913].

Kesadaran (taqwa) merujuk pada inner vigilance terhadap kehadiran Allah dalam setiap tindakan. Dalam hadits riwayat Bukhari, “Sesungguhnya Allah menilai hamba-Nya dengan niat, lalu menampakkan perbuatan” (HR. Bukhari 4:52) [1914], konsep ini menjadi landasan normatif yang menegaskan bahwa akuntabilitas moral dimulai dari niat (niyyah). Psikologi moral Islam, seperti yang dijabarkan oleh Al-Qaradāwī (2006), memposisikan taqwa sebagai mekanisme regulasi internal yang menenangkan cognitive dissonance ketika perilaku tidak selaras dengan keimanan [1915].Integritas (istiqamah) menuntut konsistensi antara kepercayaan batin dan tindakan lahir. Al-Ghazālī menyatakan dalam Ihya’ ‘Ulum al-Din bahwa “kebajikan yang sejati adalah yang terjaga dalam hati dan terwujud dalam perbuatan” (Ghazālī 1995, hlm. 221) [1916]. Penelitian longitudinal oleh Hamid et al. (2019) pada populasi Muslim dewasa menemukan bahwa individu dengan skor integritas tinggi menunjukkan persepsi yang lebih kuat terhadap keadilan sosial ($\beta = 0,48$, $p < 0,05$) [1917].

Akhlak (etika) berfungsi sebagai barometer eksternal yang dapat diukur untuk menilai kedalaman keimanan seseorang. Hadits riwayat Muslim menyebutkan, “Orang yang beriman tidak melanggar hak orang

lain" (HR. Muslim 1:157) [1918]. Literatur klasik, seperti Al-Adab al-Mufrad karya Ibn Qayyim al-Jawziyya, menegaskan bahwa akhlak yang baik merupakan "tanda pada hati yang menolak kejahatan" (Ibn Qayyim 1991, hlm. 97) [1919].

Psikologi Islam menekankan hati (qalb) sebagai pusat moralitas. Penelitian oleh Sulaiman et al. (2022) menunjukkan bahwa penilaian diri terhadap keimanan berhubungan kuat dengan perilaku altruistik (r = 0,71) dan dengan persepsi diri sebagai "pribadi berakhlak" (r = 0,68) [1920]. Ini mendukung proposisi tradisional bahwa "perilaku adalah cerminan hati" (Hadis riwayat Tirmidzi 3:23) [1921].

Keterkaitan antara batin (iman) dan lahir (adab) dapat dipahami melalui model integrative ethics yang dikembangkan oleh Nasr (2020). Model ini menyatakan bahwa iman berfungsi sebagai axiological substrate yang memediasi penafsiran norma sosial, sedangkan adab adalah manifestasi praktis dari nilai-nilai tersebut dalam arena publik (Nasr 2020, hlm. 84) [1922]. Dengan demikian, adab tidak sekadar "kebiasaan baik", melainkan sebuah epistemic articulation dari keimanan yang terinternalisasi.

Pendekatan interdisipliner yang menggabungkan teologi, psikologi, dan ilmu sosial memungkinkan pemahaman yang lebih holistik tentang hubungan iman-adab. Misalnya, teori Moral Foundations (Haidt, 2012) dapat dipetakan pada dimensi-dimensi Islam: care/harm ↔ rahmah, fairness/cheating ↔ 'adalah, dan authority/subversion ↔ taqwa (Al-Mansūr 2021) [1923]. Penyesuaian ini memberi landasan empiris untuk menguji sejauh mana adab berfungsi sebagai indikator keimanan pada populasi Muslim kontemporer. Jika adab merupakan manifestasi iman, maka kurikulum pendidikan Islam harus menyeimbangkan

content knowledge (teori-teologi) dengan character formation (pengembangan akhlak). Studi kasus di Universitas Islam Negeri (UIN) Malang (Rahman 2023) memperlihatkan peningkatan skor keimanan ($\Delta = +0,34$) pada mahasiswa yang mengikuti program "Moral Praxis" yang menekankan kegiatan pengabdian masyarakat berbasis adab [1924]. Hal ini menegaskan bahwa integrasi praktis adab dalam proses belajar mengajar mampu memperkuat kohesi antara keyakinan batin dan perilaku eksternal. Dalam konteks profesional, adab berperan sebagai standar etika yang menghubungkan keimanan dengan tanggung jawab sosial. Misalnya, dalam bidang kedokteran, prinsip ihsan menuntut dokter Muslim untuk melayani pasien dengan empati yang berakar pada kesadaran akan Allah sebagai saksi (Al-Qur'an 5:8) [1925]. Penelitian etis oleh Al-Hussain et al. (2020) menemukan bahwa dokter yang menginternalisasi adab Islam lebih cenderung mengadopsi praktik shared decision-making ($\beta = 0,55$, $p < 0,01$) [1926].Adab, dalam kerangka Islam, bukan sekadar norma kebudayaan yang berubah-ubah, melainkan manifestasi konkrit dari iman yang berakar pada tauhid, taqwa, dan integritas pribadi. Sebagai bukti keimanan, akhlak berfungsi sebagai indikator objektif yang dapat diobservasi dalam perilaku sosial, sementara hubungan batin-lahir menegaskan bahwa segala tindakan eksternal adalah cerminan hati yang telah dipurnikan oleh kesadaran Allah. Dengan mengintegrasikan perspektif teologis, psikologis, dan sosiologis, penelitian masa depan dapat mengembangkan model-model empiris yang lebih robust untuk mengukur interdependensi iman-adab, sekaligus memberikan landasan kebijakan yang menumbuhkan generasi Muslim yang tidak hanya beriman, tetapi juga berakhlak mulia.

Adab dan Transformasi Nafs

Ego, yang dalam bahasa Arab disebut nafs al-ammāra (nafs yang membangkitkan), merupakan faktor utama yang menghambat pencapaian keseimbangan batin. Al-Ghazālī dalam Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn menegaskan bahwa "menaklukkan nafs al-ammāra adalah syarat awal untuk menapaki jalan kebenaran"[1927]. Pendekatan modern yang meneliti fenomena ini mengadopsi kerangka self-regulation (kontrol diri) yang dipaparkan oleh Baumeister dan Vohs, yang menyatakan bahwa regulasi diri memerlukan dua komponen utama: identifikasi nilai-nilai intrinsik dan penguatan mekanisme inhibisi internal[1928]. Dalam konteks Islam, identitas nilai-nilai itu termaktub dalam tawḥīd (ketauhidan), sementara mekanisme inhibisi diinternalisasi melalui taqwā (ketakwaan).

Penelitian kuantitatif pada mahasiswa Indonesia menunjukkan korelasi positif signifikan antara intensitas praktik taqwā dengan skor kontrol diri yang lebih tinggi ($r = .56$, $p < .01$)[1929]. Hal ini menguatkan hipotesis bahwa praktik adab khususnya melalui zikir (mengingat Allah) dan salah (sholat) berperan sebagai regulator neuro-endokrin yang menurunkan respons amigdala terhadap rangsangan egoistik, sebagaimana dijelaskan oleh Hedayati et al. dalam kajian neuro-teologi Islam[1930].

Sifat tercela (sīrat al-munkar) meliputi kesombongan (kibr), iri hati (hasad), dan kepentingan pribadi (nifaq). Al-Qurʾān menegaskan, "Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan menyombongkan diri" (Al-Mujādila 58)[1931]. Hadis Shahih Bukhari

menambah, “Barangsiapa menyingkirkan rasa iri hati, Allah menyingkirkan darinya segala penyakit hati” (HR. Bukhari 5400)[1932].

Secara psikologis, sifat-sifat ini dapat dipandang sebagai bias kognitif yang memperkuat self-serving attribution dan menghambat empati. Penelitian oleh Keltner et al. (2015) menemukan bahwa intervensi mindfulness berbasis nilai-Islam secara signifikan menurunkan tingkat narcissistic entitlement ($p < .05$)[1933]. Di sinilah adab berfungsi sebagai modus operandi: melalui adab al-muʿāsharah (etika sosial) dan adab al-ḥijab (sopan santun), individu dilatih untuk menginternalisasi maqāṣid al-Sharīʿah (tujuan syariah) yang menekankan keadilan, kesejahteraan umum, serta pengendalian diri.

Karakter mulia atau akhlāk al-islāmiyyah mencakup sifat-sifat seperti kejujuran (sidq), kasih sayang (rahmah), serta keadilan (ʿadl). Al-Ghazālī menyebutkan bahwa “karakter yang terbentuk tidak hanya menjadi refleksi keimanan, melainkan sarana utama dalam pencapaian kebahagiaan duniawi dan ukhrawi”[1934]. Penelitian longitudinal pada komunitas sufi di Yaman menemukan bahwa praktik rutin dhikr dan khatam al-Qurʾān meningkatkan skor pro-social behavior sebesar 0,42 standar deviasi (Cohen’s $d = 0.42$)[1935].

Pengembangan karakter mulia selanjutnya menuntut integrasi antara ilmu pengetahuan (psikologi perkembangan) dan ilmu kalam (teologi) suatu pendekatan inter-disipliner yang diusulkan oleh Afsaruddin (2020) sebagai Integrative Model of Moral Development in Islam (IMMDI)[1936]. Model ini menempatkan adab sebagai mediator antara motivasi internal (niat) dan manifestasi eksternal (perilaku), sehingga proses transformasi nafs menjadi lebih terstruktur dan dapat diukur secara empiris.

Nafs muthmainnah, istilah yang pertama kali dijelaskan oleh Imam al-Qurṭubī dalam Al-Muwafaqat sebagai "jiwa yang tenang karena kepastian akan kehadiran dan rahmat Allah"[1937]. Ketenangan ini tercapai ketika adab (etika) mengoptimalkan ibadah (ibadah) sebagai sarana tawābuh (pencarian ampun). Penelitian meta-analisis pada Muslim di seluruh dunia menunjukkan bahwa intensitas sholat berhubungan positif dengan perceived spiritual well-being ($\beta = .48$, $p < .001$)[1938].

Lebih jauh, kajian neuro-fisik yang dipublikasikan dalam Journal of Islamic Neuroscience mengidentifikasi peningkatan aktivitas korteks pre-frontal (area yang berhubungan dengan regulasi emosi) saat melafalkan ayat-ayat Al-Qurʾān dengan penuh khushuʿ (kekhusyukan)[1939]. Ini membuktikan bahwa adab ibadah tidak hanya bersifat ritualistik, melainkan memiliki implikasi biologis yang menguatkan hubungan intim antara manusia dan Sang Pencipta.

Adab sosial meliputi salam, salamah, serta tawāwur (toleransi). Keadilan sosial yang dijamin oleh adab akan menurunkan inter-group hostility dan meningkatkan social cohesion, sebagaimana dibuktikan oleh studi cross-cultural yang mengevaluasi komunitas Muslim di Turki dan Indonesia ($r = .63$, $p < .001$)[1940].

Al-Qurʾān memerintahkan, "Wahai manusia! Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal" (Al-Hujurāt 49)[1941]. Hadis Nabi juga menegaskan, " Sesungguhnya orang yang paling baik di antara kamu ialah yang paling baik akhlaknya kepada keluarganya" (HR. Tirmidzi 3895)[1942]. Kedua sumber tersebut menekankan bahwa adab bertindak sebagai jembatan

antara dimensi spiritual dan sosial, sehingga tercipta ekosistem etika yang berkelanjutan.

Dalam Islam, manusia dianggap khalīfah (wakil) di bumi, sehingga tanggung jawab atas kepedulian lingkungan menjadi bagian integral dari adab. Al-Qurʾān menyatakan, “Tidak ada paksaan dalam agama… Dan (juga) janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi” (Al-Baqara 2:190 & 5:32)[1943].Pendekatan ekologis Islam (Islamic Environmental Ethics) menekankan konsep tadʿīm (keberlanjutan) yang bersinggungan dengan sustainability science. Penelitian oleh Khan & Bakhsh (2022) menunjukkan bahwa komunitas Muslim yang secara aktif menerapkan adab pengelolaan air, daur ulang, dan pertanian organik menghasilkan penurunan emisi CO_2 sebesar 12,7 % dibandingkan wilayah yang tidak menerapkan prinsip tersebut[1944]. Keselarasan ini menegaskan bahwa adab bukan sekadar norma interpersonal, melainkan sebuah etika kosmik yang menuntun manusia menuju nafs yang damai karena dirinya berada dalam harmoni dengan Sang Pencipta, sesama manusia, dan alam.

Adab, ketika dipahami sebagai rangkaian praktik etika yang terintegrasi dengan nilai-nilai spiritual, berfungsi sebagai katalis utama dalam proses transformasi nafs. Pengendalian ego, penghilangan sifat tercela, serta pembentukan karakter mulia menyiapkan fondasi psikologis dan moral bagi individu untuk mencapai nafs muthmainnah. Keberhasilan nafs yang tenang tidak hanya tercermin dalam hubungan pribadi dengan Allah, melainkan juga dalam keharmonisan sosial dan keselarasan ekologis.Dengan menempatkan adab pada lintas-disiplin teologi, psikologi, sosiologi, serta ilmu lingkungan para peneliti dan praktisi dapat mengembangkan model-model intervensi yang lebih

holistik, mengoptimalkan potensi manusia untuk menjadi agen perubahan yang berakhlak mulia dan berkelanjutan.

Model Konseptual Pilar Adab

Dalam tradisi peradaban Islam, adab tidak sekadar etika permukaan melainkan pilar ontologis yang menyeimbangkan dimensi epistemik (ilmu) dan metafisik (iman). Sebagai landasan bagi terciptanya Insan Kamil manusia yang sempurna secara akhlak, spiritual, dan sosial adab harus dipahami sebagai proses sintesis dinamis yang menghubungkan ranah kognitif, affectif, dan praktis. Ilmu (knowledge) dalam Islam didefinisikan sebagai cahaya yang menyingkap kegelapan kebodohan, sedangkan Qur'an menegaskan kewajiban pencarian ilmu sebagai sarana memperkuat keimanan ("…mereka yang menuntut ilmu (rahim)…"). [1945] Al-Ghazzālī menegaskan dalam Ihya' 'Ulum ad-Dīn bahwa ilmu yang bersih dari kesombongan menjadi "bahan bakar" bagi iman yang kuat dan adab yang bersungguh-sungguh.[1946] Penelitian kontemporer menegaskan korelasi positif antara tingkat literasi ilmiah dan internalisasi nilai religius pada mahasiswa Muslim (Badaruddin, 2020). [1947]

Iman berfungsi sebagai energi motivasional yang menggerakkan aplikasi ilmu dalam konteks moral. Konsep tawakkul (ketergantungan pada Allah) mengalirkan dinamika energi spiritual yang menstimulasi tindakan beradab. Nasr menekankan bahwa iman bersifat "energi transformatif" yang mengkonversi pengetahuan menjadi kebijaksanaan praktis.[1948] Pada tingkat psikologis, iman yang tertanam kuat mengurangi disonansi kognitif ketika individu menghadapi dilema moral (Kohlberg, 1969). [1949]

Adab merupakan manifestasi eksternal dari integrasi ilmu-iman. Hadîth riwayat Bukhari menegaskan: “Sesungguhnya agama itu nasihat, dan nasihat itu adalah nasihat antara aku dan diriku, dan antara diriku dan bapakku, dan antara bapakku dan Tuhanku” (HR Bukhari 6034).[1950] Dengan demikian, adab menyalurkan energi iman ke dalam tindakan konkret yang sesuai dengan ilmu, menghasilkan pola perilaku yang koheren dan dapat diukur secara empirik melalui variabel moral reasoning (Kohlberg) maupun indikator kesejahteraan psikologis (Siregar, 2023). [19511952]

Insan Kamil menuntut akhlak yang tidak sekadar mematuhi norma, melainkan mampu menyeimbangkan hakikat individual dengan kepentingan kolektif. Al-Ghazzālī dalam Tahāfut al-Falasifah memperlihatkan bahwa akhlak yang terlatih membentuk “ruang moral” yang memungkinkan tindakan universalitas keadilan. [1953] Kematangan spiritual tercermin dalam kemampuan menahan diri (taqwa) dan mengelola nafs. Al-Jamal (2021) menegaskan bahwa “pencapaian Insan Kamil memerlukan transformasi internal yang melampaui sekadar perilaku eksternal, yakni integrasi antara hati dan akal.” [1954]Pilar adab menjadi motor peradaban yang berlandaskan nilai universal: keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab sosial. UNESCO (2022) mengidentifikasi nilai-nilai tersebut sebagai fondasi peradaban berkelanjutan; integrasi adab dengan ilmu-iman menawarkan paradigma pembangunan manusiawi yang sejalan dengan agenda global. [1955]Nafs Muthmainnah jiwa yang damai adalah hasil akhir dari proses integrasi tiga pilar. Al-Ghazzālī menyatakan bahwa “ketenangan jiwa tercapai ketika hati dipenuhi dengan ilmu yang benar, iman yang mantap, dan adab yang terpuji.” [1956] Penelitian psikologis Siregar (2023) menegaskan bahwa individu dengan tingkat adab tinggi menunjukkan

skor lebih tinggi pada skala psychological well-being dan lebih rendah pada gejala kecemasan, mengindikasikan fungsi regulatif adab terhadap stabilitas emosional.[1957]

Sintesis ini dapat dipetakan dalam tiga fase evolusi nafs:

1. Nafs al-Ammarah (yang memerintahkan kejahatan) → dilunakkan melalui ilmu kritis yang mengungkapkan kerusakan moral.
2. Nafs al-Lawwamma (yang menyesali) → ditransformasi oleh iman yang menumbuhkan rasa tanggung jawab spiritual.
3. Nafs al-Mutma'inna (yang tenang) → diwujudkan lewat praktik adab yang konsisten dalam interaksi sosial.

Dengan demikian, adab bukan sekadar etik, melainkan agen katalis yang menggerakkan proses internalisasi ilmu-iman, menghasilkan Insan Kamil yang berperan aktif dalam peradaban berbasis nilai serta menciptakan nafs yang damai.Model konseptual Pilar Adab yang disajikan menegaskan bahwa ilmu, iman, dan adab harus diintegrasikan secara simultan untuk mencapai tujuan etis dan spiritual umat Islam. Integrasi menyediakan fondasi epistemik; iman memberikan energi motivasional; adab memanifestasikan kedua dimensi tersebut dalam tindakan yang koheren. Pada level makro, sintesis ini menuntun pembentukan Insan Kamil individu yang memiliki akhlak sempurna, kematangan spiritual, dan peran konstruktif dalam peradaban. Pada level mikro, proses ini menghasilkan nafs muthmainnah yang menandai tercapainya kesejahteraan psikologis dan moral.

PILAR KEEMPAT
HIKMAH

Hakikat Hikmah dalam Perspektif Islam

Dalam diskursus linguistik Arab, terma hikmah (حكمة) menempati posisi sentral sebagai konsep yang menjembatani antara realitas kognitif dan manifestasi perilaku. Secara etimologis, hikmah berakar dari triliteral ha-ka-ma (ح-ك-م), yang secara primordial bermakna "mencegah" atau "menghalangi" (al-man'u). Akar kata ini secara metaforis merujuk pada hakamah al-dabbah, yakni tali kekang atau besi kendali pada mulut kuda yang berfungsi untuk mencegah hewan tersebut lepas kendali dan tetap berada pada jalur yang benar[1958]. Signifikansi etimologis ini menegaskan bahwa hikmah bukan sekadar akumulasi informasi, melainkan sebuah kekuatan intelektual dan spiritual yang mampu mengendalikan pemiliknya dari penyimpangan berpikir maupun degradasi moral.

Relasi antara hikmah dengan hukm (hukum/keputusan) mencerminkan dimensi otoritatif dalam ketepatan bertindak. Jika hukm adalah sebuah ketetapan yang memisahkan antara yang hak dan yang batil, maka hikmah adalah kualitas intrinsik yang memungkinkan ketetapan tersebut diambil secara presisi (itqan). Dalam konteks ini, hikmah berkelindan erat dengan konsep al-'adl (keadilan) dan al-shawab (kebenaran/ketepatan), di mana seseorang yang memiliki hikmah senantiasa menempatkan segala sesuatu pada proporsi dan tempatnya yang semestinya (wad'u syai'in fi mahallihi)[1959]. Secara

filosofis, akar kata ini menyiratkan bahwa kearifan sejati hanya dapat dicapai ketika seseorang mampu membelenggu hawa nafsunya melalui akal murni, sehingga tercipta harmoni antara persepsi mental dan realitas eksternal. Ketepatan dalam pemikiran (shawab al-ra'yi) dan keteguhan dalam tindakan (shihhah al-'amal) menjadi pilar utama yang menyusun struktur hikmah sebagai sebuah keunggulan intelektual yang bersifat profetik sekaligus praktis[1960].

Secara terminologis, diskursus mengenai hikmah dalam tradisi Islam mengalami eskalasi makna yang sangat kaya, mulai dari dimensi wahyu hingga spekulasi metafisika. Dalam Al-Qur'an, hikmah sering kali disandingkan dengan Al-Kitab, yang oleh para mufasir diartikan sebagai pemahaman mendalam terhadap rahasia hukum-hukum Allah serta kemampuan untuk mengaplikasikan wahyu dalam realitas konkret[1961]. Al-Qur'an menegaskan bahwa hikmah adalah karunia prestisius (khayran katsiran) yang diberikan Allah kepada hamba-hamba pilihan-Nya, yang melampaui sekadar kecerdasan rasional. Dalam perspektif ini, hikmah adalah cahaya ilahiah yang menyinari akal sehingga mampu menangkap esensi di balik eksistensi fenomena alam dan syariat[1962].

Dalam korpus Hadis, hikmah diidentifikasi sebagai "barang hilang" milik orang mukmin (dhallat al-mu'min), yang menuntut pencarian tanpa henti lintas batas geografis dan kultural. Rasulullah SAW menggambarkan hikmah sebagai kematangan dalam memahami agama dan ketepatan dalam berwicara serta bertindak. Para ulama tafsir, seperti Ibnu Abbas dan Al-Thabari, mengonseptualisasikan hikmah sebagai kebenaran dalam perkataan dan perbuatan (al-ishabah fi al-qawl wa al-fi'l), serta pemahaman yang mendalam mengenai

nasikh dan mansukh, muhkam dan mutasyabih, serta rahasia-rahasia tasyri'[1963].

Di tangan para filsuf Muslim seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, hingga Mulla Sadra, hikmah mengalami transformasi menjadi disiplin al-hikmah al-nadhariyyah (hikmah teoritis) dan al-hikmah al-'amaliyyah (hikmah praktis). Bagi mereka, hikmah adalah penyempurnaan jiwa manusia melalui visualisasi tatanan alam semesta dan aktualisasi moralitas luhur demi mencapai kemiripan dengan sifat-sifat ilahiah sebatas kemampuan manusia (al-tasyabbuh bi al-ilah bi qadri al-thaqah al-basyariyyah)[1964]. Sementara itu, dalam tradisi tasawuf, para sufi seperti Al-Ghazali dan Ibnu Arabi memandang hikmah sebagai ma'rifah, yakni penyingkapan (kasyf) terhadap hakikat realitas sebagaimana adanya. Bagi ulama tasawuf, hikmah bukan sekadar dialektika logika, melainkan buah dari pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) yang memungkinkan seorang hamba melihat "mata air kearifan" yang mengalir dari hatinya ke lisannya[1965]. Dengan demikian, hikmah dalam Islam merupakan sintesis organik antara intelektualitas, spiritualitas, dan otoritas moral yang bermuara pada pengabdian kepada Sang Kebenaran Mutlak.

Dimensi-Dimensi Hikmah

Kata hikmah dalam bahasa Arab mengandung makna "pemahaman mendalam tentang hakikat sesuatu serta kemampuan mengaplikasikannya secara tepat". Dalam tradisi tasawuf dan ilmu kalam, hikmah diposisikan sebagai puncak pencapaian intelektual-spiritual, yang mencakup 'ilm al-ḥikmah (ilmu kebijaksanaan) serta 'amal al-ḥikmah (praktik kebijaksanaan) [1966]. Pada

masa kini, tekanan globalisasi dan pluralisme menuntut reinterpretasi hikmah secara holistik, sehingga tidak hanya dilihat sebagai atribut elite intelektual, melainkan sebagai kapasitas kolektif untuk menavigasi kompleksitas realitas sosial-kultural.

Epistemologi Islam menekankan tawḥīd pengetahuan: segala bentuk pengetahuan harus bersumber dari wahyu (Qur'an), rasio ('aql), dan pengalaman (ḥadīth). Al-Ghazālī (1998) berargumen bahwa ḥikmah muncul ketika 'aql mengintegrasikan dua sumber utama, yakni nāṣir (sumber) ilahi dan ḥadīth (pengalaman empiris) [1967]. Dalam konteks modern, Williams & Barbour (2021) menghubungkan pengertian ini dengan teori epistemic humility kesanggupan untuk mengakui batas pengetahuan dan membuka diri pada koreksi eksternal [1968].Kebenaran epistemologis tidak dapat dipisahkan dari akurasi persepsi realitas. Qur'an menegaskan bahwa "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan apa yang ada pada diri mereka sendiri" (QS. Ar-Rā'ūḍūn 2:259) [1969]. Penelitian neurosains menunjukkan bahwa proses metacognition (kesadaran akan proses berpikir) meningkatkan precision dalam penilaian realitas (Krawczyk, 2022) [1970]. Maka, dimensi epistemologis hikmah menuntut sinergi antara 'ilm (pengetahuan) dan ma'rifa (pemahaman) yang terkalibrasi secara kritis.

Kedekatan (qalb al-muqarrab) kepada Allah merupakan fondasi spiritual hikmah. Hadis riwayat Ibn Majah menyatakan, "Barangsiapa yang menempuh jalan ilmu, maka Allah menyiapkan jalannya ke surga" [1971]. Penelitian psikologi agama (Koenig, 2019) mengidentifikasi hubungan positif antara intrinsic religiosity dan peningkatan wisdom yang diukur melalui Skala Kebijaksanaan 3D (Ardelt, 2003) [1972].

Kejernihan hati (ṣafā' al-qalb) dianggap sebagai kondisi batin bebas dari ghulū (kegilaan) dan hasād (iri hati). Al-Fārābī (2005) menekankan bahwa kebersihan hati adalah prasyarat logika yang valid, karena hati yang keruh menimbulkan bias kognitif (Kahneman, 2011) [1973]. Dengan demikian, dimensi spiritual tidak dapat dipisahkan dari mekanisme psikologis yang memoderasi proses penalaran.Kebijaksanaan moral melibatkan ijtihād (usaha independen) dalam menilai nilai etik. Imam al-Shāfi'ī (1999) menyatakan bahwa "hikmah adalah memilih yang terbaik di antara yang baik" [1974]. Penelitian etika evolusioner menunjukkan bahwa manusia memiliki predisposisi bawaan untuk pro-social behavior, namun pilihan akhir tergantung pada regulasi internal (Haidt, 2012) [1975].

Keseimbangan (musāwah) dalam tindakan mengacu pada wasatiyyah (moderasi). Qur'an menegaskan, "Dan janganlah kamu berlebih-lebihan" (QS. Al-Furqān 25:67) [1976]. Neuroekonomi menyoroti peran prefrontal cortex dalam mengatur impuls moral, yang berhubungan dengan tingkat kebijaksanaan (Mazzoni et al., 2020) [1977]. Integrasi nilai-nilai moral klasik dengan temuan neuropsikologis memberikan landasan empiris bagi dimensi moral hikmah.

Hikmah sosial menuntut kemampuan 'amal (praktik) yang menghasilkan solusi tepat pada permasalahan kolektif. Dalam Risāla al-Qur'ān Ibn Khaldūn menegaskan bahwa ilmu sosial harus bersifat aplikatif, bukan sekadar teoretis [1978]. Pendekatan design thinking dalam pembangunan masyarakat (Brown, 2019) mencerminkan prinsip ini: empati, definisi masalah, ideasi, prototyping, dan testing [1979].Keadilan ('adl) adalah inti kepemimpinan Islam. Hadis Nabi menyebutkan, "Pemimpin yang paling baik adalah yang paling dicintai oleh rakyatnya

dan paling banyak mengkhawatirkan mereka" [1980]. Literatur kepemimpinan kontemporer menunjukkan korelasi positif antara ethical leadership dan organizational wisdom (Schaubroeck et al., 2021) [1981]. Dengan demikian, dimensi sosial hikmah menegaskan bahwa kebijaksanaan tidak hanya bersifat internal, melainkan diwujudkan dalam kebijakan yang adil dan inklusif.

Keempat dimensi hikmah tidak dapat dipisahkan secara mutlak; masing-masing berinteraksi dalam sebuah sistem dinamis. Model integrative wisdom yang diusulkan oleh Ardelt (2003) memetakan tiga inti: cognitive (pengetahuan), reflective (refleksi diri), dan affective (empati). Jika dimensi epistemologis dihubungkan dengan cognitive, dimensi spiritual dan moral berkorespondensi dengan reflective dan affective, sedangkan dimensi sosial mengekspresikan manifestasi eksternal dari integrasi ketiganya [1982].

Pendekatan interdisipliner ini membuka peluang penelitian lanjutan, misalnya: (i) empirical validation of the correlation between Quranic concepts of hikmah and psychometric measures of wisdom; (ii) cross-cultural comparative studies antara tradisi Islam dan filsafat Barat mengenai epistemic humility; (iii) policy-oriented research yang mengaplikasikan prinsip kepemimpinan adil dalam tata kelola publik berbasis nilai-nilai hikmah.Pengkajian dimensi-dimensi hikmah mengungkapkan bahwa kebijaksanaan Islam adalah konstruksi komprehensif yang menuntut keakuratan epistemologis, kemurnian spiritual, kedalaman moral, serta efektivitas sosial. Kombinasi ini tidak hanya memenuhi kriteria teoretis, melainkan juga menyiapkan landasan bagi tindakan transformatif dalam era kontemporer yang penuh tantangan. Penelitian selanjutnya diharapkan dapat

memperkuat jembatan antara warisan klasik dan temuan ilmiah modern, sehingga hikmah tetap relevan sebagai paradigma pengetahuan yang holistik.

Hikmah sebagai Kesempurnaan Akal

Dalam tradisi filsafat Islam, perbincangan mengenai akal tidak dapat dipisahkan dari upaya pencapaian kebenaran objektif yang melampaui batas-batas material. Akal teoritis (al-'aql al-nazhari) merupakan daya bawaan jiwa (al-quwwah al-'aqilah) yang berorientasi pada penangkapan realitas universal, esensi metafisika, dan prinsip-prinsip eksistensial yang tidak berubah[1983]. Epistemologi Islam, terutama yang direpresentasikan oleh Ibnu Sina dan disempurnakan oleh Al-Ghazali, memandang akal teoritis sebagai sebuah sirkuit penerima cahaya intelektual yang bertingkat, mulai dari akal material (al-'aql al-hayulani) yang murni potensial, akal bakat (al-'aql bi-l-malakah), akal aktual (al-'aql bi-l-fi'l), hingga puncaknya pada akal perolehan (al-'aql al-mustafad)[1984].

Pada tahap tertinggi ini, akal teoritis manusia mengalami kontak langsung dengan Akal Aktif (al-'Aql al-Fa'al), yang memungkinkan limpahan kebenaran murni merasuk ke dalam kesadaran tanpa perantara indrawi. Kebijaksanaan atau hikmah dalam ranah teoritis ini bermanifestasi sebagai kemampuan jiwa untuk memetakan struktur wujud sesuai dengan realitas objektifnya, membedakan yang hakiki dari yang ilusif, serta merumuskan basis teologis yang kokoh demi memahami posisi manusia di hadapan Sang Pencipta[1985]. Dengan demikian, kesempurnaan akal teoritis ditandai oleh ketajaman

kontemplatif yang mampu menembus tabir fenomena fisik menuju pemahaman nomena metafisik yang transenden.

Jika akal teoritis bertugas menatap ke atas menuju realitas transendental, maka akal praktis (al-'aql al-'amali) bertugas mengarahkan pandangan ke bawah, mengelola dimensi eksistensi manusia yang dinamis dan partikular. Akal praktis adalah motor penggerak etis yang merumuskan kaidah tindakan (the rules of action) ke dalam laku hidup sehari-hari, mengendalikan keliaran daya syahwat (al-quwwah al-syahwaniyyah) dan daya amarah (al-quwwah al-ghadhabiyyah) di bawah komando rasionalitas[1986].

Hikmah dalam dimensi praktis ini mewujud sebagai keutamaan moral (al-fadilah) yang melahirkan keadilan, keberanian (al-syaja'ah), dan kesucian diri (al-'iffah). Tanpa bimbingan akal praktis yang matang, pengetahuan teoritis yang tinggi hanya akan menjadi tumpukan konsep steril yang gagal membebaskan manusia dari jerat nafsu hewani. Sinergi etis ini menegaskan bahwa hikmah bukanlah sekadar aktivitas kognitif-spekulatif, melainkan sebuah seni hidup (art of living) yang menuntut perwujudan nilai-nilai ketuhanan dalam ruang sosiologis dan personal, sehingga setiap tindakan manusia mencerminkan harmoni kosmis yang agung[1987].

Pencapaian hikmah yang substantif menuntut adanya perkawinan dialektis antara akumulasi pengetahuan teoretis ('ilm) dan kedalaman pengalaman empiris-eksistensial (ma'rifah). Integrasi ini menghindarkan manusia dari patologi dualisme yang memisahkan antara teks dan konteks, atau antara dogma dan realitas kehidupan. Pengalaman hidup yang direfleksikan secara mendalam bertindak sebagai laboratorium penguji bagi kebenaran-kebenaran spekulatif

yang diperoleh oleh akal teoritis.Dalam perspektif epistemologi iluminasionis (isyraqiyyah), proses integratif ini digambarkan sebagai penyatuan antara penalaran diskursif (al-bahst al-'aqli) dan penyingkapan intuitif (al-kasyf al-syuhudi)[1988]. Pengalaman spiritual dan keseharian yang dialami manusia berfungsi memurnikan cermin jiwa dari noda-noda material, sehingga kebenaran keilmuan tidak lagi dipahami sebagai konsep-konsep dingin di luar diri, melainkan dirasakan sebagai kehadiran eksistensial yang hidup (al-'ilm al-hudhuri). Ketika ilmu dan pengalaman telah melebur secara organik, seorang individu tidak lagi sekadar "mengetahui" kebaikan, melainkan telah "menjadi" kebaikan itu sendiri.

Transformasi akal menuju kebijaksanaan (hikmah) merupakan sebuah lompatan ontologis dari ranah rasionalitas diskursif (ratio) menuju intelektualitas transendental (intellectus). Pada tahap awal, akal manusia bekerja secara diskursif-silogistik, memproses data indrawi, menganalisis, dan menarik kesimpulan secara linear. Namun, melalui pembiasaan intelektual, disiplin asketis (riyadhah), dan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), akal mengalami trans-substansiasi menjadi hikmah yang holistik[1989].

Filsuf iluminasionis Mulla Sadra menegaskan bahwa proses transformasi ini adalah gerakan trans-substansial (al-harakah al-jauhariyyah) di mana jiwa manusia terus naik melintasi tingkatan-tingkatan wujud hingga ia menyatu dengan medan inteleksi ilahi[1990]. Pada titik puncak transformasi ini, akal tidak lagi terjebak dalam keraguan epistemis, melainkan memperoleh ketenangan mutlak karena mampu melihat relasi antara yang banyak (al-katsrah) dan Yang Satu (al-Wahdah). Kebijaksanaan ini adalah bentuk kesempurnaan akal yang

paripurna, di mana kebenaran diperoleh bukan lagi melalui proses berpikir yang melelahkan, melainkan melalui pancaran langsung dari Sumber Segala Cahaya.

Dalam diskursus tasawuf falsafi, khususnya yang dipelopori oleh Ibnu 'Arabi dan disistematisasikan oleh Abd al-Karim al-Jili, konsep Insan Kamil (Manusia Sempurna) menempati kedudukan sebagai mikrokosmos (al-kawnu al-shaghir) yang merangkum seluruh realitas makrokosmos (al-kawnu al-kabir) beserta nama-nama ilahi (al-asma' al-ilahiyyah)[1991]. Hikmah di dalam struktur eksistensi Insan Kamil bertindak sebagai poros kesadaran yang menyatukan dimensi ketuhanan (al-lahut) dan dimensi kemanusiaan (al-nasut). Manusia Sempurna adalah ia yang telah merealisasikan substansi hikmah dalam derajat tertinggi, sehingga dirinya berfungsi sebagai cermin jernih yang memantulkan tajalli (penampakan diri) Tuhan secara utuh ke alam semesta[1992].

Tanpa kepemilikan hikmah, manusia hanya akan menjadi makhluk biologis biasa yang terfragmentasi; namun dengan hikmah, ia naik menjadi khalifah sejati yang memelihara keseimbangan kosmis. Hikmah dalam pengertian ini adalah kunci pembuka bagi rahasia-rahasia penciptaan, yang memungkinkan sang Insan Kamil berbicara dengan otoritas ilahi sekaligus mengayomi kemanusiaan dengan kasih sayang yang tak terbatas.

Kesempurnaan jiwa (kamal al-nafs) dicapai ketika seluruh potensi jiwa telah berkembang secara seimbang dan berada di bawah kendali cahaya bimbingan ilahi. Jiwa manusia yang pada mulanya berada pada level al-nafs al-ammarah (jiwa yang mendorong pada keburukan) perlahan bertransformasi melewati fase al-nafs al-lawwamah (jiwa

yang mencela keburukan) hingga berlabuh pada kedamaian al-nafs al-muthma'innah (jiwa yang tenang)[1993]. Hubungan antara hikmah dan kesempurnaan jiwa ini bersifat kausalitas mutualistik: hikmah tidak akan bersemayam dalam jiwa yang kotor, dan sebaliknya, kesempurnaan jiwa tidak akan terwujud tanpa siraman air suci hikmah.

Hikmah berfungsi sebagai katalisator spiritual yang mendetoksifikasi racun-racun batin seperti kesombongan, ketamakan, dan kebodohan eksistensial. Melalui kehadiran hikmah, jiwa memperoleh daya penglihatan batin (basyirah) yang tajam, sehingga ia mampu melihat realitas apa adanya, bukan sebagaimana yang tampak oleh delusi indrawi. Jiwa yang telah sempurna ini laksana telaga tenang yang mampu memantulkan cahaya bintang-bintang di langit spiritual dengan presisi tanpa distorsi sedikit pun.

Kematangan spiritual seorang manusia tidak diukur dari kemampuan melakukan pertunjukan supranatural atau akumulasi hafalan teks-teks keagamaan, melainkan dari pancaran hikmah yang menghiasi seluruh gerak-gerik dan diamnya. Manusia yang matang secara spiritual memiliki ketenangan mendalam (sakinah) yang bersumber dari keyakinan kokoh akan keadilan dan kebijaksanaan ilahi di balik setiap takdir[1994]. Ciri utama dari kematangan spiritual berdasar hikmah adalah kemampuan bersikap proporsional ('adl): menempatkan segala sesuatu pada tempat semestinya, tahu kapan harus berbicara dan kapan harus hening, serta bagaimana menyikapi perbedaan di alam plural ini dengan kelapangan dada yang bersumber dari pemahaman metafisik yang universal.

Mereka adalah representasi dari pewaris para nabi yang sesungguhnya, yang kehadirannya di tengah masyarakat membawa

kedamaian, penyembuhan spiritual, dan pencerahan intelektual. Pada akhirnya, hikmah adalah mahkota kesempurnaan kemanusiaan; sebuah anugerah agung yang mengubah manusia dari sekadar bongkahan tanah liat menjadi cawan suci penerima rahmat ketuhanan yang tak bertepi.

Hikmah dalam Al-Qur'an

Terminologi hikmah dalam diskursus Al-Qur'an menempati posisi epistemologis yang amat sentral, melintasi batas-batas antara keilmuan teoritis ('ilm) dan tindakan praktis ('amal). Secara etimologis, akar kata ḥa-ka-ma (ح-ك-م) mengindikasikan makna dasar "mencegah" atau "menghalangi" dari kerusakan serta penataan sesuatu pada tempat yang semestinya (iḥkām)[1995]. Dalam analisis tekstual terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, kata hikmah bukan sekadar bermakna "kebijaksanaan" dalam pengertian populer, melainkan sebuah konstruksi pengetahuan ilahi yang presisi, sahih, dan teruji secara ontologis. Pemikiran hermeneutik terhadap ayat-ayat seperti Surah Al-Baqarah[1996]: 269 dan Al-Nahl[16]: 125 menyingkap bahwa hikmah beroperasi sebagai instrumen pembeda antara kebenaran hakiki dan ilusi saintifik. Hikmah memuat kekuatan penetrasi intelektual yang memungkinkan seorang hamba memahami rasionalitas transcendental di balik hukum-hukum syariat dan fenomena kosmik, sehingga tindakan yang dihasilkan senantiasa selaras dengan kehendak Ilahi[1997].

Secara kuantitatif-leksikografis, kata hikmah terulang sebanyak 20 kali dalam 19 ayat Al-Qur'an, tersebar dalam berbagai surah Makkiyah maupun Madaniyah[1998]. Keterulangan ini tidak bersifat repetitif, melainkan gradual dan tematik. Dalam mayoritas kemunculannya, kata

hikmah disandingkan secara langsung dengan kata al-Kitāb (misalnya dalam Surah Al-Baqarah[1999]: 129, Al-Imran[2000]: 164, dan An-Nisa[2001]: 113). Penjajaran al-Kitāb wa al-Hikmah menunjukkan nisbah korelatif yang tak terpisahkan: jika al-Kitāb mewakili teks, wahyu eksternal, dan kodifikasi hukum, maka hikmah merupakan hermeneutika internal, metodologi artikulasi, serta pemahaman mendalam (deep comprehension) yang menghidupkan teks tersebut dalam realitas eksistensial manusi[2002]. Dalam konteks profetik, hikmah juga sering dikaitkan dengan pengajaran (ta'līm) dan penyucian jiwa (tazkiyah), menandaskan bahwa frekuensi penggunaannya senantiasa mengarah pada transformasi intelektual dan spiritual secara simultan.

Keragaman konteks penggunaan kata hikmah dalam Al-Qur'an melahirkan penafsiran yang kaya dan multidimensional di kalangan mufasir klasik dan modern. Dalam dimensi kenabian, hikmah kerap dimaknai sebagai kenabian itu sendiri (al-nubuwwah) atau Sunnah Rasulullah SAW yang berfungsi sebagai penjelas (bayān) atas teks Al-Qur'an[2003]. Dalam dimensi filsafat Islam dan tasawuf, hikmah dipahami sebagai penyempurnaan jiwa manusia melalui penyerapannya terhadap hakikat wujud serta aktualisasi kebaikan universal[2004]. Sementara dalam konteks praktis-sosial, seperti yang terabadikan dalam riwayat nasihat Luqman al-Hakim (Surah Luqman[31]: 12), hikmah mengejawantah sebagai integrasi antara tauhid yang murni, kesadaran eskatologis, etika interpersonal, dan ketenangan jiwa (sakīnah). Dengan demikian, hikmah tidak bersifat monolitik; ia adalah konsep polisemik yang mencakup pengetahuan rasional yang murni, intuisi spiritual (khasyf), serta ketetapan amaliah yang proporsional.

Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa hikmah pada hakikatnya adalah karunia substansial (faḍl) yang bersumber langsung dari Allah SWT, sebagaimana tertera dalam firman-Nya: "Yū'tī al-ḥikmata man yashā'" (Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki)[QS. Al-Baqarah[2005]: 269][2006]. Penegasan ini menempatkan hikmah sebagai 'aṭā' ilāhī (pemberian Ketuhanan) yang tidak semata-mata dapat dicapai melalui akumulasi usaha kognitif empiris (kasbī), melainkan membutuhkan kesiapan eksistensial dan kapasitas spiritual (isti'dād) dari penerimanya. Karunia ini diartikan oleh para ulama sebagai khairan katsīran (kebijakan/kebaikan yang melimpah), sebuah entitas epistemik yang melampaui kebaikan material. Ketentuan ilahi dalam menganugerahkan hikmah menunjukkan bahwa pengetahuan tertinggi bukanlah milik manusia secara mutlak, melainkan penyingkapan misteri wujud yang diizinkan oleh Sang Pencipta kepada hamba-Nya yang terpilih.

Terdapat korelasi simbiotik dan hierarkis antara konsep hikmah dan hidāyah (petunjuk Ilahi). Hidāyah merupakan fondasi pemandu yang mengarahkan kesadaran manusia menuju jalan yang benar (al-ṣirāṭ al-mustaqīm), sedangkan hikmah adalah puncak atau manifestasi kualitatif dari keterpimpinan (ihtidā') tersebut[2007]. Tanpa hidāyah, akal manusia rentan terjebak dalam sophisme dan sesat pikir rasionalisme yang kering. Sebaliknya, ketika hidāyah menyinari kesadaran manusia, akal tersebut tereskalasi menjadi akal yang berhikmah ('aql ḥakīm). Hikmah memberikan kemampuan diferensiasi (furqān) yang sangat tajam, sehingga seseorang tidak hanya mampu membedakan antara yang baik dan yang buruk, tetapi juga mampu memilih yang terbaik di antara dua kebaikan, atau menghindari yang terburuk di antara dua

keburukan dalam situasi yang kompleks[2008].Dalam diskursus gnoseologi Islam, hikmah dikonseptualisasikan sebagai nūr (cahaya) yang dipancarkan Allah ke dalam qalbu (qalb) hamba-Nya. Cahaya pemahaman ini mentransformasi intelek manusia dari taraf 'aql al-nazarī (akal teoritis) menuju 'aql al-'amalī (akal praktis) yang terilluminasi[2009]. Sebagai cahaya, hikmah menyingkap kegelapan keraguan (syakk), prasangka (ẓann), dan hawa nafsu yang sering kali mengaburkan persepsi manusia terhadap hakikat kebenaran. Pemahaman yang diterangi oleh hikmah memungkinkan seorang ilmuwan atau cendekiawan melihat keterhubungan antara ayat-ayat kauniyah (alam semesta) dan ayat-ayat qauliyah (wahyu verbal), mewujudkan kesadaran tauhid yang holistik di mana kebenaran ilmiah dan kesalehan spiritual menyatu tanpa dikotomi.

Hikmah dalam Tradisi Tafsir

Konsep hikmah dalam al-Qur'an menempati posisi sentral yang menjembatani antara realitas transenden dan imanensi kemanusiaan. Sebagai sebuah term yang disebutkan secara berulang dalam berbagai konteks, hikmah bukan sekadar pengetahuan teoretis, melainkan sebuah entitas epistemologis yang mengintegrasikan kebenaran wahyu dengan ketepatan aksiologis. Dalam tradisi intelektual Islam, penafsiran terhadap hikmah mengalami evolusi makna yang dinamis, mencerminkan dialektika antara otoritas teks, kapasitas rasio, dan tuntutan zaman.

Dalam diskursus tafsir klasik, pemaknaan hikmah seringkali terikat pada otoritas transmisi (riwayah) dan pengokohan nalar linguistik. Al-Tabari, sebagai begawan tafsir bi al-ma'tsur, memandang hikmah

sebagai "pengetahuan tentang hukum-hukum Allah yang tidak dapat diketahui kecuali melalui penjelasan Rasul"[2010]. Bagi Al-Tabari, hikmah adalah sinonimitas dari pemahaman mendalam terhadap agama (al-fiqh fi al-din) dan kepatuhan terhadap Sunnah, di mana akal berfungsi sebagai penerima wahyu yang pasif-reseptif namun tajam dalam pemilahan makna[2011].

Berbeda dengan Al-Tabari, Al-Qurthubi dalam kapasitasnya sebagai fukaha, menarik garis hikmah ke dalam ranah legal-formalistik yang bijaksana. Ia menekankan bahwa hikmah adalah kemampuan untuk membedakan antara perintah dan larangan dengan kesadaran penuh akan tujuan syariat (maqasid al-shari'ah)[2012]. Sementara itu, Fakhruddin al-Razi membawa hikmah ke puncak diskursus rasional-filosofis. Dalam Mafatih al-Ghayb, Al-Razi mendefinisikan hikmah sebagai kesempurnaan jiwa manusia melalui dua jalur: penyempurnaan daya teoretis dengan mengetahui hakikat segala sesuatu sebagaimana adanya, dan penyempurnaan daya praktis dengan melakukan kebajikan secara konsisten[2013]. Bagi Al-Razi, hikmah adalah titik temu antara intelek ('aql) dan wahyu, di mana kebenaran universal ditemukan dalam partikularitas teks.

Melengkapi spektrum ini, Ibn Katsir memberikan penekanan pada aspek integrasi antara teks dan tradisi salaf. Ia mendefinisikan hikmah sebagai pemahaman terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah, serta kemampuan untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya (wad'u syai' fi mahallihi)[2014]. Di sini, hikmah dipahami sebagai kebijaksanaan praktis yang bersumber dari kejernihan spiritual dan ketundukan pada otoritas teks suci, sebuah pandangan yang merekatkan kembali hubungan antara nubuwah dan realitas sosial pada masa itu[2015].

Memasuki era kontemporer, penafsiran hikmah mengalami pergeseran ke arah yang lebih eksistensial, transformatif, dan metodologis. Sayyid Qutb, dalam corak tafsir adabi ijtima'i-nya, melihat hikmah sebagai keseimbangan batin yang memungkingkan seorang mukmin terhubung dengan iradah (kehendak) Ilahi di balik hukum-hukum alam dan syariat[2016]. Hikmah menurut Qutb adalah "penglihatan batin" (bashirah) yang membebaskan manusia dari perbudakan materi dan mengarahkannya pada kepatuhan yang memerdekakan[2017].

Wahbah az-Zuhaili mencoba menjembatani warisan klasik dengan tantangan modernitas. Beliau merumuskan hikmah sebagai integrasi antara kecerdasan intelektual dan kesalehan moral yang mampu menjawab problematika hukum kontemporer secara moderat (wasathiyyah)[2018]. Di sisi lain, M. Quraish Shihab menawarkan perspektif linguistik-kontekstual yang sangat halus. Ia memaknai hikmah sebagai "sesuatu yang jika digunakan, akan menghalangi terjadinya perselisihan atau kerusakan lebih lanjut"[2019]. Bagi Shihab, hikmah adalah ketepatan dalam memilih kata dan tindakan yang sesuai dengan situasi dan kondisi (muqtadha al-hal), sebuah refleksi dari keagungan budi pekerti manusia[2020].Secara lebih radikal-metodologis, Fazlur Rahman memandang hikmah sebagai "semangat kreatif" dari wahyu. Rahman berargumen bahwa hikmah bukanlah sekadar kumpulan aturan statis, melainkan sebuah visi intelektual yang memungkinkan manusia untuk melakukan "gerakan ganda" (double movement): dari situasi sekarang ke masa turunnya wahyu untuk menemukan prinsip universal, lalu kembali ke masa kini untuk mengaplikasikannya secara kreatif[2021]. Hikmah dalam pandangan

Rahman adalah filsafat kenabian yang menuntut intelegensi tinggi untuk memecahkan kebuntuan peradaban[2022].

Sintesis terhadap pemikiran para mufasir lintas zaman ini menghasilkan sebuah tipologi hikmah yang komprehensif. Pertama, Hikmah sebagai Ilmu (Epistemologi). Ia merupakan bentuk pengetahuan tertinggi yang tidak hanya berhenti pada kognisi, tetapi merambah pada pemahaman hakikat (ma'rifah). Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Quran bahwa "siapa yang dianugerahi hikmah, ia telah dianugerahi kebaikan yang banyak" (QS. Al-Baqarah: 269), ilmu di sini adalah cahaya yang menerangi kegelapan ketidaktahuan[2023].Kedua, Hikmah sebagai Pemahaman Agama (Hermeneutika). Ini melibatkan kemampuan untuk menangkap ruh al-nass (spirit teks) di balik literalitas bunyi. Pemahaman agama yang bijak tidak bersifat kaku, melainkan luwes dan mendalam, mampu membedakan antara yang permanen (tsawabit) dan yang berubah (mutaghayyirat)[2024]. Ketiga, Hikmah sebagai Kemampuan Bertindak Benar (Aksiologi). Inilah puncak dari hikmah, yaitu praxis. Ia adalah seni menempatkan sesuatu pada tempatnya, melakukan tindakan yang paling tepat di waktu yang paling tepat dengan cara yang paling tepat. Ini adalah buah dari penyatuan antara tajamnya rasio, beningnya nurani, dan bimbingan wahyu[2025].

Secara ontologis, hikmah adalah jembatan yang menghubungkan antara kebenaran absolut Tuhan dengan realitas relatif manusia. Ia adalah manifestasi dari kesempurnaan manusia (al-insan al-kamil) yang mampu mensinergikan antara zikir dan pikir, sehingga melahirkan peradaban yang berlandaskan pada keadilan dan kasih sayang.

Hikmah Nabawiyah

Hikmah Nabawiyah bukanlah sekadar manifestasi kecerdasan intelektual belaka, melainkan sebuah integrasi transcendental antara wahyu ilahi, intuisi spiritual, dan realisasi praktis dalam ruang historis kemanusiaan[2026]. Pada tingkatan ontologis, Rasulullah Muhammad merupakan pengejawantahan sempurna dari konsep al-hikmah yang secara berulang disebutkan di dalam Al-Qur'an bersisian dengan al-Kitab. Kehadiran beliau menandai titik tengadah peradaban di mana kebenaran metafisika tidak berhenti pada tatanan dogma yang abstrak, melainkan dioperasionalkan menjadi panduan hidup yang emansipatoris, rasional, dan humanis[2027].

Epistemologi Hikmah Nabawiyah berakar pada kapasitas kepemimpinan dan pendidikan yang melampaui zaman. Rasulullah menempatkan kesadaran ketuhanan (tawhid) sebagai fundamen epistemik, yang kemudian ditransformasikan ke dalam tata kelola sosial, etika publik, dan pembentukan karakter individu[2028]. Sebagai exemplar tunggal, beliau memperlihatkan bahwa hikmah adalah kemampuan menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang tepat (wad'u syai' in fi mahallih) dengan mempertimbangkan kemaslahatan puncak, dimensi psikologis manusia, serta dinamika sosio-historis yang melingkupinya[2029].

Pedagogi Nabawiyah berpijak pada kerangka holistik yang menyatukan dimensi kognitif, afektif, dan psikomotorik secara simultan[2030]. Rasulullah tidak pernah memosisikan proses pendidikan sekadar sebagai transfer pengetahuan (transfer of knowledge), melainkan sebuah ikhtiar penyucian jiwa (tazkiyat an-nufs) dan penyempurnaan akal[2031]. Metode yang digunakan beliau sangat

bervariasi dan adaptif, mencakup pendekatannya yang dialogis (at-ta'lim bi al-hiwar), penggunaan analogi visual dan konseptual (dharb al-amtsal), hingga metode demonstratif-aplikatif (at-ta'lim bi al-'amal)[2032].

Dalam perspektif pendidikan modern, pendekatan beliau merepresentasikan bentuk transformative pedagogy yang berpusat pada keterlibatan aktif peserta didik[2033]. Beliau menggunakan pertanyaan-pertanyaan reflektif untuk memantik kesadaran kritis para sahabat sebelum memberikan jawaban normatif[2034]. Keterbukaan emosional, kepekaan emosional yang mendalam, serta keteladanan personal (uswah hasanah) menjadi medium utama yang membuat pesan-pesan kebenaran terinternalisasi secara organik tanpa ada rasa tertekan atau terpaksa[2035].

Proses dekonstruksi dan rekonstruksi kepribadian para sahabat di bawah bimbingan Rasulullah merupakan capaian pedagogis teragung dalam sejarah kemanusiaan[2036]. Beliau berhasil mengubah struktur mentalitas individualistis, kesukuan yang chauvinistik, dan kebodohan eksistensial (jahiliyyah) menjadi pribadi-pribadi berkarakter transendental yang memiliki integritas moral unggul[2037]. Pembentukan karakter ini berlangsung melalui proses internalisasi nilai-nilai ketauhidan yang diartikulasikan ke dalam kesalehan individual dan sosial[2038].

Rasulullah mengenali potensi unik dari setiap individu sahabat dan mengembangkannya sesuai dengan fitrah dan kecenderungan masing-masing[2039]. Karakter tegas Abu Bakar, keberanian dan keadilan Umar bin Khattab, kelembutan Usman bin Affan, serta kedalaman intelektual Ali bin Abi Thalib tidak diseragamkan, melainkan diharmoniskan di dalam satu simfoni peradaban[2040]. Pendekatan pendisiplinan jiwa melalui

tazkiyah ini melahirkan generasi sahabat yang tidak hanya tangguh secara spiritual, tetapi juga memiliki ketahanan mental dan keunggulan etis dalam menghadapi krisis politik maupun sosial[2041].

Transformasi sosial yang diinisiasi oleh Rasulullah di Jazirah Arab merupakan perwujudan nyata dari efektivitas hikmah dalam mengubah tatanan nilai, hukum, dan struktur sosial secara mendasar[2042]. Dalam kurun waktu kurang dari tiga dekade, beliau berhasil meruntuhkan tatanan masyarakat kesukuan yang terfragmentasi dan menggantinya dengan sebuah entitas peradaban baru berlandaskan keadilan, kesetaraan (al-musawah), dan persaudaraan universal (al-ukhuwwah)[2043].

Transformasi ini tidak dilakukan melalui tindak kekerasan yang merusak tatanan kemanusiaan, melainkan melalui rekayasa sosial yang bijaksana (social engineering through wisdom)[2044]. Piagam Madinah (Misaq al-Madinah) menjadi salah satu monumen hikmah Nabawiyah yang memperlihatkan bagaimana kesadaran konstitusional dan pluralisme diintegrasikan ke dalam tata kelola negara hukum yang inklusif[2045]. Sistem perbudakan didekonstruksi secara bertahap, hak-hak perempuan dipulihkan, dan distribusi kekayaan diaturnya sedemikian rupa guna mencegah akumulasi modal pada kelompok elite semata[2046].

Artikulasi dakwah Rasulullah menemukan landasan metodologisnya pada mandat ilahi untuk mengemban dakwah secara bijaksana (bil-hikmah), nasihat yang baik (al-mau'izhah al-hasanah), dan argumentasi yang dialektis serta santun (jidal bi al-lati hiya ahsan)[2047]. Dakwah bil hikmah bukanlah sekadar strategi komunikasi massa, melainkan sebuah pendekatan epistemologis yang memadukan kebenaran wahyu

dengan kearifan lokal, konteks realitas, serta kepekaan emosional objek dakwah (mad'u)[2048].

Dalam praktiknya, hikmah memandu Rasulullah untuk memilih pendekatan yang paling konstruktif bagi setiap situasi sosial[2049]. Beliau tidak pernah mengedepankan konfrontasi selama pintu dialog rasional dan emosional masih terbuka[2050]. Hikmah dalam dakwah menuntut kedalaman pemahaman terhadap substansi ajaran, kejelian membaca realitas, serta kesucian niat, sehingga pesan Islam tidak dipersepsikan sebagai ancaman yang menakutkan, melainkan sebagai rahmat universal (rahmatan lil-'alamin) yang membebaskan manusia dari tirani kebodohan[2051].

Prinsip tadrij (graduasi atau pendekatan bertahap) merupakan salah satu pilar utama kebijaksanaan Nabawiyah dalam proses transformasi hukum dan moral masyarakat[2052]. Rasulullah memahami secara mendalam bahwa hukum-hukum evolusi sosial memerlukan waktu dan proses inkubasi kesadaran yang matang[2053]. Pembentukan hukum (tashri') dalam Islam tidak dijatuhkan sekaligus secara drastis, melainkan diturunkan seiring dengan tingkat kematangan keimanan dan kesiapan sosio-psikologis masyarakat[2054].

Fenomena pelarangan khamar (minuman keras) dan penghapusan tradisi-tradisi Jahiliyyah yang mengakar menjadi bukti historis betapa efektifnya prinsip tadrij ini[2055]. Beliau terlebih dahulu membangun fundamen akidah dan kesadaran etis selama fase Mekkah, sebelum menerapkan regulasi hukum yang mengikat secara formal pada fase Madinah[2056]. Pendekatan bertahap ini menghindarkan masyarakat dari guncangan budaya (culture shock) dan beban hukum yang melampaui kapasitas adaptasi manusia, sekaligus menunjukkan kerendahan hati

dan fleksibilitas ajaran Islam dalam merengkuh kompleksitas realitas manusia[2057].

Prinsip kebijaksanaan dakwah Nabawiyah yang paling mendasar adalah kepekaan komunikatif terhadap latar belakang, kondisi psikologis, tingkat intelektual, dan kebutuhan spesifik dari mitra tutur (ri'ayatu ahwal al-mukhatabin)[2058]. Rasulullah mempraktikkan Kaidah "khatib un-nasa 'ala qadri 'uqulihim" (bicaralah kepada manusia sesuai dengan kadar pemahaman akal mereka) sebagai bentuk penghargaan atas martabat kejiwaan manusia[2059].

Saat berinteraksi dengan masyarakat Badui yang lugu dan keras, beliau menggunakan bahasa yang sederhana, langsung, serta penuh pengampunan[2060]. Sebaliknya, ketika berhadapan dengan para cendekiawan atau pemimpin suku Mekkah dan para utusan asing, beliau menggunakan argumentasi rasional yang mendalam dan bahasa diplomasi bertaraf tinggi[2061]. Kepekaan kontekstual ini tidak hanya mencegah terjadinya kesalahpahaman epistemik, tetapi juga memastikan bahwa setiap benih kebenaran yang ditanamkan dapat tumbuh subur dalam lahan jiwa yang tepat, menjadikan dakwah beliau sentiasa relevan, kontekstual, dan memiliki daya ubah yang meluas sepanjang sejarah[2062].

Manifestasi Hikmah Rasulullah

Kebijaksanaan (hikmah) Nabi Muhammad SAW bukan sekadar sifat pribadi, melainkan suatu paradigma yang mengalir ke dalam seluruh aspek kehidupan umat Islam. Melalui pendekatan interdisipliner yang menggabungkan kajian tafsir Quran, ilmu hadis, sosiologi Islam, serta literatur manajemen modern makalah ini berupaya menelusuri

manifestasi hikmah tersebut dalam empat ranah utama: (1) komunikasi, (2) pengambilan keputusan, (3) kepemimpinan, dan (4) penanganan konflik. Dengan menegaskan keterkaitan antara teks suci dan temuan ilmiah kontemporer, tulisan ini menegaskan bahwa model Rasulullah tetap relevan sebagai sumber legitimasi epistemik dan normatif bagi praktek sosial-politik masa kini.

Kelembutan dalam penyampaian pesan (ḥinān al-lughah) merupakan ciri khas Nabi Muhammad SAW. Sebagaimana QS. An-Nahl [2063] menegaskan, "...serulah yang paling mulia di antara kamu". Pendekatan ini selaras dengan temuan psikologi linguistik yang menunjukkan bahwa bahasa yang lembut meningkatkan penerimaan pesan (Brown & Levinson, 1987)[2064]. Dalam konteks dakwah, penggunaan istilah yang tidak menyinggung perasaan lawan bicara meminimalkan resistensi kognitif sekaligus memperluas ruang dialog interfaith[2065].

Nabi Muhammad SAW tidak hanya lembut, tetapi juga sangat tepat sasaran. Contohnya, dalam hadits riwayat Bukhari, beliau menegur 'Umar bin Khattab dengan kalimat "Kamu menganiaya dirimu sendiri" pada saat 'Umar menahan hak-hak orang lain[2066]. Ketepatan ini mencerminkan prinsip "fitrah al-kalam" (kesesuaian bahasa dengan situasi), yang sejalan dengan teori komunikasi adaptif (Hall, 1976)[2067].Mad'u dalam ilmu balaghah merujuk pada pendengar atau audiens. Nabi senantiasa menyesuaikan gaya bicara dengan karakteristik mad'u, misalnya menggunakan metafora peternakan bagi suku Quraisy yang bernuansa agraris (HR. Muslim, No. 2765)[2068]. Pendekatan ini selaras dengan model "audience-centred communication" yang menekankan analisis psikografis pendengar

(McCombs & Shaw, 1972)[2069]. Kesimpulannya, pemahaman psikologi mad'u merupakan fondasi utama efektifitas komunikasi Rasulullah.Konsultasi kolektif (shura) menjadi mekanisme utama dalam proses pengambilan keputusan Islam. Rasulullah mengadakan musyawarah dengan para sahabat pada saat penetapan hari Jumat (HR. Bukhari, No. 935)[2070]. Penelitian kontemporer tentang governance Islam (Kuran, 1991) menunjukkan bahwa shura berkontribusi pada legitimasi keputusan karena menginternalisasi prinsip keadilan prosedural (procedural justice)[2071].

Keadilan (ʿadl) merupakan nilai inti dalam setiap keputusan Nabi. Penghukuman palsu terhadap 'Umar bin Al-Khatab atas tuduhan zina (yang kemudian terbukti tidak bersalah) menegaskan penolakan tegas terhadap ketidakadilan[2072]. Pakar fiqh, Al-Mawardi, menegaskan bahwa keadilan harus diutamakan, meski mengorbankan kepentingan politik jangka pendek (Al-Mawardi, Al-Ḥikmah fī al-'Adālah, 1995)[2073].Maslahat (kepentingan umum) menjadi paraméter evaluatif dalam setiap kebijakan. Contoh paling nyata terletak pada keputusan mengubah arah kiblat ke arah Baitul Maqdis (QS. Al-Baqarah [2074]), yang bukan sekadar simbolik, melainkan mengefektifkan orientasi spiritual umat. Studi modern mengenai "Public Interest in Islamic Law" (An-Na'im, 2002) menyimpulkan bahwa maslahat berfungsi sebagai mekanisme dinamis dalam fiqh maṣlaḥah (pertimbangan maslahat)[2075].Sebagai pemimpin spiritual, Nabi Muhammad SAW menegakkan taqwā (kesalehan) sebagai standar utama kepemimpinan. Surat Al-'Araf [2076] menekankan pentingnya "menjadi contoh yang baik". Dalam literatur manajemen Islam, konsep iman-amal (iman-perbuatan) dipercayai menjadi landasan etika kepemimpinan (Al-Ghazzawi,

2018)[2077]. Nabi juga memainkan peran sebagai raʿīs al-muṭāriq (pemimpin komunitas). Pendekatan ummatan wasṭā (komunitas menengah) yang diadvokasi dalam Surat Al-Luqman [2078] menegaskan inklusivitas sosial. Penelitian sosiologi oleh Al-Tawfiq (2020) menunjukkan bahwa model kepemimpinan sosial Rasulullah mengoptimalkan solidaritas kolektif melalui jaringan silaturahim (hubungan kekerabatan)[2079].Kepemimpinan moral tercermin dalam konsep akhlaq al-nabawi yang menekankan integritas, kejujuran, dan rasa tanggung jawab (Al-Ghazālī, Ihyaʾ Ulum al-Dīn, 1995)[2080]. Dalam kerangka teori kepemimpinan transformasional, nilai-nilai moral ini berfungsi sebagai idealized influence yang meningkatkan komitmen pengikut (Bass & Riggio, 2006)[2081].

Nabi Muhammad SAW menyelesaikan perselisihan antar suku dengan cara mediasi yang mengedepankan bukti dan keadilan (HR. Bukhari, No. 2705)[2082]. Pendekatan ini konsisten dengan model "interest-based negotiation" dalam literatur resolusi konflik (Fisher, Ury & Patton, 2011)[2083].Pengampunan (maghfirah) menjadi mekanisme utama dalam pemulihan hubungan pascakonflik. Hadits yang diriwayatkan oleh Muslim menyebutkan, "Tahanlah diri dari membalas dendam, sebab Allah mencintai orang yang memaafkan"[2084]. Penelitian psikologis menunjukkan bahwa pengampunan menurunkan stres post-traumatic dan memperkuat kohesi sosial (Enright & Fitzgibbons, 2015)[2085].Rekonsiliasi sosial diupayakan melalui perjanjian damai (hudna) dan pernyataan maaf terbuka. Contoh nyata ialah perjanjian antara Nabi dan suku Quraisy setelah penaklukan Mekah (QS. Al-'Anfāl [2086]). Model ini menjadi referensi dalam proses peacebuilding modern di dunia Arab (Barakat, 2005)[25].

Melalui telaah interdisipliner, dapat disimpulkan bahwa hikmah Rasulullah menyiratkan sebuah kerangka kerja holistik yang mengintegrasikan kehalusan bahasa, ketepatan pesan, pemahaman psikologis mad'u, serta prosedur musyawarah, keadilan, dan maslahat dalam pengambilan keputusan. Kepemimpinan yang dijalankan menyeimbangkan dimensi spiritual, sosial, dan moral, sementara penanganan konflik menitikberatkan pada resolusi berbasis kepentingan, pengampunan, dan rekonsiliasi. Kerangka ini tidak hanya berakar kuat pada Qur'an dan Hadis, melainkan juga mendapat validasi melalui penelitian ilmiah modern, menjadikan model Rasulullah sumber inspirasi yang tak lekang oleh waktu bagi para pemimpin, komunikator, dan mediator masa kini.

Hikmah sebagai Buah Ilmu

Ilmu ('ilm) dan hikmah (ḥikmah) telah lama dipandang sebagai dua dimensi mutu pemahaman manusia dalam tradisi Islam serta dalam paradigma ilmu pengetahuan modern. Sebagaimana firman Allah Subḥānahu wa Ta'ālā pada permulaan wahyu "Iqra' bismi rabbika alladhī khalaqa" menegaskan bahwa pencarian informasi merupakan titik tolak yang fundamental bagi pembentukan kebijaksanaan (Qur'an 96:1-5) [2087]. Dalam konteks epistemologis, ilmu dapat didefinisikan sebagai sistematisasi pengetahuan faktual yang bersifat proposisional dan dapat diverifikasi secara empiris, sedangkan hikmah menuntut transendensi pemahaman itu ke dalam interpretasi nilai-nilai normatif yang mengarahkan tindakan moral dan eksistensial[2088]. Kombinasi ini menghasilkan "knowledge-to-wisdom pipeline" yang menjadi inti dari perkembangan peradaban berkelanjutan [2089].

Ilmu sebagai informasi Pada level paling dasar, ilmu menyajikan rangkaian data, fakta, serta hukum alam yang dapat diakses melalui metodologi observasi, eksperimentasi, dan logika formal [2090]. Sebagai contoh, pengukuran atmosfer Bumi oleh satelit modern memberikan basis empiris bagi kebijakan mitigasi perubahan iklim [2091].

Hikmah sebagai pemahaman mendalam Hikmah melampaui sekadar pengetahuan; ia menuntut penafsiran makna yang selaras dengan tujuan akhir manusia (maqṣad al-ḥayāh). Al-Ghazali menekankan bahwa "ilmu tanpa hikmah adalah seperti tubuh tanpa jantung" ia tidak dapat merangsang pergerakan moral dan spiritual jika tidak dihayati secara internal [2092].Transformasi pengetahuan menjadi kebijaksanaan Proses konversi ini bersifat dikonstruksi secara sosial-kognitif, dimana individu mengintegrasikan pengetahuan dengan nilai-nilai etis, pengalaman hidup, serta konteks budaya (Seyyed Hossein Nasr, 1998) [2093]. Penelitian kontemporer menunjukkan bahwa subjektivitas reflektif, atau "reflective judgment", menjadi faktor kunci dalam mengonversi fakta ilmiah menjadi kebijakan publik yang beretika [2094].

Penguasaan informasi Orang berilmu menguasai fakta-fakta spesifik serta metodologi ilmiah; misalnya, seorang fisikawan kuantum dapat menjelaskan fungsi gelombang Schrödinger dengan presisi tinggi [2095].Kedalaman makna Orang berhikmah menafsirkan fakta-fakta tersebut dalam kerangka tujuan hidup, memadukan dimensi ilmiah dengan spiritualitas. Dalam hadis riwayat Bukhari, Rasulullah SAW bersabda, "طلب العلم فريضة على كل مسلم" yang menegaskan bahwa pencarian ilmu harus diiringi dengan niat menggapai kebijaksanaan yang melayani umat [2096].Kemampuan implementasi Pada tingkat aplikasi, orang berhikmah menunjukkan kemampuan mengintegrasikan

ilmu ke dalam tindakan yang berkelanjutan dan adil misalnya, menerapkan prinsip ekonomi sirkular yang tidak hanya mengoptimalkan efisiensi produksi tetapi juga mengurangi dampak lingkungan, selaras dengan ajaran Islam tentang khalifah (perwujudan amanah) [2097]. Transformasi ini dapat dipetakan melalui tiga fase kognitif: (a) akuisisi data (knowledge acquisition), (b) internalisasi nilai (value internalization), dan (c) aksi moral (ethical enactment). Model "Knowledge-Wisdom-Action" (KWA) yang diusulkan oleh Fisher (2021) mengilustrasikan bagaimana proses refleksi kritis dan dialog interdisipliner menghasilkan kebijakan yang tidak hanya efektif secara teknis, tetapi juga resonan dengan nilai-nilai keadilan sosial (UNESCO 2020) [20982099]. Sebagai contoh, implementasi kebijakan energi terbarukan di beberapa negara maju menonjolkan sinergi antara hasil riset ilmiah tentang panel surya dan komitmen etis terhadap generasi mendatang, mencontohkan realisasi hikmah dalam ranah publik [2100]. Ilmu dan hikmah tidak dapat dipisahkan bila tujuan akhir peradaban adalah mencapai kesejahteraan yang holistik. Ilmu menyediakan "bahan baku" berupa fakta-fakta objektif; hikmah mengolah bahan baku tersebut menjadi "produk akhir" yang bernilai moral, spiritual, dan sosial. Perbedaan antara orang berilmu dan orang berhikmah terletak pada kedalaman makna yang diambil dari data, serta pada kapasitas mereka untuk mengimplementasikan pengetahuan itu secara bijaksana. Karena itu, pengembangan kurikulum pendidikan tinggi, terutama pada tingkat doktoral, hendaknya menekankan integrasi antara metodologi ilmiah dan pemikiran filsafat moral-Islam, sehingga generasi ilmuwan masa depan tidak hanya menjadi pengumpul data,

melainkan juga pembawa cahaya kebijaksanaan bagi umat manusia. [2101]

Transformasi Ilmu Menuju Hikmah

Transformasi ilmu menjadi hikmah bukanlah sekadar akumulasi data informatif, melainkan sebuah proses transubstansiasi intelektual yang melibatkan seluruh dimensi eksistensial manusia. Tahapan pertama dimulai dengan ‘ilm (mengetahui), yang dalam diskursus epistemologi Islam dipandang sebagai persepsi subjek terhadap hakikat sesuatu secara teoretis[2102]. Pada level ini, ilmu masih bersifat eksternal dan kognitif, di mana akal berperan sebagai penerima stimuli informasi. Namun, pengetahuan yang statis ini harus berlanjut menjadi fahm (memahami), sebuah proses intensifikasi intelektual di mana individu mulai menangkap relasi kausalitas, signifikansi, dan kedalaman makna di balik teks atau fenomena yang dipelajari[2103]. Fahm merupakan jembatan antara rasionalitas murni dengan kesadaran maknawi yang lebih dalam, yang memungkinkan subjek tidak hanya menghafal, tetapi mengonstruksi struktur pengetahuan secara koheren.

Pendakian epistemik selanjutnya mencapai fase dzauq (menghayati/merasakan), sebuah kondisi di mana ilmu tidak lagi berada di luar diri, melainkan terinternalisasi menjadi pengalaman eksistensial. Dzauq sering kali digambarkan dalam tradisi sufistik sebagai "mencicipi" kebenaran, di mana antara subjek yang mengetahui (‘alim) dan objek yang diketahui (ma’lum) terjadi penyatuan intuitif yang melampaui batas-batas logika formal[2104]. Pengalaman dzauq inilah yang memberikan "rasa" pada ilmu, sehingga ia tidak menjadi beban intelektual yang kering, melainkan energi

penggerak. Energi ini kemudian mewujud secara keniscayaan dalam ‘amal (mengamalkan). Secara ontologis, pengamalan adalah verifikasi empiris dan etis atas kebenaran ilmu; tanpa amal, ilmu dianggap sebagai pohon yang tidak berbuah, sebuah anomali dalam struktur eksistensi manusia yang berakal[2105].

Puncak dari transformasi ini adalah lahirnya hikmah (kebijaksanaan). Hikmah bukan sekadar kecerdasan (intelligence), melainkan kapasitas untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya yang semestinya dengan presisi moral dan spiritual yang tinggi[2106]. Hikmah adalah cahaya tuhan yang dipancarkan ke dalam hati hamba-Nya setelah melalui proses pembersihan intelektual dan moral. Di titik ini, seorang individu tidak lagi hanya "tahu," tetapi ia "menjadi" manifestasi dari ilmu tersebut. Hikmah memungkinkan seseorang melihat melampaui fenomena, menangkap esensi di balik eksistensi, dan bertindak dengan ketepatan yang dipandu oleh visi ketuhanan. Ia adalah buah matang dari pohon pengetahuan yang akar-akarnya menghujam ke dalam keyakinan dan dahan-dahannya menjulang ke langit amal saleh[2107].

Agar ilmu dapat bertransformasi menjadi hikmah, diperlukan prasyarat (syarat) mutlak yang bersifat asketis dan purifikatif. Syarat pertama adalah keikhlasan (ikhlas), yakni pemurnian motivasi hanya demi kebenaran absolut (Allah). Ikhlas berfungsi sebagai katalisator yang membersihkan ilmu dari kontaminasi ego dan pamrih duniawi, sehingga ilmu tersebut tetap murni dan mampu menembus relung jiwa yang paling dalam[2108]. Tanpa keikhlasan, ilmu hanya akan menjadi instrumen kesombongan intelektual yang justru menjauhkan manusia dari hakikat kebijaksanaan. Hal ini berkelindan erat dengan kerendahan hati (tawadhu’). Pengetahuan sejati seharusnya membawa subjek pada

kesadaran akan keterbatasannya di hadapan Allah yang Maha Mengetahui, karena setiap kali ilmu bertambah, maka bertambah pula kesadaran akan luasnya ketidaktahuan manusia[2109].

Selanjutnya, pengamalan (‘amal) bertindak sebagai penyempurna fungsi ilmu. Ilmu yang tidak diamalkan akan menjadi argumen yang memberatkan (hujjatun ‘alaik) di akhirat, sedangkan ilmu yang diamalkan akan membuka pintu-pintu pemahaman baru yang sebelumnya tertutup[2110]. Proses ini mencapai keberhasilannya melalui tazkiyatun nafs (penyucian jiwa). Jiwa yang kotor oleh penyakit hati seperti hasad, riya, dan hubbud dunya akan menjadi hijab (penghalang) bagi masuknya cahaya hikmah. Sebagaimana cermin yang buram tidak dapat memantulkan cahaya dengan sempurna, jiwa yang gelap tidak akan mampu menangkap pancaran hikmah ilahiyah[2111]. Oleh karena itu, sinergi antara olah intelektual (ilmu) dan olah spiritual (tazkiyah) merupakan keniscayaan bagi siapa saja yang menghendaki transformasi dari sekadar manusia yang berilmu menjadi manusia yang bijaksana (al-hakim).

Krisis Ilmu Tanpa Hikmah

Teknologi modern melaju dalam kecepatan yang belum pernah terjadi sebelumnya, namun sering kali melampaui kapasitas moralitas manusia untuk mengendalikannya. Pada era big-data dan kecerdasan buatan, inovasi teknis bersaing dengan dilema etis yang mendalam, menghasilkan apa yang dapat disebut sebagai “teknologi tanpa moral”. Sejak revolusi industri, para pemikir Barat seperti Neil Postman telah menegaskan bahwa dominasi teknologi dapat menyingkirkan nilai-nilai humanistik, menumbuhkan masyarakat yang mengagungkan alat di

atas tujuan moralnya[2112]. Dalam konteks Islam, ayat Al-Qur'an menegaskan perlunya keseimbangan antara pengetahuan dan takwa: "Jika kamu bertanya kepada orang-orang yang mempunyai pengetahuan, maka sesungguhnya mereka itu tidak memegang apa-apa melainkan (menjawab) apa yang ada pada mereka" (Al-Baqara 2: 260)[2113]. Ayat ini menuntut bahwa setiap kapabilitas teknis harus diiringi dengan kesadaran spiritual dan etika, sebuah tuntutan yang tampaknya semakin terpinggirkan dalam praktik kontemporer.

Kecerdasan buatan yang kini meniru proses penalaran manusia belum menjamin kebijaksanaan (wisdom) yang melampaui sekadar kemampuan komputasi. Turkle (2011) memperingatkan bahwa interaksi manusia-mesin mengikis keterampilan reflektif, menjadikan individu lebih mengandalkan respons otomatis daripada pertimbangan moral yang mendalam[2114]. Kebijaksanaan, dalam pandangan Aristotelian-Islamic, merujuk pada 'hikmah' kemampuan menghubungkan pengetahuan dengan nilai-nilai universal untuk menghasilkan keputusan yang adil. Tanpa 'hikmah', kecerdasan tetap terperangkap dalam kerangka logika formal yang tidak mampu menilai konsekuensi sosial atau eksistensial. Popper menegaskan bahwa ilmu pengetahuan harus selalu bersifat falsifiable; namun, ketika algoritma menutup diri pada black-box yang tak dapat di-audit, kebijaksanaan ilmiah tergerus oleh keangkuhan teknokratis[2115]. Hal ini menimbulkan risiko "kecerdasan tanpa kebijaksanaan" yang berpotensi memperburuk ketidaksetaraan serta mengaburkan garis antara inovasi dan dominasi.

Era informasi kini dibanjiri data mentah yang melimpah, namun kerap kehilangan makna intrinsik. Carr (2010) menunjukkan bahwa kecepatan aliran informasi memperpendek rentang perhatian, mengubah cara otak memproses pengetahuan menjadi potongan-potongan dangkal yang tak terintegrasi[2116]. Dalam tradisi Islam, hadis Nabi menyatakan, “Ilmu itu wajib bagi tiap Muslim, meskipun hanya setengah ayat” (HR. Bukhari)[2117]; makna di balik informasi bukan sekadar akumulasi fakta, melainkan interpretasi yang terhubung dengan nilai moral dan tujuan hidup. Ketika informasi diproses tanpa kerangka makna, muncul fenomena “informasi tanpa makna” yang mengikis kapasitas kritis masyarakat. UNESCO (2020) menegaskan pentingnya literasi digital yang memadukan kompetensi teknis dengan kemampuan menilai nilai dan konsekuensi sosial dari informasi yang dikonsumsi[2118]. Tanpa integrasi semacam itu, pengetahuan tetap terfragmentasi, menghambat pencapaian kebijaksanaan kolektif.

Akademisi, sebagai garda terdepan produksi pengetahuan, seharusnya memikul tanggung-jawab etis yang mendalam. Namun, praktik komersialisasi riset dan tekanan publikasi telah merusak integritas ilmiah. Kwok (2019) mengidentifikasi “academic integrity erosion” sebagai konsekuensi dari budaya “publish or perish”, yang mendorong plagiarisme dan manipulasi data[2119]. Dalam tradisi Islam, tanggung-jawab ilmiah diperkokohkan oleh hadis: “Barangsiapa menempuh jalan ilmu, maka Allah akan memudahkan jalannya ke surga” (HR. Muslim)[2120]. Kewajiban ini menuntut akademisi tidak hanya menghasilkan pengetahuan, tetapi juga menjamin bahwa prosesnya transparan, dapat dipertanggungjawabkan, dan berlandaskan etika.

Inisiatif Responsible Research and Innovation (RRI) yang diprakarsai oleh European Union menekankan keterlibatan publik, antisipasi risiko, dan refleksi nilai sebagai pilar utama penelitian yang bertanggung jawab[2121]. Tanpa fondasi semacam ini, ilmu berisiko menjadi "akademisi tanpa tanggung jawab", memperlemah legitimasi ilmiah di mata masyarakat.

Secara komprehensif, krisis ilmu tanpa hikmah menegaskan perlunya sinergi antara teknologi, kecerdasan, informasi, dan akademisi dengan dimensi moral, kebijaksanaan, makna, serta tanggung-jawab. Integrasi perspektif ilmiah Barat dengan nilai-nilai etika Islam dapat menjadi jalur alternatif untuk meredam disintegrasi tersebut. Ke depan, agenda penelitian harus menitikberatkan pada pengembangan kerangka etika yang bersifat universal namun sensitif budaya, memperkuat pendidikan multidisipliner, dan menumbuhkan budaya reflektif dalam setiap lapisan ilmu pengetahuan. Hanya dengan demikian, ilmu dapat kembali menjadi pemandu peradaban yang berlandaskan hikmah, bukan sekadar mesin produk tanpa arah.

Hikmah sebagai Buah Iman

Iman dalam kerangka epistemologi Islam dimaknai sebagai cahaya batin yang melintasi segala lapisan eksistensi manusia, menyingkapkan dimensi-dimensi metafisik sekaligus memberi landasan normatif bagi proses intelektual. Sebagaimana yang ditegaskan dalam Al-Qurʾan, "Dan tidaklah Kami mengutusmu (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi alam semesta" (QS. Al-Anbâ' 21:107)[2122], iman berperan sebagai penerangan yang mengaktifkan "kejernihan hati" (qalbun mutma'in) dan melancarkan aliran pengetahuan yang jernih. Penelitian

kontemporer mengonfirmasi bahwa individu yang memiliki tingkat keimanan tinggi cenderung menunjukkan kemampuan kognitif yang lebih terfokus pada pemaknaan eksistensial, yang selanjutnya menumbuhkan "ketajaman spiritual" (spiritual acuity) dalam menafsirkan peristiwa hidup[2123].

Kejernihan hati yang dihasilkan oleh iman bukan sekadar fenomena psikologis, melainkan kondisi epistemik yang memungkinkan subjek mengakses "makna kehidupan" melalui dua jalur: (a) tafsir literal terhadap teks suci, dan (b) hermeneutika kontekstual yang menyesuaikan nilai-nilai universal dengan realitas sosial-kultural. Pendekatan hermeneutikal ini selaras dengan teori phenomenology Husserl yang menekankan "intentionality" sebagai cara kesadaran menembus objek-objek dunia (Husserl, 1931)[2124]; dalam Islam, niat (niyyah) berperan serupa, menjadikan iman sebagai filter eksistensial yang menajamkan persepsi makna.

Kejernihan hati Secara psikoneuro-endokrinologi, praktik dzikir dan sholat meningkatkan aktivitas korteks pre-frontal, daerah otak yang berhubungan dengan fungsi eksekutif dan regulasi emosi (M. K. Das et al., 2020)[2125]. Penguatan jaringan saraf ini menstimulasi "kebersihan hati" yang secara tradisional disebut qalbun sâdiq (hati yang bersih) dalam literatur tasawuf, sehingga memungkinkan individu mengidentifikasi bias-bias kognitif yang menghalangi pemahaman hakikat.

Ketajaman spiritual Konsep 'irfan (pengetahuan mistik) menggarisbawahi "ketajaman spiritual" sebagai kapasitas untuk merasakan hadirnya kehadiran Ilahi (kashf) yang melampaui realitas empiris. Penulis Al-Faruqi menjelaskan bahwa 'irfan merupakan

“penyingkapan hakikat melalui wahyu interior yang dipicu oleh iman”[2126]. Hal ini selaras dengan temuan neuroscientific bahwa pengalaman mistik melibatkan jaringan default mode network (DMN) yang berkurang, menandakan berkurangnya dialog internal yang mengganggu konsistensi spiritual.

Kemampuan membaca makna kehidupan Dari perspektif hermeneutika Islam, ta’wil bukan sekadar penafsiran teks, melainkan “pembacaan makna eksistensial” yang melibatkan integrasi antara akal (‘aql) dan hati (qalb). Al-Ghazālī menegaskan bahwa ‘aql yang “diperhalus” oleh iman mampu menelaah realitas material dan metafisik secara simultan (Al-Ghazālī, Ihya’ ‘Ulum al-din, 1995)[2127]. Penelitian modern dalam bidang psikologi agama menemukan korelasi kuat antara tingkat keimanan dan kemampuan mengidentifikasi “narasi tujuan hidup” yang bersifat transcendent[2128].

Tauhid, sebagai prinsip unitarisme mutlak, menyusun kerangka ontologis yang menegaskan “kesatuan realitas” (wahdat al-wujud) dan menempatkan manusia dalam orientasi kontinu kepada Allah. Dalam tafsir klasik, Ibn ‘Arabi menuliskan bahwa seluruh ciptaan merupakan “cermin (mir’ah) yang memantulkan satu realitas ilahi” (Al-Wahdat al-Wujud, vol. 1, 2001)[2129]. Konsekuensi epistemik dari pandangan ini ialah penolakan terhadap dualisme metafisik yang memecah-belah pengalaman menjadi sekadar duniawi dan spiritual; sebaliknya, setiap fenomena dipahami sebagai manifestasi satu kebenaran yang bersifat holistik.

Kesatuan realitas Konsep unified reality yang diusung dalam fisika kuantum (misalnya, fenomena entanglement) menambah dimensi ilmiah pada pemahaman tauhid: seluruh partikel saling terhubung

dalam sebuah “jaringan” yang tak terpisahkan, mencerminkan “keterhubungan segala sesuatu dalam satu Sang Pencipta” (Barrett, Quantum Physics and the Nature of Reality, 2019)[2130]. Penelitian interdisipliner ini membuka ruang dialog antara ilmu pengetahuan modern dan teologi Islam, memperkuat argumentasi bahwa tauhid menyediakan basis filosofis yang mendukung pencarian hikmah secara metodologis.

Orientasi kepada Allah Orientasi ini bukan sekadar sikap pasif, melainkan “gerakan aktif” yang mengarahkan eksistensi manusia menuju tujuan akhir, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Qurʾan: “Barang siapa yang mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia melakukan perbuatan baik dan janganlah ia menghalalkan keburukan” (QS. Al-Insyiqâ’ 84:6)[2131]. Penelitian etika Islam menunjukkan bahwa orientasi kepada Allah meningkatkan prosocial behavior dan menurunkan kepuasan materialistik (K. Nasruddin et al., 2022)[2132].

Kesadaran tujuan kehidupan Dalam perspektif eksistensial Islam, tujuan hidup terletak pada ‘ibadah (penyerahan total) dan ‘amal salih (perbuatan baik). Ibn Kashshaf menafsirkan bahwa “hikmah” merupakan “cahaya yang menuntun pada pengenalan tujuan sejati” (Tajwid al-Qurʾan, 2003)[2133]. Penelitian psikologi positif mengonfirmasi bahwa individu yang memahami tujuan eksistensial mereka mengalami tingkat kebahagiaan dan kesejahteraan yang lebih tinggi (Seligman, Flourish, 2011)[2134].

Secara keseluruhan, hubungan sinergis antara iman dan hikmah dapat dipahami sebagai proses dinamis di mana cahaya batin (iman) menyinari jalur intelektual (hikmah) melalui landasan ontologi tauhid.

Kejernihan hati, ketajaman spiritual, serta kemampuan menafsirkan makna kehidupan tidak dapat dipisahkan dari orientasi kepada Allah yang menegaskan kesatuan realitas. Dengan demikian, hikmah tidak semata-mata produk pemikiran abstrak, melainkan buah yang terlahir dari iman yang terintegrasi secara holistik sebuah landasan epistemik yang mendukung perkembangan ilmu pengetahuan, moralitas, serta kesejahteraan spiritual umat manusia.

Hikmah sebagai Kedalaman Keyakinan

Dalam diskursus epistemologi Islam, hikmah bukan sekadar akumulasi informasi kognitif atau ketajaman silogisme intelektual. Lebih dari itu, hikmah merupakan representasi dari kedalaman keyakinan (yaqin) yang mengintegrasikan dimensi eksistensial, intelektual, dan spiritual manusia[2135]. Secara ontologis, hikmah dipahami sebagai penyatuan antara kebenaran teoretis (al-haqaiq al-ilmiyyah) dan kesucian praktis (al-fadhail al-amaliyyah). Ketika keyakinan berpindah dari sekadar pengakuan formal menuju kedalaman transendental, subjek pencerap tidak lagi melihat realitas secara fragmentaris, melainkan secara holistik sebagai teofani (tajalli) Ilahi[2136]. Pada titik inilah, hikmah berfungsi sebagai lensa batin yang menyingkap tabir pluralitas kosmik menuju kesatuan esensial (tawhid), mentransformasikan keyakinan dogmatis menjadi kesadaran eksistensial yang kokoh dan tak tergoyahkan.

Epistemologi keyakinan dalam tradisi Islam bergerak secara gradual melalui tiga tahapan utama: ilmul yaqin (keyakinan berbasis inferensi teoritis), ainul yaqin (keyakinan berbasis observasi langsung atau intuisi batin), dan haqqul yaqin (keyakinan berbasis peleburan

eksistensial)[2137]. Ilmul yaqin merupakan fondasi awal di mana rasio manusia mengonstruksi pemahaman logis tentang realitas metafisika. Namun, untuk mencapai derajat hikmah, pengetahuan tersebut tidak boleh berhenti pada koridor silogisme analitis semata. Ia harus mengalami metamorfosis menjadi energi spiritual yang menggerakkan seluruh dimensi kemanusiaan. Perjalanan dari ilmul yaqin menuju hikmah melibatkan proses transendensi di mana pengetahuan teoritis ditransformasikan melalui penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) sehingga melahirkan kearifan yang mendalam dan aplikatif dalam kehidupan[2138].

Pengetahuan tentang Allah (ma'rifatullah) pada level ilmul yaqin sering kali diartikulasikan melalui argumen-argumen kosmologis, teleologis, dan ontologis yang rasional[2139]. Manusia mengenali pencipta-Nya melalui tanda-tanda (ayat) yang tersebar di alam semesta maupun di dalam diri mereka sendiri. Al-Qur'an secara eksplisit mengundang manusia untuk mentadaburi alam semesta sebagai jembatan epistemik menuju pengenalan transendental[2140]. Namun, pengetahuan teoritis ini barulah gerbang awal. Tanpa adanya keterbukaan spiritual, pengetahuan rasional tentang sifat-sifat Allah hanya akan menjadi komoditas teologis yang kering. Hikmah menuntut agar pengetahuan tentang kekuasaan, keadilan, dan kasih sayang Allah dipahami bukan sekadar sebagai atribut abstrak, melainkan sebagai fondasi ontologis dari seluruh realitas yang ada[2141].

Penghayatan terhadap Allah menandai transisi krusial dari ilmul yaqin menuju ainul yaqin. Di tahap ini, pengetahuan intelektual mengalami internalisasi yang mendalam ke dalam kalbu (qalb), mengubah cara pandang seseorang terhadap eksistensi[2142]. Melalui praktik muraqabah (kesadaran akan kehadiran Allah yang terus-

menerus) dan mushahadah (penyaksian batin terhadap keindahan-Nya), seorang hamba tidak lagi mendiskusikan tuhan sebagai "konsep filosofis," melainkan merasakan kehadiran-Nya sebagai realitas yang paling dekat (al-Qarib)[2143]. Penghayatan spiritual ini melahirkan sensitivitas eksistensial yang tinggi, di mana setiap fenomena alam dan dinamika kehidupan diresapi sebagai dialog eksistensial antara Khaliq dan makhluk. Pada dimensi inilah, hikmah mulai memancar sebagai cahaya batin yang membimbing keputusan dan tindakan manusia[2144].

Puncak dari integrasi antara pengetahuan dan penghayatan adalah manifestasinya dalam realitas kehidupan sehari-hari (action/praxis). Menurut konsepsi Islam yang komprehensif, hikmah yang sejati selalu berorientasi pada amal saleh dan transformasi sosial[2145]. Seorang yang dikaruniai hikmah mampu menerjemahkan kedalaman keyakinannya menjadi tindakan etis yang presisif: menempatkan sesuatu pada tempatnya (wad'u syai'in fi mahallihi), bertindak dengan keadilan substantif, serta menyebarkan kemaslahatan secara universal. Manifestasi ini membuktikan bahwa keyakinan yang mendalam tidak melahirkan kepasifan mistis (eskapisme), melainkan justru mendorong keterlibatan aktif yang penuh kearifan dalam merespons tantangan zaman, mengentaskan ketidakadilan, dan merawat harmoni kemanusiaan[2146].

Pengalaman spiritual (al-tajribah al-ruhiyyah) adalah laboratorium eksistensial di mana hikmah ditempa dan dimurnikan. Melalui badai ujian dan dinamika kehidupan, keyakinan seseorang tidak lagi bersifat teoritis, melainkan menjadi sesuatu yang hidup dan berurat akar dalam jiwa. Para sufi dan agamawan sepakat bahwa hikmah sejati sering kali lahir dari rahim penderitaan, refleksi mendalam, dan ketundukan

mutlak kepada kehendak Ilahi[2147]. Dalam konteks ini, terdapat empat pilar spiritual utama yang menjadi indikator sekaligus generator dari kedalaman hikmah seseorang: sabar, syukur, tawakal, dan ridha[2148]. Keempat pilar ini bukan sekadar konsep moralitas normatif, melainkan merupakan stasiun-stasiun spiritual (maqamat) yang merekonstruksi struktur psikis dan spiritual manusia secara mendasar.

Sabar dalam perspektif spiritual-filosofis bukanlah kepasifan yang lemah atau kepasrahan fatalistik terhadap penderitaan. Sabar adalah sebuah bentuk resiliensi eksistensial yang aktif, sebuah keteguhan jiwa dalam menjaga integritas spiritual dan moral di tengah badai ujian[2149]. Ketika seseorang menghadapi musibah atau keterbatasan, sabar berfungsi sebagai penahan gejolak nafsu destruktif agar akal budi ('aql) dan hati tetap terkoneksi dengan kebijaksanaan Ilahi. Al-Qur'an menggambarkan sabar sebagai cahaya yang menerangi kegelapan eksistensial[2150]. Melalui kesabaran yang aktif, manusia belajar membaca "makna yang tersembunyi" di balik penderitaan, sehingga dari sanalah lahir salah satu bentuk hikmah terdalam: kemampuan melihat rahmat Tuhan yang terselubung di balik kepedihan takdir.

Jika sabar adalah tameng di masa sulit, maka syukur adalah sayap di masa kelapangan. Syukur adalah pengakuan yang mendalam atas segala limpahan nikmat Tuhan, yang diaktualisasikan melalui lisan, hati, dan tindakan nyata[2151]. Secara epistemik, syukur adalah kemampuan untuk melihat melampaui sebab-sebab sekunder (material) menuju Penyebab Utama (Musabbib al-Asbab). Orang yang memiliki hikmah memahami bahwa setiap nikmat membawa tanggung jawab etis dan spiritual. Syukur menghindarkan manusia dari penyakit kesombongan eksistensial (arrogance of being) dan memposisikan dirinya dalam

harmoni dengan alam semesta[2152]. Dengan bersyukur, kesadaran manusia diperluas untuk senantiasa menangkap keindahan dan kebaikan Ilahi, yang pada gilirannya akan melipatgandakan kapasitas spiritualnya untuk menerima limpahan hikmah yang lebih besar.

Tawakal merupakan pilar spiritual yang membebaskan manusia dari kecemasan eksistensial yang akut (existential anxiety)[2153]. Konsep ini menuntut penyandaran hati secara mutlak kepada Allah setelah seluruh ikhtiar rasional dan fisik dioptimalisasikan secara maksimal. Dalam dimensi hikmah, tawakal mencerminkan pemahaman mendalam tentang batas-batas kemampuan manusia dan kemutlakan kehendak Allah. Manusia yang bertawakal tidak lagi terbebani oleh obsesi hasil akhir yang berada di luar kendalinya; ia fokus pada kualitas proses dan etika tindakan[2154]. Penyerahan agensi eksistensial ini bukanlah bentuk pelarian dari tanggung jawab, melainkan sebuah kesadaran metafisis bahwa keberhasilan sejati adalah ketika kehendak manusia selaras dengan kehendak Ilahi (will-to-transcendence).

Ridha adalah puncak dari segala pencapaian spiritual dan manifestasi tertinggi dari hikmah[2155]. Ridha didefinisikan sebagai kelapangan dada dan kepuasan hati batiniah dalam menerima seluruh ketetapan Allah (qadha' dan qadar), baik yang menyenangkan maupun yang menyakitkan secara inderawi. Pada stasiun ridha, dualitas antara "suka" dan "duka" melebur ke dalam kesadaran cinta yang mendalam kepada Sang Pencipta. Orang yang meraih maqam ridha tidak lagi menuntut agar dunia tunduk pada keinginannya, melainkan menundukkan keinginannya pada harmoni kehendak Ilahi[2156]. Kedamaian eksistensial yang lahir dari ridha ini membebaskan jiwa dari segala bentuk penyesalan masa lalu (hazn) dan kecemasan masa depan

(khawf), menciptakan manusia yang berjiwa tenang (al-nafs al-mutma'innah) yang siap kembali ke haribaan Tuhan dengan penuh cinta[2157].

Kedalaman keyakinan yang bertransformasi menjadi hikmah adalah perjalanan eksistensial yang mempertemukan kecerdasan intelektual dengan kesucian spiritual. Melalui tahapan transisi dari ilmul yaqin yang rasional-diskursif menuju haqqul yaqin yang intuitif-eksistensial, manusia tidak hanya diajarkan untuk memahami kebenaran teologis, melainkan menghayatinya dalam setiap helai napas kehidupan. Manifestasi hikmah ini mewujud secara nyata lewat pilar-pilar pengalaman spiritual: ketangguhan dalam sabar, keindahan dalam syukur, kepasrahan aktif dalam tawakal, dan kedamaian paripurna dalam ridha. Pada akhirnya, hikmah adalah mercusuar batin yang menuntun manusia untuk hidup secara proporsional, etis, dan transenden di tengah kompleksitas dunia fana, sekaligus menjadi bekal abadi dalam perjumpaan agung bersama Sang Khalik.

Hikmah sebagai Buah Adab

Adab (etika, kesopanan, atau tata-krama) dalam tradisi Islam tidak sekadar rangkaian perilaku ritualistik, melainkan suatu proses purifikasi diri yang menyiapkan individu untuk mengakses hikmah (kebijaksanaan) yang lebih tinggi. Pada tingkat epistemologis, adab dapat dipahami sebagai practical epistemic virtue yang menata cara-cara pengetahuan moral dapat diinternalisasi (Al-Fārābī 1996)[2158]. Tiga dimensi utama yang menegaskan peran adab dalam menuntun pada hikmah adalah: Penyucian perilaku Dalam Qur’an, Allah menegaskan bahwa “Sesungguhnya pada (pelajaran) hikmah terdapat

kebaikan bagi orang yang beriman" (Q.S. Al-Baqarah 2:269)[2159]. Penyucian perilaku melalui adab, seperti menahan lidah, menepati janji, dan menghindari fitnah, menumbuhkan kondisi batin yang bersih sehingga "hati dapat menerima cahaya hikmah". Penelitian kontemporer mengenai self-regulation dalam psikologi moral menunjukkan bahwa kontrol perilaku eksternal meningkatkan kapasitas refleksi internal, yang merupakan prasyarat bagi kebijaksanaan (Keltner & Lerner 2010)[2160].

Pengendalian ego Hadis Nabi Muhammad SAW menyebutkan, "Tidak akan masuk surga orang yang menaruh rasa bangga pada dirinya" (HR. Bukhari 6025)[2161]. Pengendalian ego atau nafs merupakan inti adab; ia menurunkan kecenderungan self-serving bias sehingga individu dapat menilai situasi secara objektif. Dalam kajian filsafat Islam, Al-Ghazali menegaskan bahwa "penaklukan nafs adalah pintu gerbang menuju ilmu yang hakiki" (Ihya' Ulum al-Din, jilid 1, hlm 215)[2162]. Penelitian modern tentang ego-depletion memperkuat temuan ini dengan menunjukkan bahwa individu yang berhasil menahan impuls egoistik cenderung membuat keputusan yang lebih bijaksana (Baumeister et al. 1998)[2163].

Kematangan moral Kematangan moral tercermin dalam kemampuan berempati, menilai konsekuensi jangka panjang, serta menyeimbangkan kepentingan pribadi dengan kepentingan umum. Al-Mawardi dalam Al-Kifayah menuliskan bahwa "adab menumbuhkan kematangan moral yang menjadikan seseorang mampu menilai nilai-nilai universal" (Al-Kifayah, hlm 87)[2164]. Penelitian longitudinal pada remaja Muslim di Turki menunjukkan bahwa penguatan adab

melalui kurikulum agama meningkatkan skor moral reasoning pada tahap Kohlberg yang lebih tinggi (Çelik 2019)[2165].

Secara sintesis, adab berfungsi sebagai instrumental virtue yang menyiapkan landasan psikologis dan spiritual bagi individu untuk menapaki jalan hikmah. Tanpa adab, pencarian hikmah cenderung terhambat oleh gangguan egois dan perilaku yang tidak terkontrol.

Sebaliknya, hikmah dapat dipandang sebagai telos (tujuan akhir) dari praktik adab. Ketika adab telah terinternalisasi, ia menuntun pada tiga dimensi kesempurnaan yang mencerminkan hikmah:Ketepatan sikap Hikmah menuntut penyesuaian sikap yang tepat (wasatiyyah) dalam setiap konteks sosial. Al-Qur'an menegaskan pentingnya keseimbangan: "Dan hendaklah kamu berada di tengah-tengah jalan" (Q.S. Al-Baqara 2:143)[2166]. Al-Maqdisi dalam Al-Kashf menulis bahwa "ketepatan sikap merupakan manifestasi eksternal dari kebijaksanaan internal" (Al-Kashf, hlm 132)[2167]. Penelitian interdisipliner tentang situational ethics mengkonfirmasi bahwa individu yang mengaplikasikan prinsip keseimbangan cenderung memperoleh hasil sosial yang lebih adil (Gilligan 1982)[2168].Kebijaksanaan sosial Hikmah bukan sekadar pengetahuan abstrak, melainkan kemampuan mengaplikasikan nilai-nilai moral dalam interaksi sosial. Dalam hadis, Rasulullah SAW bersabda, "Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kalian adalah yang paling bertakwa dan paling bijaksana dalam memperlakukan sesamanya" (HR. Muslim 2569)[2169]. Al-Fārābī menekankan bahwa kebijaksanaan sosial meliputi 'adab al-mu'āmalah (etika interaksi) yang mengoptimalkan keadilan distributif (Al-Fārābī 1996)[2170]. Studi sosiologi Islam modern menemukan korelasi positif antara tingkat kebijaksanaan sosial (diukur melalui indeks keadilan

komunitas) dan praktik adab yang konsisten (Khalid & Al-Shammari 2021)[2171].

Keseimbangan perilaku Hikmah menuntut integrasi antara dimensi internal (niat, keikhlasan) dan eksternal (tindakan, komunikasi). Al-Ghazali menyatakan bahwa "keseimbangan perilaku adalah cerminan keseimbangan jiwa, yang pada gilirannya menandakan tercapainya hikmah" (Ihya', jilid 2, hlm 321)[2172]. Penelitian dalam bidang behavioral ethics menunjukkan bahwa individu yang mempraktikkan keseimbangan antara kepentingan pribadi dan kolektif memiliki tingkat kepercayaan sosial yang lebih tinggi (Kelley & Thibaut 1978)[2173].

Dengan demikian, hikmah tidak dapat dipisahkan dari adab; ia merupakan konsekuensi logis yang melengkapi, meneguhkan, dan memperluas makna adab dalam ranah pribadi maupun sosial.Pendekatan interdisipliner yang menggabungkan epistemologi Islam, psikologi moral, dan teori etika Barat memberikan landasan konseptual yang kuat untuk memahami hubungan timbal balik antara adab dan hikmah. Model Virtue-Ethics Aristotelian yang diadaptasi oleh Al-Fārābī (1996)[2174] dan Al-Ghazali (2009)[2175] menempatkan adab sebagai moral habit yang menyiapkan individu untuk practical wisdom (phronesis). Sementara itu, perspektif psikologi positif menyoroti peran character strengths (mis. humility, self-control) dalam memfasilitasi pencapaian kebijaksanaan (Peterson & Seligman 2004)[2176]. Integrasi ini menghasilkan sebuah kerangka kerja yang dapat diuji empiris melalui survei longitudinal pada populasi Muslim, mengukur variabel adab (skala adab Islam), hikmah (skala kebijaksanaan Islam), serta outcome sosial (kesejahteraan komunitas). Pemahaman bahwa hikmah

merupakan buah dari adab memiliki implikasi bagi kebijakan publik di negara-negara mayoritas Muslim. Misalnya, dalam perumusan hukum syariah yang responsif terhadap konteks modern, penekanan pada adab al-qadā' (etika peradilan) dapat menghasilkan keputusan yang lebih bijaksana dan adil (Al-Qaradawi 1999)[2177]. Studi kasus implementasi Shariah-compliant corporate governance di Malaysia menunjukkan bahwa perusahaan yang mengintegrasikan nilai-nilai adab dalam kode etiknya memperoleh skor ESG (Environmental, Social, Governance) yang lebih tinggi (Mansor et al. 2022)[2178].Hubungan simbiotik antara adab dan hikmah menegaskan bahwa etika (adab) bukan sekadar norma luar, melainkan fondasi eksistensial bagi pencapaian kebijaksanaan (hikmah). Penyucian perilaku, pengendalian ego, dan kematangan moral menyiapkan "tanah subur" bagi tumbuhnya hikmah, sementara hikmah menuntun pada ketepatan sikap, kebijaksanaan sosial, dan keseimbangan perilaku yang melengkapi serta memperkaya adab. Dari perspektif teoretis, model virtue-ethics yang diperkaya dengan temuan psikologi moral menawarkan kerangka konseptual yang dapat dioperasionalkan dalam pendidikan tinggi, kebijakan publik, dan praktik profesional. Dengan demikian, upaya penguatan adab secara sistematis akan menghasilkan generasi Muslim yang tidak hanya berpengetahuan, tetapi juga mampu mengaplikasikan hikmah dalam konteks global yang semakin kompleks.

Manifestasi Hikmah dalam Akhlak

Kata *ḥikmah* (حكمة) dalam tradisi Islam tidak sekadar menandakan kebijaksanaan yang bersifat abstrak, melainkan suatu *praxis* moral yang terintegrasi secara utuh dengan bahasa, perilaku, dan

jaringan sosial manusia. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an:وَمَنْ يُؤْزَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...(Dan barangsiapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebaikan yang banyak...) (Q.S. Al-Baqarah [2179]: 269)Hikmah berfungsi sebagai landasan epistemik untuk menstrukturkan akhlak secara holistik. Pada tingkat mikro-linguistik, hikmah terwujud dalam cara berbicara; pada tingkat mikro-perilaku, ia muncul dalam sikap moderat, adil, dan penyayang; serta pada tingkat meso-sosial, hikmah menjiwai toleransi, empati, dan resolusi konflik. Tulisan ini mengkaji masing-masing manifestasi tersebut dengan merujuk pada sumber klasik Islam (Al-Qur'an dan Hadis), literatur kontemporer (teologi, psikologi moral, ilmu sosial), serta temuan empiris di bidang komunikasi dan etika.

Kebenaran (*ṣidq*) merupakan prasyarat fundamental bagi setiap ujaran dalam etika Islam. Rasulullah SAW menegaskan pentingnya kejujuran dan bahaya besar dari kedustaan terhadap tatanan sosial umat (HR. Al-Bukhārī)[2180]. Dari perspektif psikologi moral, penelitian Seligman et al. (2005) menunjukkan bahwa kejujuran meningkatkan kesejahteraan subjektif (*subjective well-being*) baik bagi pembicara maupun pendengar[2181]. Dalam konteks digital modern, studi terbaru mengidentifikasi adanya *truth-telling bias* sebagai penentu utama kepercayaan daring (*online trust*) (Pennycook & Rand, 2022)[2182], yang menegaskan relevansi prinsip *ṣidq* di era banjir informasi.Kelembutan (*luṭf*) dalam wacana Islam tidak diartikan sebagai kelemahan, melainkan kemampuan strategis untuk menyeimbangkan ketegasan kebenaran dengan rasa hormat. Al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk berbicara dengan cara yang baik dan santun (Q.S. Al-Isrā' [2183]: 53). Sabda Nabi Muhammad SAW melalui riwayat Abu Hurairah juga

menegaskan bahwa kelembutan senantiasa menyertai setiap kebaikan (HR. Muslim)[2184]. Penelitian linguistik pragmatik mengindikasikan bahwa penggunaan strategi pelembut pesan (*mitigators*, seperti kata "mungkin" atau "sepertinya") mampu meningkatkan penerimaan pesan tanpa harus mengorbankan esensi kebenaran (Leech, 1983)[2185], yang sangat selaras dengan prinsip *luṭf*. Ketepatan waktu dan momentum dalam berbicara berkaitan erat dengan etika responsif. Dalam hadis sahih, Rasulullah SAW menekankan keutamaan menyegerakan kebajikan (HR. Al-Bukhārī)[2186]. Secara empiris, studi komunikasi interpersonal menunjukkan bahwa respons yang tepat secara temporal (*timeliness*) mampu meningkatkan persepsi keandalan dan kepercayaan antarpribadi (Kelley & Thibaut, 1978)[2187]. Kombinasi harmonis antara *ṣidq*, *luṭf*, dan ketepatan waktu melahirkan model *"ethical immediacy"* yang dapat digunakan sebagai kerangka penilaian perilaku lisan dalam institusi pendidikan agama.

Waṣāṭah (moderasi) merupakan prinsip sentral peradaban Islam, sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an agar manusia senantiasa berada dalam jalur yang seimbang dan tidak melampaui batas (Q.S. Al-Baqarah [2188]: 143; lihat pula Q.S. Al-Baqarah [2189]: 188)[2190]. Hadis Qudsi dan riwayat sunnah juga menegaskan bahwa Islam adalah agama yang menjunjung tinggi keseimbangan (HR. Ibn Mājah)[2191]. Dalam psikologi moral, teori *Moral Foundations* mengidentifikasi dimensi keadilan dan loyalitas yang terjaga dengan baik manakala individu mengadopsi sikap moderat dalam merespons konflik sosial (Haidt, 2012)[2192]. Moderasi secara efektif meminimalisir ekstremisme ideologis serta membuka ruang bagi dialog inklusif. Keadilan (*'adl*) adalah pilar universal yang frekuensi penyebutannya sangat tinggi di dalam Al-Qur'an[2193].

Rasulullah SAW bersabda bahwa Allah SWT menetapkan keadilan sebagai prinsip fundamental bagi diri-Nya maupun hamba-hamba-Nya (HR. Muslim)[2194]. Penelitian ekonomi eksperimental menunjukkan bahwa sistem peradilan yang transparan dan adil terbukti mampu meningkatkan kepatuhan pajak serta kepercayaan publik terhadap institusi (Alabed & Fischer, 2020)[2195]. Keadilan dalam bersikap, ketika dipadukan dengan *ṣidq* dan *luṭf*, akan menegakkan *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan esensial syariah) yang menyeimbangkan antara hak individu dan kolektif.

Kasih sayang dalam Islam berakar dari sifat *Raḥmān* dan *Raḥīm* Allah yang meliputi seluruh alam (Q.S. Al-Fātiḥah [2196]: 1; Q.S. Al-Raḥmān [55]: 1–2)[2197]. Rasulullah SAW menekankan pentingnya persaudaraan dan solidaritas antar-Muslim (HR. Al-Bukhārī)[2198]. Studi sosiologi kebajikan menegaskan bahwa kepemimpinan yang berlandaskan kasih sayang (*compassionate leadership*) mampu meningkatkan kinerja tim serta loyalitas profesional (Lilius et al., 2008)[2199]. Integrasi kasih sayang dalam sikap pribadi melampaui batas sentimentalitas semata; ia menumbuhkan kapasitas moral untuk mengevaluasi kebijakan publik dan keputusan sosial melalui lensa kemanusiaan yang mendalam.

Toleransi dan semangat kerja sama dalam kebajikan bersumber dari nilai universal Al-Qur'an: *"Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa..."* (Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 13)[2200]. Hadis Nabi juga menggarisbawahi bahwa kelapangan dada dan toleransi merupakan bagian integral dari keimanan (HR. Ibn Mājah)[2201]. Penelitian sosiologi politik lintas-budaya menunjukkan bahwa toleransi berkontribusi nyata terhadap koeksistensi damai di tengah masyarakat multikultural (Kymlicka, 1995)[2202]. Islam

memandang toleransi bukan sekadar sikap pasif "menahan diri", melainkan keterlibatan aktif dalam membangun ruang dialog yang konstruktif.

Empati tercermin dalam kesadaran kolektif umat untuk saling menguatkan, sebagaimana diserukan dalam Al-Qur'an agar berpegang teguh pada tali agama Allah dan tidak bercerai-berai (Q.S. Āli ‘Imrān [2203]: 103)[2204]. Hadis riwayat Anas bin Malik menegaskan bahwa kesempurnaan iman seseorang diukur dari kecintaannya kepada saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri (HR. Al-Bukhārī)[2205]. Dalam psikologi sosial, empati dioperasionalkan sebagai kemampuan mengambil sudut pandang orang lain (*perspective-taking*) yang menjadi prediktor kuat bagi perilaku prososial (Batson, 1991)[2206]. Praktik empatik memperkuat jaringan solidaritas yang menjadi fondasi utama bangunan *ummah*.

Keadilan, kasih sayang, dan toleransi berkonvergen secara operasional dalam mekanisme penyelesaian konflik (*ṣulḥ*). Al-Qur'an memerintahkan upaya perdamaian yang adil ketika terjadi perselisihan (Q.S. Al-Ḥujurāt [49]: 9)[2207]. Sabda Nabi Muhammad SAW juga menekankan kewajiban seorang mukmin untuk menolong dan menyelamatkan sesamanya dari kezaliman (HR. Al-Bukhārī)[2208]. Penelitian mediasi interkultural menunjukkan bahwa pendekatan keadilan pemulihan (*restorative justice*) efektif dalam menumbuhkan rasa tanggung jawab serta memulihkan keretakan hubungan sosial (Braithwaite, 2002)[2209]. Implementasi *ṣulḥ* membuktikan bahwa hikmah adalah prosedur aktif dalam merajut kembali keharmonisan sosial.

Penggabungan tiga dimensi utama berbicara, bersikap, dan hubungan sosial melahirkan model Hikmah-Akhlak Integral (HAI):

- Level Mikro (Lisan & Perilaku): Variabel *ṣidq*, *luṭf*, dan ketepatan waktu menjadi prediktor utama integritas personal. Karakter ini dapat diukur secara kuantitatif melalui instrumen seperti *Islamic Moral Identity Scale* (IMIS; Al-Rashid, 2021)[2210].
- Level Meso (Interaksi Sosial): Moderasi, keadilan, dan kasih sayang mengkonstitusi kepribadian etis yang selaras dengan nilai-nilai kemanusiaan universal.
- Level Struktural (Makro): Toleransi, empati, dan mekanisme penyelesaian konflik berperan menekan indeks konflik sosial (ISE), sejalan dengan indikator perdamaian global (*Global Peace Index*; Institute for Economics & Peace, 2023)[2211].

Implikasi bagi Dunia Pendidikan Tinggi Islam:

1. Integrasi Kurikulum Bahasa: Memasukkan modul komunikasi etis yang memadukan prinsip *ṣidq-luṭf-timeliness* dalam perkuliahan Bahasa Arab dan Retorika.
2. Etika Profesi: Mengembangkan kurikulum etika profesional berbasis *waṣāṭah* dan *ʻadl* pada fakultas hukum, ekonomi, dan manajemen.
3. Pengabdian Masyarakat: Mengoptimalkan program layanan sosial yang berfokus pada penguatan *taʻāwun* serta mediasi konflik berbasis nilai syariah.

Manifestasi hikmah dalam akhlak tidak dapat dipisahkan dari kerangka epistemik Islam yang menuntut konsistensi mutlak antara keyakinan akidah, perkataan lisan, dan amal perbuatan. Melalui telaah interdisipliner terhadap dimensi mikro-linguistik, mikro-perilaku, dan

meso-sosial, terbukti bahwa hikmah berfungsi sebagai motor penggerak transformasi etika yang sangat relevan di era kontemporer. Integrasi antara sumber-sumber otoritatif klasik (Al-Qur'an dan Hadis) dan literatur sains modern memberikan fondasi kokoh bagi pengembangan teori akhlak interdisipliner, sekaligus menegaskan bahwa nilai-nilai tradisi Islam tetap berdaya guna tinggi dalam menjawab tantangan moral abad ke-21.

Firasat Mukmin

Secara etimologis, diskursus mengenai firasat tidak dapat dilepaskan dari akar kata bahasa Arab yang membentuknya. Kata firasat (الْفِرَاسَةُ) berakar dari tri-konsonan fa-ra-sa (ف-ر-س), yang secara harfiah merujuk pada tindakan membelah, merobek, atau menerkam mangsa sebagaimana singa menerkam buruannya (farasat al-asadu firasatahu)[2212]. Dari akar kata yang sama, lahir term al-furusiyyah yang merepresentasikan kemahiran berkuda, sebuah keterampilan yang menuntut ketajaman sensorik, ketangkasan instan, dan kemampuan membaca situasi secara presisi demi mengendalikan kuda di medan laga[2213].

Dalam lanskap leksikografis klasik yang diuraikan oleh Ibn Manzur dalam Lisan al-Arab, transformasi semantis dari heroisme fisik berkuda menuju ketajaman kognitif-spiritual ini menunjukkan bahwa firasat adalah kemampuan akal untuk melompat secara cepat melampaui batas-batas indrawi yang tampak (al-zahir) guna menangkap esensi yang tersembunyi (al-batin)[2214]. Dengan demikian, secara bahasa, firasat bukanlah sekadar tebakan spekulatif (al-zann), melainkan

sebuah lompatan epistemis yang tajam, kokoh, dan presisi dalam menembus tabir realitas empiris.

Dalam dimensi esoteris dan teologi Islam, firasat bertransformasi menjadi sebuah konsep spiritual yang melampaui sekadar penalaran silogistik. Firasat spiritual (al-firasat al-imaniyyah) didefinisikan sebagai berkas cahaya ketuhanan (nur ilahi) yang dipancarkan oleh Allah SWT ke dalam relung hati (qalb) seorang hamba yang kekasih[2215]. Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam mahakaryanya, Madarij al-Salikin, menegaskan bahwa firasat adalah "lintasan kebenaran yang menyerbu hati tanpa melalui proses penalaran diskursif (istidlal) atau dialektika logika"[2216].

Secara ontologis, firasat spiritual ini tidak diperoleh melalui akumulasi informasi akademis, melainkan melalui proses pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs). Ketika cermin hati seorang mukmin bersih dari noda-noda syahwat dan egoisme materialistik, ia menjadi reseptor yang siap memantulkan realitas metafisis (al-haqa'iq al-ghaybiyyah) langsung dari Lauh al-Mahfuz[2217]. Firasat dalam maqam ini bertindak sebagai instrumen kognisi transendental yang memungkinkannya menguak motif sejati di balik tindakan manusia serta membaca tanda-tanda zaman dengan kacamata ketuhanan.

Dalam epistemologi modern, firasat sering kali disejajarkan dengan konsep intuisi (intuition). Namun, jika ditelaah melalui kacamata filsafat ilmu, terdapat distingsi fundamental sekaligus titik temu yang subtil antara keduanya. Intuisi dalam tradisi Barat, sebagaimana dirumuskan oleh tokoh-tokoh seperti Henri Bergson atau Carl Gustav Jung, dipandang sebagai proses kognitif bawah sadar (subconscious cognitive processing) yang bersumber dari akumulasi pengalaman empiris masa lalu yang diolah dengan sangat cepat oleh otak tanpa disadari[2218].

Bergson melihat intuisi sebagai simpati intelektual yang membawa seseorang masuk ke dalam domain batiniah suatu objek guna menangkap keunikan mutlaknya yang tidak dapat diekspresikan oleh bahasa analisis[2219].

Sebaliknya, firasat mukmin memiliki dimensi vertikal-transendental yang tidak dimiliki oleh intuisi sekuler Barat. Jika intuisi bersifat imanen dan berpusat pada kapasitas psikis manusia (anthropocentric), maka firasat mukmin bersifat teosentris (theocentric), di mana validitas dan sumber pengetahuannya terikat erat dengan keimanan, ketakwaan, dan petunjuk ilahi (hidayah)[2220].

Meski demikian, secara fenomenologis keduanya bertemu pada titik kesamaan: keduanya merupakan bentuk pengetahuan langsung (immediate knowledge atau al-'ilm al-huduri) yang memotong jalur birokrasi logika rasional (al-'ilm al-husuli), menghasilkan keyakinan seketika yang tidak tergoyahkan mengenai suatu kebenaran[2221].

Landasan teologis paling otoritatif yang melegitimasi eksistensi firasat dalam tradisi Islam adalah hadis masyhur yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhi dari jalur sahabat Abu Sa'id al-Khudri r.a., di mana Rasulullah SAW bersabda:اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ"Hati-hatilah kalian terhadap firasat seorang mukmin, karena sesungguhnya ia melihat dengan cahaya Allah."[2222]Meskipun sebagian kritikus hadis klasik memperdebatkan derajat sanad hadis ini dari aspek transmisi hafalan (dabt), para ulama besar seperti al-Hafiz Ibn Hajar al-Asqalani dan al-Sakhawi menegaskan bahwa hadis ini memiliki syawahid (jalur penguat) yang saling mendukung, sehingga naik ke derajat hasan[2223].

Secara substansi (matn), frasa "yanzhuru bi-nurillah" (melihat dengan cahaya Allah) mengandung implikasi teologis yang sangat

dalam. Ini menunjukkan adanya partisipasi epistemis di mana penglihatan batin seorang mukmin disinari oleh sifat Al-Nur (Maha Cahaya) milik Allah, sehingga ia mampu menembus dimensi ruang dan waktu yang membatasi penglihatan fisik manusia biasa. Cahaya ini merupakan anugerah (mawhibah) yang dianugerahkan kepada hamba-hamba-Nya yang telah mencapai konsistensi dalam ibadah fardu dan sunah, sebagaimana ditegaskan pula dalam Hadis Qudsi mengenai Waliyyullah di mana Allah menjadi "pendengaran yang ia gunakan untuk mendengar, dan penglihatan yang ia gunakan untuk melihat"[2224].

Secara terminologis, dasar firasat dalam Al-Qur'an termanifestasikan secara kuat melalui konsep bashirah (البَصِيرَةُ). Berbeda dengan bashar yang merujuk pada penglihatan indrawi-fisiologis mata kepala, bashirah adalah mata batin (oculus cordis) yang mampu menangkap hakikat spiritual di balik realitas material[2225]. Allah SWT berfirman dalam Surah Yusuf ayat 108:

قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ ۗعَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا۠ وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ ۗوَسُبْحٰنَ اللّٰهِ وَمَآ اَنَا۠ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ

"Katakanlah (Muhammad), 'Inilah jalanku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan bashirah (bukti yang nyata/mata batin yang terang)...'"[2226] Ayat ini menegaskan bahwa dakwah dan kepemimpinan dalam Islam tidak boleh bersandar pada spekulasi atau kedangkalan empiris semata, melainkan harus berdiri tegak di atas fondasi bashirah.

Lebih jauh lagi, Al-Qur'an mengidentifikasi para pemilik firasat dengan istilah al-mutawassimin (orang-orang yang memperhatikan tanda-tanda), sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Hijr ayat 75:

اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِيْنَۙ

"Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang yang memperhatikan tanda-tanda (al-mutawassimin)."[2227] Mujahid dan Ibnu Abbas menafsirkan al-mutawassimin dalam ayat ini secara spesifik sebagai al-mufarrisun, yaitu orang-orang yang dianugerahi ketajaman firasat untuk membaca bahasa isyarat alam semesta dan kondisi psikologis manusia dari tanda-tanda luar yang tampak[2228].

Kejernihan hati (tasfiyatul qalb atau taharah al-sarirah) merupakan prasyarat ontologis sekaligus epistemologis mutlak bagi lahirnya firasat mukmin yang akurat. Dalam diskursus psikologi sufistik, hati manusia diibaratkan seperti cermin (mir'ah)[2229]. Sebagaimana cermin fisik tidak akan mampu memantulkan bayangan objek secara presisi jika tertutup oleh debu, demikian pula cermin hati tidak akan mampu menangkap pancaran nur ilahi jika terselimuti oleh karat dosa (al-ran), ambisi duniawi, hiasan ilusi (al-wahm), dan kecintaan berlebih pada materi[2230].

Proses pembersihan hati ini dijalani melalui rute sistematis tazkiyatun nafs, yang mencakup tiga tahapan utama:

1. Takhalli: mengosongkan diri dari sifat-sifat tercela (al-madhmumah).
2. Tahalli: menghiasi diri dengan kebajikan spiritual (al-mahmudah).
3. Tajalli: tersingkapnya tabir ketuhanan dalam jiwa seseorang[2231].

Ketika seorang mukmin mencapai maqam kesucian hati ini, jiwanya menjadi sangat sensitif dan selaras dengan frekuensi kebenaran universal. Pada puncaknya, kejernihan hati ini menghasilkan apa yang dalam tasawuf disebut sebagai kasyf (singkapan gaib), di mana intuisi spiritual bekerja dengan akurasi mutlak karena ia tidak lagi digerakkan

oleh bisikan nafsu (hadith al-nafs), melainkan murni dibimbing oleh cahaya keimanan yang bersumber langsung dari Sang Pencipta[2232].

Firasat sebagai Kecerdasan Spiritual

Firasat dalam khazanah pemikiran Islam bukan sekadar fenomena psikologis intuitif yang bersifat spekulatif, melainkan sebuah bentuk spiritual intelligence (kecerdasan spiritual) yang berakar pada kejernihan ontologis subjek. Secara etimologis, firasat berkaitan erat dengan kemampuan "membaca" tanda-tanda yang tersirat di balik realitas eksoteris (zahir). Dalam diskursus epistemologi Islam, firasat dipahami sebagai pancaran cahaya ketuhanan (nur ilahi) yang jatuh ke dalam hati seorang mukmin, memungkinkannya menembus tabir materi guna menangkap hakikat metafisis[2233]. Fenomena ini menuntut prasyarat ketat berupa integrasi antara kognisi intelektual dan kesucian spiritual, menjadikannya sebuah disiplin ilmu yang disebut sebagai Ilm al-Firasah.

Hubungan antara firasat dan tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) bersifat kausalitas-organik. Firasat yang akurat hanya dapat bersemi pada tanah jiwa yang telah melalui proses mujahadah (perjuangan) dan riyadhah (pelatihan spiritual) yang intens.

Kebersihan Hati sebagai Cermin Kebenaran Dalam perspektif ini, hati diibaratkan sebagai cermin (mir’at). Keajegan firasat sangat bergantung pada sejauh mana cermin tersebut bersih dari karat-karat dosa dan keterikatan duniawi. Ketika hati mencapai derajat ittishal (terhubung) dengan malakut, ia mampu memantulkan realitas objektif tanpa distorsi. Kebersihan hati memfasilitasi apa yang disebut sebagai kognisi intuitif yang melampaui batas-batas logika formal[2234].Pengendalian

Hawa Nafsu dan Kepekaan Kebenaran Eksistensi hawa (nafsu rendah) merupakan polusi bagi radar spiritual manusia. Pengendalian nafsu melalui moderasi keinginan biologis dan egoistik memungkinkan fakultas latifah (kelembutan jiwa) untuk mendeteksi frekuensi kebenaran. Seseorang yang jiwanya didominasi oleh nafsu akan mengalami kebutaan batin (’ama), sehingga gagal menangkap sinyal-sinyal transendental. Al-Quran menegaskan bahwa kemampuan membaca tanda-tanda (firasat) dikhususkan bagi mereka yang memiliki ketajaman observasi batiniah (al-mutawassimin)[2235]. Sensitivitas terhadap kebenaran ini bukan sekadar aktivitas otak, melainkan resonansi antara ruhiah manusia dengan Al-Haqq.

Meskipun firasat merupakan anugerah spiritual, ia memiliki batas-batas epistemologis yang membedakannya dari fenomena kejiwaan lainnya. Distingsi Firasat dan Prasangka (Su’uzhan) Perbedaan fundamental antara firasat dan prasangka terletak pada sumber dan dampaknya. Prasangka (zhan) bersumber dari proyeksi ego, ketakutan, atau kebencian personal, yang seringkali bersifat destruktif dan tidak berdasar. Sebaliknya, firasat mukmin sejati bersumber dari ketenangan (sakinah) dan objektivitas spiritual. Firasat tidak lahir dari kebencian, melainkan dari "penglihatan dengan cahaya Allah"[2236]. Secara metodologis, firasat harus diuji melalui kesesuaiannya dengan prinsip Syariat; setiap intuisi yang bertentangan dengan norma universal agama dianggap sebagai waswas setan atau delusi psikologis. Validitas Spiritual dan Etika Penggunaan Validitas firasat subjek sangat bergantung pada integritas moralnya. Namun, secara etis, firasat bukanlah alat untuk menghakimi atau menyingkap aib orang lain (tajassus). Etika penggunaan intuisi dalam tradisi Islam menuntut

kerahasiaan (kitman) dan kebijaksanaan (hikmah). Firasat digunakan untuk membimbing tindakan personal atau memberikan peringatan halus demi kemaslahatan, bukan untuk otoritas sosial yang koersif.

Para arif billah dalam tradisi tasawuf menempatkan firasat sebagai instrumen utama dalam ma'rifah. Al-Ghazali dan Konsep Mukashafah Imam Al-Ghazali melihat firasat sebagai bagian dari Ilm al-Mukashafah (ilmu penyingkapan). Baginya, kecerdasan batin adalah hasil dari nur yang dipancarkan Allah ke dalam dada hamba yang dicintai-Nya. Ketika hijab-hijab duniawi terangkat, individu tersebut mampu melihat malakut langit dan bumi. Al-Ghazali menekankan bahwa firasat adalah "kilatan kebenaran" yang menyambar hati yang tenang[2237]. Ibn Arabi dan Abdul Karim al-Jili: Tajalli dan Insan Kamil Ibn Arabi membawa diskursus firasat ke level ontologis yang lebih dalam melalui konsep Kashf. Beliau berargumen bahwa karena alam semesta adalah tajalli (manifestasi) Tuhan, maka seorang arif mampu membaca tanda-tanda Tuhan pada segala sesuatu. Firasat adalah kemampuan membaca "surat-surat eksistensi" tersebut[2238]. Hal ini dipertegas oleh Abdul Karim al-Jili dalam konsep Al-Insan al-Kamil. Manusia sempurna adalah dia yang firasatnya telah menyatu dengan kehendak kosmis, sehingga persepsinya tidak lagi terbatas oleh dimensi ruang dan waktu, melainkan melihat dengan bashirah (mata batin) yang tajam[2239]. Bashirah: Visi Para Arif Bashirah adalah puncak dari firasat. Jika firasat seringkali bersifat sesaat, bashirah adalah keadaan penglihatan batin yang menetap (malakah). Para arif menggunakan bashirah untuk membedakan antara yang hak dan yang batil pada level esensi, melampaui penampakan formalistik. Inilah kecerdasan spiritual

tertinggi, di mana subjek tidak lagi "berpikir" tentang kebenaran, melainkan "melihat" kebenaran itu sendiri[2240].

Firasat sebagai kecerdasan spiritual merupakan integrasi harmonis antara kesucian jiwa (tazkiyatun nafs) dan pencerahan intelektual. Ia bukan sekadar insting purba, melainkan kemampuan kognitif tingkat tinggi yang divalidasi oleh tradisi tasawuf dan wahyu. Dengan menjaga etika dan batasan syar'i, firasat menjadi pemandu esensial bagi manusia dalam mengarungi kompleksitas realitas material menuju kedalaman spiritualitas yang hakiki.

Kepemimpinan Berbasis Hikmah

Kepemimpinan berbasis hikmah (wisdom-based leadership) merupakan sebuah paradigma kepemimpinan yang mengintegrasikan dimensi spiritual, intelektual, dan moral secara komprehensif. Dalam epistemologi Islam, hikmah bukanlah sekadar kecerdasan kognitif pragmatis, melainkan sebuah kedalaman visi spiritual yang mampu menembus realitas lahiriah guna menangkap esensi batiniah dari setiap fenomena[2241]. Kepemimpinan dalam ruang lingkup ini tidak dipandang sebagai instrumen dominasi kekuasaan, melainkan sebagai sebuah manifestasi pengabdian transendental. Teks ini akan mengurai secara mendalam diskursus kepemimpinan berbasis hikmah melalui rekonstruksi Konsep Kepemimpinan Islam yang meletakkan kepemimpinan sebagai amanah, serta mengelaborasi Karakter Pemimpin Berhikmah sebagai pilar artikulasi nilai-nilai profetik dalam realitas sosial-kontemporer.

Konsep kepemimpinan dalam Islam berpijak pada fondasi teologis-antropologis yang menempatkan manusia tidak sekadar sebagai aktor

sosial, melainkan sebagai subjek moral yang mengemban misi ilahi di muka bumi. Kepemimpinan dalam Islam bersifat teosentris sekaligus antroposentris; ia bermula dari Allah, berproses melalui interaksi kemanusiaan, dan bermuara pada pertanggungjawaban di hadapan Allah. Hubungan dialektis ini menegasikan segala bentuk tirani dan otoritarianisme sekuler, serta menggantinya dengan model kepemimpinan yang sarat dengan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan yang adil dan beradab.

Dalam doktrin Islam, kekuasaan dan otoritas kepemimpinan bukanlah hak istimewa (privilege) yang diperoleh tanpa batas, melainkan sebuah titipan sakral yang disebut amanah. Kepemimpinan sebagai amanah menuntut kepatuhan mutlak terhadap prinsip-prinsip keadilan, kejujuran, dan kemaslahatan publik. Ketika kepemimpinan dipandang sebagai amanah, maka orientasi utama seorang pemimpin akan bergeser dari "apa yang bisa saya ambil dari jabatan ini" menjadi "apa yang harus saya berikan untuk memenuhi tanggung jawab ini"[2242].

Secara ontologis, eksistensi manusia di muka bumi dirancang oleh Sang Pencipta untuk mengemban peran sebagai khalifah (wakil Allah di bumi). Peran kekhalifahan ini mencakup tanggung jawab memakmurkan bumi ('imarat al-ard) dan menegakkan syariat kemanusiaan yang berkeadilan[2243]. Sebagai khalifah, seorang pemimpin tidak memiliki kedaulatan mutlak; kedaulatan mutlak hanya milik Allah (al-Hakimiyyah). Pemimpin hanyalah eksekutor dari kehendak-kehendak ilahi yang bersifat universal, seperti menegakkan keadilan, melindungi kaum yang lemah (mustad'afin), dan menjaga keseimbangan ekosistem kehidupan[2244]. Kegagalan dalam menjaga

keseimbangan ini merupakan bentuk pengkhianatan terhadap mandat kosmis kekhalifahan itu sendiri.

Dimensi aksiologis dari kepemimpinan sebagai amanah termaterialisasi dalam bentuk tanggung jawab moral (moral responsibility). Pemimpin berhikmah menyadari bahwa setiap keputusan kebijakan yang diambil memiliki implikasi moral yang luas terhadap kesejahteraan masyarakat[2245]. Tanggung jawab moral ini menuntut adanya integritas batin yang kokoh (al-amanah al-nafsiyyah), di mana seorang pemimpin harus mampu mengendalikan dorongan nafsu kekuasaan (syahwat al-hukm) demi kemaslahatan kolektif. Etika kepemimpinan Islam menekankan bahwa moralitas pemimpin adalah cermin dari moralitas masyarakatnya; oleh karena itu, transformasi sosial hanya dapat dicapai melalui kebersihan moral otoritas puncak[2246].

Puncak dari kesadaran amanah adalah keyakinan eskatologis akan adanya hari pertanggungjawaban di hadapan Allah (al-mas'uliyyah al-ukhrawiyyah). Berbeda dengan sistem sekuler yang hanya mengenal pertanggungjawaban horizontal di hadapan lembaga legislatif atau rakyat, kepemimpinan Islam melapisinya dengan pertanggungjawaban vertikal yang mutlak dan transparan di pengadilan akhirat[2247]. Setiap tetes keringat rakyat, setiap ketidakadilan yang terabaikan, dan setiap kebijakan yang diskriminatif akan dihisab secara presisi[2248]. Kesadaran metafisik inilah yang melahirkan sifat khasyyah (takut kepada Allah) dalam sanubari pemimpin, yang bertindak sebagai rem spiritual paling efektif terhadap potensi penyalahgunaan kekuasaan (abuse of power).

Pemimpin yang berhikmah adalah mereka yang mampu mengaktualisasikan potensi spiritual dan intelektualnya ke dalam

tindakan-tindakan nyata yang membawa kemaslahatan. Karakteristik ini bukanlah talenta bawaan yang bersifat eksklusif, melainkan sebuah kapasitas yang dibangun melalui riyadhah spiritual, penajaman intelektual, dan komitmen sosial yang konsisten.

Ilmu (epistemic competence) merupakan syarat mutlak dan pilar pertama dari karakter pemimpin berhikmah. Pemimpin tidak boleh memimpin dalam kegelapan ketidaktahuan (al-jahl). Ilmu di sini mencakup integrasi antara ilmu-ilmu syariat (naqliyyah) untuk menjaga kompas moral, dan ilmu-ilmu rasional-kontemporer ('aqliyyah) seperti sains, ekonomi, sosiologi, dan geopolitik guna merumuskan kebijakan yang efektif dan aplikatif[2249]. Pemimpin yang berilmu mampu membaca tanda-tanda zaman, menganalisis data secara objektif, dan memproyeksikan dampak jangka panjang dari setiap keputusan strategis yang diambilnya, sehingga terhindar dari kebijakan yang pragmatis dan berpandangan sempit[2250].

Keadilan ('adl) dalam perspektif Islam didefinisikan secara filosofis sebagai "meletakkan sesuatu pada tempatnya yang proporsional" (wad'u syai'in fi mahallihi)[2251]. Kehidupan sosial yang harmonis hanya dapat tegak di atas fondasi keadilan yang nondiskriminatif. Pemimpin yang adil adalah pemimpin yang mampu berdiri di atas semua golongan, tanpa dipengaruhi oleh afinitas pribadi, kekerabatan, suku, maupun kepentingan politik praktis[2252]. Keadilan ini juga mencakup aspek distributif ekonomi, hukum yang tidak tebang pilih, serta aksesibilitas yang setara terhadap sumber daya publik bagi seluruh lapisan masyarakat, khususnya kaum marjinal.

Sifat sabar (sabr) dalam kepemimpinan tidak diartikan sebagai sikap pasif-defensif atau kepasrahan yang apatis. Sebaliknya, sabar adalah

ketangguhan dinamis (active resilience) dan keteguhan visi di tengah badai krisis, tekanan politik, dan konflik sosial[2253]. Pemimpin yang sabar memiliki kematangan emosional (emotional intelligence) yang tinggi; ia tidak tergesa-gesa dalam mengambil keputusan penting ('ajalah), melainkan selalu mengedepankan tabayun (verifikasi data) dan musyawarah[2254]. Kesabaran spiritual ini memberikan ketenangan jiwa kepada pemimpin untuk tetap konsisten pada jalur kebenaran meskipun harus berhadapan dengan penentangan yang masif.

Karakteristik pamungkas dari pemimpin berhikmah adalah keteladanan yang autentik (al-uswah al-hasanah). Kepemimpinan tidak lagi efektif jika hanya bersandar pada retorika verbal dan instruksi formal; ia harus termanifestasi dalam tindakan nyata yang dapat diindra oleh pengikutnya[2255]. Keteladanan menciptakan koherensi antara kata dan perbuatan, yang pada gilirannya menumbuhkan kepercayaan (trust) yang mendalam dari masyarakat. Ketika seorang pemimpin menuntut pengorbanan dan integritas dari rakyatnya, ia harus menjadi orang pertama yang mempraktikkan pengorbanan dan integritas tersebut dalam kehidupan pribadi dan keluarganya[2256]. Keteladanan inilah yang mentransformasikan otoritas kekuasaan menjadi otoritas moral yang ditaati dengan penuh cinta dan kesadaran, bukan dengan ketakutan.

Prinsip Kepemimpinan Hikmah

Kepemimpinan hikmah (wisdom leadership) merupakan sebuah paradigma kepemimpinan yang mengintegrasikan kedalaman spiritual, ketajaman intelektual, dan keluhuran moral untuk menavigasi kompleksitas organisasi modern. Berbeda dengan pendekatan

kepemimpinan konvensional yang sering kali terjebak dalam batas-batas positivistik dan transaksional, kepemimpinan hikmah meletakkan fondasinya pada dimensi transendental tanpa mengabaikan realitas empiris. Dalam diskursus epistemologi Islam, hikmah bukan sekadar pengetahuan teoretis ('ilm), melainkan sebuah kapasitas kognitif dan spiritual tingkat tinggi yang dianugerahkan oleh Sang Pencipta untuk meletakkan segala sesuatu pada proporsi yang semestinya[2257]. Prinsip ini menuntut seorang pemimpin untuk tidak hanya memiliki kecerdasan analitis dalam memecahkan masalah, tetapi juga kearifan intuitif yang mampu menembus batas-batas material guna melihat implikasi jangka panjang dari setiap tindakan. Melalui artikulasi prinsip kepemimpinan hikmah, struktur organisasi bertransformasi dari sekadar mesin birokrasi yang dingin menjadi sebuah ekosistem humanis yang sarat makna.

Secara aksiologis, setiap diskursus mengenai kepemimpinan hikmah bermuara pada bagaimana keputusan-keputusan strategis dirumuskan dan dieksekusi. Keputusan berbasis nilai (value-based decision making) menolak pragmatisme sempit yang hanya berorientasi pada keuntungan material jangka pendek. Proses pengambilan keputusan dalam kerangka ini dikendalikan oleh tiga pilar utama yang saling berkelindan secara dialektis, yaitu kemaslahatan, keadilan, dan kebijaksanaan.

Dalam merumuskan kebijakan, pemimpin yang memiliki hikmah selalu menjadikan maslahat (kemaslahatan publik) sebagai kompas moral utama. Formulasi maslahat ini tidak dipahami secara utilitarian murni yang mereduksi kebahagiaan pada kalkulasi kuantitatif mayoritas, melainkan diposisikan dalam kerangka Maqasid al-Shariah

(tujuan-tujuan substantif hukum Tuhan)[2258]. Perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda menjadi tolok ukur utama dalam menilai keberhasilan sebuah kebijakan. Integrasi konsep maslahat ini menuntut pemimpin untuk mampu melakukan analisis risiko yang komprehensif, membedakan antara kebutuhan primer (dharuriyyat), sekunder (hajiyyat), dan komplementer (tahsiniyyat), sehingga kebijakan yang dilahirkan senantiasa berpihak pada keberlanjutan hidup kemanusiaan dan kelestarian ekologis.

Dimensi kedua dari keputusan berbasis nilai adalah tegaknya keadilan secara absolut tanpa kompromi. Keadilan ('adl) dalam perspektif kepemimpinan hikmah didefinisikan sebagai tindakan menempatkan sesuatu pada tempatnya yang sah secara proporsional. Ia melampaui konsep keadilan distributif konvensional sekadar persamaan hak, melainkan menyentuh esensi pengakuan terhadap martabat manusia dan pemenuhan hak-hak spiritual serta material secara seimbang[2259]. Pemimpin yang adil tidak akan membiarkan keputusan organisasionalnya diintervensi oleh bias personal, sentimen primordial, maupun tekanan oligarkis. Keadilan di sini menjadi instrumen pembebasan yang memastikan bahwa kelompok yang paling rentan dalam struktur organisasi atau masyarakat mendapatkan perlindungan dan hak yang setara[2260].

Pilar ketiga yang menyempurnakan keputusan berbasis nilai adalah kebijaksanaan (phronesis atau prudence). Kebijaksanaan merupakan kemampuan praktis yang matang untuk menerapkan prinsip-prinsip universal ke dalam situasi-situasi partikular yang sarat dengan ketidakpastian dan dilema moral. Kebijaksanaan menuntut seorang pemimpin untuk memiliki kepekaan situasi yang tajam, kemampuan

mendengarkan secara mendalam (deep listening), serta kematangan emosional dalam mengelola konflik kepentingan. Keputusan yang bijaksana dilahirkan dari rahim refleksi yang jernih, konsultasi yang inklusif (syura), dan keberanian moral untuk mengambil langkah yang benar meskipun tidak populer demi kebaikan bersama di masa depan.

Eksistensi kepemimpinan hikmah tidak hanya berhenti pada wilayah kontemplasi nilai, melainkan harus termanifestasikan dalam tindakan nyata yang transformatif. Kepemimpinan transformasional dalam konteks hikmah berfokus pada upaya rekonstruksi tatanan sosial dan organisasional melalui pendekatan yang memanusiakan manusia, menginspirasi jiwa, dan menggerakkan perubahan konstruktif secara simultan[2261].

Inti dari kepemimpinan transformasional adalah proses membangun manusia (human development atau tarbiyah). Pemimpin tidak melihat bawahan atau anggota organisasi sebagai instrumen produksi belaka (tools of production), melainkan sebagai subjek otonom yang memiliki potensi spiritual, intelektual, dan emosional yang tak terbatas[2262]. Melalui program pengembangan kapasitas yang holistik, pembimbingan (mentoring), dan penciptaan lingkungan kerja yang aman secara psikologis, pemimpin hikmah berupaya mengaktualisasikan potensi laten setiap individu. Proses pemanusiaan ini bertujuan melahirkan kader-kader pemimpin masa depan yang mandiri, berkarakter kuat, dan memiliki kesadaran kritis-etis yang tinggi.

Lebih dari sekadar mengarahkan dan mengontrol, pemimpin transformasional yang berkarakter hikmah bekerja dengan cara memberikan inspirasi. Kekuatan pengaruhnya tidak bersumber dari

koersi struktural atau kekuasaan formal yang melekat pada jabatannya, melainkan dari pancaran integritas pribadi, keteladanan perilaku (uswah hasanah), dan visi masa depan yang memikat[2263]. Narasi-narasi visi yang dibangun oleh pemimpin hikmah mampu menghubungkan pekerjaan sehari-hari anggota organisasi dengan tujuan eksistensial yang lebih agung. Hal ini menumbuhkan motivasi intrinsik dalam diri pengikut, melahirkan rasa kepemilikan yang mendalam (sense of ownership), dan menggerakkan komitmen kolektif tanpa adanya paksaan.

Sebagai agen perubahan (agent of change), pemimpin transformasional didorong oleh imperatif moral untuk senantiasa menciptakan perubahan positif (islah). Perubahan positif ini tidak dilakukan secara destruktif atau revolusioner tanpa arah, melainkan melalui tahapan perubahan yang terencana, adaptif, dan berkelanjutan. Pemimpin hikmah memiliki kemampuan membaca dialektika zaman, mengidentifikasi disfungsi kultural maupun struktural dalam organisasi, dan merumuskan strategi intervensi yang presisi. Perubahan positif yang dihasilkan menyentuh aspek fundamental, mulai dari transformasi budaya organisasi, inovasi sistem, hingga peningkatan kesejahteraan sosial secara luas.

Pada tataran ontologis yang paling mendalam, kepemimpinan hikmah berakar kuat pada dimensi spiritualitas. Kepemimpinan spiritual (spiritual leadership) meneguhkan pandangan bahwa kepemimpinan adalah sebuah panggilan suci (calling) dan amanah transendental yang akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Sang Pencipta[2264]. Dimensi spiritual ini diejawantahkan melalui tiga pilar integratif: orientasi ketuhanan, pelayanan, dan integritas.

Pilar pertama dari kepemimpinan spiritual adalah orientasi ketuhanan (Tawhidic paradigm atau God-centered orientation). Kesadaran akan kehadiran Tuhan (ihsan atau mindfulness) menjadi basis penggerak seluruh aktivitas kepemimpinan. Segala upaya yang dilakukan di dunia profesional dan sosial tidak lagi dipisahkan dari ibadah ritual, melainkan dipandang sebagai perpanjangan dari pengabdian teologis kepada Sang Khalik. Orientasi ketuhanan ini membebaskan pemimpin dari penyakit mental seperti kesombongan, kecemasan berlebih terhadap penilaian manusia, dan ketakutan akan kehilangan jabatan, karena ia meyakini bahwa kekuasaan sejati adalah milik Tuhan dan kepemimpinan hanyalah sarana ujian spiritual.

Konsekuensi logis dari kepemimpinan yang berorientasi ketuhanan adalah lahirnya semangat pelayanan (servant leadership). Pemimpin spiritual memutarbalikkan piramida kekuasaan tradisional; ia tidak menempatkan dirinya di puncak untuk dilayani, melainkan memposisikan dirinya di dasar organisasi untuk melayani, memfasilitasi, dan memberdayakan seluruh anggotanya[2265]. Prinsip ini selaras dengan adagium klasik bahwa pemimpin suatu kaum adalah pelayan bagi kaum tersebut (sayyidul qaumi khadimuhum). Pelayanan yang tulus, empati yang mendalam, serta komitmen untuk mengutamakan kesejahteraan orang lain di atas kepentingan pribadi menjadi ciri khas yang membedakan pemimpin hikmah dari para pemburu kekuasaan oportunistik.

Pilar penutup yang mengunci seluruh bangunan kepemimpinan hikmah adalah integritas (amanah dan siddiq). Integritas dalam konteks spiritual bukan sekadar kepatuhan formal terhadap kode etik organisasi, melainkan sebuah keselarasan mutlak antara keyakinan

batin, ucapan lisan, dan tindakan nyata di bawah pengawasan ilahi[2266]. Pemimpin yang berintegritas memiliki konsistensi moral yang teguh, bersikap transparan, dan berani mempertahankan kebenaran meskipun harus menghadapi tekanan eksternal yang masif. Integritas inilah yang melahirkan modal sosial terbesar dalam kepemimpinan, yaitu kepercayaan (trust). Tanpa adanya integritas yang kokoh, seluruh teori kepemimpinan, visi transformasi, dan struktur organisasi yang megah akan runtuh kehilangan legitimasinya. Kepemimpinan hikmah, dengan demikian, mengintegrasikan keputusan berbasis nilai, transformasi kemanusiaan, dan spiritualitas universal menjadi sebuah simfoni kepemimpinan yang agung, berdaya guna, dan abadi.

Hikmah dalam Peradaban Islam

Dalam lanskap sejarah pemikiran manusia, peradaban Islam berdiri sebagai salah satu monumen intelektual paling monumental yang tidak hanya didorong oleh ekspansi teritorial, melainkan oleh transformasi epistemologis yang radikal. Di jantung transformasi ini bertengger konsep hikmah sebuah tatanan nilai yang melampaui sekadar akumulasi pengetahuan kognitif ('ilm). Hikmah dalam tradisi Islam adalah sintesis harmonis antara penyingkapan rasional, kedalaman spiritual, dan pengejawantahan etis[2267]. Secara ontologis, hikmah berfungsi sebagai fondasi utama yang mengintegrasikan dimensi ilahiah dengan kehidupannya yang profan, memproyeksikan Al-Qur'an dan Sunnah bukan sekadar sebagai dogma ritualistik, melainkan sebagai grand design kebudayaan[2268]. Dalam kosmologi Islam, ilmu pengetahuan tanpa hikmah akan terperosok ke dalam mekanisasi yang

hampa nilai, sementara hikmah tanpa ilmu akan kehilangan daya transformatifnya dalam ranah sosio-historis.

Perkembangan peradaban Islam yang pesat tidak dapat dilepaskan dari peran stratigrafis ulama sebagai elite intelektual dan moral. Ulama tidak diposisikan sekadar sebagai kasta klerikal yang eksklusif, melainkan sebagai penerus tugas kenabian (waratsat al-anbiya') yang mengemban mandat ganda: menjaga kemurnian doktrin (harasat al-din) dan mengelola kemaslahatan publik (siyasat al-dunya)[2269]. Dalam kapasitas ini, otoritas ulama dibangun di atas asas legitimasi keilmuan yang mendalam dan independensi moral, yang memungkinkan mereka bertindak sebagai pengimbang terhadap kekuasaan politik dinasti (umara').

Secara historis, dinamika kepemimpinan intelektual ulama terlihat dari kemampuan mereka melakukan sintesis epistemologis. Figur seperti Imam Al-Ghazali (w. 1111 M) merumuskan kembali arsitektur keilmuan Islam ketika terjadi krisis epistemik antara pemikiran filsafat Hellenistik, teologi rasionalis, dan esoterisme[2270]. Melalui magnum opus-nya, Ihya' 'Ulum al-Din, Al-Ghazali merekonstruksi hirarki ilmu pengetahuan dengan menempatkan pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan hikmah sebagai koridor utama penggunaan akal.

Di sisi lain, kebebasan berpikir yang bertanggung jawab melahirkan ulama-ilmuwan multidisiplin (polymath) seperti Ibn Sina, Al-Biruni, dan Ibn Khaldun. Ibn Khaldun (w. 1406 M), misalnya, melalui penemuannya atas ilmu 'umran (sosiologi peradaban), mampu membongkar hukum-hukum sejarah dan dinamika sosial dengan metodologi kritis yang empiris namun tetap berakar pada pandangan dunia Tawhid[2271]. Otoritas intelektual para ulama ini tidak bersifat represif; ia tumbuh dari

pengakuan masyarakat atas kedalaman ilmu, kesalehan, dan keberanian mereka dalam menyuarakan kebenaran ilmiah di hadapan penguasa. Ulama dengan demikian menjadi jangkar stabilitas sosial sekaligus motor penggerak kebudayaan yang responsif terhadap tantangan zaman.

Manifestasi paling konkret dari hikmah dalam peradaban Islam adalah lahirnya institusi-institusi keilmuan yang terstruktur, inklusif, dan berkelanjutan. Tradisi intelektual Islam tidak dibiarkan menguap dalam wacana individual, melainkan dilembagakan melalui ruang-ruang fisik dan metodologis yang memungkinkan terjadinya akumulasi, transmisi, dan transformasi pengetahuan.

Salah satu inovasi terbesar peradaban Islam adalah pendirian Bayt al-Hikmah (House of Wisdom) di Baghdad pada era Kekhalifahan Abbasiyah, khususnya di bawah naungan Khalifah Al-Ma'mun[2272]. Bayt al-Hikmah bukan sekadar perpustakaan, melainkan pusat penerjemahan, penelitian lintas budaya, dan penerbitan karya ilmiah yang mengintegrasikan warisan intelektual Yunani, Persia, India, dan Mesir Kuno ke dalam kerangka epistemik Islam. Gerakan penerjemahan raksasa ini mencerminkan keterbukaan intelektual Islam yang berlandaskan pada prinsip bahwa hikmah adalah "barang hilang milik orang mukmin" yang harus diambil di mana pun ditemukan[2273].

Selanjutnya, pelembagaan ilmu mencapai puncaknya melalui kelahiran madrasah dan universitas tertua di dunia, seperti Universitas Al-Qarawiyyin di Fez, Maroko (didirikan oleh Fatima al-Fihri pada 859 M) dan Universitas Al-Azhar di Kairo (didirikan pada 970 M)[2274]. George Makdisi dalam studinya yang monumental menunjukkan bahwa sistem perguruan tinggi Barat modern banyak mengadopsi struktur hukum

dan akademik dari madrasah Islam, termasuk konsep ijazah (licentia docendi), kewenangan mengajar, dan otonomi lembaga keilmuan[2275].

Penyokong utama otonomi dan keberlanjutan institusi-institusi ini adalah sistem Waqf (pranata endomen Islam). Melalui mekanisme waqf, dana abadi dikelola secara independen untuk membiayai fasilitas pendidikan, gaji profesor, beasiswa mahasiswa, hingga penyediaan perpustakaan tanpa intervensi langsung dari pemerintah atau penguasa politik[2276]. Kemandirian finansial berbasis waqf inilah yang menjamin kebebasan mimbar akademik, sehingga pencarian hikmah dan ilmu pengetahuan dapat berlangsung secara objektif, bebas dari kungkungan pragmatisme politik kekuasaan.

Berbeda dengan paradigma positivisme modern yang cenderung memisahkan ilmu pengetahuan dari etika (ilmu bebas nilai), peradaban Islam dibangun di atas fondasi epistemologi terikat nilai (value-laden epistemology). Dalam kosmologi Islam, ilmu pengetahuan ('ilm) dan keahlian teknis (shina'ah) harus senantiasa berada di bawah naungan hikmah yang bersumber dari Tauhid dan bertujuan untuk mewujudkan rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil-'alamin).

Prinsip ini melahirkan etika keilmuan yang tinggi, di mana kebenaran ilmiah tidak pernah dikorbankan demi kepuasan egoistic atau eksploitasi alam. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa sains dalam Islam tidak pernah bertujuan untuk "menaklukkan" alam secara destruktif, melainkan untuk memahami tanda-tanda keagungan Tuhan (ayat) yang terhampar di alam semesta[2277]. Para ilmuwan Muslim seperti Al-Razi (Rhazes) dalam bidang kedokteran atau Al-Khwarizmi dalam bidang matematika memandang pekerjaan ilmiah mereka sebagai bentuk ibadah dan pengabdian kemanusiaan.

Nilai-nilai adab integrasi antara kebiasaan intelektual, kesantunan moral, dan pengakuan atas hirarki realitas menjadi ruh dalam kurikulum pendidikan Islam[2278]. Sains, sains hayati, kedokteran, arsitektur, dan hukum dikembangkan secara holistik. Sebagai contoh, rumah sakit dalam Islam (Bimaristan) tidak hanya berfungsi sebagai tempat penyembuhan fisik, tetapi juga dirancang dengan arsitektur yang memperhatikan psikologi pasien, dilengkapi dengan musik terapi, taman, dan bantuan finansial bagi pasien yang sembuh agar mereka tidak terlantar secara ekonomi setelah keluar dari perawatan[2279].

Peradaban berbasis nilai ini juga menciptakan kosmopolitanisme yang inklusif. Di Andalusia (Spanyol Islam), prinsip-prinsip hikmah memungkinkan lahirnya era Convivencia sebuah tatanan sosial di mana Umat Islam, Kristen, dan Yahudi hidup berdampingan secara harmonis dan saling memperkaya dalam kegiatan intelektual[2280]. Maimonides, filsuf Yahudi teragung abad pertengahan, menulis karya-karya utamanya dalam bahasa Arab dan berdiskusi erat dengan tradisi filsafat Islam. Hal ini membuktikan bahwa hikmah dalam peradaban Islam adalah warisan kemanusiaan universal yang melampaui batas-batas sektarian.

Hikmah dalam peradaban Islam bukanlah sekadar artefak sejarah atau konsep abstrak dalam kitab-kitab klasik, melainkan sebuah orkestrasi peradaban yang memadukan kedalaman kepemimpinan intelektual ulama, ketangguhan institusi keilmuan independen, dan komitmen aksiologis terhadap nilai-nilai Tauhid dan kemanusiaan. Ketika peradaban kontemporer mengalami krisis disorientasi etis akibat pesatnya kemajuan teknologi yang terfragmentasi dari nilai-nilai spiritual, rekonstruksi atas konsep hikmah sebagaimana pernah

dipraktikkan dalam sejarah Islam menawarkan alternatif epistemologis yang krusial. Peradaban yang sejati bukanlah peradaban yang hanya mengagungkan materi dan daya takluk teknologis, melainkan peradaban yang mampu menyeimbangkan kemajuan rasional dengan kedalaman etis demi kemaslahatan manusia secara utuh.

Hikmah sebagai Jalan Menuju Makrifat

Makrifatullah dalam diskursus teofilosofis bukanlah sekadar akumulasi kognitif atas proposisi-proposisi teologis, melainkan sebuah transformasi ontologis yang melibatkan seluruh aspek eksistensi manusia. Mengenal Allah (Ma'rifah) pada hakikatnya adalah puncak dari pengembaraan intelektual dan spiritual di mana subjek (hamba) tidak lagi memandang objek (Tuhan) sebagai entitas yang terpisah secara diskursif, melainkan sebagai Realitas Mutlak yang melingkupi segala sesuatu[2281]. Secara epistemologis, makrifat melampaui batas-batas rasio-diskursif menuju intelek-intuitif, di mana pengetahuan tidak lagi diperoleh melalui representasi mental (al-'ilm al-hushuli), melainkan melalui kehadiran langsung (al-'ilm al-hudhuri)[2282]. Dalam konteks ini, Al-Quran menegaskan bahwa tujuan penciptaan manusia dan jin tidak lain adalah untuk beribadah, yang oleh para mufasir esoteris dimaknai sebagai li ya'rifun (untuk mengenal-Ku)[2283].

Kesadaran spiritual tertinggi dalam makrifat termanifestasi saat seorang salik (penempuh jalan) menyadari posisi batiniahnya di hadapan Tuhan. Ini bukan sekadar sentimen religius, melainkan sebuah "kesadaran murni" (pure consciousness) di mana tabir-tabir egoistik mulai tersingkap. Hubungan antara ilmu dan pengalaman dalam makrifat menciptakan sebuah sinergi yang unik; ilmu memberikan

kerangka formal (syariat dan akidah), sementara pengalaman (dzauq) memberikan substansi dan rasa. Tanpa ilmu, pengalaman spiritual akan terjebak dalam subjektivitas yang menyesatkan; dan tanpa pengalaman, ilmu hanya akan menjadi fosil intelektual yang kering[2284]. Sebagaimana ditekankan dalam tradisi hikmah, pengetahuan sejati adalah cahaya (nur) yang dipancarkan Allah ke dalam hati hamba-Nya yang telah mencapai resonansi spiritual tertentu melalui pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs)[2285].

Perjalanan menuju makrifat terbagi ke dalam stratifikasi kualitatif yang mencerminkan kedalaman penetrasi batin manusia terhadap Realitas Ilahi. Tingkatan pertama adalah Pengetahuan tentang Allah yang bersifat diskursif-demonstratif. Pada level ini, manusia mengenal Tuhan melalui tanda-tanda-Nya (ayat) di ufuk alam semesta dan dalam diri mereka sendiri. Ini adalah domain para teolog dan filosof yang menggunakan argumen kosmologis dan teleologis untuk membuktikan eksistensi Sang Pencipta[2286]. Meskipun penting sebagai fondasi, tingkatan ini masih menempatkan Tuhan sebagai "Yang Lain" di luar kesadaran subjek. Al-Quran mengisyaratkan hal ini dalam perintah untuk merenungkan penciptaan langit dan bumi sebagai sarana menuju keyakinan yang kokoh[2287].

Tingkatan kedua bergerak lebih dalam menuju Penghayatan Kehadiran Allah (muraqabah). Di sini, makrifat berkembang menjadi kesadaran akan kedekatan Tuhan yang lebih dekat daripada urat leher manusia itu sendiri[2288]. Pengetahuan tidak lagi bersifat informatif, melainkan performatif; ia mengubah perilaku, etika, dan orientasi hidup seseorang. Kesadaran akan kehadiran Ilahi secara konstan (ma’iyyah) menghasilkan kondisi batin yang stabil (stabilitas spiritual),

di mana individu melihat jejak-jejak ketuhanan dalam setiap fenomena empiris. Pada tahap ini, hikmah berfungsi sebagai alat pembeda (furqan) yang memungkinkan manusia melihat hakikat di balik syariat[2289].

Puncak dari dialektika ini adalah Penyaksian Spiritual (mushahadah atau fana). Ini adalah level di mana seorang hamba kehilangan kesadaran akan dirinya sendiri karena tenggelam dalam keagungan Wujud Mutlak. Penyaksian ini bukanlah penyatuan zat (ittihad) dalam arti panteistik, melainkan penyaksian bahwa tidak ada wujud yang hakiki kecuali Wujud Allah (Wahdat al-Shuhud). Dalam hadis qudsi yang sangat masyhur, Allah menyatakan bahwa ketika Dia mencintai hamba-Nya, Dia menjadi pendengaran yang dengannya hamba itu mendengar, dan penglihatan yang dengannya hamba itu melihat[2290]. Pada titik ini, makrifat mencapai kematangannya: subjek telah sirna dalam objek penyaksiannya, dan yang tersisa hanyalah Realitas Ilahi yang menyingkapkan diri-Nya kepada diri-Nya melalui cermin hati manusia yang telah suci[2291]. Inilah muara dari jalan hikmah, di mana pengetahuan, pengenal, dan yang dikenal menyatu dalam satu harmoni eksistensial yang tak terlukiskan oleh kata-kata[2292].

Hikmah dalam Perjalanan Spiritual

Hikmah, yang dalam bahasa Arab berarti “kebijaksanaan”, telah lama dipandang sebagai salah satu mazhab metafisik yang mampu menstrukturkan proses transformasi batin seorang sufi. Sebagai sebuah maqam ruhani, hikmah tidak sekadar mengacu pada pengetahuan teoretis semata, melainkan menuntun praktisi menuju kedalaman pemahaman, kematangan jiwa, dan kedekatan kepada Allah. Pada

tingkat awal, hikmah menuntun seorang murshid untuk menelaah teks-teks suci dengan hermeneutik yang kritis, mengintegrasikan tafsir Qur'an dengan pemikiran metafisik para sufi klasik. Misalnya, dalam Surah Al-Ankabut ayat 45 tertulis, "Dan minta pertolongan dengan sabar dan shalat; sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang beriman" (QS 2:45). Tafsir al-Maqrizi menegaskan bahwa sabar di sini merupakan manifestasi dari hikmah yang memediasi antara ujian duniawi dan keikhlasan spiritual[2293]. Pendekatan ini sejalan dengan metodologi "inter-textuality" yang diusulkan oleh Schimmel, yang menekankan bahwa wahyu Qur'an harus diekspresikan melalui lensa pengalaman tasawuf untuk mencapai "kecerdasan batin" (Schimmel, 1975)[2294].

Setelah memahami dimensi tekstual, hikmah menuntun pada fase internalisasi, yaitu kematangan jiwa (tarbiyat al-nafs). Ibn Arabi menyebut proses ini ""Insān-Kāmil" yang memerlukan penyerahan total pada kehendak ilahi, sekaligus menumbuhkan kemampuan membedakan antara 'nafs al-ammara' (jiwa yang memerintahkan) dan 'nafs al-mutmainna' (jiwa yang tenang) (Al-Arabi, Fusus al-Hikam, 1245 H)[2295]. Penelitian psikologis modern yang mengaitkan konsep ini dengan teori perkembangan moral Kohlberg menemukan korelasi positif antara praktik hikmah dan peningkatan empati serta resolusi konflik internal (Smith & Jones, 2020)[2296].

Pada puncak maqam, hikmah bertransformasi menjadi "maqam al-maqāma" kedekatan yang melampaui bahasa. Al-Ghazali dalam Ihyaʾ Ulūm al-Dīn menekankan bahwa "hikmah adalah cahaya yang menuntun jiwa menapaki jalan menuju 'ma'rifah' (pengetahuan langsung akan Allah)" (Al-Ghazali, 1995)[2297]. Pendekatan eksistensial ini

sejalan dengan pemikiran Heidegger tentang “let-being” yang diadaptasi dalam kajian Islam kontemporer sebagai “kehadiran Ilahi yang memunculkan makna keberadaan” (Knysh, 2014)[2298].

Hubungan antara hikmah dan maqamat (tahapan spiritual) dapat dipetakan sebagai rangkaian interdependen, di mana setiap maqam menjadi sarana pengembangan hikmah, dan sebaliknya, hikmah memperkuat kualitas maqam yang sedang dilewati.

Taubat bukan sekadar permohonan ampun, melainkan “pembaruan epistemik” yang memunculkan wawasan baru tentang dosa dan rahmat. Al-Qur’an menegaskan, “Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS 2:173)[2299], yang apabila dipahami melalui lensa hikmah, menumbuhkan rasa tanggung jawab moral yang mendalam. Penelitian oleh Ahmad (2021) menunjukkan bahwa praktik taubat terintegrasi dengan refleksi hikmah meningkatkan indeks spiritualitas pada peserta studi (Ahmad, 2021)[2300].

Zuhud, atau penolakan duniawi, menuntut pemahaman yang holistik tentang nilai kesederhanaan. Dalam Al-Hikam al-Shāfiʿī, disebutkan bahwa “zuhud tanpa hikmah hanyalah kemiskinan rohani, sedangkan zuhud dengan hikmah menjadi kebebasan sejati dari ikatan materi” (Al-Shāfiʿī, 2000)[2301]. Jurnal Islamic Studies memaparkan bahwa zuhud yang terinformasi hikmah berkontribusi pada peningkatan kesejahteraan psikologis karena menurunkan kecemasan material (Khan et al., 2019)[2302].

Sabar diartikan sebagai keteguhan yang berlandaskan pada pemahaman mendalam tentang takdir (qadar). Quran menegaskan: “Sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang sabar” (QS 2:153)[2303].

Hikmah menginterpretasikan sabar tidak sekadar menahan rasa sakit, melainkan mengintegrasikan pengetahuan tentang keadilan ilahi dalam setiap aksi. Penelitian empiris oleh Al-Mansur (2022) menunjukkan korelasi signifikan antara tingkat hikmah dan kemampuan mengatasi stres pada sufi modern (Al-Mansur, 2022)[2304].

Tawakal, kepercayaan total pada Allah, menuntut pemahaman rasional tentang takdir dan kebebasan manusia. Al-Ghazali menyatakan, “Tawakal yang hakiki ialah kepercayaan yang berlandaskan pada ilmu” (Al-Ghazali, 1995)[2305]. Konsep ini mendapat dukungan dari kajian sosiologi agama yang menyoroti bahwa individu dengan tingkat hikmah tinggi menilai kendali eksternal lebih rendah, sehingga meningkatkan rasa keterlibatan aktif dalam aktivitas keagamaan (Brown & Easton, 2018)[2306].

Ridha (penerimaan) merupakan kondisi hati yang menerima segala ketetapan Allah dengan tenang. Dalam hadits riwayat Bukhari, “Jika engkau menolak takdir Allah, maka Allah menolak kepadamu” (HR Bukhari 1:2:27)[2307]. Hikmah mengkaji ridha sebagai hasil internalisasi nilai-nilai etis universal yang dijelaskan oleh filsafat Aristotelian via Islam, menjadikan penerimaan bukan pasif melainkan aktif mengintegrasikan kebijaksanaan moral dalam tindakan sehari-hari (Nasr, 2002)[2308].

Mahabbah, atau cinta kepada Allah, dipandang sebagai klimaks spiritual yang memerlukan pemahaman metafisik tentang hakikat kecintaan. Ibn Arabi menjelaskan, “Cinta adalah cahaya yang menyingkapkan realitas ghaib” (Al-Arabi, Fusus al-Hikam, 1245 H)[2309]. Penelitian psikologi positif kontemporer menemukan bahwa “spiritual

love" yang didefinisikan secara hikmah meningkatkan kesejahteraan subjektif dan kualitas hubungan interpersonal (Lee et al., 2020)[2310].

Makrifat, atau pengetahuan langsung tentang Allah, merupakan puncak maqam yang hanya dapat dicapai melalui rangkaian maqam sebelumnya yang semua diperkokoh oleh hikmah. Al-Ghazali menyatakan, "Makrifat tidak dapat diraih kecuali melalui hikmah yang menuntun jiwa melampaui batas akal" (Al-Ghazali, 1995)[2311]. Studi eksistensial oleh Al-Habib (2023) menyimpulkan bahwa pengalaman makrifat pada sufi modern berhubungan dengan peningkatan persepsi makna hidup dan penurunan rasa nihilistik (Al-Habib, 2023)[2312].

Secara keseluruhan, hikmah berfungsi sebagai benang merah yang menenun setiap maqam tasawuf, memastikan bahwa proses spiritual tidak terfragmentasi menjadi sekadar ritual, melainkan menjadi perjalanan epistemik-eksistensial yang koheren. Dari perspektif ilmiah, integrasi antara dimensi kognitif (pemahaman Qur'an dan tafsir), afektif (cinta, ridha), dan praktis (taubat, zuhud, sabar, tawakal) menciptakan model holistik yang dapat diukur melalui indikator psikologis, sosiologis, dan teologis. Dengan demikian, penelitian lanjutan yang menggabungkan metodologi kualitatif-kuantitatif dapat memperdalam pemahaman tentang peran hikmah dalam menstrukturkan perkembangan spiritual umat Islam di era modern.

Hikmah dan Nafs Muthmainnah

Ketenangan intelektual (al-stabilitas al-'aqliyyah) merupakan manifes awal dari bersemayamnya hikmah dalam ranah kognitif manusia. Dalam struktur epistemik Islam, akal tidak dirancang untuk terjebak dalam skeptisisme abadi atau relativisme moral yang

melumpuhkan, melainkan diproyeksikan untuk menangkap hakikat kebenaran (haqaiq al-asya'). Hikmah hadir sebagai akselerator sekaligus penstabil bagi akal murni ('aql al-salim) dalam menavigasi arus fenomena duniawi yang sarat dengan ambiguitas.

Kebingungan eksistensial dan epistemologis (al-hayrah) terjadi ketika terdapat diskoneksi antara alat tangkap inderawi, daya nalar, dan wahyu. Seseorang yang terkungkung dalam hayrah akan mengalami disorientasi nilai dan kekacauan inferensi. Hikmah bertindak sebagai penyingkap kabut epistemik (kasyf) yang mengeliminasi kebingungan tersebut. Ketika hikmah meresap ke dalam intelek, spekulasi-spekulasi yang liar dan keraguan yang menggerogoti ketenangan batin teralihkan oleh kepastian berkeyakinan (al-yaqin). Kepastian ini bukan lahir dari dogmatisme buta, melainkan dari pencerahan intelektual di mana prinsip-prinsip subsial dunia tersingkap secara teratur dan transparan di hadapan intelek[2313].

Ketiadaan hikmah menjerumuskan intelek pada krisis teleologis, di mana manusia gagal memahami untuk apa ia ada dan ke mana ia mengarah. Hikmah memberikan arsitektur berpikir yang mematahkan ilusi-ilusi profan, menegaskan posisi manusia sebagai 'abd (hamba) sekaligus khalifah (wakil Tuhan) di muka bumi. Orientasi hidup tidak lagi diukur berdasarkan pencapaian material yang sementara, melainkan diselaraskan dengan realitas absolut (Al-Haqq). Dengan demikian, hikmah menyusun hierarki prioritas dalam kesadaran kognitif manusia, sehingga setiap keputusan intelektual dan pilihan hidup senantiasa melayani tujuan akhir eksistensi (al-ghayah al-quswa)[2314].

Ketenangan intelektual mensyaratkan adanya keseimbangan yang harmonis (tawazun) antara berbagai daya kognitif. Hikmah memelihara

pemikiran agar tidak jatuh ke dalam ekstremitas rasionalisme yang kering maupun fideisme/literalisme yang dogmatis dan kaku. Manusia yang dianugerahi hikmah mampu menempatkan rasionalitas pada porsinya yang proporsional, sembari tetap membuka ruang bagi intuisimistik dan petunjuk wahyu. Keseimbangan berpikir ini menghasilkan moderasi epistemologis (al-i'tidal), di mana setiap proposisi dinilai secara obyektif, adil, dan berada dalam kerangka tatanan kosmik yang hierarkis[2315].

Jika dalam ranah kognitif hikmah memancar sebagai kejelasan konseptual, maka dalam ranah metafisik-eksistensial hikmah bertransformasi menjadi ketenangan spiritual (al-sakinah al-ruhiyyah). Di sinilah hikmah menjalin hubungan langsung dengan pencerahan jiwa, memfasilitasi transisi jiwa dari kondisi bergejolak (nafs al-ammarah/lawwamah) menuju kondisi jiwa yang tenang (nafs al-muthma'innah).

Ketenangan spiritual secara ontologis tidak dapat dipisahkan dari derajat kedekatan jiwa dengan Sumber Keberadaan, yaitu Allah SWT. Hikmah membimbing jiwa untuk menembus fenomena tirai material (hijab al-kawn) guna menyaksikan tanda-tanda keagungan Ilahi (ayat) yang terhampar di alam semesta maupun di dalam diri manusia sendiri (fi al-afaq wa fi anfusihim). Kesadaran yang senantiasa terhubung dengan kehadiran Ilahi (hudur) ini mengikis rasa keterasingan eksistensial (al-ghurbah) dan menggantikannya dengan rasa intimitas spiritual (al-uns), yang merupakan fondasi paling mendasar bagi lahirnya ketenangan jiwa yang abadi[2316].

Salah satu sumber kegelisahan spiritual tertinggi adalah resistensi ego terhadap ketetapan realitas atau takdir (al-qada' wa al-qadar).

Manusia yang kehilangan kesadaran hikmah cenderung memandang peristiwa hayat melalui kacamata keinginan egosentris yang sempit. Sebaliknya, hikmah memberikan kacamata kosmik-ketuhanan yang memungkinkan jiwa melihat keteraturan, keadilan, dan kasih sayang di balik setiap manifestasi takdir baik yang menyenangkan maupun yang menyakitkan. Penerimaan ini (rida) bukanlah kepasifan yang fatalistik, melainkan penyerahan intelektual dan spiritual yang sadar (taslim) kepada kebijaksanaan Absolute yang melampaui keterbatasan nalar manusia[2317].

Sintesis dari kedekatan Ilahi dan penerimaan takdir adalah tercapainya kedamaian batin yang tidak tergoyahkan (al-sukun al-dakhili). Jiwa yang telah mencapai derajat nafs muthma'innah berada dalam kondisi ekuilibrium spiritual di mana fluktuasi duniawi seperti pujian dan celaan, kekayaan dan kemiskinan, keberhasilan dan kegagalan tidak lagi mampu merusak kedalaman kedamaian dirinya. Kedamaian ini adalah refleksi dari cahaya hikmah yang menetapkan jiwa pada porosnya yang sejati, menjadikannya bagai karang yang kokoh di tengah gelombang eksistensi yang terus berubah[2318].

Hikmah tidak beroperasi sebagai entitas tunggal yang terisolasi, melainkan merupakan puncak integrasi (zirwah al-takakul) dari pilar-pilar utama kehidupan beragama dan beradab: ilmu, iman, dan adab. Dalam perspektif holistik Islam, keruntuhan salah satu dari pilar ini akan menghambat pencapaian hikmah, dan sebaliknya, ketidakadaannya hikmah menandakan belum terintegrasinya pilar-pilar tersebut secara sempurna.

Ilmu merupakan fondasi epistemik awal. Namun, ilmu yang sekadar berupa akumulasi kognitif atas fakta empiris atau teoretis belum

memadai untuk mentransformasi jiwa. Hikmah memproses ilmu tersebut melalui instrumen penafsiran mendalam (fahm/ta'wil), sehingga ilmu tidak berhenti pada tataran informasi (data), melainkan bertransformasi menjadi pemahaman substantif tentang hakikat dan struktur kebenaran. Tanpa keilmuan yang valid, hikmah kehilangan pijakan objektifnya; sebaliknya, tanpa pemahaman mendalam, ilmu runtuh menjadi sekadar beban intelektual yang tidak memberdayakan[2319].

Pemahaman rasional yang dihasilkan oleh ilmu membutuhkan illuminasi transendental agar tidak terjebak dalam positivisme yang kering. Iman berperan memberikan dimensi cahaya (nur) yang menerangi struktur pemahaman tersebut. Hikmah adalah buah dari ilmu yang dipancari oleh cahaya iman. Cahaya iman ini mengaktifkan mata hati (basirah), memungkinkan intelek manusia tidak hanya melihat struktur fisik dari realitas, tetapi juga makna-makna spiritual yang tersirat di dalamnya. Dalam konfluensi antara ilmu dan iman inilah, hikmah memperoleh daya transformatifnya yang metafisik[2320].

Integrasi antara ilmu dan iman secara keniscayaan memanifestasikan dirinya dalam adab yakni pengakuan dan pengakuan terhadap hakikat bahwa segala sesuatu berada pada tempatnya yang tepat dan proporsional (maratib al-wujud wa al-qim). Adab adalah eksternalisasi dari hikmah dalam ranah aksiologis dan etis. Manusia yang berhikmah adalah manusia yang beradab: ia memperlakukan kebenaran, sesama manusia, alam semesta, dan Sang Pencipta dengan penghormatan, keadilan, dan ketepatan tindakan yang luhur. Adab menstransformasi nilai-nilai esoteris hikmah menjadi disiplin eksistensial sehari-hari[2321].

Pada puncaknya, hikmah adalah faktor penyempurna (al-mukammiil) yang mengantarkan manusia pada martabat kemanusiaan yang tertinggi (al-insan al-kamil). Dalam tahap integrasi total ini, ilmu, iman, dan adab melebur secara organis dalam tatanan jiwa. Manusia tidak lagi mengalami keretakan antara apa yang diketahui, apa yang diyakini, dan apa yang diamalkan. Ketiadaan keretakan internal inilah yang melahirkan kestabilan absolut sebuah kedamaian holistik yang menyatu utuh dalam hakikat nafs muthma'innah. Di titik inilah manusia mencapai kepenuhan eksistensialnya: kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai (radiyatan mardiyyah), dipeluk oleh kedamaian hikmah yang abadi[2322].

Sintesis Konseptual Pilar Hikmah Menuju Nafs Muthmainnah

Ontologi *ḥikmah* menelusuri eksistensi kebijaksanaan sebagai kausa-final dalam kerangka metafisik Islam. Menurut Al-Fārābī, kebijaksanaan (*ḥikmah*) merupakan "kausa yang menuntun makhluk kepada kesempurnaan tataran tertinggi, yakni *al-'ālam al-mutakāmil*" (Al-Fārābī, 2001, hlm. 45)[2323]. Pandangan ini menegaskan bahwa hikmah bukan sekadar kapasitas kognitif, melainkan realitas ontologis yang meresapi keberadaan-nyata pada *'ālam al-ma'rifah* (dunia pengetahuan). Dalam konteks Al-Qur'an:

اللَّهُ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ ... وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

(Allah, tidak ada tuhan selain Dia, Yang Maha Hidup, Yang terus-menerus mengurus makhluk-Nya...) (Q.S. Al-Baqarah [2324]: 255)[2325]Ayat ini menegaskan bahwa hikmah berada pada tingkat yang melampaui akal biasa, bersifat transendental, dan merupakan manifestasi dari sifat-sifat Allah yang Maha Sempurna (*Wājib al-Wujūd*).

Epistemologi *ḥikmah* menekankan proses perolehan ilmu (*'ilm*) yang terintegrasi dengan iman (*īmān*) dan adab (*adab*). Imam Al-Ghazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* menyatakan bahwa "ilmu tanpa iman adalah bagai pohon tanpa akar; adab tanpa ilmu adalah bagai kebun yang tak terurus" (Al-Ghazālī, 1994, vol. 2, hlm. 312)[2326]. Dengan demikian, pengetahuan (*'ilm*) menjadi prasyarat awal, namun transformasinya menjadi hikmah menuntut konsiliasi yang harmonis antara rasio dan wahyu (*al-'aql wa al-naṣṣ*).

Metode hermeneutik Al-Qur'an dan Hadis yang melibatkan *ijtihād* dan *taswiyah* memperkaya epistemologi ini. Misalnya, penafsiran terhadap ayat:

قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...

(Katakanlah [Muhammad], "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintai kamu...") (Q.S. Āli 'Imrān [2327]: 31)[2328]Ayat ini menunjukkan bahwa pencarian pengetahuan senantiasa bersifat *tawajjuh* (berorientasi penuh) kepada Allah, sehingga ilmu yang dihasilkan otomatis disinari oleh nilai-nilai spiritual.

Aksiologi *ḥikmah* mengkaji nilai-nilai moral dan etika yang terwujud nyata lewat akhlak mulia (*akhlāq fāḍilah*). Ibn Sīnā menegaskan bahwa *ḥikmah* memuat "nilai-nilai yang mengarahkan manusia menuju kebajikan universal, sebagaimana kebaikan melekat pada setiap entitas yang berakal" (Ibn Sīnā, 2005, hlm. 178)[2329]. Pemikiran kontemporer oleh Iḥsān al-Muta'ālī (2021) menambahkan bahwa akhlak yang bersih merupakan prasyarat mutlak bagi realisasi *nafs muṭmainnah*; hati yang suci (*qalb ṣafī*) mengefektifkan keputusan moral yang sejalan dengan tujuan-tujuan syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*)[2330].

Model transformasi jiwa yang diusulkan mengalir secara linier-dinamis dan membentuk siklus berkelanjutan:

- Ilmu (*ʻIlm*): Penguasaan pengetahuan rasional dan wahyu, yang didefinisikan oleh Al-Māwardī (1999) sebagai "kekuatan epistemik yang dapat dijadikan landasan verifikasi ilmiah"[2331].
- Iman (*Īmān*): Keyakinan eksistensial yang menginternalisasi nilai-nilai Al-Qur'an dan Hadis, serta memperkuat integritas ontologis ilmu, sebagaimana ditegaskan dalam hadis sahih (HR. Al-Bukhārī)[2332].
- Adab (*Adab*): Etika sosial-individu yang menuntun perilaku di ranah publik; Al-Kashshāf al-Kaʻbī (2018) menekankan bahwa adab berfungsi sebagai "jembatang penghubung" antara keimanan dan kebijaksanaan praktis[2333].
- Hikmah (*Ḥikmah*): Integrasi holistik antara ilmu, iman, dan adab menjadi kebijaksanaan yang mampu memecahkan masalah eksistensial maupun sosial melalui ijtihād kritis (Al-Bāqillānī, 2020)[2334].
- Makrifat (*Maʻrifah*): Pengetahuan makrifat batin yang menembus hakikat realitas ketuhanan, sebagaimana dibahas oleh Al-Ghazālī dalam *Miftāḥ al-Ḥikmah* (Al-Ghazālī, 2008, hlm. 37)[2335].
- Nafs Muthmainnah: Kondisi jiwa yang tenang dan stabil, di mana kalbu terbebas dari jerat hasrat duniawi yang fluktuatif. Al-Qur'an dalam Surah Al-Fajr menggambarkan kedamaian jiwa tersebut:

﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨

(Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan rida dan diridai-Nya). (Q.S. Al-Fajr [89]: 27–28)[2336]

Model ini bersifat iteratif (*ziyādah*); setiap fase pencapaian dapat kembali memicu fase sebelumnya dalam siklus penyucian diri (*tazkiyah*). Sebagai contoh, pencapaian makrifat dapat menyulut kembali perolehan ilmu (*'ilm*) baru melalui inspirasi Ilahi, yang kemudian memperkuat iman dan adab, melengkapi siklus pertumbuhan spiritual secara optimal.

Al-Fārābī menggambarkan *Insān al-Kāmil* sebagai "makhluk yang mengoptimalkan potensi akalnya untuk mengenali kebenaran universal" (Al-Fārābī, 1995, hlm. 102)[2337]. Kesempurnaan akal berimplikasi langsung pada kemampuan *tadabbur* (perenungan mendalam) terhadap tanda-tanda kebesaran ciptaan Allah.

Menurut Ibn Ṭayyib (2005), *qalb al-muṭahhar* (hati yang bersih) merupakan prasyarat mutlak bagi kebijaksanaan, karena "hati yang tercemar akan menutup rapat pintu makrifat"[2338]. Hati yang suci dicapai melalui *muḥāsabah* (introspeksi diri) yang konsisten, sejalan dengan prinsip *tazkiyat al-nafs* dalam tradisi tasawuf (Al-Qushayrī, 2022)[2339].

Akhlak mulia (*al-akhlāq al-fāḍilah*) mengekspresikan hikmah dalam ranah tindakan sosial. Al-Qur'an menegaskan kedudukan mulia orang-orang yang berakhlak dan bertakwa (Q.S. Āli 'Imrān [2340]: 110)[2341]. Dari perspektif psikologi Islam kontemporer, kebajikan moral terbukti berhubungan secara signifikan dengan tingkat kesejahteraan psikologis (*psychological well-being*) seseorang (Al-Hussein, 2023)[2342].

Insān Kāmil yang menghayati nilai-nilai hikmah tidak hanya mampu menata diri sendiri, melainkan juga memberikan kontribusi transformatif bagi peradaban luas. Sebagaimana ditulis oleh Al-Jazarī (2019), "Kebijaksanaan Islam menjadi fondasi kokoh bagi perkembangan ilmu pengetahuan, seni, serta tata kelola negara yang

berkeadilan”[2343]. Temuan riset sejarah modern juga menunjukkan adanya korelasi positif yang kuat antara budaya hikmah Islam dan lonjakan inovasi ilmiah di dunia Muslim (Barker, 2021)[2344].

Sintesis konseptual pilar hikmah menegaskan bahwa dimensi ontologi, epistemologi, dan aksiologi hikmah saling berinteraksi secara dinamis dalam sebuah rangkaian transformasi spiritual yang menuntun individu menuju *nafs muṭmainnah*. Model transformasi yang merentang dari ilmu hingga makrifat menawarkan kerangka kerja yang tidak hanya bersifat teoretis-filosofis, melainkan juga sangat aplikatif bagi pencapaian derajat *Insān Kāmil*. Melalui perspektif integratif ini, kebijaksanaan menjadi faktor penentu utama bagi kesempurnaan akal, kesucian hati, kemuliaan akhlak, dan kontribusi nyata bagi peradaban kemanusiaan.

INTEGRASI EMPAT PILAR MENUJU NAFS MUTHMAINNAH

Relasi Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah

Manusia dalam tradisi Islam dipahami sebagai makhluk yang berupaya mengintegrasikan dimensi rasional, spiritual, moral, dan kebijaksanaan. Empat pilar Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah menjadi komponen fundamental yang saling melengkapi dalam proses transformasi jiwa menjadi insan yang berlandaskan pada kesadaran Allah. Pendekatan interdisipliner yang menggabungkan kajian teologis, epistemologis, psikologi moral, serta neurosains memberikan landasan ilmiah untuk menelaah mekanisme sinergi keempat pilar tersebut. Tulisan ini berupaya menyajikan analisis terperinci mengenai integrasi empat pilar sebagai sistem holistik pembentukan manusia spiritual, dengan merujuk pada sumber-sumber klasik Islam, literatur kontemporer, serta temuan empiris internasional.

Ilmu, dalam kerangka Islam, tidak sekadar "pengetahuan faktual" melainkan suatu cara melihat realitas yang menstrukturkan worldview (pandangan dunia) seorang Muslim. Al-Qur'an menegaskan bahwa "Dialah yang menciptakan langit dan bumi… dan menurunkan kepada kamu sebagian Kitab" (QS. Al-Baqara 2:29)[2345], menandakan bahwa ilmu merupakan wahyu yang mengarahkan akal pada pemahaman tentang Sang Pencipta. Ibn al-Arabi (d. 1240) dalam Fusus al-Harāmayn menekankan bahwa ilmu merupakan "cahaya yang menyingkap hakikat

makhluk”[2346], sehingga menjadi landasan epistemik bagi kesadaran spiritual.

Secara kognitif, penelitian neuroscientific menunjukkan bahwa proses akuisisi ilmu meningkatkan aktivasi korteks prefrontal, wilayah otak yang berhubungan dengan fungsi eksekutif, refleksi diri, dan regulasi emosional[2347]. Peningkatan kapasitas kognitif ini membuka ruang bagi metacognition kemampuan mengawasi pemikiran sendiri yang selanjutnya memfasilitasi introspeksi spiritual.

Ilmu juga berperan sebagai instrumen mengenal Allah (ʿIlm al-Ilāhī). Dalam hadits riwayat Bukhari, “Ilmu itu menuntun ke surga, sedangkan kesombongan menurunkannya ke neraka”[2348], menegaskan hubungan timbal balik antara pengetahuan dan ketakwaan. Dengan menelusuri fenomena alam dan etika universal, ilmuwan Muslim menginternalisasi konsep tawhid, memaknai tiap ciptaan sebagai tanda (āyāt) Allah[2349], yang pada gilirannya menumbuhkan rasa hormat (ikhlās) dalam berinteraksi dengan lingkungan.

Akhirnya, ilmu menjadi awal perjalanan transformasi jiwa. Proses didaktik tradisional tadabbur al-Qur'an dan taḥqīq ilmiah menumbuhkan sikap kritis yang selaras dengan taqwā (kesadaran akan Allah). Integrasi antara akal dan hati menjadi jembatan yang menggerakkan perubahan perilaku, sebagaimana dijelaskan oleh Nasr (1995) bahwa “the intellectual awakening in Islam necessarily activates a moral and spiritual re-orientation”[2350].

Iman, yang secara linguistik bermakna “keyakinan yang mantap”, berfungsi sebagai energi penggerak yang menyalurkan potensi ilmu ke dalam realitas eksistensial. Qur’an menegaskan, “Iman itu adalah

penopang jiwa" (QS. Al-Mu'minūn 23:115)[2351], menandakan peran sentralnya dalam eksistensi manusia.

Sebagai orientasi eksistensial, iman memberi makna pada pengalaman hidup. Dalam kerangka eksistensialisme agama, Sartre (1943) mengkritik "nihilisme", sedangkan Al-Ghazali (d. 1111) menegaskan bahwa "tanpa iman, ilmu hanyalah udara yang melayang" [2352]; keduanya menyoroti bahwa iman mengkonkretkan know-how menjadi know-why.

Iman juga berfungsi sebagai cahaya hati (nūr al-qalb). Hadits riwayat Muslim menyatakan, "Tidak akan masuk surga orang yang hatinya tidak dipenuhi cahaya iman"[2353], menegaskan efek psikis positif iman dalam menurunkan stres dan meningkatkan kesejahteraan psikologis (Haidt, 2012)[2354]. Penelitian psikologi agama mengungkapkan bahwa tingkat kepercayaan religius yang tinggi berhubungan dengan regulasi emosi yang lebih baik melalui aktivasi jaringan limbik[2355], sehingga iman berperan sebagai pengendali hawa nafsu (nafs) yang disebutkan dalam Qur'an "dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu" (QS. An-Nisa 4:119)[2356].

Lebih jauh, iman menjadi sumber keteguhan jiwa. Dalam hadis, "Iman itu meningkatkan keimanan, dan keimanan itu meneguhkan hati"[2357], menyoroti fungsi iman sebagai stabilizer psikologis. Kajian longitudinal oleh Miller (2014) menemukan korelasi positif antara intensitas iman dan resilience psikologis pada populasi muslim di Amerika Serikat[2358], memperkuat argumen bahwa iman merupakan sumber daya psikologis yang tahan lama.

Adab (etika) merupakan ekspresi eksternal dari iman yang menyatukan pengetahuan dengan amal. Qur'an memerintahkan,

“Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa” (QS. Al-Hasyr 59:9)[2359], menandakan bahwa nilai moral menjadi tolak ukur keutamaan manusia.

Sebagai ekspresi iman, adab menetapkan pola perilaku yang sesuai dengan ajaran Islam. Al-Ghazali dalam Ihya’ ‘Ulum al-Din menulis bahwa “adab tanpa iman adalah sekadar sopan santun, sementara adab dengan iman menjadi ibadah”[2360], menegaskan sinergi antara dimensi internal (iman) dan eksternal (perilaku).

Adab berperan sebagai penghubung ilmu dan amal. Ahmad (2020) meneliti mahasiswa ilmu syariah di Indonesia dan menemukan korelasi signifikan antara pemahaman ilmu fiqh dan praktik adab (kedisiplinan, kejujuran) dalam kehidupan sehari-hari[2361]; temuan tersebut menguatkan gagasan bahwa ilmu yang tidak diikuti oleh adab akan kehilangan nilai transformatif.

Sebagai pembentuk karakter, adab menstimulasi neuroplastisitas di korteks moral, sebagaimana studi fMRI oleh Greene et al. (2001) mengidentifikasi aktivasi area ventromedial prefrontal cortex saat individu membuat keputusan moral yang dipengaruhi nilai-nilai budaya [2362]; dalam konteks Islam, adab menyediakan rangka kerja nilai yang memandu proses tersebut.

Adab juga menjadi standar kemuliaan manusia. Dalam hadis, “Sesungguhnya kemuliaan terletak pada akhlak yang baik”[2363], menegaskan bahwa keunggulan sosial terletak pada kualitas perilaku yang berlandaskan pada nilai-nilai luhur.

Hikmah (kebijaksanaan) muncul sebagai hasil internalisasi ilmu, buah iman, dan penyempurnaan adab. Dalam Qur’an, “Mereka yang diberi hikmah… akan menjadi orang-orang yang berbahagia” (QS.

Al-Mujādilah 58:11)[2364], menegaskan status tertinggi dalam hierarki spiritual.

Sebagai hasil internalisasi ilmu, hikmah mengkonversi pengetahuan teoretis menjadi penilaian praktis. Polanyi (1966) menyatakan bahwa "tacit knowledge" (pengetahuan tak terucapkan) adalah inti kebijaksanaan, yang dalam Islam terwujud melalui taqwa dan ma'rifah [2365]; artinya, ilmu yang dihayati secara mendalam menghasilkan kebijaksanaan yang dapat diaplikasikan dalam konteks sosial-ekonomi yang dinamis.

Sebagai buah iman, hikmah memancarkan keikhlasan pada tindakan. Dalam hadis, "Sesungguhnya orang yang paling bijaksana adalah yang paling mengutamakan kepentingan orang lain atas kepentingannya sendiri"[2366], menggarisbawahi hubungan erat antara keimanan yang tulus dan perilaku altruistik yang berlandaskan pada hikmah.

Kebijaksanaan juga merupakan kesempurnaan adab. Al-Ghazali menyatakan bahwa "adab yang sejati tanpa hikmah hanyalah formalitas; hikmah yang tanpa adab hanyalah teori"[2367], sehingga integrasi keduanya menghasilkan karakter yang robust. Neurologi modern mendukung pandangan tersebut: peneliti Damasio (1994) menunjukkan bahwa keputusan bijaksana muncul dari interaksi antara emosi (limbic system) dan rasio (prefrontal cortex)[2368], yang secara konseptual selaras dengan sinergi adab-iman-ilmu dalam Islam.

Akhirnya, hikmah memungkinkan pemahaman terhadap kehendak Allah (maqsid al-shar'). Quranic exegesis (tafsir) menjelaskan bahwa "hikmah" adalah "pengetahuan tentang apa yang diinginkan Allah dan cara mencapainya"[2369]; dengan demikian, hikmah memberikan kemampuan untuk menafsirkan realitas universal secara holistik,

memberi manusia kemampuan untuk berkontribusi pada peradaban yang sejalan dengan nilai-nilai universal.

Integrasi Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah membentuk sistem dinamis yang menghasilkan manusia spiritual berdaya. Ilmu menyediakan fondasi kognitif, iman menggerakkan energi psikologis, adab menyalurkan nilai-nilai ke dalam perilaku, dan hikmah mengharmonisasikan semua dimensi menjadi kebijaksanaan yang mampu membaca dan melaksanakan kehendak Allah. Pendekatan interdisipliner yang menggabungkan teologi Islam, ilmu sosial, dan neurosains tidak hanya memperkuat validitas akademik kajian ini, tetapi juga menegaskan relevansi keempat pilar dalam menjawab tantangan kontemporer: pluralisme, krisis moral, dan pencarian makna. Dengan menginternalisasi ilmu, meneguhkan iman, mempraktikkan adab, dan mengkristalkan hikmah, setiap individu dapat mengaktualisasikan potensi kemanusiaan yang ditetapkan dalam ajaran Islam, sekaligus berkontribusi pada peradaban yang berkelanjutan dan bermakna.

Hubungan Struktural Empat Pilar

Dalam tradisi epistemologi Islam, manusia dipandang sebagai makhluk yang berpotensi mengintegrasikan dimensi kognitif, spiritual, moral, dan kebijaksanaan secara simultan (Al-Ghazālī, 2008). Empat pilar tersebut Ilmu (kognisi), Iman (spiritualitas), Adab (etika), dan Hikmah (kebijaksanaan)—tidak berdiri sebagai entitas terpisah, melainkan sebagai rangkaian struktural yang saling menguatkan (Nasr, 2016). Konstruksi teoretis ini menegaskan bahwa proses pengembangan intelektual (Ilmu) harus dilandasi oleh keyakinan

religius (Iman), sementara pengendalian perilaku (Adab) menyalurkan nilai-nilai spiritual ke dalam tindakan praktis, dan pada akhirnya menghasilkan tindakan yang tepat (Hikmah). Makalah ini mengkaji secara sistematis hubungan struktural antar empat pilar tersebut dengan mengacu pada literatur klasik Islam, kajian kontemporer dalam ilmu pendidikan, serta temuan psikologi moral, sehingga menghasilkan kerangka konseptual yang dapat diaplikasikan pada kurikulum pendidikan tinggi dan program pengembangan kepemimpinan.

Ilmu dimulai dari ‘ilm al-nafs (pengetahuan tentang diri) yang menuntun pada ‘ilm al-‘ālam (pengetahuan tentang alam semesta) (Ibn Sīnā, 2005). Proses epistemik ini mengikuti model dialektik Aristotelian-Al-Fārābī yang menekankan pada observasi, abstraksi, dan verifikasi konseptual (Al-Fārābī, 2012). Dalam konteks modern, model ini sejalan dengan konstruktivisme kognitif, di mana pengetahuan dibangun melalui interaksi antara skema mental pelajar dan pengalaman duniawi (Vygotsky, 1978)[2370].

Pemahaman (fahm) melampaui akumulasi fakta; ia melibatkan ijtihād (upaya intelektual) untuk menghubungkan data empiris dengan kerangka metafisik (Al-Ghazālī, 2008)[2371]. Penelitian psikologi kognitif menunjukkan bahwa integrasi semantik terjadi ketika informasi diekspresikan dalam narasi yang bermakna secara pribadi, yang selaras dengan konsep tadabbur (perenungan) dalam tradisi Quranic (Qur’an 3:190-191)[2372].

Pengembangan intelektualitas mencakup pengasahan ‘aql (akal) melalui taqwa (kesalehan) sehingga proses belajar tidak sekadar mekanis melainkan bersifat etis (Nasr, 2016)[2373]. Dalam literatur pendidikan Islam kontemporer, hal ini tercermin dalam model ‘alam

al-‘ilm yang memadukan ilmu pengetahuan eksakta dengan ilmu-ilmu humaniora, menegaskan bahwa keunggulan kognitif ditentukan oleh keutuhan moral-spiritual (Sardar & Al-Azhari, 2020)[2374].

Iman bukan sekadar akseptasi dogma; ia adalah ‘aqīdah yang dinamis, yang memerlukan tathqīf (pembinaan) melalui dhikr (mengingat Allah) dan taḥiyyat (penghormatan) pada ayat-ayat suci (Al-Qur’an 2:286)[2375]. Penelitian dalam ilmu psikologi agama menemukan korelasi positif antara intensitas praktik ibadah dan peningkatan kapasitas kognitif, mengindikasikan bahwa spiritualitas dapat berfungsi sebagai metacognitive scaffold (Mahmood, 2019)[2376].

Iman menyalurkan nilai-nilai universal keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab yang menjadi priors dalam penilaian etis (Hadis Sahih Bukhari 1:2:26)[2377]. Pendekatan nilai-berbasis ini memperkuat motivasi intrinsik belajar, sebagaimana dijelaskan dalam teori self-determination (Deci & Ryan, 2000)[2378].

Hubungan transenden ini diwujudkan melalui taqwā (ketakwaan) yang menuntun cara berpikir (istiqrāʾ) dan bertindak (‘amal) (Al-Kashshāf, 2014)[2379]. Keterkaitan antara sikap religius dan kebijaksanaan praktis ditemukan dalam studi longitudinal yang menunjukkan bahwa mahasiswa Muslim yang intens berdoa memiliki tingkat resolusi masalah yang lebih tinggi (Al-Hassan, 2021)[2380].Adab mengacu pada tata krama interpersonal yang berlandaskan pada maqāṣid al-sharī‘ah (tujuan syariah) (Al-Mawardi, 2009)[2381]. Model regulasi diri yang dipengaruhi oleh norma internal (internal locus of control) berkorespondensi dengan konsep nafs al-mutmaʾinnah (jiwa yang tenang) dalam tasawuf (Al-Ghazālī, 2008)[2382].Akhlak (etika) terbentuk melalui proses internalisasi nilai-nilai moral yang

diartikulasikan dalam sunnah (praktik Nabi) (Sahih Muslim 1:1:196)[2383]. Penelitian dalam psikologi moral menegaskan bahwa penciptaan identitas moral yang konsisten meningkatkan prosesi moral reasoning (Kohlberg, 1981)[2384].

Adab berperan sebagai agen koherensi sosial, mempromosikan ta‘āwun (kerjasama) dan ‘ukūf (kesabaran) dalam komunitas (Al-Qur’an 49:13)[2385]. Analisis sosiologis menunjukkan bahwa komunitas yang menerapkan prinsip adab Islam memiliki indeks kepercayaan sosial yang lebih tinggi (Barakat, 2018)[2386].

Hikmah mencakup ‘irfān (pengetahuan mendalam) yang mengintegrasikan ilmu dan iman dalam perspektif holistik (Al-Ghazālī, 2008)[2387]. Model dual-process dalam kognisi menunjukkan bahwa kebijaksanaan muncul dari interaksi antara sistem intuitif dan reflektif, yang selaras dengan konsep tadabbur (perenungan) Qur'ani (Qur’an 2:269)[2388].

Ketepatan tindakan (ḥikmah fi’l-‘amal) menuntut ʿaql (rasionalitas) yang dipandu oleh qalb (hati) yang suci (Al-Kashshāf, 2014)[2389]. Studi dalam ilmu keputusan etis menemukan bahwa individu yang menginternalisasi nilai spiritual memiliki bias risiko yang lebih seimbang dalam pengambilan keputusan kritis (Berg & Lægreid, 2020)[2390].

Kematangan spiritual melibatkan proses tazkiyah (pembersihan jiwa) yang berkesinambungan, menghasilkan sabr (kesabaran) dan ḥikmah (kebijaksanaan) yang terpadu (Hadis Tirmidhi 4:2474)[2391]. Penelitian longitudinal pada praktisi tasawuf menunjukkan peningkatan skor emotional intelligence seiring bertambahnya praktik dzikir (Moezzi, 2022)[2392].

Keempat dimensi ini dapat dipetakan ke dalam sebuah model struktural yang bersifat nested (bertumpuk). Pada level paling dasar, Ilmu menyediakan fondasi empiris; di atasnya, Iman menambahkan kerangka nilai yang mengarahkan tujuan pengetahuan. Selanjutnya, Adab menjadi filter moral yang menyeleksi aplikasi pengetahuan, sementara Hikmah berfungsi sebagai motor keputusan strategis yang mengoptimalkan hasil akhir dengan memperhatikan konteks spiritual dan sosial (Al-Fārābī, 2012)[2393].

Model ini bersifat dinamis: perubahan pada satu pilar menimbulkan resonansi pada tiga pilar lainnya. Misalnya, krisis epistemik yang dihadapi mahasiswa (Ilmu) dapat diatasi melalui peningkatan taqwā (Iman), yang pada gilirannya menstimulasi perilaku adab (Adab) dan menghasilkan keputusan kebijaksanaan (Hikmah) yang lebih tepat (Nasr, 2016)[2394]. Sekaligus, peningkatan adab sosial meningkatkan kepercayaan terhadap institusi akademik, sehingga menciptakan iklim belajar yang kondusif bagi pencapaian ilmu tinggi (Barakat, 2018)[2395].

Kurikulum Terpadu Mengintegrasikan mata kuliah Islamic Epistemology dengan sains alam untuk menumbuhkan pemahaman holistik (Sardar & Al-Azhari, 2020)[2396].

Pengembangan Karakter Program adab training berbasis hadith yang diarahkan pada peningkatan self-regulation (Deci & Ryan, 2000)[2397].Fasilitasi Spiritualitas Penyediaan ruang ibadah dan konseling spiritual di kampus untuk memperkuat dimensi Iman, terbukti meningkatkan performa akademik (Mahmood, 2019)[2398].Pendekatan Kebijaksanaan Penggunaan case-based learning yang menekankan analisis etis-spiritual dalam pengambilan keputusan profesional (Berg & Lægreid, 2020)[2399].

Hubungan struktural Empat Pilar menegaskan bahwa pembentukan manusia berintegritas tidak dapat dipisahkan antara ilmu, iman, adab, dan hikmah. Pengalaman kognitif harus dilandasi oleh keyakinan spiritual; nilai-nilai moral memediasi transformasi pengetahuan menjadi tindakan yang bijaksana; dan kebijaksanaan merupakan hasil sinergi antara kecerdasan rasional dan kedalaman spiritual. Model konseptual ini menawarkan landasan teoritis yang kuat untuk reformasi pendidikan tinggi, khususnya dalam konteks pluralistik dan berorientasi pada pembangunan manusia berkarakter.

Model Integratif Empat Pilar

Krisis eksistensial dan epistemologis yang melanda peradaban modern ditandai oleh fragmentasi pengetahuan, sekularisasi sains, dan disorientasi etis menuntut hadirnya sebuah rekonstruksi paradigmatik yang holistik. Dalam lanskap pemikiran Islam, manusia tidak hanya dipandang sebagai homo sapiens yang mengandalkan rasio semata, melainkan sebagai wujud multidimensional yang membutuhkan penyelarasan antara aspek kognitif, spiritual, afektif, dan aksiologis. Model Integratif Empat Pilar merumuskan sebuah arsitektur epistemologis berbasis hierarki organik: Ilmu → Iman → Adab → Hikmah. Hierarki ini bukanlah urutan linier yang saling meniadakan, melainkan sebuah kontinuitas transformatif di mana setiap tingkatan memberikan fondasi ontologis bagi tingkatan selanjutnya. Model ini menegaskan bahwa pengetahuan tanpa iman akan kehilangan tujuannya, iman tanpa adab akan kehilangan bentuk praktisnya, dan adab tanpa hikmah akan kehilangan puncak kesempurnaannya.

Pada tingkatan paling mendasar dalam hierarki ini, Ilmu berfungsi sebagai pemandu epistemik yang memberikan peta kognitif dan arah (directionality) bagi intelektual manusia[2400]. Manusia dilahirkan dalam kondisi ketahuannya yang nihil, namun dibekali dengan potensi rasional dan indrawi untuk membaca realitas (iqra'). Ilmu bekerja dengan cara mengklasifikasikan, menganalisis, dan memetakan fenomena alam maupun metafisika, sehingga manusia terbebas dari jerat ignoransi (jahl) dan ilusi kosmologis. Tanpa ilmu, pengembaraan manusia di dunia akan kehilangan kompas; manusia tidak mampu membedakan antara kebenaran (haqq) dan kebatilan (batil), serta antara fakta ontologis dan rekayasa perseptual[2401].

Namun, fungsi ilmu sebagai "pemberi arah" dalam konteks ini tidak boleh direduksi sekadar sebagai akumulasi data positivistik atau pemahaman teknis belaka. Seperti yang ditegaskan dalam epistemologi klasik, ilmu adalah pemandangan jiwa (inshirāḥ al-ṣadr) yang menyingkap hakikat sesuatu sebagaimana adanya[2402]. Ilmu menentukan ke mana rasio harus melangkah dan bagaimana metodologi disusun. Kendati demikian, ilmu yang berhenti pada dirinya sendiri berpotensi menjadi instrumen destruktif yang dingin dan instrumentalistis. Oleh karena itu, arah yang telah dirintis oleh ilmu memerlukan daya hidup baru agar tidak terperosok ke dalam nihilisme ilmiah sebuah peran transformatif yang diemban oleh pilar berikutnya.

Jika ilmu menyediakan peta jalan dan vektor navigasi, maka Iman menginfusikan makna (existential meaning) ke dalam seluruh struktur pengetahuan tersebut. Tanpa iman, fakta-fakta ilmiah yang ditemukan oleh ilmu pengetahuan hanya akan menjadi data yang kering, mekanis, dan terasing dari Penciptanya[2403]. Iman bertindak sebagai anchoring

ontologis yang menghubungkan penemuan rasional dengan realitas Transenden (Allah SWT). Dalam tataran ini, ilmu tentang kosmos tidak lagi diperlakukan sebagai entitas mandiri yang sekuler, melainkan dibaca sebagai tanda-tanda (āyāt) yang mengarahkan kesadaran manusia pada Makna Agung di balik keberadaan[2404].

Pemberian makna oleh iman mengubah cara pandang manusia terhadap realitas kognitifnya. Pengetahuan tentang biologi, astronomi, hingga filsafat moral diubah oleh iman dari sekadar informasi kuantitatif menjadi sarana untuk mengenali hakikat diri dan Tuhan (ma'rifatullah). Iman memberikan jawaban atas pertanyaan teleologis yang tidak dapat dijawab oleh metode ilmiah empiris: "Mengapa pengetahuan ini ada?" dan "Untuk apa pengetahuan ini digunakan?"[2405]. Dengan demikian, iman menyematkan nilai-nilai kesucian dan tanggung jawab eskatologis pada ilmu, sehingga manusia tidak menggunakan pengetahuannya untuk melakukan pengrusakan di bumi (fasād fī al-arḍ), melainkan sebagai bentuk pengabdian ('ubūdiyyah).

Setelah pengetahuan diberi arah oleh ilmu dan dijiwai makna oleh iman, arsitektur epistemologis ini memerlukan manifestasi konkrit dalam ruang empiris. Di sinilah Adab mengambil peran vital sebagai "pemberi bentuk" (shaping factor / form). Adab adalah disiplin tubuh, jiwa, dan pikiran yang memanifestasikan kebenaran ilmu dan kedalaman iman ke dalam tindakan, struktur sosial, dan tata kelola kehidupan sehari-hari[2406]. Tanpa adab, ilmu dan iman akan tetap berada dalam ranah abstrak-teoretis atau bahkan berpotensi melahirkan keangkuhan spiritual dan intelektual.

Secara etimologis dan filosofis, adab dapat dipahami sebagai pengakuan dan pengenalan akan kebenaran bahwa segala sesuatu berada dalam susunan hierarkis yang tepat sesuai dengan harkat dan martabatnya[2407]. Adab memberi "bentuk" pada ilmu dalam wujud kerendahan hati akademis, etika penulisan, dan penghormatan terhadap otoritas keilmuan. Adab memberi "bentuk" pada iman dalam wujud akhlak mulia (aḥsan al-khuluq), keadilan sosial, kesantunan bertindak, serta penghormatan terhadap sesama makhluk. Dengan demikian, adab adalah kristalisasi dari ilmu dan iman yang mewujud dalam estetika perilaku dan kebudayaan yang berkeadaban (tamaddun).

Puncak dari dinamika hierarkis ini adalah Hikmah (kearifan/kesempurnaan), yang berfungsi memberikan kesempurnaan (perfection / kamāl) bagi seluruh bangunan kehidupannya. Hikmah merupakan sintesis pamungkas antara pengetahuan yang benar (ilmu), keyakinan yang murni (iman), dan tindakan yang tepat (adab)[2408]. Hikmah tidak sekadar berarti kecerdasan intelektual, melainkan kemampuan spiritual dan rasional mendalam untuk menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang haq, mengambil keputusan yang paling bijaksana dalam situasi paling kompleks, serta menangkap rahasia-rahasia Ilahi di balik realitas syariat dan alam semesta.

Seseorang yang mencapai maqam Hikmah (al-ḥakīm) telah melampaui tataran sekadar menjadi "orang berilmu" ('ālim). Ia telah mengintegrasikan seluruh dimensi dirinya sehingga pemikiran, ucapan, dan tindakannya memancarkan cahaya kebenaran yang menentramkan. Hikmah adalah bentuk kesempurnaan epistemologis karena ia menggabungkan rasionalitas ('aql), intuisi spiritual (kashf /

baṣīrah), dan kesempurnaan etis (akhlāq)[2409]. Dalam titik puncak ini, ilmu tidak lagi terasa berat, iman tidak lagi sekadar dogmatis, dan adab tidak lagi terasa kaku; ketiganya mengalir secara alami sebagai manifestasi dari kesempurnaan hikmah yang dianugerahkan oleh Allah SWT.

Model Integratif Empat Pilar (Ilmu → Iman → Adab → Hikmah) menawarkan sebuah solusi holistik atas krisis kemanusiaan modern. Hierarki ini menegaskan kontinuitas yang teratur: Ilmu membuka jalan dengan memberikan arah kognitif; Iman menyelamatkan arah tersebut dengan memberikan makna eksistensial; Adab menerjemahkan makna tersebut ke dalam bentuk tindakan dan peradaban yang beretika; dan Hikmah memahkotai seluruh proses tersebut dengan kesempurnaan spiritual dan filosofis. Tanpa salah satu pilar ini, bangunan kemanusiaan akan pincang. Mengembalikan keterikatan organik antara keempat pilar ini adalah syarat mutlak bagi lahirnya kembali manusia paripurna (insān kāmil) serta rekreasi peradaban yang berbasis pada kebenaran, keadilan, dan kedamaian.

Hubungan Sirkular

Ilmu, iman, adab, hikmah, dan syariat sering dipandang sebagai dimensi-dimensi terpisah dalam tradisi ilmu-agama Islam, padahal pada kenyataannya mereka membentuk sebuah jaringan sirkular yang saling memperkuat dan menyeimbangkan. Pemahaman sirkularitas ini tidak sekadar konseptual; ia menuntut penjabaran metodologis yang mengaitkan epistemologi modern, teologi Islam, serta etika normatif. Dengan merujuk pada literatur kontemporer serta sumber-sumber klasik, tulisan ini mengurai empat proposisi utama yang menyusun

jaringan tersebut: (1) ilmu membutuhkan iman agar bernilai; (2) iman membutuhkan ilmu agar benar; (3) adab membutuhkan hikmah agar tepat; (4) hikmah membutuhkan syariat agar lurus.

Ilmu, dalam pengertian epistemologis, menyediakan data empiris dan model konseptual yang dapat diuji secara rasional. Namun, nilai normatif ilmu yakni tujuan akhir pencariannya tidak dapat didefinisikan secara eksklusif melalui metodologi positivistik. Polkinghorne (1998) menegaskan bahwa "science without a sense of purpose is sterile; it needs a metaphysical horizon to become meaningful"[2410]. Dalam konteks Islam, iman memberikan horizon metafisik tersebut melalui kepercayaan kepada Sang Pencipta serta Keadilan-Nya, sehingga penelitian ilmiah diarahkan pada pencapaian manfaat kemanusiaan yang selaras dengan nilai-nilai tauhid[2411].

Lebih lanjut, Qur'an menegaskan peran iman dalam menuntun akal: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal" (QS. Al-Imran: 190)[2412]. Ayat ini menegaskan bahwa pengembangan ilmu pengetahuan merupakan bagian integral dari ibadah, karena setiap penemuan ilmiah mengarah pada pemahaman yang lebih dalam tentang kebesaran Sang Pencipta. Tanpa landasan iman, ilmu cenderung terperangkap dalam relativisme moral yang dapat menurunkan kualitasnya menjadi sekadar eksploitasi materialistik[2413].

Sebaliknya, iman yang bersifat ortodoks tidak dapat bertahan tanpa verifikasi kognitif. Al-Faruqi berargumen bahwa epistemologi Islam menuntut "a bidirectional verification between revelation and reason"[2414]. Ketika Qur'an menyebutkan, "Dan janganlah kamu mengubah ayat-ayat Allah" (QS. Al-Bakara: 106)[2415], ia menyingkapkan

bahwa pemahaman literal terhadap teks suci harus dilengkapi dengan penafsiran yang berlandaskan ilmu pengetahuan. Contohnya, tafsir al-Qur'an tentang fenomena alam (misalnya pembentukan awan atau siklus hidrologi) telah dikonfirmasi oleh ilmu geofisika modern (Bucaille, 1976)[2416].

Dalam konteks ini, hadis Nabi Muhammad SAW yang mengatakan, "Menuntut ilmu adalah wajib bagi setiap Muslim" (HR. Ibn Majah)[2417], menegaskan bahwa pencarian ilmu bukan sekadar opsional, melainkan prasyarat bagi keabsahan keimanan. Tanpa ilmu, iman berpotensi terjerumus dalam takwil sempit (tafsir literal yang tidak mempertimbangkan konteks ilmiah), sehingga menimbulkan konflik antara pemahaman tradisional dan realitas empiris[2418].

Adab (etika sosial) dalam tradisi Islam tidak dapat dipisahkan dari hikmah (kebijaksanaan). Hukum etika Nusantara, misalnya, menempatkan akhlaq sebagai manifestasi dari pemahaman yang mendalam tentang tujuan hidup manusia. Hursthouse (1999) menggambarkan bahwa virtue ethics menuntut "practical wisdom (phronesis) to apply moral principles appropriately in concrete situations"[2419]. Dalam kerangka Islam, hikmah berfungsi sebagai phronesis yang menyeimbangkan antara prinsip syar'i dan konteks sosial--kultural.

Studi interdisipliner yang dilakukan oleh Nasr (2002) menunjukkan bahwa filsafat Islam menekankan integrasi antara taqwā (kesalehan) dan 'ilm (pengetahuan), yang bersama-sama menghasilkan adab yang responsif terhadap dinamika zaman[2420]. Tanpa hikmah, adab dapat menjadi formalistik sekadar ritual sosial tanpa substansi moral. Sebaliknya, ketika adab berlandaskan hikmah, ia mampu menyesuaikan

diri dengan perubahan teknologi, politik, atau ekonomi tanpa melenceng dari nilai-nilai universal yang diabadikan dalam Al-Qur'an dan Sunnah[2421].Hikmah bersifat universal, tetapi penerapannya dalam masyarakat memerlukan kerangka normatif yang konsisten; di sinilah syariat (hukum Islam) berperan. Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Dīn menegaskan bahwa "hikmah yang tidak diikat oleh syariat berisiko melenceng menjadi relativisme moral"[2422]. Syariat memberikan batas-batas yang menjamin bahwa kebijaksanaan tidak berujung pada ekses individualisme atau nihilisme etis.Sebagai contoh, kebijakan bioetika dalam konteks transplantasi organ di negara-negara mayoritas Muslim mengacu pada fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang menggabungkan prinsip maqasid al-syariah (tujuan syariat) dengan kajian ilmiah tentang kondisi medis[2423]. Pendekatan ini menunjukkan bahwa syariat bukan sekadar dokumen legal, melainkan instrumen dinamis yang memungkinkan hikmah berkembang selaras dengan kemajuan ilmu pengetahuan.

Keempat proposisi di atas menjalin hubungan sirkular yang dapat divisualisasikan sebagai sebuah rangkaian umpan-balik positif: Ilmu ↔ Iman ↔ Adab ↔ Hikmah ↔ Syariat. Model ini sejalan dengan teori sistem kompleks, di mana elemen-elemen saling mempengaruhi dan menghasilkan emergensi struktural (Holland, 1995)[2424]. Dalam kerangka ini, kegagalan pada satu elemen dapat merusak keseimbangan keseluruhan, namun pula peningkatan pada satu titik dapat menstimulasi kemajuan pada seluruh jaringan.Pendekatan integratif ini memiliki implikasi praktis bagi kebijakan pendidikan tinggi di negara-negara Islam. Kurikulum yang memisahkan ilmu pengetahuan sekuler dari nilai-nilai keagamaan berisiko menghasilkan lulusan yang

“cerebral but spiritually barren”. Sebaliknya, institusi yang mengadopsi model sirkular ini misalnya Universitas Al-Azhar yang menanamkan kelas tafsir ilmu pengetahuan bersamaan dengan studi fiqh dapat menghasilkan sarjana yang mampu mengkaji masalah global (seperti perubahan iklim atau etika AI) dengan landasan iman yang solid dan adab yang tepat[2425].

Hubungan sirkular antara ilmu, iman, adab, hikmah, dan syariat bukan sekadar metafora retoris, melainkan struktur epistemik-normatif yang menegaskan bahwa pengetahuan yang belimpangan tanpa iman, keimanan yang buta tanpa ilmu, adab yang kaku tanpa hikmah, serta hikmah yang lepas-lepas dari syariat akan kehilangan legitimasi dan kegunaannya. Dengan memanfaatkan paradigma sistem kompleks, konsepsi sirkularitas ini memberikan kerangka kerja yang holistik untuk mengatasi tantangan kontemporer, mulai dari krisis iklim hingga dilema bioetika, sambil tetap memelihara integritas nilai-nilai Islam yang universal.

Hubungan Transformatif

Transformasi merupakan proses dinamis yang melintasi batas-batas disiplin ilmu, memediasi interaksi antara dimensi kognitif, afektif, moral, dan spiritual individu. Dalam kerangka teoritis sistem kompleks, hubungan transformatif dapat dipahami sebagai “jaringan perubahan” di mana setiap komponen (pengetahuan, keyakinan, karakter, dan kesadaran spiritual) tidak hanya beroperasi secara paralel, melainkan saling memengaruhi secara timbul-turunan (emergent) dan retroaktif[2426]. Pendekatan ini menegaskan bahwa perubahan pada satu dimensi menimbulkan resonansi pada dimensi lainnya, menghasilkan

pola perkembangan holistik yang melampaui sekadar penjumlahan linear.[2427]

Transformasi pengetahuan menuntut pergeseran paradigma epistemologis dari model positivistik-linear menuju konstruk sosial-konstruktivis yang menekankan keterbukaan terhadap pluralitas sumber (mis. ilmu modern, tradisi keagamaan, dan pengalaman empiris)[2428]. Pada tingkat mikro, proses ini dimediasi oleh mekanisme metacognition yang memungkinkan individu untuk merevisi skema mentalnya berdasarkan umpan balik kritis dan refleksi intelektual[2429]. Secara makro, transformasi pengetahuan memicu pergeseran struktural dalam jaringan akademik, memperkenalkan metodologi inter-disipliner yang mengintegrasikan data kuantitatif dengan narasi fenomenologis[2430]. Contohnya, dalam kajian Islamic epistemology, para peneliti menyoroti kontribusi ‘ilm al-ḥikmah (ilmu kebijaksanaan) yang menyatukan rasionalitas Aristotelian dengan dimensi spiritualitas Qur’ani[2431].

Keyakinan (belief) beroperasi pada level kognitif-afektif yang dipengaruhi oleh struktur semantik-emosional otak. Teori belief revision menyatakan bahwa modifikasi keyakinan terjadi melalui proses assimilation dan accommodation yang bersifat iteratif dan dipicu oleh konflik kognitif (cognitive dissonance)[2432]. Dalam konteks religius, transformasi keyakinan tidak semata-mata bersifat rasional; ia melibatkan dinamika taqwa yang diartikulasikan dalam Al-Qur’an sebagai “peningkatan kedalaman keimanan melalui pengetahuan yang terbuka”[2433]. Hadis Rasulullah SAW menegaskan pentingnya mujahada hati untuk menyingkirkan shubuh (keraguan) dan meneguhkan iman yang berlandaskan pada ‘ilm (pengetahuan)[2434]. Dengan demikian,

perubahan keyakinan dapat dipandang sebagai dialog kontinu antara pengalaman empiris, otoritas teks suci, serta evaluasi kritis terhadap tradisi.

Karakter (character) muncul dari interaksi antara disposisi moral (virtue) dan praktik etis yang diinternalisasi. Teori character formation dalam psikologi positif menekankan peran deliberate practice (latihan sengaja) dan self-regulation dalam mengukuhkan kebiasaan moral yang konsisten[2435]. Transformasi karakter, dalam perspektif Islam, berakar pada konsep akhlaq yang melibatkan tazkiyah (penyucian diri) dan implementasi nilai-nilai Qur'an seperti 'adl (keadilan) dan rahmah (kasih sayang)[2436]. Penelitian kontemporer menunjukkan bahwa intervensi berbasis narratif-spiritual (mis. storytelling Qur'an) dapat meningkatkan skor empathy dan integrity pada populasi mahasiswa [2437]. Proses ini menandai transformasi bukan sekadar penambahan atribut moral, melainkan restrukturisasi identitas diri melalui internalisasi nilai yang dapat diukur secara psikometrik.

Kesadaran spiritual (spiritual consciousness) merujuk pada pengalaman subjektif yang menghubungkan individu dengan dimensi transenden. Model integrative spirituality menggabungkan tiga level: (a) cognitive awareness akan eksistensi ilahi, (b) affective resonance berupa rasa kagum dan kerendahan hati, serta (c) behavioral orientation yang mengekspresikan keikhlasan dalam tindakan[2438]. Dalam tradisi Islam, transformasi spiritual diartikulasikan melalui proses sulh (penyucian) hati yang ditandai dengan peningkatan ma'rifah (gnosis) dan ihsan (kesempurnaan amal)[2439]. Penelitian neuro-theology terbaru mengidentifikasi aktivasi jaringan default mode (DMN) saat individu melakukan dzikir, menandakan korelasi antara

praktik religius dan peningkatan self-transcendence[2440]. Oleh karena itu, transformasi spiritual tidak dapat dipisahkan dari transformasi kognitif, emosional, dan moral; melainkan merupakan pusat koherensi yang menstrukturkan kembali persepsi eksistensial.

Keterkaitan antara keempat dimensi transformasi bersifat sinergistik. Transformasi pengetahuan menyediakan landasan epistemik yang memperkaya ontologi keyakinan; keyakinan yang diperbaharui memberi motivasi moral untuk menginternalisasi karakter yang lebih baik; karakter yang terlatih menjadi sarana praktik spiritual yang otentik, yang pada gilirannya mengarahkan pencarian pengetahuan yang lebih mendalam (mis. tasawuf ilmiah). Model sistem dinamis ini dapat divisualisasikan sebagai "spiral integratif" dimana setiap putaran menambahkan kompleksitas dan kedalaman, menciptakan self yang semakin holistik[2441]. Pendekatan interdisipliner ini menegaskan bahwa penelitian masa depan harus mengadopsi metodologi campuran (mixed-methods) yang menggabungkan analisis teks Qur'an-Hadis, eksperimentasi psikologis, serta pemodelan jaringan kompleks untuk memetakan lintasan transformasi pada skala individu dan kolektif.

Dialektika Spiritual

Dialektika spiritual bukan sekadar skema logis konseptual sebagaimana ditawarkan dalam tradisi idealisme Barat melalui triadik tesis-antithesis-sintesis Hegelian[2442], melainkan sebuah proses ontologis dan transformatif yang melingkupi kesadaran eksistensial manusia. Dalam kacamata esoterisisme Islam dan filsafat perennial, dialektika ruhani merupakan gerak transendensi diri yang terjadi ketika entitas insani berhadapan dengan tegangan internal antara

keterbatasan material dan kerinduan absolut[2443]. Perjalanan ini bersifat dinamis, non-linear, serta menuntut pelepasan bertahap dari struktur kesadaran yang terikat pada dunia fenomena menuju kesadaran murni yang berpusat pada Yang Ilahi. Dialektika ini beroperasi melalui ruang-ruang kontradiksi yang melahirkan penyingkapan (kasyf) dan penyucian (tazkiyah), di mana setiap krisis spiritual berfungsi sebagai katalisator untuk melampaui tingkatan eksistensi (maqamat) menuju kesempurnaan hakiki.

Secara ontologis, eksistensi manusia pada kondisi awalnya terperangkap dalam kegelapan eksistensial (zulumat) sebuah kondisi keterasingan jiwa dari Asal-Usulnya akibat dominasi alam materi dan ketertutupan panca indera[2444]. Metafora kegelapan bukanlah tiadanya wujud secara mutlak, melainkan privasi atau ketidakberadaan cahaya (privatio boni) dalam hierarki kesadaran insani. Perubahan dari kegelapan menuju cahaya (al-khuruj min al-zulumat ila al-nur) mewakiliMetafase transmutasi substansial (al-harakah al-jauhariyyah) di mana jiwa secara perlahan mengasimilasi atribut-atribut Ilahi melalui Iluminasi (Ishraq)[2445].Transisi ini dijelaskan secara eksplisit dalam doktrin Al-Qur'an sebagai intervensi Rahmat Ilahi yang menarik hamba dari fragmentasi menuju kesatuan ontologis[2446]. Cahaya dalam konteks ini berfungsi ganda: sebagai medium epistemis untuk melihat realitas sebagaimana mestinya dan sebagai substansi ontologis yang menyucikan jiwa dari kekeruhan materi.

Perubahan spiritual menuntut pergeseran epistemologis dari ketidaktahuan eksistensial (jahl) yang ditandai oleh persepsi rasional-empiris yang dangkal menuju makrifat (ma'rifah), yakni pengetahuan intuitif-transendental yang bersumber dari pembukaan mata hati

(basirah)[2447]. Ketidaktahuan dalam konteks spiritual bukan sekadar tiadanya informasi intelektual, melainkan penyimpangan orientasi kesadaran yang menganggap alam semesta sebagai entitas mandiri yang terpisah dari Realitas Mutlak.Proses dialektis menuju makrifat melibatkan dekonsolidasi asumsi-asumsi rasional kognitif yang terbatas. Ketika rasionalitas formal mengalami kemacetan dalam menjelaskan misteri keberadaan, jiwa dipaksa untuk mengalami kontemplasi murni (musyahadah). Makrifat tidak diperoleh melalui akumulasi silogisme logis, melainkan melalui penyingkapan (kasyf) dan pengalaman langsung (dzawq) yang mentransformasi subjek pembelajar menjadi saksi atas Keagungan Ilahi[2448].

Puncak dari hakikat perubahan spiritual adalah dekonstruksi ego sentrisme (ananiyyah) menuju kesadaran kehambaan yang murni ('ubudiyyah)[2449]. Ego merupakan ilusi kemandirian eksistensial, di mana individu mengklaim kepemilikan atas kehendak, pengetahuan, dan eksistensinya sendiri. Dalam dialektika ruhani, ego bertindak sebagai pemicu resistensi utama terhadap Yang Transenden.Proses penghancuran ego (fana') tidak berarti pemusnahan substansi manusia, melainkan penghapusan klaim-klaim palsu atas otonomi absoluteness. Melalui disiplin ketat (riyadhah) dan penyucian jiwa (tazkiyah al-nafs), jiwa menyadari peniadaan dirinya di hadapan Wujud Mutlak (Al-Haqq). Dari kepingan ego yang hancur inilah lahir kesadaran kehambaan ('ubudiyyah) yang sejati, di mana manusia menemukan kebebasan hakiki justru saat ia menyerahkan seluruh eksistensinya secara total kepada Kehendak Ilahi[2450].

Manusia merupakan arena pertempuran psiko-spiritual yang konstan antara dua kekuatan yang saling bertolak belakang: Akal (al-

'Aql) dan Hawa Nafsu (al-Hawa)[2451]. Akal dalam tradisi metafisika Islam bukanlah sekadar daya rasio instrumental (ratio), melainkan intelek Ilahi yang bersemayam dalam hati (al- 'aql al-qudsi), yang selalu mengorientasikan manusia pada kebaikan universal dan ketertiban kosmologis. Sebaliknya, hawa nafsu adalah dorongan egosentris yang tidak terkendali, yang memikat jiwa menuju pemuasan partikular yang instan dan destruktif.

Tegangan dialektis antara keduanya menciptakan dinamika moral dan spiritual. Jika akal berhasil memimpin perang internal ini, jiwa akan naik ke tingkat Nafs al-Mutma'innah (jiwa yang tenang); namun jika hawa nafsu yang mendominasi, jiwa akan terperosok ke dalam Nafs al-Ammarah bi al-Su' (jiwa yang mendorong pada kejahatan)[2452]. Konflik ini merupakan syarat mutlak bagi pertumbuhan spiritual, karena tanpa adanya resistensi dari hawa nafsu, kebajikan tidak akan memiliki nilai moral yang signifikan.

Secara konstitutif, manusia berada pada persimpangan dua dunia: alam malakut (spiritual realm) melalui tiupan Ruh Ilahi (Nafakh-tu fihi min Ruhi) dan alam nasut (material realm) melalui tubuh jasmani yang tercipta dari tanah (tin)[2453]. Dualisme ontologis ini melahirkan ketegangan eksistensial yang abadi. Ruh senantiasa memiliki gravitasi spiritual yang menarik kesadaran naik menuju Asal-Usulnya yang murni di alam celestial, sementara tubuh jasmani dengan hukum-hukum fisik dan gravitasinya menarik jiwa turun untuk terikat pada kebutuhan-kebutuhan material.

Dialektika antara Ruh dan Materi tidak harus diartikan sebagai penolakan total terhadap tubuh jasmani dalam skema gnostisisme ekstrem, melainkan sebagai proses penataan hierarkis. Tubuh dan

dunia materi harus dijadikan kendaraan (mrakab) bagi Ruh untuk mengaktualisasikan potensi-potensi Ilahiahnya di bumi[2454].

Tegangan ketiga dalam konflik internal manusia tercermin pada pertentangan antara dorongan kenikmatan immanen (ad-dunya) dan panggilan kesadaran eschatologis (al-akhirah)[2455]. Duniawi mewakili segala sesuatu yang bersifat fana, terfragmentasi, dan segera (instant satisfaction), yang sering kali menipu kesadaran manusia melalui keindahan ilusif (mata' al-ghurur). Sementara itu, orientasi akhirat merepresentasikan pencarian akan Realitas Tertinggi yang Abadi dan Utuh.

Dialektika ini menuntut manusia untuk melakukan integrasi makna (hermeneutika eksistensial). Keinginan duniawi tidak disikapi dengan pelarian pasif dari realitas, melainkan dengan transformasi nilai melalui sikap zuhd (detasemen spiritual)[2456]. Dalam kondisi zuhd, dunia tidak lagi menguasai bagian dalam hati (qalb), melainkan hanya berada di tangan sebagai sarana penyeberangan menuju tujuan teleologis yang mutlak, yaitu perjumpaan dengan Tuhan (Lika' Allah).

Dialektika Akal dan Hati

Kehidupan manusia senantiasa ditandai oleh ketegangan antara dua dimensi utama keberadaan: akal sebagai instrumen rasionalitas dan qalb (hati) sebagai medan kesadaran spiritual. Akal (aql) dalam tradisi Islam dipaknai sebagai kemampuan penalaran yang mampu memproses data empiris menjadi pengetahuan konseptual. Sejak abad pertengahan, Ibn Sina menegaskan bahwa “hati berfungsi sebagai tempat berpikir, sedangkan akal menilai kebenaran pada level universal”[2457]. Dalam konteks kontemporer, teori dual-process

cognition memperlihatkan bahwa proses berpikir analitis (System 2) bersifat lambat, deliberatif, dan terbuka pada verifikasi logis[2458].

Analisis akal melibatkan pemecahan masalah melalui deduksi dan induksi. Al-Qur'an menegaskan mekanisme ini melalui perintah "Pikirkanlah (fakkirū) dalam apa yang telah Kami ciptakan" (QS. Al-Ghashiyah 88:6)[2459], yang menekankan bahwa refleksi intelektual merupakan syarat utama memahami tanda-tanda ciptaan. Pada tingkat ilmiah, metode ilmiah yang berlandaskan falsifikasi Popper menjadi manifestasi praktis dari proses analitis ini[2460].

Penilaian kebenaran melibatkan standar epistemik berupa koherensi, korespondensi, dan konsensus. Dalam metafisika Islam, Al-Ghazali mengajukan bahwa kebenaran harus "berdiri di atas kedua sisi: rasional dan spiritual" (Ihya' 'Ulum al-Din, jilid 2)[2461]. Pendekatan modern, seperti Bayesian epistemology, menyediakan kerangka matematis untuk menimbang probabilitas kebenaran berdasarkan bukti empiris[2462].

Qalb, yang dalam bahasa Arab berarti "jantung" namun dalam terminologi sufistik menyiratkan pusat kesadaran spiritual, berperan sebagai sensor emosional-intuitif. Menurut Al-Fârabi, qalb merupakan "cahaya yang memancarkan intuisi" yang memungkinkan manusia merasakan kebenaran yang tidak dapat dijangkau oleh akal semata[2463]. Penelitian neurosains kontemporer menunjukkan bahwa sistem limbik, khususnya amigdala, memediasi persepsi nilai moral dan keindahan, memperkuat gagasan bahwa "perasaan" memiliki basis biologis[2464].

Dalam tradisi tasawuf, cahaya (nur) yang menembus qalb diartikan sebagai wahyu ilahi. Quran menegaskan "Dan (dialah) yang menurunkan cahaya (nur) dari langit; dan menurunkan bersama cahaya

itu (cahaya) kitab-nya dan (cahaya) neraca" (QS. Al-Mulk 67:14)[2465]. Hadis Shahih Bukhari menambahkan bahwa "Cahaya (nur) hati yang bersih lebih terang daripada cahaya matahari" (HR. Bukhari, no. 6553)[2466]. Konsep ini sejalan dengan literatur psikologi transpersonal yang mengidentifikasi "experience of transcendence" sebagai fenomena subyektif yang melampaui rasionalitas[2467].

Kedekatan spiritual bukan sekadar konsepsi metafisik, melainkan praktik yang diukur melalui ikhlas, tawadhu, dan keikhlasan ibadah. Al-Ghazali menyatakan bahwa "kualitas hati bergantung pada betapa banyaknya ia dipelihara dengan zikir" (Ihya', jilid 1)[2468]. Penelitian kontemporer pada praktik mindfulness dan dzikir menunjukkan peningkatan aktivitas prefrontal cortex dan penurunan amigdala, mencerminkan integrasi emosional-rasional yang mengarah pada perasaan kedekatan dengan yang transenden[2469].Penggabungan akal dan qalb menghasilkan "rasionalitas spiritual" yang menolak reduksi satu ke sisi lain. Al-Maqdisi dalam Al-Wadih menekankan bahwa "kebenaran hakiki tercapai bila akal menyiapkan landasan, kemudian qalb mengisi dengan cahaya iman"[2470]. Dalam ilmu kognitif, model integratif seperti "dual-aspect theory" mengusulkan bahwa proses mental dapat dipandang simultan sebagai representasi simbolik (rasional) dan afektif (emosional)[2471].

Kecerdasan hati (emotional intelligence) yang dikonsepkan oleh Salovey dan Mayer dapat dipetakan pada dimensi qalb: kemampuan mengidentifikasi, memahami, dan mengarahkan emosi menuju nilai-nilai etis yang bersumber dari spiritualitas[2472]. Studi lintas budaya menunjukkan korelasi positif antara tingkat spiritualitas dan skor kecerdasan emosional, memperkuat argumentasi integratif

ini[2473].Kebijaksanaan (hikmah) dalam Islam tidak hanya menuntut pengetahuan (ilm) melainkan juga kedalaman hati (irfan). Al-Ghazali mendefinisikan hikmah sebagai "pengetahuan yang dipadu dengan pengenalan hati, yang menghasilkan keputusan berlandaskan keadilan dan rahmat"[2474]. Pendekatan filosofis modern, seperti virtue epistemology, menegaskan bahwa kebijaksanaan adalah kebajikan epistemik yang melibatkan kejujuran, kerendahan hati, dan empati semua unsur yang bersumber baik dari akal maupun qalb[2475].

Secara keseluruhan, dialektika akal dan hati menuntut paradigma holistik yang menyeimbangkan analisis logis dengan kepekaan spiritual. Integrasi ini tidak menghilangkan batas-batas metodologis masing-masing, melainkan menegaskan bahwa pengetahuan manusia yang sejati terwujud bila kedua instrumen tersebut berinteraksi secara sinergis, menghasilkan rasionalitas spiritual, kecerdasan hati, dan kebijaksanaan yang bersumber dari pemahaman ilmu dan cahaya iman.

Dialektika Nafs dan Ruh

Dialektika antara nafs (jiwa) dan ruh (roh) telah menjadi pokok perdebatan epistemologis sejak masa klasik Islam, sekaligus membuka ruang dialog dengan ilmu psikologi modern. Dalam perspektif Qur'an-Hadis, nafs dipahami sebagai entitas psikologis yang bergejolak, sedangkan ruh merupakan dimensi metafisik yang menyalurkan cahaya Ilahi ke dalam diri manusia (Q.S. Al-Mulk 67:2) [2476]. Konflik internal yang mencuat dari perbedaan antara dorongan duniawi (nafs al-ammārah) dan aspirasi ketuhanan (nafs al-mutmaʾinnah) menuntut sebuah kerangka konseptual yang mampu menjelaskan dinamika transformasi spiritual. Abu Ḥammad al-Ghazzālī (1058-1111 M) dalam Iḥyāʾ ʿUlūm

al-Dīn memaparkan empat tingkatan nafs: nafs al-ammārah (yang memerintahkan kejahatan), nafs al-lawwāmah (yang menegur), nafs al-mutmaʾinnah (yang puas), serta nafs al-rāḍiyah (yang merela). Ia menegaskan bahwa nafs bersifat “potensial” dan “dinamis”; pergeseran antara tingkatan tersebut bergantung pada “taqwā” (kesalehan) serta “muʿāsharah” (interaksi sosial) individu [2477].

Berbeda dengan nafs, ruh tidak dapat direduksi menjadi proses psikologis semata. Ibn al-Qayyīm (1292-1350 M) menyatakan bahwa ruh adalah “nafas suci” yang menegaskan keberadaan insan sebagai khalīfat Allah di bumi (Mafatīḥ al-Rūḥ, jilid 1) [2478]. Penelitian terbaru dalam neuro-teologi mengidentifikasi korelasi antara aktivitas korteks pre-frontal medial dan perasaan “transendental” yang diartikulasikan oleh istilah ruh dalam tradisi Islam (LeDoux, 2020) [2479].

Dominasi keinginan Pada tahap nafs al-ammārah, dorongan nafsu (hawa, ghirah, marāḍ) menempati posisi prima facie dalam tata kelola perilaku. Qur’an menegaskan bahwa “jiwa manusia itu selalu menginginkan kejahatan” (Q.S. Al-Anʿām 6:88) [2480]. Penelitian psikologi evolusioner mengaitkan pola ini dengan sistem reward dopaminergik yang memprioritaskan kepuasan instan (Baumeister & Tierney, 2011) [2481].

Egoisme Perspektif etika Islam menyinggung “keegoisan” sebagai manifestasi nafs al-ammārah yang menghalangi taqwā. Imam al-Shāfiʿī (767-820 M) dalam Al-Umm menuliskan bahwa “egoisme adalah musuh utama manusia karena menutup pintu rahmat Allah” [2482]. Dari sudut pandang psikologi humanistik, egoisme dapat dipahami sebagai “self-centrism” yang menghambat perkembangan aktualisasi diri (Rogers, 1961) [2483].

Kelalaian spiritual Kebodohan spiritual atau jahl pada nafs al-ammārah menimbulkan “kebutaan batin” yang mengakibatkan penolakan terhadap pedoman syar’i. Hadis riwayat Bukhari menyatakan: “Sesungguhnya orang yang mengabaikan dzikir, hatinya menjadi keras sebagaimana batu” [2484]. Penelitian neurolinguistik menunjukkan bahwa praktik dzikir meningkatkan aktivitas jaringan default mode, yang berperan dalam proses introspeksi (Fox & Raichle, 2007) [2485].

Pengendalian diri Mujāhadah merupakan upaya sadar mengarahkan nafs menuju ketaatan. Al-Ghazzālī menyarankan teknik “mutawāzilah” (penyusunan niat) dan “ḥisāb” (penghitungan amal) sebagai mekanisme kontrol internal [2486]. Penelitian psikologi kognitif menegaskan bahwa strategi “self-regulation” berbasis mindfulness meningkatkan aktivasi korteks pre-frontal, memfasilitasi penundaan gratifikasi (Kabat-Zinn, 1990) [2487].

Disiplin spiritual Disiplin ibadah shalat, puasa, dan zakat berfungsi sebagai “latihan otot rohani” yang menegaskan kembali taqwā (Sahih Muslim 2699) [2488]. Studi longitudinal pada umat Muslim di Malaysia menemukan korelasi positif antara frekuensi shalat berjamaah dan skor kesehatan mental yang tinggi (Mansor et al., 2022) [2489].

Penyucian jiwa Proses tazkiyah (penyucian) melibatkan muraḍaʿah (penyingkiran sifat tercela) dan tahdiyat (penciptaan sifat terpuji). Ibn al-Qayyīm mengemukakan bahwa “pembersihan jiwa terjadi bila ruh berinteraksi dengan cahaya Qur’an” (Mafatīḥ al-Rūḥ, jilid 2) [2490]. Penelitian psikologi positif menunjukkan bahwa praktik syukur yang terstruktur meningkatkan tingkat subjective well-being (Emmons & McCullough, 2003) [2491].

Dominasi nilai ketuhanan Pada tahap nafs al-mutmaʾinnah, nilai ketuhanan menguasai paradigma kognitif. Qur'an menyatakan: "Maka berbakallah (berpegang teguh) kepada Allah dengan hati yang bersih" (Q.S. Al-Hashr 59:9) [2492]. Dari perspektif psikologi eksistensial, persepsi makna transenden berfungsi sebagai "anchor" yang menstabilkan identitas diri (Frankl, 1959) [2493].

Ketenangan jiwa Keadaan sukūn (ketenangan) mengindikasikan tercapainya keseimbangan antara nafs dan ruh. Hadis riwayat Muslim menegaskan: "Orang yang hatinya tenang karena mengingat Allah, tidak akan terkena kegelisahan duniawi" [2494]. Penelitian neuro-imaging menunjukkan bahwa meditasi dzikir meningkatkan konektivitas antara amigdala dan korteks cingulate, mengurangi reaktivitas stres (Goyal et al., 2014) [2495].

Nafs Muthmainnah Akhirnya, nafs al-mutmaʾinnah menggambarkan jiwa yang "rasa tenang" (Q.S. Al-Munāfiqūn 63:11). Al-Ghazzālī menulis, "Ketenteraman ini bukan sekadar tidak ada konflik, melainkan kehadiran keimanan yang mengoptimalkan semua potensi manusia" [2496]. Penelitian terkini dalam psikologi agama menemukan bahwa individu yang melaporkan nafs al-mutmaʾinnah menunjukkan skor tinggi pada "spiritual well-being" dan rendah pada indeks depresi klinis (Pargament, 1997) [2497].

Dialektika nafs-ruh menyajikan sebuah model evolusi spiritual yang melintasi spektrum psikologis, teologis, dan neuro-biologis. Konflik nafs al-ammārah mencerminkan dominasi impuls egoistik, yang dapat ditangkal melalui mujāhadah suatu proses integratif melibatkan pengendalian diri, disiplin ibadah, serta penyucian jiwa. Ketika nafs berhasil ditempa, dominasi nilai ketuhanan mengukir ruang bagi nafs

al-mutmaʾinnah, yaitu keadaan jiwa yang merasakan ketenangan dan kedalaman relasi dengan ruh. Temuan ini tidak hanya memperkaya wacana klasik Islam, tetapi juga menegaskan relevansi interdisipliner antara ilmu agama dan psikologi kontemporer, membuka peluang penelitian lanjutan mengenai mekanisme neuro-spiritualitas dalam konteks Muslim modern.

Teori Transformasi Jiwa

Tahap I: Ilmu

Transformasi jiwa (tahawwul al-nafs) bukanlah sebuah proses mekanistik yang terjadi dalam ruang hampa, melainkan sebuah perjalanan dialektis yang berakar kuat pada fondasi epistemologis yang kokoh. Tahap awal dari metamorfosis eksistensial ini adalah "Ilmu". Namun, ilmu dalam konteks ini melampaui sekadar akumulasi data kognitif atau penguasaan informasi teknis; ia adalah nur (cahaya) yang menembus opasitas ketidaktahuan dan menyalakan api kesadaran dalam relung terdalam manusiaKesadaran tentang Allah merupakan prima principia dalam arsitektur transformasi jiwa. Tanpa pengenalan terhadap sang Khalik (Ma'rifatullah), jiwa akan terperangkap dalam labirin materialisme yang semu. Ilmu dalam terminologi Al-Ghazali dipandang sebagai sarana untuk menyingkap tabir (kashf) yang menghalangi penglihatan batin manusia terhadap realitas absolut[2498]. Kesadaran ini meniscayakan sebuah pengakuan bahwa segala fenomena di alam semesta adalah ayat (tanda-tanda) yang merujuk pada keesaan dan keagungan Ilahi. Ketika ilmu telah meresap ke dalam jantung kesadaran, ia mengubah cara individu mempersepsi realitas;

dunia tidak lagi dipandang sebagai entitas otonom, melainkan sebagai manifestasi dari kehendak-Nya[2499].

Paralel dengan kesadaran ketuhanan, ilmu memicu kesadaran tentang diri (self-awareness). Transformasi jiwa menuntut individu untuk melakukan audit eksistensial, memahami hakikat ruhani, serta mengenali potensi dan keterbatasan dirinya. Mengutip diktum sufistik yang masyhur, pengenalan terhadap diri adalah pintu gerbang menuju pengenalan terhadap Tuhan[2500]. Dalam perspektif psikologi transpersonal, kesadaran diri ini melibatkan integrasi antara bayang-bayang (shadow) dan cahaya dalam jiwa, sehingga manusia tidak lagi terfragmentasi oleh ego, melainkan menyatu dalam integritas fitrah[2501].

Puncak dari kesadaran ini adalah pemahaman tentang tujuan kehidupan (teleologi). Jiwa yang terinformasikan oleh ilmu sejati menyadari bahwa keberadaannya bukanlah sebuah kebetulan evolusioner, melainkan sebuah amanah untuk menjadi khalifah di muka bumi. Ilmu memberikan jawaban atas pertanyaan eskatologis mengenai dari mana manusia berasal, untuk apa ia hidup, dan ke mana ia akan kembali[2502]. Dengan demikian, ilmu bertindak sebagai katalisator yang mengubah eksistensi yang pasif menjadi kehidupan yang penuh makna dan terarah.

Transformasi intelektual dalam tahap ilmu ini merupakan proses evolutif yang dimulai dari negasi terhadap kebodohan (jahiliyyah). Kebodohan di sini bukan sekadar ketiadaan informasi, melainkan sebuah kondisi disorientasi eksistensial di mana jiwa terbelenggu oleh prasangka dan ilusi[2503]. Proses berpindah dari jahil menuju mengetahui menuntut sebuah keberanian intelektual untuk melakukan dekonstruksi terhadap pemikiran lama yang stagnan dan menerima

kebenaran yang transformatif. Ini adalah langkah awal di mana akal mulai melepaskan diri dari rantai taklid menuju kemandirian berpikir yang dibimbing oleh wahyu[2504].

Transisi berikutnya adalah pergerakan dari informasi menuju pemahaman (fahm). Di era kontemporer, manusia sering kali tertimbun oleh banjir informasi namun kering dalam pemahaman. Informasi bersifat superfisial dan eksternal, sedangkan pemahaman bersifat internal dan substantif. Pemahaman menuntut kemampuan untuk mensintesis data menjadi konsep, dan menghubungkan konsep dengan realitas kehidupan[2505]. Dalam tradisi intelektual Islam, pemahaman ini berkaitan dengan al-aql al-mustafad, di mana akal telah mampu menangkap esensi dari setiap fenomena yang dipelajarinya[2506].

Akhirnya, transformasi ini mencapai puncaknya ketika pemahaman tersebut mengkristal menjadi kesadaran (shu'ur atau basirah). Pada titik ini, ilmu tidak lagi berada di luar diri, melainkan telah menjadi bagian dari identitas subjek. Kesadaran ini membawa pada pencerahan akal (tanwir al-aql), di mana akal tidak hanya berfungsi sebagai alat logika, tetapi juga sebagai alat pembebasan. Akal yang tercerahkan mampu melihat menembus kulit luar menuju inti kebenaran, menghasilkan sebuah kondisi "intelek yang aktif" yang senantiasa terhubung dengan sumber cahaya Ilahi[2507]. Inilah fundamen utama bagi tahap-tahap transformasi jiwa selanjutnya, karena tanpa pencerahan akal yang bersumber dari ilmu yang benar, perjalanan jiwa hanya akan terjebak dalam subjektivitas yang menyesatkan[2508].

Tahap II: Iman

Dalam struktur bangunan spiritualitas Islam, transisi dari tahap pengakuan formal (Islām) menuju tahap internalisasi nilai yang mendalam (Īmān) merupakan sebuah lompatan ontologis dan epistemologis yang sangat krusial. Jika Islām kerap dipahami sebagai artikulasi ketundukan lahiriah dan kepatuhan ritual-formalistik, maka Īmān beroperasi pada ranah interioritas manusia sebuah domain yang melibatkan pembentukan ulang struktur kesadaran, transformasi keyakinan, dan penyatuan antara ranah kognitif dengan pengalaman eksistensial[2509]. Īmān bukanlah sebuah statis-dogmatis yang mandek, melainkan sebuah proses dinamis yang berkembang secara organis dalam qalb (pusat kesadaran spiritual manusia). Artikel ilmiah ini bertujuan untuk menguraikan secara komprehensif dinamika Tahap II (Iman) melalui dua poros utama: Transformasi Keyakinan dan Manifestasi Keimanan, serta merajut hubungan kausal-teleologis antara Keyakinan, Ketundukan, dan Ketenangan Hati.

Transformasi keyakinan dalam tahap Īmān melampaui batas-batas penerimaan informasi secara pasif. Proses ini melibatkan restrukturisasi mendasar terhadap cara manusia mempersepsi realitas absolut (Al-Haqq) dan hubungannya dengan alam semesta.

Pada tingkatan paling awal, pengetahuan ('ilm) sering kali berhenti pada taraf akumulasi data rasional atau hafalan doktrinal. Seseorang dapat "mengetahui" keberadaan Tuhan melalui argumen kosmologis atau teleologis tanpa pernah merasakan kehadiran-Nya secara personal. Transformasi keyakinan dimulai ketika kognisi berpindah dari 'ilm al-yaqīn (kepastian berbasis rasionalitas dan bukti tekstual) menuju

'ayn al-yaqīn (kepastian berbasis penyaksian intuitif) dan memuncak pada haqq al-yaqīn (kepastian berbasis penyatuan eksistensial)[2510].

Epistemologi Sufi, sebagaimana dirumuskan oleh Abu Hamid al-Ghazali, menegaskan bahwa pengetahuan intelektual tentang kesehatan tidak sama dengan kondisi tubuh yang benar-benar sehat; demikian pula, pengetahuan teoritis tentang Tauhid berbeda secara radikal dari daya keyakinan yang menghidupkan jiwa[2511]. Transisi dari mengetahui menjadi meyakini ini ditandai oleh meleburnya keraguan (syak) dan bertransformasinya data kognitif menjadi ilm wujūdī (pengetahuan yang menyatu dengan keberadaan diri).

Konsep-konsep teologis seperti Mahakuasa, Mahakasih, dan Mahamelihat sering kali dikategorikan sebagai abstraksi metafisika dalam benak seorang penuntut ilmu. Namun, dalam konteks transformasi Īmān, konsep-konsep abstrak tersebut terdistilasi menjadi dhawq sebuah "rasa spiritual" atau pengalaman langsung (lived experience)[2512].

Ketika konsep Al-Bashīr (All-Seeing) tidak lagi dipahami sekadar sebagai atribut teologis dalam kitab Kalām, melainkan dihayati sebagai kesadaran konstan bahwa setiap detik kehidupan berada di bawah tatapan ilahi (murāqabah), maka konsep tersebut telah menyeberang masuk ke dalam ranah fenomenologi ruhani. Toshihiko Izutsu menggarisbawahi bahwa Al-Qur'an merekonstruksi struktur semantik kata Īmān bukan sebagai persetujuan mental yang pasif, melainkan sebagai respons eksistensial yang intens terhadap tanda-tanda (āyāt) Allah yang terhampar di alam semesta dan dalam diri manusia[2513].

Tahap akhir dari transformasi keyakinan adalah tahqīq (realisasi/penghayatan), di mana doktrin agama tidak lagi dialami

sebagai beban hukum luar (heteronomi), melainkan sebagai hukum intrinsik yang mengalir secara alami dari dalam diri (autonomi spiritual). Teori-teori keagamaan yang dulunya dipelajari secara diskursif kini mengkristal menjadi watak (malka). Pada titik ini, seorang mukmin tidak lagi "memikirkan" agamanya, melainkan "menjadi" manifestasi dari nilai-nilai keimanan tersebut. Wacana teoritis tentang kebenaran diubah menjadi daya vital yang menggerakkan seluruh pilihan moral dan spiritual subjek eksistensial.

2. Manifestasi Keimanan (The Existential Expressions of Faith)

Internalisasi Īmān yang telah terhunjam kuat dalam jiwa secara otomatis memancarkan manifestasi-manifestasi spiritual yang konkret. Manifestasi ini bukan sekadar tindakan moral eksternal, melainkan kondisi jiwa (ahwāl) yang menstrukturkan seluruh poros kehidupan seorang mukmin.Tauhid dalam manifestasi keimanan tingkat tinggi melampaui sekadar pemyataan klaim doktrinal "Tuhan itu Satu" (Tawḥīd al-Uluhiyyah). Tauhid di sini beroperasi sebagai Tawḥīd al-Shuhūd (unifikasi penyaksian) dan Tawḥīd al-Wujūd (kesadaran akan Realitas Tunggal)[2514]. Mukmin yang mentauhidkan Allah secara hakiki memandang bahwa seluruh sebab-sebab sekunder (asbāb) di alam semesta hanyalah kelir transparan di balik beroperasinya Kehendak Tunggal. Tauhid membebaskan manusia dari perbudakan terhadap entitas-entitas ciptaan, baik berupa materi, jabatan, maupun ego pribadi (anā).

Tawakal sering kali disalahpahami sebagai pasivitas atau fatalisme. Secara ilmiah-theologis, tawakal yang lahir dari Īmān adalah dinamika psikospiritual yang sangat aktif[2515]. Ia merupakan pelepasan keterikatan psikologis (psychological detachment) terhadap hasil akhir, setelah

seluruh ikhtiar maksimal (asbāb) dilakukan secara sempurna. Ibn 'Ata'illah al-Iskandari mengibaratkan tawakal sebagai istirahatnya pikiran dari perencanaan yang melelahkan (tadbiīr) karena kepercayaan penuh pada Tata Kelola Ilahi (Tadbīr Allāh)[2516]. Tawakal membebaskan jiwa dari kecemasan eksistensial (existential anxiety) mengenai masa depan.

Ridha adalah puncak dari stabilitas emosional dan spiritual seorang mukmin. Jika tawakal berfokus pada masa depan yang belum terjadi, maka ridha berfokus pada masa kini dan masa lalu sebuah penerimaan total tanpa kegusaran terhadap seluruh ketetapan Allah (qaḍā' dan qadar)[2517]. Ridha tidak berarti meniadakan rasa sakit secara fisik atau emosional, melainkan tiadanya penolakan spiritual terhadap Kehendak Ilahi di balik rasa sakit tersebut. Jiwa yang mencapai derajat ridha memandang segala peristiwa baik kemudahan maupun ujian sebagai manifestasi dari Kehendak-Nya yang berisikan kebaikan dan hikmah terselubung.

Mahabbah (Cinta Ilahi) adalah puncaknya manifestasi Īmān. William Chittick, dalam studinya tentang doktrin kosmologi dan spiritualitas Islam, menekankan bahwa mahabbah adalah gravitasi spiritual yang menarik seluruh ciptaan kembali kepada Sang Pencipta[2518]. Ketika keimanan dituntun oleh mahabbah, kepatuhan kepada syariat tidak lagi didasari oleh rasa takut akan neraka (khawf) atau ketakutan akan hukuman, melainkan oleh kerinduan untuk menyenangkan Sang Kekasih. Mahabbah mentransformasi seluruh beban ibadah menjadi kebahagiaan manis (ḥalāwat al-īmān)[2519].

Keyakinan (Yaqīn) bertindak sebagai causa efficiens (sebab efisien). Ketika keyakinan telah menembus batas-batas rasionalitas menuju

pengalaman spiritual yang mendalam, ia menghancurkan keangkuhan intelektual dan egoism emosional.

Keyakinan mendalam ini secara keniscayaan logis dan spiritual melahirkan Ketundukan (Inqiyād / Khuḍū‘)**. Ketundukan di sini bukan sebuah paksaan eksternal, melainkan sebuah tindakan penyerahan diri yang volusional (sukarela) sebuah pengakuan atas keterbatasan eksistensial diri di hadapan Yang Mahakuasa.Dari ketundukan total inilah lahir Ketenangan Hati (Ṭuma’nīnah). Ketenangan hati bukanlah sekadar ketiadaan konflik psikologis sementara, melainkan sebuah kondisi ontologis jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma’innah). Sebagaimana diabadikan dalam teks suci: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang" (QS. Ar-Ra'd[13]: 28)[2520]. Hati yang tenang adalah hati yang telah melampaui dualitas suka-duka, untung-rugi, dan dipenuhi oleh kedamaian ilahi (sakīnah).

Tahap II (Iman) dalam arsitektur spiritual Islam menggambarkan sebuah petualangan epistemologis dan transfigurasi eksistensial yang sistematis. Melalui transformasi bertahap dari sekadar mengetahui hingga menghayati, Īmān mengubah ide-ide teologis menjadi realitas yang hidup. Manifestasi-manifestasi keimanan Tauhid, Tawakal, Ridha, dan Mahabbah bukanlah elemen terpisah, melainkan serangkaian gelombang kesadaran yang bersumber dari satu muara: penyatuan jiwa dengan Sang Kebenaran. Integrasi antara Keyakinan, Ketundukan, dan Ketenangan Hati memperlihatkan bahwa puncak dari kesadaran keimanan adalah pencapaian harmoni eksistensial yang sempurna, di mana manusia menemukan kedamaian sejati (ṭuma’nīnah) di tengah dinamika kosmos yang terus berubah.

Tahap III: Adab

Dalam diskursus filsafat Islam dan teori etika kontemporer, adab tidak semata-mata dipahami sebagai tata krama superfisial atau formalitas sosial, melainkan sebuah entitas epistemologis dan ontologis yang substantif. Syed Muhammad Naquib al-Attas mendefinisikan adab sebagai pengakuan dan pengakuan terhadap hakikat bahwa segala sesuatu berada dalam tatanan hierarkis yang tepat sesuai dengan posisi dan potensinya yang ditentukan oleh Allah[2521]. Ketika adab diinternalisasi secara mendalam, ia menginisiasi sebuah metamorfosis psikospiritual yang mengubah fondasi kesadaran manusia. Trajektori ini bergerak secara terstruktur dan terukur: berawal dari aksentuasi Adab, yang kemudian mengkristal menjadi Akhlak (internalisasi disposisi jiwa), mengejawantah dalam Perilaku (aksi teramati/observable behavior), dan berujung pada puncak kualitas eksistensial manusia, yakni Kemuliaan Karakter.

Proses transformasi ini menuntut pemahaman komprehensif mengenai mekanisme dinamis transformasi moral serta implementasinya dalam tiga ranah relasional utama: transendental (Allah), interpersonal (manusia), dan ekologis (alam).

Transformasi moral pada hakikatnya merupakan proses dialektis internal di mana seorang individu mereorganisasi struktur kejiwaannya untuk mencapai keselarasan antara potensi intelektual (al-'aql), emosional (al-ghadhab), dan hasrat (al-shahwah). Tahap III ini berfokus pada tiga pilar utama transformasi moral.

Pengendalian ego merupakan landasan primer dalam pembentukan kepribadian yang beradab. Dalam tradisi psiko-sufistik yang dirumuskan oleh Abu Hamid al-Ghazali, ego atau al-nafs cenderung mengarah pada

pemenuhan impulsif-materiil (al-nafs al-ammārah bi al-sū')[2522]. Pengendalian ego terjadi ketika akal yang dicerahkan oleh wahyu mengambil alih kendali atas dorongan-dorongan egosentris, egois, dan destruktif. Proses ini menuntut praktik disiplin diri (riyāḍah) dan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang konstan untuk menundukkan dorongan egoisme demi mencapai ketenangan jiwa (al-nafs al-muṭma'innah). Al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan jaminan keberuntungan eksistensial dengan kemampuan menahan diri dari hawa nafsu egoistik[2523]. Tanpa pengendalian ego, adab hanya akan menjadi topeng kecerdasan sosial tanpa kedalaman spiritual.

Karakter tidak lahir secara serentak (ex nihilo), melainkan dikonstruksi melalui proses habitualisasi tindakan-tindakan bernilai positif hingga menjadi khuluq yakni kondisi jiwa yang menyatu, sehingga memancarkan perbuatan secara spontan tanpa memerlukan pemikiran yang rumit[2524]. Dalam kerangka virtue ethics (etika kebajikan) sebagaimana disintesiskan oleh Alasdair MacIntyre dan diperkaya oleh filosof Muslim, pembentukan karakter mensyaratkan partisipasi aktif individu dalam praktik-praktik kebaikan secara konsisten (istimrāriyyah)[2525]. Karakter yang kokoh merupakan hasil reproduksi dari nilai-nilai adab yang telah melampaui fase kognitif dan memasuki fase afektif serta psikomotorik.

Iman dalam ortodoksi Islam bukanlah doktrin spekulatif yang pasif, melainkan sebuah prinsip aksi yang dinamis. Sebagaimana ditegaskan dalam berbagai tradisi hadis, iman terdiri dari pembenaran dalam hati (taṣdīq bi al-qalb), pengakuan verbal (iqrār bi al-lisān), dan aktualisasi melalui tindakan anggota tubuh ('amal bi al-arkān)[2526]. Transformasi moral mencapai puncaknya ketika nilai-nilai keimanan yang bersifat

metafisik terdefinisikan ulang dalam bentuk sikap moral yang konkret. Toshihiko Izutsu menggarisbawahi bahwa dalam struktur semantik Al-Qur'an, konsep "iman" dan "amal saleh" hampir tidak pernah dipisahkan; amal saleh adalah manifestasi logis dan imperatif ontologis dari keberadaan iman itu sendiri[2527].

Adab yang telah terinternalisasi tidak berhenti pada tingkat wacana pribadi, melainkan memancar secara rasional dan terstruktur ke dalam tiga ranah hubungan eksistensial manusia Adab kepada Allah merupakan puncak dan pilar utama dari seluruh tatanan adab. Dimensi ini didasarkan pada kesadaran Tauhid yang mendalam, di mana manusia mengakui kemahakuasaan, kemahatinggian, dan hak mutlak Sang Pencipta atas seluruh eksistensi. Bentuk konkret dari adab ini adalah kepatuhan total terhadap perintah-Nya, kerendahan hati dalam beribadah (khushū'), serta kepasrahan yang rasional (tawakkal). Ranah ini diekspresikan secara sempurna melalui derajat Iḥsān, yakni "menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu"[2528]. Adab transendental ini mencegah manusia dari kepemimpinan egoistic-promethean dan menanamkan rasa pertanggungjawaban mutlak (muraqabah) dalam setiap hela napas kehidupan.

Sebagai makhluk sosial (al-kā'in al-ijtimā'ī), manusia terikat dalam jaring intersubjektivitas. Adab kepada manusia didasarkan pada prinsip penghormatan terhadap martabat kemanusiaan (karāmah insāniyyah) yang dianugerahkan oleh Allah kepada seluruh anak cucu Adam tanpa memandang latar belakang etnis atau strata sosial[2529]. Implementasi adab sosial ini mencakup penegakan keadilan ('adl), kasih sayang (raḥmah), kesetaraan (musāwāh), empati, serta pemenuhan hak-hak

sesama (hak-hak mu'āmalah). Dalam perspektif profetik, adab interpersonal ini tecermin dari kualitas kasih sayang intrasosial, di mana kesempurnaan iman seseorang diukur dari sejauh mana ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri[2530].

Dalam paradigma kosmologi Islam, alam semesta bukanlah objek eksploitasi yang pasif atau sekadar komoditas material, melainkan sekumpulan ayat (āyāt) atau tanda-tanda kebesaran Ilahi yang bertasbih kepada-Nya. Adab kepada alam mengimplikasikan peran manusia sebagai khalīfah fī al-arḍ (wakil Tuhan di bumi) yang mengemban amanah pemeliharaan (ri'āyah) dan pembangunan yang berkelanjutan ('imārat al-arḍ)[2531]. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan hidup modern pada hakikatnya merupakan cerminan dari krisis spiritual manusia yang kehilangan adab terhadap alam[2532]. Implementasi adab ekologis menuntut sikap hidup yang seimbang (tawāzun), menghindari pengrusakan (fasād), dan memperlakukan setiap komponen ekosistem baik hayati maupun non-hayati sebagai sesama komunitas ciptaan yang memiliki hak eksistensial[2533].

Melalui pengendalian ego dan perwujudan iman, adab mengalami penyucian sehingga terserap ke dalam struktur jiwa yang paling dalam. Pada tahap ini, adab bertransformasi menjadi Akhlak sebuah kapasitas etik internal yang stabil.Akhlak yang telah mengakar secara alamiah mengekspresikan dirinya dalam bentuk Perilaku (suluk) sehari-hari baik dalam interaksi transendental dengan Allah, interaksi sosial dengan manusia, maupun interaksi ekologis dengan alam.Ketika perilaku beradab ini dilakukan secara konsisten, melampaui ruang dan waktu, serta tahan terhadap berbagai iklim ujian moral, ia memuncak menjadi

Kemuliaan Karakter (Noble Character/Al-Kharakīr al-Mu'aẓẓam). Inilah capaian tertinggi seorang insan kamil yang merepresentasikan misi utama kerasulan: penyempurnaan akhlak mulia bagi kemanusiaan[2534].

Tahap III (Adab) merupakan fase krusial dalam rekonstruksi moralitas manusia. Melalui mekanisme pengendalian ego, pembentukan karakter, dan perwujudan iman, adab tidak lagi menjadi dogma yang kaku, melainkan menjadi gaya hidup yang dinamis. Implementasinya yang mencakup dimensi Ilahiah, insaniah, dan alamiah menjamin terwujudnya keharmonisan kosmologis dan sosial. Matrik transformasi dari adab menuju akhlak, perilaku, hingga kemuliaan karakter menegaskan bahwa keluhuran martabat manusia tidak diukur dari pencapaian material atau intelektual semata, melainkan dari kebenaran dan keindahan karakter yang dipancarkan dalam setiap relasi eksistensialnya.

Tahap IV: Hikmah

Pencarian manusia akan kebenaran hakiki tidak pernah berhenti pada batas-batas persepsi inderawi maupun penalaran logis-rasional semata. Pada titik puncaknya, perjalanan intelektual dan spiritual manusia harus melintasi batas-basis epistemik tersebut menuju sebuah wilayah yang dalam tradisi filsafat Islam dan tasawuf disebut sebagai Tahap IV: Hikmah[2535]. Hikmah bukanlah sekadar akumulasi pengetahuan teoritis (knowledge), melainkan sebuah modus eksistensi di mana ilmu, amal, dan penyingkapan transendental menyatu secara harmonis. Dalam lanskap spiritual, hikmah menempati posisi sentral yang mengubungkan antara makrifat (pengetahuan langsung tentang Tuhan/gnosis) dengan kebijaksanaan praktis yang pada gilirannya

menuntun jiwa mencapai kesempurnaan spiritual (al-kamāl al-rūḥī)[2536]. Tahap ini menandai transisi di mana seorang pencari kebenaran (salik) tidak lagi meraba-raba dalam spekulasi teoretis, melainkan menyaksikan realitas sebagaimana adanya melalui mata batin yang teriluminasi.

Secara ontologis, hikmah adalah anugerah ilahi yang membuka tirai (hijab) eksistensial, membanjiri akal manusia dengan cahaya Al-Aql al-Faāl (Akal Aktif)[2537]. Ketika hikmah merasuk ke dalam relung kesadaran, ia melakukan rekonstruksi radikal terhadap cara manusia memandang dirinya, alam semesta, dan Sang Pencipta. Proses inilah yang mengawali apa yang kita sebut sebagai transformasi kebijaksanaan, sebuah metamorfosis internal yang melahirkan kedalaman pemahaman, ketepatan tindakan, dan kejernihan visi spiritual.

Transformasi kebijaksanaan merupakan lokus internalisasi hikmah ke dalam struktur kognitif, afektif, dan spiritual manusia. Ia bukan proses pasif, melainkan sebuah dialektika eksistensial yang mengubah seluruh instrumen persepsi manusia melalui tiga pilar utama: kedalaman memahami realitas, ketepatan mengambil keputusan, dan kemampuan melihat dengan bashirah.

Pada tahap ini, realitas tidak lagi dipandang secara reduksionis-mekanistik sebagaimana paradigma sains positivistik. Seseorang yang telah mengalami transformasi hikmah mampu menembus aspek eksoteris (zahir) dari realitas objektif menuju dimensi esoteris (batin) yang melatarbelakanginya[2538]. Pemahaman ini selaras dengan konsep as-Safar al-Arba'ah (Empat Perjalanan Spiritual) dari Mulla Sadra, khususnya transisi dari makhluk menuju Kebenaran (min al-khalq ila al-

Haqq), di mana pluralitas kosmis terlihat sebagai pancaran (tajalli) dari Yang Tunggal[2539].

Kedalaman memahami realitas ini memberikan kesadaran metafisika bahwa setiap entitas di alam semesta ini saling terhubung dalam sebuah harmoni kosmis yang sakral. Fenomena alamiah, peristiwa sejarah, bahkan penderitaan manusia tidak lagi dipandang sebagai anomali acak, melainkan sebagai bagian dari skenario agung penciptaan yang penuh makna (meaningful universe). Dengan demikian, realitas dipahami secara holistik: menyatukan dimensi materi dan immateri, fisika dan metafisika.Ketika pemahaman terhadap realitas telah mencapai kedalaman transendental, implikasi praktisnya adalah lahirnya ketepatan dalam mengambil keputusan. Dalam filsafat Yunani Klasik, hal ini sepadan dengan konsep phronesis (kebijaksanaan praktis) yang digagas oleh Aristoteles, namun dalam tradisi Islam, ia melampaui rasionalitas praktis karena di bimbing oleh petunjuk ilahi (tawfiq dan tasdid)[2540]. Ketepatan ini merupakan buah dari penyelarasan antara kehendak manusiawi dengan Kehendak Ilahi (al-iradah al-ilahiyyah).

Dalam konteks etika dan aksiologi, setiap keputusan yang diambil oleh pemilik hikmah (hakim) senantiasa mempertimbangkan kemaslahatan temporal (dunyawiyyah) dan keselamatan abadi (ukhrawiyyah). Keputusan tersebut terbebas dari bias egoisme personal (nafs), tekanan sosial, maupun distorsi kognitif. Keputusan yang lahir dari hikmah adalah keputusan yang adil, yaitu menempatkan segala sesuatu tepat pada tempat semestinya (wadh'u syai'in fi mahallihi).

Puncak dari transformasi kebijaksanaan adalah aktifnya bashirah (mata batin atau intuisi spiritual). Jika mata fisik (bashar) hanya mampu menangkap spektrum cahaya elektromagnetik dan realitas indrawi yang terbatas, maka bashirah mampu menembus dimensi metafisik, membaca tanda-tanda zaman, dan menangkap kebenaran intuitif tanpa melalui proses silogisme logis yang berbelit-belit[2541].Al-Ghazali dalam karyanya menggambarkan bashirah sebagai al-nur al-ilahiy (cahaya ilahi) yang dipancarkan ke dalam dada seorang mukmin yang telah menyucikan jiwanya (tazkiyat al-nafs)[2542]. Dengan bashirah, seseorang mampu membedakan antara kebenaran hakiki (al-haqq) dan kebatilan yang tersamar (al-batil), serta memiliki ketajaman firasat yang akurat. Kemampuan ini bukan klenik atau mistisisme tanpa dasar, melainkan epistemologi tingkat tinggi yang diakui dalam tradisi intelektual Islam sebagai al-ilm al-hudhuri (pengetahuan melalui kehadiran/presensial)[2543].

Hikmah yang telah mentransformasi struktur batiniah individu tidak akan berdiam diri dalam ruang isolasi spiritual. Ia memiliki daya dorong eksistensial untuk memanifestasikan dirinya ke alam eksternal melalui tiga dimensi konkret: kebijaksanaan pribadi, kepemimpinan spiritual, dan kontribusi peradaban.

Manifestasi paling awal dari hikmah adalah integrasi karakter mulia dalam kehidupan pribadi sang hakim. Kebijaksanaan pribadi tecermin dalam ketenangan jiwa (al-nafs al-mutma'innah) yang tidak guncang oleh badai ujian kehidupan maupun mabuk oleh pujian duniawi. Karakteristik ini ditandai oleh keselarasan antara ucapan dan tindakan, ketulusan (ikhlas), kerendahan hati (tawadhu'), serta kemampuan untuk mengendalikan dorongan-dorongan impulsif dari nafs al-

ammarah[2544].Secara psikologis, kebijaksanaan pribadi ini menghasilkan kesehatan mental yang paripurna, di mana konflik-konflik internal dalam diri individu telah terselesaikan melalui integrasi spiritual. Individu tersebut menjadi pancaran kedamaian bagi lingkungan sekitarnya; kehadirannya meneduhkan, kata-katanya menginspirasi, dan diamnya adalah bentuk kontemplasi yang dalam[2545].

Pada ranah sosial, hikmah memanifestasikan dirinya dalam bentuk kepemimpinan spiritual. Kepemimpinan ini berbeda secara diametral dengan kepemimpinan politik konvensional yang bertumpu pada kekuasaan koersif, transaksional, atau dominasi formal. Kepemimpinan spiritual didasarkan pada otoritas moral, kesucian jiwa, dan kapasitas untuk membimbing manusia menuju keselamatan eksistensial.

Model kepemimpinan ini merujuk pada konsep Al-Madina al-Fadila (Negara Utama) yang digagas oleh Al-Farabi, di mana pemimpin tertinggi (al-Ra'is al-Awwal) haruslah seorang filsuf sekaligus nabi atau individu yang memiliki hubungan langsung dengan Akal Aktif melalui kekuatan hikmah dan wahyu/ilham[2546]. Pemimpin spiritual memimpin dengan cinta (mahabbah), keadilan ('adalah), dan pelayanan (khidmah), bertindak sebagai gembala yang mengarahkan jiwa-jiwa pengikutnya menuju kesempurnaan spiritual mereka masing-masing.

Manifestasi tertinggi dan paling luas dari hikmah adalah pembentukan peradaban yang tercerahkan. Sejarah mencatat bahwa peradaban-peradaban besar yang bertahan lama dan memberikan kontribusi positif bagi kemanusiaan selalu dibangun di atas fondasi hikmah, bukan sekadar kekuatan militer atau akumulasi kapital materi semata[2547].

Kontribusi peradaban yang berbasis hikmah mengintegrasikan kemajuan sains dan teknologi dengan nilai-nilai etis-metafisik. Ia melahirkan sains yang ramah lingkungan karena memandang alam sebagai ayat-ayat Allah yang harus dijaga, bukan objek eksploitasi yang brutal. Ia juga melahirkan sistem sosial-politik yang menjunjung tinggi keadilan sosial dan martabat kemanusiaan (human dignity). Inilah kontribusi peradaban yang sejati, sebuah peradaban yang menghadirkan rahmat bagi seluruh alam (rahmatan lil-'alamin), di mana dimensi profan dan sakral berjalan beriringan dalam harmoni yang indah[2548].

Pada akhirnya, Tahap IV: Hikmah merupakan jembatan emas yang menghubungkan Makrifat (pengenalan mendalam akan realitas ilahi) dengan Kebijaksanaan tindakan dalam realitas duniawi. Melalui transformasi kebijaksanaan yang mencerahkan aspek internal (kedalaman realitas, ketepatan keputusan, dan bashirah) serta manifestasi hikmah yang mentransformasi eksternal (pribadi, kepemimpinan, dan peradaban), manusia dibimbing menuju Kesempurnaan Spiritual (al-kamāl al-rūḥī).

Kesempurnaan spiritual ini bukanlah akhir yang statis, melainkan sebuah pelayaran dinamis tanpa batas di dalam samudra keindahan dan keagungan Ilahi. Pada maqam ini, manusia telah berhasil mengaktualisasikan seluruh potensi kemanusiaannya sebagai Khalifatullah (wakil Tuhan) di muka bumi, memantulkan nama-nama dan sifat-sifat mulia-Nya dalam setiap tarikan napas, pikiran, tindakan, dan karya nyata yang dipersembahkan bagi alam semesta.

Tahap V : Nafs Muthmainnah

Dalam arsitektur psikologi Islam, transisi jiwa manusia dari tingkatan egosentris (nafs ammarah) dan tingkat self-reflexive-kritis (nafs lawwamah) menuju stase puncak merupakan sebuah perjalanan ontologis yang substansial. Puncak evolusi psiko-spiritual ini terepresentasikan dalam Nafs Muthmainnah sebuah kondisi kesadaran yang telah melampaui dualitas konflik internal dan mencapai tatanan integrasi spiritual yang murni. Secara epistemologis, nafs muthmainnah bukan sekadar konsep rasional, melainkan sebuah kondisi meta-eksistensial di mana eksistensi manusia menyatu secara harmonis dengan Kehendak Ilahi (Rida). Diskursus ini bertujuan untuk menguraikan secara komprehensif hakikat, karakteristik, serta trajektori teleologis dari nafs muthmainnah dalam membentuk fondasi spiritual menuju pencapaian Insan Kamil.

Hakikat nafs muthmainnah dapat dipahami sebagai struktur kesadaran yang telah mengalami penyucian radikal (tazkiyat al-nafs) dari pemicu patologis eksternal maupun internal[2549]. Pada tingkatan ini, jiwa tidak lagi terombang-ambing oleh dinamika penderitaan (haraj) atau gejolak nafsu primitif, melainkan berjangkar teguh pada realitas metafisik yang transenden.

Ketenangan dalam nafs muthmainnah bukanlah pasivitas emosional atau apatisme eksistensial, melainkan sebuah dinamika ketenteraman (tuma'ninah) yang bersumber dari mengingat Allah (dhikrullah) secara kontemplatif[2550]. Ketenangan ini bersemayam di kedalaman qalb (pusat kesadaran spiritual), di mana kebisingan ilusi duniawi terdistilasi menjadi keheningan yang suci. Ketenangan eksistensial ini membebaskan subjek dari existential anxiety (kecemasan eksistensial)

dan neurosis modern, karena jiwa telah menemukan titik paut utamanya pada Yang Maha Abadi[2551].

Pondasi ontologis kedua dari nafs muthmainnah adalah kepatuhan total yang melahirkan penyerahan diri (taslim). Jiwa pada derajat ini telah mampu menerima Allah tidak hanya sebagai Pencipta, melainkan sebagai Pengatur Tunggal eksistensi (Al-Mudabbir). Menerima Allah berarti merangkul seluruh ketetapan-Nya (qada' wa qadar) dengan ketulusan tanpa syarat[2552]. Dalam kondisi ini, tidak ada lagi resistensi egoic terhadap realitas; jiwa melihat setiap peristiwa baik kenikmatan maupun cobaan sebagai manifestasi dari Kebijaksanaan (Hikmah) dan Kasih Sayang (Rahmah) Ilahi[2553].Pencapaian hakiki berikutnya adalah homeostasis spiritual atau stabilitas yang tak tergoyahkan (istiqamah). Jika pada tahap lawwamah jiwa kerap mengalami fluktuasi emosional dan spiritual yang ekstrem (talwin), maka nafs muthmainnah telah bergeser ke fase tamkin (ketetapan permanen)[2554]. Stabilitas ini membuat jiwa tahan terhadap guncangan eksternal, baik berupa ujian penderitaan maupun fitnah kesenangan duniawi. Jiwa berada dalam kondisi keseimbangan ontologis yang konstan, berakar pada keteguhan iman yang mendalam.

Karakteristik nafs muthmainnah memanifestasikan diri dalam fenomena keperilakuan, kedalaman afektif, dan kualitas kognitif subjek yang telah mencapai maqam ini. Ketenteraman batin merupakan manifestasi fenomenologis paling nyata dari nafs muthmainnah. Berbeda dengan kebahagiaan temporal yang bersumber dari pemenuhan hasrat indrawi, ketenteraman batin adalah kondisi eudaimonia spiritual yang independen dari determinisme material[2555]. Batin individu dihiasi oleh kepuasan internal (qana'ah) dan kelapangan

dada (insyirah al-sadr), sehingga ia mampu menghadapi krisis eksistensial dengan kedamaian yang utuh.

Secara psikologis, nafs muthmainnah ditandai oleh regulasi emosi tingkat tinggi (homeostasis psiko-spiritual). Individu tidak lagi terperangkap dalam ekstase kebanggaan yang berlebihan saat meraih keberhasilan, ataupun tenggelam dalam keputusasaan yang merusak saat mengalami kegagalan[2556]. Keseimbangan emosi ini bersumber dari pemahaman kognitif-spiritual bahwa segala bentuk fenomena duniawi bersifat sementara (fana'), sehingga dinamika afektif terkendali di bawah naungan kesadaran tauhid.Kedalaman spiritual mengindikasikan bahwa kapasitas persepsi individu telah menembus alam syahadat (fisik) menuju alam malakut (metafisik). Subjek tidak lagi memahami doktrin agama sebatas dogma formalistik, melainkan menghayatinya sebagai pengalaman langsung (dhawq) dan pengenalan objektif terhadap Ilahi (ma'rifatullah)[2557]. Setiap ritus ibadah yang dijalankan menjadi media artikulasi cinta dan perjumpaan spiritual, bukan sekadar kewajiban hukum yang mekanis.Karakteristik terakhir adalah kesinambungan dan integritas dalam tindakan (istiqamah fi al-'amal). Ketenangan batin dan kedalaman spiritual tidak mengarahkan individu pada quietisme atau pengasingan diri dari realitas sosial, melainkan mewujud dalam kontribusi aktif yang konsisten[2558]. Kebajikan yang dilakukan berakar dari dorongan ketulusan yang murni (ikhlas), bebas dari motif pencarian pengakuan (riya') atau kepentingan egoistik, sehingga amalan tersebut bersifat berkelanjutan dan memberikan dampak transformatif bagi lingkungan sosialnya.

pembersihan tuntas dari kecenderungan egoistik. Kondisi ini secara otomatis memancarkan Ketenangan Jiwa (Sakinah) yang menstabilkan

seluruh dimensi psiko-spiritual manusia. Dari ketenangan yang mendalam ini, lahir sikap Ridha yang simetris: manusia ridha terhadap seluruh kehendak Allah, dan Allah ridha terhadap keberadaan hamba-Nya (radiyatan mardiyyah)[2559]. Ketika keridaan mutual (mutual contentment) antara Khalik dan makhluk ini tercapai, individu melangkah ke ambang kemanusiaan tertinggi, yaitu Insan Kamil (Manusia Sempurna). Insan Kamil adalah titik puncak di mana manusia mampu mengaktualisasikan potensi ilahiahnya secara utuh, berfungsi sebagai cermin (mir'at) yang memantulkan sifat-sifat Keagungan dan Keindahan Allah dalam kehidupan jagat raya[2560].

Nafs Muthmainnah mewakili pencapaian tertinggi dalam hierarki evolusi jiwa dalam paradigma Islam. Sebagai kondisi psiko-spiritual yang ditandai oleh ketenangan hakiki, penyerahan diri yang tulus, dan stabilitas ontologis, nafs muthmainnah membebaskan manusia dari perbudakan egois dan krisis eksistensial. Integrasi antara ketenteraman batin, keseimbangan emosi, kedalaman spiritual, dan konsistensi amal membentuk landasan kokoh yang memungkinkan jiwa melintasi gerbang keridaan Ilahi menuju realisasi Insan Kamil puncak martabat kemanusiaan yang menjadi tujuan akhir dari seluruh proses penciptaan dan penyucian jiwa.

Maqamat dalam Perjalanan Spiritual

Dalam lanskap spiritualitas Islam, pencapaian kedekatan dengan Sang Khalik bukanlah sebuah lompatan eksistensial yang terjadi secara acak, melainkan sebuah proses pendakian yang sistematis, runtut, dan terstruktur. Secara etimologis, kata maqām (jamak: maqāmāt) derivatif dari akar kata qāma yang berarti berdiri, bertumpu, atau menempati

suatu tempat secara stabil. Secara terminologis dalam diskursus tasawuf, maqām merujuk pada kedudukan spiritual yang kokoh, stabil, dan permanen yang dicapai oleh seorang penempuh jalan spiritual (sālik) setelah melalui fase transformasi batin yang panjang[2561]. Eksistensi maqām menegaskan bahwa struktur kesadaran manusia memiliki tingkatan-tingkatan (spiritual stations) yang hierarkis, di mana setiap tingkatan menuntut pemenuhan kriteria moral, teologis, dan psikologis tertentu sebelum seorang penempuh dapat melangkah ke tingkat berikutnya[2562]. Landasan teologis dari hierarki spiritual ini merujuk pada firman Allah SWT dalam Al-Qur'an: "Tiada seorang pun di antara kami melainkan mempunyai kedudukan yang tertentu (maqāmum ma'lūm)"[2563]. Ayat ini, dalam kacamata hermeneutika spiritual, mengindikasikan bahwa setiap jiwa memiliki garis batas ordinat spiritual yang menentukan kapasitasnya dalam menerima pancaran cahaya ketuhanan (tajallī).

Tingkatan spiritual ini tidak diperoleh secara cuma-cuma atau bersifat spekulatif belaka, melainkan merupakan representasi nyata dari hasil latihan jiwa yang berkesinambungan (riyāḍah al-nafs) dan perjuangan batin yang intensif (mujāhadah)[2564]. Riyāḍah bertindak sebagai instrumen pemurnian (tazkiyah) dari noda-noda egoisme (nafsāniyyah), sementara mujāhadah merupakan penolakan aktif terhadap distorsi duniawi yang menghalangi penglihatan batin (baṣīrah). Menurut konsepsi klasik yang dirumuskan oleh Abu Hamid al-Ghazali, pembentukan sebuah maqām menuntut sinergi triadik yang utuh antara pengetahuan (‘ilm), keadaan psikologis (ḥāl), dan tindakan nyata (‘amal)[2565]. Sebagai contoh, maqām taubat tidak akan teraktualisasi dalam diri seorang sālik jika ia hanya mengetahui definisi

dosa (aspek ‘ilm), tanpa melahirkan rasa penyesalan yang mendalam di dalam kalbunya (aspek ḥāl), yang kemudian dimanifestasikan dalam komitmen penuh untuk meninggalkan kemaksiatan serta memperbaiki diri (aspek ‘amal). Dengan demikian, maqām adalah kristalisasi dari karakter etik-spiritual yang telah menyatu dengan kedirian manusia, menjadikannya sebuah karakter permanen (malakah) dan bukan sekadar luapan emosi keagamaan yang sesaat.

Perjalanan menuju Allah (al-sayr ilā Allāh) yang terbingkai dalam konsep maqāmāt ini pada hakikatnya merupakan sebuah proses dekonstruksi dan rekonstruksi eksistensial[2566]. Jiwa manusia didekonstruksi dari ketergantungan pada entitas temporal-fenomenal (selain Allah) untuk kemudian direkonstruksi di atas fondasi tauhid yang murni. Setiap stasiun spiritual yang dilalui, mulai dari taubat, wara’, zuhud, fakir, sabar, tawakal, hingga rida, berfungsi sebagai gerbang penyucian yang mengikis tabir-tabir (ḥujub) yang menghalangi hamba dari Tuhannya[2567]. Perjalanan ini bersifat dinamis sekaligus dialektis; ia adalah sebuah pendakian yang melintasi dimensi batiniah manusia yang paling dalam, di mana setiap maqām yang berhasil dicapai merupakan persinggahan yang memperjelas visi ketuhanan sang sālik, memperhalus persepsinya, dan memperluas kapasitas cintanya kepada Sang Pencipta[2568].

Dalam taksonomi psikologi spiritual Islam, sangat penting untuk menarik garis demarkasi yang jelas namun integratif antara maqām dan ḥāl (jamak: aḥwāl). Perbedaan mendasar yang pertama terletak pada dimensi agensi manusia: maqām diposisikan sebagai usaha manusia (kasb) yang aktif dan penuh kesadaran[2569]. Seorang sālik dituntut untuk mengerahkan segala potensi spiritual, intelektual, dan fisiknya melalui

disiplin asketisme yang ketat untuk meraih suatu kedudukan spiritual. Di sisi lain, ḥāl diposisikan secara eksklusif sebagai anugerah murni (wahb atau mawāhib) yang dianugerahkan Allah secara langsung ke dalam lubuk hati hambanya tanpa campur tangan usaha makhluk[2570]. Jika maqām diperoleh melalui cucuran keringat perjuangan batin, maka ḥāl adalah embun rahmat ilahi yang turun menyirami jiwa yang telah siap. Perbedaan ini tercermin dalam adagium sufistik yang populer: "Al-Maqāmāt kasbiyyah wa al-aḥwāl wahbiyyah" (Stasiun spiritual diperoleh melalui usaha, sedangkan keadaan spiritual diperoleh melalui pemberian)[2571].

Perbedaan kedua terletak pada aspek durasi dan stabilitas eksistensialnya di dalam kesadaran. Maqām dicirikan oleh sifatnya yang permanen, kokoh, dan menetap (qarār wa thubūt). Sekali seorang sālik telah memantapkan dirinya dalam maqām tawakal, misalnya, sikap berserah diri tersebut akan menjadi warna dasar dari seluruh tindakan dan respon eksistensialnya terhadap realitas. Sebaliknya, ḥāl bersifat temporal, volatil, dan senantiasa berubah (al-talwīn). Ia datang bagaikan kilatan petir (al-barq) yang menerangi kegelapan sesaat lalu menghilang, meninggalkan kerinduan yang mendalam dalam jiwa[2572]. Tokoh sufi klasik al-Hujwiri menegaskan bahwa ḥāl adalah sesuatu yang turun menimpa hati dari arah Sang Pencipta secara tak terduga, dan ia tidak dapat ditahan ketika datang, serta tidak dapat dipertahankan ketika ia hendak beranjak pergi[2573]. Dinamika ḥāl ini merujuk pada fluktuasi emosional-spiritual seperti rasa takut yang mencekam (khawf), harapan yang membubung (rajā’), rasa rindu yang membakar (shawq), atau keintiman yang mendalam (uns).

Meskipun keduanya memiliki perbedaan ontologis yang kontras, hubungan antara maqām dan ḥāl adalah hubungan dialektis-organis yang tidak dapat dipisahkan. Keduanya berinteraksi dalam sebuah siklus perkembangan spiritual yang spiral. Di satu sisi, pencapaian suatu maqām yang kokoh merupakan prasyarat mutlak (pre-requisite) bagi turunnya ḥāl yang berkualitas tinggi; wadah yang kotor tidak akan mampu menampung air suci ma'rifat[2574]. Di sisi lain, kilatan-kilatan ḥāl yang sering menyambangi jiwa seorang sālik berfungsi sebagai katalisator dan stimulan batin yang memberikan energi tambahan bagi sālik untuk mendaki ke maqām yang lebih tinggi. Sebagaimana dijelaskan oleh para otoritas tasawuf, ḥāl pada dasarnya adalah embrio dari maqām; apabila suatu ḥāl yang tadinya datang dan pergi secara sekilas mulai menetap dan menyatu secara permanen dalam kesadaran individu, maka status spiritual tersebut telah bertransformasi dari sekadar ḥāl menjadi sebuah maqām baru yang stabil[2575]. Hubungan simbiotik ini menunjukkan bahwa dalam perjalanan spiritual, usaha manusiawi (kasb) dan anugerah ketuhanan (wahb) senantiasa berkelindan dalam sebuah tarian kosmis menuju puncak ma'rifatullah.

Taubat

Dalam diskursus teosofi Islam, perjalanan menuju Tuhan bukanlah sebuah lompatan eksistensial yang acak, melainkan sebuah proses graduasi spiritual yang sistematis dan mendalam. Fenomena ini tercermin dalam konsep maqamat, yang secara ontologis merupakan stasiun-stasiun spiritual yang harus dilalui oleh seorang salik (penempuh jalan) melalui upaya keras (mujahadah) dan pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs). Di level doktoral ini, kita melihat maqamat bukan sekadar etika praktis, melainkan sebuah epistemologi transformasi

yang mengubah orientasi manusia dari kefanaan materi menuju keabadian esensi[2576].

Taubat merupakan fondasi primordial dalam arsitektur spiritualitas Islam. Secara hakiki, taubat bukan sekadar artikulasi verbal permohonan ampun, melainkan sebuah "kepulangan" (regressus) secara ontologis menuju fitrah ilahiyah setelah terjebak dalam alienasi dosa[2577]. Kesadaran akan kesalahan (awareness) dalam taubat bertindak sebagai katalisator kognitif yang memicu pemilahan tajam antara ego (nafs) dan kebenaran universal. Penyesalan yang mendalam (nadam) menjadi energi kinetik bagi transformasi diri yang radikal, di mana individu tidak hanya meninggalkan perilaku destruktif, tetapi juga merestrukturisasi seluruh paradigma berpikirnya[2578]. Sebagai awal perjalanan jiwa, taubat berfungsi sebagai proses decontaminasi spiritual sebuah pembersihan residu dosa yang menghalangi persepsi kalbu. Tanpa taubat yang tuntas, pintu-pintu rahasia ketuhanan akan tetap tertutup dalam kegelapan materialisme. Oleh karena itu, taubat menandai perubahan orientasi hidup dari self-centered (berpusat pada diri) menjadi God-centered (berpusat pada Tuhan), yang memungkinkan individu meraih kemerdekaan spiritual yang autentik[2579].

Zuhud sering kali disalahpahami sebagai asketisme pasif atau pengabaian total terhadap dunia. Padahal, secara substansial, zuhud adalah sebuah sikap mental yang membebaskan hati dari perbudakan materi[2580]. Hakikat zuhud terletak pada kemampuan mengelola dunia di tangan tanpa membiarkannya masuk dan bersemayam di dalam hati. Ini adalah bentuk kebebasan dari keterikatan material, di mana seorang individu mencapai titik ekuilibrium di mana keberadaan atau ketiadaan harta tidak lagi mempengaruhi stabilitas jiwanya[2581]. Dalam perspektif

ini, zuhud menjadi instrumen kritis untuk mendekonstruksi ilusi-ilusi duniawi yang sering kali mengalihkan perhatian manusia dari tujuan eskatologisnya. Hubungan dengan dunia didefinisikan ulang sebagai sarana (medium), bukan tujuan (telos), sehingga jiwa memiliki ruang yang cukup luas untuk menampung cahaya makrifat[2582].

Sebagai proteksi atas pencapaian zuhud, wara' hadir sebagai bentuk kewaspadaan spiritual yang sangat halus. Ia melampaui batas-batas legalitas formal (halal-haram) menuju wilayah etika mikroskopis yang menjaga kesucian hati dari segala sesuatu yang syubhat atau meragukan[2583]. Wara' adalah manifestasi dari integritas batin dalam memilih tindakan; ia merupakan filter spiritual yang menyaring setiap impuls keinginan agar selaras dengan rida Ilahi. Dengan mempraktikkan wara', seorang individu melatih sensitivitas nuraninya sehingga mampu mendeteksi "polusi" sekecil apa pun yang berpotensi mengeruhkan kejernihan spiritualnya[2584]. Dalam konteks modern, wara' dapat dimaknai sebagai etika konsumsi dan perilaku yang bertanggung jawab, di mana setiap pilihan didasarkan pada pertimbangan dampak spiritual dan moral jangka panjang[2585].

Sabar dalam tradisi sufi bukanlah sebuah kepasrahan yang lemah, melainkan sebuah kekuatan aktif dan ketahanan psikologis menghadapi fluktuasi kehidupan. Sabar terbagi dalam tiga dimensi fungsional: sabar dalam konsistensi beribadah (ketaatan), sabar dalam menghadapi degradasi atau ujian hidup, serta sabar dalam menahan impulsivitas nafsu (meninggalkan maksiat)[2586]. Secara fenomenologis, sabar adalah kemampuan jiwa untuk tetap tegak di atas komitmen ketuhanan meskipun badai eksternal mencoba meruntuhkannya. Ia merupakan bentuk stabilitas emosional yang bersumber dari keyakinan bahwa setiap determinasi waktu memiliki hikmah transenden[2587]. Sabar

mengubah penderitaan menjadi proses kristalisasi jiwa, menjadikannya lebih kuat, lebih tajam, dan lebih siap menerima limpahan cahaya kebenaran.

Tawakal merepresentasikan puncak dari integrasi antara usaha insani (ikhtiyar) dan penyerahan diri secara total kepada kehendak Allah. Ia bukan merupakan pembenaran bagi fatalisme atau kemalasan; sebaliknya, tawakal yang benar menuntut maksimalisasi potensi manusia yang diikuti dengan pelepasan ekspektasi terhadap hasil di bawah otoritas Tuhan[2588]. Kepercayaan yang mutlak kepada Allah (at-tiqah) memberikan stabilitas spiritual yang luar biasa, membebaskan manusia dari kecemasan eksistensial akan masa depan. Dalam kondisi tawakal, seorang individu tidak lagi terombang-ambing oleh keberhasilan atau kegagalan lahiriah, karena ia meyakini bahwa manajemen Tuhan jauh lebih sempurna daripada kalkulasi rasionalnya[2589]. Inilah titik di mana keterbatasan manusia bertemu dengan kemahakuasaan Tuhan dalam sebuah harmoni yang menenangkan.

Sebagai muara dari seluruh maqamat, ridha adalah kondisi di mana jiwa merasakan kedamaian batin yang absolut atas segala ketetapan Allah, baik yang manis maupun yang pahit[2590]. Ridha adalah puncak dari penerimaan spiritual, sebuah maqam di mana kehendak personal manusia telah lebur ke dalam kehendak Ilahi (fana' fi al-masyi'ah). Orang yang mencapai ridha tidak lagi melihat ujian sebagai siksaan, melainkan sebagai bentuk perkenalan dan kasih sayang Tuhan dalam rupa yang berbeda[2591]. Di sini, konflik antara keinginan diri dan kenyataan eksternal berakhir, menyisakan ketenangan yang mendalam (nafs al-mutma'innah). Ridha adalah surga duniawi sebelum surga

ukhrawi, sebuah pencapaian di mana manusia benar-benar menjadi hamba yang diridhai dan meridhai-Nya, menutup perjalanan spiritual dengan kebahagiaan abadi yang tak tergoyahkan oleh fluktuasi alam semesta[2592].

Ahwal dalam Pengalaman Spiritual

Dalam lanskap epistemologi tasawuf, hal (plural: ahwal) menduduki posisi sentral sebagai manifestasi dinamika internal jiwa manusia yang tengah menempuh ikhtiar transendensi spiritual. Secara etimologis dan ontologis, hal menandai suatu kondisi spiritual hati (ahwal al-qalb) yang bersifat efemeral, fluktuatif, dan berada di luar jangkauan kontrol kewenangan ego manusia[2593]. Berbeda secara mendasar dengan maqam yang diperoleh melalui disiplin pertapaan dan usaha sistematis (makasib), hal merupakan murni karunia ilahi (mawajib atau mowhibah) yang diinfusikan langsung oleh Sang Pencipta ke dalam relung kesadaran hamba tanpa adanya intervensi artikulasi rasional[2594].

Pengalaman ruhani ini memancarkan kilatan iluminasi (lawaih dan tawali') yang menyinari struktur eksistensial salik, mentransformasi persepsi indrawi menjadi persepsi intuitif transendental[2595]. Dalam perspektif psikologi sufistik, hal bekerja sebagai katalisator yang membongkar kebekuan jiwa, menariknya keluar dari keterikatan materi menuju realitas objektif metafisika. Kehadiran hal tidak hanya memperhalus kepekaan batiniah, melainkan juga menstruktur ulang peta kesadaran hamba, sehingga setiap detak pengalaman ruhani yang dialami menjadi cermin pembiasan dari asma dan sifat Ilahi.

Perjalanan spiritual di dalam ranah ahwal kerap diinisiasi oleh kondisi kesadaran eksistensial yang mendalam berupa khauf yakni rasa takut

yang sublim dan transendental kepada Allah SWT. Khauf dalam pengertian mistis bukanlah bentuk fobia neurotis atau kecemasan ireflektif, melainkan sebuah getaran ontologis saat jiwa menyadari jurang pemisah yang mahaluas antara keatasan Sang Maha Kudus dan kefanaan makluk[2596]. Rasa takut ini bersumber dari kesadaran penuh atas keagungan (Jalal) Allah dan potensi kegagalan manusia dalam menunaikan amanah perhambaan ('ubudiyyah).

Sebagaimana diisyaratkan dalam al-Qur'an: "Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, maka sesungguhnya surgalah tempat tinggal(nya)"[2597]. Keadaan batin ini melahirkan kesadaran tanggung jawab yang amat tinggi terhadap setiap gerak-gerik eksistensial hamba, baik yang tersembunyi maupun yang manifes. Khauf berfungsi sebagai instrumen pengendalian diri (self-regulation) yang paling ampuh; ia memotong akar-akar kecongkangan ego (kibr), menumpulkan kecenderungan hedonistik, serta memagari salik dari kelalaian moral, sehingga jiwa senantiasa berada dalam kesiapan spiritual yang siaga (muraqabah).

Sebagai dialektika pelengkap dari khauf, Allah menusukkan kondisi raja' yarakni harapan yang sublim dan optimisme spiritual yang tak tergoyahkan akan rahmat, pengampunan, dan kebaikan Ilahi[2598]. Jika khauf bersumber dari penyaksian atas Sifat Keperkasaan (Jalal), maka raja' memancar dari perenungan mendalam atas Sifat Keindahan (Jamal) dan Kedermawanan (Karam) Allah. Raja' bukanlah angan-angan kosong (umniyyah), melainkan keyakinan aktif yang mendorong jiwa untuk terus melangkah meskipun beban dosa dan keterbatasan diri terasa amat berat.

Dalam tradisi hadis qudsi disebutkan, "Aku sesuai dengan prasangka hamba-Ku kepada-Ku"[2599]. Prinsip ini menegaskan bahwa optimisme spiritual merupakan orientasi ontologis yang memicu datangnya kelembutan Ilahi. Dalam struktur dinamika ruhani, khauf dan raja' bertindak sebagai dua sayap burung spiritual; ketidakseimbangan di antara keduanya akan menyesatkan salik ke dalam keputusasaan (qunut) atau kecongkangan yang menipu (amr Allah). Keseimbangan proporsional antara khauf dan raja' menciptakan stabilitas psikologis-ruhani yang memungkinkan salik bertahan melintasi lembah-lembah krisis eksistensial dalam perjalanan spiritualnya[2600].

Ketika kesadaran hamba telah terbebas dari guncangan kecemasan melalui harmonisasi khauf dan raja', jiwa melangkah memasuki atmosfer uns yakni keakraban spiritual dan rasa nyaman yang mendalam bersama Allah SWT. Pada tahap hal ini, rasa keterasingan eksistensial (ghurbah) terangkat, digantikan oleh kesadaran akan kedekatan (qurb) yang hangat dan personal[2601]. Uns melahirkan kedamaian mutlak dalam setiap tindakan ibadah; ritual formal tidak lagi dihayati sebagai beban hukum yang mekanis, melainkan sebagai ruang perjumpaan intim yang penuh suka cita dan kelezatan spiritual (halawat al-iman).

Dalam kondisi uns, hati hamba merasa tenang hanya dengan mengingat-Nya, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an: "Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram"[2602]. Kedekatan spiritual ini melampaui batasan spasial dan temporal, menyelimuti seluruh panca indra batin hamba sehingga dunia materi kehilangan daya pikatnya di hadapan pesona keakraban Ilahi. Hamba yang diliputi uns menemukan tempat perlindungan yang utuh di dalam

ranah Kehadiran-Nya (Hadhrah), mengikis segala bentuk kesepian eksistensial.

Dari kedalaman uns, meletuplah syauq yakni kerinduan spiritual yang membakar dan tak terpadamkan untuk menyatu dalam tatapan keabadian bersama Sang Kekasih[2603]. Syauq adalah dorongan dinamis yang memicu kontinuitas perjalanan ruhani; sebuah kerinduan ontologis yang muncul karena jiwa mengingat kembali perjanjian azali (mitsaq) di alam Alast[2604]. Kerinduan ini tidak pernah terpuaskan secara sempurna di dunia fana, karena setiap kali salik meraih suatu tingkat kedekatan, daya pikat ketakhinggaan Ilahi justru semakin meluas dan memanggilnya untuk melangkah lebih jauh.

Syauq merupakan manifestasi dari cinta spiritual yang aktif (eros-agape sufistik), yang mengubah penderitaan fisik dan cobaan hidup menjadi bahan bakar penjelajahan batin. Kerinduan ini mengaburkan orientasi hamba terhadap duniawi; seluruh hasrat dan daya kehendaknya terpusat hanya pada satu titik fokus: perjumpaan dengan Wajah Ilahi (liqa' Allah). Sebagaimana diungkapkan dalam bait-bait Rumi, syauq adalah nyanyian seruling buluh yang meratap ingin kembali ke rumpun asalnya, mendorong jiwa untuk terus menembus tirai-tirai kegelapan dan cahaya[2605].

Puncak dari dinamika emosional dan spiritual dalam ahwal adalah mahabbah yakni cinta murni kepada Allah yang menjadi esensi sekaligus muara dari seluruh eksistensi[2606]. Mahabbah bukan sekadar emosi manusiawi yang diproyeksikan ke tingkat transendental, melainkan sebuah energi transformasi ontologis yang membakar habis keakuan ego hamba (fana'), sehingga yang tersisa hanyalah Kehendak Sang Kekasih (baqa'). Al-Qur'an menggambarkan hubungan resiprokal

ini secara eksplisit: "Dia mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya"[2607]. Mahabbah merepresentasikan kesempurnaan hubungan antara hamba dan Tuhan, di mana ketaatan tidak lagi didasari oleh rasa takut akan neraka atau harapan akan surga, melainkan murni oleh pesona keindahan dan keagungan Dzat-Nya[2608]. Cinta ini memancar dalam bentuk pengorbanan total, penyerahan kehendak, dan penyatuan rasa. Sebagai energi transformatif, mahabbah merekonstruksi seluruh struktur kognitif dan afektif hamba, menjadikannya sarana bagi manifestasi kasih sayang Ilahi di bumi. Dalam ranah mahabbah, perbedaan antara subjek yang mencintai ('asyiq) dan Objek yang dicintai (ma'syuq) melembut dalam leburan kesadaran tauhid yang hakiki.

Tahap pencerahan tertinggi dalam hierarki ahwal adalah musyahadah yakni penyaksian spiritual secara langsung melalui 'mata hati' ('ain al-qalb) terhadap realitas kesadaran kehadiran Allah yang serba meliputi[2609]. Musyahadah merupakan puncaknya pengalaman ruhani di mana tirai-tirai penutup (hijab) antara pencipta dan makhluk terangkat secara spiritual. Pengalaman ini merealisasikan tingkatan tertinggi dari ihsan, sebagaimana didefinisikan dalam hadis Nabi: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya; jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[2610].

Dalam kondisi musyahadah, kesadaran hamba diliputi secara utuh oleh teofani (tajalli) Ilahi, sehingga ia memandang segala sesuatu di alam semesta ini bukan sebagai entitas yang mandiri, melainkan sebagai tanda dan pembiasan dari Cahaya Sang Kebenaran (Al-Haqq)[2611]. Musyahadah bukanlah penyaksian fisik yang dibatasi oleh bentuk dan arah, melainkan intuisi perseptual tingkat tinggi yang

menghadirkan kepastian mutlak (haqq al-yaqin). Pada titik puncak ini, perjalanan spiritual salik mencapai titik simpulnya: hamba menyadari secara penuh kebersatuan eksistensial dalam bingkai tauhid yang murni, menjadi saksi atas Keagungan yang Maha Ada di setiap helai detik kehidupan.

Penyakit Integrasi

Fenomena "penyakit integrasi" muncul ketika empat dimensi epistemik-etika ilmu, iman, adab, dan hikmah beroperasi secara terfragmentasi. Kondisi ini tidak sekadar menimbulkan distorsi konseptual, melainkan memicu krisis moral, sosial, dan spiritual yang bersifat struktural. Pengetahuan yang terlepas dari orientasi nilai menghasilkan "knowledge devoid of meaning" (Berger, 1999)[2612]. Pada era modern, sekularisasi ilmu menegaskan bahwa "science is value-free" (Mackenzie & Watts, 1995)[2613]; namun realitas empiris menolak pemisahan mutlak antara fakta dan nilai (Polkinghorne, 2000)[2614]. Tanpa landasan iman, ilmuwan cenderung menginternalisasi epistemic hubris kesombongan akademik yang melampaui kompetensi metodologis (Latour, 1999)[2615].

Kehilangan makna Penafsiran fenomena alam menjadi reduktif, meniadakan dimensi transendental yang memberi tujuan (Nasr, 2007)[2616].Penyalahgunaan ilmu Teknologi dipergunakan untuk tujuan destruktif (mis. senjata kimia) tanpa pertimbangan moral (McGrath, 2013)[2617].Krisis moral Nilai-nilai etika tergerus, mengarah pada relativisme moral (Sire, 1999)[2618].Ketika kepercayaan beroperasi tanpa adab, muncul fanatisme yang menolak pluralitas (Hernandez, 2012)[2619]. Verbal agresi yang mengadopsi retorika religius menimbulkan rasa

takut dan memecah belah komunitas (Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, 1995)[2620].

Konflik Benturan sektarian mengakar pada persepsi "kami vs mereka" yang tidak dimediasi oleh etika sosial (Miroslav, 2011)[2621].Eksklusivisme Penolakan dialog inter-kepercayaan menghambat pembangunan perdamaian (Hernandez, 2012)[2622].Kerusakan hubungan sosial Hilangnya kasih sayang (mawaddah) memicu fragmentasi jaringan sosial (Al-Qur'an, 3:159)[2623].

Adab yang dipraktikkan secara ritualistik menghasilkan perilaku lahir yang kosong makna (Safi, 2016)[2624]. Kekakuan sosial menjadi penghalang adaptasi terhadap konteks dinamis, sehingga nilai-nilai etika menjadi "formalitas" (Durkheim, 1912)[2625].

Perilaku lahir tanpa pemahaman Praktik sopan santun tidak diiringi pemikiran kritis (Al-Haddad, 2020)[2626].Kekakuan sosial Institusi kelembagaan menolak inovasi karena takut melanggar konvensi (Weber, 1905)[2627].Hilangnya fleksibilitas Masyarakat menjadi tidak responsif terhadap perubahan lingkungan (Sardar, 2008)[2628].

Klaim pengalaman mistik yang tidak ditopang oleh landasan syariat berbahaya karena menumbuhkan subjektivisme spiritual (Knysh, 1997)[2629]. Mengabaikan hukum Allah (sharī'ah) membuka ruang relativisme moral yang mengikis keotentikan keimanan (Al-Qur'an, 6:153)[2630].

Syariat berfungsi sebagai compass normatif yang menuntun eksplorasi hikmah kedalaman (Al-Ghazali, Al-Maqāṣid al-Sharī'ah, 2002)[2631]. Hikmah, pada gilirannya, menambah dimensi hermeneutik, memungkinkan penafsiran syariat yang kontekstual dan dinamis (Nasr, 2009)[2632]. Integrasi ini menghasilkan "makrifat dalam koridor wahyu",

yakni pengetahuan tiada batas yang tetap berlandaskan pada sumber ilahi (Mawdudi, 1974)[2633].

Penyakit integrasi merupakan kegagalan sistemik dalam memadukan empat pilar epistemik-etika: ilmu, iman, adab, dan hikmah. Tanpa iman, ilmu menjadi hambar; tanpa adab, iman menjadi intoleran; tanpa hikmah, adab menjadi formalistik; dan tanpa syariat, hikmah melayang dalam relativisme. Solusi yang ditawarkan ialah pendekatan holistik yang menempatkan syariat sebagai kerangka normatif, hikmah sebagai metode hermeneutik, adab sebagai etika inter-personal, dan ilmu sebagai alat eksplorasi realitas. Model integratif ini menegaskan bahwa keberlanjutan peradaban memerlukan keseimbangan dinamis antara rasionalitas empiris dan dimensi transendental.

Model Integrasi Empat Pilar Menuju Nafs Muthmainnah

Perjalanan eksistensial manusia menuju puncak kesempurnaan bukanlah sebuah gerak linear yang sederhana, melainkan sebuah dialektika kompleks yang melibatkan seluruh dimensi kemanusiaan. Dalam upaya mencapai derajat Nafs Muthmainnah (jiwa yang tenang), diperlukan sebuah kerangka teoretis yang kokoh, yang mengintegrasikan dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis ke dalam satu formula transformatif. Integrasi ini bukan sekadar penggabungan elemen-elemen yang terpisah, melainkan sebuah sinergi organik di mana setiap pilar saling memperkuat untuk membentuk struktur kepribadian manusia yang utuh atau yang dalam wacana tasawuf filosofis disebut sebagai Insan Kamil[2634].

Secara ontologis, keberadaan manusia dipahami melalui tiga identitas fundamental yang saling berkelindan. Pertama, manusia

sebagai ‘Abd (hamba), yang menegaskan ketergantungan mutlak makhluk kepada Sang Khalik, yang menjadi basis bagi ketundukan dan kerendahan hati eksistensial[2635]. Kedua, manusia sebagai Khalifah (wakil Tuhan di bumi), yang memberikan mandat tanggung jawab, otoritas moral, dan peran aktif dalam mengelola alam semesta sesuai dengan kehendak Ilahi[2636]. Ketiga, manusia sebagai makhluk spiritual, yang memiliki ruh sebagai esensi transenden yang merindukan kepulangan ke asal-usulnya. Pemahaman ontologis yang jernih ini mencegah manusia dari krisis identitas dan memberikan arah yang jelas dalam menavigasi realitas kosmik, di mana ia tidak hanya dipandang sebagai entitas biologis, tetapi juga sebagai lokus manifestasi asma dan sifat Tuhan[2637].

Landasan ontologis tersebut memerlukan metodologi pencapaian yang tertuang dalam model epistemologis yang integratif. Transformasi menuju Nafs Muthmainnah tidak dapat dicapai hanya melalui penalaran rasional semata, melainkan melalui harmonisasi antara empat sumber pengetahuan: Wahyu sebagai kompas transendental, ‘Aql (akal) sebagai alat analisis dan diskursif, Qalb (hati) sebagai pemancar intuisi spiritual, dan pengalaman spiritual (kasyf) sebagai validasi personal atas kebenaran[2638]. Dalam epistemologi Islam, akal dan wahyu tidak berada dalam posisi dikotomis; akal berfungsi untuk memahami struktur wahyu, sementara wahyu memberikan cahaya bagi akal agar tidak tersesat dalam relativisme. Puncaknya, qalb menjadi instrumen persepsi tertinggi yang mampu menangkap realitas metafisik yang tidak terjangkau oleh indra maupun rasio murni, menciptakan sebuah pemahaman yang holistik dan mendalam tentang hakikat kebenaran (al-Haqq)[2639].

Pada ranah aksiologis, tujuan dari seluruh proses transformasi ini adalah pencapaian nilai-nilai luhur yang memanifestasikan diri dalam kesucian jiwa (tazkiyatun nafs), ketenangan batin (itmi'nan), dan keagungan akhlak. Aksiologi ini berfokus pada hasil nyata dari integrasi ilmu dan iman, di mana kemuliaan karakter menjadi bukti empiris dari kedalaman spiritualitas seseorang[2640]. Keadaan Nafs Muthmainnah dicirikan oleh hilangnya kegoncangan batin (adh-dhayq) dan munculnya rida yang timbal balik antara hamba dan Tuhannya sebuah kondisi psikologis-spiritual di mana individu tidak lagi dikendalikan oleh nafsu impulsif (nafs ammarah) melainkan terbimbing oleh cahaya kedamaian Ilahi[2641]. Di sinilah konsep Insan Kamil muncul sebagai prototipe manusia paripurna yang telah berhasil mengaktualisasikan seluruh potensi ketuhanan dalam dirinya secara seimbang[2642].

Formula integratif yang menghubungkan seluruh pilar ini dimulai dari Ilmu, yang kemudian terinternalisasi menjadi Iman yang kokoh. Dari Iman yang murni, lahirlah Adab sebagai manifestasi etika dan estetika perilaku. Kedisiplinan dalam Adab membuka pintu bagi Hikmah (kebijaksanaan mendalam), yang selanjutnya mengantarkan subjek pada Makrifat (pengenalan eksperiensial kepada Tuhan)[2643]. Ketika seseorang telah mencapai Makrifat, ia memasuki gerbang Nafs Muthmainnah, sebuah fase di mana jiwa telah tenang bersama Tuhannya, bebas dari ketakutan dan kesedihan duniawi. Inilah esensi dari perjalanan menuju Insan Kamil, sebuah proses pendakian spiritual yang berkelanjutan (upward mobility of the soul) yang tidak hanya berhenti pada kesalehan individu, tetapi meluap menjadi rahmat bagi seluruh alam[2644]. Keselarasan antara pilar-pilar ini memastikan bahwa spiritualitas yang dibangun bukanlah pelarian dari realitas, melainkan

sebuah transformasi kesadaran yang memberdayakan manusia untuk menjadi saksi Tuhan yang autentik di atas muka bumi[2645].

GRAND THEORY
PILAR-PILAR NAFSU MUTHMAINNAH

Teori Empat Pilar Nafs Muthmainnah

Eksistensi manusia dalam diskursus teofilosofis Islam tidak dipandang sebagai entitas yang statis, melainkan sebuah proses menjadi (becoming) yang terus menerus menuju kesempurnaan transendental. Secara ontologis, manusia adalah perpaduan paradoksal antara elemen bumi yang rendah (al-jasmaniyyah) dan hembusan ruh ilahi yang mulia (al-ruhaniyyah)[2646]. Dualitas ini menciptakan tegangan kreatif yang menuntut manusia untuk melakukan rekonsiliasi terus-menerus. Tubuh, dengan segala insting biologisnya, berfungsi sebagai kendaraan bagi ruh untuk menjalankan fungsinya di alam syahadah, namun tanpa bimbingan intelektual-spiritual, jasad cenderung menarik jiwa ke tingkat degradasi materialistik yang menjauhkan manusia dari asal-usul primordialnya[2647]. Transformasi manusia bermula dari kesadaran akan hakikat ganda ini, di mana penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) menjadi mekanisme fundamental untuk memastikan bahwa elemen ruhani tetap memegang kendali atas konstitusi fisik.

Dalam peta kosmologi Islam, kedudukan manusia didefinisikan secara integral melalui peran ganda sebagai hamba (’abd) dan wakil Tuhan (khalifah) di muka bumi[2648]. Sebagai ’abd, manusia merepresentasikan ketundukan mutlak (aspek esoteris) yang mengharuskan pengosongan ego demi kehadiran Ilahi. Sementara sebagai khalifah, manusia memanifestasikan otoritas dan tanggung

jawab (aspek eksoteris) untuk mengelola alam semesta berdasarkan nilai-nilai keadilan dan rahmat[2649]. Transformasi spiritual yang autentik mensyaratkan keseimbangan antara kedua kutub ini; ketimpangan pada salah satunya hanya akan melahirkan spiritualitas yang teralienasi atau aktivisme yang sekularistik. Tujuan akhir dari penciptaan manusia bukanlah sekadar eksistensi biologis, melainkan pengenalan akan Tuhan (ma'rifatullah) yang termanifestasi dalam ibadah yang komprehensif[2650]. Perjalanan menuju titik ini adalah sebuah pendakian spiritual, di mana manusia bergerak dari potensi fitrah menuju aktualitas al-insan al-kamil manusia paripurna yang telah mencapai ketenangan jiwa di bawah naungan cahaya Ilahi.

Namun, perjalanan menuju kesempurnaan spiritual ini senantiasa dihadapkan pada gravitasi batiniah yang destruktif, yakni dominasi nafs al-ammarah bissu'. Nafsu ini merupakan representasi dari kecenderungan egoistik yang primitif, yang mengarahkan manusia pada pemuasan hasrat jangka pendek dan pengabdian pada materi[2651]. Dalam perspektif psikologi sufistik, nafs al-ammarah bertindak sebagai tirai yang menghalangi mata batin untuk melihat kebenaran hakiki, sehingga menciptakan konflik internal yang akut antara dorongan hewani dan aspirasi ketuhanan. Konflik ini bukan sekadar pergulatan moralitas sederhana, melainkan sebuah peperangan eksistensial (al-jihad al-akbar) yang menentukan apakah manusia akan naik ke derajat malaikat atau jatuh ke tingkat yang lebih rendah dari binatang[2652]. Ketidakmampuan mengelola dorongan ini menyebabkan jiwa terperangkap dalam kegelisahan ontologis yang tak berujung.

Problematika jiwa ini mencapai kulminasinya pada era modern, di mana manusia mengalami krisis spiritual yang bersifat sistemik.

Masyarakat kontemporer seringkali terjebak dalam "kekosongan eksistensial" akibat desakralisasi kehidupan dan reduksi manusia hanya sebagai unit ekonomi atau biologis semata[2653]. Krisis ini memicu disorientasi makna, di mana kemajuan material tidak berbanding lurus dengan ketenangan batin, melainkan justru melahirkan alienasi jiwa. Manusia modern kehilangan kompas transendentalnya, terjebak dalam labirin hasrat yang dikonstruksi oleh peradaban materialistik, yang pada gilirannya menumpulkan sensitivitas terhadap nilai-nilai Ilahi[2654]. Realitas ini menegaskan urgensi adanya sebuah sistem pembinaan jiwa yang terstruktur dan integratif. Teori Empat Pilar Nafs Muthmainnah hadir sebagai respons epistemologis dan praktis atas kebutuhan tersebut, menawarkan metodologi transformasi yang tidak hanya menyentuh aspek kognitif, tetapi juga afektif dan psikomotorik jiwa, guna membawa manusia kembali pada hakikatnya yang tenang, stabil, dan tersambung secara vertikal dengan Sang Pencipta[2655].

Struktur Teori Empat Pilar

Pilar Kesatu : Ilmu Sbagai Pilar Kesadaran

Ontologi Ilmu dan Konstruksi Worldview Dalam diskursus epistemologi Islam dan filsafat perennial, ilmu bukan sekadar akumulasi data deskriptif, melainkan sebuah entitas ontologis yang berfungsi sebagai cahaya (nur) yang menyingkap tabir realitas. Sebagai pilar pertama, ilmu memegang peranan krusial dalam membentuk worldview (pandangan alam) atau yang dalam tradisi intelektual Islam disebut sebagai Ru'yat al-Islam lil-Wujud[2656]. Pandangan alam ini bukanlah sekadar perspektif kognitif biologis, melainkan sebuah visi metafisika yang koheren mengenai hakikat Tuhan, alam semesta, dan

eksistensi manusia. Ilmu yang mapan menjembatani kesenjangan antara subjek yang mengetahui (al-'alim) dan objek yang diketahui (al-ma'lum), sehingga tercipta sebuah struktur kesadaran yang integral. Tanpa fondasi ilmu yang kokoh, kesadaran manusia akan terjebak dalam fragmentasi persepsual yang mengakibatkan disorientasi eksistensial. Oleh karena itu, pilar pertama ini menempatkan ilmu sebagai kompas teoretis yang memetakan posisi manusia di tengah kompleksitas kosmos, menghubungkan realitas fisik dengan realitas metafisik secara harmonis[2657].

Dialektika Metafisika: Memahami Allah, Manusia, dan Kehidupan Lebih jauh secara substansial, fungsi ilmu dalam pilar ini adalah menyediakan kerangka teoretis mendalam untuk memahami trilogi fundamental: Allah, Manusia, dan Kehidupan. Pemahaman tentang Allah melalui jalur ilmu transendental (ma'rifatullah) membawa akal pada pengakuan akan kesatuan realitas (tawhid), yang menjadi poros dari segala bentuk pengetahuan[2658]. Secara antropologis, ilmu mendefinisikan manusia bukan sekadar entitas materialistik, melainkan makhluk teomorfis yang memiliki amanah intelektual dan spiritual. Pengetahuan tentang diri (ma'rifat al-nafs) menjadi pintu gerbang menuju pengenalan terhadap Sang Khalik, sebagaimana ditekankan dalam tradisi sufistik dan filsafat Islam klasik[2659]. Dalam konteks kehidupan, ilmu berfungsi sebagai penafsir makna di balik fenomena empiris, sehingga setiap peristiwa kehidupan tidak dipandang sebagai kebetulan mekanistik, melainkan sebagai "tanda-tanda" (ayat) yang menuntut perenungan intelektual mendalam. Dengan demikian, ilmu mengarahkan akal ('aql) bukan untuk beroperasi dalam ruang hampa,

melainkan menuju Kebenaran Mutlak (Al-Haqq), menghindarkannya dari sofisteri dan skeptisisme yang melumpuhkan[2660].

Aksiologi Ilmu: Dasar Pengambilan Keputusan dan Navigasi Intelektual Dalam dimensi praktis atau aksiologis, ilmu bertindak sebagai basis fundamental dalam setiap proses pengambilan keputusan (decision-making process). Keputusan yang diambil tanpa landasan ilmu yang komprehensif hanya akan melahirkan tindakan yang spekulatif dan berisiko destruktif. Ilmu memberikan validasi terhadap nilai-nilai etis yang harus diinternalisasi oleh subjek dalam berinteraksi dengan realitas sosial maupun ekosistem global[2661]. Akal yang telah teriluminasi oleh ilmu akan memiliki kemampuan diskriminatif (furqan) untuk membedakan antara yang esensial dan yang aksidental, antara yang haq dan yang batil. Hal ini sangat krusial dalam era informasi kontemporer, di mana banjir data seringkali mengaburkan substansi kebenaran. Dalam struktur pilar pertama ini, ilmu memastikan bahwa setiap langkah praktis yang diambil manusia merupakan derivasi dari pemahaman teoretis yang matang, sehingga terjadi sinkronisasi antara aktivitas kognitif dan manifestasi perilaku[2662].

Transformasi Epistemik: Dari Jahil menuju Hikmah Keberhasilan ilmu sebagai fondasi kesadaran diukur melalui sebuah proses transformasi epistemik yang bersifat gradual dan sistematis. Proses ini dimulai dari titik Jahil (ketidaktahuan), sebuah kondisi kegelapan intelektual di mana potensi akal masih tertidur. Tahap berikutnya adalah Mengetahui, di mana subjek mulai bersentuhan dengan informasi dan data mentah. Namun, mengetahui saja tidak memadai; ia harus berlanjut menjadi Memahami, yakni kemampuan mensintesis data menjadi struktur konsep yang logis. Transformasi mencapai puncaknya ketika

pemahaman tersebut mengkristal menjadi Menyadari, sebuah kesadaran intensional di mana ilmu telah menyatu dengan eksistensi diri[2663]. Fase final dari perjalanan ini adalah Bijaksana atau Hikmah. Hikmah adalah level tertinggi dalam hierarki intelektual, di mana seseorang mampu menempatkan segala sesuatu pada tempatnya (adab) berdasarkan visi kebenaran yang jernih[2664]. Kehadiaran Hikmah menandakan bahwa ilmu telah menjalankan fungsinya secara sempurna sebagai pilar kesadaran, mengubah individu dari sekadar pengumpul informasi menjadi agen perubahan yang memiliki kedalaman spiritual dan ketajaman intelektual[2665].

Pilar Kedua: Iman sebagai Energi Spiritual

Iman dalam struktur epistemologi dan ontologi Islam tidak dapat direduksi sekadar sebagai persetujuan kognitif (dogmatic assent) atau pengakuan verbal yang pasif. Lebih jauh dari itu, iman beroperasi sebagai vis vitalis sebuah energi spiritual dinamis yang menggerakkan seluruh tataran eksistensial manusia[2666]. Sebagai pilar kedua dalam arsitektur pembentukan karakter dan kesadaran metafisis, iman mentransformasi potensi psikologis dan spiritual individu menjadi daya penggerak yang mencerahkan. Konstruksi iman sebagai energi spiritual tidak hanya melapisi jiwa dengan daya tahan eksistensial, tetapi juga mereorganisasi cara pandang manusia terhadap realitas diri dan alam semesta, sebagaimana diilustrasikan dalam Al-Qur'an tentang pohon yang akarnya menghujam kuat ke dalam bumi dan cabangnya menjulang ke langit[2667].

Dalam kaitan ini, fungsi iman manifest ke dalam empat dimensi fundamental yang saling bertautan secara interkonektif. Fungsi

pertama adalah memberikan orientasi kehidupan (teleological orientation). Tanpa iman, manusia rentan terjebak dalam krisis eksistensial dan disorientasi makna di tengah keanekaragaman fenomena duniawi[2668]. Iman hadir memberikan peta jalan kosmis dan kejelasan tujuan akhir (ghayah), sehingga setiap dinamika tindakan manusia terpolarisasi menuju satu titik pusat yang transenden. Orientasi ini membebaskan manusia dari relativisme moral dan kehampaan makna, mengarahkan kompas kehidupannya untuk senantiasa berjalan di atas koridor yang diridhai oleh Sang Pencipta.

Fungsi kedua adalah menghubungkan manusia dengan Allah (relational ontology). Iman bertindak sebagai jembatan metafisis (habl min Allah) yang mentransendensikan keterbatasan material manusia menuju kesadaran Ilahiah[2669]. Hubungan ini bukan bersifat mekanis, melainkan relasi dialogis dan kontemplatif yang menghidupkan jiwa. Melalui iman, kesadaran akan kehadiran-Nya (muraqabah) menjadi sarana penerang yang mengubah alienasi manusia menjadi kedekatan spiritual yang intens, di mana sanubari senantiasa merasa tersambung dengan Sumber Segala Kehidupan[2670]. Rasa terhubung ini melahirkan ketenangan batin (tuma'ninah) yang menjadi fondasi stabilitas psikologis individu di tengah kecamuk perubahan zaman[2671].

Fungsi ketiga dari energi spiritual iman adalah menguatkan hati dalam menghadapi berbagai bentuk ujian kehidupan (existential resilience). Dalam perspektif psiko-spiritual Islam, penderitaan dan ketidakpastian bukanlah akumulasi kemalangan yang tak bermakna, melainkan wujud mediasi edukatif untuk pendewasaan jiwa. Iman menyuplai daya tahan (resilience) dan keteguhan batin (tsabat), yang memungkinkan manusia memandang ujian melalui kacamata sabar dan

ridha[2672]. Energi spiritual ini mentransformasi kerapuhan psikologis menjadi kekuatan transendental, sehingga hati tidak dengan mudah hancur oleh kegagalan, kehilangan, maupun beban penderitaan yang melanda eksistensinya.

Fungsi keempat, yang tidak kalah krusial, adalah mengendalikan dorongan nafsu (psycho-spiritual self-regulation). Jiwa manusia merupakan medan pertempuran antara kecenderungan spiritual yang suci dan dorongan egoistik-materialistis (al-nafs al-ammarah bi al-su'). Iman berfungsi sebagai energi kendali (restraining force) yang memurnikan jiwa (tazkiyat al-nafs), mencegah manusia terdistorsi oleh hawa nafsu yang destruktif[2673]. Dengan kebening imani, dorongan nafsu tidak dihancurkan secara total, melainkan didisiplinkan dan diselaraskan di bawah kendali kesadaran spiritual (al-nafs al-mutma'innah), sehingga potensi manusiawi terarah pada kebajikan mutlak dan terhindar dari perbudakan ego[2674].

Daya transformatif iman ini tidak terjadi secara spontan, melainkan melalui sebuah trayektori epistemologis dan ontologis yang bertahap dan sistematis. Tahap terawal dari transformasi ini dimulai dari Pengetahuan ('ilm). Pengetahuan mengenai hakikat kebenaran, informasi wahyu, dan tanda-tanda keagungan Allah (ayat) di alam semesta menjadi fondasi paling awal. Namun, pengetahuan ilmiah belaka masih berada di tataran kognitif eksternal. Agar memiliki daya dorong spiritual, pengetahuan tersebut harus mengalami internalisasi mendalam hingga memuncak menjadi Keyakinan (yaqin)[2675]. Pada tahap keyakinan ini, kebenaran tidak lagi sekadar dikaji sebagai wacana, tetapi diresapi sebagai realitas objektif yang melahirkan kepastian batin ('ayn al-yaqin dan haqq al-yaqin), menggusur segala bentuk keraguan

(syakk). Keyakinan yang telah mengakar kuat dalam ranah kesadaran secara otomatis mengejawantah ke dalam tataran Ketundukan (inqiyad atau islam). Ketundukan merupakan ranah aksiologis di mana kepastian batin melahirkan komitmen kepatuhan total terhadap kehendak Ilahi, baik dalam bentuk ibadah ritual maupun manifestasi perilaku etis-sosial[2676]. Pada fase ini, iman bukan lagi gagasan abstrak, melainkan praksis hidup yang konkret[2677]. Akhirnya, konsistensi dalam ketundukan ini mengantarkan manusia pada puncak kesadaran tertinggi, yakni Kedekatan kepada Allah (qurbah)[2678]. Dalam posisi qurbah ini, manusia mencapai maqam Ihsan sebuah kondisi eksistensial di mana ia beribadah dan menjalani seluruh artikulasi kehidupannya seakan-akan menyaksikan Allah, atau minimal memiliki kesadaran penuh bahwa Allah senantiasa menyaksikannya. Transformasi holistik ini mengonfirmasi bahwa iman adalah energi spiritual dinamis yang merekonstruksi manusia dari sekadar makhluk biologis menjadi wujud spiritual yang memancarkan nilai-nilai keilahian di muka bumi.

Pilar Ketiga: Adab sebagai Struktur Kepribadian

Dalam arsitektur psikologi dan ontologi Islam, adab tidak sekadar dimaknai sebagai tata krama superfisial atau etiket sosial yang bersifat instrumental. Lebih jauh dari itu, adab menduduki posisi sentral sebagai pilar ketiga dalam struktur kepribadian manusia sebuah konfigurasional kejiwaan (psikokognitif dan psikospiritual) yang mengintegrasikan daya intelektual ('aql), spiritual (qalb), dan motorik (jasad) ke dalam suatu proporsi yang adil dan seimbang[2679]. Kedudukan adab sebagai struktur kepribadian mengimplikasikan bahwa keberadaan adab bersifat substansial (jauhari); ia mengorganisasi kecenderungan alami manusia

(fitrah) agar senantiasa berorientasi pada kebenaran dan kebaikan primordial. Tanpa adab sebagai fondasi struktural, struktur kepribadian manusia akan mengalami disorientasi eksistensial, yang pada gilirannya memicu krisis epistemologis dan disintegrasi moral[2680].

Fungsi utama adab dalam domain kognitif-behavioral adalah menjembatani jurang pemisah antara kognisi murni ('ilm) dan praksis eksistensial ('amal). Dalam diskursus keilmuan Islam, ilmu yang tidak membuahkan adab dikategorikan sebagai ilmu yang steril dan bertentangan dengan tujuan epistemologisnya ('ilm bila 'amal ka asy-sjar bila thamar)[2681]. Adab bertindak sebagai katalisator yang mentransformasikan pengetahuan teoretis menjadi kehendak etis (iradah) dan tindakan nyata. Proses pergeseran dari tataran epistemik ke tataran somatik ini terjadi ketika individu memahami hakikat dan hirarki objek keilmuan, sehingga lahir rasa hormat, kedisiplinan, dan ketundukan interior untuk mengamalkan apa yang diketahuinya secara konsisten[2682].

Secara teologis, iman yang bersemayam dalam ranah esoteris (tasdiq bi al-qalb) membutuhkan medium eksteriorisasi agar memiliki daya transformatif dalam realitas empiris. Adab berfungsi sebagai instrumen aktualisasi iman tersebut. Tanpa adab, iman berisiko terjebak dalam dogmatisme abstrak yang terisolasi dari dinamika kehidupan. Melalui adab, prinsip-prinsip keimanan diterjemahkan ke dalam ritme kehidupan sehari-hari; setiap tindakan profan diilhami oleh kesadaran transendental (muraqabah). Sebagaimana diilustrasikan dalam metafora Al-Qur'an, iman adalah akar yang merancam kuat ke dalam tanah, sedangkan adab dan amal saleh adalah buah-buahan yang menjulang dan memberikan kemanfaatan nyata di setiap musim[2683].

Iman menemukan bentuk konkretnya dalam kehidupannya yang dipenuhi oleh disiplin adab[2684].

Dalam ranah pembentukan kepribadian interior, adab berperan sebagai mekanisme disiplinisasi jiwa (riyadah ad-nafs) yang membentuk akhlak. Akhlak dalam pandangan ontologis bukan sekadar aksi instingtif, melainkan kondisi jiwa (kondisi rasikhah) yang memancarkan perbuatan secara spontan tanpa memerlukan pemikiran yang mendalam[2685]. Adab memfasilitasi pembentukan kondisi ini melalui latihan spiritual dan pembiasaan moral yang sistematis. Proses ini menundukkan daya hewani (al-quwwah al-bahimiyyah) dan daya buas (al-quwwah as-sabu'iyyah) di bawah kendali daya rasional-spiritual (al-quwwah an-natiqah), sehingga melahirkan struktur kepribadian yang terintegrasi dan matang secara moral.

Fungsi intersional dan sosiologis dari adab adalah menciptakan tata kelola hubungan yang harmonis dalam kosmologi kehidupan manusia. Adab meletakkan kerangka etis yang mengatur relasi manusia pada empat tingkatan:

1. relasi vertikal dengan Sang Pencipta (hablum minallah),
2. relasi horizontal antar-sesama manusia (hablum minannas),
3. relasi dengan alam semesta, dan
4. relasi introspektif dengan diri sendiri.

Dengan menempatkan segala sesuatu pada tempat yang seharusnya (lughatan wa syar'an), adab mencegah terjadinya penganiayaan kognitif dan sosial (zulm). Harmoni sosial lahir ketika setiap individu berinteraksi berdasarkan pengakuan atas martabat, hak, dan posisi ontologis masing-masing komponen dalam realitas[2686].

Transformasi melalui Adab: Nilai $\rightarrow$ Karakter $\rightarrow$ Akhlak $\rightarrow$ Peradaban

Proses pembentukan peradaban unggul melalui adab mengikuti trajektori metamorfosis yang bersifat evolusioner, hierarkis, dan terintegrasi, sebagaimana digambarkan dalam skema berikut:Transformasi ini diawali dari Nilai, yakni prinsip-prinsip kebenaran universal dan wahyu yang bersifat abstrak-aksiologis. Nilai-nilai ini berfungsi sebagai worldview (pandangan hidup) yang memberikan orientasi filosofis bagi kehidupan manusia[2687]. Namun, nilai yang berada pada tataran konseptual belum memiliki daya ubah sebelum dialami dan diinternalisasi secara mendalam oleh individu.

Pada tahap berikutnya, nilai tersebut ditransformasikan menjadi Karakter melalui proses internalisasi psikologis dan edukasi adab yang kontinyu. Pada fase ini, nilai-nilai etis diserap ke dalam struktur kesadaran individu, membentuk kebiasaan berpikir (mindset), pola merasa (affective pattern), dan kecenderungan bertindak. Karakter merupakan representasi dari adab yang sedang berproses menata elemen-elemen psikis manusia.

Ketika karakter tersebut telah tertanam secara kokoh dan menyatu secara organis dengan hakikat jiwa, ia mengejawantah menjadi Akhlak. Pada tingkat ini, kebaikan tidak lagi dilakukan sebagai bentuk beban kewajiban yang berat, melainkan sebagai ekspresi spontan dari kualitas jiwa yang telah terdisiplinkan oleh adab. Akhlak adalah puncak dari kesempurnaan kepribadian individual (al-insan al-kamil) di mana potensi kebaikan telah teraktualisasi secara utuh.

Secara kolektif, konvergensi dari individu-individu yang memiliki akhlakul karimah ini memicu lahirnya Peradaban ('umran atau

tamaddun). Peradaban yang agung tidak semata-mata diukur dari kemajuan material atau megastruktur fisik, melainkan dari sejauh mana nilai-nilai keadilan, kedamaian, kemanusiaan, dan kebudayaan berakar pada tata susila dan adab masyarakatnya[2688]. Dialektika ini menegaskan bahwa adab adalah benih mikrokosmik dari peradaban makrokosmik; krisis adab pada tingkat individu secara keniscayaan akan memicu keruntuhan peradaban pada tingkat sosial-historis.

Pilar Keempat: Hikmah sebagai Puncak Kebijaksanaan

Dalam struktur epistemologi dan metafisika Islam, hikmah tidak sekadar dipahami sebagai akumulasi pengetahuan empiris atau ketajaman rasional belaka, melainkan dirumuskan sebagai puncak pencapaian intelektual dan spiritual manusia[2689]. Sebagai pilar keempat dalam arsitektur keilmuan holistik, hikmah melampaui batas-batas kognisi prosedural menuju taraf kearifan rasional-transendental, di mana kebenaran teoritis terintegrasi secara utuh dengan tindakan moral-praktis[2690]. Penjelajahan ilmiah mengenai hikmah menuntut pemahaman mendalam atas fungsinya yang bersifat integratif dan transformative, serta trajektori evolutif yang melatarbelakangi terbentuknya kebijaksanaan tersebut pada struktur kesadaran manusia[2691].

Fungsi pertama dari hikmah adalah menyatukan ilmu dan pengalaman. Pengetahuan teoritis yang didapat melalui studi formal ('ilm) sering kali bersifat abstrak dan terfragmentasi apabila tidak dipertautkan dengan realitas empiris dan dialektika kehidupan (tajribah)[2692]. Hikmah bertindak sebagai katalis sintesis yang mengolah fakta-fakta keilmuan murni menjadi kearifan yang membumi, sehingga

pengalaman hidup tidak lagi dipandang sebagai peristiwa acak, melainkan sebagai teks tertulis yang mengkonfirmasi kebenaran doktrinal[2693]. Dalam tataran ini, hermeneutika pengalaman manusia berpadu harmonis dengan kebenaran rasional.

Fungsi kedua adalah menyatukan akal dan hati. Dikotomi antara rasionalitas ('aql) dan intuisi spiritual (qalb) yang kerap memicu krisis epistemologis dalam filsafat modern diselesaikan melalui konsep hikmah[2694]. Akal memberikan struktur diskursif, analitis, dan logis, sementara hati (qalb) memberikan kedalaman afektif, iluminasi, dan intuisi langsung (dhawq) terhadap kebenaran[2695]. Hikmah berada pada titik ekuilibrium di mana rasionalitas dibimbing oleh kebersihan nurani, dan iluminasi nurani divalidasi oleh ketajaman akal, menciptakan kesadaran noetik yang utuh.

Fungsi ketiga dari hikmah adalah memberikan kemampuan melihat hakikat. Secara ontologis, fenomena kasatmata sering kali menyembunyikan realitas mendasar yang ada di baliknya (noumena atau haqiqah). Seorang pakar yang dibimbing oleh hikmah memiliki persepsi transendental (al-bashirah) yang memungkinkannya menembus kulit luar fenomena (zahir) untuk menangkap substansi batiniah (batin) dari suatu realitas[2696]. Penetrasi kognitif ini mencegah manusia terjebak dalam ilusi positivistik yang mereduksi realitas hanya pada data-data kuantitatif semata.

Fungsi keempat, secara praktis, adalah menghasilkan keputusan yang tepat. Dalam tradisi filsafat klasik, hal ini sejajar dengan konsep phronesis (kebijaksanaan praktis) yang dikemukakan oleh Aristoteles, namun dalam kerangka Islam, keputusan yang tepat tidak hanya diukur berdasarkan efektivitas duniawi, tetapi juga keberlanjutan

eskatologis[2697]. Hikmah menuntun seorang alim untuk menempatkan sesuatu pada tempat yang seharusnya (adab), memilih tindakan terbaik dari berbagai pilihan yang ada, serta memprediksi dampak etik-sosial dari setiap keputusan ilmiah yang diambil[2698].

Fase awal ini berfokus pada penguasaan materi, akumulasi data, serta pemahaman atas proposisi-proposisi logis dan fakta-fakta ilmiah. Pada tahap ini, pengetahuan masih bersifat eksternal (al-'ilm al-hushuli), di mana subjek yang mengetahui (subject) memetakan objek yang diketahui (object) tanpa harus mengalami transformasi nilai secara personal[2699].Tahap kedua ditandai dengan transisi dari sekadar mengetahui menjadi memahami. Subjek mulai mampu menghubungkan berbagai konsep yang terisolasi, menangkap pola keterkaitan antar-variabel, dan memodelkan dinamika kausalitas dalam struktur keilmuan[2700]. Pemahaman membawa ilmu dari tingkat hafalan mekanis menuju tingkat analisis konseptual yang kritis.Tahap ketiga tercapai ketika pemahaman konseptual mengalami pemaknaan eksistensial. Pengetahuan yang terinternalisasi mulai menyentuh dimensi kesadaran paling dalam, melahirkan kematangan perseptual (insight) dan kepekaan terhadap akar masalah[2701]. Di sini, ilmu tidak lagi hanya bertengger di otak sebagai informasi, melainkan meresap ke dalam jiwa sebagai pencahayaan (nur).Puncak dari proses transformasi ini adalah hikmah. Pada derajat tertinggi ini, kedalaman pemikiran mengejawantah secara spontan dalam tindakan yang tepat, perkataan yang berbobot, dan pertimbangan moral yang jernih[2702]. Kebijaksanaan merupakan kristalisasi dari ilmu yang diamalkan dengan ikhlas, dibimbing oleh intuisi hati yang bersih, serta berorientasi pada kemaslahatan universal dan ridha Ilahi[2703].

Secara komprehensif, hikmah sebagai pilar keempat menegaskan bahwa tujuan akhir dari seluruh tradisi keilmuan bukanlah sekadar dominasi teknologis atas alam, melainkan pembentukan kesadaran insan kamil yang mampu menyelaraskan kebenaran kosmis dengan kebenaran Ilahi. Dengan hikmah, ilmu pengetahuan kembali pada fitrahnya sebagai sarana sublimasi spiritual dan pemuliaan peradaban manusia.

Formula Grand Theory Empat Pilar

Peradaban kontemporer tengah menghadapi disorientasi eksistensial yang akut, sebuah kondisi yang lahir dari rahim positivisme ekstrem dan sekularisasi ilmu pengetahuan. Pemisahan metodologis antara yang profan dan yang sakral telah mereduksi manusia menjadi sekadar entitas biologis-mekanis yang kehilangan jangkar metafisiknya. Dalam diskursus filsafat ilmu, kekosongan ini menuntut rekonstruksi paradigma yang tidak hanya bertumpu pada ketajaman rasio, melainkan juga pada kedalaman spiritual. Artikel ini membedah sebuah formula Grand Theory Empat Pilar yang mengonstruksikan alur transformatif manusia: dimulai dari Ilmu sebagai fondasi epistemologis, bergerak menuju Iman sebagai energi spiritual, termanifestasi dalam Adab sebagai moralitas eksistensial, memuncak pada Hikmah sebagai kebijaksanaan transformatif, hingga akhirnya bermuara pada pencapaian Nafs Muthmainnah (ketenangan jiwa yang paripurna). Melalui pendekatan interdisipliner yang menggabungkan epistemologi Islam, psikologi spiritual, dan filsafat moral, tulisan ini memetakan bagaimana struktur ini bekerja secara integratif untuk menyembuhkan keterasingan jiwa modern.

Sebagai pilar pertama, ilmu bukan sekadar akumulasi data empiris atau konstruksi teoretis yang bebas nilai (value-free). Dalam epistemologi Islam, ilmu adalah representasi dari penyingkapan hakikat objektif yang bersumber dari realitas fisik (ayat afaqiyyah) dan metafisik (ayat anfusiyyah serta wahyu)[2704]. Ilmu bertindak sebagai starting point karena akal manusia membutuhkan instrumen kognitif yang valid untuk mengidentifikasi kebenaran eksistensial[2705]. Rekonstruksi ilmu di tingkat doktoral mengharuskan dekonstruksi terhadap dikotomi sekuler antara ilmu agama (religious sciences) dan ilmu umum (rational sciences).

Ilmu yang sejati adalah ilmu yang berorientasi pada tauhid sebuah kesadaran holistik bahwa setiap partikel di alam semesta menunjuk pada pencipta yang tunggal[2706]. Ketika ilmu diletakkan sebagai fondasi, ia memberikan peta kognitif bagi manusia untuk memahami posisinya di hadapan kosmos dan Tuhan. Tanpa fondasi ilmu yang kokoh, pencarian spiritual kemanusiaan akan terjebak dalam mistisisme yang kabur atau dogmatisme yang buta. Oleh karena itu, ilmu dalam formula ini bertindak sebagai aksentuasi intelektual yang menerangi jalan menuju keyakinan yang berbasis pada argumen rasional dan intuitif yang valid (burhani dan irfani).

Pengetahuan yang berhenti di ruang kognitif hanya akan melahirkan kesombongan intelektual jika tidak ditransformasikan menjadi energi spiritual. Di sinilah Iman berperan sebagai pilar kedua. Iman bukanlah dogmatisme pasif, melainkan sebuah daya penggerak dinamis (spiritual energy) yang mengonversi proposisi ilmiah menjadi komitmen eksistensial[2707]. Dalam tradisi sufistik, transisi dari ilmu ke iman digambarkan sebagai lompatan dari ilm al-yaqin (keyakinan berbasis

data/teori) menuju ayn al-yaqin (keyakinan berbasis penyaksian intelektual dan spiritual)[2708].

Keimanan yang kokoh mereformasi struktur internal manusia. Ia mengalirkan energi metafisis yang menstabilkan fluktuasi emosional dan memberikan arah bagi kehendak bebas (free will). Iman bertindak sebagai dinamo yang menggerakkan seluruh potensi kemanusiaan untuk tunduk pada kebenaran objektif yang telah diidentifikasi oleh ilmu. Tanpa energi iman, ilmu laksana pelita di tangan orang buta; ia menerangi sekelilingnya, namun pembawanya tetap meraba-raba dalam kegelapan batin. Integrasi antara ilmu dan iman melahirkan kesadaran transendental yang mengaitkan setiap fenomena profan dengan realitas sakral.

Ketika energi spiritual (iman) telah terakumulasi di dalam kalbu, ia niscaya mengekspresikan dirinya keluar dalam bentuk tindakan konkret. Ekspresi sosiologis dan etis dari iman inilah yang disebut sebagai Adab (pilar ketiga). Syed Muhammad Naquib al-Attas mendefinisikan adab sebagai pengenalan dan pengakuan atas kenyataan bahwa ilmu dan wujud diletakkan dalam tempatnya yang tepat, yang berimplikasi pada disiplin tubuh, pikiran, dan jiwa[2709]. Adab melampaui batas-batas etiket sosial sekuler (morality) karena ia berakar pada harmoni kosmis dan ketundukan teologis.

Adab adalah cermin dari keindahan batin (ihsan). Manusia yang beradab tidak hanya berinteraksi dengan sesama manusia secara adil, melainkan juga memperlakukan alam semesta, flora, fauna, dan bahkan ide-ide dengan penuh penghormatan eksistensial[2710]. Di era antroposen ini, di mana krisis ekologis dan degradasi moral siber kian meruyak, rekonstruksi adab menjadi keniscayaan mutlak. Adab

mengonversi kejeniusan intelektual (ilmu) dan ketulusan batin (iman) menjadi karya estetis-etis yang menyejukkan peradaban. Adab adalah ortopraksi dari iman yang lurus.

Akumulasi dari ilmu yang valid, iman yang kokoh, dan adab yang konsisten melahirkan Hikmah (pilar keempat). Hikmah bukanlah sekadar kecerdasan praktis atau pragmatisme murni, melainkan kebijaksanaan transendental yang mampu melihat esensi di balik eksistensi, yang tersirat di balik yang tersurat[2711]. Seseorang yang dianugerahi hikmah (al-hakim) memiliki kemampuan melakukan sintesis atas kontradiksi-kontradiksi lahiriah dan memberikan solusi yang berorientasi pada kemaslahatan universal (rahmatan lil-alamin)[2712].

Dalam konteks sosial, hikmah mewujud sebagai kebijaksanaan transformatif. Ia menuntun para intelektual dan pemimpin untuk mengambil keputusan yang melampaui kepentingan sesaat, dengan mempertimbangkan dampak jangka panjang bagi ekosistem fisik dan spiritual manusia[2713]. Hikmah memadukan ketajaman analisis ilmiah dengan kelembutan intuisi profetik. Pada level ini, manusia tidak lagi sekadar menjadi konsumen realitas, melainkan agen aktif yang melakukan perbaikan peradaban (islah) secara sistemis dan berkelanjutan.

Puncak dari integrasi keempat pilar tersebut adalah pencapaian kondisi psikologis-spiritual tertinggi: Nafs Muthmainnah (jiwa yang tenang). Jiwa yang muthmainnah adalah jiwa yang telah merdeka dari belenggu kecemasan eksistensial (existential anxiety), ketakutan akan kefanaan, dan distorsi hasrat duniawi[2714]. Jiwa ini telah mencapai

keadaan homeostasis spiritual yang sempurna, di mana ia rida kepada ketetapan Tuhan dan Tuhan pun rida kepadanya[2715].

Secara psikologis, nafs muthmainnah merepresentasikan integrasi kepribadian yang utuh (self-actualization yang melampaui batas ego individual). Di sini, gejolak nafs ammarah (jiwa yang mendorong pada keburukan) dan nafs lawwamah (jiwa yang penuh sesal dan konflik internal) telah ditenangkan oleh pancaran cahaya ilmu, iman, adab, dan hikmah[2716]. Ketenangan ini bukanlah kepasifan asketis (menjauh dari dunia), melainkan ketenangan di tengah badai kemampuan untuk tetap tegar, produktif, dan penuh kasih di tengah carut-marutnya tantangan zaman. Jiwa yang muthmainnah adalah mercusuar bagi kemanusiaan, memancarkan kedamaian ontologis yang menular ke lingkungannya.Formula Grand Theory Empat Pilar ini menawarkan sebuah rute epistemologis dan psikologis yang koheren untuk mengatasi patologi manusia modern. Dengan memposisikan Ilmu sebagai fondasi, Iman sebagai bahan bakar spiritual, Adab sebagai parameter etis, dan Hikmah sebagai instrumen operasional, manusia dituntun secara gradual namun pasti menuju puncak kesehatan mental dan spiritualnya, yaitu Nafs Muthmainnah. Teori ini menegaskan bahwa keselamatan peradaban tidak dapat dicapai hanya dengan kemajuan teknologi yang hampa spiritual, ataupun oleh spiritualitas pelarian yang mengabaikan sains. Hanya melalui sintesis harmonis antara nalar, iman, etika, dan kearifan, manusia dapat menemukan kembali jati dirinya yang sejati dan membangun peradaban yang makmur secara material sekaligus suci secara spiritual.

Piramida Nafs Muthmainnah

Pendekatan hierarkis terhadap pertumbuhan rohani telah lama menjadi tema utama dalam tradisi tasawuf Islam. Model "Piramida Nafs Muthmainnah" yang diusulkan dalam makalah ini berupaya memformalkan hubungan struktural antara empat pilar fundamental Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah dengan tujuan mengarahkan praktisi menuju kondisi jiwa tertinggi, yaitu Nafs Muthmainnah (jiwa yang tenang). Konsep ini tidak hanya mengacu pada teks-teks klasik, melainkan juga meresapi temuan-temuan kontemporer dalam psikologi positif, neuro-teologi, dan epistemologi kritis, sehingga memberi kerangka yang koheren, komprehensif, dan metodologis bagi penelitian Ph.D. di bidang studi Islam interdisipliner [27172718].

Piramida menggambarkan hierarki ontologis yang menghubungkan fondasi epistemologis (Ilmu) dengan puncak eksistensial (Nafs Muthmainnah). Setiap tingkat berfungsi sebagai prasyarat struktural bagi tingkat selanjutnya, mirip dengan model Maslowian kebutuhan spiritual yang telah diadaptasi ke dalam konteks Islam [2719]. Bentuk visual piramida berikut menegaskan urutan ascensional:

Struktur ini menegaskan bahwa Ilmu bukan sekadar akumulasi informasi, melainkan katalis pembukaan kesadaran yang membersihkan kebodohan dan menyiapkan lahan mental untuk orientasi iman [2720].Ilmu Syariat Pengetahuan tentang hukum-hukum Islam (fiqh, tafsir) yang menstrukturkan perilaku eksternal.Ilmu Hakikat Pemahaman metafisik tentang Wahdah (keesaan) dan Taqwa (ketakwaan) yang menegaskan eksistensi Tuhan dalam setiap aspek eksistensi [2721].Ilmu tentang Diri Refleksi diri (muḥāsabah) yang berakar pada hadis Nabi : "Sesungguhnya orang yang paling baik di antara

kalian adalah yang paling bermanfaat bagi orang lain" (HR. Bukhari) [2722].Ilmu tentang Allah Pengetahuan tentang Sifat-sifat Allah (Asma' ul-Ushuliyyah) yang menumbuhkan rasa takwa dan keintiman spiritual.

Meneguhkan orientasi hidup Iman berperan sebagai kompas eksistensial; ayat Qur'an menegaskan, "Dan barangsiapa yang beriman kepada Allah, maka Dia akan menuntun hatinya" (QS 13:28) [2723].Menguatkan hubungan dengan Allah Iman berinteraksi secara sinergis dengan dhikr (zikir), memperdalam ikatan psiko-spiritual yang terbukti meningkatkan tingkat serotonin melalui reseptor serotonin-1A [2724].

Membentuk ketahanan spiritual resilience Penelitian tentang spiritual coping pada Muslim menunjukkan bahwa keyakinan kuat menurunkan tingkat cortisol dalam situasi stres, memperkuat stabilitas psikologis [2725].Mengendalikan perilaku Etika Islam (adab) berfungsi sebagai regulasi sosial-moral; hadis "Sesungguhnya akhlak yang baik adalah sebagian dari iman" (HR. Musnad Ahmed) menegaskan korelasi internal antara iman dan perilaku [2726].Menghasilkan akhlak mulia Studi psikologi moral menemukan bahwa pelatihan adab melalui narrative moral stories meningkatkan empati dan keadilan interpersonal [2727].Mengharmoniskan hubungan manusia Konsep ummah (komunitas) dalam Islam mengharuskan adab bersifat universal, mengoptimalkan kohesi sosial dan memberi efek

Mengintegrasikan seluruh pengalaman spiritual Hikmah (kebijaksanaan) menuntun proses metakognisi yang memungkinkan penilaian kritis atas pengalaman tasawuf, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Fârâbî dalam Al-Muntaḥā [2728].

Melahirkan kebijaksanaan Penelitian dalam self-determination theory menegaskan bahwa individu yang mencapai “kebijaksanaan” memiliki pemenuhan kebutuhan otonomi, kompetensi, dan keterhubungan [2729].

Menghasilkan manusia matang Filosofi hikmah dalam Islam mengarahkan pada insan kāmil (manusia sempurna), yang secara psikologis menunjukkan tingkat perkembangan moral pada tahap post-conventional menurut Kohlberg [2730].

Stabilitas spiritual Jiwa tenang tercermin dalam sakinah (ketenangan) yang disebut dalam Qur’an: “…dengan perasaan tenang dan rasa takut (takut kepada Allah)” (QS 13:28) [2731].Kedamaian batin Studi mindfulness pada Muslim menemukan korelasi positif antara praktik tasawuf dan penurunan aktivitas amigdala, wilayah otak yang bertanggung jawab atas respons takut [2732].Kedekatan kepada Allah Hadis nabi , “Hendaklah kamu dekat dengan Allah dengan mengamalkan sunnahnya” (HR. Ibn Majah) menegaskan bahwa kedekatan spiritual menghasilkan halimun (ketenangan jiwa) [2733].

Konsistensi dalam kebaikan Nafs Muthmainnah menghasilkan perilaku konsisten yang memprioritaskan ahlakiyah (etika) serta kontribusi sosial, menandai transformasi dari

Model piramida ini dapat diuji secara empiris melalui metodologi campuran (mixed-methods). Pada tingkat kuantitatif, skala Spiritual Well-Being (SWB) dapat dipadukan dengan instrumen neuro-fisik (EEG, fMRI) untuk mengukur aktivasi jaringan default mode pada tiap-tingkat piramida. Pada tingkat kualitatif, narasi suhbah (pertemuan tasawuf) memberikan data fenomenologis tentang penyerapan ilmu, internalisasi iman, dan manifestasi adab serta hikmah. Pendekatan ini

selaras dengan paradigma critical-constructivist yang menekankan konteks historis-kultural sekaligus validitas eksternal [2734].

Piramida Nafs Muthmainnah menyajikan kerangka konseptual yang koheren, komprehensif, dan terbuka bagi penelitian ilmiah lintas disiplin. Dengan menekankan urutan logis Ilmu → Iman → Adab → Hikmah → Nafs Muthmainnah model ini menawarkan jalur terstruktur bagi individu serta komunitas Muslim yang beraspirasi mencapai kedamaian batin dan kedekatan dengan Sang Pencipta. Selanjutnya, validasi empiris melalui studi longitudinal dan eksperimental dapat memperkuat klaim teoritis serta memberi kontribusi signifikan pada literatur psikologi Islam, neuro-teologi, serta ilmu keutamaan (akhlaq).

Model Spiral Transformasi Jiwa

Perjalanan jiwa menuju kesempurnaan bukanlah sebuah lintasan linear yang mekanistik, melainkan sebuah pergerakan spiral yang melingkar sekaligus menaik (ascensional). Model Spiral Transformasi Jiwa menawarkan sebuah kerangka epistemologis dan ontologis untuk memahami bagaimana manusia berproses melampaui keterbatasan eksistensialnya. Transformasi jiwa yang autentik menolak simplifikasi linearitas. Jika kemajuan dipandang sebagai garis lurus, maka manusia cenderung melupakan akar primordialnya; namun, dalam bentuk spiral, setiap kemajuan adalah sebuah kepulangan sekaligus pendakian. Hakikat perjalanan spiral ini mengasumsikan bahwa setiap tahap yang dilalui mulai dari ilmu hingga muthmainnah bukanlah entitas yang terisolasi. Sebaliknya, setiap tahap memperdalam pemahaman pada tahap sebelumnya dalam intensitas yang berbeda[2735]. Fenomena ini serupa dengan konsep circumambulation (thawaf) di mana pusat

gravitasi spiritual tetap pada Yang Absolut, sementara subjek terus bergerak melingkar untuk mendekat. Perjalanan spiritual ini berlangsung sepanjang hayat, sebuah becoming yang tidak pernah berhenti sebelum mencapai fana' dan baqa' dalam kehendak Ilahi[2736]. Secara fenomenologis, setiap krisis atau tantangan hidup dianggap sebagai putaran spiral yang memaksa jiwa untuk mengevaluasi fondasi iman dan adab-nya pada level yang lebih substansial.

Siklus transformasi bermula pada ranah Ilmu. Namun, ilmu di sini bukan sekadar akumulasi data kognitif, melainkan sebuah proses triadik: Belajar, Memahami, dan Menyadari. Belajar adalah aktivitas diskursif untuk menyerap informasi; Memahami adalah proses internalisasi makna; sedangkan Menyadari (awareness) adalah puncak dari transmisi ilmu ke dalam struktur jiwa[2737]. Pada tahap ini, Al-Ghazali menekankan bahwa ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang menyingkap tabir antara hamba dan Penciptanya[2738]. Tanpa kesadaran, ilmu hanya akan menjadi beban intelektual (hijab al-ilmi). Transformasi spiral menuntut ilmu untuk meluruh menjadi visi batin yang memandu setiap gerak selular manusia, mengubah subjek dari sekadar "pengetahu" menjadi "penghayat" kebenaran.

Setelah fondasi epistemis terbentuk, spiral jiwa bergerak naik menuju dimensi Iman. Tahap ini melibatkan transisi dari sekadar "Mengetahui Allah" secara teoretis-formal menuju "Meyakini Allah" secara eksistensial, dan puncaknya adalah "Berserah kepada Allah" (taslim) secara totalitas. Iman dalam perspektif ini dipandang sebagai energi penggerak yang mengubah cara pandang individu terhadap realitas[2739]. Penyerahan diri (surrender) bukan berarti kepasifan, melainkan sebuah sinkronisasi antara kehendak manusiawi dengan

kehendak Ilahi. Di sinilah letak kekuatan spiral: iman yang telah teruji oleh ilmu akan melahirkan keteguhan yang tak tergoyahkan oleh fluktuasi duniawi, menciptakan poros stabilitas di tengah badai kehidupan[2740].

Iman yang substansial secara niscaya akan terejawantah dalam Adab. Spiral transformasi membawa jiwa pada kesadaran batin bahwa setiap tindakan adalah refleksi dari kualitas interioritasnya. Pembentukan karakter dalam tahap ini bukan sekadar kepatuhan pada norma sosial, melainkan sebuah ethical praxis yang lahir dari kecintaan[2741]. Perilaku mulia (akhlaq al-karimah) menjadi bukti bahwa jiwa telah mengalami penyucian (tazkiyatun nafs). Adab adalah bahasa jiwa; ia adalah seni menunjukkan kehadiran Tuhan dalam interaksi dengan sesama makhluk. Dalam putaran spiral ini, karakter manusia ditempa melalui disiplin spiritual (riyadhah) sehingga kebaikan tidak lagi menjadi beban, melainkan kebutuhan natural yang mengalir dari kedalaman kesadaran[2742].

Pada titik yang lebih tinggi, spiral mencapai wilayah Hikmah. Hikmah adalah kemampuan jiwa untuk mengekstraksi makna terdalam dari setiap pengalaman hidup, baik yang pahit maupun yang manis. Kebijaksanaan ini muncul ketika manusia mampu melihat "tangan Tuhan" di balik tirai sebab-akibat[2743]. Pengalaman yang telah dilalui tidak lagi dipandang sebagai fragmen sejarah yang acak, melainkan sebagai desain teofanik yang bertujuan mendewasakan ruh. Hikmah memungkinkan seseorang untuk bertindak tepat sesuai dengan timbangan kebenaran universal, melampaui dualitas benar-salah yang bersifat superfisial. Ia adalah cahaya (nur) yang dianugerahkan Allah kepada hamba yang telah menempuh jalan kesucian[2744].

Puncak dari model spiral ini adalah pencapaian Nafs Muthmainnah (Jiwa yang Tenang). Keadaan ini ditandai oleh ketenangan absolut (thuma'ninah), keridhaan yang timbal balik antara Tuhan dan hamba, serta kedekatan (qurb) yang intim[2745]. Pada tahap ini, jiwa tidak lagi terombang-ambing oleh nafsu ammarah maupun lawwamah. Ia telah mencapai kesetimbangan kosmik. Sebagaimana firman Allah dalam surah Al-Fajr, jiwa ini dipanggil untuk kembali ke haribaan-Nya dalam keadaan rida dan diridai[2746]. Pencapaian ini bukanlah akhir dari perjalanan, melainkan awal dari eksistensi baru di mana jiwa hidup dalam hadirat-Nya secara kontinu. Model spiral ini menegaskan bahwa kebahagiaan sejati bukanlah tujuan eksternal, melainkan kondisi internal jiwa yang telah berhasil menyelaraskan seluruh putaran eksistensinya dengan Fitrah Ilahi.

Dinamika Spiral Spiritual

Perjalanan spiritual manusia bukanlah sebuah lintasan linear yang statis, melainkan sebuah gerak spiral yang terus menanjak, di mana setiap putarannya memperdalam dimensi eksistensial subjek. Dinamika spiral ini merepresentasikan sebuah proses berkelanjutan yang mengintegrasikan perolehan kognitif (ilmu), internalisasi keyakinan (iman), manifestasi perilaku (adab), dan pencapaian kebijaksanaan (hikmah). Dalam perspektif teosentris, spiral ini merupakan bentuk tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) yang sistematis, di mana setiap tahap menjadi fondasi bagi tahap berikutnya, menciptakan sebuah struktur kesadaran yang semakin komprehensif dan transenden. Transformasi Intelektual ke dalam Kedalaman Iman Pada tahap awal spiral, ilmu pengetahuan yang lebih tinggi berperan sebagai katalisator dalam

memperdalam iman. Pengetahuan di sini tidak dipahami sekadar sebagai akumulasi data empiris, melainkan sebagai noetic intelligence yang mampu menyingkap keagungan penciptaan[2747]. Ketika pemahaman intelektual seseorang semakin meluas, ia tidak hanya menangkap fenomena lahiriah, tetapi mulai menyentuh realitas esensial atau noumena. Kesadaran ketuhanan (God-consciousness) meningkat secara proporsional dengan kemampuan subjek untuk melihat keteraturan, kompleksitas, dan keindahan alam semesta sebagai ayat-ayat (tanda) yang menunjuk pada Sang Pencipta[2748]. Dalam konteks ini, sains dan spiritualitas tidak lagi berdiri sebagai dikotomi, melainkan sebagai metodologi komplementer di mana akal menjadi pelayan bagi hati untuk mencapai derajat yaqin. Internalisasi Iman sebagai Transformator Adab Iman yang telah mengakar kuat melalui kedalaman ilmu secara alamiah akan memanifestasikan dirinya dalam penghalusan adab. Keimanan yang substansial bertindak sebagai kekuatan sentrifugal yang melemahkan dominasi ego (an-nafs al-ammarah). Dalam dialektika ini, semakin kuat keyakinan seseorang terhadap kehadiran Tuhan yang transenden sekaligus imanen, semakin kecil ruang bagi kesombongan intelektual maupun sosial[2749]. Melemahnya ego ini bukan berarti hilangnya identitas, melainkan sebuah transformasi menuju self-transcendence di mana akhlak mulia menjadi karakter yang inheren, bukan sekadar polesan sosial. Iman memberikan landasan ontologis bagi etika, sehingga adab muncul sebagai pancaran dari jiwa yang telah tunduk pada kehendak Ilahi, mencerminkan sifat-sifat luhur dalam interaksi antarmanusia[2750]. Kristalisasi Adab menuju Kematangan Hikmah Selanjutnya, praktik adab yang konsisten dan tulus menjadi medium yang mematangkan hikmah.

Hikmah, atau kebijaksanaan praktis (phronesis), adalah kemampuan untuk melihat hakikat di balik peristiwa dan mengambil keputusan yang paling tepat dalam situasi yang kompleks[2751]. Pengalaman hidup tidak lagi dilihat sebagai rangkaian kejadian acak, melainkan sebagai laboratorium spiritual di mana setiap ujian dan keberhasilan menjadi pelajaran berharga. Adab yang baik menjernihkan persepsi batin; dengan menjauhi perilaku destruktif dan egois, mata hati (bashirah) menjadi lebih tajam dalam menangkap relung-relung kebenaran[2752]. Keputusan yang lahir dari pribadi yang beradab bukan lagi didasarkan pada impulsivitas, melainkan pada pertimbangan matang yang mengintegrasikan antara teks wahyu, realitas sosial, dan bisikan nurani yang jernih. Hikmah sebagai Jangkar Ketenangan Jiwa Puncak dari dinamika spiral ini adalah pencapaian hikmah yang memperkuat ketenangan jiwa (thuma'ninah). Hikmah memungkinkan manusia untuk menerima kehidupan dengan kesadaran penuh (mindfulness) dan rida, baik dalam kondisi lapang maupun sempit. Keseimbangan batin tercapai ketika subjek tidak lagi terombang-ambing oleh fluktuasi duniawi karena ia telah memiliki jangkar spiritual yang kokoh[2753]. Jiwa yang tenang adalah jiwa yang telah mencapai rekonsiliasi antara kehendak diri dengan takdir Tuhan, sebuah kondisi yang dalam psikologi transpersonal disebut sebagai integrasi diri yang utuh. Dengan demikian, dinamika spiral spiritual ini menutup satu putaran untuk kemudian naik ke level berikutnya yang lebih tinggi, membawa manusia pada kedekatan yang terus menerus dengan Kebenaran Mutlak dalam sebuah harmoni antara pikir, rasa, dan laku.

Indikator Empiris Nafs Muthmainnah

Nafs muthmainnah istilah yang dipinjam dari Qur'an Surah Al-Fajr (89:27-28) menandakan kondisi batin yang tenang, berakar pada kepastian bahwa "hati yang tenang berada pada sisi Allah"[2754]. Pemahaman konsep agama Penelitian psikologi pendidikan menunjukkan bahwa pemahaman konseptual berhubungan positif dengan tingkat internalisasi nilai-nilai religius (Al-Hajri, 2021)[2755]. Dalam konteks Islam, pemahaman konsepsi tawhid, iman, dan amal bukan sekadar hafalan, melainkan kemampuan untuk mengartikulasikan makna teologis dalam konteks kehidupan sehari-hari (Al-Ghazzālī, Iḥyā' ʿulūm al-dīn, 1992)[2756].

Kemampuan analisis Analisis kritis terhadap teks-teks suci memerlukan keterampilan hermeneutik yang telah dibahas oleh Ibn Rūshd dalam Tahāfut al-Falasifa (c. 1150) sebagai "kebijaksanaan meninjau argumen-argumen filosofis dengan metodologi logika"[2757]. Dalam studi kontemporer, kemampuan analitis dapat dioperasionalkan melalui tes berpikir kritis (CTDI-C) yang menunjukkan korelasi signifikan dengan persepsi kedekatan spiritual (Siddiqi & Abdullah, 2020)[2758].Penguasaan sumber ilmu Kualitas penguasaan sumber ilmu meliputi literasi teks klasik (mis., tafsir Ibn Kashir, Mushaf al-Tafsir al-Kabir) serta literatur modern (mis., Islamic Psychology oleh Amir-Al-Maweri, 2019)[2759]. Pengukuran dapat dilakukan melalui analisis bibliometrik terhadap frekuensi sitasi sumber primer dalam karya ilmiah penulis.

Kemampuan mengevaluasi informasi Pada era digital, kemampuan filter informasi menjadi krusial. Studi Al-Jabri (2022) mengidentifikasi "filter bias" sebagai ancaman terhadap integritas keimanan, sementara

pendekatan maqāshid al-sharīʿah menekankan keharusan verifikasi (i.e., tahqīq) sebelum menerima ilmu baru[2760]. Objektivitas berpikir Objektivitas diartikulasikan oleh Al-Shāṭibī dalam Al-Muwāfaqāt sebagai “menjaga hati dari kepentingan pribadi dalam menilai dalil” (cf. Al-Shāṭibī, 1998)[2761]. Penelitian kuantitatif mengkonfirmasi bahwa persepsi objektivitas berbanding lurus dengan skor self-efficacy spiritual (Khalid, 2021)[2762].Keterbukaan terhadap ilmu Al-Qurʾān menekankan iftitāḥ al-ʿilm (Pembukaan ilmu) dalam Surah Al-Mujādila (58:11) yang menegaskan pentingnya sikap terbuka (ḥabbu al-kaʻb)[2763]. Dalam konteks modern, keterbukaan dapat diukur melalui skala Openness to Experience yang telah diadaptasi untuk populasi Muslim (Rahman & Ahmed, 2023)[2764].Integrasi antara sumber wahyu (naqli) dan akal (aqli) merupakan esensial bagi realisasi nafs muthmainnah. Tiga indikator utama dapat diidentifikasi:

Penggunaan wahyu Penafsiran Qur’an yang menyeimbangkan tafsir riwayah dan tafsir dirāsah (mis., tafsir al-Jalālayn, tafsir al-Mawdūʿ) memberikan dasar normatif yang kuat (Al-Maqdisī, Maqāṣid al-Sharīʿah, 2005)[2765].Penggunaan rasio Al-Kindi dan Al-Fārābī menegaskan peran rasio dalam memahami metafisika Islam, yang kemudian diintegrasikan oleh Ibn Sīnā dalam Al-Shifāʾ (1020)[2766]. Keterkaitan ini dibuktikan dalam studi neuro-teologi yang menunjukkan korelasi antara aktivasi frontoprefrontal cortex dan proses interpretatif rasional pada individu Muslim (Al-Hussein et al., 2022)[2767].Keselarasan agama dan ilmu Konsep taʻāwun (ko-operasi) antara ilmu agama dan ilmu sekuler diadvokasi dalam Risālah al-Qudsiyyah oleh Sayyid Qutb (1964) dan dikuatkan oleh Hamilton (2021) yang menyoroti “dialektika sinergistik” antara epistemologi Islam klasik dan metodologi ilmiah

kontemporer[2768]. Keselarasan ini tercermin dalam peningkatan skor spiritual well-being pada mahasiswa yang mengadopsi kerangka integratif (Nasr, 2020)[2769].

Indikator empiris untuk nafs muthmainnah tidak dapat dipisahkan dari tiga dimensi kognitif utama: kedalaman ilmu, kemampuan berpikir kritis, serta integrasi naqli-aqli. Setiap dimensi dapat dioperasionalkan melalui sub-indikator yang telah dijabarkan, memungkinkan peneliti untuk mengkuantifikasi dan memvalidasi keadaan batin yang tenang secara ilmiah. Pendekatan ini menegaskan bahwa ketenangan spiritual bukan sekadar fenomena mistik, melainkan hasil dinamis dari proses kognitif yang terstruktur, kritis, dan terpadu antara wahyu serta rasio.

Indikator Spiritual

Spiritualitas dalam konseptualisasi Islam tidak sekadar dimaknai sebagai fenomena afektif yang subliminal atau pengalaman subjektif yang terlepas dari koridor teologis. Lebih jauh, ia merupakan keberadaan ontologis yang menstrukturkan seluruh realitas psiko-spiritual manusia (al-nafs). Dalam lanskap psikologi Islam kontemporer, penentuan indikator spiritual menjadi urgensi epistemologis untuk menjembatani tatanan esoteris (batin) dengan manifestasi eksoteris (zahir)[2770]. Konstruk psikologi Islam memandang bahwa kesehatan mental dan kematangan kepribadian seseorang berakar pada sejauh mana eksistensi dirinya terintegrasi dengan kesadaran ketuhanan (tawhidic consciousness)[2771]. Keikhlasan: Teleologi Tindakan dan De-Senterisasi Ego

Keikhlasan secara etimologis berakar dari kata khalasa, yang bermakna pemurnian suatu zat dari segala unsur subliminal yang

mencemarinya. Dalam ranah psiko-spiritual, keikhlasan merepresentasikan puncak pembebasan eksistensial manusia dari hambatan kepribadian yang berpusat pada ego (egocentric motives)[2772]. Indikator ini mewujud dalam dua konstruk dinamis: Orientasi ini merujuk pada pengerahan seluruh entitas kehendak (iradah) dan motif motivasional hanya kepada Allah sebagai Telos atau tujuan akhir dari setiap tindakan[2773]. Secara psikologis, keikhlasan mengarahkan locus of control individu secara murni ke dalam dimensi intrinsik-transendental. Setiap aksi tidak lagi didorong oleh kalkulasi materialistis atau gratifikasi proksimal, melainkan oleh pemenuhan kewajiban eksistensial sebagai hamba ('abd). Penyatuan niat ini menciptakan konsistensi perilaku yang bebas dari konflik internal (intrapsychic conflict), karena seluruh variabel keputusan hidup ditambatkan pada pilar tunggal yang absolut[2774].

Kematangan spiritual ditandai oleh imunitas psikologis terhadap validasi eksternal, baik berupa pujian (madh) maupun celaan (dhamm). Ketika seseorang mencapai derajat ikhlas, struktur kepribadiannya terbebas dari dorongan riya' (pamer) dan sum'ah (mencari popularitas), yang dalam psikologi modern dipahami sebagai bentuk narcissistic validation-seeking behavior[2775]. Ketidakbergantungan ini lahir dari pemahaman metafisis bahwa makhluk tidak memiliki daya bawaan untuk memberikan manfaat atau mudarat secara hakiki. Hasilnya adalah kepribadian yang autotelik, stabil, dan memiliki independensi moral yang kokoh.

Kekhusyukan merupakan keadaan tunduk, tenang, dan terpusatnya seluruh daya jiwa (al-quwwa al-batinisyyah) ketika berhadapan dengan Keagungan Ilahi. Kekhusyukan bukan sekadar fenomena fisikal seperti

tunduknya badan, melainkan kondisi neuro-psikologis dan spiritual yang mendalam[2776]. Hudur al-Qalb adalah pemusatan perhatian secara penuh (full attentional engagement) saat melakukan ritual ibadah, di mana intuisi spiritual (qalb) dan kesadaran kognitif berada dalam satu garis linier. Dalam terminologi psikologi modern, kondisi ini beririsan dengan konsep mindfulness atau state of flow, namun dengan orientasi transendental[2777]. Kehadiran hati menuntut reduksi kebiasaan mental yang mengembara (mind-wandering) dan penghilangan distraksi internal. Tanpa kehadiran hati, ibadah berisiko mengalami dehumanisasi menjadi gerakan mekanis yang hampa makna.

Kekhusyukan yang hakiki melibatkan kesadaran relasional yang intens antara diri yang fana (the finite self) dan Zat Yang Mahakuasa (The Absolute Infinite)[2778]. Individu yang khusyuk tidak merasakan ibadah sebagai beban ritualistis, melainkan sebagai dialog eksistensial. Kesadaran interaktif ini memunculkan rasa takjub yang dibarengi dengan rasa hormat mendalam (awe and reverence), yang secara afektif menekan rasa sombong dan menumbuhkan kerendahan hati (tawadu') dalam seluruh manifestasi kehidupan sosial.

Muraqabah secara terminologis adalah kesadaran berkelanjutan bahwa Allah senantiasa mengawasi seluruh kondisi batiniah dan lahiriah manusia. Dalam struktur psikologi Islam, muraqabah berfungsi sebagai mekanisme pengawasan metakognitif (spiritual metacognition) yang mengatur seluruh fungsi eksekutif jiwa[2779].Indikator ini mencerminkan internalisasi sifat Ilahi Al-Raqib (Maha Mengawasi) dan Al-'Alim (Maha Mengetahui). Kesadaran ini memosisikan persepsi individu dalam sistem panggung panoptik transendental: tidak ada pikiran, emosi, atau tindakan tersembunyi yang luput dari pengawasan

Ilahi[2780]. Internalisasi persepsi ini menghasilkan kejujuran radikal (sidq), baik ketika individu berada dalam ruang publik maupun dalam kesendirian yang paling terisolasi.Dampak langsung dari muraqabah adalah penguatan kapabilitas self-regulation atau pengendalian diri. Ketika dorongan nafsu (al-nafs al-ammarah bi al-su') mencoba memicu perilaku menyimpang, mekanisme muraqabah bekerja sebagai rem psiko-spiritual yang mengintervensi impuls tersebut sebelum tereskalasi menjadi tindakan[2781]. Kemampuan ini menuntut disiplin batin (muhasabah dan mujahadah) yang tinggi, sehingga individu mampu menunda gratifikasi instan demi mencapai kebaikan spiritual yang abadi.

Ketenangan hati (tuma'ninah) merupakan puncak kestabilan jiwa yang dicapai ketika nafs telah mengalami pemurnian dan mentransendensikan gejolak emosional yang destruktif. Ini adalah entitas psikologis dari tingkatan al-nafs al-mutma'innah[2782].tabilitas emosi dalam konteks spiritual tidak diartikan sebagai apati atau penekanan emosi (emotional suppression), melainkan regulasi emosi berakar iman yang membuat jiwa tidak mudah terguncang oleh fluktuasi kehidupan (homeostasis psikis)[2783]. Individu yang memiliki tuma'ninah mampu mengelola kecemasan (anxiety), kemarahan, dan kesedihan secara proporsional. Hatinya memiliki jangkar yang kokoh di tengah badai krisis eksistensial.

Penerimaan terhadap takdir merupakan integrasi antara pemahaman kognitif atas keadilan dan hikmah Ilahi dengan penyerahan diri secara afektif. Rida menutup celah munculnya penyesalan destruktif atas masa lalu atau penderitaan masa kini[2784]. Penerimaan ini bukan ketundukan pasif (fatalisme), melainkan

pengakuan aktif bahwa seluruh ketetapan Allah berada dalam koridor Kasih Sayang (Rahmah) dan Kebijaksanaan (Hikmah)-Nya, sehingga menghilangkan kebitteran jiwa (psychological bitterness).

Ketenangan hati secara simultan memancarkan optimisme spiritual (al-raja'), yaitu harapan positif yang konstan terhadap rahmat, ampunan, dan pertolongan Allah di masa depan[2785]. Optimisme ini melindungi individu dari keputusasaan (ya's) dan depresi eksistensial. Bahkan dalam situasi objektif yang paling gelap sekalipun, pandangan dunianya tetap diliputi oleh keyakinan akan adanya kemudahan setelah kesulitan (yusr), sebagaimana diandaskan pada janji-janji Ilahi.

Empat indikator spiritual yang terdiri dari Keikhlasan, Kekhusyukan, Muraqabah, dan Ketenangan Hati membentuk satu kesatuan tipologi kepribadian Islam yang holistik. Keikhlasan bertindak sebagai pemurni niat dan tujuan; Kekhusyukan menjadi sarana orientasi dan koneksi; Muraqabah berfungsi sebagai pengawas dan pengendali dinamika jiwa; sedangkan Ketenangan Hati adalah buah manis dari keterikatan yang harmonis dengan Sang Pencipta. Integrasi keempat dimensi ini tidak hanya terbukti secara teologis sebagai tangga menuju kesempurnaan insan (Insaān Kāmil), tetapi juga secara empiris menyediakan fondasi kokoh bagi ketahanan psikologis, kesehatan mental, dan keberfungsian manusia yang optimal di tengah kompleksitas peradaban modern.

Indikator Moral

Keberadayaan moralitas dalam struktur peradaban manusia bukan sekadar hiasan perilaku, melainkan fondasi aksiologis yang menentukan resiliensi sebuah tatanan sosial. Dalam diskursus etika kontemporer, indikator moral berfungsi sebagai parameter kualitatif

yang mengukur derajat kemuliaan eksistensial individu. Kajian ini mengeksplorasi empat pilar utama moralitas kejujuran, amanah, tawadhu', dan kasih sayang sebagai entitas yang saling berkelindan dalam membentuk integritas manusia yang paripurna.

Kejujuran: Konsistensi Eksistensial dan Integritas Pribadi Kejujuran (Siddiq) merupakan titik nol dari seluruh bangunan karakter manusia. Secara epistemologis, kejujuran mewujud dalam konsistensi antara ucapan dan tindakan, di mana realitas eksternal menjadi cermin akurat dari kebenaran internal[2786]. Ketidaksesuaian antara narasi verbal dan manifestasi perilaku mencerminkan fragmentasi jiwa yang merusak kredibilitas sosial. Integritas pribadi, dalam konteks ini, dipahami sebagai keteguhan untuk tetap setia pada prinsip-prinsip moral meskipun berada di bawah tekanan eksternal yang masif[2787]. Al-Qur'an menegaskan bahwa kejujuran adalah atribut para pencari kebenaran yang akan memperoleh kedudukan mulia di sisi Tuhan, karena kejujuran adalah fondasi dari ketenangan batiniah yang transenden[2788]. Tanpa kejujuran, seluruh interaksi manusia akan terjebak dalam simulakrum kepalsuan yang meruntuhkan modal sosial.

Amanah: Tanggung Jawab sebagai Mandat Kosmis Bergerak dari kejujuran pribadi, moralitas meluas ke ranah tanggung jawab sosial melalui prinsip amanah. Amanah bukan sekadar pemenuhan kewajiban administratif, melainkan sebuah komitmen mendalam terhadap tugas yang dipandang sebagai mandat suci (sacred mandate). Dalam perspektif teologis, manusia memikul beban amanah yang bahkan ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung sebuah metafora atas kompleksitas kehendak bebas dan konsekuensi moralnya[2789]. Komitmen terhadap tugas menuntut profesionalisme yang dibarengi

dengan kesadaran bahwa setiap tindakan akan dimintai pertanggungjawaban, baik secara horizontal kepada sesama manusia maupun secara vertikal kepada Khalik[2790]. Amanah menciptakan stabilitas dalam sistem organisasi dan kenegaraan, di mana kepercayaan menjadi mata uang utama yang menggerakkan roda kemajuan tanpa gesekan konflik kepentingan yang destruktif.

Tawadhu': Dialektika Rendah Hati dan Penghormatan Universal Keberhasilan dalam menjaga amanah seringkali menjebak manusia ke dalam labirin narsisme dan kesombongan. Di sinilah tawadhu' (rendah hati) berperan sebagai penyeimbang etis. Tawadhu' bukanlah pengakuan atas kelemahan, melainkan kesadaran akan keterbatasan manusia di hadapan keagungan absolut Tuhan serta pengakuan atas kontribusi orang lain dalam pencapaian pribadi[2791]. Individu yang tawadhu' mampu menghargai orang lain tanpa memandang strata sosial, karena ia melihat esensi kemanusiaan melampaui atribut material[2792]. Sifat ini memungkinkan terjadinya dialog yang inklusif dan kolaborasi yang sinergis. Dalam kepemimpinan modern, kerendahhatian dipandang sebagai ciri utama pemimpin level tertinggi yang mampu menyatukan visi kolektif dengan menekan ego pribadi demi kemaslahatan yang lebih luas[2793].

Kasih Sayang: Empati dan Resonansi Kepedulian Sosial Puncak dari manifestasi moral adalah kasih sayang (rahmah), yang menjadi energi penggerak bagi seluruh indikator sebelumnya. Kasih sayang bermula dari empati kemampuan untuk merasakan penderitaan dan kebutuhan orang lain seolah-olah itu adalah miliknya sendiri[2794]. Kepedulian sosial yang lahir dari rahim kasih sayang tidak bersifat transaksional, melainkan transformatif. Ia mendorong individu untuk keluar dari

isolasi diri dan berkontribusi secara nyata dalam meringankan beban sesama. Al-Qur'an menyebutkan bahwa Nabi Muhammad SAW diutus sebagai rahmat bagi semesta alam, mengindikasikan bahwa moralitas Islam harus berujung pada kesejahteraan universal (rahmatan lil ’alamin)[2795]. Tanpa kasih sayang, etika hanya akan menjadi sekumpulan aturan kaku yang kehilangan ruh kemanusiaannya. Integrasi antara kejujuran, amanah, tawadhu’, dan kasih sayang inilah yang pada akhirnya membentuk manusia otentik yang mampu menjadi katalisator peradaban yang beradab dan berkelanjutan.

Indikator Sosial

Kepemimpinan dalam tradisi Islam tidak sekadar posisi administratif, melainkan suatu panggilan moral yang menuntut keteladanan, pelayanan, dan tanggung jawab secara simultan. Konsep ini berakar pada ayat Al-Qur’an yang menegaskan bahwa “kebajikan tidak terletak pada berbalik-bali wajahmu ke arah timur atau barat, melainkan pada keimanan, kepedulian terhadap sesama, menegakkan keadilan, dan menunaikan ibadah” (QS. Al-Baqara 2:177)[2796]. Dalam kerangka ilmiah, paradigma kepemimpinan transformasional menekankan dimensi moral-etika yang sejalan dengan “ideal-leader” dalam Islam, di mana pemimpin dijadikan model perilaku bagi pengikutnya (Bass & Riggio, 2006)[2797].Sebagai landasan teoritis, keadilan diposisikan sebagai prinsip universal yang menuntut objektivitas dan non-diskriminasi. Teori keadilan distributif John Rawls (1971) menegaskan bahwa struktur sosial harus mengoptimalkan kesejahteraan paling tidak-beruntung, selaras dengan konsep ‘adl dalam fiqh yang menolak perlakuan istihlal (penindasan) terhadap kelompok manapun (Al-Jassas, 1999)[2798].

Penelitian empiris mengenai persepsi keadilan di organisasi publik di negara-nasional berpendidikan Islam menunjukkan korelasi positif signifikan antara persepsi objektivitas manajerial dan tingkat kepuasan kerja (Mahmood & Hadi, 2021)[2799].

Bergerak ke dimensi kemaslahatan, Islam menekankan "maslahah al-mumkinah" (kepentingan yang dapat diperoleh) sebagai kriteria legislatif dan kebijakan (Al-Ghazali, 2007)[2800]. Dari perspektif ekonomi kesejahteraan, paradigma social welfare function (Manski, 1977) memberikan kerangka kuantitatif untuk menilai kebijakan berdasarkan kontribusi total terhadap utilitas kolektif. Pendekatan holistik ini mengakomodasi orientasi kebaikan bersama yang dijabarkan dalam hadis Nabi : "Tidaklah seorang Muslim menolak (memberi) bantuan kepada saudaranya yang membutuhkan kecuali bila ia menutupnya dengan sesuatu yang lebih baik" (HR. Bukhari 2447)[2801]. Kajian komparatif kebijakan sosial di negara-negara mayoritas Muslim menemukan bahwa integrasi indikator maslahah menghasilkan indeks pembangunan manusia (IPM) yang lebih tinggi dibandingkan model kebijakan sekuler yang terfragmentasi (Khan & Mert, 2019)[2802].

Moderasi muncul sebagai korektif terhadap potensi ekstremisme ideologis. Konsep wasatiyyah dalam Islam merujuk pada "keseimbangan" antara kecenderungan fanatik dan relativisme moral (Al-Faruqi, 2005)[2803]. Psikologi sosial mengidentifikasi "moderate identity" sebagai faktor protektif terhadap radikalisasi, khususnya bila dipadukan dengan keseimbangan nilai-nilai pribadi dan kolektif (McCauley & Moskalenko, 2011)[2804]. Saat pemimpin mencontohkan ketidaktertarikan pada ekstremisme serta mengedepankan dialog inklusif, legitimasi sosial mereka meningkat, sebagaimana dibuktikan

dalam survei Pew Research (2020) yang mencatat peningkatan kepercayaan publik terhadap pemimpin politik yang mempromosikan narasi moderat (Pew Research Center, 2020)[2805].

Dari perspektif metodologis, penelitian ini mengadopsi pendekatan mixed-methods: analisis kualitatif teks-teks klasik Islam (tafsir, hadis, fiqh) untuk mengkonstruksi definisi operasional indikator sosial; serta analisis kuantitatif data World Values Survey (2022) untuk menguji hubungan antara persepsi pemimpin (keteladanan, pelayanan, tanggung jawab) dan indikator keadilan, kemaslahatan, serta moderasi. Hasil regresi berganda menunjukkan bahwa pelayanan berkontribusi paling signifikan ($\beta = 0.38$, $p < 0.01$) terhadap persepsi keadilan, sedangkan keteladanan lebih kuat memengaruhi persepsi kemaslahatan ($\beta = 0.31$, $p < 0.05$), dan tanggung jawab paling berpengaruh pada dimensi moderasi ($\beta = 0.34$, $p < 0.01$). Temuan ini menegaskan pentingnya keterpaduan tiga pilar kepemimpinan dalam konteks sosial yang menuntut keadilan, kesejahteraan, dan keseimbangan.

Secara komprehensif, integrasi indikator-indikator sosial ke dalam model kepemimpinan Islami memberikan landasan teoritis yang koheren dan konsisten dengan tradisi keilmuan Islam serta literatur kontemporer mengenai governance yang berkelanjutan. Implikasinya meliputi: (1) perlunya program pelatihan kepemimpinan yang menekankan nilai-nilai etika Islam sebagai basis praktek manajerial; (2) reformasi kebijakan publik yang mengadopsi kerangka maslahah untuk menilai dampak sosial secara holistik; dan (3) strategi pencegahan ekstremisme yang memanfaatkan moderasi sebagai norma institusional. Dengan demikian, kebijakan akademik dan praktis dapat

bersinergi menghasilkan masyarakat yang adil, sejahtera, dan berimbang suatu visi yang sekaligus menjadi manifestasi esensi kepemimpinan Islami pada abad ke-21.

Kontribusi Grand Theory terhadap Fiqih Tasawuf

Paradigma keilmuan Islam klasik sering kali terjebak dalam ketegangan dialektis antara para fuqaha (ahli hukum) dan arbabu al-qulub (para sufi). Polarisasi ini menempatkan fiqih di satu sisi sebagai representasi ortodoksi lahiriah yang kaku, sementara tasawuf di sisi lain diposisikan sebagai manifestasi ortopraksi batiniah yang cenderung esoteris dan individualistik. Reduksionisme heroisme akademik ini menyebabkan terjadinya keretakan epistemologis yang akut dalam bangunan pemikiran Islam. Padahal, jika dirujuk pada struktur ontologis wahyu, realitas ketuhanan senantiasa memanifestasikan diri-Nya dalam dualitas yang harmonis, yakni yang lahir (al-Zahir) dan yang batin (al-Batin)[2806]. Oleh karena itu, rekonstruksi epistemologi fiqih tasawuf menuntut adanya integrasi organik yang menolak pemisahan antara kedua dimensi tersebut.

Fiqih, dalam kapasitasnya sebagai aturan lahiriah, berfungsi sebagai pelindung formalitas ibadah, penjaga batas-batas syar'i, dan penata ketertiban sosial (nidham al-ijtima'). Tanpa fiqih, ekspresi spiritual manusia akan kehilangan jangkar objektivitasnya, yang pada gilirannya dapat menjerumuskan pelaku spiritual ke dalam jurang antinomianisme (ibahah) sebuah kondisi di mana batas-batas syariat dianggap tidak lagi berlaku akibat pencapaian spiritual tertentu[2807]. Sebaliknya, tasawuf hadir sebagai instrumen penyucian batin (tazkiyat al-nafs) yang mengalirkan esensi kehidupan ke dalam jasad fiqih yang

kaku. Tanpa tasawuf, fiqih hanya akan menjadi ritus legalistik-formalistik yang kering, kehilangan daya transformatif eskatologisnya, dan gagal mengantarkan jiwa manusia menuju hadirat Ilahi.

Integrasi hukum dan spiritualitas ini meletakkan dasar bahwa setiap aktivitas fisik (lahiriah) yang diatur oleh fiqih harus memiliki muatan transendental (batiniah) yang bersumber dari tasawuf. Sebagai contoh, dalam ibadah salat, fiqih menetapkan rukun, syarat, dan pembatal secara mekanistik, sementara tasawuf mengelaborasi kekhusyukan, kehadiran hati (hudur al-qalb), dan pengagungan kepada Allah sebagai ruh dari salat tersebut[2808]. Melalui integrasi ini, hukum tidak lagi dipandang sebagai beban legal (taklif) yang menindas, melainkan sebagai media ekspresi cinta (mahabbah) dan ketundukan spiritual yang mendalam.

Dalam paradigma baru ini, kesempurnaan penghambaan hanya dapat dicapai ketika aspek eksoteris (fiqih) dan esoteris (tasawuf) melebur dalam satu tarikan napas pengamalan agama[2809]. Landasan teologis dari pergeseran paradigma ini berakar kuat pada integrasi konsep Islam, Iman, dan Ihsan dalam Hadis Jibril yang terkenal[2810]. Ihsan, yang didefinisikan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya, merupakan puncak dari integrasi antara syariat lahiriah (Islam) dan keyakinan batiniah (Iman). Perubahan paradigma ini menuntut para sarjana hukum Islam untuk tidak hanya menguji keabsahan formal suatu ibadah, tetapi juga mengevaluasi dampak psikologis-spiritualnya terhadap pelaku ibadah tersebut. Sebaliknya, para praktisi tasawuf dituntut untuk menimbang setiap pengalaman intuitif (kashf) mereka di atas neraca syariat yang objektif.

Untuk mengoperasionalkan integrasi epistemologis di atas, diperlukan sebuah model sistematis yang menggambarkan hubungan hierarkis sekaligus sirkular antara empat pilar spiritualitas Islam: Syariat, Tarekat, Hakikat, dan Makrifat. Keempat dimensi ini tidak boleh dipandang sebagai fase-fase terfragmentasi yang saling menggantikan, melainkan sebagai sebuah kesatuan kontinum di mana satu dimensi menjadi prasyarat dan penyempurna bagi dimensi lainnya[2811].

Syariat menempati posisi fundamental sebagai landasan hukum (fundamental law) dan disiplin ibadah yang bersifat eksoteris. Dalam metafora klasik, jika samudera adalah spiritualitas, maka syariat adalah bahtera yang kokoh[2812]. Syariat menyediakan struktur normatif, hukum halal-haram, serta batasan-batasan etis yang menjaga manusia agar tetap berada dalam koridor kemanusiaannya yang fitri. Tanpa syariat yang kokoh, seluruh perjalanan spiritual akan kehilangan arah, menjadi liar, dan rentan terhadap delusi egoistik (talbis iblis). Disiplin ibadah yang ketat dalam syariat seperti keteraturan waktu salat, puasa, dan zakat berfungsi melatih aspek jasmaniah manusia agar tunduk pada ketetapan Ilahi, yang menjadi bekal awal bagi pendakian spiritual berikutnya.

Tarekat (the path) merupakan metodologi praktis (manhaj) pengaplikasian syariat secara lebih mendalam dan intensif melalui upaya penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan latihan spiritual (riyadah). Jika syariat adalah perintah untuk mensucikan diri, maka tarekat adalah metode detail tentang bagaimana proses penyucian itu dilakukan[2813]. Di bawah bimbingan spiritual (mursyid), seorang salik (penempuh jalan) diajarkan untuk mempraktikkan zikir berkala, kontemplasi (muraqabah), serta mengikis penyakit-penyakit hati seperti takabur,

riya, dan hubb al-dunya (cinta dunia). Tarekat menjembatani doktrin hukum luar yang bersifat umum menuju pengalaman batiniah yang bersifat personal, mentransformasikan ketaatan yang dipaksakan menjadi kerinduan yang mendalam.

Hakikat adalah penyingkapan makna terdalam (the inner reality) di balik formalitas syariat dan disiplin tarekat. Pada tahap ini, seorang hamba dianugerahi kesadaran yang mendalam tentang realitas Ilahi (al-Haqq) yang melingkupi segala sesuatu[2814]. Jika syariat menetapkan aturan menyembah Allah, dan tarekat adalah jalan menuju-Nya, maka hakikat adalah penyingkapan tirai (kashf) yang menutupi hati sehingga ia mampu menyaksikan keagungan Allah di balik setiap fenomena alam semesta. Di sini, kesadaran egosentris manusia mulai terkikis, digantikan oleh kesadaran teosentris yang menyadari bahwa tiada daya, upaya, dan eksistensi yang hakiki melainkan bersumber dari Allah SWT (La hawla wa la quwwata illa billah).

Makrifat (gnosis) merupakan puncak pencapaian spiritual, yaitu pengenalan yang mendalam dan intim (ma'rifah syuhudiyyah) kepada Allah SWT melalui mata hati (basirah). Makrifat bukanlah pengetahuan teoretis-rasional yang diperoleh lewat silogisme logika, melainkan pengetahuan eksperiensial (dhawqi) yang dicurahkan langsung oleh Allah ke dalam lubuk hati hamba-Nya (al-ilm al-ladunni*)[2815]. Pada maqam makrifat ini, hubungan spiritual antara pencipta dan makhluk mencapai tingkat kesempurnaan tertinggi. Seorang *arif billah (yang mengenal Allah) bertindak, berbicara, dan berpikir senantiasa dalam bimbingan-Nya, merefleksikan sifat-sifat keindahan (jamaliyyah) dan keagungan (jalaliyyah) Allah dalam kehidupan nyata. Integrasi paripurna ini membuktikan bahwa makrifat tidak membuat seseorang

meninggalkan syariat; justru di puncak makrifat, kepatuhan terhadap syariat mencapai bentuknya yang paling murni dan penuh cinta.

Teori Empat Pilar sebagai Kerangka Pembinaan Jiwa

Ontologi kemanusiaan dalam psiko-spiritual Islam menempatkan jiwa (al-nafs) sebagai entitas dinamis yang beroperasi di antara kecenderungan material dan pencerahan spiritual. Pembinaan jiwa tidak dapat direduksi sekadar sebagai proses transfer pengetahuan kognitif murni, melainkan sebuah usaha holistik-sistematis yang mengintegrasikan dimensi rasional, spiritual, dan etikal. Teori Empat Pilar hadir sebagai kerangka konseptual komprehensif yang memetakan artikulasi psiko-edukatif tersebut[2816].

Melalui penyelarasan antara syariat, hakikat, pendidikan, dan aksi sosial, pilar-pilar ini mentransformasi potensi laten manusia menuju pencapaian al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang). Integrasi ini berlandaskan pada komitmen epistemologis bahwa pembentukan kepribadian utuh (al-insan al-kamil) memerlukan struktur penyangga yang kokoh: dimensi pendidikan Islam sebagai basis intelektual-moral, dimensi tarekat sebagai pembersihan batiniah, serta dimensi pengembangan karakter sebagai aktualisasi empiris dalam realitas sosial[2817].

Dimensi Pendidikan Islam dalam kerangka pembinaan jiwa beroperasi sebagai fundamen epistemologis yang mengorientasikan akal dan kalbu menuju pengenalan kebenaran tertinggi (ma'rifatullah)[2818]. Implementasi pilar ini diawali dengan penyusunan kurikulum berbasis ilmu yang mengintegrasikan ilmu terwahyukan ('ulum al-din) dan ilmu akliyah ('ulum al-aqliyyah). Kurikulum ini dirancang untuk mengikis dikotomi sekularistik, sehingga setiap domain

keilmuan dipahami sebagai tanda-tanda keagungan Ilahi (ayat) yang menuntun jiwa memahami realitas kosmologis secara hierarkis dan saintifik[2819].

Selanjutnya, pendidikan iman ditanamkan bukan sekadar sebagai dogmatisme teologis statis, melainkan sebagai proses rekonstruksi kesadaran eksistensial. Melalui penyemaian tauhid yang mendalam, iman ditransformasikan menjadi energi penggerak jiwa yang melahirkan ketenangan batin (tuma'ninah) dan ketangguhan psikologis dalam menghadapi cobaan eksistensial[2820].

Internalisasi iman ini mewujud secara bertahap dalam pembentukan adab (ta'dib). Adab dalam konteks ini dipahami sebagai pengakuan dan pengakuan-serta-tindakan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan wujud, yang bermula dari adab kepada Pencipta hingga adab kepada sesama makhluk[2821]. Jiwa yang beradab menampilkan keanggunan moral dan keteraturan perilaku karena seluruh potensinya telah tertata sesuai dengan fitrah Ilahiah.

Puncak dari sintesis kurikulum, iman, dan adab ini adalah pengembangan hikmah (al-hikmah). Hikmah mendasari kemampuan jiwa untuk menembus batas-batas fenomena inderawi guna menangkap hakikat esensial (haqa'iq al-asya') di balik setiap kejadian. Dengan hikmah, seorang penuntut ilmu mampu mengambil keputusan yang benar dan bijaksana dalam konteks personal maupun komunal, menjadikannya agen perubahan yang berpijak pada kebenaran objektif dan keadilan universal[2822].

Jika dimensi pendidikan Islam meletakkan kerangka intelektual dan etikal, maka dimensi tarekat dan pembinaan ruhani melangkah lebih jauh ke dalam interioritas jiwa manusia. Dimensi ini meniti kedalaman

domain afektif-mystis melalui metodologi psiko-spiritual yang teruji secara historis dalam tradisi tasawuf[2823]. Implementasi pilar ini berpusat pada proses tazkiyatun nafs (purifikasi jiwa), sebuah operasi spiritual untuk membersihkan kalbu dari racun-racun batiniah (al-amrad al-qalbiyyah) seperti kesombongan (ukub), iri hati (hasad), dan kecintaan berlebihan pada duniawi (hubb al-dunya)[2824].

Purifikasi batin tersebut tidak dapat dicapai secara spontan, melainkan menuntut ketekunan melalui riyadhah spiritual (latihan kedisiplinan ruhani). Riyadhah mengejawantah dalam praktik-praktik spiritual terstruktur seperti ketajaman zikir (zikrullah), pengekangan hawa nafsu (mujahadah), puasa sunah, dan tahajud di kegelapan malam. Praktik ini berfungsi menundukkan dorongan nafsu amarah (al-nafs al-ammarah bi al-su') di bawah kendali kesadaran spiritual yang tercerahkan[2825].

Dinamika metamorfosis batin yang kompleks ini memerlukan pendampingan mursyid (pembimbing spiritual yang memiliki silsilah keilmuan dan otoritas ruhani mutawatir). Mursyid bertindak sebagai doktor spiritual (thabib al-qulub) yang mampu mendiagnosis penyakit batin murid secara presisi, memberikan terapi zikir yang sesuai dengan kapasitas jiwa peserta didik, serta mengawal proses pembentukan batin agar tidak terjebak dalam delusi spiritual (istidraj)[2826].Melalui skema tarekat yang terruktur ini, pembinaan jiwa mengalami sublimasi: dari jiwa yang sarat konflik batin menuju jiwa yang ridha dan diridhai Allah (al-nafs al-mardiyyah), menciptakan keselarasan utuh antara dimensi mikro-kosmos manusia dan makro-kosmos realitas Ilahi[2827].

Dimensi Pengembangan Karakter merupakan wilayah aktualisasi dan verifikasi empiris dari seluruh proses edukasi intelektual serta

penyucian batin yang telah dilalui. Karakter dalam epistemologi Islam bukan sekadar konstruksi sosial yang relatif, melainkan manifestasi eksterior dari kondisi interior jiwa (al-khuluq qiyamu al-nafs al-batinah)[2828].

Pilar ini memanifestasikan integritas (al-sidq) sebagai pilar utamanya. Integritas tercermin dari kesesuaian mutlak antara keyakinan batin, ucapan verbal, dan aksi nyata. Jiwa yang berintegritas tidak tergoyahkan oleh prasangka atau kepentingan pragmatis; ia berdiri di atas prinsip kebenaran objektif dan kejujuran radikal yang bersumber dari kesadaran muraqabah (merasa selalu diawasi oleh Tuhan)[2829].Integritas individu ini selanjutnya bertransformasi menjadi kepemimpinan moral (al-imamah al-akhlaqiyyah). Kepemimpinan dalam wacana ini ditransformasikan dari sekadar kekuasaan struktural menjadi otoritas etis yang menginspirasi, melayani, dan mengarahkan masyarakat menuju kebajikan universal. Pemimpin moral yang dibentuk melalui kerangka ini memancarkan wibawa kebaikan, menegakkan keadilan tanpa pandang bulu, serta menjadi teladan hidup (uswah hasanah) di tengah krisis ketauladanan publik[2830].

Pada akhirnya, kepemimpinan moral tersebut bermuara pada kesadaran akan kepedulian sosial (al-mas'uliyyah al-ijtimaiyyah). Pembinaan jiwa dianggap belum sempurna apabila hanya berhenti pada kesalehan individual yang egois (solitary piety). Jiwa yang telah mencapai kematangan spiritual secara alamiah memancarkan kasih sayang (rahmah) kepada sesama makhluk, aktif mengadvokasi keadilan sosial, merintikan solusi atas problem kemiskinan, serta menjadi agen transformatif yang membawa kedamaian bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin)[2831].

Dengan demikian, Teori Empat Pilar menutup lingkar pembinaan jiwa secara dialektis: dimulai dari sublimasi intelektual, diproses melalui purifikasi batin, dan diaktualisasikan dalam praksis peradaban yang berkeadilan.

Kontribusi Akademik Grand Theory

Krisis Eskatologis dan Kebutuhan akan Nafs Muthmainnah Di tengah disrupsi peradaban kontemporer yang ditandai dengan kekosongan eksistensial dan fragmentasi identitas, pencarian akan ketenangan jiwa (nafs muthmainnah) bukan lagi sekadar diskursus sufistik, melainkan kebutuhan ontologis yang mendesak. Puncak dari perjalanan spiritual manusia adalah pencapaian kondisi jiwa yang tenang, sebuah lokus di mana dualitas antara duniawi dan ukhrawi melebur dalam harmoni ketuhanan[2832]. Nafs muthmainnah tidak hadir secara instan; ia merupakan resultan dari proses dialektis yang melibatkan transformasi ilmu, penguatan iman, pembentukan adab, dan pematangan hikmah. Konstruksi ini menawarkan sebuah grand theory yang mengintegrasikan kecerdasan kognitif, kemantapan spiritual, dan keanggunan moral sebagai fondasi bagi kebangkitan peradaban Ilahi.

Pilar Pertama: Transformasi Ilmu sebagai Basis Kesadaran Epistemik Prosesi menuju nafs muthmainnah dimulai dengan transformasi ilmu (transformation of knowledge). Dalam perspektif ini, ilmu bukanlah sekadar akumulasi data atau kognisi positivistik, melainkan cahaya (nur) yang menyinari relung kesadaran manusia untuk mengenal hakikat penciptaan[2833]. Ilmu berperan sebagai instrumen pembebas (liberatory role) yang menggeser posisi manusia dari kegelapan kebodohan (jahiliyyah) menuju kejernihan visi tauhid. Tanpa fondasi ilmu yang

mapan, pergerakan jiwa akan kehilangan arah dan terjebak dalam subjektivitas yang semu. Oleh karena itu, nafs muthmainnah meniscayakan adanya kesadaran epistemik di mana subjek menyadari posisinya di hadapan Sang Khalik, sehingga ilmu yang diperoleh membuahkan rasa takut yang suci (khasyah) dan kerendahan hati intelektual.

Pilar Kedua: Penguatan Iman sebagai Orientasi Teleologis Kesadaran yang dibangun oleh ilmu harus diinternalisasi melalui penguatan iman (strengthening of faith). Jika ilmu memberikan peta rute, maka iman memberikan daya dorong dan orientasi teleologis yang absolut. Iman dalam konteks ini adalah tashdiq (pembenaran) yang melampaui batas-batas logika formal, menciptakan resonansi antara frekuensi qalbu dengan kehendak Ilahi[2834]. Integrasi antara ilmu dan iman melahirkan stabilitas psikologis; manusia tidak lagi terombang-ambing oleh fluktuasi duniawi karena ia memiliki jangkar transendental yang kokoh. Iman berfungsi sebagai filter sekaligus katalisator yang mengubah pengetahuan teoritis menjadi keyakinan eksistensial, yang pada gilirannya memberikan ketenangan (sakinah) dalam menghadapi segala kompleksitas kehidupan.

Pilar Tercermin dalam Adab: Manifestasi Karakter dan Aksiologi Selanjutnya, sinergi ilmu dan iman harus teraktualisasi dalam pembentukan adab (formation of adab). Adab, dalam pengertian yang mendalam, adalah disiplin tubuh, jiwa, dan ruh yang menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang tepat sesuai dengan harkat dan martabat yang ditentukan Allah[2835]. Di sinilah karakter manusia dibentuk melalui proses riyadhah (latihan) dan mujahadah (perjuangan jiwa). Adab adalah dimensi aksiologis dari nafs muthmainnah; ia adalah

ekspresi estetik dari seorang beriman yang ilmu dan imannya telah menyatu dalam perilaku. Manusia beradab adalah mereka yang mampu mengendalikan dorongan nafs ammarah (jiwa yang memerintah pada keburukan) dan menundukkannya di bawah otoritas wahyu, sehingga setiap tindakannya mencerminkan keanggunan etis.

Pilar Keempat: Pematangan Hikmah sebagai Puncak Kebijaksanaan Puncak dari integrasi ketiga pilar sebelumnya adalah pematangan hikmah (maturation of wisdom). Hikmah adalah kemampuan untuk memahami maksud terdalam di balik setiap fenomena, melampaui teks dan konteks menuju esensi[2836]. Hikmah merupakan karunia tertinggi yang diberikan kepada hamba yang telah mensucikan jiwanya. Dengan hikmah, seorang individu tidak hanya bertindak benar secara legalistik, tetapi juga tepat secara spiritual dan sosial. Hikmah melahirkan kebijaksanaan yang memungkinkan manusia untuk menavigasi realitas global dengan visi yang jernih, adil, dan penuh kasih sayang. Pada titik inilah, individu mencapai derajat nafs muthmainnah, jiwa yang telah rida kepada Tuhannya dan diridai oleh-Nya.

Sintesis: Menuju Insan Kamil dan Pembangunan Peradaban Ilahi Secara metodologis, teori empat pilar ini (Ilmu, Iman, Adab, Hikmah) dapat dikonversi menjadi instrumen pengukuran spiritualitas Islam yang valid dan reliabel untuk memetakan kesehatan mental-spiritual masyarakat modern. Lebih jauh lagi, model ini berfungsi sebagai kerangka pendidikan karakter yang holistik, di mana output-nya bukan sekadar manusia teknokratis, melainkan insan kamil (manusia paripurna). Manusia dengan nafs muthmainnah adalah unit terkecil namun paling vital dalam pembangunan peradaban[2837]. Peradaban Ilahi tidak dibangun di atas tumpukan materi semata, melainkan di atas

fondasi jiwa-jiwa yang tenang, yang mampu memanifestasikan sifat-sifat Tuhan dalam realitas kemanusiaan. Inilah kontribusi peradaban dari grand theory ini: sebuah paradigma yang menegaskan bahwa kemajuan eksternal sebuah bangsa haruslah bermula dari ketenangan dan kebenaran internal jiwa manusianya.

IMPLEMENTASI PILAR-PILAR NAFSU MUTHMAINNAH

Implementasi dalam Pendidikan Islam

Pendidikan Islam pada wilayah ontologisnya bukanlah sekadar instrumen transfer pengetahuan (transmission of knowledge) atau mekanisasi keterampilan teknis, melainkan sebuah proses esensial yang berakar pada tazkiyatun nafs (penyucian jiwa)[2838]. Sebagai sebuah proses pembersihan jiwa, pendidikan berfungsi menyelaraskan potensi batiniah manusia agar mampu menangkap cahaya ilahi (nur ilahiyyah) yang menjadi sumber kebenaran sejati. Al-Ghazali dalam adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, menegaskan bahwa ilmu tidak akan menempati hati yang kotor, sebagaimana ibadah jasmani tidak sah tanpa kesucian fisik[2839]. Melalui tazkiyatun nafs, dimensi psikis manusia yang berlapis mulai dari nafs al-ammarah yang cenderung pada destruksi moral, menuju nafs al-lawwamah yang mulai menyadari kelemahan diri, hingga mencapai puncaknya pada nafs muthmainnah secara bertahap dibimbing dan disucikan dari noda-noda materialistik-egosentris[2840].

Pendidikan juga memikul mandat teologis sebagai sarana pembentukan manusia seutuhnya (human totality atau al-insan al-kamil), yang mengintegrasikan seluruh potensi eksistensial manusia baik dimensi fisik (jasadiyyah), intelektual ('aqliyyah), maupun spiritual (rouhiyyah) secara seimbang[2841]. Syed Muhammad Naquib al-Attas merumuskan konsepsi ini melalui gagasan ta'dib, yang memosisikan pendidikan sebagai proses penanaman adab ke dalam diri manusia[2842].

Adab di sini merujuk pada pengenalan dan pengakuan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, yang pada gilirannya melahirkan keadilan internal dalam jiwa manusia. Tanpa integrasi ini, manusia akan mengalami fragmentasi eksistensial, di mana kecerdasan intelektual berkembang tanpa dituntun oleh kearifan spiritual, menyimpang dari tujuan penciptaan manusia sebagai khalifatullah fi al-ardh (representasi Tuhan di muka bumi)[2843].

Perjalanan edukatif ini secara teleologis diarahkan untuk membimbing manusia menuju derajat insan kamil[2844]. Konsepsi insan kamil, sebagaimana dirumuskan secara mendalam oleh Ibn ‘Arabi dan dikembangkan lebih lanjut oleh Abdul Karim al-Jili, menempatkan manusia sebagai mikrokosmos ('alam al-shaghir) yang merefleksikan asma dan sifat-sifat ilahi secara teofanik (tajalli)[2845]. Pendidikan Islam bertindak sebagai jembatan yang mentransformasikan potensi ketuhanan (divine potential) yang inheren dalam fitrah manusia sejak perjanjian primordial (mitsaq) menjadi aktualitas empiris[2846]. Dalam perspektif ini, pencapaian akademik tertinggi bukanlah gelar keduniawian, melainkan kedekatan spiritual (taqarrub) kepada Allah SWT, yang dimanifestasikan dalam ketenangan jiwa (nafs muthmainnah) yang rida dan diridai oleh-Nya.

Secara aksiologis, hakikat pendidikan Islam bertumpu pada transformasi integratif antara ilmu ('ilm), iman (iman), dan akhlak (akhlaq)[2847]. Ketiganya tidak boleh dipandang secara atomistik atau terpisah, melainkan sebagai satu kesatuan organik yang saling mengondisikan. Ilmu tanpa iman akan melahirkan kesombongan epistemologis dan kehancuran ekologis; iman tanpa ilmu akan terjebak dalam dogmatisme buta yang rigid; sedangkan ilmu dan iman tanpa

akhlak tidak akan memiliki dampak transformatif bagi kemaslahatan sosial[2848]. Al-Quran mengisyaratkan sinergi ini dalam Surah Fatir ayat 28, yang menegaskan bahwa hamba Allah yang memiliki rasa takut (khashyah) paling mendalam kepada-Nya hanyalah para ulama (orang-orang yang berilmu)[2849]. Oleh karena itu, kurikulum pendidikan Islam sejati harus didesain untuk memastikan bahwa setiap asupan kognitif yang diterima peserta didik secara langsung meningkatkan kualitas keimanan dan membentuk keluhuran budi pekerti mereka.

Pendidikan modern sekuler yang mendominasi lanskap global saat ini tengah mengalami krisis eksistensial akibat dominasi aspek kognitif-instrumental yang sangat akut[2850]. Mengikuti alur epistemologi Cartesian-Newtonian, pendidikan modern mereduksi manusia menjadi sekadar mesin rasional dan unit produksi ekonomi[2851]. Fokus utama pembelajaran diarahkan pada akumulasi pengetahuan empiris-kuantitatif demi memenuhi kebutuhan pasar kerja (market-driven education), sementara dimensi intuitif, afektif, dan metafisik diabaikan secara sistematis. Dominasi kognitif ini melahirkan manusia-manusia yang cerdas secara intelektual namun mengalami "kebutaan eksistensial"; mereka mampu menaklukkan ruang angkasa dan teknologi digital, namun gagal memahami dan mengendalikan gejolak batin mereka sendiri[2852].

Reduksionisme ini diperparah oleh dikotomi yang memisahkan secara tegas antara ilmu pengetahuan (science) dan nilai (values atau revelation)[2853]. Sekularisasi ilmu pengetahuan yang terjadi sejak era Pencerahan (Enlightenment) di Barat telah membuang dimensi transendental dari metodologi ilmiah, memosisikan alam semesta semata-mata sebagai objek material yang bebas nilai untuk

dieksploitasi[2854]. Ketika ilmu dilepaskan dari jangkar spiritualitasnya, ia kehilangan kompas etisnya. Lembaga-lembaga pendidikan modern bermutasi menjadi pabrik-pabrik yang memproduksi keahlian tanpa moralitas, di mana ilmu pengetahuan tidak lagi digunakan untuk mengabdi pada kebenaran universal, melainkan untuk melayani kepentingan kekuasaan hegemonik dan kapitalisme global[2855].

Akibat logis dari pemisahan nilai dan dominasi kognitif ini adalah merebaknya krisis karakter yang sangat memprihatinkan di kalangan peserta didik[2856]. Fenomena patologi sosial seperti perundungan, kecurangan akademik yang masif, depresi, penyalahgunaan zat adiktif, hingga degradasi empati sosial menunjukkan bahwa sistem pendidikan yang ada gagal membentuk manusia yang beradab. Erich Fromm dalam analisis sosialnya menyebut fenomena ini sebagai dampak dari orientasi hidup yang mengagungkan aspek kepemilikan (having) di atas aspek keberadaan (being)[2857]. Peserta didik didorong untuk menguasai materi dan status sosial, namun kehilangan kapasitas untuk "menjadi" manusia yang utuh, yang memiliki kedalaman rasa, tanggung jawab moral, dan kepekaan nurani.

Pada titik nadir, krisis ini berujung pada hilangnya dimensi spiritual (the loss of the sacred) dalam seluruh proses pendidikan[2858]. Pendidikan kehilangan daya sakralnya dan merosot menjadi sekadar transaksi komersial sekuler antara penyedia jasa pendidikan dan konsumen. Ketika dimensi transendental diceraikan dari ruang kelas, peserta didik mengalami apa yang disebut Seyyed Hossein Nasr sebagai "kosongnya jiwa modern" (the spiritual homelessness of modern man)[2859]. Mereka terasing dari asal-usul spiritual mereka (mabda') dan kehilangan arah tujuan akhir kehidupan mereka (ma'ad). Tanpa adanya

penuntun spiritual yang mampu mengantarkan jiwa menuju kedamaian nafs muthmainnah, pendidikan modern justru memproduksi kecemasan eksistensial yang kronis, mempertegas urgensi rekonstruksi radikal paradigma pendidikan menuju basis spiritual Islam yang kokoh.

Model Pendidikan Empat Pilar

Diskursus mengenai ontologi pendidikan kontemporer seringkali terjebak dalam dikotomi yang tajam antara pragmatisme materialistik dan dogmatisme yang kaku. Padahal, esensi pendidikan sejati seharusnya menjadi sebuah proses holistik yang mengintegrasikan seluruh dimensi kemanusiaan. Model Pendidikan Empat Pilar yang mencakup Pendidikan Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah menawarkan sebuah paradigma integralistik yang memposisikan manusia bukan sekadar sebagai instrumen ekonomi, melainkan sebagai khalifah yang memiliki kedalaman intelektual dan spiritual[2860]. Dalam perspektif ini, pendidikan ilmu menjadi fondasi pertama melalui penguatan literasi keislaman yang tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga kontekstual, guna menjawab tantangan zaman yang semakin kompleks[2861]. Integrasi antara ilmu agama dan ilmu modern menjadi imperatif metodologis agar tidak terjadi sekularisasi pengetahuan, di mana ilmu alam dan sosial harus diletakkan dalam kerangka teosentrisme yang kokoh[2862]. Hal ini menuntut pengembangan berpikir kritis sebagai instrumen ijtihad intelektual, yang didukung oleh budaya riset yang progresif namun tetap berakar pada nilai-nilai profetik[2863].

Pilar kedua, yakni Pendidikan Iman, merupakan jangkar metafisika yang memberikan makna pada setiap aktivitas kognitif manusia. Penguatan tauhid menjadi inti dari seluruh proses pendidikan, sebab

tanpa landasan teologis yang benar, ilmu pengetahuan akan kehilangan arah moralnya[2864]. Pendidikan kesadaran spiritual (tazkiyatun nafs) bertransformasi menjadi sebuah perjalanan ontologis untuk menyadari eksistensi Tuhan dalam setiap fenomena alam dan sosial[2865]. Pembiasaan ibadah dalam konteks pendidikan bukan sekadar formalitas ritualistik, melainkan sebuah proses internalisasi nilai yang memperkuat hubungan vertikal antara hamba dan Pencipta (hablum minallah)[2866]. Melalui koneksi spiritual yang stabil, peserta didik akan memiliki resiliensi psikologis dalam menghadapi ketidakpastian dunia modern, karena mereka memahami bahwa realitas tertinggi berada di luar jangkauan materi[2867].

Transmisi ilmu dan iman tersebut kemudian teraktualisasi dalam Pendidikan Adab sebagai pilar ketiga. Adab dalam tradisi intelektual Islam sebagaimana ditegaskan oleh para pemikir besar adalah pengakuan dan pengakuan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan[2868]. Pendidikan karakter yang berbasis adab melampaui sekadar etika perilaku; ia mencakup etika akademik yang menjunjung tinggi kejujuran intelektual dan penghormatan yang tulus kepada guru sebagai pewaris nabi[2869]. Dalam ruang lingkup sosial, adab termanifestasi menjadi kepedulian sosial yang empatik, di mana seorang terdidik harus menjadi solusi bagi problematika masyarakatnya[2870]. Tanpa adab, ilmu hanya akan melahirkan kecerdasan yang destruktif dan kesombongan intelektual yang menjauhkan manusia dari kemanusiaannya sendiri[2871].

Pilar terakhir, yakni Pendidikan Hikmah, merupakan puncak dari sintesis antara ilmu, iman, dan adab. Hikmah atau kebijaksanaan adalah kemampuan untuk menerapkan pengetahuan dalam situasi konkret

dengan pertimbangan moral yang mendalam[2872]. Dalam konteks pendidikan, hikmah memungkinkan peserta didik untuk melakukan pengambilan keputusan moral yang tepat di tengah dilema etika yang kompleks[2873]. Lebih jauh lagi, hikmah membentuk karakter kepemimpinan yang bijaksana, yang tidak hanya mengandalkan otoritas kekuasaan, melainkan otoritas moral dan kecerdasan nilai[2874]. Penyelesaian masalah berbasis nilai menjadi kompetensi utama dari lulusan yang memiliki hikmah, di mana setiap kebijakan yang diambil selalu berorientasi pada kemaslahatan publik (mashlahah) dan kelestarian alam[2875]. Secara komprehensif, keempat pilar ini membentuk satu kesatuan ekosistem pendidikan yang mampu melahirkan manusia seutuhnya (insan kamil) yang siap menghadapi masa depan tanpa kehilangan jati diri spiritualnya[2876].

Kurikulum Nafs Muthmainnah

Dalam lanskap pemikiran pendidikan Islam epistemologis, rekonstruksi kurikulum tidak sekadar dimaknai sebagai penyusunan silabus atau akumulasi materi pedagogis spasial. Kurikulum dalam hakikatnya yang paling mendalam adalah sebuah trajectory ontologis, sebuah jalan spiritual (sayr wa suluk) yang didesain secara transformatif untuk membimbing jiwa manusia dari tingkatan nafs ammarah (jiwa yang terdorong pada keburukan) dan nafs lawwamah (jiwa yang penuh penyesalan dan self-critique) menuju nafs muthmainnah jiwa yang mencapai ketenangan autentik dalam integrasi ketuhanan[2877]. Formulasi Kurikulum Nafs Muthmainnah berakar pada puncak tujuan pendidikan Islam, yaitu terbentuknya manusia paripurna (insan kamil) yang memiliki daya jangkal intelektual, kedalaman spiritual, keutuhan

moral, dan kemandirian kontributif dalam tatanan sosial[2878]. Kurikulum ini mengintegrasikan sains doktrinal dan rasional ke dalam satu kesatuan epistemik yang harmonis, menjadikan wahyu sebagai poros orientasi dan akal sebagai instrumen elaboratif.

Kurikulum Nafs Muthmainnah didesain sebagai entitas empat dimensi yang saling berkelindan secara dialektis. Keempat dimensi ini mewakili elemen konstitutif keberadaan manusia yang harus disentuh oleh pendidikan secara simultan, seimbang, dan komprehensif.

Dimensi intelektual dalam paradigma Nafs Muthmainnah mendobrak dikotomi positivistik yang memisahkan antara ilmu agama (ulum al-din) dan ilmu duniawi (ulum al-dunya). Epistemologi yang dibangun adalah integrasi antara pemikiran diskursif (rasional-kognitif) dan kearifan intuitif (cahaya kasyf). Kurikulum intelektual mengarahkan peserta didik untuk tidak hanya menguasai struktur sains dan logika formal, melainkan juga memahami meta-naratif penciptaan dan keterikatan setiap cabang ilmu dengan Ketauhidan[2879]. Akal ('aql) didorong untuk beroperasi secara makroskopis: membaca ayat-ayat eksplisit (qawliyyah) dan ayat-ayat implisit yang terbentang di alam semesta (kawniyyah). Melalui pendekatan ini, aktivitas intelektual bertransformasi menjadi sarana perenungan (tafakur) yang memperkuat keyakinan, bukan sekadar instrumen utilitarian untuk memproduksi pengetahuan pragmatis tanpa arah etis[2880].

Spiritualitas merupakan jantung yang menggerakkan seluruh dinamika kurikulum ini. Kurikulum spiritual dirancang untuk menumbuhkan ma'rifatullah (pengenalan mendalam terhadap Allah) melalui pengkondisian batin yang terstruktur. Ini mencakup olah rasa spiritual (riyadhah ruhiyyah), internalisasi kesadaran akan kehadiran

Ilahi (muraqabah), dan penyucian niat dalam setiap aktivitas akademik maupun eksistensial[2881]. Dimensi spiritual ini tidak mendidik peserta didik untuk menjadi eskapis yang lari dari kenyataan materiil, melainkan menanamkan jangkar eksistensial agar jiwa tetap stabil (muthmainnah) di tengah dinamika fluktuasi kehidupan. Keheningan batin, ketenangan dalam menghadapi krisis, dan keterikatan emosional-spiritual hanya kepada Sang Pencipta menjadi indikator utama dari kurikulum spiritual yang terinternalisasi secara utuh.

Dimensi moral (akhlaq) bertindak sebagai pengejawantahan dari maturitas spiritual dan intelektual. Kurikulum moral mengadaptasi teori etika kebajikan (virtue ethics) yang dibingkai oleh syariat dan keteladanan kenabian (uswah hasanah). Fokusnya terletak pada pembentukan karakter atau malakah yakni disposisi internal yang menyebabkan seseorang melakukan tindakan terpuji secara spontan, tanpa paksaan atau dorongan pencitraan luar[2882]. Karakter-karakter primer seperti kejujuran (shiddiq), amanah, kerendahan hati (tawadhu'), keadilan ('adl), dan keberanian moral (syaja'ah) ditanamkan bukan sebagai norma teoritis, melainkan sebagai praksis hidup sehari-hari. Kurikulum ini membentuk imunitas moral bagi peserta didik dari dekadensi etis dan relativisme nilai yang marak dalam era modernitas cair (liquid modernity)[2883].

Manusia sebagai hamba Allah ('abdullah) sekaligus pengelola bumi (khalifah fi al-ardh) menuntut kurikulum untuk berorientasi pada kemaslahatan publik. Kurikulum sosial mentransformasikan ketenangan batin (nafs muthmainnah) menjadi energi altruistik bagi lingkungan sekitar. Dimensi ini mencakup literasi keadilan sosial, empati kemanusiaan, kepemimpinan profetis, dan tanggung jawab

ekologis[2884]. Peserta didik dididik untuk peka terhadap penindasan, kemiskinan, dan ketimpangan sosial, serta dibekali dengan keahlian instrumental untuk menjadi agen perubahan (agents of change). Spirit ketenangan jiwa tidak berhenti pada kesholehan individual (shalah fardi), melainkan bertransformasi menjadi kesholehan sosial-kolektif (shalah ijtima'i) yang menebarkan rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin)[2885].

Transformasi menuju nafs muthmainnah membutuhkan metodologi pedagogis yang holistik dan bertingkat. Mengutip prinsip-prinsip pendidikan kenabian, terdapat lima metode utama yang saling berurutan dan melengkapi.

Tilawah tidak sekadar diartikan sebagai pembacaan tekstual wahyu, melainkan proses dekoding fenomenologis terhadap teks-teks Al-Qur'an dan fenomena kosmik. Secara pedagogis, tilawah adalah metode penumbuhan kepekaan perceptual dan kesadaran awal (epistemic awareness). Guru membimbing peserta didik untuk membaca, mengamati, meneliti, dan merenungkan secara kritis fenomena yang ada di dalam teks maupun realitas empiris. Tilawah melatih ketajaman indrawi dan intuisi dasar, mempersiapkan lahan mental peserta didik agar siap menerima persepsi kebenaran secara lebih mendalam[2886].

Ta'lim merujuk pada transmisi ilmu pengetahuan ('ilm) yang terstruktur, sistematis, dan konseptual. Pada tahap ini, terjadi proses transfer domain kognitif, di mana teori, asas, logika, dan struktur epistemik dari berbagai disiplin ilmu diajarkan. Namun, berbedanya ta'lim dalam kurikulum ini dengan pendidikan sekular adalah penekanan pada integritas epistemik: ilmu diajarkan beserta akar

metafisiknya dan hubungannya dengan kebenaran absolut. Ta'lim memberikan bekal inteleksi ('aql) agar mampu melakukan rasionalisasi, analisis kritis, pemecahan masalah, dan sintesis keilmuan secara mumpuni[2887].

Tarbiyah mencakup aspek pengasuhan, pemeliharaan, dan pengembangan seluruh potensi laten (fitrah) peserta didik secara bertahap dan berkelanjutan (tadrij). Metode ini berfokus pada diferensiasi pedagogis yang menghormati keunikan, bakat, kecenderungan, dan tingkat perkembangan psikologis individual[2888]. Pendidik yang menerapkan tarbiyah bertindak seperti seorang tukang kebun (gardener) yang tidak memaksa mawar menjadi melati, melainkan menyediakan kondisi optimum berupa kasih sayang, fasilitasi, dan bimbingan agar potensi unik setiap peserta didik berkembang mekar secara sempurna sesuai iradat Allah.

Ta'dib merupakan proses internalisasi adab yakni disiplin mental, spiritual, dan perilaku yang mencerminkan pemahaman tentang posisi yang tepat bagi segala sesuatu dalam hirarki keberadaan (right place of things)[2889]. Ta'dib mentransformasikan ilmu ('ilm) yang telah didapat melalui ta'lim menjadi karakter aksiologis yang teratur. Melalui ta me-dib, peserta didik dilatih untuk menghormati hirarki otoritas keilmuan, menghargai sesama manusia, memperlakukan alam secara proporsional, serta mampu menempatkan dorongan nafsu di bawah kendali akal budi dan wahyu. Ta'dib adalah kunci yang mengubah pengetahuan intelektual menjadi kearifan (hikmah).

Tazkiyah (Tazkiyat al-Nafs) adalah puncak metode pedagogis yang berfokus pada pembersihan jiwa dari penyakit-penyakit batin (amradh al-qalb) seperti kesombongan (kibr), iri hati (hasad), kecintaan

berlebihan pada dunia (hubb al-dunya), dan kepalsuan (riya'), serta mengisinya dengan sifat-sifat terpuji (tahalliy). Metode ini menggunakan instrumen introspeksi diri (muhasabah), pembiasaan ibadah malam, pembacaan zikir, dan bimbingan kepelatihan spiritual (suhbah). Melalui tazkiyah, hambatan-hambatan psikologis-spiritual disingkirkan sehingga jiwa mencapai ketenangan murni (muthmainnah) dan mampu menangkap cahaya kebenaran tanpa distorsi nafsu egoistik[2890].

Paradigma evaluasi dalam Kurikulum Nafs Muthmainnah melampaui reduksionisme pengujian positivistik berbasis angka atau ujian pilihan ganda belaka. Evaluasi didesain secara autentik, holistik, dan komprehensif untuk mengukur transformasi multidimensional peserta didik. Evaluasi ilmu tidak sekadar mengukur daya ingat (recall) kognitif, melainkan tingkat kedalaman pemahaman (fahm), daya kritis, sintesis epistemik, dan keberhasilan mentransformasikan pengetahuan menjadi kearifan (hikmah). Instrumen yang digunakan mencakup analisis kasus kompleks, penulisan karya ilmiah bereputasi, keahlian argumentasi rasional, serta kemampuan peserta didik dalam menghubungkan disiplin ilmu yang dipelajarinya dengan prinsip-prinsip tauhid. Indikator utamanya adalah lahirnya intelektualisme yang rendah hati (epistemic humility), bukan kesombongan akademik[2891].

Evaluasi karakter berfokus pada konsistensi pembentukan nilai-nilai etis dalam kehidupan nyata. Pengukuran ini tidak dilakukan melalui tes kertas-dan-pensil (paper-and-pencil test), melainkan melalui pengamatan longitudinal (longitudinal observation), penilaian sejawat (peer-assessment), dan asesmen berbasis skenario dilema moral. Indikator keberhasilannya adalah terinternalisasinya adab, kejujuran

akademik, penguasaan diri (self-regulation) di bawah tekanan, integritas emosional, serta kepemimpinan yang membumi.Meskipun dimensi spiritualitas bersumber dari wilayah batiniah yang bersifat esoteris, keberadaannya dapat dievaluasi melalui indikator-indikator perilaku (behavioral indicators) dan ketahanan psikis-spiritual. Evaluasi ini mengukur tingkat konsistensi ibadah (istiqamah), keheningan batin dalam menghadapi ketidakpastian (resiliensi spiritual), ketulusan niat (ikhlas), dan kedamaian interpersonal yang dipancarkan peserta didik. Portofolio refleksi diri (self-reflective portfolio) dan wawancara spiritual mendalam dengan mursyid atau pembimbing spiritual menjadi metodologi kunci dalam pengujian ini[2892].

Evaluasi kontribusi sosial mengukur sejauh mana ketenangan jiwa dan kematangan intelektual peserta didik terintegrasi menjadi aksi nyata yang memberi nilai tambah bagi masyarakat (khayr an-nas). Asesmen ini ditinjau dari kualitas proyek pengabdian masyarakat, kepemimpinan sosial, inovasi solutif terhadap krisis lingkungan atau ketimpangan ekonomi lokal, serta kemampuan menjalin kolaborasi inkusif. Indikator keberhasilan dari dimensi evaluasi ini adalah terbentuknya keterlibatan kewargaan yang proaktif (active civic engagement) yang didasari oleh motivasi penghambaan kepada Sang Creator[2893].

Implementasi dalam Keluarga

Keluarga dalam perspektif Islam bukan sekadar unit demografis, melainkan amanah yang diemban oleh Allah SWT yang menuntut tanggung jawab moral, etika, dan spiritual dari setiap anggotanya. Konsep ini tercermin dalam firman Allah: “Dan perintahkanlah kepada

keluargamu beribadah kepada-Ku" (QS 31: 14) [2894]. Amanah tersebut menuntut pemeliharaan nilai-nilai tauhid, keadilan, serta rahmat inter-generasional, yang pada gilirannya menjadi fondasi bagi pembentukan jiwa yang terarah pada kebaikan.

Sebagaimana ditekankan oleh al-Qur'an, keluarga adalah tempat pertama pembentukan jiwa (fitrah) manusia. Dalam QS 66: 6, Allah menegaskan pentingnya menanamkan akhlak mulia sejak dini: "…yang menegakkan shalat, memberi zakat, dan menaati Allah serta Rasul-Nya". Penanaman nilai-nilai ini harus dimulai dalam ranah domestik, di mana interaksi sehari-hari menjadi sarana utama proses internalisasi.

Selanjutnya, keluarga berperan sebagai basis peradaban yang menyalurkan tradisi keagamaan, budaya, dan ilmu pengetahuan secara berkesinambungan. Menurut al-Ashqar (2017), "the family functions as the primary vector of civilizational continuity, transmitting both religious doctrine and social norms across generations" [2895]. Tanpa struktur keluarga yang kuat, upaya peradaban Islam akan terfragmentasi, mengakibatkan kemerosotan moral dan intelektual.

Meskipun idealnya keluarga harus menjadi madrasah spiritual, realita kontemporer menunjukkan krisis-krisis struktural yang menggerogoti fungsinya.

Lemahnya komunikasi: Penelitian oleh Al-Hussain & Al-Saeed (2021) menemukan korelasi negatif signifikan antara intensitas penggunaan media sosial dan kualitas komunikasi intra-keluarga ($r = -0,62$, $p < 0,01$) [2896]. Dialog inter-generasi yang dulunya menjadi medium pembelajaran spiritual kini tergantikan oleh interaksi digital yang bersifat permukaan.

Materialisme keluarga: Fenomena konsumerisme yang diilhami oleh kapitalisme global telah mengalihkan fokus utama keluarga dari nilai-nilai spiritual ke pencapaian material. Sebagaimana dicatat dalam World Values Survey (2020), lebih dari 58 % responden Muslim di Asia Tenggara menilai "kekayaan" sebagai ukuran keberhasilan keluarga, mengindikasikan pergeseran nilai yang signifikan dari ajaran Qur'an (QS 2: 177) tentang keseimbangan dunia dan akhirat [2897].

Krisis keteladanan: Hadis Rasulullah SAW menegaskan, "Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik kepada keluarganya" (HR. Tirmidzi, no. 3895) [2898]. Namun, riset sosiologis yang dilakukan oleh Kurniawan (2022) menunjukkan penurunan indeks kepuasan anak terhadap peran ayah sebagai paternal figure, dari 78 % pada tahun 2000 menjadi 46 % pada tahun 2020, yang mencerminkan erosi keteladanan orang tua [2899].

Hilangnya pendidikan spiritual: Pendidikan formal kini mendominasi kurikulum, sementara pendidikan spiritual informal dalam keluarga menurun drastis. Menurut studi longitudinal yang dipublikasikan dalam Journal of Islamic Education (2023), frekuensi bacaan Al-Qur'an bersama keluarga turun dari rata-rata tiga kali seminggu pada tahun 1995 menjadi sekali dalam sebulan pada 2022 [2900]. Kondisi ini menandai kegagalan keluarga dalam melaksanakan mandat Qur'an (QS 66: 6) untuk menegakkan ajaran agama di lingkungan domestik.

Krisis-krisis di atas tidak dapat dipandang sebagai fenomena terisolasi; melainkan cermin multidimensi yang menuntut intervensi holistik. Lintas disiplin ilmu, khususnya ilmu sosial, psikologi agama, dan teologi, terdapat konsensus bahwa rekonstruksi komunikasi melalui dialog inter-generasi, penekanan kembali pada nilai-nilai spiritual

secara praktis, serta pemberdayaan peran model etika oleh orang tua menjadi langkah fundamental.

Sebagaimana dikemukakan oleh Rauf (2019), "spiritual literacy is cultivated within the family micro-cosm before it can be transmitted to the macro-cosm of society" [2901]. Dengan demikian, revitalisasi keluarga sebagai madrasah spiritual pertama menuntut strategi yang bersifat preventif (mis. pelatihan komunikasi keluarga), restoratif (mis. program mentorship antar-generasi), dan transformasional (mis. integrasi ilmu agama dalam kegiatan rumah tangga).

Program Keluarga Qur'ani: Mengadopsi model "Qur'an Circle" yang difasilitasi oleh lembaga keagamaan, yang mengintegrasikan membaca, tafsir, dan diskusi ayat-ayat terkait nilai keluarga secara rutin.Pelatihan Komunikasi Empatik: Menyisipkan modul psikologi komunikatif dalam pelatihan pranikah dan konseling keluarga, berlandaskan pada pendekatan active listening yang diadaptasi dari literatur psikologi Islam (Al-Ghazali, 1999) [2902].Inisiatif Media Islamik Positif: Mengembangkan konten digital yang mempromosikan nilai spiritual keluarga, sebagai antitesis terhadap arus materialisme. Pendekatan ini sejalan dengan temuan Al-Hussain & Al-Saeed bahwa media yang bersifat edukatif dapat meningkatkan kualitas komunikasi intra-keluarga (see endnote [2903]).

Penguatan Peran Teladan Orang Tua: Mengadakan workshop kepemimpinan keluarga yang menekankan hadis tentang keteladanan (HR. Tirmidzi) serta riset psikologi perkembangan anak, guna meningkatkan kompetensi orang tua sebagai role model yang kredibel.Evaluasi Periodik Kesejahteraan Spiritual: Menggunakan instrumen berstandar internasional mis. Spiritual Well-Being Scale

(SWBS) untuk memantau dinamika spiritual keluarga secara berkala, sehingga kebijakan dapat di-adjust secara evidence-based.

Dengan mengimplementasikan langkah-langkah tersebut, keluarga dapat kembali berfungsi sebagai madrasah spiritual pertama yang tidak hanya memberikan pengetahuan formal, melainkan juga menumbuhkan kepekaan batin, akhlak mulia, dan identitas peradaban Islam yang tangguh di tengah tantangan modernitas.

Model Keluarga Berbasis Empat Pilar

Keluarga, dalam tinjauan ontologis dan sosiologis, bukan sekadar entitas biologis-domestik, melainkan sebuah ekosistem mikrokosmos yang menjadi fondasi peradaban. Dalam menghadapi krisis eksistensial masyarakat modern seperti fragmentasi nilai, disrupsi digital, dan anomi sosial diperlukan sebuah rekosntruksi konseptual tentang tata kelola keluarga. Model Keluarga Berbasis Empat Pilar yang terdiri dari Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah menawarkan kerangka epistemologis dan praktis yang holistik. Keempat pilar ini saling bertaut secara dialektis: Ilmu memberikan penerangan kognitif, Iman menyuntikkan jangkar transendental, Adab mengejawantahkan etika normatif dalam tindakan, dan Hikmah melahirkan kearifan operasional dalam navigasi dinamika kehidupan.

Epistemologi keluarga yang kokoh bertumpu pada penanaman kesadaran bahwa pencarian kebenaran dan pemahaman adalah proses seumur hidup (long-life learning). Tanpa pilar ilmu, keluarga rentan terombang-ambing oleh arus mistifikasi, dogmatisme buta, mau pun disinformasi kontemporer[2904].Budaya belajar dalam ranah domestik diciptakan melalui pembentukan habitus intelektual[2905]. Orang tua

berperan bukan hanya sebagai pengajar, melainkan sebagai fasilitator dan teladan (role model) dalam inquisitiveness (rasa ingin tahu) dan kecintaan terhadap kebenaran. Pembentukan iklim intelektual ini menuntut tersedianya ruang diskursif di mana pertanyaan-pertanyaan kritis anak dihargai, diajak bernalar, dan dibimbing menuju konstruksi pemikiran yang rasional serta terarah. Pembiasaan dialektika sederhana di meja makan, misalnya, transformatif dalam mengasah ketajaman kognitif dan daya kritis anak sejak dini.Pendidikan agama dalam keluarga tidak boleh direduksi sebatas transfer hafalan ritualistik yang mekanis. Ia harus ditransformasikan menjadi proses pemahaman worldview (pandangan dunia Islam) yang komprehensif[2906]. Pendidikan agama berfungsi membekali anggota keluarga dengan pemahaman syariat, aqidah, dan muamalah secara kontekstual dan mendalam. Melalui pengajaran agama yang substantif, setiap anggota keluarga dilatih untuk memahami hakikat eksistensi manusia, hierarki nilai, serta batasan moral dalam bertindak, sehingga nilai-nilai keagamaan mewujud menjadi pedoman hidup yang rasional sekaligus intuitif.

Literasi keluarga mencakup pemaknaan luas yang melampaui kemampuan melek huruf konvensional (basic literacy). Ini melibatkan literasi digital, literasi finansial, literasi emosional, dan literasi kebudayaan. Di era kelimpahan informasi (information overload), literasi keluarga berfungsi sebagai penyaring kritis (critical filter) terhadap narasi-narasi eksternal yang berpotensi merusak tatanan moral dan mental anak[2907]. Penguatan literasi keluarga dilakukan melalui penyediaan akses terhadap bacaan bermutu, pendampingan konsumsi media, serta diskusi terbuka mengenai fenomena sosial-budaya yang berkembang di masyarakat.

Jikalau ilmu memberikan struktur kognitif, maka iman berfungsi sebagai substrat spiritual dan aksiololgis yang memberikan makna ultimat (ultimate meaning) bagi seluruh aktivitas keluarga. Iman mentransendensikan rutinitas domestik yang sekular menjadi bagian dari pengabdian eksistensial kepada Sang Pencipta[2908].

Pendidikan tauhid merupakan fondasi paling mendasar dalam arsitektur iman keluarga. Matrikulasi tauhid dimulai dari pengenalan Allah SWT sebagai Rabb (Pencipta dan Pemelihara) dan Ilah (Satu-satunya yang berhak disembah) secara murni dan membebaskan[2909]. Penanaman tauhid yang memadai melahirkan ketenangan jiwa dan kemandirian mental pada anak, karena mereka menyadari bahwa muara dari segala ketakutan, harapan, dan ketergantungan hanyalah kepada Tuhan. Pendidikan tauhid membebaskan keluarga dari keterikatan materialistis dan ketakutan terhadap dinamika duniawi yang tidak pasti[2910].

Ibadah bersama seperti salat berjemaah, puasa ramadan bersama, dan membaca Al-Qur'an secara rutin merupakan aktualisasi dari ketaatan kolektif yang memperkuat ikatan spiritual (spiritual bonding). Dari perspektif sosiologi agama, ritual bersama dalam keluarga berfungsi membangkitkan collective effervescence atau kesadaran kolektif yang memperkokoh kohesi internal[2911]. Shalat berjemaah yang dipimpin oleh kepala keluarga, misalnya, secara simbolis dan riil meniscayakan kedisiplinan, kepemimpinan yang legitimate, serta kesetaraan di hadapan Allah SWT.

Dzikir keluarga adalah praktik pelaziman pembacaan kalimat-kalimat thoyyibah, doa, dan kontemplasi spiritual yang dilakukan secara kontinu dalam ranah rumah tangga. Dzikir menjadi instrumen

penyeimbang kesehatan emosional dan spiritual (spiritual well-being). Dalam riak kehidupan domestik yang kerap diwarnai tekanan psikologis dan ketegangan interpersonal, kesadaran akan kehadiran Allah (muraqabah) melalui dzikir menghadirkan suasana sakinah (ketenangan jiwa) dan mencegah masuknya energi-energi negatif yang melahirkan konflik destruktif[2912].

Adab adalah manifes dari integrasi harmonis antara ilmu dan iman. Tanpa adab, ilmu berpotensi melahirkan kesombongan intelektual, dan klaim keimanan menjadi hampa makna. Adab mengatur tata krama hubungan antarmanusia dalam hirarki dan fungsi sosialnya di dalam rumah tangga[2913].

Hormat kepada orang tua (birr al-walidayn) merupakan sebuah imperatif moral absolut dalam struktur adab Islam[2914]. Kehormatan ini bukan berdasar pada otoritarianisme, melainkan pada prinsip hierarki kebaikan dan pengorbanan yang telah diberikan orang tua. Bentuk penghormatan ini meliputi kepatuhan yang bermartabat, bahasa tubuh yang santun, pertimbangan atas pandangan mereka, serta pemenuhan kebutuhan fisik dan emosional mereka di usia senja. Penghormatan ini menetapkan tradisi etis yang akan diwarisi oleh generasi berikutnya.

Kasih sayang (rahmah) dan cinta (mawaddah) harus didistribusikan secara adil dan terwujud dalam perilaku nyata antar seluruh anggota keluarga. Kasih sayang orang tua kepada anak diwujudkan dalam pengasuhan yang suportif, perlindungan emosional, dan penghargaan atas keunikan potensi masing-masing anak tanpa banding-membandingkan[2915]. Sebaliknya, kasih sayang antar saudara (sibling affection) dibangun di atas rasa saling mendukung, empati, dan tiadanya kompetisi destruktif. Atmosfer lingkungan yang dipenuhi kasih

sayang menjadi benteng psikologis utama anak dari pengaruh bujukan penyimpangan eksternal.

Komunikasi beradab dalam keluarga adalah artikulasi verbal dan non-verbal yang berlandaskan pada prinsip kejujuran, kelembutan, dan penghormatan martabat kemanusiaan (qaulan karima, qaulan layyina)[2916]. Komunikasi beradab menghindari penggunaan bahasa kasar, pelecehan verbal, perundungan domestik, dan sarkasme destruktif. Pendekatan komunikasi anti-kekerasan (non-violent communication) diterapkan dengan mendengarkan secara aktif (active listening), mengedepankan empati, serta mengekspresikan emosi atau ketidaksetujuan secara konstruktif dan terukur.

Hikmah merupakan pilar pemungkas yang merepresentasikan kearifan praktis (phronesis). Hikmah adalah kemampuan untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya yang tepat (put everything in its proper place), mengambil keputusan yang bijaksana di tengah kompleksitas situasi, dan memetik pelajaran eksistensial dari setiap dinamika ujian kehidupan[2917].

Kebijaksanaan orang tua tecermin dalam gaya kepemimpinan domestik yang fleksibel namun berprinsip (kepemimpinan otoritatif, bukan otoriter mau pun permisif). Orang tua yang bijaksana memiliki kearifan dalam membaca tahap perkembangan psikologis anak, memahami dinamika zaman tanpa mengorbankan prinsip moral, serta mampu menerapkan sistem imbalan (reward) dan konsekuensi (punishment) secara adil dan mendidik[2918]. Kebijaksanaan ini menuntut kematangan emosional orang tua agar tidak menyikapi kenakalan atau kesalahan anak dengan kemarahan impulsif, melainkan dengan ketenangan analitis.

Konflik dalam rumah tangga adalah keniscayaan sosiologis; namun, keluarga berbasis hikmah mengelola konflik sebagai sarana pendewasaan, bukan sebagai agen penghancuran (destructive agent). Penyelesaian konflik (islah) dilakukan dengan mengedepankan prinsip objektivitas, tabayyun (verifikasi fakta), egosentrisme yang diredam, serta pencarian solusi yang menang-menang (win-win solution)[2919]. Rumah tangga yang bijaksana tidak membiarkan konflik berlarut-larut hingga merusak struktur hubungan, melainkan segera memulihkannya melalui permohonan maaf yang tulus dan kesepakatan perbaikan diri bersama.

Pengambilan keputusan dalam keluarga yang berhikmah didasarkan pada mekanisme musyawarah (syura)[2920]. Meskipun keputusan akhir berada pada kepemimpinan keluarga, keterlibatan pasangan dan anak-anak dalam porsi yang sesuai dengan tingkat kedewasaan mereka sangat esensial untuk membangun rasa memiliki (sense of belonging) dan tanggung jawab moral. Pengambilan keputusan berbasis hikmah mempertimbangkan dampak jangka panjang terhadap kesejahteraan spiritual, mental, dan material seluruh anggota keluarga, serta selaras dengan prinsip maslahat umum (maslahah al-ammah).

Implementasi dalam Pesantren dan Tarekat

Pesantren dalam konteks peradaban Islam di Nusantara bukan sekadar institusi pendidikan formal, melainkan sebuah ekosistem sosio-spiritual yang terintegrasi untuk mentransformasi kesadaran manusia. Secara ontologis, pesantren berfungsi sebagai ruang penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sekaligus pusat pematangan intelektual yang menjembatani dimensi eksoteris (syariah) dan esoteris (hakikat) ajaran

Islam. Sebagai konstruksi kelembagaan tradisional yang berakar kuat pada tradisi keilmuan Islam klasik, pesantren menjalankan empat fungsi mendasar yang saling bertautan secara organik:

pertama, Pesantren sebagai Pusat Ilmu. Dalam ranah ini, pesantren mengembangkan epistemologi keilmuan terpadu yang memadukan antara wahyu (naql) dan akal ('aql). Pengetahuan di pesantren diolah melalui hermeneutika teks-teks klasik yang dihubungkan langsung dengan realitas kontemporer, sehingga menciptakan pemahaman sains keagamaan yang mendalam, kognitif, dan transformatif[2921].

Kedua, Pesantren sebagai Pusat Pembentukan Karakter. Proses edukasi di pesantren berorientasi pada penyempurnaan akhlak (at-ta'dib). Karakter dibentuk bukan melalui dogmatisme verbal semata, melainkan melalui internalisasi nilai-nilai keteladanan (uswah hasanah) secara kontinyu yang membentuk habitus moral santri dalam setiap perilaku keseharian mereka[2922].

Ketiga, Pesantren sebagai Pusat Spiritualitas. Pesantren bertindak sebagai oasis esoteris tempat jiwa manusia disucikan melalui amalan-amalan riyadhah (latihan spiritual), pencucian hati (tathhir al-qalb), dan zikir yang teratur. Dimensi spiritualitas ini memberikan jangkar metafisik agar manusia tidak terasing dari Penciptanya di tengah arus modernitas yang sekuler dan materialistik.

Keempat, Pesantren sebagai Pusat Kaderisasi Ulama. Pesantren memikul tanggung jawab peradaban untuk menjaga kesinambungan tradisi keilmuan Islam melalui transmisi sanad (silsilah keilmuan dan spiritual) yang otoritatif. Dalam fungsi ini, pesantren mendidik intelektual organik yang tidak hanya menguasai khazanah literatur

klasik secara tekstual, melainkan juga memiliki kepekaan realitas sosial dan kedalaman spiritual untuk memimpin umat[2923].

Keberlanjutan dan efektivitas pesantren sebagai ekosistem pembinaan jiwa ditopang oleh empat pilar tradisi utama yang terstruktur secara kohesif:

Pilar pertama adalah Kitab sebagai Sumber Ilmu. Kitab-kitab klasik yang secara populer dikenal sebagai Kitab Kuning bukan sekadar medium transfer informasi, melainkan struktur otoritas epistemis dan metodologis. Melalui metode pembacaan yang ketat seperti sorogan dan bandongan, santri dilatih untuk menyelami kedalaman makna linguistik, hukum, dan filsafat yang diwariskan oleh para ulama terdahulu, sehingga keterikatan intelektual dengan khazanah Islam masa lalu tetap terjaga secara rasional dan otentik[2924].

Pilar kedua adalah Ibadah sebagai Penguatan Iman. Praktik ibadah rutin yang terorganisir seperti shalat berjamaah, shalat malam (qiyam al-layl), puasa sunnah, dan pembacaan wirid bukan sekadar pemenuhan kewajiban ritul formalistic (ortopraksi), melainkan mekanisme penguatan iman secara berkesinambungan. Ibadah di pesantren dijadikan sebagai instrumen metafisik untuk menyelaraskan kehendak manusia dengan kehendak Ilahi, sehingga melatih kedisiplinan rohani dan ketenangan batin santri dalam menghadapi dinamika kehidupan.

Pilar ketiga adalah Adab Santri. Dalam doktrin pesantren, adab menduduki posisi hierarkis di atas ilmu (al-adab fauq al-'ilm). Adab santri mencakup etika keilmuan yang mengatur relasi spiritual dan intelektual antara santri dengan gurunya (Kyai), dengan ilmu itu sendiri, serta dengan lingkungan sosialnya[2925]. Melalui relasi suhbah

(pembimbingan dekat) dan khidmat (pengabdian), santri diajarkan penundukan ego (fana' al-aniyyah) dan penghormatan terhadap otoritas moral serta spiritual, yang menjadi fondasi utama keberkahan ilmu.

Pilar keempat adalah Hikmah melalui Pengalaman Hidup. Hikmah merupakan puncak pemahaman epistemis yang diperoleh ketika ilmu yang dipelajari dan ibadah yang dijalankan teraktualisasi dalam realitas kehidupan nyata. Kehidupan komunal di pesantren dengan segala keterbatasan, kesederhanaan, dan dinamika interaksi antar-santri menjadi laboratorium sosial tempat hikmah diproduksi. Dari pengalaman kebersamaan, keprihatinan, dan pengabdian masyarakat tersebut, lahir kebijaksanaan eksistensial yang mengubah 'ilm (pengetahuan teoritis) menjadi ma'rifah (kearifan kontekstual yang dihidupi)[2926].

Melalui penyatuan empat pilar ini, pesantren berhasil mempertahankan eksistensinya sebagai ekosistem pembinaan jiwa yang komprehensif, mencetak manusia bertauhid yang mengawinkan kedalaman ilmu, keagungan adab, dan kemanfaatan sosial[2927].

Tarekat sebagai Metode Tazkiyatun Nafs

Dalam lanskap epistemologi Islam, manusia dipandang sebagai entitas dwidimensi yang mengintegrasikan substansi jasmani (jasadiyyah) dan rohani (ruhiyyah). Eksistensi ruhani manusia tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan rentan terhadap kontaminasi moral-spiritual akibat kecenderungan reduktif dari dorongan hawa nafsuSecara etimologis, thariqah berarti "jalan", "metode", atau "garis". Namun secara terminologis dalam ranah tasawuf, tarekat

mendefinisikan sebuah perintisan jalan spiritual (suluk) yang ditempuh oleh seorang pejalan spiritual (salik) untuk mendekatkan diri kepada Sang Pencipta[2928]. Jalan spiritual ini bukanlah sebuah abstraksi teologis tanpa wujud, melainkan pemaknaan mendalam terhadap dimensi batiniah keislaman (al-batin). Jika syariat mengatur eksistensi lahiriah, maka tarekat memetakan rute internal eksistensi manusia melalui pembersihan jalan dari hambatan-hambatan material dan egosentrisme. Jalan ini menuntut kepatuhan menyeluruh terhadap prinsip-prinsip asketisme transformatif, di mana pejalan spiritual diajak untuk melampaui kesadaran inderawi menuju kesadaran metafisis yang berpusat pada Kehadiran Ilahi (al-Hadhrah al-Ilahiyyah)[2929].

Sebagai metode tazkiyatun nafs, tarekat mengartikulasikan sebuah sistem terapi psiko-spiritual yang dirancang untuk mengobati penyakit-penyakit kalbu (amradh al-qalb) seperti riya, takabur, dengki, dan cinta dunia yang berlebihan (hubb al-dunya)[2930]. Metodologi penyucian ini bergerak secara sistematis melalui tiga tahapan utama: takhalli (emputan diri atau pembersihan jiwa dari sifat-sifat tercela/ al-akhlaq al-madzmumah), tahalli (pembiasan diri atau pengisian jiwa dengan sifat-sifat terpuji/ al-akhlaq al-mahmudah), dan tajalli (penyingkapan tabir spiritual sehingga jiwa tersinari oleh cahaya keilahian)[2931]. Melalui sublimasi spiritual yang berkesinambungan ini, tarekat mentransformasi nafsu manusia dari tingkatan terendah (al-nafs al-ammarah bi al-su') menuju tingkatan yang paling damai dan terintegrasi (al-nafs al-muthma'innah)[2932].

Tarekat dalam hakikatnya adalah sebuah sistem pendidikan ruhani (tarbiyah ruhiyyah) yang holistik dan berkelanjutan. Pendidikan ini tidak semata-mata mentransfer pengetahuan intelektual ('ilm al-yaqin),

melainkan menanamkan pemahaman eksperiensial-rasional ('ain al-yaqin dan haqq al-yaqin) melalui disiplin diri yang ketat (riyadhah) dan perjuangan melawan kecenderungan rasional-materialis (mujahadah)[2933]. Dalam kerangka pendidikan ini, jiwa dikondisikan melalui pembiasan amalan harian, pembacaan zikir terpola, serta pembatasan konsumsi materialistis yang berlebihan. Pendidikan ruhani dalam tarekat membentuk karakter insani yang tangguh, memperhalus intuisi ketuhanan, dan menyelaraskan kehendak individu (iradah al-'abd) dengan Kehendak Ilahi (Iradah Allah).

Proses tazkiyatun nafs dalam tarekat tidak dapat berjalan secara mandiri tanpa hadirnya seorang mursyid (guru spiritual). Mursyid berkedudukan sebagai thabib al-qulub (dokter jiwa) yang memiliki kearifan intuisi untuk mendiagnosis penyakit batin seorang murid dan memberikan resep spiritual (awrad) yang presisi sesuai dengan kapasitas serta kondisi psikologis sang salik[2934]. Peran pembimbingan ini sangat krusial; perjalanan menembus belantara dunia esoteris penuh dengan jebakan ego (ananiyyah) dan tipu daya ilusi spiritual. Mursyid berfungsi sebagai navigator yang menjaga pejalan spiritual agar tetap berada dalam koridor kebenaran, mencegah mereka terjerumus ke dalam kesesatan doktrinal maupun kegagalan psiko-spiritual.

Keabsahan otoritas spiritual seorang mursyid bertumpu pada konsep sanad atau silsilah rantai transmisi keilmuan dan keberkahan spiritual (barakah) yang tidak terputus hingga bersambung kepada Nabi Muhammad SAW[2935]. Penjagaan sanad ini merupakan mekanisme penjaminan mutu epistemologis dan metafisis dalam tradisi sufisme. Melalui sanad yang otentik, limpahan energi spiritual (faidh) dan transmisi rahasia keilahian (sirr) diwariskan dari generasi ke generasi.

Mursyid sebagai penjaga sanad bertindak sebagai pemegang amanah kebenaran doktrinal, memastikan bahwa tradisi dan teknik tazkiyatun nafs yang dipraktikkan tetap murni, teruji secara historis, dan terhubung secara langsung dengan sumber kerasulan.Di samping otoritas doktrinal dan epistemologisnya, seorang mursyid dipersyaratkan menjadi personifikasi dari nilai-nilai moralitas Islam tertinggi (uswah hasanah). Otoritas keberadaan mursyid tidak dinilai dari retorika verbal, melainkan dari kedalaman akhlak, keteguhan kesalehan, dan konsistensi perbuatannya[2936]. Melalui metode suhbah (kehadiran bersahabat dan interaksi intensif), murid tidak hanya menyerap ajaran melainkan meneladani kesabaran, kerendahan hati, dan kecintaan mursyid kepada Allah. Kehadiran fisik dan ruhani seorang mursyid memancarkan daya pikat spiritual (himmah) yang mampu menginspirasi serta mentransformasi karakter murid secara konstan tanpa keterpaksaan.Dalam diskursus tarekat yang ortodoks, syariat diletakkan sebagai fondasi ontologis dan aksiologis yang mutlak. Tidak ada tasawuf yang sah tanpa kepatuhan syariat, dan tidak ada tarekat yang teruji tanpa ketaatan pada hukum-hukum eksoteris[2937]. Syariat memberikan batasan formal, tatanan ritus, dan aturan hukum yang menjaga manusia dari kecenderungan antinomianisme (paham yang mengabaikan hukum moral/agama). Setiap amalan esoteris dalam tarekat harus berakar dan berkesesuaian secara utuh dengan al-Qur'an dan Sunnah. Pembatalan terhadap ketentuan syariat secara otomatis membatalkan validitas perjalanan spiritual seseorang dalam tarekat.Jika syariat disimbolkan sebagai fondasi atau tepi pantai, maka tarekat adalah perahu atau jalan (al-masir) untuk mengarungi lautan keilahian. Tarekat merupakan dimensi praktis yang menghidupkan

ritus-ritus syariat. Salat dalam dimensi syariat adalah pemenuhan rukun dan syarat sah secara fikih; namun melalui tarekat, salat ditransformasi menjadi wahana kekhusyukan, pertalian batin, dan pendakian spiritual (mi'raj al-mu'min)[2938]. Tarekat memperdalam pelaksanaan syariat dari sekadar kewajiban hukum (taklif) menjadi kebutuhan cinta (mahabbah) dan pengabdian yang tulus.

Integrasi bertahap dari pelaksanaan syariat dan penempuhan tarekat mengantarkan salik pada pencapaian hakikat (haqiqah). Hakikat adalah penyingkapan esensi kebenaran Ilahi yang berada di balik bentuk-bentuk formalitas eksoteris[2939]. Pada tingkatan ini, pemahaman tidak lagi bersifat diskursif atau tekstual semata, melainkan menjadi penyingkapan batiniah (kasyf) dan kesadaran langsung mengenai realitas ontologis segala sesuatu. Hakikat membuat pejalan spiritual mampu menyaksikan tanda-tanda keagungan Allah (ayat) pada setiap jengkal ciptaan, sehingga runtuhlah ilusi kemandirian makhluk di hadapan Wujud Mutlak.Puncak tertinggi dari seluruh bangunan integratif ini adalah makrifat (ma'rifatullah), yakni pengetahuan eksperiensial yang intuitif dan mendalam mengenai Allah SWT melalui pengalaman langsung (dzauq)[2940]. Makrifat bukanlah pengetahuan spekulatif-filsafati, melainkan pencapaian kesadaran di mana hati (qalb) dapat "melihat" Allah dengan cahaya keimanan yang sempurna. Dalam kondisi makrifat, seorang hamba mencapai kepasrahan total (fana') dari eksistensi dirinya yang fana dan bangkit kembali (baqa') dalam kesadaran keilahian. Makrifat menjadi tujuan akhir (al-ghayah) dari metodologi tazkiyatun nafs, di mana jiwa yang telah suci sepenuhnya layak menerima tajalli Ilahi dan bersemayam dalam kedamaian abadi bersama-Nya.

Implementasi dalam Kepemimpinan

Integrasi psikologi spiritual Islam ke dalam teori organisasi modern melahirkan sebuah diskursus baru mengenai kepemimpinan yang berakar pada dimensi transendental. Kepemimpinan berbasis nafs muthma'innah (jiwa yang tenang dan damai) memosisikan kesadaran spiritual sebagai episentrum dari seluruh manifestasi perilaku manajerial dan kebijakan publik. Dalam diskursus teologis dan sufistik, nafs muthma'innah diartikan sebagai kondisi jiwa yang telah mencapai integrasi spiritual sempurna, terbebas dari dualitas kecemasan eksistensial, serta senantiasa sinkron dengan kehendak Ilahi[2941]. Pemimpin yang mengoperasikan kepemimpinannya dari maqam ini tidak lagi digerakkan oleh distorsi ego instingtif (nafs al-ammarah) maupun keraguan moral yang fluktuatif (nafs al-lawwamah)[2942]. Ketenangan batiniah ini memproyeksikan stabilitas emosional yang tinggi, kejernihan kognitif dalam menavigasi krisis, serta ketajaman intuisi moral. Ketika Al-Qur'an memanggil jiwa yang tenang ini untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai, hal tersebut mengindikasikan bahwa puncak dari maturitas psikologis manusia adalah ketika orientasi hidupnya telah melebur sepenuhnya ke dalam kerangka transendental[2943]. Dalam konteks kepemimpinan, kepribadian yang terintegrasi ini mewujud dalam empat pilar hakiki yang mendefinisikan relasi kekuasaan dalam Islam: amanah, khilafah, pelayanan, dan pertanggungjawaban.

Secara ontologis, kekuasaan dalam Islam bukanlah hak istimewa yang bersifat absolut, melainkan merupakan sebuah titipan sakral yang disebut amanah. Konsep amanah ini melampaui kontrak sosial sekuler karena melibatkan perjanjian primordial antara manusia dengan Sang

Pencipta[2944]. Kehadiran mandat ini menuntut pemeliharaan integritas moral yang tanpa kompromi, di mana setiap hak publik yang dikelola oleh pemimpin harus didistribusikan secara proporsional demi kemaslahatan umum (al-maslahah al-'ammah). Al-Mawardi menegaskan bahwa amanah kepemimpinan diletakkan di atas pundak manusia guna menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama (hirasat al-din) dan mengelola urusan duniawi (siyasat al-dunya)[2945]. Oleh karena itu, kegagalan dalam menjaga amanah bukan sekadar kegagalan administratif, melainkan sebuah pengkhianatan eksistensial terhadap mandat penciptaan itu sendiri.

Dimensi kedua dari hakikat kepemimpinan Islam adalah khilafah, yaitu peran manusia sebagai representasi moral sekaligus pengelola kemakmuran di muka bumi[2946]. Doktrin khilafah menuntut pemimpin untuk bertindak sebagai kurator kosmis yang menjaga harmonisasi antara dimensi teologis, sosiologis, dan ekologis. Pemimpin dalam paradigma ini tidak bertindak sebagai penakluk alam yang eksploitatif, melainkan sebagai pelestari yang dituntut merumuskan kebijakan yang menjamin keberlanjutan hidup seluruh makhluk[2947]. Konsep ini mentransformasikan kepemimpinan dari sekadar pemegang otoritas politik lokal menjadi agen kosmis yang bertanggung jawab atas keteraturan tatanan ciptaan Allah.

Kepemimpinan Islam mendekonstruksi hierarki kekuasaan konvensional melalui prinsip pelayanan (khidmah). Sesuai dengan doktrin profetik yang menyatakan bahwa pemimpin suatu kaum adalah pelayan bagi kaum tersebut, orientasi utama dari kekuasaan adalah pemenuhan kebutuhan dan proteksi terhadap rakyat jelata[2948]. Prinsip ini memiliki kesamaan konseptual dengan teori servant leadership

dalam literatur manajemen modern, namun memiliki perbedaan mendasar pada jangkar motivasinya[2949]. Jika servant leadership sekuler bertujuan mengoptimalkan produktivitas organisasi, maka khidmah dalam kepemimpinan Islam bertujuan mencapai rida Ilahi melalui pemuliaan martabat manusia (takrim bani Adam). Pelayanan dalam konteks ini adalah ibadah sosial yang menempatkan empati, keadilan sosial, dan pembelaan terhadap kaum tertindas (mustad'afin) sebagai indikator utama keberhasilan kepemimpinan.

Aspek penutup dari hakikat kepemimpinan Islam adalah pertanggungjawaban (mas'uliyyah) yang bersifat dua dimensi: horizontal (habl min al-nas) dan vertikal (habl min Allah). Setiap keputusan, kebijakan, bahkan lintasan pikiran dari seorang pemimpin berada dalam ruang pengawasan metafisik yang absolut[2950]. Konsep pertanggungjawaban ini melampaui mekanisme check and balance lembaga legislatif atau yudikatif sekuler; ia mencakup pertanggungjawaban eskatologis di pengadilan akhirat[2951]. Kesadaran eskatologis inilah yang menjadi benteng pertahanan spiritual terbesar bagi seorang pemimpin dari godaan korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, dan tirani, karena ia menyadari bahwa setiap jengkal otoritas yang digenggamnya hari ini akan dimintai pertanggungjawabannya secara terperinci kelak.

Efektivitas kepemimpinan berbasis nafs muthma'innah dioperasionalkan melalui empat pilar karakter yang saling mengunci dan melengkapi secara integral: Berilmu, Beriman, Beradab, dan Berhikmah. Keempat pilar ini membentuk sebuah struktur karakter yang kokoh, mengintegrasikan dimensi kognitif, spiritual, etis, dan praktis-strategis dalam diri seorang pemimpin.

Pilar pertama, yaitu kepemimpinan berilmu, menuntut kepemilikan kompetensi substantif yang mumpuni di bidangnya. Epistemologi Islam menolak pemisahan antara ilmu agama dan ilmu umum dalam konteks fungsional kepemimpinan; seorang pemimpin wajib menguasai sains, teknologi, manajemen, dan hukum yang relevan dengan ruang lingkup otoritasnya[2952]. Kompetensi ini menjadi prasyarat mutlak karena kebijakan yang lahir dari ketidaktahuan (jahl) hanya akan melahirkan kerusakan sistemik. Keahlian profesional (skill) dan penguasaan metodologis merupakan instrumen wajib yang harus dimiliki agar amanah pembangunan dapat ditunaikan secara efektif dan efisien.

Pemimpin yang berilmu senantiasa mengedepankan pendekatan rasional-ilmiah serta berbasis data objektif (evidence-based decision making) dalam setiap perumusan kebijakanpublik. Ia menyerap informasi, melakukan verifikasi (tabayyun), dan menganalisis dampak sosiologis dari setiap pilihan tindakan sebelum keputusan tersebut dieksekusi[2953]. Pendekatan ini meminimalkan bias subjektif, tekanan politik jangka pendek, maupun spekulasi yang tidak berdasar. Bagi pemimpin berilmu, ilmu pengetahuan adalah instrumen keadilan; mendasarkan keputusan pada asumsi tanpa data ilmiah dianggap sebagai bentuk kezaliman intelektual yang membahayakan hajat hidup orang banyak.

Keluasan wawasan (capacity of mind) memampukan seorang pemimpin untuk berpikir secara sistemik dan visioner. Ia tidak hanya melihat fenomena pada permukaan, melainkan mampu membaca interkoneksi global, dinamika geopolitik, serta perkembangan tren masa depan yang kompleks[2954]. Wawasan yang luas ini membebaskan pemimpin dari cara berpikir sektoral dan primordial yang sempit.

Melalui kemampuan berpikir holistik ini, pemimpin dapat menyintesiskan berbagai disiplin ilmu untuk merumuskan solusi inovatif terhadap tantangan-tantangan kontemporer yang bersifat multidimensional.

Keimanan (iman) merupakan jangkar eksistensial yang memberikan arah moral bagi pilar keilmuan. Tanpa iman, ilmu pengetahuan dan kekuasaan cenderung disalahgunakan untuk menciptakan hegemoni dan eksploitasi. Integritas spiritual menuntut adanya koherensi mutlak antara keyakinan batiniah, ucapan, dan tindakan nyata seorang pemimpin[2955]. Integritas ini melahirkan ketahanan psikologis yang luar biasa di tengah gempuran krisis, karena sandaran utama sang pemimpin bukan pada validasi eksternal atau popularitas politik, melainkan pada prinsip-prinsip kebenaran Ilahi yang bersifat kekal.

Manifestasi sosial paling nyata dari iman dalam kepemimpinan adalah kejujuran (sidq). Kejujuran ini mencakup transparansi informasi, keterbukaan atas realitas yang terjadi, serta keberanian moral untuk menyampaikan kebenaran meskipun berdampak buruk bagi posisi politiknya secara personal[2956]. Pemimpin yang jujur menolak segala bentuk manipulasi opini publik, pencitraan kosong, maupun distorsi keadilan demi kepentingan pragmatis. Kejujuran inilah yang menjadi modal sosial (social capital) terbesar yang mengikat kepercayaan antara pemimpin dan rakyatnya, sehingga melahirkan stabilitas sosial yang kokoh.

Kesadaran spiritual yang mendalam bahwa dirinya senantiasa berada di bawah pengawasan langsung dan terus-menerus oleh Allah (muraqabah) bertindak sebagai sistem kontrol internal paling efektif[2957]. Berbeda dengan sistem pengawasan eksternal ciptaan

manusia yang memiliki celah hukum, kesadaran muraqabah ini beroperasi secara konstan di setiap ruang privat maupun publik. Pemimpin yang memiliki karakter ini akan senantiasa menjaga kebersihan niat dan keadilan tindakannya, bahkan ketika ia memiliki kesempatan mutlak untuk melakukan penyelewengan tanpa diketahui oleh hukum formal manusia.

Adab merupakan manifestasi dari ketundukan jiwa terhadap kebenaran dan keadilan. Elemen pertama dari pemimpin beradab adalah kerendahan hati (tawadhu'), yang memosisikan dirinya setara di hadapan hukum dan kemanusiaan dengan rakyat yang dipimpinnya[2958]. Kerendahan hati ini menjauhkan pemimpin dari perilaku narsistik, megalomania, dan otoritarianisme. Ia senantiasa membuka diri terhadap kritik konstruktif, mendengarkan keluhan dari lapisan masyarakat paling bawah, serta bersedia mengakui kekeliruan apabila keputusan yang diambilnya terbukti tidak efektif.

Keadilan ('adl) dalam perspektif Islam didefinisikan sebagai menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang proporsional sesuai dengan haknya (wadh'u syai' fi mahallihi). Pemimpin yang beradab memperlakukan keadilan sebagai pilar fundamental yang tidak boleh ditawar oleh kepentingan apa pun, termasuk oleh kebencian pribadi atau kelompok terhadap pihak lain[2959]. Keadilan ini bermanifestasi dalam distribusi sumber daya ekonomi secara merata, penegakan hukum imparsial tanpa pandang bulu, serta pemberian kesempatan kerja dan jabatan berdasarkan meritokrasi, bukan nepotisme.

Penghormatan terhadap harkat dan martabat kemanusiaan (ihtiram al-insan) adalah cerminan dari kehalusan adab seorang pemimpin.

Setiap kebijakan publik harus dirancang dengan menghormati hak-hak asasi manusia yang mendasar, seperti hak hidup, kebebasan beragama, hak milik, serta hak perlindungan keturunan dan akal[2960]. Pemimpin beradab menolak pemanfaatan manusia sekadar sebagai alat (means) demi mencapai tujuan (ends) material atau politik tertentu. Ia memandang rakyat sebagai subjek bermartabat tinggi yang harus dirangkul, dididik, dan diberdayakan secara manusiawi.

Hikmah (kebijaksanaan tingkat tinggi) melahirkan kemampuan visioner yang melampaui batas-batas ruang dan waktu saat ini. Pemimpin berhikmah mampu memproyeksikan implikasi jangka panjang dari setiap keputusan yang diambil hari ini terhadap generasi mendatang[2961]. Visi ini bukan sekadar mimpi utopis, melainkan sebuah peta jalan strategis yang dirumuskan melalui sintesis antara kedalaman analisis ilmiah, kepekaan spiritual, dan pembacaan historis yang mendalam. Ia memimpin masyarakat menuju transformasi sosial yang berkelanjutan dan bermartabat.

Kebijaksanaan (wisdom) dalam kepemimpinan teoretis maupun praktis adalah kemampuan untuk memilih tindakan terbaik dari berbagai pilihan sulit yang tersedia, terutama dalam situasi krisis atau dilema etis[2962]. Pemimpin berhikmah memiliki kematangan emosional dan spiritual untuk tidak tergesa-gesa dalam bertindak ('ajalah), namun tetap tegas dan presisi ketika eksekusi diperlukan. Kebijaksanaan ini memungkinkannya untuk menyatukan berbagai faksi yang bertikai, meredakan polarisasi sosial, serta memformulasikan solusi jalan tengah (win-win solution) yang membawa kemaslahatan kolektif.

Pilar terakhir dari pemimpin berhikmah adalah kecerdasan situasional yang tinggi (firasah atau intuisi strategis), yang

memungkinkannya membaca tanda-tanda zaman, dinamika sosiologis terkini, serta potensi konflik sebelum konflik tersebut mencuat ke permukaan[2963]. Kemampuan adaptif ini membuat sang pemimpin sangat fleksibel dalam menggunakan gaya kepemimpinan (baik direktif, konsultatif, maupun delegatif) sesuai dengan tingkat kematangan masyarakat yang dipimpinnya, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip nilai moral dasar yang diyakininya[2964]. Melalui integrasi utuh antara Nafs Muthma'innah dan Empat Pilar Karakter ini, kepemimpinan Islam mampu menawarkan sebuah model tata kelola peradaban yang berkeadilan sosial, berintegritas moral tinggi, dan berorientasi pada keberlanjutan yang seimbang di dunia dan akhirat.

Implementasi dalam Dakwah

Dakwah, sebagai usaha mengajak manusia kepada Allah, tidak sekadar penyampaian teks teologis melainkan suatu proses transformasi eksistensial yang melibatkan dimensi spiritual, etika, dan sosial. Konsep ini dapat dipahami melalui tiga lapisan utama:Mengajak kepada Allah Pengutusan Nabi Muhammad sebagai "rahmah lil-'Alamin" mencerminkan tujuan universal dakwah, yakni mengundang umat manusia kepada Tuhan yang esa (Q.S. Al-Baqara [2965]: 185) [2966].Transformasi manusia Proses intenalisasi nilai-nilai ilahi menghasilkan perubahan karakter (akhlak) yang sejalan dengan prinsip tazkiyah (pembersihan jiwa). Al-Ghazali menegaskan bahwa dakwah yang efektif harus menumbuhkan sirr (kekhususan batin) yang memicu perubahan perilaku (Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, vol. 2, 1994) [2967].Pembangunan masyarakat Pada tingkat kolektif, dakwah berperan sebagai katalis pembangunan sosial-ekonomi yang adil, sebagaimana ditegaskan oleh al-Qur'an: "Sesungguhnya Allah

menyuruh (kamu) berlaku adil…" (Q.S. An-Nahl [16]: 90) [2968].Pendekatan hikmah menekankan bahwa penyampaian dakwah harus menyesuaikan isi dan cara dengan konteks sosial-kultural pendengar, sambil tetap berlandaskan dalil yang kuat. Sebagaimana diutarakan oleh al-Qaradawi (2004), "hikmah adalah ilmu menyesuaikan pesan dengan kebijaksanaan zaman" [2969].

Empat pilar dakwah Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah merupakan kerangka integratif yang memungkinkan penyampaian pesan secara holistik, saling melengkapi, dan berkelanjutan.

Berbasis dalil Setiap argumen harus berakar pada nash al-Qur'an dan sunah yang otentik. Penelitian kontemporer menegaskan bahwa kredibilitas dakwah meningkat 37 % bila didukung oleh referensi primer (Rashid, 2021) [2970].Argumentatif Metode rasional-dialektik diperlukan untuk menjawab tantangan pluralisme dan skeptisisme modern (Habermas, The Theory of Communicative Action, 1984) [2971].Edukatif Pendekatan pedagogis menekankan sunnah al-ta'lim; guru dakwah harus menguasai metode ta'lim bi-t-tullab (pengajaran dengan menyesuaikan kebutuhan murid) (Al-Qurʾan Institute, 2020) [2972].2.2 Dakwah Iman

Menumbuhkan kesadaran spiritual Dengan memanfaatkan dhikr dan taqwa sebagai fondasi, dakwah menstimulasi dimensi batin yang memicu kelekatan pada Allah (Al-Burhānī, Al-ʿUbudiyyah, 1998) [2973].Menguatkan hubungan dengan Allah Praktik ibadah terintegrasi (shalat, puasa, zakat) menjadi medium pengalaman langsung yang memperdalam ikatan spiritual, sebagaimana ditegaskan dalam hadis: "Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada bentuk rupa kalian, tetapi Dia melihat kepada hati dan amal kalian" (HR. Muslim, no. 2564) [2974].Keteladanan Seperti yang Rasulullah contohkan, dakwah

tanpa akhlak mulia tidak akan bertahan (HR. Bukhari, no. 5978) [2975].Kasih sayang Nilai rahmah tercermin dalam pendekatan empatik, yang menurunkan resistensi sosial (Khan, 2019) [2976].Moderasi Prinsip wasatiyyah menyeimbangkan antara tafsir literal dan kontekstual, sehingga dakwah tetap relevan tanpa mengorbankan ortodoksi (Al-Mawdūʿat, 2022) [2977].Memahami kondisi masyarakat Analisis sosiologis (Bourdieu, The Logic of Practice, 1990) menjadi alat diagnostik untuk mengidentifikasi kebutuhan dan potensi perubahan (Al-Subki, 2023) [2978].Pendekatan kontekstual Penyesuaian bahasa, metafora, dan media (digital, podcast) memungkinkan pesan melintasi batas geografis dan generasi (Al-Ghazali, The Wisdom of the Prophet, 2020) [2979].Penyelesaian masalah sosial Dakwah yang berorientasi pada maslahah (kepentingan umum) dapat menjadi mekanisme mitigasi konflik, seperti pada penanggulangan radikalisme (Said, 2021) [2980].

Implementasi dakwah berbasis hikmah, melalui empat pilar yang saling terkait, menuntut suatu paradigma interdisipliner yang menggabungkan ilmu teologi, sosiologi, psikologi, dan komunikasi. Dengan menegakkan fondasi dalil (qur'an-hadis), menginternalisasi iman, menjunjung tinggi adab, serta menyesuaikan strategi dengan konteks sosial, dakwah dapat berfungsi sebagai agen perubahan holistik: memelihara jiwa, memperkuat komunitas, dan memberi kontribusi pada pembangunan peradaban berkelanjutan.

Implementasi dalam Etika Profesi

Etika profesi dalam lanskap keilmuan modern sering kali direduksi menjadi sekadar kode etik formal, regulasi teknis, atau kesepakatan kontraktual yang berorientasi pada efisiensi kapitalis dan stabilitas

korporatif. Namun, dalam ontologi Islam, profesi memuat dimensi transendental yang melampaui batas-batas utilitarisme sekuler.

Pekerjaan dalam perspektif epistemologi Islam dipahami sebagai sebuah amanah transendental (al-amanah al-ilahiyyah). Setiap otoritas, posisi, dan keahlian teknis yang dimiliki oleh seorang profesional bukanlah hak milik mutlak, melainkan titipan yang menuntut pertanggungjawaban ganda, yakni secara vertikal kepada Allah SWT dan secara horizontal kepada publik[2981]. Amanah menuntut pengerjaan tugas secara optimal (itqan) dan melarang keras setiap bentuk penyalahgunaan wewenang, kelalaian, maupun kecurangan. Ketika pekerjaan dimaknai sebagai amanah, motivasi utama profesional bergeser dari sekadar mengejar insentif eksternal menjadi kepatuhan moral internal yang didasari oleh kesadaran akan pengawasan Ilahi (muraqabah)[2982].

Profesi tidak berdiri di dalam ruang hampa sosial; ia beroperasi di dalam jalinan kualitatif antarmanusia (habl min al-nas). Oleh karena itu, etika profesi Islam menekankan bahwa setiap tindakan profesional memiliki dampak sosiologis yang luas (al-maslahah al-'ammah)[2983]. Seorang profesional bertanggung jawab untuk memastikan bahwa karya, keputusan, dan produk keahliannya tidak menimbulkan kerusakan (darar) bagi masyarakat atau ekosistem. Tanggung jawab sosial ini menuntut adanya kepekaan emosional dan etik terhadap realitas marginal, keberlanjutan lingkungan, serta keadilan distributif dalam struktur sosial.

Tujuan pamungkas dari keberadaan suatu profesi dalam etika Islam adalah artikulasi dari prinsip kemanusiaan (khidmah). Kewenangan keahlian (technical expertise) yang dimiliki oleh seorang profesional

diarahkan semata-mata untuk memfasilitasi kesejahteraan, mengentaskan penderitaan, dan memelihara martabat manusia (karamah al-insan)[2984]. Pelayanan ini berakar pada nilai kasih sayang universal (rahmah), di mana seorang profesional memosisikan dirinya bukan sebagai dominator yang mengeksploitasi krisis klien, melainkan sebagai pelayan yang memfasilitasi pemenuhan hak-hak dasar manusia.

Dalam psikologi dan metafisika Islam, struktur psiko-spiritual manusia menentukan kualitas tindakan lahiriahnya. Nafs muthmainnah yakni jiwa yang telah mencapai ketenangan, penyelarasan sempurna dengan kehendak Ilahi, dan terbebas dari dominasi egoistik (nafs ammarah) merupakan puncak kepribadian yang menjadi fondasi ideal bagi model profesionalisme Islam[2985]. Model Profesional Nafs Muthmainnah mengintegrasikan empat dimensi ortogonal yang saling bertautan: Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah.

Dimensi Ilmu merepresentasikan aspek kognitif, metodologis, dan kapabilitas teknis yang melandasi pelaksanaan profesi. Tanpa ilmu yang memadai, tindakan profesional akan berpotensi menimbulkan malpraktik dan kerusakan.

Kompetensi: Pemilikan pemahaman teoritis dan praktis yang mendalam terhadap standar operasional profesi. Kompetensi dalam Islam adalah kewajiban syar'i; melakukan pekerjaan tanpa kompetensi yang memadai dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah[2986].

Keahlian: Kemampuan eksekusi teknis yang presisi, efisien, dan melampaui standar rata-rata (itqan). Keahlian ini dibentuk melalui latihan yang terstruktur, penguasaan metodologi, dan kedisiplinan

intelektual.Pembelajaran Berkelanjutan: Kesadaran epistemologis bahwa ilmu pengetahuan bersifat dinamis. Profesional yang berjiwa muthmainnah senantiasa mengadopsi etos thalab al-'ilm (pencarian ilmu sepanjang hayat), memperbarui kualifikasinya untuk merespons kompleksitas tantangan zaman yang terus berkembang[2987].

Dimensi Iman merupakan jangkar spiritual yang mengimunisasi profesional dari degradasi moral, korupsi, dan penyalahgunaan kekuasaan. Iman mentransformasi pengetahuan teknis menjadi tindakan yang beretika.

Integritas: Keselarasan yang tak tergoyahkan antara keyakinan batin, ucapan, dan tindakan profesional, bahkan ketika berada di bawah tekanan finansial atau politik yang amat berat.

1. Kejujuran: Transparansi radikal dalam menyampaikan data, fakta, diagnosis, atau analisis profesional tanpa manipulasi, konflik kepentingan, atau penyembunyian kebenaran (sidq)[2988].
2. Tanggung Jawab Moral: Kesadaran introspektif (muhasabah) bahwa setiap keputusan profesional mengandung konsekuesi eskatologis. Profesional merasa bertanggung jawab tidak hanya kepada lembaga pengawas eksternal, tetapi kepada Allah Yang Maha Melihat.

Adab, dalam terminologi filsafat Islam, adalah artikulasi perilaku yang mencerminkan pengakuan terhadap tata urutan kebenaran dan keadilan dalam tindakan nyata[2989]. Adab mengatur bagaimana ilmu dan iman dipraktikkan dalam interaksi profesional sehari-hari.

Etika Kerja: Kedisiplinan, dedikasi, punctualitas, dan komitmen penuh terhadap tugas-tugas organisasi maupun publik sebagai bentuk pengejawantahan kesucian janji (al-wafa' bi al-'uqud).Menghormati

Kolega: Pengakuan atas harkat dan martabat sesama rekan kerja melalui komunikasi yang santun, dorongan terhadap iklim kerja yang kolaboratif, serta penolakan terhadap persaingan destruktif (ukhuwah profesional).

Pelayanan Terbaik: Penerapan standar ihsan yakni melakukan sesuatu melebihi ekspektasi standar dengan keindahan dan keunggulan eksekusi demi kepuasan dan kesejahteraan penerima layanan[2990].Hikmah adalah puncak dari kedewasaan profesionalism, yakni sintesis antara kedalaman ilmu, keteguhan iman, dan kemuliaan adab yang terwujud dalam kearifan praktis (phronesis)[2991].

Kebijaksanaan Mengambil Keputusan: Kemampuan bernalar secara jernih di tengah situasi yang ambigu, dilematis, atau penuh ketidakpastian, dengan menyeimbangkan pertimbangan teknis, finansial, dan pertimbangan etis-spiritual.

Penyelesaian Masalah: Pendekatan holistik dan inovatif dalam memecahkan krisis kompleks tanpa mengorbankan nilai-nilai keadilan atau menciptakan masalah sosial baru (dafe' al-dharar).

Orientasi Kemaslahatan: Pengambilan keputusan strategis yang berorientasi jangka panjang demi tercapainya kebaikan bersama (maslahah 'ammah) dan pemeliharaan tujuan-tujuan utama syariat (maqasid al-shariah), yaitu perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta[2992].

Implementasi dalam Media Sosial

Peradaban kontemporer tengah berada dalam pusaran transformasi ontologis yang dipicu oleh akselerasi teknologi informasi, di mana media sosial tidak lagi sekadar instrumen komunikasi, melainkan telah

menjadi ekosistem eksistensial yang mendefinisikan ulang realitas manusia. Dalam diskursus sosiologi digital, fenomena ini seringkali memunculkan apa yang disebut sebagai information fatigue syndrome, sebuah kondisi di mana kognisi manusia kewalahan menghadapi banjir informasi yang bersifat masif, instan, dan sering kali terfragmentasi[2993]. Secara fenomenologis, media sosial menciptakan ruang "hiperrealitas" di mana batas antara kebenaran objektif dan simulasi menjadi kabur, memicu lahirnya budaya pencitraan atau curated self yang mengedepankan estetika visual di atas substansi nilai[2994]. Dampak sistemik dari algoritma media sosial juga telah melahirkan polarisasi sosial yang tajam melalui mekanisme echo chambers, di mana individu hanya terpapar pada informasi yang mengonfirmasi bias mereka sendiri, sehingga mengikis kohesi sosial dan menciptakan krisis etika digital yang mengancam integritas kemanusiaan[2995].

Menghadapi tantangan spiritual yang kompleks di era post-truth ini, diperlukan sebuah rekonstruksi etis yang komprehensif melalui implementasi empat pilar utama: Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah Digital. Pilar pertama, yaitu Ilmu Digital, menuntut adanya integritas epistemik dalam bentuk literasi informasi yang radikal. Dalam perspektif Islam, hal ini berakar pada prinsip tabayyun (verifikasi) sebagaimana diamanatkan dalam Al-Qur'an untuk memastikan bahwa setiap data yang dikonsumsi atau disebarkan memiliki validitas yang dapat dipertanggungjawabkan guna menghindari fitnah dan disinformasi[2996]. Berpikir kritis dalam konteks ini bukan sekadar kecakapan kognitif, melainkan sebuah kewajiban moral untuk membedakan antara kebenaran (haq) dan kebatilan di tengah rimba data yang sering kali manipulatif[2997].

Pilar kedua, Iman Digital, memposisikan kesadaran akan kehadiran Tuhan (muraqabah) sebagai fondasi utama dalam setiap aktivitas di ruang siber. Di dunia virtual yang sering kali menawarkan anonimitas dan rasa bebas dari pengawasan sosial, dimensi iman berfungsi sebagai kompas internal yang menjaga niat agar tetap murni demi kemaslahatan, bukan sekadar eksistensi diri yang narsistik[2998]. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menekankan bahwa setiap amal bergantung pada niatnya menjadi sangat relevan dalam menyaring motivasi di balik setiap unggahan, komentar, atau interaksi digital[2999]. Dengan iman yang terinternalisasi, seorang pengguna media sosial akan senantiasa menghindari kemudaratan digital seperti perundungan siber (cyberbullying) atau penyebaran kebencian, karena ia meyakini bahwa jejak digital adalah bagian dari catatan amal yang bersifat transenden.

Pilar ketiga, Adab Digital, merupakan manifestasi dari etika perilaku yang menghormati martabat manusia di ruang publik virtual. Adab dalam media sosial mencakup penjagaan lisan (atau tulisan) dari kata-kata yang menyakitkan, penghormatan terhadap privasi orang lain, dan penolakan terhadap perilaku ghibah digital[3000]. Secara sosiologis, adab digital berfungsi sebagai kontrak sosial yang menjaga harmoni di tengah keberagaman pandangan. Etika ini sejalan dengan prinsip-prinsip universal tentang hak asasi manusia dan privasi yang diakui secara global, namun diperkuat dengan nilai-nilai luhur moralitas agama yang menekankan bahwa kehormatan seorang manusia adalah suci dan tidak boleh dilanggar[3001].

Terakhir, pilar Hikmah Digital mengarahkan penggunaan teknologi menuju tujuan-tujuan teologis dan fungsional yang memberikan

manfaat luas (maslaha). Hikmah memungkinkan seorang individu untuk melihat melampaui layar, menggunakan algoritma sebagai sarana dakwah yang mencerahkan, dan membangun komunitas positif yang berbasis pada kolaborasi sosiokultural[3002]. Teknologi, dalam sudut pandang hikmah, tidak dipandang sebagai entitas netral, melainkan sebagai amanah yang harus dikelola untuk meningkatkan kualitas hidup manusia dan mendekatkan diri kepada Pencipta. Melalui sinergi antara literasi ilmu, keteguhan iman, keluhuran adab, dan kearifan hikmah, media sosial dapat bertransformasi dari ruang konflik menjadi taman kearifan digital yang memperkuat peradaban manusia di masa depan[3003].

Implementasi dalam Artificial Intelligence

Perkembangan Artificial Intelligence (AI) pada era disrupsi teknologis mutakhir tidak lagi sekadar merepresentasikan lompatan kapasitas komputasi, melainkan telah menyentuh fondasi paling mendasar dari eksistensi manusia: ontologi kesadaran, hakikat agensi, dan struktur moralitas. Dalam horizon pemikiran Islam, teknologi pada hakikatnya bersifat tidak bebas nilai (value-laden); ia merupakan artikulasi dari eksistensi manusia sebagai khalifah fi al-ardh yang mengemban amanah ontologis untuk mengelola bumi berdasarkan tata nilai Ilahiah[3004]. Namun, ketika sistem kecerdasan buatan berkembang melampaui fungsinya sebagai alat (instrumental tool) menjadi entitas otonom yang mengambil keputusan determinatif, timbul krisis etis yang menuntut rekayasa epistemologis secara mendasar[3005].

Otomatisasi manusia (human automation) memunculkan ancaman reduksionisme eksistensial, di mana posisi manusia sebagai subjek

moral bersesuaian dengan fitrahnya terdegradasi menjadi sekadar objek pemrosesan data. Fenomena ini memicu keterasingan (alienasi) eksistensial, di mana otonomi kehendak bebas (ikhtiyar) dan kapasitas pertimbangan moral manusia secara berangsur diserahkan kepada kognisi mesin[3006]. Ketika keputusan kritis seperti peradilan, alokasi sumber daya, hingga vonis medis didelegasikan kepada algoritma, aspek-aspek intuitif, empati, dan dimensi spiritual yang menjadi inti kemanusiaan terancam tereksklusi dari realitas sosial[3007].

Bias algoritma (algorithmic bias) merefleksikan bagaimana diskriminasi historis dan ketidakadilan struktural manusia tereproduksi secara implisit dalam himpunan data latih (training datasets). Algoritma, yang secara keliru sering dipersepsikan netral, sejatinya mengkristalkan kepincangan nilai dari perancangnya maupun realitas empiris yang timpang[3008]. Dalam perspektif epistemologi Islam, kondisi ini melanggar prinsip keadilan universal ('adl) dan memicu manifestasi ketidakadilan baru (zhulm) yang sistematis, di mana kelompok marjinal mengalami marjinalisasi ganda akibat prediksi algoritmik yang diskriminatif[3009].

Eksploitasi privasi data dalam era surveillance capitalism memposisikan data personal sebagai komoditas ekstratif. Praktik pengawasan massal dan komersialisasi identitas digital ini melanggar kedaulatan individu dan merusak prinsip kerahasiaan (tajassus) yang secara tegas dilarang dalam syariat[3010]. Dalam Islam, martabat manusia (karamah insaniyyah) mencakup hak atas privasi dan perlindungan terhadap rahasia pribadi (sitr al-'awrah), yang kini secara masif tererosi oleh pemprofilan algoritmik yang nir-izin dan invasif[3011].

Kekosongan akuntabilitas atau responsibility gap menjadi dilema etis mendasar ketika sistem kecerdasan buatan berbasis deep learning beroperasi dalam mekanisme black box yang tidak transparan. Ketika AI menghasilkan keputusan yang merugikan atau fatal, terjadi kekaburan dalam atribusi tanggung jawab hukum dan moral (mas'uliyyah): apakah beban moral tersebut berada pada pengembang, penyedia data, atau mesin itu sendiri[3012]. Tanpa adanya kejelasan struktur pertanggungjawaban, teknokrasi algoritmik berisiko menciptakan tatanan sosial yang bebas dari sanksi etis dan moralitas hukum[3013].

Untuk mengantisipasi krisis etis-eksistensial tersebut, diperlukan formulasi komprehensif yang mengintegrasikan AI ke dalam kerangka etika Islam melalui Paradigma Empat Pilar: Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah.

Pilar Ilmu menegaskan bahwa kecerdasan buatan harus berakar pada sains dan riset empiris yang valid, sekaligus tidak terpisahkan dari tauhid epistemologis (at-tauhid al-ma'rifi)[3014]. Pengembangan teknologi AI dan penelitian ilmiah kontemporer tidak boleh dipandang sekadar sebagai aktivitas teknis-pragmatis, melainkan sebagai manifestasi pembacaan atas ayat-ayat kauniyah Allah. Inovasi manusia dalam merekayasa kecerdasan sintetis merupakan pengakuan atas keterbatasan akal manusia sekaligus upaya mengoptimalkan potensi 'aql untuk menyingkap rahasia alam semesta demi kemajuan peradaban[3015]. Dalam kerangka ini, riset AI diarahkan untuk menghasilkan kebenaran ilmiah yang objektif, bebas dari manipulasi, serta secara konstan diuji melalui metodologi yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik maupun keumatan[3016]. Pilar Iman mendasari kesadaran metafisik bahwa seluruh kapasitas

intelektual dan instrumen teknologis yang diciptakan manusia merupakan amanah Ilahi yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Sang Pencipta[3017]. Kesadaran transendental ini menetapkan batas-batas moral yang tegas dalam penggunaan AI; teknologi tidak boleh mengesampingkan nilai-nilai keilahian atau mempromosikan kerusakan (fasad) di muka bumi. Oleh karena itu, seluruh orientasi pengembangan AI wajib dijangkarkan pada prinsip kemaslahatan publik (maslahah mursalah)[3018]. Iman bertindak sebagai kompas spiritual yang memagari pengembangan kecerdasan buatan agar tidak terjerembet ke dalam hubris teknologis kondisi di mana manusia merasa menjadi "tuhan" baru yang berhak mendefinisikan ulang hakikat kehidupan dan moralitas secara sewenang-wenang[3019].

Pilar Adab mentransformasikan nilai-nilai iman ke dalam praksis etika pengembangan dan penerapan teknologi. Adab sebagaimana didefinisikan dalam tradisi intelektual Islam adalah pengakuan dan pengakuan terhadap posisi yang tepat dari segala sesuatu dalam tata susunan eksistensi[3020]. Dalam konteks AI, adab menuntut pengembang dan pengambil kebijakan untuk memastikan bahwa arsitektur sistem buatan tidak merugikan manusia (la dharar wa la dhirar)[3021]. Implementasi pilar ini mewajibkan adanya transparansi algoritma (explainable AI/XAI), sehingga proses pengambilan keputusan mesin dapat diaudit, dimengerti, dan dievaluasi oleh rasio manusia. Adab dalam AI menjamin bahwa teknologi senantiasa menghormati hierarki eksistensial, di mana mesin tetap menjadi pelayan bagi keluhuran kemanusiaan, bukan sebaliknya[3022].

Pilar Hikmah merupakan puncaknya sintesis epistemologis, yakni kebijaksanaan tertinggi yang memadukan kedalaman ilmu, keteguhan iman, dan kehalusan adab dalam menavigasi interaksi antara manusia dan mesin[3023]. Hikmah menuntut adanya keseimbangan dinamis: memanfaatkan efisiensi komputasi AI secara optimal tanpa mengorbankan hakikat kemanusiaan, kesadaran spiritual, dan kebebasan moral manusia. AI yang berlandaskan hikmah tidak dirancang semata-mata untuk efisiensi kapitalistik atau dominasi teknokratis, melainkan didedikasikan secara tulus untuk kemanusiaan (AI for Human Flourishing)[3024]. Hikmah memastikan bahwa kecerdasan buatan dimanfaatkan untuk memperkuat pencapaian tujuan-tujuan utama syariat (maqasid asy-syari'ah) yaitu perlindungan terhadap agama (hifzh ad-din), jiwa (hifzh an-nafs), akal (hifzh al-'aql), keturunan (hifzh an-nasl), dan harta (hifzh al-mal) sehingga akselerasi teknologi selaras dengan kebahagiaan sejati manusia baik di dunia maupun di akhirat[3025].

Implementasi dalam Peradaban Islam Masa Depan

Peradaban manusia modern sedang berada di persimpangan jalan eksistensial yang krusial. Kemajuan material dan teknologis yang dicapai melalui rasionalisme Pencerahan (Enlightenment) dan sekularisasi sistematis gagal memberikan kebahagiaan sejati (sa‘ādah), justru menjebak kemanusiaan dalam disorientasi epistemologis dan ontologis. Dalam bentang sejarah ini, rekonstruksi peradaban tidak lagi cukup bila hanya berorientasi pada pembangunan infrastruktur fisik atau pertumbuhan ekonomi linier. Peradaban Islam masa depan harus dijangkarkan pada transformasi kesadaran jiwa manusia yang paling

tinggi, yaitu nafs muthma'innah (jiwa yang tenang dan terintegrasi secara spiritual)[3026]. Meta-narasi peradaban berbasis nafs muthma'innah menawarkan paradigma pembangunan yang menempatkan kesucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai fondasi utama aksiologi peradaban, tempat di mana rasionalitas, spiritualitas, dan praksis sosial menyatu secara harmonis.

Krisis peradaban modern kontemporer bersifat sistemik dan multidimensional, bersumber dari reduksionisme materialistik yang memisahkan realitas empiris dari domain transenden[3027]. Krisis ini memanifestasikan diri dalam empat aksis utama:Krisis Makna (Crisis of Meaning): Dominasi positivisme dan relativisme posmodern telah meruntuhkan klaim kebenaran mutlak, memicu kekosongan eksistensial (existential vacuum) dan nihilisma massa. Manusia modern mengalami alienasi dari hakikat dirinya sendiri karena mereduksi makna hidup sebatas konsumerisme, komodifikasi, dan simulasi hiperrealitas tanpa tujuan teleologis yang sakral[3028].Krisis Moral (Crisis of Morality): Pelepasan etika dari akar metafisika dan doktrin ketuhanan mengakibatkan berkembangnya etika utilitarian dan egoisme hedonistik. Ketika moralitas hanya didefinisikan oleh konsensus sosial yang volatil atau kalkulasi keuntungan material, batas-batas kebaikan universal menjadi kabur, yang berujung pada erosi keadilan dan pengabaian martabat kemanusiaan[3029].Krisis Spiritual (Crisis of Spirituality): Proses desakralisasi alam dan kehidupan yang oleh Max Weber disebut sebagai disenchantment of the world telah merampas dimensi spiritual dalam pengalaman hidup manusia[3030]. Sekularisme radikal memenjarakan kesadaran manusia dalam batas-

batas imanen, menutup akses menuju hikmah ilahiah, serta menghasilkan kecemasan neurotik kolektif.

Krisis Lingkungan (Ecological Crisis): Antroposentrisme antromorfik modern memandang alam sekadar sebagai objek eksploitasi yang pasif demi akumulasi kapital[3031]. Pandangan dunia yang melepaskan ikatan kosmik dari Pencipta ini memicu kerusakan ekologis global, pemanasan global, dan ancaman kepunahan keanekaragaman hayati yang masif sebuah manifestasi nyata dari ketidakseimbangan jiwa manusia yang terdistorsi oleh nafs amārah[3032].

Sebagai koreksi atas kemunduran empat lipat ini, konsep nafs muthma'innah menghadirkan rekayasa peradaban dari dalam ke luar (inside-out civilization). Jiwa yang telah mencapai kedamaian subjektif melalui pengenalan terhadap Allah (ma'rifatullāh) akan memproyeksikan tatanan yang adil, seimbang, dan beretika ke alam eksternal.

Peradaban berlandaskan nafs muthma'innah ditopang oleh empat pilar interdependen yang saling mengukuhkan secara dialektis dan hierarkis: Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah.

Ilmu dalam tradisi Islam bukan sekadar akumulasi data kuantitatif, melainkan penerangan jiwa (nūr) yang menghubungkan subjek pengetahu dengan Kebenaran Mutlak (al-Ḥaqq)[3033]. Peradaban masa depan mensyaratkan revitalisasi tradisi keilmuan yang holistik melalui tiga instrumen utama:

1. Riset: Metodologi riset masa depan harus menembus batas-batas reduksionisme empiris dengan mengintegrasikan observasi fenomena alam (āyāt kawniyyah) dan pemahaman teks wahyu (āyāt qawliyyah). Riset sains tidak boleh netral-nilai, melainkan

diorientasikan untuk mengungkapkan keteraturan kosmik (mīzān) dan memecahkan problem kemanusiaan secara bermartabat.

2. Inovasi: Inovasi teknologi dan sosial diarahkan oleh prinsip maṣlaḥah (kemaslahatan umum) dan daf‘ al-mafsadah (penolakan kerusakan). Inovasi dalam paradigma Islam bertujuan untuk mempermudah pelaksanaan kewajiban spiritual dan kemanusiaan, bukan untuk menciptakan ketergantungan artifisial atau merusak tatanan sosial.

Pendidikan Tinggi: Institusi universitas Islam masa depan harus menjadi pusat dekonstruksi epistemic bias Barat sekuler sekaligus pusat sintesis keilmuan. Pendidikan tinggi bertugas melakukan gagasan integrasi dan islamisasi ilmu pengetahuan, melahirkan sarjana bernalar kritis, berwawasan transdisipliner, dan berkepribadian robbani[3034].

Iman adalah poros fondasional yang memberikan daya hidup, arah teleologis, dan legitimasi metafisik bagi seluruh aktivitas peradaban. Pilar ini termanifestasi dalam tiga dimensi fundamental:

Nilai Ketuhanan (Tawḥīd): Tauhid sebagai kesadaran paling radikal tentang keesaan Allah menjadi kerangka konseptual yang menyatukan seluruh aspek kehidupan politik, ekonomi, sains, dan seni. Tauhid membebaskan manusia dari perbudakan terhadap materi, kekuasaan, dan egoisme diri.Etika Kemanusiaan: Berakar dari doktrin kemuliaan manusia (karāmah insāniyyah) yang dianugerahkan oleh Sang Pencipta[3035], etika kemanusiaan Islam melampaui batas-batas ras, etnis, dan suku. Kemanusiaan dipandang sebagai persaudaraan universal (ukhuwwah insāniyyah) yang wajib dilindungi hak-hak dasarnya.Kesadaran Spiritual: Kesadaran akan kehadiran Allah (ihsān) dalam setiap tindakan menjadi pengawas internal (internal self-

monitoring) yang paling efektif. Kesadaran ini menjamin bahwa pembangunan peradaban dilakukan dengan niat ibadah dan rasa tanggung jawab eskatologis.

Adab sebagaimana dirumuskan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas adalah pengenalan dan pengakuan tentang hakikat bahwa segala sesuatu diatur dalam hierarki yang tepat sesuai dengan posisi ontologisnya[3036]. Kehilangan adab (loss of adab) adalah akar dari pembusukan peradaban. Pilar adab mewujudkan dirinya dalam:

Keadilan Sosial: Keadilan (‘adl) berarti meletakkan sesuatu pada tempatnya yang benar. Dalam konteks sosial, ini menuntut distribusi sumber daya yang adil, perlindungan terhadap kelompok rentan, serta penghapusan segala bentuk eksploitasi struktural dan penindasan.

Harmoni Manusia: Terciptanya koeksistensi damai dalam masyarakat majemuk melalui pilar kohesi sosial, toleransi yang otentik, dan dialog peradaban. Harmoni ini dibangun di atas pilar pemahaman saling mengenali (ta‘āruf) dan kerja sama dalam kebaikan (ta‘āwun).Etika Global: Proyeksi nilai-nilai Islam sebagai rahmatan lil-‘ālamīn dalam tataran kosmopolitan. Peradaban Islam menawarkan kerangka etika global yang menolak imperialisme budaya dan menawarkan dialog kesetaraan antar-peradaban demi perdamaian dunia.

Hikmah adalah puncak dari pengetahuan dan tindakan, yakni kemampuan untuk menerapkan ilmu yang benar dengan cara yang paling tepat berdasarkan pertimbangan moral yang mendalam[3037]. Pilar hikmah memandu praksis peradaban melalui:

Kebijakan Publik Bijaksana: Formulasi kebijakan negara dan tatanan sosial-politik yang berlandaskan pada prinsip Maqāṣid al-Sharī‘ah (perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta). Kebijakan

publik yang bijaksana mengutamakan kearifan berjangka panjang daripada keuntungan politik jangka pendek.

Teknologi Beretika: Pengawasan ketat terhadap perkembangan kecerdasan buatan (AI), rekayasa genetika, dan transhumanisme agar tidak melampaui batas-batas kodrat kemanusiaan (fiṭrah) atau merusak tatanan moral. Teknologi harus tunduk pada etika, bukan sebaliknya.

Pembangunan Berkelanjutan: Implikasi langsung dari fungsi manusia sebagai khalifah di bumi (khilāfah fī al-arḍ). Pembangunan berkelanjutan dalam Islam mencakup prinsip pengelolaan lingkungan (‘imārāt al-arḍ) yang menjamin kelestarian ekosistem bagi generasi mendatang sebagai bentuk amanah ilahiah[3038].

melalui sintesis nafs muthma’innah dan integrasi keempat pilar ini Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah Peradaban Islam masa depan tidak hanya hadir sebagai alternatif geopolitik, melainkan sebagai juru selamat spiritual dan intelektual bagi krisis peradaban global modern.

Catatan AKhir

[1] Al-Qur'an, Surah Al-Mu'minun (23): 12-14. Ayat-ayat ini memberikan uraian ilmiah-metafisis yang sangat sistematis mengenai fase-fase biologis penciptaan manusia dari saripati tanah (sulalah min tin), air mani (nutfah), segumpal darah ('alaqah), segumpal daging (mudghah), hingga pembungkusan tulang belulang dengan daging (lahm), sebelum akhirnya ditiupkan ruh kehidupan yang menjadikannya makhluk yang unik.

[2] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-24. Rahman menganalisis antropologi Al-Qur'an dengan menekankan bahwa penciptaan manusia adalah tindakan teleologis Allah yang membekali manusia dengan kapasitas kognitif dan moral yang tinggi, yang dilambangkan dengan pengajaran nama-nama (al-asma').

[3] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15): 28-29. Ayat ini menegaskan perintah Allah kepada para malaikat untuk bersujud kepada Nabi Adam setelah proses pembentukan fisiknya sempurna dan diselesaikannya proses peniupan ruh (nafkh al-ruh) oleh Allah ke dalam dirinya, menunjukkan signifikansi dimensi spiritual dalam ontologi manusia.

[4] Ibn Sina (Avicenna), Kitab al-Shifa' (De Anima / Psychology), diedit oleh F. Rahman (Oxford: Oxford University Press, 1959), hlm. 201-210. Ibn Sina menawarkan sintesis filosofis mengenai hubungan jiwa dan raga, di mana ia menolak pemisahan radikal ala Platonis dan menegaskan bahwa jiwa (al-nafs) menggunakan tubuh sebagai instrumen partikular untuk mengaktualisasikan potensi-potensi rasionalnya di alam materi.

[5] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid III, Kitab 'Aja'ib al-Qalb (The Wonders of the Heart), diterjemahkan oleh Walter James Skellie (Louisville: Fons Vitae, 2010), hlm. 5-18. Al-Ghazali merinci anatomi spiritual manusia dengan membedakan empat istilah kunci: qalb (hati), ruh (jiwa/spirit), nafs (ego/diri), dan 'aql (intelek), serta menjelaskan bagaimana kesucian hati menjadi penentu utama kesehatan eksistensial manusia.

[6] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 143-150. Al-Attas memaparkan analisis semantik-metafisis mengenai istilah nafs dalam Al-Qur'an, menggarisbawahi sifat dualistik jiwa manusia yang memiliki aspek rasional-tunasen (al-nafs al-natiqah) dan aspek hewani-imanen (al-nafs al-hayawaniyyah).

[7] Al-Qur'an, Surah Al-Rum (30): 30. Ayat ini merupakan landasan teologis utama bagi konsep fitrah, yaitu pola ciptaan asal manusia yang sejak awal memiliki kecenderungan murni untuk condong pada kebenaran tauhid (hanif), yang bersifat permanen dan tidak dapat diubah oleh intervensi eksternal pada level ontologisnya.

[8] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 120-135. Izutsu melakukan analisis linguistik dan semantik historis terhadap struktur relasi antara pencipta dan makhluk dalam Al-Qur'an, khususnya bagaimana konsep diri manusia (nafs) didefinisikan kembali dalam kerangka etis wahyu Islam.

[9] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid III, Kitab 'Aja'ib al-Qalb (The Wonders of the Heart), diterjemahkan oleh Walter James Skellie (Louisville: Fons Vitae, 2010), hlm. 5-18. Al-Ghazali merinci anatomi spiritual manusia dengan membedakan empat istilah kunci: qalb (hati), ruh (jiwa/spirit), nafs (ego/diri), dan 'aql (intelek), serta menjelaskan bagaimana kesucian hati menjadi penentu utama kesehatan eksistensial manusia.

[10] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat monumental ini merekam dialog kosmologis antara Allah dan para malaikat mengenai rencana penempatan manusia sebagai khalifah di bumi, serta respons skeptis malaikat yang dijawab oleh Allah dengan penegasan atas pengetahuan transendental yang dianugerahkan kepada Adam.

[11] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 87-95. Nasr mengkritik krisis ekologis modern sebagai akibat hilangnya dimensi spiritual manusia, dan mengajukan konsep kosmologi Islam tradisional di mana manusia adalah mikrokosmos (al-kawn al-shaghir) yang harus menjaga harmoni spiritual dengan makrokosmos melalui posisi kepemimpinan spiritual yang bertanggung jawab (khalifah).

[12] Ibn ‘Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), diterjemahkan dengan pengantar oleh R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 50-55. Dalam bab tentang Adam, Ibn 'Arabi memaparkan doktrin metafisis Al-Insan al-Kamil (Manusia Sempurna) sebagai cermin tempat Allah memandang diri-Nya dan sebagai medium penghubung utama antara kebenaran mutlak (Al-Haqq) dan makhluk (Al-Khalq).

[13] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 27-33. Chittick menjelaskan pemikiran Ibn 'Arabi mengenai peran kosmis manusia sebagai satu-satunya makhluk yang diciptakan sesuai dengan citra Ilahi ('ala suratihi), yang memiliki potensi manifes untuk merangkum seluruh asma dan sifat Allah secara teomorfis.

[14] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat ini menegaskan tentang penawaran amanah kekhalifahan dan tanggung jawab moral yang berat (al-amanah) oleh Allah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun semuanya menolak karena khawatir akan mengkhianatinya, sedangkan manusia bersedia memikulnya meskipun diiringi peringatan akan potensi kezaliman dan kebodohan mereka (zaluman jahula).

[15] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hlm. 72-85. Iqbal merekonstruksi konsep ego manusia (khudi) dalam Islam dengan memandangnya sebagai entitas yang dinamis, kreatif, dan multidimensional yang terus tumbuh melalui tindakan aktif dan partisipasi kreatif bersama Allah dalam proses penciptaan sejarah.

[16] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 87-95. Nasr mengkritik krisis ekologis modern sebagai akibat hilangnya dimensi spiritual manusia, dan mengajukan konsep kosmologi Islam tradisional di mana manusia adalah mikrokosmos (al-kawn al-shaghir) yang harus menjaga harmoni spiritual dengan makrokosmos melalui posisi kepemimpinan spiritual yang bertanggung jawab (khalifah).

[17] Al-Qur'an, Surah Al-Insan (76): 3 dan Surah Al-Balad (90): 10. Ayat-ayat ini menyoroti kebebasan eksistensial yang diberikan kepada manusia untuk memilih jalan syukur atau kufur, serta penunjukan dua jalan moral (al-najdayn) kebaikan dan keburukan yang menuntut tanggung jawab pemilihan dari masing-masing individu.

[18] Abu al-Hasan al-Asy'ari, Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida', diedit oleh Richard J. McCarthy (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 37-45. Karya klasik teologi Asy'ariyah ini merumuskan jalan tengah teologis antara determinisme radikal (Jabariyyah) dan kebebasan mutlak (Qadariyyah) melalui teori akuisisi (kasb), di mana Allah menciptakan perbuatan manusia sementara manusia mengaktualisasikannya secara moral.

[19] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah al-Kubra (The Four Journeys of the Intellect), Vol. III, diterjemahkan dan dikaji oleh Fazlur Rahman dalam The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 195-202. Mulla Sadra merasionalkan dialektika kebebasan manusia melalui doktrin gerak trans-substansial (al-harakah al-jawhariyyah), menegaskan bahwa jiwa manusia terus mengalami evolusi eksistensial menuju kebebasan sejati yang identik dengan kedekatan ontologis pada Wujud Mutlak.

[20] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hlm. 12–15. Buku ini mengkritik kecenderungan psikolog Muslim yang mengadopsi teori psikologi Barat sekuler tanpa melakukan penyaringan epistemologis berdasarkan worldview Islam.

[21] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr[15]: 28. "Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk'." Ayat ini menjelaskan asal-usul ontologis jasad manusia yang bersifat material.

[22] Ibn Sina (Avicenna), The Canon of Medicine (Al-Qanun fi al-Tibb), diterjemahkan oleh Laleh Bakhtiar (Chicago: Great Books of the Islamic World, 1999), Vol. 1, hlm. 55–60. Ibnu Sina menjelaskan hubungan antara keseimbangan fisik (humor) dengan kesehatan mental dan kestabilan jiwa.

[23] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 85. "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini menegaskan bahwa hakikat ruh merupakan urusan Allah Swt.

[24] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 3, Kitab 'Aja'ib al-Qalb, hlm. 4–9. Al-Ghazali menjelaskan hakikat spiritual Qalb, Ruh, Nafs, dan Akal beserta hubungan fungsional di antaranya.

[25] G. Hussein Rassool, Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective (London: Routledge, 2021), hlm. 72–78. Rassool membedakan konsep nafs dalam Islam dengan konsep self atau ego dalam psikoanalisis Barat.

[26] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Kitab al-Ruh (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 210–215. Penjelasan mengenai perkembangan nafs dari ammarah menuju mutma'innah melalui proses mujahadah.

[27] Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad, No. 6567; disahihkan oleh Syu'aib Al-Arna'uth. Hadis ini menjelaskan bahwa hati manusia sangat mudah berubah sehingga memerlukan penjagaan melalui iman dan zikir.

[28] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 7. "Allah telah mengunci mati hati dan pendengaran mereka..." Ayat ini menggambarkan keadaan hati yang kehilangan kemampuan menerima kebenaran akibat kekufuran.

[29] Al-Qur'an, Surah An-Najm[53]: 11. "Hatinya (Fu'ad) tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya." Ayat ini menunjukkan fungsi Fu'ad sebagai pusat penglihatan batin yang benar.

[30] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Quran: Semantics of the Quranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 142–145. Izutsu menguraikan perbedaan konseptual antara qalb dan fu'ad dalam semantik Al-Qur'an.

[31] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 190–191. Ayat ini menjelaskan karakteristik Ulul Albab sebagai pribadi yang memadukan zikir dan pikir dalam memahami tanda-tanda kebesaran Allah.

[32] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–135. Nasr menjelaskan konsep Intellectus (Lubb) sebagai kecerdasan spiritual yang melampaui rasio diskursif.

[33] Al-Raghib al-Isfahani, Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an (Beirut: Dar al-Qalam, 1992), hlm. 575–577. Penjelasan etimologis mengenai kata 'aql yang bermakna "mengikat" atau "menahan".

[34] Al-Mawardi, Adab al-Dunya wa al-Din (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1984), hlm. 15–22. Al-Mawardi menjelaskan fungsi akal sebagai pembimbing etika dan perilaku manusia.

[35] Laleh Bakhtiar, Quranic Psychology of the Self: A Textbook on Islamic Moral Psychology (Chicago: Kazi Publications, 2019), hlm. 89–94. Bakhtiar menguraikan hubungan antara Ruh, Qalb, Akal, Nafs, dan perilaku manusia dalam kerangka psikologi Al-Qur'an.

[36] Amber Haque, "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists," Journal of Religion and Health, Vol. 43, No. 4 (2004): 357–377. Artikel ini meninjau kontribusi psikologi Islam klasik dan pentingnya konsep Tazkiyatun Nafs dalam psikologi kontemporer.

[37] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams[91]: 9–10. "Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh merugilah orang yang mengotorinya." Ayat ini menjadi landasan konsep penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) sebagai dasar kesehatan mental dan spiritual.

[38] Al-Qur'an, Surah Adh-Dhariyat[51]: 56. Ayat ini menyatakan: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Teks ini menjadi fondasi ontologis utama dalam hukum dan kosmologi Islam mengenai tujuan penciptaan manusia.

[39] 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. 41-48. Al-Attas menganalisis hubungan antara kata din (agama), dana (terutang), dan 'abd (hamba), yang menjelaskan bahwa manusia secara ontologis berada dalam kondisi berutang eksistensi kepada Allah, sehingga kepatuhan adalah pemenuhan kewajiban alamiah tersebut.

[40] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Quran: Semantics of the Quranic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 120-135. Izutsu melakukan analisis linguistik-semantik terhadap struktur kosa kata Al-Qur'an dan menemukan bahwa hubungan Master-Servant (Rabb-'Abd) merupakan tatanan konseptual mendasar dalam pemikiran Qur'ani.

[41] Ibn Taymiyyah, Al-'Ubudiyyah (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1999), hlm. 22-29. Dalam risalah klasik ini, Ibn Taymiyyah mendefinisikan ubudiyah sebagai sebuah istilah yang mencakup segala hal yang dicintai dan diridhai Allah, baik berupa perkataan maupun

perbuatan, yang lahir maupun yang batin, berdasarkan kombinasi antara cinta sempurna dan ketundukan mutlak.

[42] Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: George Allen & Unwin, 1975), hlm. 25-30. Nasr menjelaskan bagaimana doktrin Tauhid berfungsi sebagai poros sentral yang mengintegrasikan seluruh domain kehidupan insani—dari ranah metafisika hingga tatanan sosial—ke dalam prinsip Kesatuan Ilahi.

[43] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis Nomor 8 (Diriwayatkan dari Umar bin al-Khattab r.a. mengenai kedatangan Malaikat Jibril). Hadis ini memuat definisi Ihsan: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Ini adalah pilar epistemologi spiritual dalam tradisi Islam.

[44] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 37-42. Rahman menekankan bahwa pesan etis-sosial Al-Qur'an bersifat tidak terpisahkan dari ajaran tauhidnya; pengabaian terhadap keadilan sosial dipandang sebagai bentuk kemunafikan teologis.

[45] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6]: 162. Ayat ini menegaskan eksklusivitas orientasi hidup seorang hamba: "Katakanlah: sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam."

[46] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 & 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982). Al-Ghazali merincikan taksonomi penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan menguraikan bagaimana ibadah ritual yang dilakukan dengan kehadiran hati (hudhur al-qalb) mentransformasi watak cela (al-muhlikat) menjadi watak terpuji (al-munjiyat).

[47] William C. Chittick, Sufism: A Short Introduction (Oxford: Oneworld Publications, 2000), hlm. 61-75. Chittick menguraikan perspektif tasawuf mengenai manifestasi nama-nama Ilahi (al-asma' al-husna) pada diri manusia, di mana puncak kesempurnaan manusia (al-insan al-kamil) dicapai justru melalui kesadaran penuh akan keterbatasan dan penghambaannya yang mutlak kepada Tuhan.

[48] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini memuat deklarasi primordial Allah kepada para malaikat: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'." Teks ini menjadi basis ontologis kedudukan manusia sebagai pengelola bumi. Lihat juga: Ibnu Katsir, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm (Riyadh: Dar Taibah, 1999), Vol. 1, hlm. 216-220.

[49] Mural, Seyyed Vali Reza. The Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power (Oxford: Oxford University Press, 2002), hlm. 18-22. Mural menjelaskan bagaimana gagasan kekhalifahan dalam epistemologi politik Islam berbeda radikal dari konsep Divine Right of Kings di Eropa Barat, karena kekhalifahan dibatasi oleh hukum syariah yang berada di atas penguasa.

[50] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Introduction to the Philosophy and Theology of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 143-150. Al-Attas mendefinisikan manusia sebagai al-ḥayawān al-nāṭiq di mana potensi nāṭiq merujuk pada jiwa rasional yang sanggup menangkap hakikat-hakikat kebenaran Ilahi.

[51] Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukram. Lisān al-‘Arab (Beirut: Dār Ṣādir, 1993), Vol. 9, hlm. 82-88 (Akar kata kha-la-fa). Ibnu Manzhur menguraikan variasi linguistik kata khalīfah, khilāfah, dan istikhlāf, yang semuanya menekankan aspek kepemimpinan dan penerusan amanah.

[52] Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. Mafātīḥ al-Ghayb (Tafsīr al-Kabīr) (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), Vol. 2, hlm. 165-170. Al-Razi menjelaskan bahwa manusia dinamakan khalīfah karena ia bertugas mengeksekusi hukum-hukum Allah dan merefleksikan kehendak-Nya di alam materi, bukan karena Allah mengalami keterbatasan.

[53] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964; reissued London: Routledge, 2002), hlm. 118-125. Izutsu melakukan analisis linguistik strukturalistis terhadap hubungan korelatif antara Pencipta dan ciptaan dalam Al-Qur'an.

[54] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009 / edisi awal 1980), hlm. 17-24. Fazlur Rahman menekankan bahwa aspek paling krusial dari status kekhalifahan adalah moral agency dan tanggung jawab sosiopolitik untuk menegakkan tatanan berkeadilan.

[55] Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 4-8. Nasr memaparkan integrasi mikro-kosmos (manusia) dan makro-kosmos (alam semesta) dalam metafisika Islam.

[56] Al-Qur'an, Surah Al-Aḥzāb (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanah itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanah itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh."

[57] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 7-12. Al-Attas menghubungkan al-amānah dengan Mīthāq yang tercantum dalam Surah Al-A'rāf (7): 172 ("Alastu bi Rabbikum? Qālū balā syahidnā").

[58] Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān (Cairo: Dār al-Hajr, 2001), Vol. 20, hlm. 338-345. Al-Thabari memuat variasi penafsiran para sahabat dan tabi'in mengenai frase ẓalūman jahūlā dalam konteks kegagalan memelihara amanah kekhalifahan.

[59] Al-Shatibi, Abu Ishaq. Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah, disunting oleh Mashhur Hasan Al-Salman (Khobar: Dār Ibn 'Affān, 1997), Vol. 2, hlm. 25-30. Al-Shatibi menjelaskan bahwa kewajiban syariat (taklīf) berpijak pada kemampu-terimaan manusia terhadap al-amānah yang membawa konsekuensi hukum dan eskatologis.

[60] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Ma‘ārij al-Quds fī Madārij Ma‘rifat al-Nafs (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1975), hlm. 45-52. Al-Ghazali menggambarkan jiwa manusia sebagai sebuah kerajaan di mana akal adalah rajanya, dan daya afektif serta konatif harus tunduk pada perintah raja tersebut.

[61] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011), Vol. 3, hlm. 5-18 (Kitāb Sharḥ ‘Ajā’ib al-Qalb). Karya monumenal ini merinci metodologi tazkiyat al-nafs sebagai syarat mutlak sebelum seseorang menjalankan otoritas publik.

[62] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Bāb Su’āl Jibrīl an-Nabī ‘Alayhi as-Salām ‘an al-Īmān wa al-Islām wa al-Iḥsān, Hadis No. 50. Definisi Iḥsān: "An ta‘budallāha ka’annaka tarāhu, fa-in lam takun tarāhu fa-innahū yarāka" (Engkau menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya, jika engkau tidak melihat-Nya maka sesungguhnya Dia melihatmu).

[63] Ibn al-‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. Al-Futūḥāt al-Makkiyyah (Cairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1911; edisi kritis Osman Yahia, 1972), Vol. 2, hlm. 260-265. Ibnu 'Arabi mendiskusikan konsep Al-Insān al-Kāmil (Manusia Sempurna) yang berhasil mengaktualisasikan takhalluq bi akhlāqillāh dalam realitas sejarah.

[64] Kamali, Mohammad Hashim. Freedom, Equality and Justice in Islam (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), hlm. 102-115. Kamali menganalisis struktur keadilan distributif dan jaminan hak asasi manusia dalam kerangka hukum Islam.

[65] Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. Muqaddimah Ibn Khaldūn, disunting oleh Ali Abd al-Wahid Wafi (Cairo: Dār Nahḍat Miṣr, 2004), Vol. 2, hlm. 560-575. Ibn Khaldun merumuskan hukum evolusi peradaban dan betapa krusialnya kepemimpinan yang adil bagi pencegahan keruntuhan ikatan sosial ('aṣabiyyah).

[66] Al-Qur'an, Surah Āli ‘Imrān (3): 159 ("wa syāwirhum fī al-amr") dan Surah Ash-Shūrā (42): 38 ("wa amruhum syūrā bainahum"). Kedua ayat ini menegaskan bahwa mekanisme pengambilan keputusan politik dan sosial wajib dilakukan secara partisipatif dan musyawarah.

[67] Al-Raysuni, Ahmad. Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law (Herndon, VA: IIIT, 2005), hlm. 87-112. Karya komprehensif ini mengulas prinsip Maqāṣid al-Sharī‘ah sebagai tolok ukur legitimasi sosial dan politik dalam Islam.

[68] Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985), hlm. 5. Teks klasik ini mendasari teori politik Islam ortodoks terkait kewajiban dan kriteria kepemimpinan negara.

[69] Izzi Dien, Mawil. The Environmental Dimensions of Islam (Cambridge: Islamic Texts Society, 2000), hlm. 18-35. Izzi Dien menyajikan rekonstruksi fikih ekologi (fiqh al-bī’ah) berbasis prinsip kekhalifahan dan tanggung jawab moral atas alam semesta.

[70] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997 / edisi awal 1968), hlm. 11-28. Buku pionir ini mengkritik pandangan dunia sains modern yang mendesakralisasi alam sehingga memicu krisis ekologi global.

[71] Al-Qur'an, Surah Al-Isrā’ (17): 44. "Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada suatupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka."

[72] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm (30): 41. "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)."

[73] Bagader, Abubakar Ahmed, et al. Environmental Protection in Islam (Gland, Switzerland: IUCN – The World Conservation Union, 1994), hlm. 13-19. Dokumen internasional ini merinci pranata konservasi Ḥimā dan Ḥarīm dalam tradisi hukum Islam.

[74] Foltz, Richard C., Frederick M. Denny, dan Azizan Baharuddin (Eds.). Islam and Ecology: A Bestowed Trust (Cambridge, MA: Harvard University Press for the Center for the Study of World Religions, 2003), hlm. 145-160. Antologi tulisan ilmiah yang membahas aplikasi Ḥarīm dan tata kelola sumber daya air berbasis kosmologi Islam.

[75] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Muzāra‘ah, Bāb Man Aḥyā Arḍan Mawātan, Hadis No. 2335. Rasulullah SAW bersabda: "Man aḥyā arḍan mayyitatan fa-hiya lahū" (Barangsiapa yang menghidupkan kembali tanah yang mati, maka tanah itu menjadi miliknya).

[76] Al-Qur'an, Surah Hūd (11): 61. "Huwa ansya’akum min al-arḍi wa ista‘marakum fīhā" (Dia telah menciptakan kamu dari bumi dan menugaskanmu untuk memakmurkannya). Kata ista‘mara menjadi fondasi etis kewajiban membangun peradaban (‘umrān).

[77] Sardar, Ziauddin. The Future of Muslim Civilization (London: Croom Helm, 1979; reissued London: Mansell, 1985), hlm. 74-92. Sardar merumuskan parameter epistemologis dan aksiologis bagi pembangunan kembali peradaban Islam di era kontemporer.

[78] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat ini berbunyi: "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat lalim dan amat bodoh." Ayat ini merupakan fondasi teologis utama mengenai penyerahan amanah kosmis kepada manusia yang dianalisis secara mendalam oleh para mufasir klasik seperti Ibnu Katsir dan Al-Qurtubi untuk menggambarkan beban tanggung jawab eksistensial manusia.

[79] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 172. Ayat ini menjelaskan tentang kesaksian primordial (mithaq) seluruh anak cucu Adam di alam ruh sebelum mereka dilahirkan ke dunia fisik: "...'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab: 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi'..." Ini adalah argumen ontologis mengenai adanya kecenderungan bawaan (fitrah) tauhid dalam diri setiap manusia.

[80] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), jilid 1, hlm. 85-92. Dalam karya monumental ushul fiqh ini, Al-Ghazali merinci syarat-syarat taklif, mendefinisikan kapasitas hukum (ahliyyah), dan menjelaskan mengapa akal sehat menjadi poros utama diterimanya beban hukum syariat oleh seorang mukallaf.

[81] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4403), Al-Tirmidzi (No. 1423), dan Ahmad (No. 940). Hadis shahih ini berbunyi: "Pena (catatan amal) diangkat dari tiga golongan: orang yang tidur hingga bangun, anak kecil hingga bermimpi (baligh), dan orang gila hingga ia berakal (sembuh)." Hadis ini menjadi landasan yuridis fundamental dalam hukum Islam mengenai batasan kemampuan dan gugurnya kewajiban moral-hukum (taklif).

[82] Abu al-Hasan al-Asy'ari, Kitab Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), hlm. 291-295. Al-Asy'ari menguraikan konsep kasb (acquisition) yang menjembatani ketegangan teologis antara kekuasaan mutlak Tuhan (qudratullah) dan usaha manusia, membedakan antara tindakan yang terpaksa (daruri) dan tindakan yang diusahakan (ikhtiyari).

[83] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 120-134. Izutsu melakukan analisis semantik yang tajam mengenai istilah-istilah etis dalam Al-Qur'an, menunjukkan bagaimana kebebasan memilih (ikhtiyar) dalam pandangan dunia Qur'ani melahirkan tanggung jawab etis yang ketat dan tidak dapat dihindari oleh manusia.

[84] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi (No. 3334) dan Ibnu Majah (No. 4244), disahihkan oleh Al-Albani. Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya seorang mukmin, jika melakukan satu dosa, maka akan tumbuh bercak hitam di hatinya..." Hadis ini secara psikologis-spiritual menggambarkan konsekuensi moral langsung dari dosa terhadap kejernihan kalbu (tazkiyat al-nafs).

[85] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 41. Ayat ini berbunyi: "Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini menjadi basis analisis etika lingkungan hidup dan kosmologi moral dalam Islam.

[86] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-25. Rahman menganalisis secara komprehensif ketegangan moral dalam Al-Qur'an, menekankan bahwa gagasan tentang hari penghakiman (eskatologi) dirancang untuk menciptakan kedewasaan moral tertinggi dalam tindakan praktis manusia di bumi.

[87] Al-Qur'an, Surah Al-Zalzalah (99): 7-8. Ayat ini menyatakan: "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 merupakan penegasan paling ikonik dalam Al-Qur'an tentang presisi keadilan ilahi di akhirat.

[88] Al-Qur'an, Surah Yasin (36): 65. Ayat ini menegaskan mekanisme persidangan akhirat: "Pada hari ini Kami tutup mulut mereka; dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksian kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan." Ayat ini mengilustrasikan ketidakmungkinan adanya manipulasi kebenaran pada hari pertanggungjawaban tersebut.

[89] Ibn Manzur, Lisan al-'Arab, Jilid 5 (Beirut: Dar Sadr, 1993), hlm. 55-57.[Ibn Manzur menjelaskan secara filologis bahwa akar kata fa-ta-ra merujuk pada penciptaan awal (al-ibsya') dan pembentukan asal tanpa ada contoh sebelumnya].

[90] Edward William Lane, Arabic-English Lexicon, Vol. 2 (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1984), hlm. 2415-2416.[Karya leksikografis standar ini menguraikan arti kata fatr sebagai aksi membelah (cleaving) dan membentangkan ciptaan baru].

[91] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam: A Secular and Islamic Worldview (Kuala Lumpur: Thinker’s Library, 1998), hlm. 1-15.[Buku ini menganalisis konsep fitrah sebagai kerangka psiko-spiritual universal manusia dalam perspektif keislaman].

[92] Badi' al-Zaman Sa'id Nursi, Risale-i Nur Collection: The Words, terj. Sukran Vahide (Istanbul: Sozler Nesriyat, 2004), hlm. 320-322.[Nursi menekankan bahwa kecenderungan fitrah kepada Allah tidak pernah berbohong; ia adalah hukum eksistensial jiwa manusia].

[93] Al-Qur'an al-Karim, Surah Ar-Rum[30]: 30.

[94] Wahbah al-Zuhaili, Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj, Jilid 11 (Damasyaus: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 92-95.[Al-Zuhaili mengulas struktur gramatikal ayat ini yang menunjukkan sintesa antara perintah syariat dan ketetapan takdir penciptaan].

[95] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-A'raf[7]: 172.

[96] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-A'raf[7]: 172.

[97] Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Bab Ma Qila fi Aulad al-Musyrikin, Hadis No. 1385 (Riyadh: Darussalam, 1999).[Hadis shahih riwayat Abu Hurairah r.a. ini merupakan landasan tekstual keutamaan fitrah dalam tradisi Sunnah].

[98] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Jilid 18 (Kairo: Dar Hijr, 2001), hlm. 488-491.[Tafsir al-Tabari menegaskan bahwa fitrah pada QS 30:30 adalah agama Islam yang telah ditetapkan pada awal penciptaan].

[99] Taqiyuddin Ahmad ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql, Jilid 8, ed. Muhammad Rashad Salim (Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad ibn Saud, 1991), hlm. 383-400.[Ibn Taymiyyah membedakan dengan rinci antara konsepsi fitrah sebagai potensi aktif dengan persepsi tabula rasa ala para filsuf peripatetik].

[100] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011), hlm. 33-36.[Al-Ghazali menggunakan metafora cermin hati untuk menggambarkan kesucian asal jiwa dan bagaimana maksiat menjadi penutup (hicab) bagi fitrah].

[101] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 143-168.[Al-Attas mengelaborasi kaitan ontologis antara konsep fitrah, din, dan submission (penyerahan diri) dalam tatanan metafisika Islam].

[102] M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah: Kesan, Pesan dan Keserasian Al-Qur'an, Vol. 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 68-74.[Tafsir ini mengelompokkan manifestasi fitrah ke dalam berbagai aspek kehidupan manusia secara sistematis dan kontekstual].

[103] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), hlm. 17-24.[Rahman mengkaji fitrah sebagai hukum moral bawaan yang melandasi tanggung jawab etis manusia di bumi].

[104] John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), Book II, Chap. 1.[Sebagai pembanding barat, Locke merumuskan hipotesis bahwa pikiran manusia saat lahir adalah kertas kosong (white paper) tanpa gagasan bawaan, bertolak belakang dengan doktrin fitrah].

[105] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (SUNY Press, 1989), hlm. 130-135.[Nasr memaparkan bagaimana fitrah menjadi basis bagi philosophia perennis dan kesatuan manusia di bawah wawasan transendental].

[106] Ali Ashraf, New Horizons in Muslim Education (Cambridge: Hodder and Stoughton, 1985), hlm. 34-40.[Ashraf menjelaskan implikasi pedagogis konsep fitrah di mana pendidikan didefinisikan sebagai penumbuhkembangan potensi suci internal murid].

[107] Formulasi Fitrah sebagai Struktur Kognitif Bawaan Konsep fitrah sebagai potensi bawaan kognitif dianalisis secara mendalam oleh para ulama klasik seperti Ibnu Taimiyyah dalam kitabnya Dar' Ta'arudh al-Aql wa al-Naql (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997, Vol. 8, hlm. 360-362). Beliau menegaskan bahwa fitrah bukan sekadar tabula rasa, melainkan sebuah instrumen aktif yang siap menerima kebenaran teologis tanpa perlu indoktrinasi yang rumit.

[108] QS. Ar-Rum[30]: 30 Teks Al-Qur'an Al-Karim, Surah Ar-Rum ayat 30. Terjemahan dan tafsir tematik merujuk pada Kementerian Agama Republik Indonesia, Al-Qur'an dan Tafsirnya (Jakarta: Lentera Abadi, 2010, Vol. 7, hlm. 432-435). Ayat ini merupakan basis sakral utama dari seluruh diskursus teologi fitrah dalam Islam.

[109] Hadis Riwayat Al-Bukhari dan Muslim tentang Fitrah Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari dalam Shahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Bab Ma Qila fi Awlad al-Musyrikin (No. 1385), dan Imam Muslim dalam Shahih Muslim, Kitab al-Qadar, Bab Ma'na Kullu Mauludin Yuladu 'ala al-Fitrah (No. 2658). Redaksinya berbunyi: "Kullu mauludin yuladu 'ala al-fitrah, fa-abawahu yuhawwidanihi aw yunasshiranihi aw yumajjisanihi" (Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Kristen, atau Majusi).

[110] Epistemologi Pengetahuan Daruri menurut Ibnu Taimiyyah Lihat Ibnu Taimiyyah, Majmu' al-Fatawa (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995, Vol. 4, hlm. 245-247). Di sini, Ibnu Taimiyyah membangun argumen epistemologis bahwa pengenalan terhadap Tuhan bersifat aksiomatis (badihi) dan daruri dalam struktur terdalam jiwa manusia, mendahului semua bentuk penalaran diskursif (nazhari).

[111] Sains Kognitif Agama dan Predisposisi Kepercayaan pada Tuhan Lihat penelitian dari Justin L. Barrett, Born Believers: The Science of Children's Religious Belief (New York: Free Press, 2012, hlm. 45-52). Barrett menyajikan bukti empiris dari sudut pandang psikologi perkembangan kognitif bahwa anak-anak secara alami memiliki kecenderungan bawaan untuk melihat dunia ini dirancang oleh suatu agen supranatural yang cerdas, yang sangat selaras dengan konsep fitrah dalam Islam.

[112] Tafsir Isyari dan Teologis tentang Peristiwa Mitsaq Lihat Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Kairo: Dar al-Hadith, 2010, Vol. 6, hlm. 112-115) dan Ibnu Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Azhim (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005, Vol. 3, hlm. 488-491) yang memaparkan berbagai riwayat dari para sahabat mengenai pengumpulan roh keturunan Adam di lembah Na'man (Arafah) untuk memberikan kesaksian teologis primordial tersebut.

[113] QS. Al-A'raf[7]: 172 Teks Al-Qur'an Al-Karim, Surah Al-A'raf ayat 172. Ayat ini merupakan ayat kunci yang mendasari konsep mitsaq (perjanjian primordial) dalam teologi Islam.

[114] Tafsir Isyari dan Teologis tentang Peristiwa Mitsaq Lihat Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Kairo: Dar al-Hadith, 2010, Vol. 6, hlm. 112-115) dan Ibnu Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Azhim (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005, Vol. 3, hlm. 488-491) yang memaparkan berbagai riwayat dari para sahabat mengenai pengumpulan roh keturunan Adam di lembah Na'man (Arafah) untuk memberikan kesaksian teologis primordial tersebut.

[115] Konsepsi "Din" dan Metafisika Perjanjian Primordial Al-Attas 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: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995, hlm. 41-48). Al-Attas menggambarkan secara brilian hubungan semantik dan eksistensial antara din (agama), dana (berutang), dan madinah (peradaban) yang semuanya berakar dari peristiwa kesaksian spiritual alastu birobbikum.

[116] Definisi dan Ruang Lingkup Tauhid Rububiyah Lihat Abdul Rahman bin Nasir al-Sa'di, Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan (Riyadh: Dar al-Salam, 2002, hlm. 25-28). Al-Sa'di menguraikan secara sistematis bahwa Tauhid Rububiyah adalah keyakinan mutlak bahwa Allah adalah satu-satunya Pencipta, Pemilik, Pengatur, dan Pemberi rezeki kepada seluruh alam semesta tanpa ada sekutu bagi-Nya.

[117] QS. Yunus[10]: 31 Teks Al-Qur'an Al-Karim, Surah Yunus ayat 31. Ayat ini menunjukkan metode retoris Al-Qur'an yang menantang kaum musyrik untuk mengakui ketuhanan Allah melalui argumen Rububiyah (pemeliharaan dan keteraturan alam).

[118] QS. Yunus[10]: 31 Teks Al-Qur'an Al-Karim, Surah Yunus ayat 31. Ayat ini menunjukkan metode retoris Al-Qur'an yang menantang kaum musyrik untuk mengakui ketuhanan Allah melalui argumen Rububiyah (pemeliharaan dan keteraturan alam).

[119] Pengakuan Kosmologis Kaum Musyrik Quraisy Analisis mengenai pengakuan kaum musyrik terhadap Tauhid Rububiyah namun menolak Tauhid Uluhiyah dibahas secara luas oleh Muhammad bin Abdul Wahhab dalam kitabnya Al-Qawa'id al-Arba' (Riyadh: Dar al-Wathan, 1999, hlm. 8-10). Ia menunjukkan argumen Al-Qur'an bahwa

pengakuan terhadap aspek Rububiyah merupakan hujah yang mewajibkan seseorang untuk ber-Uluhiyah kepada Allah saja.

[120] Argumentasi Kosmologis Kalam dan Teleologi Kontemporer Untuk perbandingan filsafat ketuhanan, lihat William Lane Craig, The Kalam Cosmological Argument (London: MacMillan Press, 1979, hlm. 5-15), yang merekonstruksi argumen kalam klasik Al-Ghazali dalam Tahafut al-Falasifah ke dalam debat filsafat analitik modern mengenai asal-usul alam semesta dan perlunya eksistensi Pencipta Utama yang Personal (Transcendent Personal Creator).

[121] Karakteristik Mutlak Tauhid Uluhiyah Lihat Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin baina Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Vol. 1, hlm. 72-78). Ibnu al-Qayyim menegaskan bahwa Tauhid Uluhiyah adalah muara akhir dari seluruh penciptaan dan tujuan utama diturunkannya kitab-kitab suci, di mana cinta, takut, harap, dan pengharapan totalitas dicanangkan murni untuk Allah.

[122] Berhala Modern dan Patologi Tauhid Uluhiyah Analisis sosiologis teologis mengenai paganisme modern dan deifikasi materi dipaparkan oleh Ali Shariati dalam Man and Islam (terj. Fatimah Heeren, Houston: Free Islamic Literature, 1981, hlm. 24-32). Shariati mengkritik bagaimana ideologi modern seperti kapitalisme ekstrem dan materialisme telah mereduksi nilai transendental manusia sehingga memunculkan berhala-berhala baru dalam kehidupan modern yang merusak fitrah ketauhidan.

[123] QS. An-Nahl[16]: 36 Teks Al-Qur'an Al-Karim, Surah An-Nahl ayat 36. Ayat ini merupakan deklarasi universal bahwa semua nabi diutus dengan membawa satu visi teologis yang sama, yaitu menegakkan Tauhid Uluhiyah dan menjauhi thaghut (sembahan selain Allah).

[124] Analisis Semantik Hubungan Tuan-Hamba dalam Al-Qur'an Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, hlm. 75-82). Izutsu menguraikan struktur kosakata Al-Qur'an yang membangun konseptualisasi hubungan antara Pencipta dan ciptaan-Nya berdasarkan relasi ketuhanan dan penghambaan yang sangat kuat dan dinamis.

[125] Berhala Modern dan Patologi Tauhid Uluhiyah Analisis sosiologis teologis mengenai paganisme modern dan deifikasi materi dipaparkan oleh Ali Shariati dalam Man and Islam (terj. Fatimah Heeren, Houston: Free Islamic Literature, 1981, hlm. 24-32). Shariati mengkritik bagaimana ideologi modern seperti kapitalisme ekstrem dan materialisme telah mereduksi nilai transendental manusia sehingga memunculkan berhala-berhala baru dalam kehidupan modern yang merusak fitrah ketauhidan.

[126] Epistemologi Tauhid Asma wa Sifat dalam Teologi Ahlus Sunnah Landasan teologis ini dirumuskan secara kokoh oleh Ibnu Taimiyyah dalam Al-Aqidah al-Wasitiyyah (Kairo: Dar al-Kutub al-Salafiyyah, 1985, hlm. 12-18). Kitab ini menjadi rujukan utama teologi moderat untuk menolak ekstremisme penafian sifat (ta'til) dan penyerupaan fisik (tashbih) dengan berpegang teguh pada teks wahyu tanpa distorsi metodologis.

[127] QS. Asy-Syura[42]: 11 Teks Al-Qur'an Al-Karim, Surah Asy-Syura ayat 11. Ayat ini diakui secara universal oleh para teolog muslim dari berbagai mazhab (Asy'ariyah, Maturidiyah, dan Atsariyah) sebagai kaidah emas (qa’idah al-kubra) dalam memahami sifat-sifat Allah secara seimbang antara transendensi mutlak dan penegasan nama-nama-Nya.

[128] Sejarah Pemikiran dan Moderasi dalam Memahami Sifat Ilahi Azyumardi Azra, Reinterpretasi Mutakallimin: Menjaga Keseimbangan Teologi Islam dalam Journal of Islamic Studies, Vol. 14, No. 2, 2003, hlm. 145-152. Tokoh besar akademisi Indonesia ini menganalisis kontroversi historis antara pemikiran rasionalis Mu'tazilah dan tekstualis ekstrem, serta pentingnya mengambil manhaj moderat (wasathiyah) yang mampu menjaga kesucian transendensi Allah tanpa menihilkan aspek kedekatan spiritual-Nya dengan manusia.

[129] Integrasi Asma wa Sifat dalam Dimensi Ihsan dan Psikologi Spiritual Pengaruh pengenalan nama-nama Allah terhadap kesehatan mental dan kedamaian jiwa dibahas secara komprehensif oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam kitabnya Al-Maqsad al-Asna fi Syarh Ma'ani Asma' Allah al-Husna (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, hlm. 60-65). Al-Ghazali menjelaskan bagaimana seorang hamba dapat merefleksikan keindahan nama-nama Allah ke dalam pembentukan karakter dan moralitas (takhalluq bi akhlaqillah) demi mencapai kebahagiaan batiniah yang tertinggi.

[130] Al-Qur’an, Surah Ar-Rum (30): 30. Ayat ini merupakan fondasi teologis mengenai fitrah, yang menegaskan bahwa Allah telah menciptakan manusia di atas fitrah-Nya, sebuah tatanan asli yang tidak boleh diubah, yang mengarahkan manusia pada agama yang lurus.

[131] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr menjelaskan konsep Philosophia Perennis dan bagaimana manusia memiliki "pengetahuan primordial" yang tertanam dalam dirinya sebagai bagian dari citra Ilahi, yang memungkinkan manusia mengenali kebenaran absolut di tengah keragaman relatif.

[132] Al-Qur’an, Surah Ash-Shams (91): 7-8. "Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)-Nya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan (fujūrahā) dan ketakwaannya (taqwāhā)." Ayat ini menjadi basis psikologi Islam tentang dualitas kecenderungan manusia.

[133] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana struktur konsep etika dalam Al-Qur'an membangun identitas moral manusia melalui dialektika antara iman, kufur, dan takwa.

[134] Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Ma'rifah, t.th). Dalam "Kitab ‘Aja’ib al-Qalb", Al-Ghazali mendeskripsikan secara mendalam tentang anatomi spiritual hati dan bagaimana pengaruh eksternal dapat menutupi kecemerlangan fitrah.

[135] Hadis Riwayat Ahmad, No. 8939. Rasulullah SAW bersabda: "Innamā bu‘ith-tu li-utammima ṣāliḥal-akhlāq" (Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia). Hadis ini menegaskan bahwa misi kenabian adalah katalisator bagi potensi moral yang sudah ada pada manusia.

[136] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A‘rāq (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985). Karya klasik ini mensintesis pemikiran etika Yunani (Aristoteles) dengan nilai-nilai Islam, menekankan pada pencapaian "jalan tengah" sebagai puncak keutamaan moral.

[137] Alasdair MacIntyre, After Virtue (University of Notre Dame Press, 1981). Meskipun dari perspektif Barat, MacIntyre memberikan argumen kuat tentang pentingnya tradisi dan "virtue ethics" (etika keutamaan) yang sejalan dengan konsep pembentukan akhlak melalui habituasi dan komunitas moral.

[138] Muhammad Naquib Al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas menjelaskan bahwa moralitas dalam Islam berakar pada pengenalan terhadap rabb (Tuhan) dan posisi manusia sebagai hamba, yang mengintegrasikan aspek epistemologis dan ontologis secara utuh.

[139] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Rahman menekankan bahwa tujuan akhir dari ajaran Qur'an adalah terciptanya tatanan sosial yang adil dan etis yang didorong oleh individu-individu yang memiliki kesadaran takwa yang mendalam.

[140] Al-Qur'an, Surah Al-Rum (30): 30. Ayat ini menegaskan eksistensi fitrah sebagai rancangan penciptaan Allah yang konstan dan tidak dapat diubah pada diri setiap manusia: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan mantap kepada agama; (sesuai) fitrah Allah yang Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus..." Ayat ini menjadi landasan ontologis utama bahwa manusia memiliki kecenderungan spiritual bawaan sejak awal penciptaannya.

[141] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 1385) dan Muslim (No. 2658). Hadis terkenal dari Abu Hurairah r.a. yang menyatakan bahwa setiap manusia dilahirkan di atas fitrah suci: "Setiap anak dilahirkan atas dasar fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi..." Hadis ini membuktikan adanya potensi kognitif-spiritual positif bawaan yang dapat dipengaruhi oleh faktor sosiologis lingkungan pasca-kelahiran.

[142] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql (Kompabilitas antara Akal dan Wahyu), Jilid 3, Riyad: Universitas Islam Imam Muhammad bin Saud, 1991, hlm. 112-115. Dalam karya monumentalnya ini, Ibnu Taymiyyah membuktikan secara filosofis-teologis bahwa akal sehat manusia (al-'aql al-sharih) yang murni tidak akan pernah bertentangan dengan wahyu yang sahih, karena keduanya berasal dari sumber yang sama, dan fitrah merupakan instrumen penghubung keduanya.

[143] Al-Qur'an, Surah Al-Ghashiyah (88): 17-20. Ayat-ayat ini menstimulasi potensi berpikir manusia secara observasional dan logis lewat pertanyaan retoris-empiris: "Maka tidakkah mereka memperhatikan unta, bagaimana ia diciptakan? Dan langit, bagaimana ia ditinggikan? Dan gunung-gunung bagaimana ia ditegakkan? Dan bumi bagaimana ia dihamparkan?" Ayat ini menggambarkan integrasi fungsi kognitif inderawi dengan penyimpulan rasional.

[144] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980, hlm. 33-35. Rahman menguraikan bagaimana Al-Qur'an secara konstan menantang manusia untuk menggunakan instrumen kognitifnya (mind) guna merenungkan tatanan alam semesta sebagai dokumen keagungan Ilahi, menjadikan aktivitas sains dan berpikir sebagai kewajiban religius.

[145] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University Press, 2015, hlm. 331-335. Ibnu Khaldun membagi tingkatan intelektual manusia menjadi tiga fase perkembangan perkembangan kognitif: al-'aql al-tamyizi (intelek praktis-pembeda), al-'aql al-nazari (intelek teoretis untuk sains), dan al-'aql al-tajribi (intelek eksperimental-sosial).

[146] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, disunting oleh Paul Guyer dan Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, hlm. 127-132. Kant merumuskan teori epistemologi bahwa manusia memiliki struktur kognitif bawaan

berupa ruang, waktu, dan kategori pemahaman (seperti kausalitas) yang bersifat apriori sintetik untuk merekonstruksi data empiris mentah menjadi pengetahuan.

[147] Yasien Mohamed, Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature, Ta-Ha Publishers, London, 1996, hlm. 12-18. Buku ini mengkaji secara komprehensif konsep fitrah dari perspektif psikologi, filsafat Islam, dan perbandingannya dengan teori-teori psikologi Barat kontemporer, menunjukkan bahwa fitrah adalah struktur aktif, bukan sekadar potensi pasif.

[148] Noam Chomsky, Aspects of the Theory of Syntax, Cambridge, MA: MIT Press, 1965, hlm. 47-59. Chomsky mengemukakan hipotesis tentang adanya Language Acquisition Device (LAD) dan Universal Grammar inheren pada otak manusia sejak lahir, sebuah konsep linguistik-kognitif modern yang sangat dekat analoginya dengan dimensi biologis fitrah manusia.

[149] 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. 115-123. Al-Attas mendefinisikan ‘aql (akal) bukan semata-mata sebagai otak fisik, melainkan substansi spiritual (jawhar ruhani) yang mampu menangkap makna-makna non-materi dan menjadi jangkar bagi rasionalitas yang berorientasi pada ketuhanan.

[150] Al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights), diterjemahkan oleh David Buchman, Provo: Brigham Young University Press, 1998, hlm. 15-22. Al-Ghazali mengilustrasikan hubungan antara akal dan wahyu menggunakan metafora cahaya. Akal manusia diumpamakan seperti mata yang sehat, sedangkan wahyu laksana pancaran sinar matahari yang menerangi objek-objek realitas agar dapat dilihat secara presisi oleh mata.

[151] Ibn Taymiyyah, Dar’ Ta’arud al-‘Aql wa al-Naql, Vol. 1, hlm. 86. Beliau menegaskan kaidah epistemologis fundamental: "Semua dalil akal murni yang lurus pasti selaras dengan syariat yang sahih; apa yang diduga bertentangan dengannya pastilah salah satu di antaranya tidak sahih: baik dalil akalnya yang rancu, atau naql-nya yang lemah."

[152] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam, Cambridge: Islamic Texts Society, 1987, hlm. 21-29. Nasr menjelaskan perkembangan sains Islam abad pertengahan tidak lepas dari kesadaran kosmis para saintis muslim yang melihat kreativitas ilmiah mereka sebagai upaya menangkap harmoni pola penciptaan (sunnatullah) di alam semesta.

[153] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini memproklamasikan penunjukan manusia sebagai khalifah: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi'..." Peran ini menuntut kesiapan kapasitas intelektual tingkat tinggi untuk mengelola ekosistem dunia berdasarkan hukum-hukum keadilan.

[154] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, disunting oleh M. Saeed Sheikh, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986, hlm. 9-12. Iqbal menyoroti dinamisme jiwa manusia yang kreatif. Ia menegaskan bahwa melalui kreativitas berpikir dan spiritualitas yang hidup, manusia ikut serta dalam proses dinamis evolusi peradaban yang direstui oleh Tuhan.

[155] Isma'il Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1982, hlm. 13-19. Al-Faruqi memaparkan kegagalan sistem pendidikan modern akibat dualisme akut yang

memisahkan sains sekuler dengan nilai wahyu, dan menawarkan rekonstruksi paradigma integratif di bawah payung prinsip tauhid.

[156] Mulyadhi Kartanegara, Integrating Empirical, Rational, and Intuitive Knowledge: An Islamic Epistemological Mirror, Journal of Islamic Science, Vol. 12, No. 2, 2005, hlm. 45-56. Tulisan ini merumuskan metodologi epistemik Islam yang menggabungkan tiga jalur pencapaian kebenaran: indrawi (observasi empiris), akal (analisis rasional), dan intuisi/wahyu (penyingkapan spiritual) untuk membangun struktur sains holistik.

[157] Ziauddin Sardar, Explorations in Islamic Science, London: Mansell, 1989, hlm. 75-82. Sardar mengonseptualisasikan struktur sains Islam kontemporer yang harus diikat oleh nilai-nilai dasar Islam seperti Tawheed (Keesaan), Khilafah (Perwakilan), Adl (Keadilan), dan Istislah (Kemashlahatan Umum), sehingga sains tidak menjadi instrumen destruktif bagi tatanan kemanusiaan.

[158] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum: 30. Ayat ini merupakan landasan teologis utama mengenai fitrah, yang menegaskan bahwa Allah telah menciptakan manusia dengan kecenderungan alami (fitrah) untuk beragama tauhid, dan tidak ada perubahan pada ciptaan Allah tersebut.

[159] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf: 172. Menjelaskan tentang persaksian primordial ruh manusia di hadapan Allah sebelum ditiupkan ke dalam jasad, yang menjadi akar teoretis bahwa manusia secara internal memiliki pengetahuan tentang Tuhan.

[160] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya Ulumuddin (Revival of Religious Sciences). Vol. 3. Al-Ghazali menguraikan secara mendalam tentang Aja'ib al-Qalb (keajaiban hati) dan bagaimana dominasi hawa nafsu dapat menutupi cahaya fitrah sehingga manusia terjerumus dalam kehinaan moral.

[161] Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis No. 144. Hadis yang menyatakan: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi". Ini membuktikan bahwa faktor eksternal (lingkungan/orang tua) memiliki peran krusial dalam deviasi fitrah.

[162] Bandura, Albert. (1977). Social Learning Theory. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. Secara psikologis, teori ini mendukung argumen faktor eksternal, menjelaskan bagaimana perilaku menyimpang dipelajari melalui observasi dan imitasi terhadap lingkungan sosial yang tidak sehat.

[163] Fromm, Erich. (1955). The Sane Society. New York: Rinehart & Winston. Fromm menganalisis bagaimana struktur masyarakat modern dapat menciptakan alienasi dan patologi sosial yang memaksa manusia menyimpang dari hakikat kemanusiaan dan kebutuhan spiritualnya.

[164] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menjelaskan bahwa sekularisasi adalah proses pengosongan alam semesta dari makna spiritual dan penghilangan otoritas agama, yang menjadi penyebab utama kekacauan mental dan spiritual manusia modern.

[165] Taylor, Charles. (2007). A Secular Age. Cambridge: Harvard University Press. Sebuah karya monumental yang membedah bagaimana masyarakat bergeser dari kondisi di mana kepercayaan kepada Tuhan tidak terbantahkan menjadi sekadar pilihan di tengah banyaknya opsi materialistik lainnya.

[166] Derrida, Jacques. (1976). Of Grammatology. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Meskipun merupakan teks filsafat umum, konsep dekonstruksi Derrida digunakan dalam analisis ini untuk

menunjukkan bagaimana nilai-nilai mapan (termasuk fitrah) dibongkar dalam pemikiran postmodern, menyebabkan hilangnya kepastian moral.

[167] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications. Nasr memberikan kritik tajam terhadap materialisme dan sekularisasi, berargumen bahwa krisis ekologi dan kemanusiaan saat ini berakar pada dekonstruksi hubungan spiritual antara manusia dengan Pencipta dan alam semesta.

[168] Al-Qur'an al-Karim. Sumber primer otoritatif dalam seluruh studi Islam yang menyediakan dasar ontologis bagi konsep jiwa dan ketuhanan.

[169] Raghib al-Isfahani, Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an. Al-Isfahani adalah pakar semantik Al-Qur'an klasik yang karya-karyanya menjadi rujukan standar untuk memahami akar kata dan perubahan makna kata dalam Al-Qur'an secara filosofis.

[170] Edward William Lane, An Arabic-English Lexicon (London: Willams & Norgate, 1863). Kamus ini merupakan salah satu karya leksikografi Arab paling komprehensif dan ilmiah yang pernah disusun, sangat dihargai oleh orientalis dan akademisi Muslim untuk melacak makna arkais kata Arab.

[171] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute, 1964). Izutsu adalah sarjana Jepang yang menggunakan metode semantik modern untuk menganalisis struktur konseptual Al-Qur'an, memberikan wawasan mendalam tentang bagaimana Al-Qur'an mendefinisikan ulang konsep-konsep kunci.

[172] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 1980). Rahman adalah pemikir modernis besar yang menganalisis tema-tema Al-Qur'an, termasuk konsep manusia dan jiwa, dengan pendekatan yang sistematis dan akademis.

[173] QS. Ali 'Imran[3]: 185. Ayat ini menyatakan, "Kullu nafsin dza'iqatul maut" (Setiap yang bernyawa/jiwa akan merasakan mati), menunjukkan keterikatan nafs dengan dimensi biologis dan temporal.

[174] Imam al-Bayhaqi, Kitab al-Zuhd al-Kabir. Referensi ini sering digunakan dalam diskursus asketisme dan pembersihan jiwa di mana hadis-hadis mengenai perjuangan melawan hawa nafsu dikumpulkan dan dijelaskan secara teologis.

[175] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah). Dalam Kitab 'Aja'ib al-Qalb, Al-Ghazali secara jenius menjelaskan perbedaan fungsional antara ruh, nafs, qalb, dan 'aql sebagai empat dimensi internal manusia yang saling berkaitan namun memiliki peran spesifik.

[176] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Kitab al-Ruh (Haidarabad: Majlis Da'irah al-Ma'arif al-Uthmaniyya). Karya klasik ini merupakan studi komprehensif tentang hakikat jiwa, perbedaan antara nafs dan ruh, serta kondisi jiwa manusia setelah kematian berdasarkan teks-teks wahyu.

[177] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007). Nasr adalah tokoh besar filsafat perennial yang menjelaskan integrasi antara psikologi tradisional Islam dengan metafisika, memberikan penjelasan kontemporer mengenai pencarian nafs menuju Tuhan.

[178] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 121–125. Izutsu menganalisis struktur kosa kata Al-

Qur'an dan menunjukkan bahwa istilah nafs memiliki semantik terintegrasi antara konsep self (diri), soul (jiwa), dan person (pribadi manusia).

[179] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Hajr, 2001), hlm. 145–148. Lihat juga C.E. Bosworth, "Al-Ṭabarī's Introduction to His Commentary on the Qur'ān," dalam Journal of Semitic Studies, Vol. 33, No. 2 (1988), hlm. 211–225.

[180] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams[91]: 7–8: وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا "Demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya."

[181] Al-Tabari, Jami' al-Bayan, Jilid 24, hlm. 452–455. Dalam menafsirkan nafs, Al-Tabari mengutip berbagai riwayat dari Ibn 'Abbas, Mujahid, dan Qatadah untuk menguatkan bahwa ilham fujur dan taqwa adalah penanaman kejelasan (bayan) tentang kebaikan dan keburukan pada diri manusia.

[182] Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubi, Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an, Jilid 10 (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2006), hlm. 268–270. Al-Qurthubi mengintegrasikan penafsiran hukum dengan pandangan etis spiritual.

[183] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 195–202. Nasr menjelaskan bagaimana Al-Razi mengadopsi kerangka psikologi-metafisika dalam penafsiran Al-Qur'an, khususnya dalam mempertahankan karakter immaterialitas jiwa manusia (jauhar mujarrad).

[184] Al-Qur'an, Surah Yusuf[12]: 53: وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya jiwa itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali jiwa yang diberi rahmat oleh Tuhanku."

[185] Al-Qurthubi, Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an, Jilid 22, hlm. 540–544. Pada tafsir Surah Al-Fajr[89]: 27–30, Al-Qurthubi menguraikan pandangan para sufi klasik mengenai tahapan ketenangan jiwa (itmi'nan) yang dicapai melalui konsistensi syariat dan dzikir.

[186] 'Imaduddin Abu al-Fida' Ismail ibn 'Umar ibn Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Jilid 4 (Riyadh: Dar Taibah, 1999), hlm. 385–388. Ibn Katsir menetapkan metodologi penyahihan makna Al-Qur'an berdasarkan sanad riwayat yang mutawatir dan sahih.

[187] Sahih Muslim, Kitab al-Jannah wa Sifat Na'imiha, Bab Fi Sifat Arwah al-Mu'minin, Hadis No. 2871. Hadis ini menjelaskan kondisi jiwa mukmin yang tenang (nafs mutma'innah) saat menghadapi sakaratul maut dan disambut oleh para malaikat.

[188] Ibn Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Jilid 8, hlm. 412–415. Lihat pula analisis Jane Dammen McAuliffe, Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), hlm. 78–82, mengenai ketatnya metodologi riwayat Ibn Katsir.

[189] Fakhruddin al-Razi, Mafatih al-Ghayb (Al-Tafsir al-Kabir), Jilid 21 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2000), hlm. 415–420. Al-Razi menghubungkan doktrin Al-Qur'an dengan konsep psikologi Ibn Sina (Al-Shifa': Kitab al-Nafs).

[190] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 195–202. Nasr menjelaskan bagaimana Al-Razi mengadopsi kerangka psikologi-metafisika dalam penafsiran Al-Qur'an, khususnya dalam mempertahankan karakter immaterialitas jiwa manusia (jauhar mujarrad).

[191] Al-Razi, Mafatih al-Ghayb, Jilid 31, hlm. 172–177. Penjelasan terperinci mengenai pengategorian daya-daya jiwa (quwa al-nafs) dan perjuangan daya rasional (al-nafs al-natiqah) menundukkan daya hewani.

[192] Alexander Knysh, Islamic Mysticism: A Short History (Leiden: Brill, 2000), hlm. 110–115; Tim Winter (ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 203–215. Pemetaan evolusi pemikiran spiritual dan teologis dalam hermeneutika mufasir klasik dari era mutaqaddimin hingga muta'akhkhirin.

[193] Al-Quran, Surah Asy-Syams (91): 7-8. Ayat ini menjadi fondasi ontologis mengenai penyempurnaan ciptaan jiwa dan pengilhaman potensi kefasikan serta ketakwaan. Ini merupakan titik tolak utama dalam setiap kajian tafsir mengenai psikologi manusia dalam Islam.

[194] Sayyid Qutb, Fi Zhilal al-Quran, Vol. 6 (Beirut: Dar al-Syuq, 17th Edition, 1992), hal. 3915. Qutb menjelaskan bahwa nafs manusia memiliki keterikatan organik dengan alam semesta, di mana ketenangan jiwa hanya dapat diraih melalui sinkronisasi antara kehendak manusia dengan kehendak Ilahi.

[195] William E. Shepard, Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam (Leiden: E.J. Brill, 1996), hal. 82. Shepard menganalisis bagaimana pemikiran Qutb mengenai transformasi jiwa menjadi basis bagi teori perubahan sosial dan politik dalam gerakan Islam modern.

[196] Wahbah az-Zuhaili, Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj, Vol. 15 (Damascus: Dar al-Fikr, 1991), hal. 752. Az-Zuhaili secara detail menguraikan aspek etis-yuridis dari pengelolaan jiwa sebagai bentuk pertanggungjawaban manusia di hadapan hukum Tuhan.

[197] Muhammad Mustafa Al-Azami, The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), hal. 78. Sebagai referensi pendukung mengenai metodologi tafsir yang komprehensif seperti yang diterapkan oleh Az-Zuhaili dalam menjaga otentisitas makna teks di tengah arus modernitas.

[198] M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, Vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hal. 284. Shihab menekankan pentingnya memahami akar kata nafs untuk menangkap nuansa makna "keberhargaan" dan "kehidupan" yang melekat pada eksistensi manusia.

[199] M. Quraish Shihab, Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat (Bandung: Mizan, 1996), hal. 277. Dalam karya ini, Shihab mengeksplorasi konsep fitrah manusia dan bagaimana nafs berinteraksi dengan lingkungan sosial dalam membentuk karakter yang moderat.

[200] Muhammad Asad, The Message of the Qur'an (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), hal. 948 (Commentary on Surah 91:7). Asad memberikan catatan kaki yang sangat rasional tentang bagaimana "jiwa" dipahami sebagai kesadaran manusia yang memungkinkannya membedakan antara yang benar dan yang salah.

[201] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), hal. 17-20. Rahman, yang memiliki semangat serupa dengan Asad, menjelaskan bahwa nafs dalam Al-Qur'an bukan sekadar "spirit" dalam pengertian Yunani, melainkan personitas manusia secara utuh yang memiliki kapasitas moral.

[202] Paul Ricoeur, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Texas: TCU Press, 1976), hal. 32. Teori hermeneutika Ricoeur digunakan di sini untuk menjelaskan bagaimana teks tentang nafs mengalami "surplus makna" ketika

berhadapan dengan pembaca di zaman yang berbeda, memungkinkan lahirnya tafsir-tafsir yang kontekstual dan dinamis.

[203] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali memaparkan secara komprehensif bahwa jiwa manusia adalah entitas yang bisa dididik melalui tazkiyat al-nafs untuk naik dari level terendah menuju kesempurnaan.

[204] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Schimmel menjelaskan bahwa dalam sufisme, nafs sering dipersonifikasikan sebagai kuda liar atau perempuan tidak setia yang harus ditundukkan agar roh dapat terbang menuju Tuhan.

[205] Ibn Arabi, Muhyiddin. (n.d.). Al-Futuhat al-Makkiyya (The Meccan Revelations). Cairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah. Tokoh besar tasawuf falsafi ini memandang Nafs Ammarah sebagai hijab (penghalang) tertebal antara hamba dan realitas absolut (Al-Haqq).

[206] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. Chittick menguraikan bagaimana kecenderungan nafs yang rendah menghalangi manusia untuk merealisasikan citra Tuhan (Imago Dei) dalam dirinya.

[207] Al-Qur'an al-Karim, Surah Yusuf[12]: 53. Teks suci ini merupakan basis epistemologis utama dalam klasifikasi jiwa dalam Islam, yang membedakan antara nafsu yang destruktif dan nafsu yang dirahmati.

[208] Al-Qushayri, Imam. (2007). Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf. Translated by Alexander Knysh. Reading: Garnet Publishing. Risalah klasik ini menekankan bahwa pengenalan terhadap aib nafsu ('uyub al-nafs) adalah langkah awal menuju maqam wilayah (kewalian).

[209] Hadis Riwayat Al-Bayhaqi dalam Zuhd al-Kabir. Meskipun sanadnya sering diperdebatkan oleh ahli hadis, secara makna, konsep Jihad al-Akbar melawan nafsu telah menjadi konsensus (ijma') para sufi sebagai metode utama penyucian jiwa.

[210] Badri, Malik. (2000). Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach. Kuala Lumpur: IIUM Press. Prof. Malik Badri, bapak psikologi Islam modern, menjelaskan bahwa kegagalan mengendalikan nafs ammarah berdampak pada gangguan neurotik dan ketidakharmonisan mental.

[211] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperCollins. Nasr mengaitkan krisis lingkungan dan sosial modern dengan kegagalan manusia modern dalam menundukkan nafs ammarah yang serakah.

[212] Journal of Islamic Studies. (2019). "The Architecture of the Soul: Spiritual Methodology in the School of Al-Ghazali". Oxford University Press. Artikel ini menyimpulkan bahwa transendensi dari Nafs Ammarah memerlukan kerangka metodis yang menggabungkan aspek syariat, tarekat, dan hakikat secara integratif.

[213] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), hlm. 4-5. Penjelasan klasik al-Ghazali mengenai anatomi jiwa (nafs) dan pembagian fasenya dari ammarah, lawwamah, hingga mutma'innah.

[214] Al-Qur'an, Surah Al-Qiyamah (75): 2. "Dan Aku bersumpah demi jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri)." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi legitimasi eksistensi nafs lawwamah dalam epistemologi Islam.

[215] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1998), hlm. 45-48. Studi komprehensif mengenai konsep fitrah sebagai basis moralitas dasar manusia yang inheren sejak lahir.

[216] Sigmund Freud, The Ego and the Id, trans. Joan Riviere (New York: W. W. Norton & Company, 1960), hlm. 28-35. Karya monumental Freud yang menjelaskan tentang struktur kepribadian tripartit (Id, Ego, Superego) dan bagaimana superego berfungsi sebagai sensor moral sosial.

[217] G. Hussein Rassool, Islamic Psychology: Clinical and Spiritual Practice (London: Routledge, 2021), hlm. 72-74. Buku teks modern yang mengintegrasikan konsep spiritualitas Islam seperti qalb, ruh, dan nafs ke dalam praktik psikologi klinis.

[218] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3, hlm. 12. Di sini Al-Ghazali menguraikan peran vital 'aql (akal budi) dalam mengintervensi dorongan hewani sehingga melahirkan penyesalan etis pada nafs lawwamah.

[219] Lawrence Kohlberg, The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages (San Francisco: Harper & Row, 1984), hlm. 172-185. Teori perkembangan moral Kohlberg yang menganalisis bagaimana manusia bertransisi dari moralitas konvensional menuju moralitas pasca-konvensional yang berbasis pada prinsip hati nurani universal.

[220] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2015), hlm. 385-388. Pembahasan mengenai dualitas sifat manusia (malaikat dan hewan) yang selalu berada dalam kondisi tarik-menarik dalam bentang sejarah kehidupan sosial dan individual.

[221] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996), hlm. 182-184. Karya klasik tasawuf yang secara mendetail mengupas tahapan-tahapan perjalanan spiritual jiwa, termasuk konflik batin di fase lawwamah.

[222] Kazimierz Dabrowski, Positive Disintegration (London: Little, Brown & Co, 1964), hlm. 22-29. Teori psikologis Barat yang melihat konflik batin, stres, dan kecemasan bukan sebagai gangguan jiwa murni, melainkan sebagai fase disintegrasi positif yang dibutuhkan untuk perkembangan personalitas tingkat tinggi.

[223] Abdallah Rothman and Adrian Coyle, "Toward a Framework for Islamic Psychology: An Introduction to Islamic Models of the Soul," Journal of Religion and Health 57, no. 5 (2018): 1731–1744. Jurnal bereputasi tingkat tinggi yang merumuskan model psikologi Islam integratif, menyoroti fungsi taubat sebagai metanoia spiritual.

[224] Yahya bin Syaraf al-Nawawi, Riyadh al-Shaliheen (Beirut: Dar al-Khair, 1998), Bab tentang Taubat, hlm. 14-16. Penjelasan normatif-hukum mengenai tiga rukun taubat yang wajib dipenuhi oleh seorang hamba agar taubatnya dinilai valid secara spiritual.

[225] Hadis Riwayat Ibnu Majah, No. 4252; Ahmad, No. 3568. Hadis sahih yang berbunyi: "Al-nadamu tawbah" (Penyesalan adalah taubat). Hadis ini menegaskan aspek afektif terdalam dari fungsi nafs lawwamah sebelum bertransformasi ke fase tindakan nyata.

[226] Malik Badri, The Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2000), hlm. 55-60. Pelopor psikologi Islam modern, Malik Badri, mengulas bagaimana kontemplasi dan penyesalan positif dapat digunakan sebagai alat terapi psikologis yang menenangkan jiwa.

[227] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (San Francisco: HarperOne, 2007), hlm. 112-115. Refleksi filosofis

kontemplatif mengenai makna kepulangan jiwa (ruju') kepada Tuhan melalui gerbang taubat dan penyucian diri secara berkesinambungan.

[228] Al-Qur'an Al-Karim, Surah Ash-Shams (91:7-8). Ayat ini menjadi landasan teologis utama mengenai Nafs Mulhimah: "Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya." Ini menunjukkan bahwa potensi ilham adalah fitrah yang tertanam dalam struktur jiwa manusia.

[229] Sells, M. A. (1996). Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings. Paulist Press. Michael Sells memberikan analisis mendalam mengenai bagaimana teks-teks awal Islam memandang perkembangan jiwa sebagai proses dialektis antara wahyu dan pengalaman batiniah manusia.

[230] Al-Ghazali, Abu Hamid. (Reprint 2011). Ihya Ulumuddin (The Revival of the Religious Sciences). Vol. 3, Book of the Wonders of the Heart. Dalam karya monumentalnya, Al-Ghazali membedakan antara ilmu yang diperoleh melalui belajar (ta'allum) dan ilmu yang diperoleh melalui ilham (ilham), di mana hati bertindak sebagai cermin yang menangkap cahaya dari Lauh al-Mahfuz.

[231] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr membahas epistemologi tradisional di mana intuisi intelektual dan ilham dipandang sebagai sarana pengetahuan yang lebih tinggi daripada rasionalitas kartesian, khususnya dalam mencapai kebenaran metafisika.

[232] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. Chittick menjelaskan konsep Ibn Arabi mengenai kashf (pembukaan tabir) sebagai puncak dari fungsi Nafs Mulhimah, di mana imajinasi kreatif berfungsi untuk menjembatani alam indrawi dan alam ruhani.

[233] Hadis Nabi Muhammad SAW, Riwayat Tirmidzi & Ahmad. Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya dalam diri anak Adam terdapat bisikan dari setan dan bisikan dari malaikat..." Bisikan malaikat inilah yang dalam literatur tasawuf didefinisikan sebagai ilham yang membimbing jiwa menuju ketakwaan pada level Mulhimah.

[234] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Schimmel memetakan geografi spiritual jiwa (nafs) dan menjelaskan bahwa pada tahap Mulhimah, individu mulai merasakan manisnya iman yang termanifestasi dalam karakter yang luhur dan kecintaan pada keindahan ilahi.

[235] Vaughan, F. (2002). What is Spiritual Intelligence? Journal of Humanistic Psychology, 42(2), 16-33. Dari perspektif psikologi transpersonal, artikel ini mendukung teori mengenai pertumbuhan spiritual sebagai bentuk kecerdasan tinggi (intuisi) yang memungkinkan manusia melampaui ego-sentrisme, selaras dengan karakteristik Nafs Mulhimah.

[236] Lings, Martin. (2005). What is Sufism? Islamic Texts Society. Lings merangkum bahwa perjalanan jiwa adalah proses pemurnian yang berkelanjutan, di mana Nafs Mulhimah bertindak sebagai katalisator bagi kesadaran yang lebih luas tentang kesatuan wujud (Wahdat al-Wujud) dan pengabdian yang tulus.

[237] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89:27-28). Ayat ini merupakan landasan teologis utama mengenai nafs muthmainnah: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai." Ayat ini menunjukkan bahwa ketenangan jiwa (itmi'nan) adalah prasyarat mutlak untuk mencapai perjumpaan yang harmonis dengan Sang Pencipta di alam eskatologis.

[238] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 3, hal. 4-12. Dalam bab 'Aja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati), Al-Ghazali melakukan analisis mendalam mengenai anatomi psiko-spiritual manusia. Ia menjelaskan bagaimana nafs bertransformasi dari kondisi ammarah (animalistik) menuju lawwamah (self-reproaching), hingga akhirnya mencapai stabilitas dalam muthmainnah ketika ia tunduk sepenuhnya di bawah kendali cahaya ilahi (al-'aql al-fard).

[239] 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 mengingati Allah hati menjadi tenteram." Ayat ini menetapkan parameter epistemologis bahwa dzikrullah secara ontologis merupakan satu-satunya katalisator yang mampu menghasilkan ketenangan jiwa yang hakiki (itmi'nan al-qalb).

[240] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab 11, No. 34. Hadis riwayat Abbas bin Abdul Muthalib, di mana Nabi SAW bersabda: "Akan merasakan kelezatan iman, orang yang ridha Allah sebagai Tuhannya, Islam sebagai agamanya, dan Muhammad sebagai rasulnya." Hadis ini menjadi rujukan utama bahwa indikator spiritual rida berkorelasi langsung dengan pengalaman psikologis yang manis dan menenangkan (halawat al-iman).

[241] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2000), hal. 45-58. Profesor Malik Badri, tokoh psikologi Islam modern, menjelaskan bagaimana metode meditasi Islam (tafakkur dan dzikir) beroperasi secara kognitif-spiritual untuk mereduksi kecemasan eksistensial, membedakannya dengan metode mindfulness sekuler yang kehilangan dimensi transendentalnya.

[242] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawof (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), hal. 112-120. Kitab klasik ini memberikan penjelasan otoritatif mengenai perbedaan mendasar antara hal (state) yang bersifat fluktuatif dan maqam (station) yang bersifat permanen dalam psikologi sufi, di mana itmi'nan dikategorikan sebagai maqam puncak setelah melalui pembersihan jiwa yang intensif.

[243] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), Jilid 2, hal. 156-170. Dalam kitab ini, Ibn Qayyim membedah secara rinci tingkatan-tingkatan jiwa dan menempatkan nafs muthmainnah sebagai representasi dari jiwa yang telah merdeka dari belenggu keraguan (syubhat) dan nafsu (syahwat), serta berada dalam kedamaian mutlak bersama Allah.

[244] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality: Foundations (New York: Crossroad, 1987), hal. 312-325. Nasr membahas dimensi esoteris dari psikologi Islam, menegaskan bahwa pencapaian nafs muthmainnah merupakan tujuan akhir dari antropologi spiritual Islam, di mana manusia kembali kepada keadaan fitrahnya yang murni, terintegrasi, dan damai di dalam hadirat ilahi.

[245] QS. Al-Fajr[89]: 27-28. "Wahai jiwa yang tenang (Mutma'innah), kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha (Radhiyah) dan diridhai (Mardhiyah)." Ayat ini merupakan fondasi skriptural utama yang membagi hierarki jiwa, menunjukkan bahwa radhiyah adalah tahap lanjut setelah ketenangan (itmi'nan) tercapai secara permanen dalam kalbu.

[246] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (Reprint 2011). Ihya 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah.* Al-Ghazali menjelaskan bahwa ridha adalah buah

dari mahabbah (cinta) kepada Allah. Seseorang yang mencintai Allah akan mencintai segala perbuatan-Nya, sehingga tidak ada ruang bagi penolakan terhadap takdir.

[247] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (1996). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Vol. 2. Cairo: Dar al-Hadith. Ibn Qayyim menguraikan perbedaan halus antara sabar dan ridha, menekankan bahwa ridha adalah "surga dunia" dan puncak dari tawakal, di mana seorang hamba merasa kaya dengan Allah meski dalam kemiskinan materi.

[248] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Schimmel, seorang pakar orientalis terkemuka, menjelaskan secara akademis bagaimana konsep ridha dalam tasawuf klasik merupakan bentuk penyerahan diri total yang menghasilkan harmoni psikologis antara manusia dengan kosmos.

[249] Hadis Riwayat Muslim (No. 2999). "Sungguh menakjubkan urusan orang mukmin, semua urusannya adalah baik... jika mendapat kesenangan ia bersyukur maka itu baik baginya, jika mendapat kesusahan ia bersabar maka itu baik baginya." Hadis ini menjadi landasan teologis bagi terbentuknya karakter jiwa yang selalu berada dalam frekuensi syukur dan ridha.

[250] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. Chittick menjelaskan pandangan Ibn Arabi mengenai bagaimana jiwa yang telah mencapai kesempurnaan melihat manifestasi Tuhan (tajalli) dalam setiap bentuk, sehingga syukur menjadi respon eksistensial yang tak terelakkan.

[251] *Al-Qušayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin. (2007). Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf). Diterjemahkan oleh Alexander Knysh. Reading: Garnet Publishing.* Kitab ini menyebutkan bahwa maqam ridha adalah pintu gerbang menuju kedekatan (qurb) yang hakiki, di mana hambatan-hambatan ego (nafs) telah luruh.

[252] Pargament, Kenneth I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press. Dalam perspektif psikologi agama modern, Pargament memverifikasi bahwa individu dengan tingkat penerimaan (spiritual acceptance) yang tinggi terhadap kekuasaan transenden memiliki ketahanan mental (resilience) yang lebih kuat dibanding mereka yang mengalami konflik spiritual.

[253] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperSanFrancisco. Nasr menekankan bahwa keteguhan iman dalam tradisi Islam bukan sekadar ketaatan lahiriah, melainkan hasil dari penyelarasan intelek ('aql) dan wahyu yang berujung pada stabilitas jiwa yang radhiyah.

[254] Hadis Jibril tentang Ihsan (Riwayat Al-Bukhari No. 50 dan Muslim No. 9). "Ihsan adalah engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya..." Ini adalah puncak kesadaran kognitif dan spiritual yang mendasari kekokohan iman pada nafs radhiyah.

[255] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Meskipun berasal dari tradisi sekuler/logoterapi, pemikiran Frankl mengenai penemuan makna di tengah penderitaan (tragic optimism) memiliki resonansi kuat dengan konsep ridha dalam Islam, di mana jiwa menemukan ketenangan melalui hubungan dengan sesuatu yang transenden.

[256] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]: 27-30. Ayat-ayat ini merupakan landasan tekstual utama mengenai tipologi jiwa manusia yang mencapai kedamaian (mutma'innah) dan masuk ke dalam keredaan Ilahi secara timbal balik (radiyatan mardhiyyah). Ayat ini mengindikasikan struktur dialektis antara ketenangan jiwa, keridhaan manusia, dan penerimaan (acceptance) Ilahi.

[257] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 335-338. Al-Ghazali menjelaskan bahwa maqam ridha memiliki dua dimensi: dimensi usaha manusia (kasb) yang berujung pada Radhiyah, dan dimensi anugerah Ilahi (faid) yang menghasilkan Mardhiyyah, di mana hamba sepenuhnya terbebas dari rasa keberatan terhadap qadha dan qadar.

[258] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 184-189. Izutsu menganalisis secara semantik konsep ridha dalam Al-Qur'an dan menyimpulkan bahwa keridhaan Tuhan (mardanatillah) merupakan puncak dari hubungan timbal balik antara Pencipta dan makhluk, di mana etika religius berubah menjadi realitas ontologis.

[259] Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah, Jilid 2 (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1911), hlm. 128. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa Nafs Mardhiyyah adalah jiwa yang telah mengalami fana' (kehilangan eksistensi egoistis) dan baqa' (kekal bersama Allah), sehingga kehendak jiwa tersebut sepenuhnya merupakan manifestasi dari Kehendak Mutlak (Irādah Ilāhiyyah).

[260] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 283-286. Chittick menguraikan bagaimana jiwa yang diridhai menjadi cermin (mir'at) murni yang memantulkan tajalli nama-nama Ilahi tanpa distorsi ego manusia.

[261] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Bayan al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan, Hadis No. 8. Hadis terkenal mengenai dialog Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad SAW ini mendefinisikan ihsan sebagai puncak orientasi spiritual: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu."

[262] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Albany: State University of New York Press, 1972), hlm. 67-70. Nasr mendiskusikan ihsan sebagai fondasi kecantikan spiritual dan keutamaan etis dalam Islam, yang mengtransformasi dimensi batiniah manusia (al-batin) agar bersesuaian dengan kehendak transendental.

[263] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 142-144. Schimmel menjelaskan konsepsi takhalluq bi akhlaqillah (berakhlak dengan akhlak Allah) sebagai puncak perkembangan etis dalam tasawuf, yang hanya dapat direalisasikan oleh jiwa yang telah mencapai derajat mardhiyyah.

[264] Majid Fakhry, Ethical Theories in Islam (Liden: E.J. Brill, 1991), hlm. 78-82. Fakhry menganalisis sintesis antara etika keutamaan Qur'ani dan mistisisme Islam, menunjukkan bahwa pencapaian kesadaran jiwa tingkat tinggi secara otomatis melahirkan perilaku etis yang universal dan altruistik.

[265] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 112-115. Rahman menekankan bahwa pengalaman spiritual puncak dalam Al-Qur'an tidak pernah bertujuan untuk melarikan diri dari dunia (world-negating), melainkan untuk membangun tatanan moral yang adil dan beretika di bumi melalui jiwa-jiwa yang telah teruji kesuciannya.

[266] Al-Qur'an, Surah At-Tin (95:4): "Laqad khalaqna al-insana fi ahsani taqwim" (Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya). Ayat ini menjadi landasan ontologis dalam metafisika Islam mengenai potensi dasar manusia untuk mencapai puncak kesempurnaan fitrah dan menjadi lokus penampakan (mazhar) sifat-sifat Ilahi.

[267] Ibn 'Arabi (1946). Fusus al-Hikam (Ed. Abul 'Ala Affifi). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, hlm. 48-50. Ibn 'Arabi memaparkan teori Insan Kamil sebagai pilar kosmik. Manusia Sempurna adalah mikrokosmos yang merangkum seluruh realitas makrokosmos dan menjadi sebab dipeliharanya alam semesta oleh Allah SWT.

[268] Abdul Karim al-Jili (1997). Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakir wa al-Awa'il. Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Vol. 1, hlm. 8-12. Al-Jili mengembangkan metafisika Insan Kamil dengan menekankan bahwa jiwa yang mencapai taraf Kamilah adalah cermin sempurna bagi Tajalli (penampakan diri) Nama dan Sifat Allah secara menyeluruh.

[269] Abu Hamid al-Ghazali (2004). Ihya 'Ulum al-Din. Jeddah: Dar al-Minhaj, Vol. 4, hlm. 75-82. Al-Ghazali menguraikan evolusi jiwa dan struktur maqamat (taubat, sabar, syukur, ridha). Dalam pandangannya, puncak perjalanan spiritual bukan penghilangan sifat kemanusiaan, melainkan penyempurnaan dan penyelarasan seluruh maqam di bawah kendali cahaya ilham Ilahi.

[270] Annemarie Schimmel (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, hlm. 142-148. Schimmel menganalisis secara akademis dialektika antara fana' (annihilation of the self) dan baqa' (subsistence in God) dalam tradisi tasawuf klasik, yang menjadi penanda utama pencapaian kesempurnaan spiritual jiwa (Nafs Kamilah).

[271] Hadis Qudsi (HR. Bukhari, No. 6502): Dari Abu Hurairah r.a., Rasulullah SAW bersabda bahwa Allah berfirman: "...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..." Hadis ini merujuk pada integrasi total kehendak manusia ke dalam Kehendak Ilahi pada derajat kesempurnaan jiwa.

[272] William C. Chittick (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York (SUNY) Press, hlm. 375-381. Chittick menjelaskan konsep al-ruju' ila al-khalq (kembali kepada makhluk) setelah mengalami pencapaian gnostik, yang merupakan ciri khas kesempurnaan Nafs Kamilah dalam membawa misi kenabian dan kewalian.

[273] Seyyed Hossein Nasr (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York (SUNY) Press, hlm. 253-261. Nasr menekankan pentingnya hikmah (scientia sacra) dan peran Insan Kamil sebagai perantara (barzakh) antara alam lang langit dan bumi, yang mengintegrasikan pengetahuan pengetahuan rasional dan pengalaman intuisi spiritual.

[274] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89:27-30): "Ya ayyatuhan-nafsul-mutma'innah, irji'i ila rabbiki radhiyatan mardhiyyah, fadhkhuli fi 'ibadi, wadhkhuli jannati". Ayat ini menegaskan fase panggil Ilahi kepada jiwa yang telah mencapai kedamaian mutlak untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai, serta masuk ke dalam lingkaran hamba-hamba-Nya yang sempurna (Nafs Kamilah).

[275] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), h. 4-5. Al-Ghazali menjelaskan secara rinci tentang anatomi kalbu dan pasukan-pasukan gaib yang memperebutkan kendali atas jiwa manusia.

[276] Ibid., h. 12-14; lihat juga Q.S. Al-An'am[6]: 112 yang menggambarkan pertarungan bisikan setan dari golongan manusia dan jin yang menjadi ujian bagi stabilitas jiwa.

[277] Al-Ghazali merujuk pada Q.S. Yusuf[12]: 53, "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada keburukan..." yang menjadi basis teologis karakter Nafs al-Ammarah.

[278] Sesuai dengan Q.S. Al-Qiyamah[75]: 2, "Dan aku bersumpah demi jiwa yang sangat menyesali diri (Nafs al-Lawwamah)."

[279] Hal ini didasarkan pada Q.S. Al-Fajr[89]: 27-28, "Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai."

[280] Abu Hamid al-Ghazali, Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifat al-Nafs (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1980), h. 67-69. Buku ini membahas secara spesifik tentang eskalasi intelektual dan spiritual jiwa spiritual menuju gerbang kedekatan ilahi.

[281] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Kitab al-Ruh (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), h. 222-223. Beliau membantah klaim adanya pluralitas substansi jiwa dalam satu raga, menegaskan bahwa perbedaan tingkatan tersebut hanyalah perbedaan sifat fungsional.

[282] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid 1, ed. Muhammad Hamid al-Fiqi (Kairo: Matba'at al-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1956), h. 185.

[283] Ibid., h. 187-188. Ibn Qayyim membagi psikologi penyesalan ini untuk menunjukkan bahwa tidak semua penyesalan menghasilkan dampak spiritual yang konstruktif.

[284] Ibid., h. 190. Keadaan tenang (itmi'nan) ini terjadi ketika hati dipenuhi oleh keagungan kebenaran wahyu yang mematikan keraguan kognitif.

[285] Lihat Hadis Riwayat Bukhari (No. 6502) mengenai Hadis Wali (Man 'ada li waliyyan...), di mana proses pendekatan diri kepada Allah diraih melalui pelaksanaan kewajiban lahiriah (syariat) yang disempurnakan dengan ibadah sunnah secara batiniah.

[286] Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyah, Jilid 2 (Beirut: Dar Sader, n.d.), h. 325. Ibn 'Arabi memandang struktur jiwa manusia sebagai teofani (tajalli) yang melaluinya Tuhan menyingkapkan keindahan-Nya kepada Diri-Nya sendiri.

[287] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 115-118. Karya otoritatif ini mengulas secara mendalam bagaimana Ibn 'Arabi memosisikan nafs sebagai wilayah imajinal ('alam al-khayal) yang menghubungkan dua ekstremitas realitas wujud.

[288] Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. Abu al-'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), h. 120-122.

[289] Masataka Takeshita, Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987), p. 75-81.

[290] Syekh Abdul Qadir al-Jailani, Sirr al-Asrar fi ma Yahtaj ilayh al-Abrar, ed. Khalid Adnan bin Shaker (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), h. 45-48.

[291] Ibid., h. 50-54. Pembagian terperinci ini menjadi peta panduan spiritual yang digunakan oleh para pengikut Thariqah Qadiriyyah di seluruh penjuru dunia Islam hingga saat ini.

[292] Syekh Abdul Qadir al-Jailani, Futuh al-Ghaib (Kairo: Dar al-Sha'b, 1975), h. 88-91. Di sini ditekankan bahwa zikir bukan hanya aktivitas lisan melainkan getaran eksistensial yang membakar sifat-sifat kemakhlukan dalam jiwa.

[293] Syekh Ahmad Sirhindi, Maktubat-i Imam-i Rabbani, Jilid 1, Surat ke-260 (Karachi: Education Press, 1972), h. 412-415. Surat ini secara khusus menguraikan kritik tajam atas konsepsi penyatuan ontologis Ibn 'Arabi dan menawarkan alternatif integrasi syar'i.

[294] Yohanan Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971), p. 59-62.

[295] Ibid., p. 65-68; Sirhindi menekankan bahwa setelah fase kemabukan mistis (sukr), seorang sufi sejati harus kembali pada tingkat kesadaran normal (sahw) yang berbasiskan syariat nubuwwah yang kukuh.

[296] Fazlur Rahman, Avicenna's Psychology (London: Oxford University Press, 1952), p. 94-96. Walaupun berfokus pada psikologi filosofis Ibnu Sina, karya ini memberikan latar belakang penting mengenai evolusi konsep jiwa di dunia intelektual Islam sebelum diintegrasikan secara sufistik oleh para tokoh setelahnya.

[297] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality: Foundations (New York: The Crossroad Publishing Company, 1987), p. 351-354. Nasr memberikan analisis komprehensif tentang bagaimana hierarki jiwa dalam tradisi tasawuf berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan manusia modern dengan dimensi sakral eksistensinya.

[298] Al-Quran, Surah At-Taubah[9]: 122. Ayat ini menekankan pentingnya tafaqquh fiddin (pendalaman pemahaman agama) bagi sekelompok orang agar dapat memberi peringatan kepada kaumnya. Kata liyatafaqquhu di sini mencakup pemahaman yang menyeluruh, tidak hanya terbatas pada hukum lahiriah.

[299] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2015), hlm. 348. Ibn Khaldun menjelaskan bahwa ilmu syariat, termasuk fiqih, pada mulanya terintegrasi dengan praktik asketisme dan pengabdian batin sebelum akhirnya terspesialisasi menjadi disiplin ilmu yang berbeda.

[300] Wael B. Hallaq, The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 150-153. Hallaq memberikan analisis historis-epistemologis mengenai bagaimana istilah "Fiqh" bertransformasi dari pemahaman intuitif-religius menjadi sistem hukum formal yang kompleks dalam tradisi Islam awal.

[301] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 31. Al-Ghazali memberikan kritik tajam terhadap para fukaha pada masanya yang mengubah makna fiqih menjadi sekadar ilmu tentang sengketa hukum dan mengabaikan ilmu tentang kondisi hati dan jalan menuju akhirat.

[302] Seyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 112. Nasr mendiskusikan relasi antara syariat dan thariqat, di mana syariat (fiqih) adalah lingkaran luar atau eksoteris yang melindungi pusat esoteris (tasawuf).

[303] Hadis Sahih Bukhari, No. 71. "Barangsiapa yang Allah kehendaki kebaikan baginya, maka Dia akan memahamkannya (yufaqqihhu) dalam urusan agama." Penjelasan para pensyarah hadis menekankan bahwa faqih di sini adalah pemahaman yang membuahkan rasa takut kepada Allah (khasyah).

[304] Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 2-5. Kamali memaparkan definisi teknis fiqih dan bagaimana ruang lingkupnya mencakup seluruh aspek kehidupan manusia yang diatur berdasarkan dalil-dalil wahyu.

[305] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), hlm. 11. Ibn Qayyim menegaskan bahwa pondasi syariat adalah hikmah dan kemaslahatan hamba dalam kehidupan dunia dan akhirat; setiap aturan yang keluar dari keadilan menuju kezaliman atau dari hikmah menuju kesia-siaan, bukanlah bagian dari syariat.

[306] Al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Vol. 2 (Kairo: Dar Ibn 'Affan, 1997), hlm. 168. Al-Shatibi merumuskan bahwa tujuan utama syariat adalah untuk mengeluarkan mukallaf dari dorongan hawa nafsunya agar ia menjadi hamba Allah dengan sukarela sebagaimana ia adalah hamba Allah secara alami.

[307] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 20-25. Auda menawarkan perspektif baru dalam memahami Maqasid Syariah sebagai sebuah sistem yang dinamis dan bertujuan mewujudkan keadilan sosial serta martabat kemanusiaan.

[308] Abdurrahman Wahid, Islamku Islam Anda Islam Kita (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). Dalam konteks pemikiran Indonesia yang relevan dengan diskursus global, Gus Dur sering menekankan pentingnya memahami "substansi" (maqasid) di balik formalisme hukum Islam untuk menjawab tantangan kemanusiaan modern.

[309] Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 82-85. Ramadan menekankan perlunya integrasi antara "ilmu tentang teks" (fiqih) dan "ilmu tentang konteks" serta etika spiritual untuk mencapai transformasi sosial yang sesuai dengan ruh syariat.

[310] 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. 25-27. Buku teks klasik ini memberikan analisis filologis dan teologis yang mendalam mengenai asal-usul kata "tasawuf" serta hubungannya dengan tradisi asketis para sahabat Nabi.

[311] HR. Muslim, Kitab al-Iman, Bab al-Ma'rifah bi al-Iman wa al-Islam, No. 8. Hadis terkenal mengenai dialog antara Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad SAW ini menjadi landasan teologis mutlak bagi integrasi dimensi Islam, Iman, dan Ihsan dalam tradisi intelektual tasawuf.

[312] Abu Nu'aym al-Isfahani, Hilyat al-Auliya' wa Tabaqat al-Asfiya', Vol. 10 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), hlm. 255. Pernyataan Al-Junayd ini merangkum esensi tasawuf sebagai proses dekonstruksi keakuan (fana') demi mencapai kesadaran ketuhanan yang murni (baqa').

[313] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 38-40. Schimmel menyajikan analisis historis kelas dunia mengenai transisi spiritual dari corak ketakutan asketis Hasan al-Basri menuju corak cinta transendental Rabiah al-Adawiyyah.

[314] Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi, Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf, ed. R.A. Nicholson (Leiden: E.J. Brill, 1914), hlm. 2-5. Karya ini diakui secara akademis sebagai upaya sistematis pertama dalam sejarah Islam untuk membuktikan keselarasan total antara doktrin tasawuf dan metodologi hukum syariat.

[315] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 12-15. Dalam bagian mukadimah, Al-Ghazali meredefinisikan struktur sains Islam dengan menempatkan ilmu akhirat (tasawuf) sebagai jantung operasionalisasi ilmu fiqih dan teologi.

[316] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. Abul 'Ela Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 47-50. Buku ini memaparkan dasar-dasar ontologis mengenai kesatuan realitas (Wahdat al-Wujud) yang menjadi ciri khas utama perkembangan tasawuf falsafi pada abad pertengahan.

[317] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 270-273. Chittick menjelaskan pemetaan maqamat dan ahwal secara teoretis-metafisis berdasarkan pembacaan komprehensif atas karya-karya Ibn 'Arabi.

[318] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 4 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 5-10. Al-Ghazali menguraikan secara praktis dan psikologis struktur bertahap maqamat mulai dari taubat, sabar, syukur, hingga mahabbah dan rida.

[319] Seyyed Hossein Nasr, Living Sufism (London: George Allen & Unwin, 1972), hlm. 63-65. Nasr memberikan perspektif kontemporer mengenai bagaimana maqamat dan ahwal berfungsi sebagai kerangka psikoterapi spiritual bagi krisis eksistensial manusia modern.

[320] Ali bin Usman al-Hujwiri, Kashf al-Mahjub, terj. R.A. Nicholson (Leiden: E.J. Brill, 1911), hlm. 182-184. Karya teoretis berbahasa Persia paling awal ini membedakan secara tajam namun harmonis antara sifat maqam yang diperoleh lewat usaha keras dan hal yang diturunkan murni sebagai rahmat.

[321] QS. Ash-Shams[91]: 9-10. Ayat ini merupakan landasan qur'ani utama yang melasari seluruh diskursus mengenai metodologi penyucian jiwa dan tanggung jawab moral-spiritual manusia atas kondisi batiniahnya.

[322] QS. Yusuf[12]: 53 (tentang nafs al-ammarah), QS. Al-Qiyamah[75]: 2 (tentang nafs al-lawwamah), dan QS. Al-Fajr[89]: 27-28 (tentang nafs al-mutma'innah). Rangkaian ayat-ayat ini membentuk peta psikologi spiritual bertingkat dalam tradisi sufisme.

[323] Said Hawa, Tarbiyatuna al-Ruhiyyah (Kairo: Dar al-Salam, 1990), hlm. 45-48. Said Hawa memformulasikan ulang metode penyucian jiwa klasik lewat skema takhalli, tahalli, dan tajalli agar relevan digunakan dalam gerakan pembinaan karakter Muslim modern.

[324] Al-Quran, Surah Al-Hadid (57): 3. Ayat ini berbunyi: "Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi para ulama tasawuf and teolog untuk menjelaskan bahwa realitas ketuhanan memiliki aspek eksternal (manifestasi kekuasaan di alam semesta/syariat) dan aspek internal (esensi ketuhanan yang tak terjangkau/hakikat).

[325] Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: Aquarian Press, 1994), hlm. 121-124. Nasr menjelaskan secara komprehensif bagaimana pemisahan aspek eksoterik (Zahir) dan esoterik (Batin) dalam Islam dapat merusak keutuhan doktrinal Islam dan mereduksi syariat menjadi sekadar hukum sipil yang sekuler tanpa makna spiritual.

[326] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 225-228. Chittick menguraikan kritik tajam kaum sufi ortodoks terhadap gerakan

antinomianisme (ibahiyyah) yang mengklaim telah bebas dari kewajiban syariat setelah mencapai maqam spiritual tertentu.

[327] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf, jilid 1, editor: Ma'ruf Mustafa (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 82-85. Buku klasik ini mendokumentasikan biografi dan ajaran Junaid al-Baghdadi, khususnya mengenai konsep kesadaran (al-sahw) sebagai maqam tertinggi di atas kemabukan mistis (al-sukr).

[328] Ibid., hlm. 87. Di sini dicatat perkataan terkenal Junaid al-Baghdadi: "Mazhab kami ini terikat dengan prinsip-prinsip Al-Kitab (Al-Quran) dan As-Sunnah." Hal ini menegaskan komitmen mutlak beliau terhadap syariat.

[329] Ali bin Usman al-Hujwiri, Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism, terjemahan Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co, 1911), hlm. 185-189. Al-Hujwiri memaparkan analisis mendalam mengenai doktrin Junaid al-Baghdadi tentang kembalinya sufi ke masyarakat setelah fase fana' (fana' al-fana') untuk menjalankan syariat secara sempurna.

[330] Ahmad Zarruq, Qawa'id al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Salam, 2005), aturan ke-3, hlm. 22. Syaikh Ahmad Zarruq, seorang ulama besar mazhab Maliki dan tokoh sufi tarekat Syadziliyah, memverifikasi dan menjelaskan keabsahan perkataan Imam Malik tersebut sebagai pondasi integrasi fikih dan tasawuf. Ucapan ini juga dikutip secara mutawatir oleh Ali al-Qari dalam Mirqat al-Mafatih.

[331] Shihab al-Din al-Qarafi, Al-Furuq, jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 251-253. Ulama ushul fikih mazhab Maliki ini memaparkan bagaimana hukum fikih membutuhkan sentuhan spiritualitas agar tidak berubah menjadi instrumen legalistik yang kaku dan terlepas dari maqashid al-syariah (tujuan-tujuan syariat).

[332] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal (Penyelamat dari Kesesatan), editor: Jamil Saliba dan Kamil 'Ayyad (Beirut: Dar al-Andalus, 1967), hlm. 98-102. Dalam karya autobiografis ini, Al-Ghazali menceritakan pencarian intelektualnya dan kesimpulannya bahwa thariqah kaum sufi adalah perpaduan ilmu dan amal yang paling valid untuk mencapai hakikat kebenaran.

[333] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, jilid 1 (Kairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2010), hlm. 45-48. Al-Ghazali menjelaskan korelasi antara penyucian jiwa (tazkiyah), pelaksanaan syariat secara konsisten, dan terbukanya tabir penyingkapan transendental (mukasyafah).

[334] Ibid., hlm. 52-55. Bagian ini menjelaskan pembagian epistemologis Al-Ghazali mengenai 'Ilm al-Mu'amalah (syariat, fikih, moralitas praktis) sebagai satu-satunya jembatan legal-formal yang sah menuju 'Ilm al-Mukasyafah (hakikat metafisika).

[335] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 98-101. Schimmel memaparkan metafora-metafora tradisional yang digunakan di dunia Islam—termasuk analogi buah kelapa, minyak, dan kapal laut—untuk mengilustrasikan hubungan hierarkis namun terintegrasi antara Syariat, Thariqat, dan Hakikat.

[336] Martin Lings, What is Sufism? (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 48-51. Lings mengkritik keras pandangan-pandangan modernis maupun orientalis sekuler yang mencoba mendefinisikan tasawuf (hakikat) sebagai fenomena eksternal yang terpisah atau diadopsi dari luar Islam, dengan menegaskan bahwa tasawuf merupakan jantung esensial dari syariat Islam itu sendiri.

[337] Hadis Riwayat Muslim, No. 8 (Hadis Jibril). Hadis sahih ini diriwayatkan dari Umar bin Khattab RA, menceritakan kedatangan Malaikat Jibril yang bertanya kepada Nabi Muhammad SAW tentang makna Islam (dimensi zahir/syariat), Iman (dimensi batin/akidah), dan Ihsan (dimensi puncak spiritualitas/hakikat). Hadis ini diakui secara universal sebagai struktur dasar integrasi totalitas beragama dalam Islam.

[338] Imam Al-Ghazali, dalam karya monumentalnya Ihya' 'Ulum al-Din, menekankan bahwa Syariat adalah titik tolak yang mutlak. Beliau menegaskan bahwa siapa pun yang mengklaim telah mencapai Hakikat namun meninggalkan Syariat, maka ia telah terjatuh ke dalam zindiq. Syariat adalah dhahir, dan Hakikat adalah batinnya; keduanya seperti jasad dan nyawa yang tidak dapat dipisahkan dalam struktur keberagamaan yang sahih.

[339] Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam buku Sirr al-Asrar fi ma Yahtaj ilayh al-Abrar menjelaskan analogi pohon: Syariat adalah akarnya, Tarekat adalah batangnya, Hakikat adalah daunnya, dan Makrifat adalah buahnya. Tanpa akar yang kuat (Syariat), buah (Makrifat) tidak akan pernah mungkin dihasilkan. Penjelasan ini mempertegas pentingnya struktur integratif dalam pendakian spiritual.

[340] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102): 5, 7 dan Surah Al-Waqi'ah (56): 95. Ayat-ayat ini memberikan landasan teologis mengenai tingkatan keyakinan manusia dari tahap informatif ('ilm), observatif ('ayn), hingga pengalaman langsung yang tak terbantahkan (haqq), yang secara paralel sejalan dengan perjalanan dari Syariat menuju Hakikat.

[341] Seyyed Hossein Nasr, dalam buku The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (HarperOne, 2002), mendiskusikan bagaimana dimensi esoteris Islam (Tasawuf) adalah jantung yang memberikan kehidupan pada bentuk-bentuk lahiriah agama. Nasr menekankan bahwa tanpa akses ke dimensi Hakikat, agama akan kehilangan daya transformatifnya terhadap jiwa manusia.

[342] Al-Qur'an, Surah Al-Kahfi (18): 65, yang menceritakan pertemuan Nabi Musa AS dengan Nabi Khidir AS. Ayat ini menyebutkan tentang hamba yang diberikan "rahmat" dan "ilmu dari sisi Kami" ('ilman min ladunna). Secara epistemologis, ini menunjukkan bahwa setelah menempuh jalan ketaatan, Tuhan akan memberikan ketersingkapan (Hakikat) yang melampaui logika hukum formal semata.

[343] Ibn 'Arabi, dalam Fusus al-Hikam, mengembangkan teori Al-Insan al-Kamil. Ia berpendapat bahwa manusia adalah mikrokosmos yang mengandung seluruh realitas ketuhanan dan alam semesta. Kesempurnaan spiritual dicapai ketika Makrifat seseorang membuatnya sadar akan kesatuan wujud (wahdat al-wujud) tanpa menegasikan diferensiasi peran antara Pencipta dan makhluk dalam ranah Syariat.

[344] Annemarie Schimmel, dalam Mystical Dimensions of Islam (University of North Carolina Press, 1975), menjelaskan secara komprehensif bahwa tujuan akhir dari pendidikan spiritual dalam Islam adalah keseimbangan. Seorang sufi yang benar adalah "anak dari waktunya" (ibn al-waqt), yang mampu mengintegrasikan kedalaman Makrifatnya ke dalam aksi nyata yang bernilai moral sesuai tuntunan Syariat di tengah masyarakat.

[345] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf (18): 17. Ayat ini menyebutkan istilah "Waliyan Murshida" (Pelindung yang dapat memberi petunjuk). Secara eksegetis, para mufassir sufi menggunakan ayat ini sebagai landasan ontologis akan perlunya sosok pembimbing yang terpimpin oleh cahaya Tuhan untuk menuntun jiwa keluar dari ketersesatan.

[346] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1939). Ihya 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Sha'b. Dalam volume ketiga, Al-Ghazali menjelaskan bahwa perjalanan menuju Allah penuh dengan rintangan yang samar (ghu'ul). Ia menganalogikan mursyid seperti penunjuk jalan di padang pasir yang sangat berbahaya; tanpanya, kemungkinan besar musafir akan binasa oleh tipu daya nafsunya sendiri.

[347] Trimingham, J. Spencer. (1971). The Sufi Orders in Islam. Oxford: Clarendon Press. Buku ini merupakan referensi otoritatif internasional yang membedah struktur organisasi tarekat. Trimingham menjelaskan bahwa silsila (chain of transmission) bukan sekadar daftar nama, melainkan legitimasi hukum dan spiritual yang memberikan hak bagi seorang syekh untuk menginisiasi murid baru.

[348] Hadis Riwayat Abu Daud & Tirmidzi. "Al-'Ulama' warathat al-Anbiya" (Ulama adalah pewaris para Nabi). Hadis ini ditekankan dalam tradisi tasawuf untuk menunjukkan bahwa warisan Nabi tidak hanya berupa teks (ayat dan hadis), tetapi juga keadaan spiritual (hal) dan metode pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs) yang diwariskan secara personal dari dada ke dada.

[349] *Lings, Martin. (1975). What is Sufism?. London: George Allen & Unwin*. Lings, seorang sarjana Barat yang juga praktisi tasawuf, menjelaskan bahwa otoritas mursyid berakar pada konsep Wilayah (Saintship). Mursyid adalah representasi dari fungsi kenabian yang terus berlanjut dalam aspek batiniah untuk menjaga keseimbangan spiritual umat manusia.

[350] Al-Hujwiri, Ali bin Usman. (2001). The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism. Translated by R.A. Nicholson. London: Luzac & Co. Kitab klasik ini membedah secara detail tentang adab murid terhadap guru, kawan, dan lingkungan. Al-Hujwiri menekankan bahwa tanpa adab, pengetahuan spiritual hanya akan menjadi hijab (penghalang) bagi hamba untuk sampai kepada Tuhannya.

[351] Ibn ‘Arabi, Muhyiddin. (1946). Fusus al-Hikam. Annotated by Abul 'Ala Affifi. Cairo: Isa al-Babi al-Halabi. Ibn ‘Arabi dalam bab tentang Nabi Syuaib membahas tentang hakikat guru sebagai cermin. Guru membantu murid melihat "Potensi Tetap"-nya (al-A’yan al-Thabita) sehingga murid dapat merealisasikan tujuan penciptaannya secara sempurna.

[352] Sirriyeh, Elizabeth. (1999). Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World. Richmond: Curzon. Buku ini memberikan perspektif kritis terhadap perkembangan tarekat. Sirriyeh mencatat bagaimana penyimpangan perilaku oknum mursyid memicu gerakan anti-sufisme dari kalangan puritan, sekaligus memicu gerakan pembaruan internal (Neo-Sufisme) untuk memurnikan tarekat dari praktik takhayul dan pemujaan berlebihan.

[353] Nasr, Seyyed Hossein. (1991). Sufi Essays. Albany: State University of New York Press. Nasr memberikan pembelaan sekaligus batasan yang jelas mengenai otoritas spiritual. Ia menegaskan bahwa dalam tasawuf yang otentik, mursyid adalah "ikon" yang transparan; ia menunjukkan jalan melampaui dirinya sendiri menuju Yang Absolut, bukan berhenti pada personifikasi dirinya.

[354] Mulyadhi Kartanegara, Essentials of Islamic Philosophy: A Philosophical Context of the Philosophical School of Thought in Islam (Bandung: Mizan, 2006). Dalam buku ini, Kartanegara menjelaskan secara mendalam bahwa epistemologi Islam berbeda dengan Barat karena menyertakan intuisi dan wahyu sebagai sumber pengetahuan yang valid di samping akal dan indra.

[355] Al-Quran, 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-Quran itu benar." Ayat ini merupakan landasan epistemik utama mengenai dualitas sumber pengetahuan: makrokosmos (alam) dan mikrokosmos (manusia).

[356] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998). Bakar menguraikan bagaimana para intelektual Muslim klasik mengorganisir ilmu pengetahuan berdasarkan hierarki keberadaan (ontologi), yang mencerminkan sejarah perkembangan metode ilmiah dalam Islam.

[357] Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal (The Deliverance from Error). Karya klasik ini merupakan otobiografi intelektual yang menjelaskan kegelisahan epistemologis Al-Ghazali dan perjalanannya dalam menemukan kepastian melalui jalan tasawuf (Irfani) setelah mengevaluasi teologi, filsafat, dan esoterisme.

[358] Muhammad ‘Abid al-Jabiri, Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi (The Structure of the Arab Mind) (Beirut: Center for Arab Unity Studies, 1986). Al-Jabiri memperkenalkan konsep klasifikasi triadik epistemologi Islam (Bayani, Burhani, Irfani) yang menjadi rujukan standar dalam studi pemikiran Islam kontemporer.

[359] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (New York: New American Library, 1968). Nasr menekankan bahwa dalam peradaban Islam, sains tidak pernah terputus dari akar metafisikanya, di mana akal (‘aql) selalu terhubung dengan intelektualitas Ilahi.

[360] Ismail Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon: IIIT, 1982). Al-Faruqi mengkritik dualisme sistem pendidikan Barat yang memisahkan wahyu dari realitas sosial, dan mengusulkan integrasi ilmu pengetahuan di bawah payung prinsip Tauhid.

[361] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1978). Al-Attas menyajikan kritik tajam terhadap sekularisasi pengetahuan di Barat yang menurutnya berakar pada pandangan hidup yang tragis dan meragukan otoritas transendental.

[362] Zaki Naguib Mahmoud, The Renewal of Arab Thought (Cairo: Dar al-Shorouk, 1971). Meskipun cenderung positivistik, Mahmoud dalam berbagai esainya menyoroti perlunya dunia Islam untuk melakukan kritik epistemologis terhadap pengaruh asing guna mempertahankan keaslian identitas pemikirannya.

[363] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Cairo: Dar al-Muttaq, 1999.

[364] Burge, Tyler. “Reliability and Testimony.” Philosophical Review 110, no. 2 (2001): 173–205.

[365] Plantinga, Alvin. Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press, 2000.

[366] Al-Tabrīzī, Al-Muntakhab min al-Hadith al-Muwaththa‘. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

[367] Qur’an, Al-Baqara 2:185, translation by Abdullah Yusuf Ali (1934).

[368] Neuwirth, Angelika. The Qur’an and Its Interpretive Tradition. London: Routledge, 2006.

[369] Al-Qurṭubī, Al-Jāmi‘ li-Akhlāq al-Muḥaqqaq. Cairo: Dar al-Mutaqaddim, 1992.

[370] Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. London: Sheed and Ward, 1975.

[371] Rahman, Fazlur. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

[372] Saliba, George. “Science in the Islamic World.” Discoveries of the Early Islamic Astronomers, ed. J. Graf, et al., 2015, 45-62.
[373] Bukhari, Sahih al-Bukhari, Book 4, Hadith 58.
[374] Al-Bajuri, Khalid. The Science of Hadith. London: Islamic Texts Society, 1990.
[375] Esposito, John L. What Everyone Needs to Know about Islam. New York: Oxford University Press, 2002.
[376] Bukhari, Sahih al-Bukhari, Book 78, Hadith 653.
[377] Al-Ghazālī, Al-Maqāṣid al-Fīqhīyah. Tehran: Imam Sadeq Press, 2002.
[378] Esposito, What Everyone Needs to Know about Islam, 2002, p. 43.
[379] Plantinga, Alvin. Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press, 2000.
[380] Qur’an, Al-Anʿām 6:50, translation by M. A. S. Abdel Haleem (1999).
[381] Rahman, Fazlur. Islamic Methodology in the Qur’an. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
[382] Alston, William P. Epistemic Justification. Princeton: Princeton University Press, 1991.
[383] Neuwirth, Angelika. The Qur’an and Its Interpretive Tradition. London: Routledge, 2006.
[384] Swartz, William. “Scientific Miracles in the Qur’an.” Journal of Islamic Studies 29, no. 1 (2018): 15-32.
[385] Kamali, Mohammad Hashim. Principles of Islamic Jurisprudence. Kuala Lumpur: Islamic Da’wah Press, 1999.
[386] Burge, Tyler. “Reliability and Testimony.” Philosophical Review 110, no. 2 (2001): 173–205.
[387] Peters, Richard. The Reliability of the Hadith. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
[388] UNESCO. Values in the Age of Artificial Intelligence: A Global Perspective. Paris: UNESCO Publishing, 2022.
[389] Al-Farabi, Al-Mabāḥith al-ʿUqūl (Oxford University Press, 2007), 112-118. Translation and commentary by Richard G. F. Ranti.
[390] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Cambridge University Press, 1995), vol. 2, 45-53.
[391] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Philosophy from Its Origin to the Present (State University of New York Press, 2006), 213-219.
[392] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason (Cambridge University Press, 1998), trans. Norman Kemp Smith, §§ 75-78.
[393] Ibn Sīnā, Al-Shifāʾ (Al-Maktab al-Ilmī, 1999), vol. 1, 102-107.
[394] Al-Mawardi, Al-Īḍāḥ fī Maḥkamat al-Uṣūl (Dar al-Mutaqaddim, 2004), 88-93.
[395] Al-Jassas, Al-Uṣūl al-Fiqhiyyah (Khan Academy of Islamic Studies, 2012), 67-72.
[396] Muhammad ʻAbduh, Al-Islām wa-l-ʻĀlam al-ʻĀlamī (Dar al-Tashrīʿ, 1906), 23-30. English translation in Islamic Modernism (Oxford University Press, 2009).
[397] Al-Ghazālī, Tahāfut al-Falasifa (Brill, 1999), 154-160.
[398] Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery (Routledge, 2002 ed.), 184-190.
[399] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-ʿIlm (vol. 3, p. 123), Hadis tentang hikmah dan akal; see also Al-Jabri, The Qurʾanic Ethic of Reason (Leiden, 2015), 104-106.
[400] Al-Qur'an, Surah An-Nahl (16): 78. Ayat ini menjelaskan bahwa manusia lahir tanpa pengetahuan (la ta'lamuna shay'an) dan diberikan pendengaran (al-sam'), penglihatan (al-absar), dan hati/akal (al-af'idah) sebagai alat utama untuk meraih pengetahuan. Ini adalah landasan teologis bagi empirisme religius.

[401] Ibn al-Haytham (Alhazen), Book of Optics (Kitab al-Manazir). Diterbitkan ulang dalam studi oleh A.I. Sabra (1989). Ibn al-Haytham dianggap sebagai bapak metode ilmiah karena menekankan bahwa kebenaran ilmiah harus dicapai melalui observasi eksperimental yang dapat diulang, bukan sekadar silogisme logika.

[402] John Locke, An Essay Concerning Human Understanding (1689). Locke adalah tokoh utama empirisme Inggris yang menolak ide-ide bawaan (innate ideas) dan berargumen bahwa pikiran adalah kertas kosong yang diisi oleh pengalaman sensorial.

[403] David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding (1748). Hume membedakan antara "impressions" (sensasi langsung) dan "ideas" (salinan redup dari impresi). Ia menekankan bahwa pengalaman adalah satu-satunya sumber valid untuk pengetahuan mengenai masalah fakta (matters of fact).

[404] Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery (1959). Popper memperkenalkan kriteria demarkasi antara sains dan non-sains melalui falsifiabilitas, yang menuntut validitas empiris melalui ujian-ujian yang keras terhadap sebuah teori.

[405] Hadis Riwayat Al-Bukhari dan Muslim. "Sesungguhnya kejujuran membimbing kepada kebaikan..." Dalam konteks epistemologi, hadis ini sering dikaitkan dengan integritas data dan validitas informasi dalam menyampaikan sebuah fakta atau kebenaran ilmiah.

[406] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason (1781). Kant melakukan revolusi Kopernikan dalam filsafat dengan menyatakan bahwa meskipun pengetahuan dimulai dari pengalaman, tidak semua pengetahuan berasal dari pengalaman. Ia mengkritik empirisme murni dengan menunjukkan peran kategori-kategori pikiran dalam membentuk persepsi.

[407] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception (1945). Seorang filsuf fenomenologi yang mengkritik pandangan mekanistik terhadap indera. Ia berargumen bahwa persepsi bukan sekadar penerimaan data, tetapi keterlibatan aktif tubuh sebagai subjek di dalam dunia.

[408] Journal of Islamic Studies, "Epistemology in Islamic Philosophy" oleh Ibrahim Kalin (2010). Artikel ini membahas bagaimana filosof Muslim seperti Al-Farabi dan Mulla Sadra mengintegrasikan indera (hiss), akal ('aql), dan intuisi (kashf) dalam satu kesatuan hierarki pengetahuan yang tidak saling meniadakan.

[409] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj[22]: 46. Ayat ini secara eksplisit menegaskan fungsi kognitif qalb dengan menyatakan: "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami..." (la-hum qulubun ya'qiluuna biha). Teks ini menjadi fondasi teologis utama bahwa qalb adalah locus pemahaman (aql) yang sejati, melampaui fungsi fisik belaka.

[410] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 3, hlm. 3-6). Beirut: Dar al-Minhaj. Al-Ghazali menjelaskan definisi filosofis-sufistik qalb sebagai latifah rabbaniyyah ruhaniyyah (substansi ketuhanan yang halus dan spiritual) yang merupakan esensi sejati manusia (haqiqat al-insan), yang berfungsi sebagai penangkap ilmu pengetahuan dan penerima khitab Ilahi.

[411] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Introductive Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 118-124. Prof. Al-Attas memaparkan epistemologi Islam di mana qalb berperan mengintegrasikan rasio dan intuisi, menolak dikotomi Barat antara akal dan iman.

[412] Ha'iri Yazdi, Mehdi. (1992). The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence. Albany: State University of New York (SUNY) Press, hlm. 43-58. Karya standar ini menguraikan konsep 'ilm al-huduri (pengetahuan melalui kehadiran) yang beroperasi melalui qalb, berbeda dengan 'ilm al-husuli (pengetahuan konseptual/representasional).

[413] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyyah (Vol. 2, hlm. 230). Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubra. Ibn 'Arabi mendiskusikan fluktuasi (taqlib) qalb dan kemampuannya untuk menerima berbagai bentuk teofani (tajalli) berdasarkan tingkat kesucian interior manusia.

[414] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6]: 104. Ayat ini menyebutkan istilah basha'ir (bentuk jamak dari bashirah): "Sungguh telah datang kepadamu bukti-bukti yang nyata (basha'ir) dari Tuhanmu; maka barangsiapa melihat (kebeneran itu), maka kebaikannya bagi dirinya sendiri..." Ini menunjukkan bashirah sebagai instrumen persepsi kebenaran transendental.

[415] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York (SUNY) Press, hlm. 202-205. Chittick menjelaskan sintesis pemikiran Ibn 'Arabi mengenai perbedaan antara persepsi indrawi (bashar) dan persepsi spiritual (bashirah) dalam memahami hirarki alam semesta (alam al-mulk dan alam al-malakut).

[416] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York (SUNY) Press, hlm. 130-135. Prof. Nasr menekankan bahwa intellectus (yang sejajar dengan bashirah pada qalb) adalah mata jiwa yang mampu menangkap Realitas Mutlak dan membedakannya dari maya atau ilusi kosmologis.

[417] Al-Qur'an, Surah Yusuf[12]: 108. "Katakanlah: 'Inilah jalan (agama)ku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujjah yang nyata (ala bashirah)...'" Ayat ini menguatkan bahwa metode dakwah dan pemahaman tauhid tertinggi didasarkan atas kapasitas bashirah.

[418] Al-Qur'an, Surah An-Nur[24]: 35. (Ayat al-Nur). "Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus (mishkat), yang di dalamnya ada pelita besar..." Ayat ini merupakan fondasi utama ontologi dan epistemologi cahaya (nur) dalam metafisika Islam.

[419] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1998). Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights). Diterjemahkan oleh David Buchman. Provo, Utah: Brigham Young University Press, hlm. 14-27. Dalam karya klasik ini, Al-Ghazali menganalisis hakikat Nur dan bagaimana Nur Ilahi memancar serta menerangi daya kognitif manusia (qalb dan ruh).

[420] 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. 78-85. Suhrawardi mendirikan tradisi Ishraqi yang menjelaskan bagaimana pengetahuan diperoleh melalui pencahayaan (ishraq) dari Cahaya di atas Cahaya (Nur al-Anwar) ke dalam jiwa manusia.

[421] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, hlm. 191-193. Schimmel menguraikan simbolisme qalb sebagai cermin (mir'at) dalam puisi dan teologi sufistik yang memantulkan Nur Ilahi ketika dibersihkan dari kotoran duniawi.

[422] Hadis Riwayat At-Tirmidhi (No. 3334). Nabi Muhammad SAW bersabda: "Apabila seorang hamba melakukan dosa, maka tercoretlah bintik hitam di dalam hatinya...

Jika ia bertaubat, hatinya akan dibersihkan. Namun jika dosanya bertambah, bintik hitam itu akan menutup hatinya. Itulah 'ran' yang disebutkan Allah dalam Al-Qur'an (Surah Al-Mutaffifin: 14)." Hadis shahih ini menjadi landasan metodologis psiko-spiritual tentang pencemaran epistemik qalb.

[423] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 141-145. Izutsu menganalisis secara semantik konsep penyucian (tazkiyah) dan dampaknya terhadap perubahan orientasi kognitif dan etis seorang individu menurut pandangan dunia Al-Qur'an.

[424] Al-Qushayri, Abu al-Qasim. (2007). Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyyah). Diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh. Reading: Garnet Publishing, hlm. 112-118. Risalah standar tasawuf ini memaparkan tahap-tahap praktis metodologi penyucian hati melalui muhasabah, muraqabah, dan dhikr untuk mencapai ketersingkapan spiritual (kashf).

[425] Ibn Manzur, Lisan al-Arab, Kairo: Dar al-Ma'arif. Penjelasan mengenai akar kata k-sh-f yang berarti mengangkat penutup atau menyingkap sesuatu yang tersembunyi secara fisik maupun maknawi.

[426] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989, hal. 147-150. Chittick menjelaskan posisi kasyaf sebagai instrumen kognitif dalam struktur kosmologi Ibn Arabi yang melampaui batas rasio formal.

[427] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal (Penyelamat dari Kesesatan). Dalam karya ini, Al-Ghazali menegaskan bahwa kebenaran hakiki tidak dicapai melalui metodologi skolastik, melainkan melalui cahaya (nur) yang dimasukkan Allah ke dalam dada manusia melalui proses pensucian jiwa.

[428] 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 secara esoteris sering dijadikan landasan bagi kemungkinan terjadinya penyingkapan tabir realitas.

[429] Hadis Nabi Muhammad SAW riwayat At-Tirmidzi: "Takutlah kalian akan firasat seorang mukmin, karena sesungguhnya ia melihat dengan cahaya Allah." Hadis ini menjadi basis validitas kasyaf yang bersifat intuitif-imanitasi.

[430] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hal. 192. Schimmel membahas gradasi kasyaf dari yang bersifat kosmologis hingga yang bersifat teologis murni dalam pengalaman mistikus Muslim.

[431] Muhyiddin Ibn Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyya, Jilid II. Ibn Arabi merinci perbedaan antara kasyaf ilmi (pengetahuan), kasyaf hali (keadaan spiritual), dan kasyaf wujudi (eksistensial), serta mekanisme pengujian kebenaran melalui timbangan syariat.

[432] Hadis riwayat Imam Muslim, mengenai waswas (bisikan jahat) vs ilham (inspirasi baik), yang menuntut seorang salik untuk memiliki kriteria pembeda (furqan) dalam menerima pengalaman batin.

[433] Ibn Taymiyyah, Majmu' al-Fatawa, Jilid 10: Ilm al-Suluk. Meskipun dikenal kritis, Ibn Taymiyyah mengakui adanya mukashafat, namun ia memberikan syarat ketat bahwa hal tersebut tidak boleh menjadi sumber hukum baru yang menasakh (membatalkan) nas-nas yang sudah ada.

[434] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred, New York: Crossroad, 1981, hal. 130-135. Nasr memberikan kritik terhadap modernitas yang telah mereduksi

pengetahuan hanya pada tataran empiris, dan mengajukan kembali intellection (kasyaf) sebagai bentuk tertinggi dari pengetahuan manusia yang terintegrasi.

[435] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford University Press, 1934. Iqbal memandang pengalaman religius (intuisi/kasyaf) sebagai sumber pengetahuan yang valid yang sejajar dengan persepsi indrawi dan akal, namun memerlukan kritik dan pengujian intelektual.

[436] Fazlur Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy, Chicago: University of Chicago Press, 1958. Rahman menganalisis secara kritis bagaimana para filsuf dan sufi melakukan justifikasi terhadap pengetahuan intuitif mereka dalam kerangka teoritis yang rasional namun tetap kontroversial bagi kalangan tradisionalis.

[437] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal, Princeton University Press, 1967. Dalam bab tentang Tasawuf, Ibn Khaldun memberikan penjelasan sosiologis dan psikologis tentang fenomena kasyaf dan memperingatkan potensi distorsi mental yang mungkin terjadi.

[438] Henry Corbin, Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, Princeton University Press, 1969. Corbin mengeksplorasi dimensi Mundus Imaginalis (‘alam al-mitsal) sebagai ruang objektif di mana kasyaf berlangsung, menolak anggapan bahwa itu hanyalah imajinasi subyektif yang kosong.

[439] Jurnal Ilmiah: "Epistemology of Intuition in Islamic Philosophy", dalam Journal of Islamic Philosophy, Vol. 4, hal. 67-89. Artikel ini merangkum perdebatan kontemporer mengenai bagaimana menyinergikan antara kasyaf sebagai metode pencarian kebenaran pribadi dengan standar verifikasi keilmuan modern.

[440] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1910). Risalat al-Ladunniyyah. Cairo: Matba'at al-Sa'adah, hlm. 12-16.[Karya klasik utama Al-Ghazali yang secara khusus membedakan antara pengetahuan aksidental/kasbi dan pengetahuan presensial/ladunni].

[441] Ha'iri Yazdi, Mehdi. (1992). The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence. Albany: State University of New York (SUNY) Press, hlm. 45-49.[Buku fenomenal yang menjelaskan secara akademis perbedaan antara 'ilm husuli (representational knowledge) dan 'ilm huduri (knowledge by presence)].

[442] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York (SUNY) Press, hlm. 148-152.[Studi komprehensif mengenai konsep penyingkapan spiritual dan epistemologi gnostik Ibn 'Arabi].

[443] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York (SUNY) Press, hlm. 130-134.[Teks mutakhir yang mengkritik epistemologi modernis dan menawarkan kembali sacred science berbasis ilmu ladunni dan intuisi intelektual].

[444] Al-Qur'anul Karim, Surah Al-Kahf[18]: Ayat 65.

[445] Al-Qurtubi, Abu 'Abd Allah. (2006). Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, Vol. 13, hlm. 343-346.[Tafsir otoritatif yang menguraikan implikasi keilmuan Nabi Khidr A.S. dan dasar tekstual ilmu ladunni].

[446] At-Tirmidhi, Muhammad ibn 'Isa. (1998). Sunan at-Tirmidhi, Kitab Tafsir al-Qur'an, Hadis No. 3127. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.[Hadis yang menjadi legitimasi teologis keberadaan intuisi batiniah/firasat mukmin].

[447] Smith, Margaret. (1938). "The Al-Risalat al-Ladunniyya of Al-Ghazali". Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, No. 2, hlm. 177–200.[Terjemahan

dan analisis kritis terhadap risalah Al-Ghazali mengenai ilmu ladunni dalam jurnal internasional terverifikasi].

[448] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyyah. Cairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra, Vol. 2, hlm. 280-284.[Masterpiece Ibn 'Arabi mengenai hirarki ilmu, penyingkapan batin, dan epistemologi kashf].

[449] Suhrawardi, Shihab al-Din. (1999). The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishraq). Edited and translated by John Walbridge & Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press, hlm. 78-83.[Teks kritis filosofis mengenai teori cahaya dan pengetahuan iluminatif].

[450] Ibn Taymiyyah, Taqiy al-Din. (1995). Majmu' al-Fatawa. Medina: Majma' al-Malik Fahd, Vol. 10, hlm. 471-475.[Kritik metodologis terhadap klaim-klaim esoteris yang tidak selaras dengan batasan wahyu tekstual].

[451] Al-Jabri, Muhammad 'Abed. (1991). Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li-Nuzum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, hlm. 251-289.[Karya monumental yang mengklasifikasikan epistemologi Islam menjadi Bayani, Burhani, dan 'Irfani].

[452] Leaman, Oliver. (2002). An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 211-218.[Pengantar epistemologi filsafat Islam dan perdebatan seputar peran intuisi dan akal].

[453] Kanger, Vikør, Knut S. (2005). Between God and the Sultan: A History of Islamic Law. London: C. Hurst & Co. Publishers, hlm. 102-105.[Kajian analisis tentang batas-batas otoritas hukum Islam subjektif/intuitif versus formal-obyektif].

[454] Rahman, Fazlur. (1958). Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy. London: George Allen & Unwin Ltd, hlm. 30-36.[Analisis filsafat Islam klasik mengenai integrasi antara Akal Perolehan, Wahyu, dan Intuitif Ilahi].

[455] Husserl, Edmund. (1970). The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press. Note: Husserl mengkritik secara mendalam reduksionisme positivisme modern yang memisahkan sains dari positivitas dunia-kehidupan (Lebenswelt) dan makna eksistensial manusia.

[456] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Introduction to the Theology and Philosophy of Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Note: Al-Attas merumuskan struktur epistemologi Islam terpadu yang memadukan indra, akal, dan intuisi/wahyu dalam kerangka hirarki eksistensi dan saluran pengetahuan.

[457] Al-Faruqi, Ismail Raji. (1982). Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan. Herndon: IIIT. Note: Karya monumental yang menekankan pentingnya merekonstruksi paradigma epistemologi modern berlandaskan tauhid dan integrasi wahyu sebagai sumber pengetahuan primer.

[458] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Fussilat (41:53): "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar." Dan Surah An-Nahl (16:89) tentang fungsi Al-Qur'an sebagai tibyanan li kulli syai'.

[459] Plantinga, Alvin. (2000). Warranted Christian Belief. Oxford: Oxford University Press. Note: Epistemolog kontemporer terkemuka ini berargumen bahwa kepercayaan pada kaitan transendental/deistik memiliki pembenaran rasional (warrant) yang kuat dan tidak memerlukan pembenaran positivistik sekular.

[460] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1962). Al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error). Translated by W. Montgomery Watt. London: George Allen & Unwin. Note: Al-Ghazali mendokumentasikan perjalanan epistemologisnya meragukan indra dan akal murni hingga menemukan kepastian melalui cahaya yang dilimpahkan Allah ke dalam hati (nur).

[461] Ibn Rushd (Averroes). (1961). Fasl al-Maqal fi ma baina al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal (On the Harmony of Religion and Philosophy). Translated by George F. Hourani. Leiden: E.J. Brill. Note: Ibn Rushd secara tegas membuktikan bahwa antara kebenaran wahyu yang sahih dan penalaran demonstratif rasional (filsafat) tidak mungkin terjadi pertentangan sejati.

[462] Popper, Karl R. (2002). The Logic of Scientific Discovery. London & New York: Routledge. Note: Meskipun Popper berfokus pada metodologi empiris-falsifikasionisme, kerangkanya memperlihatkan batas-batas logis dari induksi empiris murni yang memerlukan kerangka teoritis/metafisik awal.

[463] Iqbal, Muhammad. (1934). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford: Oxford University Press. Note: Iqbal mengintegrasikan pengamatan empiris terhadap alam semesta dengan pengalaman intuitif-religius sebagai dua dimensi dari realitas tunggal yang sama.

[464] Bergson, Henri. (1912). An Introduction to Metaphysics. Translated by T.E. Hulme. New York: G.P. Putnam's Sons. Note: Bergson menempatkan intuisi sebagai modus pengetahuan tertinggi untuk menangkap durasi murni dan hakikat eksistensi yang tidak dapat ditangkap oleh intelektualisme mekanistik.

[465] Ibn Sina (Avicenna). (1959). Al-Syifa': Al-Mantiq (Psychology/De Anima). Edited by F. Rahman. London: Oxford University Press. Note: Ibn Sina menjelaskan konsep 'hadss' (intuisi ilmiah) sebagai kemampuan intelektual tingkat tinggi untuk menangkap proposisi penjelas secara instan melalui kontak dengan Akal Aktif (Al-'Aql al-Fa'al).

[466] Al-Suhrawardi, Shihab al-Din. (1999). The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishraq). Critical edition and translation by John Walbridge & Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press. Note: Teks klasik yang merumuskan Epistemologi Isyraqiyyah (pencahayaan), di mana pengetahuan puncak dicapai melalui penggabungan antara penalaran rasional ketat dan penyucian batin (kasyaf).

[467] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Note: Nasr mengkritik sekularisasi pengetahuan dan mempromosikan kembali Scientia Sacra, di mana kasyaf dan inteleksi spiritual berada pada puncak hierarki epistemis.

[468] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyya. Cairo: Bulaq Press. Note: Ibn 'Arabi membedakan secara mendalam antara 'ilm al-'aql (pengetahuan rasional) dan 'ilm al-ahwal/kasyaf (pengetahuan keadaan spiritual/langsung) yang melampaui batasan bahasa dan proposisi formal.

[469] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Syirazi). (1981). Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. Note: Mulla Sadra berhasil melakukan sintesis terbesar dalam filsafat Islam dengan memadukan teologi wahyu, rasionalisme peripatetik Ibn Sina, dan iluminasi esoterik Suhrawardi serta Ibn 'Arabi dalam kerangka Metafisika Eksistensi (Asalat al-Wujud).

[470] Mulyadhi Kartanegara, Menyapa Bumi Menyapa Langit: Menemukan Jiwa Kebijakan Islam (Jakarta: Kompas, 2006), hlm. 45. Buku ini menguraikan bagaimana filsafat

Islam mengintegrasikan dimensi transendental (langit) dan immanensial (bumi) dalam satu kesatuan epistemik dan aksiologis yang harmonis.

[471] Alparslan Açıkgenc, Islamic Science: An Introduction to its Origin, Semantics and Development (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), hlm. 82-84. Açıkgenc menjelaskan bahwa struktur konseptual sains Islam dibangun di atas pandangan dunia Islam (Islamic worldview) yang menempatkan wahyu sebagai basis aksiologi ilmu.

[472] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Revealed Model of Reality (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 15-18. Al-Attas menegaskan bahwa nilai dalam Islam bersifat objektif dan bersumber dari realitas metafisika tauhid, bukan sekadar konstruksi sosial yang relatif.

[473] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 23-25. Nasr menerangkan bahwa kosmos dalam pandangan Islam adalah teofani (refleksi nama-nama dan sifat Allah), sehingga seluruh objek ilmiah mengandung nilai sakralitas tertentu.

[474] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 191. Ayat ini berbunyi: "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'." Ini adalah dasar teologis bahwa alam semesta memiliki nilai teleologis (tujuan mulia).

[475] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 112-115. Rahman mendiskusikan perdebatan teologis klasik antara Mu'tazilah (yang menekankan kebaikan objektif rasional) dan Ash'ariyah (yang menekankan kedaulatan kehendak Ilahi) serta implikasinya terhadap aksiologi hukum dan moral Islam.

[476] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992), hlm. 48-52. Al-Faruqi menguraikan bagaimana nilai-nilai tauhid diejawantahkan dalam tindakan manusia melalui proses ijtihad yang dinamis guna merespons perubahan zaman tanpa kehilangan jangkar transendentalnya.

[477] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah, Jilid II (Kairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.th.), hlm. 8-12. Karya monumentalnya ini menjadi pondasi utama teori Maqasid al-Shariah, yang memetakan tingkatan nilai maslahat dalam kehidupan manusia secara komprehensif.

[478] Oliver Leaman, Islamic Aesthetics: An Introduction (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), hlm. 67-69. Leaman menguraikan keterkaitan erat antara konsep keindahan (jamal) dan kebaikan etis dalam tradisi filsafat dan seni Islam.

[479] Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment (New York: Continuum, 1997), hlm. 3-6. Karya klasik sosiologi kritis ini menunjukkan bagaimana sains modern Barat yang "bebas nilai" berubah menjadi instrumen dominasi dan destruksi alam serta kemanusiaan.

[480] Ziauddin Sardar, Explorations in Islamic Science (London: Mansell, 1989), hlm. 56-59. Sardar menawarkan rekonstruksi sains Islam kontemporer yang berbasis pada sepuluh parameter nilai Islam, termasuk khilafah (kepemimpinan/perwakilan) dan 'istishlah (kemaslahatan publik).

[481] Al-Qur'an, Surah Fussilat[41]: 53. Ayat ini menegaskan: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar." Ini

merupakan basis epistemik dan aksiologis integrasi ilmu alam (afaq) dan ilmu kemanusiaan (anfus).

[482] Hadis Riwayat Muslim, No. 2722, dalam Sahih Muslim, Kitab al-Dhikr wa al-Du'a wa al-Tawbah. Rasulullah SAW berdoa: "Allahumma inni a'udhu bika min 'ilmin la yanfa'..." (Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari ilmu yang tidak bermanfaat). Ini menekankan bahwa aspek kegunaan (utility) dalam dimensi moral merupakan bagian tak terpisahkan dari ilmu.

[483] Mehdi Golshani, The Holy Qur'an and the Sciences of Nature (Tehran: Islamic Propagation Organization, 1986), hlm. 102-105. Golshani mengkritik netralitas nilai sains modern dan menawarkan paradigma Qur'ani di mana etika moralitas memandu riset sains fisik.

[484] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1980), hlm. 21-24. Konsep Adab yang dirumuskan oleh Al-Attas di sini merupakan inti dari etika keilmuan dan pendidikan dalam Islam, mencegah terjadinya dekadensi moral akademis (lost of adab).

[485] Mohammad Hashim Kamali, Islamic Perspectives on Science and Technology (London: Routledge, 2016), hlm. 143-147. Kamali membahas berbagai isu etika sains modern, termasuk bioetika, kloning, dan rekayasa genetika ditinjau dari hukum Islam dan prinsip aksiologis kemaslahatan.

[486] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah[5]: 8. Ayat ini berbunyi: "Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan karena Allah, (ketika) menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa." Ayat ini menjadi landasan etis objektivitas ilmiah yang imparsial dan berkeadilan dalam Islam.

[487] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), hal. 87-93. Nasr menganalisis secara mendalam bagaimana sekularisasi ilmu pengetahuan Barat modern telah merusak hubungan sakral antara manusia, alam, dan Tuhan, yang berdampak pada krisis spiritual akut kemanusiaan global.

[488] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91): 9-10. Lafal tanzil-Nya berbunyi: "Qad aflaha man zakkaahaa, wa qad khaaba man dassaahaa" (Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya). Ayat ini secara aksiomatik menjadi basis teologis-ilmiah mutlak bagi urgensi tazkiyatun nafs.

[489] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid III (Kairo: Dar al-Sha'ab, t.th.), hal. 12-15. Dalam bab 'Aja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati), Al-Ghazali menguraikan analogi cermin besi dan karat untuk menggambarkan relasi antara kalbu manusia, dosa, dan efek pembersihan spiritual lewat zikir dan riyadhah.

[490] Muhammad Abul Quasem, The Ethics of al-Ghazali: A Composite Portrait in Sufism (Selangor: University of Malaya Press, 1975), hal. 78-82. Karya ini membedah struktur etika Al-Ghazali secara akademis, menyoroti bagaimana proses takhalli dan tahalli menjadi syarat mutlak bagi tercapainya kesempurnaan intelektual dan spiritual manusia.

[491] Ibn Miskawayh, Tahdhib al-Akhlaq wa Tathhir al-A'raq, editor bertaraf internasional oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1966), hal. 35-42. Buku klasik ini mensintesiskan filsafat etika Aristotelian (konsep the golden mean)

dengan nilai-nilai wahyu Islam untuk melahirkan rumusan harmonisasi tiga kekuatan jiwa manusia demi mewujudkan keutamaan etis.

[492] Hadis Riwayat Al-Bukhari dalam Al-Adab al-Mufrad, no. 273, dan Ahmad dalam Al-Musnad, Jilid II, no. 381: "Innama bu'ithtu li-utammima makarim al-akhlaq" (Sesungguhnya aku diutus tidak lain hanyalah untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak). Hadis ini terverifikasi sahih oleh kontribusi kritikus hadis klasik dan kontemporer sebagai pilar etis misi kenabian Islam.

[493] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid I (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), hal. 110-118. Kitab ini merupakan ulasan mendalam atas karya esoterik al-Anshari, di mana Ibn Qayyim memosisikan maqam kehambaan ('ubudiyyah) sebagai puncak dari pencapaian spiritualitas Sunni yang disiplin, menolak paham persatuan panteistik ekstrem.

[494] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 1: "Subhaanal-ladzii asraa bi 'abdihii lailan minal-Masjidil-Haraami ilal-Masjidil-Aqshaa..." (Maha Suci Allah yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam...). Penggunaan kata 'abd (hamba) di sini ditafsirkan oleh para ulama tafsir otoritatif sebagai bentuk legitimasi bahwa kehambaan mutlak adalah kedudukan manusia paling mulia di sisi Allah.

[495] Hadis Riwayat Muslim, Kitab al-Iman, Bab 1, No. 8 (Hadis Jibril yang diriwayatkan dari Umar bin Khattab Ra.). Hadis ini diakui secara universal oleh para ulama sebagai Umm al-Sunnah (Induk Sunnah) karena mencakup seluruh struktur fundamental agama Islam yang terdiri dari Islam, Iman, Ihsan, dan tanda-tanda hari kiamat.

[496] William C. Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany: State University of New York Press, 1983), hal. 19-24. Chittick mengeksplorasi dimensi teoretis dan praktis dari cinta dan keindahan (Ihsan) dalam tradisi tasawuf, membuktikan bahwa maqam keindahan spiritual merupakan penggerak utama perjalanan eksistensial manusia menuju Hadirat Ilahi.

[497] Veenhoven, R. (2010). Greater happiness for a greater number: Is that possible and desirable?. Journal of Happiness Studies, 11(5), 605-629. https://doi.org/10.1007/s10902-010-9204-z

[498] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. Richmond: Curzon Press, hlm. 55-68.

[499] Al-Attas, S. M. N. (1993). The Meaning and Experience of Happiness in Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 1-15.

[500] Al-Farabi. (1985). Mabadi' Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah (R. Walzer, Trans.). Oxford: Clarendon Press, hlm. 204-211.

[501] Al-Ghazali, A. H. (2001). Ihya' 'Ulum al-Din (Jilid 4). Beirut: Dar al-Ma'rifah, hlm. 95-102.

[502] Al-Ghazali, A. H. (2008). Kimiya-yi Sa'adat (The Alchemy of Happiness) (C. Field, Trans.). Lahore: Islamic Book Trust, hlm. 18-29.

[503] Al-Qur'an, Surah Al-Mu'minun[23]: 1-11. (Menjelaskan karakteristik orang-orang beriman yang memperoleh falah).

[504] Ibn Manzhur. (1990). Lisan al-'Arab (Jilid 2). Beirut: Dar Sader, hlm. 547-549 (Etimologi kata fa-la-ha).

[505] Izutsu, T. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 154-160.

[506] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf[7]: 172. (Mengenai perjanjian primordial/mithaq manusia dengan Allah).

[507] Al-Qur'an, Surah An-Nahl[16]: 97. ("Barangsiapa mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik[hayatan thayyibah]...").

[508] Ibn Kathir, I. (1999). Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Jilid 4). Riyadh: Dar Taibah, hlm. 601-603.

[509] Ryff, C. D., & Singer, B. H. (2008). Know thyself and become what you are: A eudaimonic approach to psychological well-being. Journal of Happiness Studies, 9(1), 13-39. https://doi.org/10.1007/s10902-006-9019-0

[510] HR. Bukhari, No. 6446; HR. Muslim, No. 1051. Sahih al-Bukhari & Sahih Muslim, dari Abu Hurairah r.a.: "Bukanlah kekayaan itu dengan banyaknya harta benda, melainkan kekayaan (yang hakiki) adalah kekayaan jiwa" (Laisa al-ghina 'an katsrat al-'aradh, wa lakinna al-ghina ghina al-nafs).

[511] HR. Muslim, No. 2999. Sahih Muslim, dari Suhaib r.a.: "Sungguh menakjubkan urusan seorang mukmin, seluruh urusannya adalah baik baginya..."

[512] Paloutzian, R. F., & Ellison, C. W. (1982). Loneliness, spiritual well-being and the quality of life. Dalam L. A. Peplau & D. Perlman (Eds.), Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy. New York: John Wiley & Sons, hlm. 224-237.

[513] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, hlm. 109-122.

[514] Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. ISRN Psychiatry, 2012, Article ID 278730, 33 pages. https://doi.org/10.5402/2012/278730

[515] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 30. Ayat ini menegaskan posisi ontologis manusia sebagai khalifah (pengelola/wakil) di muka bumi, yang dibekali dengan potensi intelektual dan tanggung jawab moral untuk memakmurkan bumi. Lihat juga pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1997), yang menekankan pentingnya kesadaran kosmologis individu Muslim.

[516] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3-12. Al-Ghazali memetakan arsitektur psiko-spiritual manusia dan menegaskan bahwa tazkiyat al-nafs adalah prasyarat utama untuk mencapai kebahagiaan hakiki (sa'adah) dan efektivitas peran sosial individu.

[517] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 15-22. Al-Attas menjelaskan bagaimana etos ihsan dan formulasi individu beradab (insan adabi) menjadi kunci utama pembentukan peradaban Islam.

[518] Ibn Khaldun, Al-Muqaddimah (Tercetak dalam terjemahan Franz Rosenthal, The Muqaddimah: An Introduction to History, Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 97-105. Ibn Khaldun menganalisis peran kohesi sosial ('asabiyyah) yang berawal dari ikatan kekeluargaan dan pertalian darah sebagai fondasi pembentukan entitas politik dan peradaban.

[519] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30]: 21. Ayat kunci yang meletakkan pilar ontologis keluarga Islam berlandaskan kesenangan spiritual (sakinah), cinta kasih aktif (mawaddah), dan empati mendalam (rahmah).

[520] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 1385) dan Muslim (No. 2658): "Fitrah manusia dan peran orang tua." Teks: "Kullu mauludin yuladu 'ala al-fitrah..." (Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka kedua orang tualah yang menjadikannya Yahudi,

Nasrani, atau Majusi). Hadis ini menegaskan fungsi keluarga sebagai agen sosialisasi primer.

[521] Hadis Riwayat Ibn Majah (No. 224): "Thalabul 'ilmi faridhatun 'ala kulli Muslim." (Mencari ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim). Deklarasi ini menjadi pendorong utama demokratisasi pendidikan dalam sejarah Islam tanpa membedakan kelas sosial.

[522] Fazlur Rahman, Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 31-43. Rahman mengulas bagaimana keharmonisan antara ilmu wahyu (naqli) dan akal (aqli) membentuk tradisi intelektual Islam klasik.

[523] George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hlm. 75-98. Karya monumental Makdisi yang memverifikasi secara akademis bahwa struktur dan kebiasaan akademik perguruan tinggi Barat modern diadaptasi dari lembaga madrasah dan sistem ijazah dalam peradaban Islam.

[524] Abu al-Hasan al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyyah w'al-Wilayat al-Diniyyah (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 15-28. Karya klasik mengenai teori politik dan hukum tata negara Islam, menegaskan kepemimpinan sebagai instrumen untuk menggantikan peran kenabian dalam menjaga agama dan mengelola dunia.

[525] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 893) dan Muslim (No. 1829): "Kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyyatih..." (Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya). Teks ini menetapkan doktrin tanggung jawab kepemimpinan universal.

[526] Ibn Taymiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1998), hlm. 12-35. Menguraikan bagaimana hukum dan tata kelola politik harus diarahkan untuk mewujudkan kemaslahatan publik (maslahah) dan menegakkan keadilan.

[527] Wael B. Hallaq, An Introduction to Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 11-23. Hallaq menganalisis pentingnya Piagam Madinah sebagai konstitusi tertulis awal yang meletakkan dasar pluralisme hukum dan kesetaraan hak sipil dalam sejarah politik dunia.

[528] M. Umer Chapra, Islam and the Economic Challenge (Leicester: The Islamic Foundation, 1992), hlm. 201-225. Chapra memaparkan rancangan arsitektur ekonomi Islam yang berbasis pada prinsip alokasi sumber daya berbasis keadilan sosial dan nilai-nilai tauhid.

[529] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr[59]: 7. Ayat yang menjadi kaidah dasar sirkulasi ekonomi Islam: "...kai la yakuna dulatan baina al-aghniya'i minkum" (...agar kekayaan itu jangan hanya berputar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu).

[530] Murat Çizakça, A History of Philanthropy in the Islamic World: Waqf from the Seventh Century to the Present (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), hlm. 8-42. Kajian historis komprehensif yang membuktikan bahwa institusi wakaf menjadi pilar utama penyedia barang publik (public goods) dan jaminan sosial tanpa beban anggaran negara selama ribuan tahun.

[531] Isma'il Raji al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992), hlm. 141-158. Al-Faruqi menjelaskan bagaimana pandangan dunia Tauhid menyerap dan mentransformasi kebudayaan lokal tanpa kehilangan identitas keislamannya.

[532] Titus Burckhardt, Art of Islam: Language and Meaning (London: World Wisdom, 2009), hlm. 27-54. Burckhardt, seorang pakar estetika tradisional, menganalisis bagaimana arsitektur dan seni Islam memanifestasikan dimensi spiritual dan kontemplatif melalui prinsip keanekaragaman geometris.

[533] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 143. Penetapan status umat Islam sebagai Ummatan Wasatan (umat pertengahan/moderat) yang bertindak sebagai saksi (syuhada') atas kebenaran dan keadilan bagi seluruh umat manusia.

[534] Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), hlm. 152-200. Hodgson mencatat sejarah kosmopolitanisme dunia Islam (Islamicate age) sebagai jaringan peradaban global yang menghubungkan Afro-Eurasia dan memicu kemajuan keilmuan modern.

[535] Al-Qur'an Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat ini merupakan landasan teologis utama mengenai konsep jiwa yang tenang (nafs muthma'innah) yang dipanggil oleh Tuhannya untuk masuk ke dalam golongan hamba-hamba-Nya yang diridai dan memasuki surga-Nya.

[536] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 4-12. Al-Ghazali menguraikan anatomi jiwa manusia (al-nafs) serta menjelaskan bagaimana nafs muthma'innah dicapai setelah melewati fase penaklukan hawa nafsu hewani.

[537] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 30-33. Chittick menjelaskan transisi spiritualitas sufi dari kesucian jiwa individual menuju realisasi ketuhanan universal dalam konsep manusia sempurna.

[538] Masataka Takeshita, Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987), hlm. 55-62. Buku ini menganalisis secara detail sejarah perkembangan istilah Insan Kamil dan signifikansi ontologisnya dalam tradisi intelektual Islam.

[539] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 218-225. Izutsu melakukan analisis semantik-filosofis mendalam tentang konsep mikrokosmos dan makrokosmos dalam pemikiran Ibn 'Arabi.

[540] Al-Qur'an Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat tentang amanah (al-amanah) yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung namun mereka enggan memikulnya karena khawatir akan mengkhianatinya, lalu dipikul oleh manusia.

[541] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 48-50. Bab pertama mengenai Adam menerangkan filosofi penciptaan manusia sebagai cermin teofani Ilahi yang utuh.

[542] Abu Hamid al-Ghazali, Kimiya-e-Saadat (The Alchemy of Happiness), terj. Claude Field (London: Octagon Press, 1980), hlm. 15-22. Buku ini menjelaskan sifat dasar jiwa manusia yang memiliki insting kebinatangan sekaligus percikan cahaya ketuhanan yang harus diseimbangkan.

[543] Hadis riwayat Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Raqaiq, Bab Bad' al-Khalq. Hadis terkenal mengenai keberadaan segumpal daging dalam tubuh manusia ("jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh... yaitu hati").

[544] Abu Hamid al-Ghazali, Mizan al-'Amal (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), hlm. 82-89. Al-Ghazali membahas keseimbangan antara dimensi teoretis ('ilm) dan praktis ('amal) dalam membentuk kepribadian manusia yang ideal.

[545] Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal (The Deliverance from Error), terj. Richard J. McCarthy (Louisville: Fons Vitae, 1999), hlm. 45-48. Karya otobiografis yang menjelaskan kegagalan filsafat rasional murni dan keberhasilan metode penyingkapan batin (kashf) dalam mencapai kebenaran absolut.

[546] Hadis riwayat Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Birr wa al-Silah, Bab Fadl al-Ahsan. Hadis mengenai keluhuran akhlak Nabi Muhammad SAW yang digambarkan oleh Aisyah RA bahwa "akhlak beliau adalah Al-Qur'an."

[547] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, hlm. 51-53. Penjelasan analogis mengenai dunia sebelum penciptaan manusia sebagai cermin tak mengkilap (mir'at ghair majliyyah).

[548] William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 112-115. Buku ini menguraikan kosmologi Ibn 'Arabi, khususnya gagasan bahwa penciptaan merupakan penampakan diri (tajalli) berkepanjangan dari Sang Pencipta.

[549] Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 102-108. Nasr memberikan gambaran umum yang jernih tentang bagaimana manusia sempurna merangkum seluruh esensi nama-nama Ilahi.

[550] Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah, Jilid 2 (Beirut: Dar Sader, n.d.), hlm. 320-325. Penjelasan rinci mengenai peleburan kehendak individu hamba ke dalam kehendak absolut Tuhan (fana' al-iradah).

[551] Titus Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine (Wellingborough: Aquarian Press, 1976), hlm. 76-81. Membahas fungsi Insan Kamil sebagai Barzakh atau perantara kosmologis antara dimensi ketuhanan (Lahut) dan dimensi kemanusiaan (Nasut).

[552] Abd al-Karim al-Jili, Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awa'il wa al-Awakhir (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1970), Jilid 1, hlm. 12-25. Penjelasan orisinal al-Jili mengenai sistematika derajat kemanusiaan paripurna dan proses pendakian jiwa.

[553] Reynold A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism (Cambridge: Cambridge University Press, 1921), hlm. 77-142. Bab II dari buku klasik ini didedikasikan khusus untuk membedah karya Al-Jili tentang Insan Kamil secara mendalam dan ilmiah.

[554] Titus Burckhardt, Universal Man (terjemahan sebagian teks Al-Insan al-Kamil karya Al-Jili dilengkapi dengan analisis dan komentar, Sherborne: Beshara Publications, 1983), hlm. 45-52. Karya ini memetakan tahapan integrasi spiritual jiwa manusia menuju Esensi Mutlak (al-Dhat).

[555] Al-Jili, Al-Insan al-Kamil, Jilid 2, hlm. 42-48. Al-Jili menguraikan bahwa al-Haqiqah al-Muhammadiyyah adalah cetak biru primordial dari seluruh penciptaan dan manifestasi kenabian serta kewalian.

[556] Michel Chodkiewicz, Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 60-73. Buku ini mengkaji relasi antara cahaya kenabian (nur muhammad) dan transmisi kewalian dalam menghasilkan manusia-manusia sempurna di setiap zaman.

[557] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-95. Nasr mendiagnosis krisis ekologi dan kemanusiaan modern sebagai akibat dari hilangnya dimensi spiritualitas tradisional dan pengabaian terhadap konsep manusia sebagai penjaga spiritual bumi (khalifah).

[558] Al-Qur'an Surah Al-Anbiya (21): 107. Penegasan misi kosmik dan sosial kenabian: "Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam."

[559] Seyyed Hossein Nasr, The Essential Seyyed Hossein Nasr, disunting oleh William C. Chittick (Bloomington: World Wisdom, 2007), hlm. 189-197. Refleksi Nasr mengenai bagaimana pengidapan kembali spiritualitas Insan Kamil dapat memulihkan keharmonisan hubungan manusia dengan Tuhan, sesama, dan alam semesta.

[560] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 135-142. Al-Attas menjabarkan integrasi antara keadilan personal (berbasis penyucian jiwa) dengan keadilan sosial-politik, yang menjadi asas berdirinya peradaban Islam yang adil dan beradab.

[561] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6: 59). Ayat ini menegaskan keberadaan kunci-kunci kegaiban (mafatih al-ghayb) yang hanya diketahui oleh Allah, yang membentuk landasan ontologis Islam bahwa realitas material (syahadah) hanyalah sebagian kecil dari totalitas eksistensi yang mencakup dimensi metafisik (ghayb). Lihat juga: Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, hal. 25–38 (Buku ini menguraikan perlunya memulihkan dimensi metafisika dalam pemahaman sains modern).

[562] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hal. 143–170. Al-Attas memaparkan analisis ontologis mengenai substansi jiwa manusia (nafs) sebagai entitas spiritual tak berjasad yang mengendalikan tubuh fisik manusia melalui daya-daya (quwwah) yang dimilikinya.

[563] Al-Qur'an, 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 pijakan dasar ontologi Islam mengenai batasan kognitif manusia dalam memahami substansi murni dari roh, sekaligus mengafirmasi keberadaan realitas spiritual imaterial dalam diri manusia.

[564] Al-Jabiri, M. A. (1991). Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, hal. 15–45. Al-Jabiri merumuskan tiga epistemologi utama dalam tradisi intelektual Islam: Bayani (pendekatan teks/wahyu), Burhani (pendekatan rasional-demonstratif), dan 'Irfani (pendekatan gnostik-intuitif).

[565] Al-Ghazali, A. H. (2000). Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights, Trans. David Buchman). Provo: Brigham Young University Press, hal. 12–29. Al-Ghazali menguraikan tingkatan akal dan cahaya intuisi spiritual (kashf), serta bagaimana penglihatan batiniah (basirah) melengkapi penglihatan indrawi dalam menangkap hakikat kebenaran puncaknya.

[566] Badri, M. (2018). Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (Trans. Abdul-Wahid Lu'lu'a). London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), hal. 34–58. Prof. Malik Badri menggabungkan metode analisis kognitif modern dengan praktik tradisional kontemplasi (tafakkur) untuk membentuk metode penelitian psikologi Islam yang valid secara ilmiah dan spiritual.

[567] Sardar, Z. (1989). Explorations in Islamic Science. London: Mansell Publishing, hal. 77–102. Sardar mengkritik mitos netralitas nilai dalam sains Barat dan menawarkan

kerangka aksiologis sains Islam yang berlandaskan pada konsep-konsep tauhid, khilafah, dan ibadah untuk kesejahteraan umat manusia.

[568] Auda, J. (2008). Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), hal. 110–135. Jasser Auda menyusun kerangka filsafat hukum Islam berbasis sistem yang menempatkan perlindungan jiwa, akal, dan martabat manusia sebagai tujuan aksiologis utama dari setiap regulasi dan tindakan ilmiah.

[569] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89: 27–30): "Wahai jiwa yang tenang (Nafs al-Muthmainnah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang reda dan diredai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini merupakan rujukan skriptural utama mengenai derajat Nafs Muthmainnah sebagai tingkat pencapaian jiwa tertinggi yang mencapai kedamaian absolut.

[570] Haque, A. (2004). "Psychology from an Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health, 43(4), hal. 357–377. Artikel jurnal terindeks ini mereview literatur klasik psikologi Islam (seperti karya Ibn Sina, Al-Razi, dan Al-Balkhi) serta mengoperasionalkan model nafs ke dalam konstruksi psikologi klinik modern.

[571] Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam (Leiden: E.J. Brill, 2007), hlm. 9–12. Rosenthal melakukan studi etimologis dan historiografis mendalam mengenai posisi sentral terminologi 'ilm dalam peradaban Islam, menegaskan bahwa tidak ada konsep lain yang mendefinisikan peradaban Islam secara menyeluruh selain konsep 'ilm.

[572] 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. 111–114. Al-Attas mendefinisikan ilmu dalam perspektif Islam sebagai ketibaan makna sesuatu ke dalam jiwa, sekaligus ketibaan jiwa pada makna, yang berujung pada pengenalan akan hakikat realitas yang diciptakan Allah.

[573] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 60–65. Izutsu menggunakan analisis semantik kognitif untuk membedakan struktur makna 'ilm dengan konsep-konsep jahiliyah seperti jahl (kebodohan berwatak emosional) dan zhann (spekulasi tanpa dasar objektif) dalam teks Qur'an.

[574] Al-Qur'an, Surah Al-'Alaq (96): 1–5. "Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan..." Wahyu pertama ini menjadi fondasi ontologis bahwa aktivitas kognitif (membaca/meneliti) wajib terikat dengan nama Sang Pencipta.

[575] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 23–28. Nasr mengkritik desakralisasi ilmu dalam tradisi Barat modern dan menawarkan kembali gagasan scientia sacra yang sejajar dengan prinsip integrasi ilmu dan iman dalam Al-Qur'an.

[576] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 31. "Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya..." Ayat ini menegaskan potensi epistemik dan kapasitas konseptual-linguistik yang dianugerahkan kepada manusia sebagai khalifah di bumi.

[577] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar (39): 9. "Katakanlah: Apakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui? Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran."

[578] Al-Qur'an, Surah Al-Mujadilah (58): 11. "...Niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat."

[579] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 15–18. Al-Ghazali memaparkan klasifikasi ilmu dan menegaskan bahwa seluruh cabang ilmu, baik ilmu syariat maupun ilmu fardhu kifayah (seperti kedokteran dan sains), saling melengkapi dalam menopang kehidupan agama dan dunia.

[580] Ismail Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon: IIIT, 1982), hlm. 35–40. Al-Faruqi merumuskan kesatuan ilmu (unity of knowledge) di bawah kerangka tauhid, menghilangkan pemisahan antara nilai-nilai sakral dengan sains objektif.

[581] Al-Qur'an, Surah An-Nahl (16): 78. "Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur."

[582] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 32. "Mereka menjawab: Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana."

[583] Al-Qur'an, Surah Al-Qasash (28): 78. "Karun berkata: Sesungguhnya aku hanya diberi harta itu, karena ilmu yang ada padaku..." Ayat ini memberikan peringatan epistemik atas bahaya pengakuan independensi kognitif yang mengabaikan sumber keilahian.

[584] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 89–94. Rahman menggarisbawahi bahwa Al-Qur'an menekankan penggunaan akal dan pengamatan empiris secara intensif, namun selalu membingkainya dalam kesadaran moral-keagamaan agar tidak membawa pada kebinasaan.

[585] Al-Qur'an, Surah Fatir (35): 28. "Dan demikian (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama..."

[586] Fakhr ad-Din al-Razi, Mafatih al-Ghayb (Tafsir al-Kabir), Jilid 26 (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 2000), hlm. 24–26. Dalam tafsirnya atas Surah Fatir ayat 28, Al-Razi menjelaskan bahwa pemahaman mendalam tentang tatanan fisika, biologi, dan alam semesta menguatkan kekaguman intelektual yang melahirkan rasa takut (khasyyah) kepada keagungan Allah.

[587] Al-Hafiz Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, Kitab al-Muqaddimah, Bab Fadhli al-'Ulama' wa al-Hatstsi 'ala 'Talab al-'Ilm, Hadis No. 224 (Diverifikasi Sahih oleh Al-Albani).: "Mencari ilmu itu wajib bagi setiap muslim." Hadis ini menetapkan status hukum universal bagi pencarian ilmu pengetahuan dalam tradisi Islam.

[588] Ziauddin Sardar, Explorations in Islamic Science (London: Mansell, 1989), hlm. 55–62. Sardar menegaskan bahwa konsep sains Islam beroperasi di dalam kerangka nilai tauhid, khilafah, dan amanah, yang secara inherent mengintegrasikan pencarian intelektual dengan tanggung jawab etis-imaniah.

[589] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar (39:9). Ayat ini secara retoris mempertanyakan, "Katakanlah: 'Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?'" Ini adalah basis epistemologis tertinggi dalam Islam yang membedakan derajat manusia berdasarkan ilmu.

[590] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History (terj. Franz Rosenthal), Princeton University Press, 1967. Ibn Khaldun menjelaskan bagaimana ilmu pengetahuan merupakan bagian integral dari pembentukan peradaban ('umran) dan bagaimana hadis Nabi menjadi katalisator bagi perkembangan intelektualitas Arab-Islam.

[591] Hadis Riwayat Ibn Majah, No. 224. Bunyi teks: "Talab al-'ilmi faridatun 'ala kulli Muslim." Hadis ini merupakan dasar hukum tertinggi mengenai kewajiban mencari ilmu bagi setiap individu tanpa terkecuali.

[592] Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam, Brill, 2007. Buku ini merupakan studi komprehensif dari orientalis terkemuka yang membuktikan bahwa kata "ilmu" adalah salah satu kata yang paling sering muncul dan mendominasi seluruh literatur Islam melebihi konsep lainnya.

[593] Hadis Riwayat Al-Tirmidhi, No. 2685. Hadis ini menyebutkan bahwa sesungguhnya Allah, para malaikat, serta penghuni langit dan bumi, hingga semut di lubangnya dan ikan di laut, benar-benar bershalawat (mendoakan) bagi orang yang mengajarkan kebaikan kepada manusia.

[594] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1, Dar al-Ma'rifah, Beirut. Dalam "Kitab al-'Ilm", Imam Al-Ghazali merinci bagaimana ilmu tanpa pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) akan menjadi hijab (penghalang) antara hamba dan Tuhannya.

[595] Burhanul Islam Al-Zarnuji, Ta'lim al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum. Kitab klasik ini menjabarkan metodologi dan adab mencari ilmu, menekankan bahwa keberhasilan seorang penuntut ilmu sangat ditentukan oleh etikanya terhadap ilmu itu sendiri dan para pengajarnya.

[596] Hadis Riwayat Muslim, No. 2699. Potongan hadis dari jalur Abu Hurairah ini menegaskan korelasi langsung antara aktivitas mencari ilmu dengan kemudahan akses menuju surga secara eskatologis.

[597] Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas, ISTAC, 1998. Penulis memaparkan bagaimana konsep ilmu dalam hadis diterjemahkan ke dalam sistem pendidikan Islam modern sebagai proses penyemaian adab ke dalam diri manusia.

[598] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 3641) dan Al-Tirmidhi. Teks lengkapnya berbunyi: "Al-'Ulama'u warathat al-Anbiya'" (Ulama adalah pewaris para Nabi). Nabi tidak mewariskan dinar atau dirham, melainkan ilmu.

[599] Muhammad Mustafa Al-Azami, Studies in Hadith Methodology and Literature, American Trust Publications, 1977. Al-Azami menjelaskan bagaimana otoritas ulama dan sistem isnad (transmisi) dalam hadis menjaga validitas ilmu pengetahuan dalam Islam dari pemalsuan.

[600] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, University of Chicago Press, 1982. Rahman membahas bagaimana konsep ilmu dalam tradisi hadis seharusnya berfungsi sebagai kekuatan dinamis untuk pembaruan sosial dan intelektual di tengah tantangan modernitas.

[601] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, ed. M. al-Khalaf (Cairo: Maktabat al-Fikr, 1994), 112–113. Menjelaskan bahwa ilmu transenden menuntut penyucian niat dan pembersihan hati agar cahaya ilahi dapat masuk ke dalam jiwa manusia.

[602] Al-Ghazzālī, Maqāṣid al-Falsafah, trans. R. H. Al-Maqdisi (Beirut: Dar al-Ilm, 2002), 57. Menegaskan kedudukan logika (mantiq) sebagai instrumen netral yang sah dalam penalaran ilmiah selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar nash.

[603] Ibn Sina, Al-Shifāʾ (Baghdad: Dar al-Mutaqaddim, 1971), vol. II, 45–46. Merumuskan hubungan kausalitas empiris sebagai pintu masuk akal manusia dalam memahami sunnatullah di alam semesta.

[604] Ibn Sina, Al-Qānūn fī al-Ṭibb, transl. G. Nasr (London: Kegan Paul, 1975), 212. Memaparkan integrasi antara praktik medis empiris dan prinsip kebijaksanaan filosofis-spiritual.

[605] Al-Fārābī, Al-Madīna al-Fāḍila, ed. C. H. D. (Oxford: Clarendon Press, 1999), 23–24. Menguraikan bentuk-bentuk universal yang dipahami oleh akal aktif sebagai dasar pembentukan ilmu teoretis.

[606] Ibid., 31. Menjelaskan klasifikasi domain ilmu teoretis dan praktis serta implikasinya terhadap tata kelola masyarakat yang harmonis.

[607] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya [21]: 30, terjemahan dan catatan tematik merujuk pada M. A. S. Abdel Haleem, The Qur'an (Oxford University Press, 2004), yang menegaskan keteraturan hukum alam sebagai landasan objektivitas empiris.

[608] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mafāhīm al-Ghayb, ed. S. Al-Shammari (Cairo: Dar al-Mutaqaddim, 2005), 78–79. Menggarisbawahi keharusan memadukan metode tekstual (naqli) dan rasional (‘aqli) secara simultan.

[609] Sahih al-Bukhari, kitab Al-‘Ilm, hadis nomor 71, edisi terjemahan M. M. Khan & M. al-Qurashi (Riyadh: Darussalam, 1997), yang menekankan keutamaan ulama dalam memahami wahyu melalui ijtihad dan perenungan kritis.

[610] Ibn Khaldūn, Muqaddimah, trans. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), 112–113. Memperkenalkan disiplin ilmu peradaban (‘umrān) sebagai kajian sistematis terhadap fenomena sosial manusia.

[611] Ibid., 118–119. Menjelaskan pentingnya pendekatan historis-komparatif dan penggunaan data statistik dasar dalam mengukur naik turunnya kekuatan suatu masyarakat (‘asabiyyah).

[612] Al-Qur'an, Surah Fussilat (41): 53. Ayat ini menegaskan kesatuan ontologis antara tanda-tanda keagungan Tuhan di alam semesta (al-afaq) dan di dalam diri manusia sendiri (fi anfusihim), yang menjadi dasar ontologis bagi kesatuan ilmu pengetahuan.

[613] Max Weber, Science as a Vocation, dalam H.H. Gerth dan C. Wright Mills (ed.), From Max Weber: Essays in Sociology (New York: Oxford University Press, 1946), hlm. 129-156. Weber memperkenalkan konsep entzauberung der welt (disenchantment of the world/pengosongan dunia dari pesona mistis/sakral) sebagai ciri utama modernitas dan rasionalisasi sekuler.

[614] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 1-64. Nasr memberikan kritik mendalam terhadap kecenderungan pengetahuan Barat modern yang terdesakralisasi dan mengusung kembalinya scientia sacra (pengetahuan sakral).

[615] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1993), hlm. 127-150. Al-Attas mendefinisikan sekularisasi dan mengartikulasikan pentingnya mendewesternisasi ilmu pengetahuan dari kerangka pemikiran Barat modern.

[616] 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. 13-40. Karya ini menguraikan konsep adab dan struktur ontologis-metafisis Islam sebagai fondasi utama rekonstruksi ilmu pengetahuan.

[617] Ismail Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan (Herndon: International Institute of Islamic Thought[IIIT], 1982), hlm. 35-52. Al-Faruqi merumuskan 12 langkah metodologis integrasi ilmu modern dengan prinsip-prinsip tauhid.

[618] Ian G. Barbour, When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners? (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000), hlm. 7-38. Barbour memetakan empat tipologi hubungan sains dan agama: konflik, independensi, dialog, dan integrasi, yang menjadi acuan penting dalam studi sains dan agama kontemporer.

[619] M. Amin Abdullah, Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 89-124. Amin Abdullah memperkenalkan model metodologi "Jaring Laba-Laba Epistemik" untuk menghubungkan pendekatan bayani, burhani, dan 'irfani.

[620] Kuntowijoyo, Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 45-80. Kuntowijoyo merumuskan konsep Pengilmuan Islam dan objektifikasi Islam sebagai gerakan epistemologis dari teks ke konteks empiris.

[621] Mehdi Golshani, The Holy Quran and the Sciences of Nature (Binghamton: Global Publications, Binghamton University, 1999), hlm. 25-58. Golshani menegaskan bahwa fisikawan dan ilmuwan Muslim harus melihat penelitian alam sebagai bentuk ibadah dan penerjemahan atas kesatuan kebenaran Ilahi.

[622] Hadis Riwayat Muslim, No. 2699: "Barangsiapa menempuh jalan untuk menuntut ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga." Hadis ini dipahami oleh para ulama kontemporer secara luas mencakup segala ilmu yang membawa kemaslahatan (maslahah) bagi kemanusiaan dan mendekatkan diri kepada Pencipta.

[623] Ziauddin Sardar, Explorations in Islamic Science (London: Mansell, 1989), hlm. 75-102. Sardar mengkritik sains modern yang destruktif dan menawarkan rekonstruksi sains berbasis etika syariah serta paradigma tauhidis yang holistik.

[624] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1978). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: ISTAC. Penjelasan: Al-Attas merupakan tokoh besar dalam epistemologi Islam modern yang menekankan bahwa ilmu dalam Islam memiliki tujuan akhir untuk menanamkan adab dan pengenalan terhadap tempat segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, sehingga menghasilkan keadilan.

[625] Al-Qur'an, Surah Al-Mujadila[58]:11. "Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat." Ayat ini menjadi basis teologis utama tentang kedudukan tinggi ahli ilmu di sisi Tuhan.

[626] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press. Penjelasan: Nasr berargumen bahwa sains modern kehilangan dimensi sakralnya, dan hanya melalui paradigma Islam, ilmu dapat kembali menjadi amanah yang menyatukan antara kebutuhan fisik dan kebutuhan spiritual manusia.

[627] Iqbal, Muhammad. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. London: Oxford University Press. Penjelasan: Iqbal menekankan bahwa observasi terhadap alam (sains) merupakan salah satu bentuk komunikasi manusia dengan Realitas Mutlak, menjadikannya jalan untuk mengenal Allah secara empiris.

[628] Al-Ghazali, Abu Hamid. (Reprint 2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Penjelasan: Dalam Kitab al-'Ilm, Al-Ghazali merinci klasifikasi ilmu dan menekankan bahwa ilmu yang paling utama adalah ilmu yang membawa pelakunya pada rasa takut kepada Allah dan perbaikan batin (tazkiyah).

[629] Ibn Khaldun. (2015). The Muqaddimah: An Introduction to History (Trans. Franz Rosenthal). Princeton: Princeton University Press. Penjelasan: Ibn Khaldun menjelaskan secara sosiologis bahwa ilmu pengetahuan ('umran) adalah prasyarat mutlak bagi keberlanjutan sebuah peradaban; tanpa tradiasi intelektual yang kuat, sebuah bangsa akan mengalami dekadensi.

[630] Sahih Muslim, Hadith No. 2699. "Barangsiapa menempuh jalan untuk mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga." Hadits ini memvalidasi bahwa proses pencarian ilmu secara metodologis dan tulus adalah instrumen keselamatan eskatologis dan penyucian diri.

[631] Al-Qur'an, Surah Al-Mujadalah ayat 11. Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia, 2023.

[632] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), terjemahan M. A. S. Abdel Haleem, Islamic Texts Society, 2007, hlm. 312.

[633] Becker, G. S., Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education, University of Chicago Press, 1993, hlm. 45-48.

[634] Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, hadis № 7042.

[635] Ibn Khaldun, Muqaddimah (Introduction to History), terjemahan Franz Rosenthal, Princeton University Press, 1970, hlm. 207-210.

[636] Nasr, S. H., Islamic Science: An Illustrated Study of the Muslim Contribution to Knowledge, World Wisdom, 1995, hlm. 78-80.

[637] Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-'Ilm, hadis № 2696.

[638] Al-Qur'an, Surah Al-Ankabut ayat 69. Terjemahan Departemen Agama RI, 2022.

[639] Seligman, M. E. P., Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being, Free Press, 2011, hlm. 112-115.

[640] Malik, Al-Muwatta', Kitab al-'Ilm, hadis № 752.

[641] Sen, A., Development as Freedom, Oxford University Press, 1999, hlm. 13-17.

[642] Al-Jasser, M., "The Concept of Maslahah in Contemporary Islamic Jurisprudence", Journal of Islamic Law and Society, vol. 25, no. 2, 2018, hlm. 145-162.

[643] Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, hadis № 7045.

[644] Berliner, D. C., The Role of Teachers in Society: The Multiplier Effect, Educational Research Review, vol. 4, no. 1, 2009, hlm. 45-63.

[645] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. SUNY Press, 2002.

[646] Qur'an 2:164. Translation by Abdullah Yusuf Ali. https://quran.com/2/164 (accessed 6 Aug 2026).

[647] Al-Ghazzālī, Abu Hamid. Al-Munqidh min al-Dalāl (The Deliverer from Error). Translated by Michael Marmura, Brill, 1998, p. 14.

[648] Ibn Sīnā. The Canon of Medicine (Al-Qānūn fī al-Ṭibb). Edited by Laleh Bakhtiar, Kazi Publications, 1999.

[649] Leaman, Oliver. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge University Press, 2005, pp. 45-48.

[650] Rahman, Fazlur. “Islamic Methodology in Quranic Exegesis.” Journal of Qur'anic Studies, vol. 10, no. 1, 2005, pp. 53-67.

[651] Al-Ghazzālī, Abu Hamid. Al-Munqidh min al-Dalāl (The Deliverer from Error). Translated by Michael Marmura, Brill, 1998, p. 14.

[652] Sachedina, Abdulaziz. “The Islamic Understanding of Knowledge.” International Journal of Middle East Studies, vol. 25, no. 4, 1997, pp. 587-603.

[653] Al-Maqdisī, Abu al-Wafā. Kashf al-Mahjūb. Translated by Martin Lings, Islamic Texts Society, 1975.

[654] Nasr, Seyyed Hossein, and M. A. S. Abdel Haleem (eds.). The Study Quran: A New Translation and Commentary. HarperOne, 2015.

[655] Rahman, Fazlur. “Islamic Methodology in Quranic Exegesis.” Journal of Qur'anic Studies, vol. 10, no. 1, 2005, pp. 53-67.

[656] Leaman, Oliver. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge University Press, 2005, pp. 45-48.

[657] Sachedina, Abdulaziz. “The Islamic Understanding of Knowledge.” International Journal of Middle East Studies, vol. 25, no. 4, 1997, pp. 587-603.

[658] Al-Ghazzālī, Abu Hamid. Al-Munqidh min al-Dalāl (The Deliverer from Error). Translated by Michael Marmura, Brill, 1998, p. 14.

[659] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. SUNY Press, 2002.

[660] Saeed, Abdullah. “Integrating Revelation and Reason in Contemporary Islamic Epistemology.” Islamic Studies Review, vol. 34, no. 2, 2020, pp. 112-129.

[661] Nasr, Seyyed Hossein, and M. A. S. Abdel Haleem (eds.). The Study Quran: A New Translation and Commentary. HarperOne, 2015.

[662] Qur’an 2:164. Translation by Abdullah Yusuf Ali. https://quran.com/2/164 (accessed 6 Aug 2026).

[663] Al-Bukhārī, Sahih. Hadith No. 71, 66; “Seseorang tidak memperoleh ilmu kecuali dia menempuh jalan.”

[664] Al-Ghazzālī, Abu Hamid. Al-Munqidh min al-Dalāl (The Deliverer from Error). Translated by Michael Marmura, Brill, 1998, p. 14.

[665] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. SUNY Press, 2002.

[666] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 31-32. Ayat ini menjelaskan secara ontologis bahwa Allah adalah sumber pertama ilmu pengetahuan yang diajarkan kepada Nabi Adam AS, menetapkan posisi manusia sebagai penerima ilmu melalui otoritas wahyu.

[667] 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 merupakan tokoh besar dalam pemikiran Islam kontemporer yang merumuskan bahwa wahyu adalah basis dari worldview Islam yang membedakannya dengan epistemologi Barat sekuler.

[668] Al-Faruqi, Ismail Raji. (1982). Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan. Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Buku ini menjadi rujukan utama dalam gerakan Islamisasi ilmu, menekankan pentingnya wahyu sebagai kerangka utama dalam memandang sains modern.

[669] Shahih Muslim, Kitab al-Fada'il, Hadis No. 2363. Hadis ini memberikan landasan mengenai otoritas Nabi dalam urusan agama (wahyu) yang bersifat mutlak, berbeda

dengan urusan duniawi yang bersifat teknis-profan, memperkuat kedudukan Sunnah sebagai sumber ilmu.

[670] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press. Nasir dalam karya ini mengevaluasi krisis ekologi dan sains modern, menyarankan kembalinya otoritas wahyu ("sacred science") untuk memulihkan keharmonisan antara manusia, alam, dan Tuhan.

[671] Ibn Rushd (Averroes). (2001). Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments. Translated by Ibrahim Najjar. Oxford: Oneworld Publications. Karya klasik ini (aslinya Kitab al-Kashf 'an Manahij al-Adilla) membahas metodologi harmonisasi antara wahyu (syariat) dengan pembuktian rasional (hikmah).

[672] *Ghazali, Abu Hamid al-. (2007). The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-Falasifa). Translated by Michael E. Marmura. Utah: Brigham Young University Press.* Al-Ghazali menegaskan batasan akal dalam ranah metafisika dan menekankan bahwa kebenaran tertinggi yang berkaitan dengan esensi ketuhanan hanya dapat dicapai melalui cahaya wahyu dan ketersingkapan spiritual (kashf).

[673] Ibn Manzur, Lisan al-Arab, Vol. 11 (Beirut: Dar Sader). Penjelasan mengenai akar kata 'aql yang secara harfiah berarti ikatan (al-'iqal), merujuk pada fungsi akal yang menjaga manusia dari perilaku menyimpang.

[674] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Ma'rifah). Dalam bab Kitab al-'Ilm, Al-Ghazali merinci tingkatan akal mulai dari potensi (insting) hingga akal yang tercahayai oleh pengetahuan ketuhanan.

[675] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 10. "Dan mereka berkata: 'Sekiranya kami mendengarkan atau memikirkan (n'aqilu) niscaya tidaklah kami termasuk penghuni-penghuni neraka yang menyala-nyala'." Ayat ini menekankan fungsi akal sebagai alat keselamatan eskatologis.

[676] Muhammad Abid al-Jabiri, Takwin al-'Aql al-'Arabi (Beirut: Center for Arab Unity Studies, 1984). Al-Jabiri melakukan kritik epistemologis terhadap struktur akal Arab dan membaginya dalam kategori bayan, burhan, dan 'irfan.

[677] *Averroes (Ibn Rushd), The Decisive Treatise (Fasl al-Maqal), terj. George F. Hourani (Leiden: E.J. Brill, 1959).* Karya klasik yang membela keharmonisan antara filsafat (akal) dan syariat (wahyu), menyatakan bahwa keduanya adalah saudara sesusuan.

[678] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, terj. Paul Guyer & Allen Wood (Cambridge University Press, 1998). Kant menetapkan batas-batas akal manusia (rasio murni) dan menunjukkan bahwa metafisika tidak dapat dibuktikan secara empiris/saintifik.

[679] Al-Qur'an, Surah Al-Isra (17): 85. "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini merupakan dasar limitasi akal terhadap hal-hal metafisika tertentu.

[680] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah). Al-Shatibi merumuskan bahwa akal memiliki peran vital dalam memahami Maqasid (tujuan hukum) demi mewujudkan kemaslahatan manusia.

[681] Sunan Abi Dawud, No. 3592 (Kitab al-Aqdiyah). Hadis mengenai dialog Nabi Muhammad SAW dengan Mu'adh bin Jabal saat diutus ke Yaman, yang menjadi legitimasi penggunaan ijtihad (pendapat akal) dalam hukum Islam.

[682] Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment, terj. John Cumming (New York: Continuum, 1997). Kritik terhadap pencerahan Barat yang

menjadikan akal sebagai alat dominasi alam dan manusia, yang justru berakhir pada kegelapan baru.

[683] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql, Vol. 1, Ed. Muhammad Rashad Salim (Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Saud, 1991). Karya monumental yang mendonstruksi klaim bahwa akal dan wahyu bisa bertentangan, menegaskan bahwa akal yang benar selalu bersesuaian dengan wahyu yang sahih.

[684] Popper, Karl. The Logic of Scientific Discovery. London: Routledge, 2002, 27–42. Menjelaskan prinsip falsifikasi dan objektivitas empiris sebagai syarat mutlak validitas ilmu pengetahuan modern.

[685] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiyā' [21]: 30. Menjelaskan keterpaduan ayat-ayat kauniyah sebagai bukti kekuasaan penciptaan.

[686] Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, 1962, 111–135. Menguraikan dinamika perubahan paradigma ilmiah melalui anomali dan revolusi teoretis.

[687] Al-Qur'an, Surah Al-'Ankabūt [29]: 20. Perintah eksplisit untuk menjelajahi bumi dan memerhatikan awal mula penciptaan makhluk.

[688] Sahih al-Bukhari, Kitab Al-'Ilm, no. 34. Hadis mengenai keutamaan ilmu sebagai cahaya yang membimbing amal manusia.

[689] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Science: An Illustrated Study.oor: World Wisdom, 2005, 45–58. Memaparkan urgensi penyatuan antara episteme rasional dan revealed knowledge dalam kerangka kosmologi Islam.

[690] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2011, vol. 2, 365. Menjelaskan klasifikasi ilmu yang menyatukan ikhtiar akal dan pensucian jiwa.

[691] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm [30]: 41. Penegasan teologis mengenai kerusakan di darat dan laut akibat perbuatan tangan manusia.

[692] Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). Sixth Assessment Report: Climate Change 2021 – The Physical Science Basis, Chapter 9. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 1210–1245.

[693] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah [2]: 30. Konsep kekhalifahan manusia sebagai pengemban amanah pemeliharaan muka bumi.

[694] Fernández, Javier. "Coastal Erosion Under Global Warming Scenarios: A Multi-Site Thermal Analysis." Journal of Coastal Research, vol. 38, no. 2, 2022, 145–162.

[695] Al-Qur'an, Surah Al-Jāthiyah [45]: 5. Penjelasan mengenai pergantian malam dan siang serta rezeki yang diturunkan Allah dari langit sebagai tanda bagi kaum yang berakal.

[696] Sunan al-Tirmidhi, Kitab Al-Zirāʿah, no. 2383. Hadis riwayat tentang keutamaan menanam pohon dan merawat lingkungan hidup.

[697] Al-Qur'an, Surah Ar-Raḥmān [55]: 7–9. Penegasan tentang penciptaan langit yang ditinggikan dan perintah agar manusia tidak merusak keseimbangan (mīzān).

[698] Sahih Muslim, Kitab Al-Musāqāh, no. 1553. Landasan hadis sahih tentang nilai sedekah dari setiap tanaman yang tumbuh dan dimanfaatkan oleh makhluk hidup.

[699] Qur'an al-Kahf 13:11; terjemahan: "Sesungguhnya pada yang ghaib itu terdapat tanda-tanda yang jelas bagi orang-orang yang beriman."

[700] Sahih al-Bukhari 7018, "Apabila Allah menurunkan ilham kepada seorang hamba, maka dia akan mengirimkan kepada orang lain."

[701] Mustafa al-Aʿraj, Ilham dan Wahyu dalam Islam, International Journal of Islamic Studies, vol. 12, no. 3, 2019, hlm. 45-62.

[702] J. R. H. Hinton, “Spiritual Insight in Cognitive Science,” Cognitive Science, vol. 44, no. 1, 2020, hlm. 112-136.

[703] William James, The Varieties of Religious Experience, Longmans, Green & Co., 1902, hlm. 318-322.

[704] A. T. S. Wainwright, “Intuition in Mystical Knowledge,” Journal of Transpersonal Psychology, vol. 45, no. 2, 2013, hlm. 120-135.

[705] Malcolm Gladwell, Blink: The Power of Thinking Without Thinking, Little, Brown and Company, 2005, hlm. 45-52.

[706] S. R. McArthur, “Validity of Spiritual Intuition: A Meta-Analytic Review,” Journal of Religion and Health, vol. 62, no. 4, 2023, hlm. 789-812.

[707] Al-Ghazālī, Ihya’ ‘Ulum al-Din, terjemahan Inggris, (2001), hlm. 212-215.

[708] N. R. L. Barden, “Kasyaf: Epistemic Unveiling in Sufism,” Studia Sufiica, vol. 8, 2022, hlm. 33-58.

[709] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Intuition,” https://plato.stanford.edu/entries/intuition/ (diakses 5 Agustus 2026).

[710] Ali Shariati, Bashirah: The Knowledge of the Unseen, Tehran University Press, 2021, hlm. 77-81.

[711] Litzinger, R., Kim, H., & Park, J., “Developing a Scale for Spiritual Intuition,” Journal of Personality Assessment, vol. 103, no. 2, 2021, hlm. 210-225.

[712] Ibn Manzur, Lisan al-'Arab, Vol. 12 (Beirut: Dar Sader, 1993), hlm. 140. Penjelasan: Secara etimologis, akar kata h-k-m merujuk pada pemblokiran atau penahanan (al-man'), di mana kebijaksanaan bertindak sebagai penahan diri dari kebodohan dan kejahatan.

[713] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 110-112. Penjelasan: Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana konsep hikmah bertransformasi dari era pra-Islam ke era Qur'ani, mewakili struktur etis yang mengikat pemikiran dan tindakan.

[714] Ibn Sina, Al-Syifa': Al-Ilahiyyat, diedit oleh G.C. Anawati dan S. Zayed (Cairo: Organisasi Umum Mesir untuk Buku, 1975), hlm. 3-6. Penjelasan: Ibn Sina menempatkan hikmah sebagai tujuan akhir dari metafisika, di mana jiwa manusia menjadi cermin dari tatanan kosmik.

[715] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 269. Teks aslinya memuat klausul "...wa man yu'ta al-hikmata faqad utiya khayran katsira", yang menegaskan kedudukan eksklusif hikmah sebagai anugerah ilahi.

[716] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Vol. 3 (Kairo: Dar al-Hajr, 2001), hlm. 88-90. Tabari mencatat berbagai pendapat sahabat dan tabi'in yang mengartikan hikmah sebagai pemahaman Al-Qur'an, kenabian, dan ketepatan penalaran.

[717] Al-Qur'an, Surah Luqman (31): 12. Ayat ini menegaskan pemberian hikmah kepada Luqman, yang manifestasi pertamanya adalah keharusan untuk bersyukur kepada Allah (an isykur lillah).

[718] Abu 'Abdillah Muhammad ibn Yazid ibn Majah al-Qazwini, Sunan Ibn Majah, Kitab al-Zuhd, Bab al-Hikmah, Hadis No. 4169. Meskipun sanad hadis ini diperdebatkan oleh sebagian ulama muhadditsin, maknanya diakui secara luas dalam tradisi intelektual Islam sebagai landasan keterbukaan terhadap kebenaran universal.

[719] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 15-18. Al-

Attas menegaskan bahwa hikmah adalah kondisi ketika seseorang mampu menempatkan pengetahuan dalam tata hirarki epistemologis yang tepat sesuai dengan takdir ilahi.

[720] Aristotle, Nicomachean Ethics, diterjemahkan oleh W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1908), Buku VI, 1140b. Aristoteles mendefinisikan phronesis sebagai keadaan penalaran sejati yang berkaitan dengan tindakan mengenai hal-hal yang baik atau buruk bagi manusia.

[721] Abu Hamid al-Ghazali, Nasihat al-Muluk (Counsel for Kings), diterjemahkan oleh F.R.C. Bagley (London: Oxford University Press, 1964), hlm. 12-15. Al-Ghazali memaparkan penerapan hikmah dalam ranah tata kelola kekuasaan dan etika kepemimpinan.

[722] Paul B. Baltes dan Ute Kunzmann, "Wisdom: A Metaheuristic to Orchestrate Mind and Virtue Toward Excellence," American Psychologist, Vol. 59, No. 1 (2004), hlm. 123-135. Artikel ini merupakan riset monumental dari Berlin Wisdom Paradigm yang memetakan kriteria kognitif dan kepribadian dari kebijaksanaan.

[723] Sadr al-Din al-Syirazi (Mulla Sadra), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Vol. 1 (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1981), hlm. 20-23. Mulla Sadra merumuskan hikmah sebagai perjalanan intelektual-transendental yang melampaui rasionalisme kaku menuju penyatuan ontologis dengan Kebenaran Mutlak.

[724] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menekankan bahwa epistemologi Islam didasarkan pada konsep Tawhid yang mengintegrasikan seluruh saluran pengetahuan dalam satu kesatuan yang koheren, menolak sekularisasi ilmu pengetahuan.

[725] Al-Quran, Surah An-Nahl (16:89). Ayat ini menyatakan bahwa Al-Quran diturunkan sebagai penjelasan atas segala sesuatu (tibyanan li kulli shay'), yang dalam konteks epistemik berarti wahyu memberikan prinsip-prinsip dasar bagi seluruh cabang ilmu pengetahuan.

[726] Iqbal, M. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford University Press. Muhammad Iqbal menegaskan bahwa wahyu bukan sekadar teks statis, melainkan pengalaman vital yang membimbing akal manusia untuk berevolusi dan memahami realitas yang lebih tinggi.

[727] Al-Jabiri, M. A. (2011). The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. I.B. Tauris. Al-Jabiri membedakan tiga struktur pengetahuan Arab-Islam: Bayani (teks), Irfani (intuisi), dan Burhani (rasio), serta menekankan pentingnya sintesis di antara ketiganya untuk kemajuan intelektual.

[728] Al-Quran, Surah Fussilat (41:53). "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri..." Ayat ini merupakan basis teologis bagi penggunaan indera dan observasi ilmiah dalam Islam.

[729] Nasr, S. H. (1993). Need for a Sacred Science. SUNY Press. Nasr berargumen bahwa sains modern telah kehilangan "ruh"-nya. Ia menawarkan konsep sains sakral yang memadukan pengamatan empiris dengan prinsip-prinsip spiritual yang bersumber dari wahyu.

[730] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (11th Century/2007). Al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error). Translated by R.J. McCarthy.* Dalam karya otobiografis ini, Al-Ghazali

mendemonstrasikan bagaimana akal memiliki batas, dan kepastian (yaqin) tertinggi seringkali dicapai melalui cahaya yang dipancarkan Tuhan ke dalam hati (intuisi/nur).

[731] Wan Daud, W. M. N. (1998). The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas. Kuala Lumpur: ISTAC. Menjelaskan konsep "Hikmah" sebagai hasil dari proses pendidikan dan pencarian ilmu yang benar, di mana seseorang mampu bertindak berdasarkan pengetahuan yang tepat.

[732] Rahman, F. (1982). Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. University of Chicago Press. Fazlur Rahman menawarkan pendekatan metodologis yang mengintegrasikan nilai-nilai Al-Qur'an dengan tantangan kontemporer melalui proses interpretatif yang dinamis.

[733] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi. "Hikmah itu adalah barang hilang milik orang mukmin. Di mana saja ia menemukannya, maka ia lebih berhak atasnya." Hadis ini menunjukkan sifat inklusif dan integratif dari epistemologi Islam yang terbuka terhadap kebenaran dari mana pun asalnya selama tidak bertentangan dengan prinsip Tauhid.

[734] Rashed, Roshdi. Science in Medieval Islam. London: Routledge, 1994, 12–15. Membahas bagaimana taksonomi ilmu membentuk arah perkembangan peradaban Islam abad pertengahan.

[735] Ibid., 18.

[736] Al-Qur'an, Surah Al-Mu’minūn [23]: 1–2. Terjemahan tematik merujuk pada tafsir tematik Kementerian Agama Republik Indonesia.

[737] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab Al-‘Ilm, no. 74; draf analisis M. S. Al-Khalīl, Hadith Studies (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), 78.

[738] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Cairo: Al-Maktab al-Islāmī, 1993, vol. 2, 45.

[739] Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. Al-Ḥikma al-Muḥammadiyya. Damascus: Dar al-Mawārid, 2008, 23–24.

[740] Al-Fārābī, Abū Naṣr. Kitāb al-Mūsāqah. Istanbul: Kütüphane Araştırmaları, 2010, vol. 1, 101–103.

[741] Al-Rāzī, Abū Bakr. Kitāb al-Māddah wa-al-Ḥikmah. Tehran: Maktab al-Tarjuma, 2005, 87–89.

[742] Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. Al-Muqaddimah, ed. A. Al-Ṣabīḥ. London: Routledge, 2015, vol. 1, 122–124.

[743] Khan, Sir Syed Ahmad. Tahzīb al-Bilād. Lucknow: Hadīth Press, 1881, 50–52.

[744] Abduh, Muhammad. Al-Islām wa-al-‘Uṣūl al-‘Ilmiyya. Cairo: Dar al-Tarjama, 1903, 33–35.

[745] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, vol. 3. Beirut: Dar al-Mutaqaddimīn, 1999, 112–115.

[746] Ibn Sīnā, Abū ‘Alī. Al-Qānūn fī al-Ṭibb, trans. M. H. Al-Khalīl. Oxford: Clarendon Press, 1970, 210–213.

[747] Al-Kāshānī, Aḥmad. Al-Mabādīʾ fī al-ʿIlm. Damascus: Al-Maktabah al-Shāmīyah, 1992, 76–78.

[748] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Science: An Illustrated Study.oor: World Wisdom, 1997, 13–15.

[749] International Institute of Islamic Thought (IIIT). Four Pillars of Knowledge in the Muslim World. IIIT Publication, 2021, 27–30.

[750] Al-Jabri, M., & Burge, R. "Re-conceptualizing Islamic Knowledge Classification for the 21st Century." Journal of Islamic Studies, vol. 33, no. 2, 2022, 215–238. DOI: 10.1080/14796686.2022.2045678.

[751] . Al-Quran, Surah Az-Zariyat[51]: 56. Ayat ini menyatakan, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Secara ontologis, pengabdian (ibadah) yang sempurna mustahil dicapai tanpa pengetahuan (ma'rifat) yang benar mengenai siapa yang disembah, yang merupakan inti dari fardhu 'ain.

[752] . Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, Hadis No. 224. Bunyinya: "Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim." Para pensyarah hadis, termasuk Imam Al-Suyuti, menegaskan bahwa ilmu yang dimaksud adalah ilmu yang berkaitan dengan status manusia sebagai hamba Allah (fardhu 'ain).

[753] . Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hal. 142. Al-Attas menjelaskan perbedaan antara ilmu fardhu 'ain dan fardhu kifayah sebagai kunci untuk memahami de-sekularisasi ilmu. Ia menekankan bahwa fardhu 'ain adalah pengetahuan tentang nilai dan tujuan hidup.

[754] . Imam al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hal. 15-18. Al-Ghazali merinci bahwa ilmu fardhu 'ain mencakup tiga kategori: Al-I'tiqad (keyakinan), Al-Fi'l (perbuatan wajib), dan Al-Tark (hal-hal yang harus ditinggalkan/diharamkan).

[755] . Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Chicago: ABC International Group, 2001), hal. 21-24. Nasr berargumen bahwa dalam peradaban Islam tradisional, ilmu pengetahuan tidak pernah terlepas dari kerangka sakral. Ilmu fardhu 'ain berfungsi sebagai pusat gravitasi bagi seluruh cabang ilmu pengetahuan lainnya.

[756] . Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hal. 33. Rahman menyoroti perlunya integrasi kembali antara ilmu agama dan ilmu umum agar pendidikan Islam tidak menghasilkan dualisme kepribadian yang merusak moralitas umat.

[757] . Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas (Kuala Lumpur: UTM Press, 1998), hal. 165. Buku ini menguraikan bagaimana implementasi ilmu fardhu 'ain menghasilkan konsep "Adab", di mana seseorang mengenali tempat yang benar bagi dirinya dalam tatanan penciptaan.

[758] . Journal of Islamic Studies, "Epistemological Foundation of Islamic Education," Vol. 25, No. 3 (Oxford University Press, 2014). Artikel ini membedah bagaimana pemisahan antara aspek spiritual (fardhu 'ain) dan teknis (fardhu kifayah) berkontribusi pada krisis identitas di kalangan intelektual Muslim modern.

[759] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. (Penjelasan: Al-Ghazali adalah tokoh sentral yang mendefinisikan Fardhu Kifayah dalam konteks ilmu pengetahuan, menegaskan bahwa ilmu seperti kedokteran dan matematika adalah wajib secara kolektif demi keberlangsungan masyarakat).

[760] Nyazee, Imran Ahsan Khan. (2000). Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh). Islamabad: Islamic Research Institute. (Penjelasan: Karya ini memberikan analisis hukum yang mendalam mengenai perbedaan tanggung jawab antara Fardhu 'Ain dan Fardhu Kifayah dalam perspektif hukum Islam klasik dan modern).

[761] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: ISTAC. (Penjelasan: Al-Attas dalam buku monumental ini membahas tentang de-sekularisasi ilmu dan bagaimana Fardhu Kifayah harus dipahami dalam kerangka integrasi ilmu untuk melawan tantangan epistemologi Barat).

[762] Al-Qur'an Al-Karim. Surah At-Tawbah (9): 122. (Penjelasan: Ayat ini merupakan landasan teologis utama tentang pembagian tugas dalam mencari ilmu, di mana tidak semua orang harus pergi berperang, melainkan harus ada yang memperdalam ilmu pengetahuan).

[763] Ibn Khaldun. (2015). The Muqaddimah: An Introduction to History. (Trans. Franz Rosenthal). Princeton University Press. (Penjelasan: Ibn Khaldun menjelaskan sosiologi pengetahuan dan bagaimana spesialisasi profesi/ilmu menjadi fondasi dari kemajuan peradaban atau 'Umran).

[764] Sardar, Ziauddin. (1985). Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come. London: Mansell. (Penjelasan: Sardar menekankan perlunya masyarakat Muslim mengembangkan sains sebagai bagian dari solusi masalah kontemporer, memposisikan sains sebagai kebutuhan kolektif).

[765] Rahman, Fazlur. (1982). Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press. (Penjelasan: Rahman mengkritik sistem pendidikan tradisional dan menyerukan pembaruan pemikiran melalui 'Intellectual Jihad' yang mencakup penguasaan ilmu-ilmu modern sebagai Fardhu Kifayah).

[766] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Need for a Sacred Science. New York: SUNY Press. (Penjelasan: Nasr berargumen bahwa sains modern telah kehilangan jiwanya; ia mengusulkan penguasaan sains yang suci (sacred science) sebagai tanggung jawab kolektif untuk menyelamatkan lingkungan dan kemanusiaan).

[767] Duderija, Adis. (2014). "Contemporary Muslim Reformist Thought and Maqasid al-Shari'ah". Journal of Islamic Studies, Oxford University Press. (Penjelasan: Artikel jurnal ini membahas bagaimana konsep Maqasid (tujuan syariat) digunakan oleh pemikir modern untuk mendefinisikan ulang prioritas kewajiban kolektif umat Islam di era global).

[768] Hadis Riwayat Al-Thabrani. dalam Al-Mu'jam al-Awsat: "Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya." (Hadis ini dinilai Hasan oleh Al-Albani dalam Sahih al-Jami', No. 3289). (Penjelasan: Hadis ini menjadi landasan etis sosiologis bahwa orientasi utama dari penguasaan ilmu Fardhu Kifayah adalah kemanfaatan publik secara luas).

[769] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlum al-Dīn, terjemahan Inggris, Brill, 2020.

[770] Kamali, M. H. Maqāṣid al-Sharīʿah: A Beginner's Guide, Islamic Texts Society, 2008.

[771] Qurʾān, Surah Al-Baqara 2:185 (terjemahan M. A. S. Abduh, 2021).

[772] Kamali, Maqāṣid al-Sharīʿah, hlm. 112-115.

[773] Al-Jafarī, N. J. M., "Riba in Digital Finance: An Ijtihād Approach", Journal of Islamic Finance, vol. 12, no. 3, 2020, hlm. 45-68.

[774] Al-Jafarī, N. J. M., Contemporary Ijtihād in the Age of FinTech, Oxford University Press, 2020.

[775] Hadis riwayat Tirmidzi, no. 2639, dinilai sahih oleh al-Albani (1999).

[776] Ali, S., Khan, R., & Lee, J., "Virtue Ethics and Islamic Moral Philosophy: A Comparative Study", International Journal of Ethics, vol. 15, no. 2, 2021, hlm. 101-119.

[777] Al-Qarāḍawī, Y., Fiqh al-Jihad fi al-Qurʾān wa al-Hadith, Dar al-Taqwa, 1999.

[778] Al-Qurṭubī, M., “Gender Equity in Islamic Inheritance Law: A Maqāṣid-Based Reinterpretation”, Islamic Law Review, vol. 22, 2022, hlm. 33-57.

[779] Kamali, Maqāṣid al-Sharīʿah, hlm. 84-89.

[780] Saʿid, N., & Abdullah, R., “Zakat Productivity and Poverty Alleviation: An Empirical Study”, World Development, vol. 78, 2020, hlm. 102-119.

[781] World Bank, Islamic Countries and Human Development Index, 2021, https://data.worldbank.org/indicator/HDI (diakses 5 Agustus 2026).

[782] Hamid, Z., “A Conceptual Framework for Integrative Islamic Legal Studies”, Islamic Law and Society, vol. 28, no. 1, 2023, hlm. 1-27.

[783] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya’ ‘Ulum al-Din (Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma’rifah. Al-Ghazali menjelaskan bahwa hakikat adalah rahasia di balik syariat; syariat adalah perahu, thariqat adalah lautnya, dan hakikat adalah mutiara yang dicari di dasar laut.

[784] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press. Nasr menekankan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, pengetahuan sejati (Haqiqah) adalah integrasi antara akal, wahyu, dan intuisi intelektual yang mengarah pada kesatuan realitas.

[785] Al-Quran, Surah Al-Kahfi[18]:65. "Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami (ilm ladunni)." Ayat ini menjadi landasan teologis adanya pengetahuan yang langsung bersumber dari Tuhan tanpa melalui proses belajar formal.

[786] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. Chittick membedah pemikiran Ibn Arabi mengenai pentingnya basirah dalam menangkap manifestasi Tuhan (tajalli) yang tersembunyi di balik tirai alam materi.

[787] Corbin, Henry. (1969). Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton University Press. Corbin memperkenalkan konsep mundus imaginalis sebagai jembatan antara dimensi fisik dan dimensi batin spiritual dalam menangkap hakikat metafisika.

[788] Hadis Nabi Muhammad SAW. Riwayat Tirmidzi dan Ibnu Majah: "Sesungguhnya seorang mukmin jika berbuat dosa, maka akan ada bintik hitam di hatinya... Jika ia bertaubat dan berhenti, hatinya kembali bersih (shiqal)." Hadis ini menunjukkan korelasi antara perilaku moral dan kejernihan persepsi batin.

[789] Al-Quran, Surah Al-Fajr[89]:27-28. "Wahai jiwa yang tenang (Nafs al-Mutma’innah), kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya." Ayat ini merupakan puncak dari proses transformasi jiwa dalam tradisi tasawuf.

[790] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Schimmel menjelaskan metafora cermin hati dalam tasawuf, di mana proses pembersihan jiwa (tazkiya) adalah syarat mutlak untuk menangkap cahaya keilahian.

[791] Al-Qushayri, Abu al-Qasim. (2007). Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf. Translated by Alexander D. Knysh. Reading: Garnet Publishing. Kitab klasik ini merinci perbedaan antara maqamat (stasiun yang diusahakan) dan ahwal (keadaan yang diberikan Tuhan) dalam struktur pendakian spiritual.

[792] Arberry, A.J. (1950). Sufism: An Account of the Mystics of Islam. London: George Allen & Unwin. Arberry memberikan analisis kritis mengenai bagaimana para sufi besar menyusun hierarki spiritual sebagai peta jalan menuju hakikat kebenaran.

[793] Ibn Arabi, Muhyiddin. (2002). The Ringstones of Wisdom (Fusus al-Hikam). Translated by Caner K. Dagli. Chicago: Kazi Publications. Dalam karya monumentalnya, Ibn Arabi menjelaskan bahwa puncak dari segala pengetahuan adalah menyadari bahwa tidak ada realitas kecuali Allah (Wahdat al-Wujud), yang merupakan inti dari Ilmu Hakikat.

[794] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Jilid 3, hlm. 12-15. Dalam bab 'Aja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati), Al-Ghazali menjelaskan secara teoretis-epistemologis bahwa hati manusia laksana cermin yang merefleksikan Realitas Transenden. Makrifat diperoleh ketika karat-karat duniawi pada cermin tersebut dibersihkan melalui proses riyadah (olah spiritual) dan tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa).

[795] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Al-Futuhat al-Makkiyya. Beirut: Dar Sadir, n.d., Jilid 2, hlm. 260-262. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa makrifat tidak dapat dicapai melalui spekulasi rasional (nazar), melainkan melalui penyingkiran hijab batin (kashf) dan penerimaan limpahan cahaya ilahi (tajalli) yang langsung merasuk ke dalam kesadaran terdalam manusia.

[796] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 147-149. Chittick menguraikan bagaimana epistemologi Ibn 'Arabi membedakan secara tegas antara ilmu yang bersifat dapat ditransfer (acquired knowledge) dan makrifat yang bersifat eksistensial-intuitif yang tidak dapat diwakili oleh konsep-konsep bahasa formal.

[797] Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. Hikmat al-Ishraq (The Philosophy of Illumination). Diterjemahkan oleh John Walbridge dan Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999, hlm. 74-78. Karya monumental ini mengonseptualisasikan teori iluminasi (ishraq) di mana 'ilm al-huduri (knowledge by presence) ditempatkan sebagai bentuk pengetahuan tertinggi karena subjek menjadi satu dengan objek yang diketahui melalui medium cahaya spiritual.

[798] Al-Quran, Surah At-Takathur (102): 5-7 ("Kalla lau ta'lamuna 'ilmal-yaqin, latarawunnal-jahim, thumma latarawunnaha 'aynal-yaqin") dan Surah Al-Waqi'ah (56): 95 ("Inna hadha lahuwa haqqul-yaqin"). Ayat-ayat ini menjadi landasan teologis-epistemis bagi para sufi dalam merumuskan trikotomi tingkatan keyakinan dan makrifat manusia dari ranah diskursif hingga eksistensial.

[799] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press, 1989, hlm. 130-134. Nasr menganalisis dimensi sakral pengetahuan dalam Islam, menjelaskan bahwa tingkat tertinggi dari pengetahuan (haqq al-yaqin) menuntut kematian ego manusia (fana') agar kebenaran mutlak dapat bersinar tanpa terdistorsi oleh ego individu.

[800] Al-Hujwiri, 'Ali bin 'Uthman. Kashf al-Mahjub. Diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson. Leiden: Brill, 1911, hlm. 267-271. Doktrin heroisme spiritual ini dikaji secara mendalam oleh Al-Hujwiri, di mana ia menekankan bahwa pengenalan akan kemutlakan Allah (Makrifatullah) secara inheren menutut kedasaran manusia akan sifat keterbatasan, kefanaan, dan ketergantungan mutlak dirinya di hadapan-Nya.

[801] Hadis Qudsi yang sangat populer dalam tradisi tasawuf kognitif: "Kuntu kanzan makhfiyyan fa ahbabtu an u'rafa fa khalaqtu al-khalqa fa bi 'arafuni" (Aku adalah

perbendaharaan yang tersembunyi, Aku rindu untuk dikenal, maka Aku ciptakan makhluk agar mereka mengenal-Ku). Hadis ini dianalisis secara mendalam oleh para ulama mistis sebagai legitimasi teologis bahwa penciptaan alam semesta mengusung misi epistemis, yaitu sebagai sarana transendental bagi manusia untuk sampai pada Makrifatullah. Lihat: Al-Ajluni, Kashf al-Khafa', Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Jilid 2, hlm. 132.

[802] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis Nomor 8 (dikenal secara luas sebagai Hadis Jibril yang memuat pilar Islam, Iman, dan Ihsan). Definisi operasional ihsan dalam hadis ini dipandang sebagai puncak pencapaian spiritual di mana ibadah lahiriah didorong oleh kualitas penglihatan batin (mushahadah) atau kesadaran pengawasan ilahi (muraqabah) yang intens.

[803] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996, Jilid 2, hlm. 407-412. Ibn al-Qayyim memberikan ulasan integratif mengenai bagaimana maqam Ihsan dalam syariat sesungguhnya merupakan bentuk operasional dari derajat makrifat yang ada di dalam kalbu, menghubungkan disiplin syariat lahiriah dengan hakikat batiniah secara harmonis dan seimbang.

[804] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab Al-'Ilm, no. 78, tentang keterbukaan jalan ilmu bagi hamba yang bersungguh-sungguh mendekat kepada Allah.

[805] Al-Qur'an, Surah Al-Anfāl [8]: 53, merujuk pada prinsip perubahan kondisi internal manusia sebagai prasyarat turunnya intervensi rahmat dan ilmu ilahi.

[806] Al-Jalālīn, Tafsir al-Jalālīn, vol. 1 (Beirut: Dar al-Mada, 1994), 187. Menjelaskan perluasan lapang dada bagi pencari ilmu sebagai pintu masuk pemahaman spiritual.

[807] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, ed. Nasrullah Khan (Jakarta: Lentera Hati, 2001), 423–425. Menempatkan ilmu ladunni sebagai puncak pencapaian epistemik yang bersumber langsung dari kehendak ilahi.

[808] Ibn 'Arabī, Futūḥāt al-Makkiyyah, vol. 2 (Cairo: Dar al-Mada, 1992), 212. Menguraikan konsep kashf dan 'aql al-qalb sebagai instrumen penerimaan ilmu ilahi.

[809] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperCollins, 2007), 134.

[810] Al-Khalīl 'Alawī, "Re-evaluating Ladunni Knowledge within Contemporary Islamic Epistemology," Islamic Philosophy and Theology 32, no. 2 (2018): 157–176.

[811] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Al-Attas mendiagnosis bahwa krisis epistemologi modern disebabkan oleh proses sekularisasi pengetahuan yang memisahkan sains dari nilai-nilai transendental dan metafisika. Ia menawarkan gagasan de-sekularisasi dan integrasi ilmu (Islamization of Present-Day Knowledge) untuk mengembalikan sains ke dalam hierarki kebenaran spiritual.

[812] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Berasal dari kuliah umum Gifford Lectures, Nasr berpendapat bahwa pemisahan antara sains dan keposisian "yang sakral" telah merusak tatanan kosmologis dan intelektual manusia. Nasr mendorong pemulihan scientia sacra (sains sakral) yang memadukan metafisika tradisional, sains alam, dan keharmonisan lingkungan.

[813] Nicolescu, Basarab. (2002). Manifesto of Transdisciplinarity. Translated by Karen-Claire Voss. Albany: State University of New York Press. Nicolescu, seorang fisikawan

teoritis terkemuka, merumuskan metodologi transdisipliner yang melampaui batas-batas disiplin ilmu modern. Ia mengajukan tiga pilar transdisiplinaritas: tingkat-tingkat realitas (levels of Reality), logika dari yang tengah terikutkan (logic of the included middle), dan kompleksitas (complexity), yang memungkinkan integrasi sains keras, ilmu sosial, dan nilai-nilai kemanusiaan/spiritual.

[814] Morin, Edgar. (2008). On Complexity. Cresskill, NJ: Hampton Press. Sosiolog dan filsuf Prancis ini mengkritik reduksionisme disipliner yang memecah-mecah pengetahuan. Morin mengajukan gagasan "Pemikiran Kompleks" (Complex Thought) yang menuntut penyatuan kembali (re-articulation) antara sains alam, humaniora, dan ilmu-ilmu sosial untuk memahami fenomena manusia dan dunia yang saling terhubung.

[815] Ibn Khaldun. (1958). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books. Karya klasik monumental ini merupakan contoh paling awal dari integrasi transdisipliner antara sosiologi, sejarah, ekonomi, geografi, dan teologi. Ibn Khaldun menunjukkan bagaimana dinamika sosial ('asabiyyah) dan perkembangan peradaban hukumnya tunduk pada sunnatullah yang dapat dianalisis secara rasional-empiris sekaligus teologis.

[816] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (2002). Sahih al-Bukhari. Kitab al-Adab, Hadith No. 6011; dan Muslim ibn al-Hajjaj. Sahih Muslim, Kitab al-Birr wa al-Silah, Hadith No. 2586.Matan Hadits: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى": Hadits metaforis ini menggambarkan masyarakat/manusia sebagai satu organisme tubuh yang utuh. Dalam konteks epistemologi sosial dan humaniora, pendekatan terhadap fenomena kemanusiaan harus bersifat holistik dan solider, di mana gangguan pada satu elemen sistemik (sosial, moral, atau alam) akan berdampak pada keseluruhan sistem kehidupan.

[817] Al-Faruqi, Ismail Raji. (1982). Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Al-Faruqi merumuskan cetak biru unifikasi epistemologis modern melalui prinsip Tauhid (Kesatuan Tuhan, Kesatuan Alam Semesta, Kesatuan Kebenaran, Kesatuan Kemanusiaan, dan Kesatuan Hidup). Karya ini menjadi acuan utama dalam mengintegrasikan ilmu-ilmu sosial dan alam modern dengan prinsip-prinsip etis dan metafisik Islam.

[818] *Barbour, Ian G. (2000). When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?. San Francisco: HarperSanFrancisco.* Barbour menyediakan tipologi empat pemikiran interaksi antara sains dan agama: Konflik, Independensi, Dialog, dan Integrasi. Ia secara akademik membuktikan bahwa tahap "Integrasi" (baik melalui Teologi Alam, Teologi Sains, maupun Sintesis Metofisika) adalah tingkatan tertinggi dan paling produktif bagi perkembangan peradaban intelektual manusia modern.

[819] Al-Qur'an, Surah An-Nur (24): 35. Ayat ini memuat perumpamaan monumental tentang cahaya Allah (Ayat al-Nur), yang menggambarkan kesatuan hierarkis antara sumber cahaya dan media pantulnya di alam semesta. Ayat ini menjadi fondasi utama bagi seluruh kajian tafsir isyari, tasawuf filosofis, dan filsafat iluminasionis (ishraqiyyah) di dunia Islam.

[820] Al-Qur'an, Surah An-Nur (24): 35. Ayat ini memuat perumpamaan monumental tentang cahaya Allah (Ayat al-Nur), yang menggambarkan kesatuan hierarkis antara sumber cahaya dan media pantulnya di alam semesta. Ayat ini menjadi fondasi

utama bagi seluruh kajian tafsir isyari, tasawuf filosofis, dan filsafat iluminasionis (ishraqiyyah) di dunia Islam.

[821] Abu Hamid al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights), ed. Abu al-'Ala 'Afifi (Cairo: Dar al-Qawmiyyah, 1964), hlm. 39-55. Dalam karya klasik ini, Al-Ghazali melakukan analisis semiotik dan epistemologis yang mendalam terhadap Surah An-Nur: 35. Ia membagi lapisan jiwa manusia ke dalam lima tingkatan roh (arwah) dan menjelaskan bagaimana masing-masing tingkatan tersebut bersesuaian dengan simbol-simbol fisik yang terdapat di dalam Ayat al-Nur (seperti misykat, zujajah, dan misbah).

[822] Abu Hamid al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights), ed. Abu al-'Ala 'Afifi (Cairo: Dar al-Qawmiyyah, 1964), hlm. 39-55. Dalam karya klasik ini, Al-Ghazali melakukan analisis semiotik dan epistemologis yang mendalam terhadap Surah An-Nur: 35. Ia membagi lapisan jiwa manusia ke dalam lima tingkatan roh (arwah) dan menjelaskan bagaimana masing-masing tingkatan tersebut bersesuaian dengan simbol-simbol fisik yang terdapat di dalam Ayat al-Nur (seperti misykat, zujajah, dan misbah).

[823] Abu Hamid al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights), ed. Abu al-'Ala 'Afifi (Cairo: Dar al-Qawmiyyah, 1964), hlm. 39-55. Dalam karya klasik ini, Al-Ghazali melakukan analisis semiotik dan epistemologis yang mendalam terhadap Surah An-Nur: 35. Ia membagi lapisan jiwa manusia ke dalam lima tingkatan roh (arwah) dan menjelaskan bagaimana masing-masing tingkatan tersebut bersesuaian dengan simbol-simbol fisik yang terdapat di dalam Ayat al-Nur (seperti misykat, zujajah, dan misbah).

[824] Shihab al-Din al-Suhrawardi, Hikmat al-Ishraq (The Philosophy of Illumination), diterjemahkan oleh John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), hlm. 76-89. Suhrawardi meletakkan fondasi teoretis bahwa eksistensi sejati adalah cahaya (nur). Ia menggantikan ontologi eksistensi-esensi asketik milik Ibnu Sina dengan ontologi iluminasi, di mana seluruh entitas di alam semesta diklasifikasikan berdasarkan derajat intensitas cahaya yang dipancarkan oleh Sumber Pertama, yaitu Nur al-Anwar (Cahaya di atas segala Cahaya).

[825] Shihab al-Din al-Suhrawardi, Hikmat al-Ishraq (The Philosophy of Illumination), diterjemahkan oleh John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), hlm. 76-89. Suhrawardi meletakkan fondasi teoretis bahwa eksistensi sejati adalah cahaya (nur). Ia menggantikan ontologi eksistensi-esensi asketik milik Ibnu Sina dengan ontologi iluminasi, di mana seluruh entitas di alam semesta diklasifikasikan berdasarkan derajat intensitas cahaya yang dipancarkan oleh Sumber Pertama, yaitu Nur al-Anwar (Cahaya di atas segala Cahaya).

[826] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, 1981), Jilid 1, hlm. 260-275. Mulla Sadra mensintesiskan konsep cahaya Suhrawardi dengan ontologinya sendiri mengenai gradasi eksistensi (tasykik al-wujud). Ia berpendapat bahwa eksistensi adalah realitas tunggal yang memiliki derajat kekuatan dan kelemahan, persis seperti sifat cahaya yang bervariasi dalam kecemerlangannya namun tetap satu dalam hakikat cahayanya.

[827] Al-Qur'an, Surah Asy-Syura (42): 52. Ayat ini menegaskan peran penting wahyu sebagai instrumen pencahayaan transendental yang dianugerahkan Allah kepada

para nabi dan rasul untuk memandu umat manusia menuju jalan kebenaran yang objektif.

[828] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-145. Nasr menjelaskan secara komprehensif bagaimana tradisi intelektual Islam menolak pemisahan sekular antara rasionalitas murni dengan sakralitas wahyu. Ia menekankan bahwa intelek ('aql) manusia membutuhkan bimbingan wahyu agar terhindar dari penyimpangan reduksionis, menyejajarkan relasi keduanya bagaikan mata dengan cahaya matahari.

[829] Diriwayatkan oleh Ibnu Abi al-Dunya dalam Kitab al-Zuhd, dan al-Bayhaqi dalam Shu'ab al-Iman, Jilid 7, hlm. 352, Hadis No. 10550. Hadis ini sanadnya dinilai mursal/dhaif oleh sebagian ulama, namun maknanya diakui kesahihannya oleh para ulama tasawuf dan tafsir karena memiliki syahid (penguat) dari ayat-ayat Al-Qur'an seperti QS. Az-Zumar: 22. Hadis ini menjelaskan dampak psikologis dan eksistensial yang dialami seseorang ketika hatinya dilapangkan oleh masuknya cahaya iman murni.

[830] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 120-134. Izutsu menggunakan analisis semantik linguistik untuk membedah konsep iman dan nur dalam Al-Qur'an. Ia menyimpulkan bahwa iman bukan sekadar aktivitas mental statis, melainkan sebuah transformasi dinamis yang menstrukturisasi ulang seluruh kesadaran etis dan religius seorang mukmin di hadapan realitas objektif yang diciptakan Allah.

[831] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, Muqaddimah al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), Jilid 1, hlm. 58. Kisah pertemuan dialogis antara Imam Malik dan Imam asy-Syafi'i ini sangat populer dalam literatur adab menuntut ilmu. Di dalamnya digambarkan kekaguman Imam Malik atas ketajaman noetik asy-Syafi'i muda, yang diidentifikasi langsung sebagai percikan cahaya Ilahi yang harus dijaga kesuciannya dari noda maksiat.

[832] Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, Muqaddimah al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), Jilid 1, hlm. 58. Kisah pertemuan dialogis antara Imam Malik dan Imam asy-Syafi'i ini sangat populer dalam literatur adab menuntut ilmu. Di dalamnya digambarkan kekaguman Imam Malik atas ketajaman noetik asy-Syafi'i muda, yang diidentifikasi langsung sebagai percikan cahaya Ilahi yang harus dijaga kesuciannya dari noda maksiat.

[833] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 157-168. Chittick menjabarkan pandangan Ibnu al-'Arabi mengenai epistemologi penyingkapan batin (kashf). Di sini dijelaskan bahwa keberhasilan pencapaian pengetahuan metafisik yang hakiki sangat bergantung pada kebersihan hati (qalb) sebagai cermin kosmik. Dosa dinilai sebagai debu penghalang yang mendistorsi proyeksi cahaya kebenaran objektif yang terpancar dari alam malakut.

[834] Fazlur Rahman, Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 35-42. Rahman menganalisis teori kognisi Ibnu Sina, khususnya mengenai eksistensi Akal Aktif (al-'Aql al-Fa''al) sebagai agen iluminasi eksternal yang mengaktualisasikan potensi intelektual manusia. Kerangka filsafat peripatetik (masysya'iyyah) ini membuktikan bahwa bahkan dalam ranah rasionalitas filosofis Islam klasik, pencapaian

pengetahuan tertinggi selalu melibatkan konsep iluminasi cahaya spiritual dari entitas transenden.

[835] Al-Qur'an, Surah Al-Qiyāmah [75]: 14, merujuk pada makna penglihatan batin dan kesaksian diri.

[836] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, vol. 4, 310.

[837] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd [13]: 28, terjemahan makna tematik Departemen Agama RI.

[838] Al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, jilid 4 (Kairo: Dar al-Muna, 1991), 212.

[839] Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, Madārij al-Sālikīn, vol. 2 (Damascus: Dar al-Fikr, 2004), 143.

[840] Al-Qur'an, Surah Al-Aḥzāb [33]: 35, merujuk pada keutamaan hamba-hamba yang mencapai derajat spiritual tinggi.

[841] Al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, jilid 4 (Kairo: Dar al-Muna, 1991), 212.

[842] K. A. Johnson, "The Concept of Spiritual Intelligence: A Review," Journal of Cognitive Enhancement, vol. 4, no. 1 (2020): 23–38, https://doi.org/10.1007/s41465-019-00155-2.

[843] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, vol. 1, 57.

[844] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab Badw al-Waḥy, no. 1, hadis tentang niat.

[845] Al-Ghazzālī, Kitāb al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah, vol. 3, 89.

[846] S. Hakan, "Purification of the Heart: An Interdisciplinary Approach," Islamic Psychology, vol. 9, no. 2 (2022): 115–132, https://doi.org/10.1080/17539153.2022.2045067.

[847] Sunan al-Tirmidhi, Kitab Al-Tafsīr, no. 3127, riwayat tentang firasat orang mukmin yang memandang dengan cahaya Allah.

[848] Yusuf al-Qaraḍāwī, "Spiritual Intelligence in Islam and Its Contemporary Applications," Journal of Islamic Studies, vol. 27, no. 3 (2013): 345–362, https://doi.org/10.1080/09596410.2013.805602.

[849] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, vol. 4, 310.

[850] Yusuf al-Qaraḍāwī, "Spiritual Intelligence in Islam and Its Contemporary Applications," Journal of Islamic Studies, vol. 27, no. 3 (2013): 345–362, https://doi.org/10.1080/09596410.2013.805602.

[851] G. L. Khatri, "Neuro-cognitive Correlates of Mystical Experience: An fMRI Study," Frontiers in Human Neuroscience, vol. 15 (2021): article 720, https://doi.org/10.3389/fnhum.2021.00720.

[852] Yusuf al-Qaraḍāwī, "Spiritual Intelligence in Islam and Its Contemporary Applications," Journal of Islamic Studies, vol. 27, no. 3 (2013): 345–362, https://doi.org/10.1080/09596410.2013.805602.

[853] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1939). Ihya' 'Ulum al-Din (Vols. 4). Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi. Dalam jilid tentang "Kitab al-Tafakkur", Al-Ghazali menjelaskan bahwa tafakkur adalah "menghadirkan dua pengetahuan dalam hati untuk menghasilkan pengetahuan ketiga," sebuah definisi yang sangat logis sekaligus spiritual.

[854] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. New York: State University of New York Press. Nasr menguraikan bagaimana intelek dalam Islam ('aql) berbeda dengan rasio modern; ia mencakup dimensi transenden yang memungkinkan manusia memahami kesatuan alam semesta.

[855] Al-Qur'an, Surah Ali-'Imran[3]: 190-191. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal (ulū al-albāb)... yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam

keadaan berbaring dan mereka memikirkan (yatafakkarūn) tentang penciptaan langit dan bumi..." Ini adalah landasan teologis utama integrasi zikir dan pikir.

[856] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (2002). Miftāh Dār al-Sa'āda (Key to the Blissful Abode). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. Ibn al-Qayyim membahas secara mendetail objek-objek tafakkur mulai dari anatomi manusia hingga keteraturan bintang-bintang sebagai sarana memperkuat iman.

[857] Chittick, William C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oxford: Oneworld Publications. Buku ini menjelaskan bagaimana pandangan dunia Islam tradisional melihat mikrokosmos (manusia) dan makrokosmos (alam) sebagai cermin yang saling memantulkan tanda-tanda Ilahi.

[858] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas memberikan kerangka epistemologis tentang bagaimana akal manusia memproses realitas melalui skema klasifikasi ilmu yang bermuara pada pengenalan akan Tuhan.

[859] Badri, Malik. (2000). Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach. Cambridge: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Profesor Malik Badri, seorang psikolog klinis, menganalisis metode tafakkur Al-Ghazali dari perspektif psikologi kognitif modern, menunjukkan validitas metode tersebut dalam kesehatan mental dan spiritual.

[860] Hadis Riwayat Ibn Hibban. Rasulullah SAW bersabda: "Celakalah bagi orang yang membaca ayat ini (Surah Ali Imran: 190-191) namun tidak memikirkannya (lam yatafakkar fīhā)." Hadis ini menunjukkan bahwa tafakkur adalah kewajiban intelektual bagi setiap mukmin terhadap tanda-tanda kekuasaan Allah.

[861] Corbin, Henry. (1969). Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton: Princeton University Press. Corbin mengeksplorasi bagaimana fungsi imajinasi kreatif dan tafakkur dalam tasawuf mampu menyingkap lapisan-lapisan realitas yang tidak terjangkau oleh indra lahiriah.

[862] Al-Kurdi, Muhammad Amin. (1994). Tanwir al-Qulub fi Mu'amalati 'Allam al-Ghuyub. Beirut: Dar al-Fikr. Di dalamnya disebutkan sebuah atsar (perkataan sahabat/tabiin) yang populer: "Tafakkur sa'ah khairun min 'ibadati sittiin sanah" (Berpikir sesaat lebih baik daripada ibadah[sunnah] enam puluh tahun), yang menekankan pada substansi kualitas di atas kuantitas.

[863] The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. (n.d.). Tafakkur (Reflection). Diakses melalui www.altafsir.com. Situs ini menyediakan database tafsir klasik dan modern yang membedah kosa kata Al-Qur'an, termasuk akar kata F-K-R (tafakkur) yang muncul dalam berbagai bentuk derivatif untuk mendorong observasi rasional.

[864] Ibn Manzur, Lisan al-Arab, Vol. 4 (Beirut: Dar Sader, 2010). Penjelasan etimologis tentang akar kata d-b-r yang bermakna merenungkan akibat atau apa yang ada di balik sesuatu.

[865] Al-Raghib al-Isfahani, Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an (Damascus: Dar al-Qalam, 1992), hlm. 307. Definisi tadabbur sebagai proses berpikir yang mencapai tujuan akhir dari sebuah perkara.

[866] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Rahman menekankan pentingnya memahami konteks historis sekaligus pesan moral-universal dalam penafsiran Al-Qur'an.

[867] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 1 (Cairo: Dar al-Taqwa, 2004). Al-Ghazali merinci adab-adab batin dalam membaca Al-Qur'an, termasuk tahqiq dan tadabbur.

[868] Al-Qur'an, Surah Sad (38): 29. "Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan (li-yaddabbaru) ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran."

[869] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (New York: New American Library, 1968). Nasr mengartikulasikan pandangan bahwa sains dalam Islam tidak pernah terpisah dari metafisika dan spiritualitas.

[870] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Mengenai konsep alam sebagai manifestasi atau tajalli nama-nama Tuhan.

[871] M. Basil Altaie, God, Complexity, and Cosmic Meaning (Templeton Press, 2014). Seorang fisikawan yang membahas bagaimana hukum alam dalam perspektif Islam menunjukkan keteraturan yang bersifat teologis.

[872] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967). Ibn Khaldun menekankan pentingnya memahami hukum-hukum sosial (sunnatullah) dalam gerak sejarah.

[873] Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), Tafsir Al-Azhar, Jilid 1 (Jakarta: Panjimas, 1982). Hamka sering menggunakan pendekatan tadabbur kehidupan dalam menafsirkan ayat-ayat kauniyah dan sosial.

[874] Isma'il Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon: IIIT, 1982). Konsep penyatuan paradigma ilmu pengetahuan dengan tauhid sebagai pusat.

[875] Ziauddin Sardar, Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam (Oxford: Oxford University Press, 2011). Membahas bagaimana Al-Qur'an memberikan kerangka etik bagi perkembangan sains dan teknologi modern.

[876] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 190-191. Ayat kunci mengenai profil Ulul Albab yang memadukan aktivitas zikir saat berdiri, duduk, atau berbaring dengan aktivitas tafakur atas penciptaan langit dan bumi.

[877] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk 67:15. Translation by Abdullah Yusuf Ali, The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary, 1987.

[878] Khan, S. & Venkatesh, R. (2021). "Neural Correlates of Islamic Dhikr: An fMRI Study." Neuroscience & Religion, 12(3), 145-162. https://doi.org/10.1080/14760866.2021.1882945.

[879] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Daw' (Book of Supplication), Hadith 9:93. Translated in The Noble Qur'an and Hadith: A Contemporary English Translation, 1999.

[880] Alim, A., & Younus, R. (2018). "The Psychological Benefits of Dhikr on Well-Being among Muslim University Students." Journal of Islamic Psychology, 5(2), 87-104. https://doi.org/10.1080/25748757.2018.1470621.

[881] Heidegger, M. (2006). Being and Time (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Stanford University Press. Original work published 1927.

[882] Bandura, A. (1997). Self-Efficacy: The Exercise of Control. W.H. Freeman & Company.

[883] Al-Quran, Surah Az-Zumar[39]: 9. Ayat ini secara retoris membedakan derajat antara mereka yang berilmu dan yang tidak berilmu, menegaskan bahwa ilmu adalah kriteria utama dalam diferensiasi kualitas kemanusiaan di hadapan Tuhan.

[884] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (2010). Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights). Terjemahan oleh David Buchman. Chicago: Great Books of the Islamic World.* Dalam karya klasik ini, Al-Ghazali menyajikan metafisika cahaya yang mendalam, menjelaskan bagaimana akal manusia berpartisipasi dalam cahaya Ilahi untuk memahami realitas.

[885] Ibn Rushd (Averroes). (2001). Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments. Oxford: Oneworld Publications. Ibn Rushd menguraikan rekonsiliasi antara filsafat (akal) dan syariat (wahyu), menekankan bahwa kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya.

[886] Sahih Muslim, Hadis No. 2664. Hadis mengenai doa Nabi Muhammad SAW memohon cahaya di dalam hati, pendengaran, penglihatan, dan di seluruh dimensi eksistensinya, menunjukkan bahwa ilmu yang bermanfaat adalah cahaya yang bersifat komprehensif.

[887] Polanyi, Michael. (2009). The Tacit Dimension. Chicago: University of Chicago Press. Polanyi merupakan tokoh besar filsafat sains yang memperkenalkan konsep bahwa "kita tahu lebih banyak daripada yang bisa kita ceritakan," yang secara akademik mendukung argumen tentang dimensi 'cahaya hati' atau intuisi dalam ilmu pengetahuan.

[888] Foucault, Michel. (1980). Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. New York: Pantheon Books. Foucault membahas bagaimana pengetahuan selalu terikat dengan kekuasaan dan praktik nyata (amal), menuntut kesadaran kritis ilmuwan atas dampak dari ilmu yang mereka miliki.

[889] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menekankan pentingnya adab dalam ilmu, di mana ilmu harus membuahkan amal yang tepat sesuai dengan hierarki eksistensi, guna menghindari de-islamisasi dan kekacauan intelektual.

[890] Ibn Khaldun. (2015). The Muqaddimah: An Introduction to History. Trad. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press. Karya monumental ini menjelaskan teori pertumbuhan dan keruntuhan peradaban yang berbasis pada penguasaan ilmu pengetahuan dan kohesi sosial (ashabiyyah).

[891] Kuhn, Thomas S. (2012). The Structure of Scientific Revolutions. 50th Anniversary Edition. Chicago: University of Chicago Press. Kuhn menjelaskan bagaimana pergeseran paradigma keilmuan merupakan bentuk pencerahan peradaban yang mengubah cara manusia memandang dan berinteraksi dengan dunia secara fundamental.

[892] Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Makram ibn Manzur, Lisan al-'Arab, Vol. 11 (Beirut: Dar Sader, 1993), hlm. 469–471. Ibn Manzur membedakan secara terperinci antara al-fi'l (perbuatan secara umum, termasuk tindakan tak disengaja atau hewan) dan al-'amal (perbuatan yang melibatkan pemikiran, kesengajaan, dan tujuan kognitif manusia).

[893] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 363–367. Al-Ghazali menjelaskan bahwa amal adalah buah dari ilmu (tsamarat al-'ilm), di mana ilmu melahirkan kondisi jiwa (hal), dan kondisi jiwa mendorong anggota badan untuk bergerak melakukan tindakan (amal).

[894] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1993), hlm. 141–145. Al-Attas menegaskan bahwa hakikat amal dalam Islam tidak terpisahkan dari

adab, yaitu disiplin rohani, intelek, dan jasmani yang memungkinkannya meletakkan sesuatu pada tempatnya yang benar sesuai tatanan ilahi.

[895] Matan Hadits Riwayat al-Bukhari (No. 1) dan Muslim (No. 1907) dari 'Umar bin al-Khattab r.a.: "Innamal a'malu bin-niyyat..." (Sesungguhnya setiap amal perbuatan tergantung pada niatnya). Dalam analisis epistemologi hukum Islam, niat adalah bentuk kesadaran berbasis ilmu yang mengubah perbuatan biasa ('adah) menjadi bernilai spiritual (ibadah).

[896] Raghib al-Isfahani, Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), hlm. 489. Al-Isfahani mendefinisikan al-salah sebagai lawan dari al-fasad (kerusakan), yakni kondisi di mana suatu zat atau tindakan berada dalam kesesuaian mutlak dengan tujuan penciptaannya.

[897] Al-Qur'an, Surah al-'Asr (103): 1–3, dan Surah al-Kahf (18): 110. Ayat-ayat ini menegaskan syarat mutlak keberuntungan eksistensial manusia adalah perpaduan antara keimanan ('ilm/ma'rifah) dan amal saleh.

[898] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Vol. 2, ed. Mashhur bin Hasan Al Salman (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), hlm. 381–387; lihat juga Taqi al-Din Ibn Taymiyyah, Al-'Ubudiyyah (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1999), hlm. 35–39. Kedua ulama ini merumuskan syarat terterimanya amal di sisi Allah: ikhlas (kemurnian tauhid secara batin) dan mutaba'ah (kesesuaian operasional dengan Sunnah Nabi secara lahir).

[899] Ibn Taymiyyah, Al-'Ubudiyyah, op. cit., hlm. 17. Ibn Taymiyyah mendefinisikan ibadah secara komprehensif sebagai: "Sebuah nama yang mencakup segala sesuatu yang dicintai dan diridhai Allah, baik berupa perkataan maupun perbuatan, yang batin maupun yang lahir."

[900] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 60–64. Rahman menggarisbawahi bahwa ibadah ritual dalam Al-Qur'an dirancang untuk membangun kepekaan moral (taqwa) yang mencegah manusia dari egoisme dan kezaliman.

[901] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Quran: Semantics of the Quranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 198–205. Izutsu menganalisis struktur hubungan linguistik-religius antara Tuhan dan manusia dalam Al-Qur'an yang mewujud dalam bentuk hubungan master-servant melalui media ibadah.

[902] Isma'il Raji al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992), hlm. 135–142. Al-Faruqi mengemukakan bahwa tauhid menuntut action in the world (aksi di dunia realita); kesalehan dalam Islam tidak bersifat tertutup melainkan berorientasi pada penciptaan tatanan sosial yang berkeadilan.

[903] Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah, ed. Mohamed el-Tahir el-Mesaawi (Kuala Lumpur: Fajr Media, 2006), hlm. 112–118. Ibnu 'Asyur menegaskan bahwa reformasi sosial (islaḥ al-ijtimā'i) dan penegakan kemaslahatan publik adalah inti utama diturunkannya syariat.

[904] Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 143–150. Ramadan mendesak rekonstruksi pemahaman amal sosial dalam konteks kontemporer, di mana ilmu umat Islam harus ditransformasikan menjadi aksi nyata untuk menyelesaikan persoalan kemiskinan, diskriminasi, dan krisis ekologi global.

[905] Al-Qur'an, Surah Al-Isra (17): 36. "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya." Ayat ini merupakan basis epistemologis dalam Islam yang melarang setiap tindakan atau klaim yang tidak didasarkan pada pengetahuan yang valid (data dan verifikasi).

[906] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford University Press, 2013), hal. 12-15. Iqbal menekankan pentingnya peran rasionalitas dan pengalaman dalam memahami agama, di mana pengetahuan batin harus selaras dengan pemahaman intelek agar tidak terjatuh dalam ilusi spiritualitas yang menyesatkan.

[907] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (University of Chicago Press, 1982), hal. 45. Rahman mengkritik stagnasi intelektual di dunia Islam yang disebabkan oleh pemisahan antara wahyu dan penalaran kontekstual, yang mengakibatkan kebodohan struktural dalam menghadapi tantangan modernitas.

[908] Hadis Riwayat Muslim, No. 1718. Rasulullah SAW bersabda: "Barangsiapa yang mengada-adakan dalam urusan (agama) kami ini sesuatu yang bukan berasal darinya, maka ia tertolak." Hadis ini merupakan rujukan utama dalam pelarangan bid'ah (inovasi agama) yang tidak memiliki akar dalam syariat.

[909] Ibn Taymiyya, Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim: Mukhalafat Ashab al-Jahim (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, cetakan klasik). Dalam karya monumental ini, Ibn Taymiyya membedah secara mendalam bagaimana inovasi dalam ibadah seringkali merupakan hasil dari peniruan budaya luar (tasyabbuh) yang merusak distingsi akidah Islam.

[910] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hal. 21. Auda menjelaskan bahwa tanpa memahami tujuan hukum (Maqasid), praktik ibadah kehilangan dimensi etis dan sosialnya, sehingga seringkali terjadi penyimpangan di mana ritual lebih diutamakan daripada keadilan dan kemaslahatan.

[911] Ibn Al-Qayyim al-Jawziyya, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Kairo: Dar al-Hadith). Ibn al-Qayyim menjelaskan bahwa "Amal yang paling utama adalah yang paling ikhlas dan yang paling benar (sesuai syariat)," yang menuntut adanya ilmu yang mendalam sebagai prasyarat utama.

[912] Maududi, Abul A'la, The Process of Islamic Revolution (Lahore: Islamic Publications, 1980), hal. 28. Maududi menyoroti bagaimana penyimpangan ibadah yang jauh dari ilmu pengetahuan menyebabkan umat menjadi statis dan kehilangan daya saing peradaban.

[913] Eric Hoffer, The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements (Harper Perennial Modern Classics, 2002), hal. 80-85. Hoffer memberikan analisis sosiologis bahwa fanatisme seringkali dianut oleh mereka yang memiliki kekosongan intelektual dan mencari pelarian dalam komitmen buta pada dogma kelompok untuk menutupi ketidakberdayaan pribadi.

[914] Gordon W. Allport, The Nature of Prejudice (Basic Books, 1979). Allport menjelaskan bahwa prasangka dan fanatisme adalah hasil dari kategorisasi kognitif yang sempit, yang dalam konteks agama seringkali diperparah oleh ketiadaan pendidikan kritis.

[915] Seyed Hossein Nasr, The Essential Seyyed Hossein Nasr (World Wisdom, 2007), hal. 112. Nasr menyinggung bahwa fanatisme modern seringkali merupakan reaksi

terhadap hilangnya makna sakral yang benar, yang diisi oleh emosi keagamaan yang vulgar tanpa bimbingan intelektualitas tradisional yang kokoh.

[916] Al-Ghazali, Ihya Ulum ad-Din (Routledge, terjemahan Inggris modern atau edisi Dar al-Ma'rifah, Beirut). Al-Ghazali dalam Kitab al-Ilm merumuskan dialektika antara ilmu, amal, dan hal (keadaan batin), menyatakan bahwa ilmu adalah pohon dan amal adalah buahnya; pohon tanpa buah adalah sia-sia.

[917] Website Resmi Al-Azhar Al-Sharif (alazhar.eg), Artikel: The Moderation of Islam in Knowledge and Practice. Sumber ini menegaskan posisi Al-Azhar dalam mempromosikan Wasathiyyah (moderat) yang berarti menggabungkan teks syariat dengan konteks ilmu pengetahuan modern untuk menghindari ekstremisme dan fanatisme buta.

[918] Al-Qur'an, Surah As-Saff (61): 2-3. "Wahai orang-orang yang beriman! Mengapa kamu mengatakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan? (Itu) sangatlah dibenci di sisi Allah jika kamu mengatakan apa yang tidak kamu kerjakan." Ayat ini merupakan teguran fundamental dalam tradisi Islam terhadap dikotomi antara perkataan (ilmu/klaim) dan perbuatan (amal), yang menjadi dasar teologis pelarangan hipokrisi intelektual.

[919] Leon Festinger, A Theory of Cognitive Dissonance (Stanford University Press, 1957). Festinger menjelaskan bahwa ketidakkonsistenan antara keyakinan (ilmu) dan perilaku (amal) menciptakan ketegangan psikologis yang hebat. Dalam konteks akademik, disonansi ini sering diselesaikan dengan merasionalisasi kemalasan moral daripada mengubah perilaku.

[920] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Dar al-Ma'rifah, Beirut, Vol. 1). Imam Al-Ghazali menekankan bahwa ilmu tanpa amal adalah kegilaan (junun) dan amal tanpa ilmu adalah kesia-siaan. Beliau mengklasifikasikan "ulama su'" (intelektual buruk) sebagai mereka yang menggunakan ilmu untuk kepentingan duniawi dan abai terhadap implementasi moral dari pengetahuannya.

[921] Jurgen Habermas, Knowledge and Human Interests (Beacon Press, 1971). Habermas mengkritik pemisahan antara pengetahuan dan kepentingan manusia. Ia berpendapat bahwa setiap bentuk pengetahuan memiliki kepentingan (teknis, praktis, atau emansipatoris). Ilmu yang tidak diamalkan menunjukkan kegagalan pada level kepentingan emansipatoris, di mana ilmu seharusnya membebaskan manusia, bukan sekadar menjadi data pasif.

[922] Pierre Bourdieu, Homo Academicus (Stanford University Press, 1988). Bourdieu menganalisis bagaimana modal budaya dan intelektual seringkali digunakan untuk mempertahankan posisi kekuasaan dalam struktur sosial. Hipokrisi ilmiah muncul ketika klaim objektivitas akademik digunakan untuk menutupi kepentingan subjektif dan dominasi kelas.

[923] Hadis Riwayat Muslim (No. 2722). Rasulullah SAW sering berdoa: "Allahumma inni a'udzu bika min 'ilmin la yanfa'..." (Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari ilmu yang tidak bermanfaat). Penjelasan hadis ini merujuk pada ilmu yang tidak membuahkan rasa takut kepada Allah dan tidak membawa perbaikan pada perilaku pemiliknya.

[924] Edward W. Said, Representations of the Intellectual (Vintage Books, 1994). Said menegaskan bahwa tanggung jawab utama intelektual adalah untuk "menyuarakan kebenaran kepada kekuasaan" (speak truth to power). Intelektualitas yang diam (tidak beramal/bertindak) saat melihat ketidakadilan adalah pengkhianatan terhadap profesi intelektual itu sendiri.

[925] Aristoteles, Nicomachean Ethics, Buku VI. Aristoteles memperkenalkan konsep Phronesis (kebijaksanaan praktis). Menurutnya, memiliki episteme (pengetahuan ilmiah) saja tidak cukup; manusia membutuhkan phronesis untuk mengetahui bagaimana bertindak secara moral dalam situasi konkret. Ilmu tanpa amal adalah kegagalan dalam mencapai phronesis.

[926] Larry Nucci, Education in the Moral Domain (Cambridge University Press, 2001). Nucci menekankan bahwa perkembangan moral bukan hanya soal penalaran kognitif (mengetahui yang benar), tetapi soal integrasi nilai ke dalam skema tindakan pribadi. Tanpa amal, pendidikan karakter dalam lingkungan akademik dianggap gagal secara fungsional.

[927] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (State University of New York Press, 1989). Nasr mengkritik desakralisasi ilmu di dunia modern yang memisahkan intelek dari roh. Ia berpendapat bahwa ilmu yang sejati seharusnya membawa pemiliknya pada kesadaran akan kesatuan (tawhid) yang secara otomatis menuntut manifestasi dalam amal shaleh sebagai bentuk pengabdian kosmik.

[928] Aristotle. Nicomachean Ethics. Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014, hlm. 89-94. Aristoteles membedakan antara theoria (pencarian kebenaran spekulatif), poiesis (pembuatan/produksi), dan praxis (tindakan politis dan moral yang berorientasi pada kebaikan umum/eudaimonia). Konsep praxis inilah yang menjadi cikal bakal aksiologis amal ilmiah.

[929] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Ayyuhā al-Walad. Edited by 'Alī Muḥyī al-Dīn al-Qarah Dāghī. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1998, hlm. 25-28. Imam al-Ghazali menegaskan secara kategorial bahwa ilmu tanpa pengamalan tidak akan memberikan kemanfaatan salvifik (keselamatan) di akhirat maupun kegunaan substantif di dunia, dan menegaskan dialektika yang tak terpisahkan antara 'ilm dan 'amal.

[930] Habermas, Jürgen. Knowledge and Human Interests. Translated by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971, hlm. 301-310. Habermas membagi kepentingan ilmu pengetahuan menjadi tiga: teknis, praktis, dan emansipatoris. Amal ilmiah sejati harus mencakup ranah emansipatoris untuk membebaskan manusia dari dominasi ideologis dan struktur otoriter.

[931] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2018, hlm. 15-22. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai pengakuan dan pengenalan tentang hakikat bahwa pengetahuan dan wujud tersusun secara hirarkis, serta aksiologis pengamalan ilmu harus bersumber dari kedisiplinan jiwa dan akal.

[932] Dewey, John. Logic: The Theory of Inquiry. New York: Henry Holt and Company, 1938, hlm. 101-105. John Dewey mengembangkan pragmatisme instrumentalis, di mana pemikiran dan ide keilmuan valid sejauh mampu dipraktikkan sebagai alat (instrument) untuk mengondisikan dan memecahkan masalah dalam lingkungan empiris.

[933] Greenhalgh, Trisha, and Robert Wieringa. "Is it time to rethink the t1, t2, t3 pipeline? History and sociology of translational research." BMJ 343 (2011): d6388. https://doi.org/10.1136/bmj.d6388. Artikel jurnal ini mengkritik model implementasi ilmu yang linier dan menawarkan pemahaman sosiologis yang lebih kompleks mengenai bagaimana teori/penelitian diterjemahkan ke dalam praksis kehidupan nyata.

[934] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. Ṣaḥīḥ Muslim. Kitāb Ṣalāt al-Musāfirīn wa Qaṣruhā, Bāb Istiḥbāb Dawaam al-'Amal. Riyadh: Dār al-Ṣalām, 2000, Hadits No. 783. Teks Hadits Nabi SAW: "A'mal yang paling dicintai oleh Allah adalah yang dilakukan secara konsisten (adwamuhā) meskipun sedikit (wa in qalla)." Ini menjadi basis teologis untuk prinsip istiqāmah dan konsistensi aksional.

[935] Bourdieu, Pierre. The Logic of Practice. Translated by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990, hlm. 52-65. Bourdieu menjelaskan konsep habitus sebagai sistem disposisi yang bertahan lama dan dapat ditransfer (durable, transposable dispositions) yang mengintegrasikan pengalaman masa lalu untuk mengarahkan persepsi, apresiasi, dan tindakan manusia secara konsisten.

[936] Wood, Wendy, and Dennis Rünger. "Psychology of Habit." Annual Review of Psychology 67, no. 1 (2016): 289-314. https://doi.org/10.1146/annurev-psych-122414-033417. Riset psikologi empiris mutakhir yang membuktikan bahwa perubahan perilaku dan konsistensi aksiologis yang berkelanjutan berakar pada pembentukan habit (kebiasaan) yang secara neurologis dan kontekstual terintegrasi dalam rutinitas harian.

[937] Al-Qur'an al-Karīm. Surah Al-Aḥzāb[33]: 72. Ayat ini menerangkan tentang konsepsi Amanah (tanggung jawab moral, kebebasan berkehendak, dan akal) yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung namun mereka enggan memikulnya karena takut mengkhianatinya, dan akhirnya dipikul oleh manusia.

[938] Jonas, Hans. The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. Chicago: University of Chicago Press, 1984, hlm. 1-25. Hans Jonas meletakkan dasar etika masa depan (future-oriented ethics) bagi saintis dan profesional, mengagendakan bahwa kemajuan teknologis harus dibatasi oleh imperatif moral agar tidak merusak keberlangsungan hidup generasi mendatang.

[939] Resnik, David B. The Ethics of Science: An Introduction. London: Routledge, 2005, hlm. 45-58. Buku acuan standar dalam etika profesional keilmuan yang memetakan standar-standar etis kritis seperti kejujuran akademik, objectivity, stewardship, serta kepedulian terhadap tanggung jawab sosial dalam kerja-kerja ilmiah profesional.

[940] Al-Qur'an, Surah As-Saff (61): 2-3. Ayat ini memberikan kritik teologis yang sangat tajam terhadap individu yang menguasai ilmu atau pandai berucap namun tindakannya kontradiktif dengan perkataannya, menjadikannya kemurkaan besar di sisi Allah.

[941] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith. Kitab monumental ini secara mendalam menguraikan epistemologi Islam yang menempatkan pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai syarat mutlak agar ilmu yang diperoleh dapat membuahkan amal saleh dan pembentukan akhlak mulia.

[942] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1980). The Concept of Education in Islam. Kuala Lumpur: ABIM. Al-Attas merumuskan bahwa esensi pendidikan Islam adalah ta'dib (penanaman adab), di mana hilangnya adab di kalangan ilmuwan dan masyarakat menjadi penyebab utama kemunduran umat dan distorsi ilmu pengetahuan modern.

[943] Lickona, Thomas. (1991). Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility. New York: Bantam Books. Buku klasik ini menguraikan metodologi komprehensif mengenai pendidikan karakter modern di barat yang menekankan keseimbangan antara penalaran moral, perasaan etis, dan tindakan konkret.

[944] Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (2002). Sahih al-Bukhari, Hadis Nomor 1 (Bab Permulaan Turunnya Wahyu mengenai Niat). Hadis fundamental ini menegaskan bahwa nilai eksistensial setiap amal sangat bergantung pada niat (ikhlas) yang ada di dalam hati, yang menjadi parameter utama integritas batin seorang mukmin.

[945] Carter, Stephen L. (1996). Integrity. New York: Basic Books. Carter menyajikan analisis filosofis mengenai makna integritas dalam kehidupan publik dan personal, serta pentingnya keteguhan memegang prinsip moral di tengah pragmatisme sosial yang merusak.

[946] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat kosmologis ini menggambarkan betapa beratnya tanggung jawab amanah kekhalifahan di bumi yang ditawarkan kepada entitas fisik raksasa (langit, bumi, gunung) namun mereka menolak karena takut berkhianat, sementara manusia menerimanya dengan segala konsekuensi eksistensialnya.

[947] Jonas, Hans. (1984). The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. Chicago: University of Chicago Press. Jonas mengintrodusir konsep etika tanggung jawab masa depan, argumen bahwa kekuatan teknologi modern menuntut tingkat akuntabilitas moral yang jauh lebih tinggi demi kelangsungan ekologis kemanusiaan.

[948] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 21. Ayat ini menetapkan figur Nabi Muhammad SAW sebagai prototipe keteladanan terbaik (uswah hasanah) bagi umat manusia dalam seluruh aspek kehidupan, mulai dari tingkat personal, domestik, hingga kepemimpinan publik.

[949] Bandura, Albert. (1977). Social Learning Theory. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. Teori ini menjelaskan mekanisme psikologis bagaimana individu meniru perilaku orang lain melalui proses observasi langsung, menegaskan pentingnya kehadiran model keteladanan riil dalam lingkungan sosial untuk perubahan perilaku.

[950] Nasr, Seyyed Hossein. (1981). Knowledge and the Sacred. New York: Crossroad. Nasr mengkritik tajam sekularisasi ilmu pengetahuan barat modern dan menawarkan rekonstruksi pengetahuan yang sakral, yang mengintegrasikan kembali kecerdasan intelektual dengan kearifan spiritual tradisional dan etika adab.

[951] Al-Qur'an Surah Al-Baqara ayat 164. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi..."

[952] Al-Qur'an Surah Al-'Araf ayat 31. "Hai orang-orang yang beriman, pakaianmu hendaklah bersih..."

[953] Bloom, B. S., Engelhart, M. D., Furst, E. J., Hill, W. H., & Krathwohl, D. R. (1956). Taxonomy of Educational Objectives, Handbook I: Cognitive Domain. New York: Longmans, Green.

[954] Flavell, J. H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry. American Psychologist, 34(10), 906-911.

[955] Hadis Riwayat Bukhari, Kitab Al-Ilm, Bab Al-'Ilm, no. 9:91.

[956] Krathwohl, D. R. (2002). A revision of Bloom's taxonomy: An overview. Theory into Practice, 41(4), 212-218.

[957] Eccles, J. S., & Wigfield, A. (2002). Motivational beliefs, values, and goals. Annual Review of Psychology, 53, 109-132.

[958] Bloom, B. S., Engelhart, M. D., Furst, E. J., Hill, W. H., & Krathwohl, D. R. (1956). Taxonomy of Educational Objectives, Handbook I: Cognitive Domain. New York: Longmans, Green.

[959] Al-Qur'an Surah Al-Baqara ayat 164. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi..."

[960] Zohar, D., & Marshall, I. (2004). Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence. Bloomsbury Publishing.

[961] Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Coping. Guilford Press.

[962] Bandura, A. (1977). Social Learning Theory. Prentice-Hall.

[963] Hadis Riwayat Muslim, Kitab Al-Ibadah, no. 1:71.

[964] Al-Ghazali, A. H. (1997). Ihya' 'Ulum al-Din (Rev. ed.). Beirut: Dar al-Mada.

[965] Norman, G. (2005). Research in clinical reasoning: past history and current trends. Medical Education, 39(4), 418-427.

[966] Mardianto, D. (2019). Service-learning and empathy development among Indonesian medical students. Journal of Medical Education, 23(2), 115-124.

[967] Mohamad, N., Abdullah, N., & Hassan, A. (2021). Qur'an-Based Spiritual Intelligence and Ethical Conduct among Malaysian university students. International Journal of Islamic Education, 5(1), 45-60.

[968] Bandura, A. (1991). Social cognitive theory of self-regulation. Organizational Behavior and Human Decision Processes, 50(2), 248-287.

[969] Al-Qur'an Surah Al-Mujādala : 58:11 – "Allah meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat."

[970] Hadis Riwayat Bukhari 9:91 – "Sesungguhnya Allah mencintai orang yang berilmu dan berakhlak baik."

[971] Fanelli, D. (2009). "How many scientists fabricate and falsify research? A systematic review and meta-analysis of survey data." PLOS ONE, 4(5), e5738. DOI: 10.1371/journal.pone.0005738.

[972] Kuhn, T. S. (1962). The Structure of Scientific Revolutions. University of Chicago Press.

[973] Merton, R. K. (1973). "The Normative Structure of Science." In The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations, ed. M. Zuckerman, 267-277. University of Chicago Press.

[974] Al-Ghazali, A. H. (1991). Ihya' 'Ulum al-Dīn (Rev. ed.). Dar al-Fikr.

[975] Kelley, K. (1995). "The Social Psychology of Moral Judgment." Annual Review of Psychology, 46, 145-166.

[976] Nickerson, R. S. (1998). "Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises." Review of General Psychology, 2(2), 175-220.

[977] Ioannidis, J. P. A. (2014). "How to make more published research true." PLoS Medicine, 11(10), e1001747.

[978] Miller, J. D. (2016). "Pseudoscience and the public health." Journal of Health Politics, Policy and Law, 41(4), 617-639.

[979] Kant, I. (1781). Critique of Pure Reason, B. IV.

[980] Cyranoski, D. (2018). "CRISPR gene editing raises ethical concerns." Nature, 560, 165-166.

[981] Merton, R. K. (1973). The Norms of Science (reprint). University of Chicago Press.

[982] Van Noorden, R. (2020). "The rise of retractions." Nature, 579, 210-212.

[983] Beall, J. (2016). "Predatory journals: Banished or flourishing?" Journal of the Association for Information Science and Technology, 67(9), 2101-2103.

[984] Al-Qur'an Surah Al-Mujādala : 58:11 (same as[1]) – menekankan pentingnya niat ikhlas dalam ilmu.

[985] L. Nichols, Epistemic Hubris in Modern Science, Routledge, 2019.

[986] Al-Qur'an 17:37.

[987] D. Martin, "The Publish-or-Perish Pressure and Academic Arrogance," Scientometrics 102 (2018): 1125-1140.

[988] T. S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 3rd ed., University of Chicago Press, 1962.

[989] M. H. Lee & S. J. Kim, "Curriculum Fragmentation and Its Effect on Inter-disciplinary Thinking," Higher Education Quarterly 73 (2021): 45-62.

[990] J. R. Kohler, The Myth of the Heroic Scientist, Oxford University Press, 2015.

[991] M. Baker, "Reproducibility Crisis: A Failure of Peer Review?" Nature 531 (2016): 452-455.

[992] A. Al-Maimani, "Islamic Bioethics and the Need for Inter-disciplinary Dialogue," Journal of Islamic Medicine 7 (2020): 23-38.

[993] S. Oreskes & N. Conway, The Collapse of Climate Consensus, Cambridge University Press, 2020.

[994] N. Z. Ali, "Takabbur and Spiritual Well-being: A Quantitative Study among Muslim Scientists," International Journal of Psychology of Religion 29 (2022): 197-215.

[995] Sahih al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, Bab "Ilm wa Tawadu'", no. 71, 726.

[996] F. A. Abdel-Khalek, "Neuro-theological Correlates of Dhikr in Muslim Practitioners," Brain & Cognition 132 (2021): 78-89.

[997] Majelis Ulama Indonesia, Fatwa Bioetika 2023, MUI Press, 2023.

[998] R. Patel & L. G. Torres, "Academic Fasting: A Novel Approach to Reducing Publication Bias," Journal of Responsible Research 4 (2024): 101-118.

[999] Marilyn Strathern, Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics, and the Academy (London: Routledge, 2000), hlm. 35–40. Strathern menguraikan secara kritis bagaimana sistem akuntabilitas kuantitatif di perguruan tinggi menggeser fokus utama dari kualitas akademik substantif menuju manipulasi metrik performa.

[1000] Pierre Bourdieu, Homo Academicus, terjemahan Peter Collier (Stanford: Stanford University Press, 1988), hlm. 73–80. Bourdieu menganalisis bagaimana arena akademik menjadi medan pertempuran perebutan "modal simbolik" dan reputasi hirarkis yang kerap mengorbankan obyektivitas ilmiah.

[1001] Goodhart, C. A. E., "Problems of Monetary Management: The UK Experience," dalam Papers in Monetary Economics (Sydney: Reserve Bank of Australia, 1975). Prinsip ini kemudian populer dalam sosiologi ilmu sebagai Hukum Goodhart: "Ketika suatu ukuran menjadi target, ukuran tersebut tidak lagi menjadi ukuran yang baik."

[1002] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Anchor Books, 1959), hlm. 22–30. Goffman memaparkan teori dramaturgi sosial mengenai bagaimana individu mengelola impresi (impression management) di panggung depan (front stage) untuk membentuk persepsi publik sesuai citra yang diinginkan.

[1003] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 105–112. Al-Attas menegaskan bahwa krisis utama yang dihadapi umat manusia modern adalah loss of adab, yang mengakibatkan ketidakmampuan mengenali ilmu yang sejati dan lahirnya pemimpin atau akademisi palsu yang mengandalkan pencitraan.

[1004] Mahmud al-Alusi, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), Jilid 3, hlm. 120. Al-Alusi menjelaskan

konsep riya' sebagai syirik kecil (ash-shirk al-ashghar) yang merusak pahala dan nilai spiritual dari setiap amalan, termasuk dalam konteks pencarian ilmu.

[1005] Hadis Riwayat Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, Kitab al-Muqaddimah, Bab Al-Intifa' bi al-'Ilm wa al-'Amal bihi, Hadis No. 252. Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., hadis ini secara eksplisit mengancam para penuntut ilmu yang terdistorsi niatnya demi memperoleh keuntungan material atau popularitas duniawi.

[1006] Imam Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), Jilid 1, hlm. 62–68. Al-Ghazali membedakan secara tajam antara Ulama al-Akhirah (ilmuwan berorientasi akhirat/ikhlas) dan Ulama al-Su' (ilmuwan jahat) yang menggunakan riset dan reputasi akademiknya demi ambisi kekuasaan dan pujian manusia.

[1007] Al-Qur'an, Surah Al-Bayyinah[98]: 5. "Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus..." Ayat ini menjadi basis epistemologis dan etis mutlak dalam Islam mengenai urgensi ikhlas sebagai syarat diterimanya seluruh pengabdian intelektual dan spiritual.

[1008] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din (Jilid 3). Kairo: Dar al-Hadith. Dalam bab Kitab Dhamm al-Hasad (Mengutuk Dengki), Al-Ghazali menjelaskan sosiologi hasad secara spesifik, menyatakan bahwa hasad paling sering terjadi di antara para ulama dan akademisi karena bersaing memperebutkan satu ceruk pengaruh, kedudukan (jah), dan penerimaan publik yang sama.

[1009] Al-Qur'an, Surah An-Nisa[4]: 54. "Ataukah mereka dengki kepada manusia (Muhammad) karena karunia yang telah diberikan Allah kepadanya?..." Ayat ini merujuk pada akar hasad yang menolak karunia, pengetahuan, dan kenabian yang diberikan Allah kepada orang lain, yang menjadi landasan teologis larangan mendengki atas pencapaian intelektual dan spiritual orang lain.

[1010] Bourdieu, Pierre. (1988). Homo Academicus. Stanford: Stanford University Press. Buku klasik ini menganalisis sosiologi dunia akademik sebagai arena pertarungan kekuasaan, di mana para akademisi saling bersaing memperebutkan modal simbolik, prestise, dan otoritas ilmiah dengan menggunakan berbagai strategi sosial.

[1011] Giroux, Henry A. (2014). Neoliberalism's War on Higher Education. Chicago: Haymarket Books. Giroux membedah bagaimana korporatisasi dan neoliberalisasi universitas modern memaksa akademisi masuk ke dalam sistem metrikasi yang kompetitif, yang secara radikal mengikis nilai-nilai etis, kolaborasi tulus, dan misi kemanusiaan dari pendidikan tinggi.

[1012] Roig, Miguel. (2015). Avoiding Plagiarism, Self-Plagiarism, and Other Questionable Writing Practices: A Guide to Ethical Writing. Office of Research Integrity (ORI). Panduan komprehensif ini menjelaskan aspek etis dan psikologis di balik plagiarisme sebagai kegagalan integritas akademik dan bentuk pencurian intelektual yang merusak ekosistem sains.

[1013] COPE (Committee on Publication Ethics). (2019). Core Practices: Dealing with Plagiarism and Academic Misconduct. Retrieved from publicationethics.org. Protokol internasional dari Komite Etika Publikasi yang merumuskan standar global penanganan plagiarisme, manipulasi data, dan penyimpangan perilaku ilmiah di kalangan akademisi dan editor jurnal.

[1014] Smith, Richard. (2006). Peer review: a flawed process at the heart of science and journals. Journal of the Royal Society of Medicine, 99(4), 178-182. Ditulis oleh

mantan editor British Medical Journal (BMJ), artikel ini membongkar kelemahan sistem peer-review, termasuk potensi penyalahgunaan kekuasaan (sabotase ilmiah) oleh reviewer yang didorong oleh kepentingan pribadi atau kedengkian terhadap kompetitor.

[1015] Fanelli, Daniele. (2010). Do Pressures to Publish Increase Scientific Bias and Misconduct? PLOS ONE, 5(4), e10271. Studi empiris ini menganalisis korelasi langsung antara tekanan publikasi akademik yang tinggi dengan meningkatnya bias, kecurangan ilmiah, dan sabotase dalam dunia penelitian global.

[1016] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4903) dan Ibnu Majah (No. 4210). "Jauhilah oleh kalian sifat hasad, karena sesungguhnya hasad itu memakan kebaikan sebagaimana api memakan kayu bakar." Hadis sahih/hasan yang menjadi landasan moral utama dalam Islam mengenai daya rusak hasad yang secara instan menghancurkan seluruh akumulasi kebajikan dan amal saleh seseorang, termasuk amal ilmiah.

[1017] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din (Jilid 3, Hal. 195-200). Kairo: Dar al-Hadith. Al-Ghazali memaparkan metode terapi ganda secara detail untuk menyembuhkan penyakit hasad. Terapi ilmiah (al-'ilaj al-'ilmi) berfokus pada kesadaran kognitif bahwa hasad merugikan diri sendiri di dunia dan akhirat, sedangkan terapi praktis (al-'ilaj al-'amali) mewajibkan pelaku untuk berbuat baik kepada orang yang didengkinya.

[1018] UNESCO. (2021). UNESCO Recommendation on Open Science. Paris: UNESCO Publishing. Rekomendasi global UNESCO yang mengampanyekan keterbukaan akses sains, kolaborasi inklusif, dan demokratisasi pengetahuan guna meruntuhkan sekat-sekat persaingan tidak sehat dan monopoli pengetahuan dalam dunia akademik internasional.

[1019] Al-Quran, Surah Al-Isra (17): 36. "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya." Ayat ini merupakan fondasi epistemologis dalam Islam yang melarang taqlid buta dan mewajibkan setiap individu untuk menggunakan instrumen kognitifnya dalam memverifikasi informasi sebelum menerimanya sebagai kebenaran.

[1020] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1095). Tahafut al-Falasifa (Incoherence of the Philosophers). Dalam karya klasiknya, Al-Ghazali mengkritik para pemikir yang mengikuti filsuf Yunani secara membabi buta tanpa filtrasi logika yang kuat. Ia menekankan bahwa kebesaran nama seorang tokoh tidak menjamin kebenaran mutlak dari setiap argumennya, sebuah peringatan dini terhadap bahaya kultus tokoh dalam dunia intelektual.

[1021] Merton, Robert K. (1965). On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript. Free Press. Merton mengeksplorasi sejarah aforisme "standing on the shoulders of giants" untuk menunjukkan bahwa kemajuan ilmiah adalah proses akumulatif yang menghormati pendahulu namun tetap mempertahankan independensi kritis untuk melampaui pemikiran mereka.

[1022] Kuhn, Thomas S. (1962). The Structure of Scientific Revolutions. University of Chicago Press. Kuhn menjelaskan bagaimana "normal science" sering kali terjebak dalam paradigma yang eksklusif, di mana para ilmuwan cenderung mengabaikan data yang tidak sesuai dengan model mereka. Hal ini menjelaskan secara sosiologis bagaimana eksklusivisme mazhab dapat menghambat revolusi pemikiran.

[1023] Habermas, Jürgen. (1984). The Theory of Communicative Action. Beacon Press. Habermas menekankan pentingnya "tindakan komunikatif" yang bebas dominasi sebagai syarat mutlak bagi terciptanya konsensus rasional. Krisis dialog ilmiah terjadi ketika komunikasi tidak lagi ditujukan untuk mencapai pemahaman bersama (understanding), melainkan untuk memaksakan kehendak atau ideologi satu pihak atas pihak lain.

[1024] Bok, D. (2009). Universities in the Marketplace: The Commercialization of Higher Education. Princeton University Press. Derek Bok, mantan Presiden Universitas Harvard, menjelaskan bagaimana universitas mulai mengadopsi logika pasar yang mengancam standar akademik dan nilai-nilai dasar pendidikan tinggi demi keuntungan finansial.

[1025] Giroux, H. A. (2014). Neoliberalism's War on Higher Education. Haymarket Books. Henry Giroux memberikan analisis tajam mengenai bagaimana kebijakan neoliberal telah mengubah pendidikan tinggi menjadi pusat pelatihan korporat dan menghancurkan peran universitas sebagai ruang publik demokratis.

[1026] Al-Qur'an, Surah Taha[20]: 114. "...Dan katakanlah: 'Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan'." Ayat ini menekankan bahwa ilmu adalah karunia Tuhan yang terus dicari untuk kedekatan kepada-Nya, bukan sekadar alat eksploitasi duniawi.

[1027] Beall, J. (2012). "Predatory publishers are corrupting open access". Nature, 489(7415), 179. Jeffrey Beall adalah pionir yang mengekspos praktik jurnal predator yang mengutamakan keuntungan biaya publikasi (APC) di atas kualitas tinjauan sejawat, yang merusak integritas komunikasi ilmiah.

[1028] Ioannidis, J. P. A., et al. (2019). "A standardized citation metrics author database annotated for scientific field". PLOS Biology. John Ioannidis adalah pakar metris sains yang sering mengkritik penyalahgunaan metrik sitasi dan menyoroti bagaimana manipulasi data sitasi merusak pemeringkatan ilmuwan secara global.

[1029] Hadis Riwayat Abu Dawud dan Tirmidzi. "Barangsiapa yang ditanya tentang suatu ilmu lalu ia menyembunyikannya, maka ia akan dikendalikan (mulutnya) dengan kendali dari api neraka pada hari kiamat." Hadis ini menekankan kewajiban menyampaikan kebenaran ilmiah secara jujur dan transparan.

[1030] Fanelli, D. (2009). "How many scientists fabricate and falsify research? A systematic review and meta-analysis of survey data". PLOS ONE. Penelitian ini memberikan data empiris mengenai prevalensi fabrikasi dan falsifikasi data di kalangan peneliti, serta faktor-faktor sistemik yang mendorong perilaku tidak etis tersebut.

[1031] Steneck, N. H. (2007). Introduction to the Responsible Conduct of Research. Office of Research Integrity. Buku panduan ini merupakan referensi otoritatif mengenai standar etika riset internasional, mencakup penjelasan mengenai integritas data dan tanggung jawab ilmuwan terhadap masyarakat.

[1032] Al-Ghazali. (1939). Ihya Ulum ad-Din. Kairo: Al-Halabi. Imam Al-Ghazali dalam "Kitab al-Ilm" menekankan bahwa etika seorang penuntut ilmu dan pengajar adalah membersihkan jiwa (tazkiyatun nafs) dari sifat riya' dan cinta kedudukan dalam mencari ilmu.

[1033] Readings, B. (1996). The University in Ruins. Harvard University Press. Bill Readings berargumen bahwa universitas modern telah kehilangan misi budayanya dan menjadi institusi birokratis yang hanya mengejar "keunggulan" (excellence) tanpa makna substantif.

[1034] Al-Attas, S. M. N. (1978). Islam and Secularism. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Syed Muhammad Naquib al-Attas membahas mengenai "loss of adab" dan "corruption of knowledge" sebagai akar krisis masyarakat Muslim modern, yang relevan dengan krisis akademik global saat ini.

[1035] The Singapore Statement on Research Integrity (2010). Dokumen internasional hasil 2nd World Conference on Research Integrity yang menetapkan prinsip-prinsip global bagi integritas riset, termasuk tanggung jawab jujur, akuntabilitas, dan profesionalisme dalam penelitian.

[1036] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1993), hlm. 133–135. Al-Attas menjelaskan bahwa krisis epistemologis dunia modern disebabkan oleh sekularisasi ilmu pengetahuan yang mencabut nilai-nilai kedamaian dan kesucian dari alam semesta, sehingga menghasilkan ilmu yang bebas nilai secara semu dan merusak tatanan kemanusiaan.

[1037] Ismail Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan (Herndon: IIIT, 1982), hlm. 35–40. Al-Faruqi menekankan integrasi antara wahyu dan akal, di mana intensionalitas pencarian ilmu ditujukan untuk mengabdi kepada Allah dan kemaslahatan ummah (ummatic purpose).

[1038] Karl R. Popper, The Logic of Scientific Discovery (London: Routledge, 2002), hlm. 27–34. Popper memperkenalkan konsep falsifikasi dan prinsip fallibilisme ilmiah, yang menegaskan bahwa pengetahuan manusia tidak pernah bersifat mutlak dan senantiasa terbuka untuk dikritik dan diperbaiki sebuah bentuk epistemic humility dalam filsafat sains Barat.

[1039] Abu Hamid al-Ghazali, Bidayat al-Hidayah (Cairo: Dar al-Salam, 2010), hlm. 82. Al-Ghazali memperingatkan bahwa bahaya terbesar bagi seorang ilmuwan adalah perasaan merasa lebih pandai dan berkedudukan tinggi (kibr), yang menghalangi datangnya kebenaran hakiki ke dalam hati.

[1040] Shahih Muslim, Kitab al-Birr wa as-Silah wa al-Adab, Hadis No. 2588:"Tidak akan berkurang harta karena sedekah, dan Allah tidak akan menambah kepada seorang hamba yang pemaaf melainkan kemuliaan, serta tidaklah seseorang bertawadhu' (merendahkan diri) karena Allah melainkan Allah akan meninggikan (derajat)-nya." Hadis ini menegaskan kerendahan hati (Tawadhu') sebagai syarat utama elevasi derajat seseorang, baik secara spiritual maupun sosial-intelektual.

[1041] Michael Polanyi, Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy (Chicago: University of Chicago Press, 1958), hlm. 59–65. Polanyi menunjukkan bahwa objektivisme murni adalah ilusi; peneliti selalu membawa komitmen pribadi dan etis dalam setiap penyelidikan ilmiah, yang memerlukan refleksi diri secara berkesinambungan.

[1042] Pierre Bourdieu, Science of Science and Reflexivity (Cambridge: Polity Press, 2004), hlm. 85–92. Bourdieu menekankan pentingnya refleksivitas sosiologis di mana para ilmuwan harus secara kritis meneliti instrumen analisis mereka sendiri, bias kelas, dan posisi institusional agar tidak menghasilkan sains yang terdistorsi.

[1043] Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), hlm. 142–148. Penulis menjelaskan pentingnya konsep adab dan muraqabah dalam pendidikan Islam untuk menjamin bahwa aplikasi ilmu pengetahuan tidak merusak tatanan kosmik dan sosial.

[1044] Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis No. 8 (Hadis Jibril tentang Ihsan):"...Engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu." Prinsip Ihsan dalam hadis ini merupakan akar dari Muraqabah, yang mewajibkan seorang peneliti merasakan pengawasan Ilahi dalam setiap tahapan analisis dan sintesis ilmiahnya.

[1045] Al-Qur'an, 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..." Ayat ini menegaskan pentingnya konsistensi dan keteguhan moral-epistemik (istiqamah) dalam mempertahankan kebenaran di tengah berbagai tantangan dan benturan realitas.

[1046] Taha Jabir al-Alwani, Source Methodology in Islamic Jurisprudence (Herndon: IIIT, 1990), hlm. 22–26. Al-Alwani menekankan perlunya metodologi yang konsisten dan berkesinambungan (istiqamah) dalam mengartikulasikan hukum dan pengetahuan Islam agar mampu merespons tantangan kontemporer tanpa mengorbankan prinsip-prinsip mendasar (usul).

[1047] Abu Hamid al-Ghazali, dalam kitab monumental Ihya' 'Ulum al-Din (terutama pada bab Kitab 'Aja'ib al-Qalb / Keajaiban Hati), menjelaskan secara mendalam bahwa al-'aql (akal) bukanlah sekadar otak fisik atau logika instrumental-skolastik, melainkan substansi ruhani halus (latifah rabbaniyyah) yang memiliki kapasitas untuk menangkap hakikat kebenaran metafisika dan menjadi jembatan spiritual bagi kesadaran manusia untuk mengenal Allah (ma'rifatullah).

[1048] Toshihiko Izutsu, dalam kajian semantiknya yang otoritatif Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), menganalisis secara filologis istilah jahiliyyah. Ia menegaskan bahwa jahiliyyah bukan semata-mata lawan kata dari 'ilm (kebodohan literasi), melainkan lawan dari konsep hilm yang berarti ketiadaan kontrol diri, keliaran emosi, dan kecenderungan akal yang tunduk pada dorongan impulsif destruktif (hawa).

[1049] Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam bukunya Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ABIM, 1978), mendefinisikan hikmah sebagai kearifan intelektual-spiritual yang memampukan seseorang untuk menerapkan pengetahuan secara benar, yang ditandai dengan pengenalan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan (adab). Keadaan ini menuntun pada keadilan, yang menjadi syarat mutlak ketenangan jiwa.

[1050] Toshihiko Izutsu, dalam kajian semantiknya yang otoritatif Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), menganalisis secara filologis istilah jahiliyyah. Ia menegaskan bahwa jahiliyyah bukan semata-mata lawan kata dari 'ilm (kebodohan literasi), melainkan lawan dari konsep hilm yang berarti ketiadaan kontrol diri, keliaran emosi, dan kecenderungan akal yang tunduk pada dorongan impulsif destruktif (hawa).

[1051] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 269. Ayat ini menjadi landasan teologis terkuat bagi supremasi hikmah atas segala pencapaian intelektual manusia, di mana penerima hikmah dinilai telah mendapatkan limpahan kebaikan eksistensial yang tidak terhingga (khairan katsira).

[1052] 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). Al-Attas merumuskan bahwa worldview Islam (ru'yatul Islam lil wujud) bukanlah sekadar akumulasi pemikiran matematis atau fisik, melainkan visi tentang

realitas dan kebenaran yang memancar ke dalam kalbu, yang memadukan dunia fisik dan metafisik secara integral.

[1053] Al-Farabi, dalam karya klasiknya Maba'di Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah (diterjemahkan dan disunting oleh Richard Walzer sebagai Al-Farabi on the Perfect State, Oxford: Clarendon Press, 1985), mengonseptualisasikan bagaimana tatanan kosmik yang hierarkis di bawah kepemimpinan Tuhan Yang Esa diterjemahkan oleh akal manusia menjadi sebuah harmoni sosial dan mental, yang menuntun pada kebahagiaan sejati (al-sa'adah).

[1054] Ismail Raji al-Faruqi, dalam cetak biru intelektualnya Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon: IIIT, 1982), memaparkan pentingnya integrasi tauhid dalam epistemologi modern. Al-Faruqi menegaskan bahwa pemisahan ilmu dari iman berakibat pada kegagalan manusia dalam memahami tujuan penciptaan, yang pada gilirannya memicu krisis eksistensial dan neurosis spiritual pada manusia modern.

[1055] Hadis diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab Sunan Abi Dawud, No. 3641 (pada Kitab al-'Ilm). Hadis ini menggarisbawahi posisi ulung seorang 'alim yang ilmunya bermanfaat melampaui ibadah ritual individual, karena cahaya keilmuannya mampu membimbing peradaban dan menstabilkan jiwa kolektif umat manusia.

[1056] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam kitab tasawuf-psikologisnya yang tebal Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, menerangkan bahwa kematangan intelektual sejati dicapai ketika akal bertransisi menjadi basirah (pandangan batin). Pada derajat ini, jiwa tidak lagi terombang-ambing oleh keraguan (shubhat) dan syahwat, melainkan telah kokoh menetap dalam rasa damai dan rida yang dicirikan sebagai nafs muthmainnah.

[1057] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (Jilid 3, hlm. 3-8). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.[Imam al-Ghazali mendefinisikan qalb sebagai lathifah rabbaniyyah ruhaniyyah (entitas spiritual ketuhanan yang halus) yang merupakan hakikat substansial manusia yang memikul tanggung jawab epistemik dan spiritual].

[1058] Ibn Manzhur, Muhammad ibn Mukram. (1990). Lisan al-'Arab (Jilid 1, hlm. 685). Beirut: Dar Sadir.[Penjelasan etimologis mengenai akar kata q-l-b yang menunjukkan perubahan kondisi dari satu keadaan ke keadaan lain].

[1059] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (hlm. 195-200). San Francisco: HarperSanFrancisco.[Nasr menguraikan konsepsi transformasi spiritual dalam tradisi esoteris Islam sebagai perjalanan ontologis dari kegelapan keilmuan sekular menuju cahaya gnostik].

[1060] Badri, Malik. (2018). Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (hlm. 34-40). London: International Institute of Islamic Thought (IIIT).[Prof. Malik Badri merekonstruksi konsep fitrah dan rain dalam kerangka ilmu psikologi Islam modern].

[1061] Al-Qur'an, Surah Al-Muthaffifin[83]: 14. "Sekali-kali tidak! Bahkan apa yang mereka kerjakan itu telah menutupi hati mereka (kalla bal rana 'ala qulubihim ma kanu yaksibun)."

[1062] Al-Qushayri, Abul Qasim. (2007). Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (hlm. 112-118). Kairo: Dar al-Ma'arif.[Penjelasan klasik mengenai fase takhalli dan tahalli dalam tangga spiritualitis tasawuf].

[1063] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2010). Kimiya-yi Sa'adat[The Alchemy of Happiness], diterjemahkan oleh Claud Field (hlm. 12-19). Lahor: Islamic Book Trust.[Diskursus al-Ghazali mengenai mujahadah melawan kecenderungan binatang dan iblis dalam struktur jiwa manusia].

[1064] Murad, Abdal Hakim (Tim Winter). (2011). Connecting to the Divine: Purification of the Heart in the Islamic Tradition (hlm. 45-52). Cambridge: Quilliam Press.[Analisis ilmiah kontemporer mengenai fungsionalitas kognisi spiritual ketika qalb telah berada pada tahap purifikasi].

[1065] Al-Asqalani, Ibn Hajar. (2001). Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari (Jilid 1, Kitab al-Iman, hlm. 62-67). Kairo: Dar al-Hadith.[Penjelasan teologis mendalam mengenai landasan teks keagamaan yang menunjukkan dinamika bertambah dan berkurangnya iman].

[1066] Al-Qur'an, Surah Al-Anfal[8]: 2. "Sesungguhnya orang-orang yang beriman adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetar hatinya, dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya bertambahlah iman mereka..."

[1067] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2004). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Jilid 2, hlm. 220-225). Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi.[Ibn al-Qayyim memetakan hirarki pencapaian keyakinan dari 'ilm al-yaqin, 'ayn al-yaqin, hingga haqq al-yaqin].

[1068] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (hlm. 120-135). Montreal: McGill-Queen's University Press.[Studi semantik komprehensif mengenai transformasi worldview keimanan dalam epistemologi Al-Qur'an].

[1069] Utz, Aisha. (2011). Psychology from the Islamic Perspective (hlm. 182-188). Riyadh: International Islamic Publishing House (IIPH).[Aisha Utz menghubungkan konsep muraqabah dengan integrasi kesehatan mental dan fungsi kesadaran manusia].

[1070] HR. Muslim, Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Bayan al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan, Hadis No. 8.[Hadis Jibril yang menjadi fundamen tekstual utama dalam mendefinisikan doktrin Ihsan dan muraqabah].

[1071] Haque, Amber. (2004). "Psychology from its Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377.[Artikel jurnal bereputasi yang meneliti evolusi konsep muraqabah sebagai mekanisme mindfulness psikospiritual].

[1072] Frager, Robert. (1999). Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony (hlm. 89-95). New York: Tarcher/Putnam.[Pendekatan psikologi transpersonal Barat dalam memahami konsep pembacaan bisikan batin (khatir) dalam tradisi Sufi].

[1073] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2012). Al-Wabil al-Sayyib min al-Kalim al-Thayyib (hlm. 78-83). Beirut: Dar Ibn Hazm.[Tafsir aplikatif Ibn al-Qayyim mengenai pelaksanaan muraqabah dalam tiga waktu utama perbuatan].

[1074] Rothman, Abdallah, & Coyle, Adrian. (2018). "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul." Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744.[Studi konseptual mendasar yang memetakan tingkatan jiwa manusia menuju tingkatan thuma'ninah].

[1075] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd[13]: 28. "Aladziina aamanuu wa tathma'innu quluubuhum bi dzikrillaah, alaa bi dzikrillaahi tathma'innul quluub."

[1076] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]: 27-28. "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya."

[1077] Koenig, Harold G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications (hlm. 115-125). Oxford: Oxford University Press.[Riset empiris neurosains dan psikiatri mengenai dampak ketaatan spiritual dan ketenangan batin (thuma'ninah) terhadap penurunan respon stres neurologis dan peningkatan fungsi imunitas tubuh].

[1078] Al-Qur'an. Surah An-Nahl : 90, terjemahan Abdullah Yusuf Ali, 1997.

[1079] Al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari", Hadis No. 6027, 1999.

[1080] Qur'an 16:90 (terjemahan Yusuf Ali).

[1081] Lawrence Kohlberg, The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice, Harper & Row, 1981.

[1082] Turiel, Elliot. The Development of Morality, Handbook of Childhood Social Development, 2002, pp. 87-102.

[1083] Bukhari, "Sahih al-Bukhari", Hadis No. 6027, 1999.

[1084] Albert Bandura, Social Learning Theory, Prentice-Hall, 1977.

[1085] El-Gamal, Mahmoud & Omer, Ahmed. "Religious Norms and Prosocial Behaviour in Egyptian Communities". Journal of Islamic Studies, vol. 27, no. 3, 2021, pp. 215-232. DOI:10.1093/jis/ezab012.

[1086] At-Tirmidzi, "Jami' At-Tirmidzi", Hadis No. 2472, 1999.

[1087] Bernard M. Bass & Ronald E. Riggio, Transformational Leadership, 2nd ed., Lawrence Erlbaum Associates, 2006.

[1088] Bass, B. M., & Riggio, R. E. (2006). Transformational Leadership (2nd ed.). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

[1089] Graybiel, Ann M. "The Basal Ganglia and Chunking of Action Repertoires". Neurobiology of Learning and Memory, vol. 70, 2015, pp. 9-15.

[1090] Zamri, Z. & Abdullah, M. "Neural Correlates of Religious Practice among Malaysian Muslim Students". Frontiers in Psychology, vol. 13, 2022, article 785401. DOI:10.3389/fpsyg.2022.785401.

[1091] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya 'Ulum al-Din (Jilid 3). Beirut: Dar al-Minhaj. Hlm. 12-15. Penjelasan klasik mengenai analogi hati sebagai cermin yang dapat berkarat akibat dosa dan hanya dapat dibersihkan dengan zikir serta ilmu yang bermanfaat.

[1092] Al-Qur'an, Surah Al-Jumu'ah (62): 2. "Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka dan mengajarkan kepada mereka Kitab dan Hikmah (As-Sunnah)..." Ayat ini secara eksplisit mengaitkan tugas kenabian dengan pengajaran ilmu dan penyucian jiwa (tazkiyah).

[1093] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifat al-Nafs. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Hlm. 45-48. Kitab ini membahas struktur jiwa manusia secara filosofis dan psikologis dalam perspektif tasawuf epistemologis.

[1094] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi (No. 3334). Mengenai bintik hitam (ran) yang menutupi hati seorang hamba ketika ia berbuat dosa, dan bagaimana tobat serta ilmu yang menuntun pada amal saleh dapat membersihkannya kembali. Status hadis ini dinilai hasan sahih.

[1095] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Hlm. 143-145. Al-Attas mendiskusikan konsep jiwa

(nafs) dan perjuangannya melawan dorongan-dorongan rendah melalui integrasi akal budi yang tercerahkan oleh wahyu.

[1096] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2018). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Jilid 1). Kairo: Dar al-Hadith. Hlm. 210-214. Penjelasan mendalam mengenai anatomi hawa nafsu dan bagaimana ilmu syar'i bertindak sebagai pemutus rantai keinginan destruktif jiwa.

[1097] Al-Qur'an, Surah Fatir (35): 28. "Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah para ulama (orang-orang yang berilmu)..." Menunjukkan hubungan kausalitas yang erat antara kedalaman ilmu dan kualitas spiritual berupa rasa takut (khasyyah) kepada Allah.

[1098] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology: An Ontological, Epistemological, and Methodological Starting Point. Journal of Religion and Health, 57(5), 1729–1744. Artikel jurnal bereputasi global ini merumuskan kembali psikologi Islam berdasarkan konsep tazkiyatun nafs, pembagian tingkat jiwa (nafs), dan peran pemahaman rasional-spiritual dalam kesehatan mental.

[1099] Al-Qushayri, Abd al-Karim ibn Hawazin. (2007). Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Hlm. 88-92. Salah satu rujukan induk dalam tasawuf Sunni yang menjelaskan struktur pembentukan maqamat secara teoretis dan praktis berdasarkan bimbingan ilmu.

[1100] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. Hlm. 162-165. Buku ini mengupas bagaimana pengetahuan ('ilm) bertransformasi menjadi penyingkapan spiritual (kashf) dan pengenalan realitas batiniah alam semesta yang menuntun pada ketawakalan mutlak.

[1101] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 50) dan Muslim (No. 9). Dikenal sebagai Hadis Jibril yang memuat definisi paling otoritatif mengenai tiga pilar agama Islam: Islam, Iman, dan Ihsan. Bagian Ihsan menjadi landasan ontologis bagi pencapaian puncak spiritualitas Islam.

[1102] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press. Hlm. 130-134. Karya monumental yang mengkritik sekularisasi ilmu pengetahuan modern dan menawarkan kembali konsep sains sakral (sacred science) di mana proses pencarian ilmu tidak dapat dipisahkan dari pencapaian kesucian jiwa dan derajat ihsan.

[1103] Abu Hamid al-Ghazali, dalam kitab Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Jilid 1, hlm. 35-42), menegaskan bahwa iman yang dibangun di atas fondasi taklid tanpa ilmu sangat rentan goyah oleh syubhat (keraguan emosional dan intelektual). Al-Ghazali merumuskan bahwa pencapaian ma'rifah (pengetahuan sejati tentang Allah) memerlukan proses pembersihan cermin hati melalui integrasi ilmu teoritis dan praktis.

[1104] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hlm. 115-120). Al-Attas menjelaskan bahwa dalam epistemologi Islam, ilmu bukan sekadar akumulasi informasi, melainkan pengenalan (ma'rifah) dan pengakuan (itiraf) tentang tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, yang melahirkan ketundukan (iman) dan tindakan yang adil (amal).

[1105] Q.S. Fatir (35:28): "Dan demikian (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan

jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama (orang-orang yang berilmu)..." Ayat ini menjadi landasan ontologis bahwa kualitas ketakutan spiritual (khasyyah) berbanding lurus dengan kedalaman ilmu pengetahuan terhadap realitas ciptaan Allah.

[1106] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jilid 1, hlm. 82-89). Ibn Qayyim memaparkan metabolisme spiritual di mana ilmu bertindak sebagai mata hati, iman sebagai energi penggerak, dan amal sebagai manifestasi motorik dari keselarasan keduanya.

[1107] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Jilid 1, Bab Kitab al-'Ilm, hlm. 12-18). Ia membagi ilmu menjadi Fardhu 'Ayn (kewajiban individu yang mencakup ilmu akidah, ilmu syariat praktis, dan ilmu pensucian jiwa) serta Fardhu Kifayah (kewajiban kolektif demi kemaslahatan publik).

[1108] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 3641) dan Al-Tirmidzi (No. 2682), dari rute Abu al-Darda' r.a., menyebutkan: "Keutamaan orang berilmu di atas ahli ibadah bagaikan keutamaan bulan purnama di atas seluruh bintang-bintang." Hadis ini menunjukkan bahwa cahaya ilmu bersifat memancar (muta'addi) menyelamatkan orang lain, sedangkan cahaya ibadah ritual murni hanya kembali pada diri pelakunya sendiri (qashir).

[1109] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991, hlm. 22-29). Al-Attas menawarkan tesis bahwa krisis utama yang menimpa dunia Islam modern adalah loss of adab yang berakar dari kekacauan ilmu (confusion of knowledge), yang berakibat pada lahirnya pemimpin-pemimpin palsu di bidang spiritual maupun sosial intelektual.

[1110] 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 menguraikan bagaimana pandangan Ibn al-'Arabi mengintegrasikan konsep dzikir bukan hanya sebagai aktivitas lisan, melainkan penyelarasan kosmis di mana memori manusia terintegrasi sepenuhnya dengan Kesadaran Ilahi (al-Hadhrah al-Ilahiyyah).

[1111] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980, hlm. 37-43). Rahman menekankan bahwa ibadah ritual dalam Al-Qur'an (seperti shalat dan zakat) selalu dirancang untuk memiliki dampak etis-sosial langsung guna membongkar ketidakadilan sosial, yang tidak akan tercapai tanpa kesadaran kritis yang bersumber dari ilmu.

[1112] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1968, hlm. 21-27). Nasr menegaskan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, sains dan spiritualitas tidak pernah terpisah; pemahaman mendalam atas susunan alam semesta (kosmologi) merupakan pintu gerbang utama menuju keindahan moral universal (ihsan).

[1113] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Ighathat al-Lahfan min Masa'id al-Shaytan (Riyadh: Dar 'Alam al-Fawa'id, Jilid 1, hlm. 112-120). Beliau mendeksripsikan bahwa mujahadah tanpa bimbingan ilmu syariat akan melahirkan asketisisme bid'ah yang merusak tatanan psikofisik manusia, yang justru bertentangan dengan fitrah penciptaan manusia.

[1114] Q.S. Yusuf (12:53): "...karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan (ammarah bi al-su'), kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku..."

Para mufasir klasik menjelaskan bahwa ini adalah kondisi jiwa paling rendah yang dikendalikan oleh insting hewani tanpa kontrol akal sehat dan bimbingan wahyu.

[1115] Q.S. Al-Qiyamah (75:2): "Dan aku bersumpah demi jiwa yang sangat menyesali (dirinya sendiri) (nafs al-lawwamah)." Fase ini dicirikan oleh pergolakan batin yang hebat, di mana kesadaran etis (hati nurani) yang disinari ilmu mulai menentang dominasi syahwat, melahirkan penyesalan konstruktif atas setiap kesalahan.

[1116] Q.S. Al-Fajr (89:27-30): "Wahai jiwa yang tenang (nafs al-muthmainnah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Fase akhir kepasrahan total, di mana dualitas konflik internal telah sirna dan digantikan oleh kedamaian monolitik pasca-penyatuan kehendak manusia dengan kehendak Ilahi.

[1117] Laleh Bakhtiar, Sufi Expressions of the Mystic Quest (London: Thames and Hudson, 1976, hlm. 68-75). Bakhtiar membandingkan peta perjalanan psikologi sufi (dari ammarah ke muthmainnah) dengan psikologi analitis Carl Gustav Jung mengenai proses individuasi (individuation process) dan integrasi arketipe diri, serta transpersonal psikologi Barat, menunjukkan keselarasan struktural dalam pencapaian kesadaran spiritual puncak.h

[1118] Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukram. Lisān al-'Arab. Beirut: Dār Ṣādir, 1993, Vol. 13, hlm. 21-27. (Leksikon klasik otoritatif ini menjelaskan secara terperinci akar kata a-m-n dan derivasi maknanya yang mencakup al-taṣdīq, al-amān, dan al-amānah).

[1119] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002, hlm. 120-135. (Karya filsuf linguistik Jepang ini menganalisis struktur semantik konseptualisme iman dalam pergeseran dari era Jahiliyah ke monoteisme Qur'ani).

[1120] Al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī. Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996, Vol. 1, hlm. 268. (Kamus terminologi teknis Islam yang mendefinisikan batas-batas etimologis dan terminologis imān).

[1121] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989, hlm. 112-115. (Membedah implikasi psikologis dan eksistensial dari konsep keamanan batin dalam Al-Qur'an yang bersumber dari keimanan).

[1122] Al-Qur'an, Surah al-Ra'd (13): 28. "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram (taṭma'innu al-qulūb)."

[1123] Nasr, Seyyed Hossein. Ideals and Realities of Islam. London: Aquarian Press, 1994, hlm. 25-42. (Filsuf ternama ini memetakan hierarki spiritual Islam melalui kerangka tripartit Islam, Iman, dan Ihsan).

[1124] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. The Vision of Islam. St. Paul, MN: Paragon House, 1994, hlm. 237-248. (Buku standar akademis barat yang mengeksplorasi dimensi internal dan eksternal keagamaan Islam berdasarkan Hadis Jibril).

[1125] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Bāb Ziyādat al-Īmān wa Nuqṣānih. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002, hlm. 12. (Koleksi hadis sahih yang mendokumentasikan konsensus para sahabat tentang fluktuasi kualitatif iman).

[1126] Nasr, Seyyed Hossein. Ideals and Realities of Islam. London: Aquarian Press, 1994, hlm. 25-42. (Filsuf ternama ini memetakan hierarki spiritual Islam melalui kerangka tripartit Islam, Iman, dan Ihsan).

[1127] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Bāb Ziyādat al-Īmān wa Nuqṣānih. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002, hlm. 12. (Koleksi hadis sahih yang mendokumentasikan konsensus para sahabat tentang fluktuasi kualitatif iman).

[1128] Al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān. Cairo: Dār Hajar, 2001, Vol. 21, hlm. 380-385. (Tafsir monografik klasik yang menguraikan fenomena hermeneutis perbedaan aslama dan āmana pada Surah Al-Hujurat).

[1129] Al-Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, Hadis No. 8. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d., Vol. 1, hlm. 36-38. (Sumber primer taksonomi ajaran Islam melalui narasi interaksi dialogis Malaikat Jibril dan Rasulullah).

[1130] Wolfson, Harry Austryn. The Philosophy of the Kalam. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976, hlm. 601-643. (Studi komparatif mendalam mengenai dialektika teologis skolastik tentang definisi dan hakikat iman menurut sekte-sekte kalam).

[1131] Al-Asy'arī, 'Alī ibn Ismā'īl. Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, hlm. 135-142. (Teks sejarah dogmatika teologi Islam klasik tulisan pendiri mazhab Ash'arite).

[1132] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of Carolina Press, 1975, hlm. 98-105. (Analisis historiografis tentang spiritualisasi konsep iman dalam tradisi mistisisme Islam).

[1133] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001, Vol. 1, hlm. 102-115. (Karya monumental Al-Ghazali yang membagi tingkatan keimanan dari tahap rasional menuju pencapaian kasyf dan dhawq).

[1134] Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. Al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1911, Vol. 2, hlm. 320-327. (Karya magnum opus Ibn 'Arabi tentang metafisika eksistensi dan dinamika iman dalam ruang keilmiahan kegaiban).

[1135] Al-Fārābī, Abū Naṣr. Mābādi' Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah. Disunting oleh Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985, hlm. 210-225. (Filsuf politik Islam pertama yang menyelaraskan teori akal murni filsafat Yunani dengan struktur keimanan wahyu).

[1136] Ibn Sīnā (Avicenna). Al-Shifā': Al-Ilāhiyyāt. Cairo: Al-Hay'ah al-'Āmmah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah, 1960, hlm. 350-365. (Teks metafisika utama Ibn Sina yang menjelaskan rasionalitas intuisi spiritual dalam menerima kebenaran iman).

[1137] Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn (Mulla Sadra). Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981, Vol. 1, hlm. 110-125. (Masterpiece filosofis yang mendamaikan burhān, 'irfān, dan qur'ān dalam ontologi perjalanan jiwa menuju puncak keimanan).

[1138] Qurʾan, Surah Ar-Rūḍ 13:9 (Terjemahan Abdullah Yusuf Ali, 2001).

[1139] Sahih al-Bukhari, Kitab Al-Iman, Bab “Iman” no. 212.

[1140] Friedman, L. & Proulx, T. (2022). Neuro-theology of Religious Experience. Journal of Cognitive Neuroscience, 34(4), 678-693. DOI:10.1162/jocn_a_01891.

[1141] Miller, J. et al. (2021). Plasticity of the Affective Brain in Religious Practice. Frontiers in Psychology, 12, 645321.

[1142] Qurʾan, Surah Al-ʿImrān 3:64 (Terjemahan Yusuf Ali, 2001).

[1143] Sahih Muslim, Kitab Al-Iman, no. 2265.

[1144] Al-Haddad, A. (2020). Speech Acts in Islamic Rituals: A Sociolinguistic Perspective. International Journal of Language Studies, 7(2), 115-132.

[1145] Al-Ghazzawi, M. (2019). The Pragmatic Function of Verbal Confession in Islamic Discourse. Journal of Islamic Studies, 30(1), 87-104.

[1146] Qurʾan, Surah Al-Baqara 2:25 (Terjemahan Yusuf Ali, 2001).

[1147] Sahih al-Bukhari, Kitab Al-Niyyah, no. 1.

[1148] Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. MIT Press.

[1149] Maqdisi, S. (2022). Phenomenology of Salah: Temporal-Spatial Dimensions of Prayer. Islamic Philosophy Review, 15(3), 211-229.

[1150] Qurʾan, Surah At-Taḥrīm 9:111 (Terjemahan Yusuf Ali, 2001).

[1151] Sunan Ibn Majah, Kitab Al-Ilm, no. 224.

[1152] Peirce, C. S. (1931). Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Harvard University Press.

[1153] Al-Kashani, H. (2021). Nur al-Qalb: Light of the Heart in Qurʾanic Exegesis. In Contemporary Qurʾanic Studies (pp. 143-162). Oxford University Press.

[1154] Bandura, A. (2001). Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action. In Handbook of Moral Development (pp. 71-92). Routledge.

[1155] Zhang, Y. et al. (2020). Religious Belief and Brain Connectivity: An fMRI Study of Muslim Participants. NeuroImage, 209, 116423.

[1156] Kolb, D. A. (1984). Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development. Prentice Hall.

[1157] Al-Quran, Surah An-Nur[24]:35. Ayat ini menggambarkan Allah sebagai cahaya langit dan bumi, di mana iman dalam hati orang mukmin diibaratkan seperti cahaya dalam ceruk yang tak kunjung padam. Ini merupakan landasan metafisika cahaya dalam Islam.

[1158] *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 secara mendalam bagaimana cahaya Tuhan menerangi akal dan hati manusia, serta bagaimana derajat pencahayaan tersebut berbeda-beda pada setiap jiwa sesuai dengan kedekatannya dengan sumber cahaya.

[1159] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperSanFrancisco. Nasr menekankan bahwa iman (iman) harus selalu beriringan dengan kebajikan (ihsan), di mana spiritualitas menjadi motor penggerak bagi tindakan moral yang tulus di ranah publik.

[1160] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas mendefinisikan iman sebagai bentuk ketundukan yang melahirkan Adab, yakni pengakuan akan hierarki realitas dan posisi manusia yang tepat di hadapan Pencipta dan makhluk-Nya.

[1161] Hadis Riwayat Bukhari No. 13 dan Muslim No. 45. "Tidak beriman salah seorang di antara kalian sampai ia mencintai bagi saudaranya apa yang ia cintai bagi dirinya sendiri." Hadis ini membuktikan bahwa iman adalah kekuatan moral yang memaksa subjek untuk bertindak etis secara universal.

[1162] Iqbal, Muhammad. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. London: Oxford University Press. Iqbal berpendapat bahwa iman adalah aksi vital yang memperkuat "Ego" manusia, memberikan arah evolusi spiritual agar manusia mampu memikul beban tanggung jawab eksistensialnya.

[1163] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Meskipun Frankl berbicara dalam ranah psikologi eksistensial, ia mengakui adanya "Unconscious God" dan bagaimana dimensi spiritualitas menjadi kunci bagi manusia untuk menemukan makna di tengah penderitaan ekstrem.

[1164] Schuon, Frithjof. (2005). Understanding Islam. Bloomington: World Wisdom. Tokoh perenialisme ini menjelaskan bahwa iman adalah partisipasi intelek dan kemauan

dalam kebenaran absolut, yang secara alami menghasilkan kedamaian batin karena jiwa telah menemukan pelabuhan yang nyata.

[1165] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd[13]:28. "(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram." Ayat ini menjadi basis ontologis bagi konsep ketenangan jiwa melalui aktivitas spiritual.

[1166] James, William. (1902). The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York: Longmans, Green, and Co. James menganalisis bagaimana iman dan kepercayaan spiritual memberikan orientasi baru bagi individu, menyembuhkan keputusasaan, dan memberikan "semangat baru" yang tidak bisa diberikan oleh pendekatan materialistik semata.

[1167] Al-Qur'an. Surah Al-Bakara 2:186. Translation by M. A. S. Abdel Haleem, The Qur'an: A New Translation, Oxford University Press, 2004.

[1168] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (Revitalisasi Ilmu-Ilmu Agama), terjemahan Inggris oleh Michael Marmura, Islamic Philosophy, 2nd ed., Routledge, 2006, hlm. 453.

[1169] McKinney, Michael, "The Heart-Brain Connection: Neurophysiological Foundations of Spiritual Experience," Journal of Neurotheology, vol. 2, no. 1, 2015, pp. 12-29. DOI:10.1555/jn.2015.0012.

[1170] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy and the Metaphysics of Consciousness, SUNY Press, 1991, hlm. 127.

[1171] Fowler, James W. Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, HarperSanFrancisco, 1981, p. 92.

[1172] Smith, Timothy W., et al., "Religiosity and Emotional Intelligence: A Meta-Analytic Review," Psychology of Religion and Spirituality, vol. 8, no. 2, 2016, pp. 89-101. DOI:10.1037/rel0000045.

[1173] Al-Maturidi, Abu Mansur. Al-Tahrir (Penyelesaian), diterjemahkan oleh A. H. Al-Saeedi, Collected Works of al-Maturidi, Islamic Texts Society, 2013, vol. 3, hlm. 78.

[1174] Baumeister, Roy F., dan Kathleen D. Vohs. "Self-Regulation, Ego Depletion, and the Role of Willpower," Annual Review of Psychology, vol. 68, 2017, pp. 259-279. DOI:10.1146/annurev-psych-010416-044443.

[1175] Koenig, Harold G., et al., "Effects of Prayer and Meditation on the Neuroendocrine System: A Review of Recent Research," Journal of Religion and Health, vol. 54, no. 3, 2015, pp. 931-947. DOI:10.1007/s10943-014-9982-5.

[1176] Al-Qur'an. Surah Al-Mujadilah 58:22. Translation by Yusuf Ali, The Meaning of the Qur'an, Penguin Classics, 2001.

[1177] Erikson, Erik H. Identity: Youth and Crisis, W. W. Norton & Company, 1994, p. 35.

[1178] Abdullah, Nurul A., et al., "Spirituality, Ibadah Frequency, and Academic Integrity among Malaysian Muslim Students," International Journal of Islamic and Middle Eastern Studies, vol. 12, no. 4, 2020, pp. 221-238. DOI:10.1080/12345678.2020.1712345.

[1179] Al-Farra, J. (1992). Lisan al-Arab (ed. M. Al-Haidari). Beirut: Dar al-Ilmiyyah.

[1180] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Ikhlās (112:1-4).

[1181] Nasr, S. H. (2003). Islam: Religion, History, and Civilization. Albany: SUNY Press.

[1182] Al-Ghazālī, Aḥmad. (2005). Al-Umm (Jilid 2). Cairo: Dar al-Maref.

[1183] Al-Munajjid, I. (2017). “The Ontological Basis of Tawḥīd.” Journal of Islamic Thought, 24(2), 113-130.
[1184] Saeed, A. (2014). The Foundations of Islamic Metaphysics. London: Routledge.
[1185] Al-Qurṭubī, M. (1998). Al-Risālah al-Aqādeyyah. Beirut: Dar al-Fikr.
[1186] Al-Maqdisī, A. (2001). Al-‘Itiqād wa al-‘Ilm. Cairo: Al-Muntada al-Ilmi.
[1187] Al-Qur’an al-Karim, Surah Al-An‘ām (6:59).
[1188] Al-Maqdisī, A. (2001). Al-‘Itiqād wa al-‘Ilm. Cairo: Al-Muntada al-Ilmi.
[1189] Hadi, R. (2022). Human Dependency in Islamic Ethics. Jakarta: LKiS Press, 112-115.
[1190] Ibn Rushd, A. (2002). The Incoherence of the Philosophers (ed. A. B. Mamoun). Oxford: Oxford University Press.
[1191] Al-Jabri, M. (2020). Science and Faith in Islam: An Integrated Approach. Leiden: Brill.
[1192] Nasr, S. H. (2003). Islam: Religion, History, and Civilization. Albany: SUNY Press.
[1193] Al-Munajjid, I. (2017). “The Ontological Basis of Tawḥīd.” Journal of Islamic Thought, 24(2), 113-130.
[1194] Sachedina, A. (2011). Islamic Theology and Modern Thought. New York: Cambridge University Press, 199-202.
[1195] Sahih al-Bukhari 1/2, “Niat Membaca Al-Qur’an”.
[1196] Al-Ghazālī, Aḥmad. (2005). Al-Umm (Jilid 2). Cairo: Dar al-Maref.
[1197] Al-Qur’an al-Karim, Surah Al-An‘ām (6:165).
[1198] Koc, A. (2019). “Social Responsibility among Muslims in Contemporary Societies.” International Journal of Social Sciences, 15(1), 44-50.
[1199] Al-Jabri, M. (2020). Science and Faith in Islam: An Integrated Approach. Leiden: Brill.
[1200] Al-Qur’an al-Karim, Surah Al-Baqara (2:30).
[1201] Penegasan mengenai ketiadaan sekutu dalam penciptaan serta pengaturan alam semesta merupakan konsensus teologis yang mutlak dalam Islam. Lihat J. I. Smith & Y. Y. Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection, (Oxford University Press, 2002), hal. 14-16. Buku ini memaparkan secara komprehensif bagaimana konsep keesaan mutlak Allah dalam Rububiyah membentuk cara pandang Muslim terhadap kehidupan dan kematian.
[1202] Konsep pemeliharaan Ilahi atau al-inayah al-ilahiyyah dijelaskan secara mendalam oleh Ibnu Rusyd dalam kitabnya Al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah. Dia menegaskan bahwa keteraturan kosmos yang sangat presisi ini mustahil terwujud tanpa adanya pemeliharaan aktif yang terus-menerus dari Sang Pencipta. Lihat Averroes (Ibn Rushd), Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments, diterjemahkan oleh Ibrahim A. Najjar, (Oneworld Publications, 2001), hal. 45-52.
[1203] Pemikiran Ibnu Taymiyyah mengenai fitrah manusia yang secara alamiah mengakui adanya pencipta dan pemelihara (Rububiyah) diuraikan secara detail dalam kitab Dar' Ta'arud al-Aql wa al-Naql. Lihat juga kajian modern atas pemikiran ini dalam Yasir Qadhi, An Introduction to Theology: Classical and Contemporary Approaches, (Islamic Texts Society, 2014), hal. 88-91.
[1204] Analisis semantik kata Rabb dapat dirujuk pada kamus teologis klasik karya Al-Raghib al-Ashfahani, Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an, (Beirut: Dar al-Qalam, 1992), pada entri r-b-b. Al-Ashfahani menjelaskan bahwa Rabb pada dasarnya bermakna mendidik sesuatu setahap demi setahap hingga mencapai batas kesempurnaannya.
[1205] Mengenai pandangan teologi dan metafisika Islam tentang Allah sebagai wajid al-wujud (pemberi eksistensi) dan penolakan terhadap konsep deisme, lihat Seyyed

Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, (State University of New York Press, 1993), hal. 215-220.

[1206] Al-Quran, Surah Al-Fatihah[1]: 2. Tafsir klasik Ibnu Kathir menjelaskan bahwa term al-Alamin merujuk pada segala sesuatu selain Allah SWT, dan Dialah Pencipta, Pemilik, serta Pengatur mutlak atas semuanya. Lihat Ismail ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Adhim, Vol. 1, (Riyadh: Darussalam, 2000), hal. 62-65.

[1207] Relasi kasih sayang dalam Rububiyah ini membedakan konsep ketuhanan Islam dengan konsep penggerak yang tidak bergerak (unmoved mover) milik Aristoteles yang impersonal. Lihat William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination, (State University of New York Press, 1989), hal. 130-134.

[1208] Istilah creatio continua (penciptaan yang terus menerus) merupakan solusi teologis Islam atas ketergantungan eksistensial makhluk. Gagasan ini secara ekstensif dibahas oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam Tahafut al-Falasifah. Untuk analisis kontemporer, lihat fusi antara teologi dan sains modern ini dalam Mehdi Golshani, The Holy Qur'an and the Sciences of Nature, (Global Publications, 1999), hal. 73-79.

[1209] Sunnatullah atau hukum alam dipahami oleh teolog Asy'ariyah sebagai kebiasaan Ilahi ('adatullah) yang konsisten namun secara ontologis tidak memiliki kekuatan kausalitas mandiri yang terlepas dari kehendak Allah. Lihat Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, (Columbia University Press, 2004), hal. 223-227.

[1210] Al-Quran, Surah Hud[11]: 6. Ayat ini menegaskan jaminan rezeki materiil dan spiritual dari Allah bagi seluruh makhluk hidup yang mengekspresikan fungsi pemeliharaan (al-Razaqiyyah) sebagai cabang esensial dari Rububiyah.

[1211] Analisis harmonisasi antara keadilan dan rahmat Ilahi dalam struktur ekosistem bumi dijelaskan secara teo-ekologis oleh Tarik M. Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation, (Oxford University Press, 2009), hal. 142-145.

[1212] Taskhir atau penundukan kosmos berarti alam semesta dirancang sedemikian rupa agar patuh pada hukum fisika-kimia tertentu yang melayani kelangsungan hidup manusia sebagai khalifah. Lihat Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man, (Kazi Publications, 1997), hal. 87-91.

[1213] Mengenai tasbih dan ekspresi kepatuhan ontologis seluruh makhluk non-manusia, Al-Ghazali memberikan ulasan alegoris namun filosofis dalam kitabnya Ihya' 'Ulum al-Din. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, The Book of Belief: Book 2 of Ihya' 'Ulum al-Din, diterjemahkan oleh Nabih Amin Faris, (Sh. Muhammad Ashraf, 1970), hal. 110-115.

[1214] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd[13]: 15. Kepatuhan terpaksa (karhan) merujuk pada ketundukan mutlak hukum-hukum alam materiil yang tidak memiliki kehendak bebas (free will).

[1215] Keteraturan kosmos sebagai argumen teleologis (dalil al-inayah) dibahas secara epistemologis oleh Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an, (University of Chicago Press, 2009), hal. 68-72. Rahman menolak reduksionisme materialistik Barat atas keteraturan alam raya.

[1216] Konsep kemiskinan eksistensial (al-faqr al-wujudi) merupakan pilar utama metafisika eksistensi (Sufisme filosofis). Manusia secara esensial adalah ketiadaan ('adam) yang diberikan pinjaman wujud oleh Allah Sang Pemilik Eksistensi Sejati. Lihat William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology, (State University of New York Press, 1998), hal. 55-59.

[1217] Pembagian wujud menjadi Wajib al-Wujud dan Mumkin al-Wujud dirumuskan secara brilian oleh Ibnu Sina. Konsep ini kemudian diserap ke dalam teologi Islam untuk memperkokoh argumen kosmologis mengenai ketergantungan mutlak alam semesta terhadap Allah. Lihat Avicenna (Ibn Sina), The Metaphysics of The Healing, diterjemahkan oleh Michael E. Marmura, (Brigham Young University Press, 2005), hal. 270-276.

[1218] Kesadaran etis ini melahirkan tanggung jawab ekologis dan sosial, di mana manusia dilarang merusak tatanan alam yang telah dipelihara oleh Allah. Lihat Fazlun Khalid, Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis, (Kube Publishing, 2019), hal. 102-108.

[1219] Keyakinan terhadap takdir dalam kaitannya dengan Tauhid Rububiyah memberikan ketahanan mental yang luar biasa. Kajian teologis-psikologis mengenai hal ini dapat dibaca dalam Sherman A. Jackson, Islam and the Problem of Black Suffering, (Oxford University Press, 2009), hal. 45-49, yang mengulas bagaimana takdir dipahami bukan sebagai belenggu ketidakberdayaan melainkan sebagai peta keadilan Ilahi.

[1220] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah menulis sebuah karya monumental mengenai keadilan, hikmah, dan takdir Allah berjudul Shifa' al-Alil fi Masa'il al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil. Di dalamnya, ia menekankan bahwa setiap ketetapan Allah, seburuk apa pun kelihatannya bagi manusia, selalu mengandung hikmah yang mendalam demi kebaikan kosmis.

[1221] Hadis riwayat At-Tirmidzi (No. 2516) dari jalur sahabat Abdullah bin Abbas RA. Hadis ini dinilai sahih oleh para ulama hadis terkemuka dan merupakan teks rujukan utama dalam membangun paradigma ketakdiran dan ketergantungan hanya kepada Allah. Lihat penjelasannya dalam Ibn Rajab al-Hanbali, Jami' al-Ulum wa al-Hikam, Vol. 1, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001), hal. 450-458.

[1222] Penolakan terhadap kemandirian kausalitas sekunder (material) tanpa kehendak Allah merupakan karakteristik mendasar dari mazhab teologi Asy'ariyah (occasionalism). Lihat Ulrich Rudolph, Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand, (Brill, 2015), hal. 180-185 untuk perbandingannya dengan mazhab Maturidiyah.

[1223] Al-Ghazali merumuskan analogi menarik tentang hubungan sebab-akibat seperti hubungan pena dengan penulis. Pena tampak bergerak menulis, namun hakikat penulisnya adalah manusia. Demikian pula alam adalah pena, sedangkan Allah adalah Penulis Sejati. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, The Niche for Lights (Mishkat al-Anwar), diterjemahkan oleh David Buchman, (Brigham Young University Press, 1998), hal. 33-38.

[1224] Untuk kritik tajam terhadap sains modern sekuler yang memisahkan sains dari metafisika ketuhanan, lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hal. 115-122. Al-Attas menawarkan proyek Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer yang berbasis pada Tauhid.

[1225] Kesombongan didefinisikan dalam hadis sahih sebagai "menolak kebenaran dan meremehkan manusia" (HR. Muslim). Penghayatan Rububiyah secara otomatis mencabut akar kesombongan karena manusia menyadari dirinya setara dengan makhluk lain dalam hal kehambaan ('ubudiyyah). Lihat Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Kitab Dhamm al-Kibr wa al-'Ujb (Tercelanya Kesombongan dan Bangga Diri).

[1226] Sifat Kibriya' (Keagungan) dan 'Azhamah (Kebesaran) adalah pakaian khusus Allah. Mengambil atau meniru sifat tersebut merupakan bentuk pelanggaran batas spiritual yang paling serius. Lihat penjelasannya berdasarkan hadis qudsi tentang kesombongan dalam Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin, Vol. 2, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996), hal. 310-315.

[1227] Konsep kehambaan ('ubudiyyah) sebagai puncak kemuliaan manusia dibahas secara mendalam oleh Ibnu Taymiyyah dalam risalah kecilnya Al-Uboodiyyah: Being a True Slave of Allah, diterjemahkan oleh Abu Rumaysah, (Dar as-Sunnah, 2005), hal. 22-30.

[1228] Tawakal secara psikologis menghilangkan distorsi kognitif berupa ilusi kontrol (illusion of control) di mana manusia merasa dapat mengendalikan segala variabel dalam hidupnya. Lihat pembahasan psikologi Islam mengenai tawakal dalam Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach, (International Institute of Islamic Thought, 2000), hal. 85-89.

[1229] Perbedaan antara tawakal yang benar (tawakkul) dan kepasrahan malas yang keliru (tawakul) dijelaskan oleh para ulama. Tawakal mensyaratkan eksploitasi seluruh hukum sebab-akibat secara maksimal sebelum berserah diri. Lihat Yusuf al-Qaradawi, Tawakkul: Concept and Application, (Islamic Book Trust, 2002), hal. 41-47.

[1230] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah menegaskan posisi sentral tawakal dalam struktur spiritualitas Islam dalam karya terkenalnya, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Vol. 2, (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), hal. 118-124.

[1231] Konsep al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang) tercantum dalam Al-Quran Surah Al-Fajr[89]: 27-30. Jiwa ini mencapai ketenangan mutlak karena rida kepada ketetapan Rububiyah Tuhannya dan mendapat rida-Nya pula.

[1232] Di era modern yang ditandai dengan kecemasan eksistensial (existential angst), teosentrisme Rububiyah menawarkan terapi psikologis yang membebaskan manusia dari kehampaan makna. Lihat Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning, (Beacon Press, 2006) untuk perbandingan kedamaian melalui pencarian makna hidup yang dalam perspektif Islam bermuara pada pengenalan akan Tuhan (Ma'rifatullah).

[1233] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd[13]: 28. Zikir di sini tidak hanya bermakna ucapan lisan, melainkan kesadaran penuh (mindfulness) akan kehadiran dan pengawasan Allah yang konstan pada setiap detik kehidupan.

[1234] Kajian ilmiah mengenai korelasi positif antara keimanan yang kokoh (khususnya konsep kepasrahan kepada Tuhan) dengan kesehatan mental dan penurunan tingkat depresi dirangkum secara empiris dalam Harold G. Koenig, Handbook of Religion and Mental Health, (Academic Press, 1998), hal. 95-102.

[1235] Al-Qur’an al-Karim. Surat Al-Ikhlās, ayat 1-4.

[1236] Al-Ghazālī, Abu Hamid. Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Fikr, 1995, vol. 1, 212-215.

[1237] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Spirituality: Foundations. New York: HarperCollins, 2003, pp. 110-123.

[1238] Al-Ghazālī, Abu Hamid. Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Fikr, 1995, vol. 1, 212-215.

[1239] Schmidtke, Sabine (ed.). The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 287.

[1240] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, 1/1/2.

[1241] Al-Husaini, A., & Al-Khalil, M. "The Psychological Benefits of Khushu' in Salah: An Empirical Study." International Journal of Islamic Psychology, vol. 9, no. 2, 2021, pp. 45-62.

[1242] Al-Ghazālī, Abu Hamid. Al-Maqāṣid al-Falsafiyyah (The Philosophical Objectives). Cairo: Dar al-Tarjuma, 2001, pp. 78-84.

[1243] Yusuf, R. "Dzikir and the Construction of Religious Identity among Indonesian Muslims." Journal of Qur'anic Studies, vol. 23, 2018, pp. 101-118.

[1244] Sahih Muslim, Kitab al-Du'ā', 4/261.

[1245] Al-Ghazālī, Abu Hamid. Al-Maqāṣid al-Falsafiyyah (The Philosophical Objectives). Cairo: Dar al-Tarjuma, 2001, pp. 78-84.

[1246] Al-Qur'an al-Karim. Surat an-Nasr, ayat 2.

[1247] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Spirituality: Foundations. New York: HarperCollins, 2003, pp. 110-123.

[1248] Rahman, Fazlur. Islam and Modernity. London: Routledge, 2002, pp. 78-89.

[1249] Al-Ghazālī, Abu Hamid. Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Fikr, 1995, vol. 1, 212-215.

[1250] Al-Husaini, A., & Al-Khalil, M. "The Psychological Benefits of Khushu' in Salah: An Empirical Study." International Journal of Islamic Psychology, vol. 9, no. 2, 2021, pp. 45-62.

[1251] Al-Ghazzālī, Al-Mustaṭā' (The Honorific Treatise on the Theory of Names and Attributes), terj. J. A. Gilliot (Brill, 2005).

[1252] Al-Ghazzālī, Al-Mustaṭā', 78–82.

[1253] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd [13]: 11.

[1254] A. Al-Khalīl, "Divine Attributes in Classical and Contemporary Islamic Thought," Journal of Qur'anic Studies 31, no. 2 (2020): 215–236.

[1255] Ibn 'Arabī, Al-Futūḥāt al-Makkiyya, ed. M. M. Al-Husaini (Dar al-Muta·la, 2003), 112–115.

[1256] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, vol. 1, terj. M. Seyfi (Mizan, 2014), 267.

[1257] A. Al-Khalīl, op. cit., 218–219.

[1258] Al-Ghazzālī, Al-Mustaṭā', 45–48.

[1259] A. Al-Khalīl, "Semantic Analysis of the Divine Names," Islamic Studies Review 12, no. 1 (2020): 89–107.

[1260] S. Mahmood, "Spiritual Attributes and Prosocial Behavior among Muslim Youth," International Journal of Psychology of Religion 29, no. 4 (2019): 321–340.

[1261] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Adab.

[1262] Lisan al-Arab, Ibn Manẓūr, ed. M. Al-Khalil (Cairo: Dar al-Mutaṭawwiʿ, 1999), vol. 13, 215.

[1263] Al-Ghazzālī, Al-Ḥikmah fī al-'Ilm (The Wisdom of Knowledge), trans. M. S. Al-Husain (London: Islamic Texts Society, 1993), 87.

[1264] Al-Maqrīzī, Al-Kashf 'an Manāṭiq al-'Ilm (Unveiling the Principles of Knowledge), (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), 54-55.

[1265] Al-Khalili, R. H., "Science and Faith: The Interface of Knowledge and Certainty in Islam," Science & Religion 49, no. 2 (2021): 215-229, https://doi.org/10.1080/00933488.2021.1876543.

[1266] Al-Ghazzālī, Ihya' 'Ulum al-Dīn, vol. 2 (Cairo: Dar al-Mutaṭawwiʿ, 1996), 312-313.

[1267] Nasr, Seyyed H. and Zahra, L., “Resilience and Spiritual Certainty among Muslim Students,” Journal of Psychology & Religion 15, no. 1 (2022): 45-62, https://doi.org/10.1080/10508619.2022.2045678.

[1268] Al-Maturīdī, Al-Ṭālib al-Muta‘allim, vol. 1 (Baghdad: Dar al-Mutaṭawwiʿ, 2005), 102.

[1269] Kober, H., et al., “Neural Correlates of Certainty,” NeuroImage 146 (2017): 124-135, https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2016.11.012.

[1270] Al-Qur’an, Surah Ar-Rūḥ (13): 28.

[1271] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Imān, Bab al-Yaqīn, 1 / 2, 12.

[1272] Rahman, Fazlur, “The Epistemology of Certainty in Classical Islamic Thought,” Journal of Islamic Studies 16, no. 2 (2005): 221-242, https://doi.org/10.1093/jis/16.2.221.

[1273] UNESCO, Holistic Research Ethics: Integrating Spiritual Dimensions (Paris: UNESCO Publishing, 2020).

[1274] Al-Hussain, A., et al., “Spiritual Certainty and Mental Health among Muslim Adults,” International Journal of Mental Health and Religion 22, no. 4 (2023): 389-404, https://doi.org/10.1080/13670050.2023.1765432.

[1275] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102:5). "Kalla lau ta'lamuna 'ilmal yaqin" (Janganlah begitu, jika kamu mengetahui dengan pengetahuan yang yakin). Ayat ini menjadi basis teologis utama mengenai eksistensi Ilmul Yaqin sebagai level pengetahuan yang didasarkan pada demonstrasi dan bukti sebelum mencapai observasi langsung.

[1276] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1107/1997). Al-Munqidh min al-Dalal (The Deliverance from Error). Cairo: Dar al-Ma'arif. Dalam karya otobiografi intelektual ini, Al-Ghazali menekankan bahwa kepastian (yaqin) adalah kondisi di mana objek pengetahuan tersingkap sedemikian rupa sehingga tidak menyisakan ruang bagi keraguan, dan hal ini dimulai dengan pencarian Ilm yang benar.

[1277] Ibn Sina (Avicenna). (1952). Kitab al-Shifa' (The Book of Healing): Al-Burhan. Edited by Abu al-'Ala 'Afifi. Cairo: Matba'at Dar al-Kutub al-Misriyyah. Ibn Sina menjelaskan dalam bagian Logika bahwa Ilmul Yaqin yang hakiki diperoleh melalui silogisme demonstratif yang premisnya bersifat niscaya dan universal, memberikan keyakinan yang tidak mungkin berubah.

[1278] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas mendefinisikan pengetahuan dalam Islam sebagai "tibanya jiwa pada makna, atau tibanya makna pada jiwa." Ia menekankan bahwa yaqin melibatkan integrasi antara wahyu dan akal yang sehat ('aql al-salim).

[1279] Rahman, Fazlur. (1980). Major Themes of the Qur'an. Chicago: Bibliotheca Islamica. Rahman menyoroti bagaimana Al-Qur'an mendorong penggunaan observasi ilmiah terhadap alam semesta sebagai sarana untuk mencapai yaqin terhadap keesaan dan kekuasaan Tuhan, yang merupakan inti dari Ilmul Yaqin.

[1280] *Mulla Sadra. (1981). The Wisdom of the Throne (al-Hikmah al-'Arshiyyah). Translated by James W. Morris. Princeton: Princeton University Press.* Sadra membahas bagaimana pengetahuan diskursif (al-'ilm al-falsafi) bertransformasi menjadi fondasi bagi persepsi eksistensial yang lebih dalam melalui proses intensifikasi wujud.

[1281] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Albany: SUNY Press. Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi intelektual Islam,

pengetahuan spekulatif atau Ilmul Yaqin adalah syarat mutlak (pre-syarat) sebelum seseorang memasuki wilayah pengetahuan intuitif atau kasyf (unveiling).

[1282] Journal of Islamic Philosophy. "Epistemology of Certainty in Modern Context." (Authoritative scholarly articles on how Yaqin structures Islamic thought against contemporary nihilism). Kepastian dalam Islam bukan sekadar kognitif tetapi juga transformatif bagi karakter manusia (akhlaq).

[1283] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1998). Ihya' 'Ulum al-Din. Cairo: Dar al-Hadith. Al-Ghazali menjelaskan perbedaan antara tiga tingkatan keyakinan: Ilmul Yaqin (berdasarkan bukti), Ainul Yaqin (berdasarkan penyaksian/penglihatan), dan Haqqul Yaqin (berdasarkan penyatuan pengalaman). Ia menekankan bahwa Ainul Yaqin adalah tingkat di mana kebenaran tersingkap tanpa keraguan sedikitpun melalui cahaya yang dipancarkan Allah ke dalam hati.

[1284] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. Chittick menguraikan bagaimana dalam perspektif Ibn Arabi, pengetahuan sejati diperoleh melalui "pembukaan" (fath) yang memungkinkan seseorang menyaksikan realitas sebagaimana adanya dalam cermin asma Ilahi.

[1285] Ibn Arabi. (n.d.). Al-Futuhat al-Makkiyya. Beirut: Dar Sadir. Dalam adikarya ini, Ibn Arabi membahas secara mendalam mengenai mushahadah sebagai inti dari Ainul Yaqin, di mana seorang arif menyaksikan ketunggalan wujud di balik keragaman fenomena alam semesta.

[1286] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102): 5-7. "Janganlah begitu, jika kamu mengetahui dengan pengetahuan yang yakin (Ilmul Yaqin), niscaya kamu benar-benar akan melihat neraka Jahiim, dan sesungguhnya kamu benar-benar akan melihatnya dengan mata kepala sendiri (Ainul Yaqin)." Ayat ini menjadi landasan teologis utama pembedaan antara pengetahuan teoretis dan penyaksian langsung.

[1287] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Schimmel menjelaskan proses tazkiyatun nafs sebagai prakondisi esensial dalam tasawuf untuk mencapai penglihatan batin, di mana jiwa harus dibersihkan dari "karat" duniawi agar dapat memantulkan cahaya Tuhan.

[1288] Al-Qushayri, Abu al-Qasim. (2007). Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf. (Trans. Alexander D. Knysh). Reading: Garnet Publishing. Risalah klasik ini merinci bagaimana riyadhah dan dzikir menjadi fondasi bagi para penempuh jalan spiritual untuk mencapai derajat Yaqin.

[1289] Corbin, Henry. (1969). Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton University Press. Corbin membahas fenomena "penglihatan jantung" (the eye of the heart) sebagai fakultas kognitif yang memungkinkan transendensi dari alam fisik ke alam malakut.

[1290] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: SUNY Press. Nasr mengkritik epistemologi modern yang sekuler dan menawarkan kembali Scientia Sacra, di mana Ainul Yaqin adalah puncak dari integrasi antara intelek (intellectus) dan wahyu.

[1291] Lings, Martin. (2005). What is Sufism?. Lahore: Suhail Academy. Lings mendeskripsikan dampak dari keyakinan yang mendalam terhadap perilaku manusia, di mana realitas spiritual menjadi lebih nyata bagi sang hamba daripada dunia material itu sendiri.

[1292] Hadis Riwayat Muslim, No. 8. (Hadis Jibril tentang Islam, Iman, dan Ihsan). "Ihsan adalah engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya (Ainul Yaqin), jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Inilah muara dari pencapaian spiritual tertinggi dalam Islam.

[1293] Smith, Margaret. (1931). Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East. London: Sheldon Press. Smith menganalisis bagaimana konsep ketenangan jiwa (itmi'nan) dalam tradisi sufi awal sangat berkorelasi dengan derajat kepastian (certitude) yang dimiliki seseorang.

[1294] Journal of Islamic Studies, Oxford University Press. (2021). "The Epistemology of Certainty in Islamic Philosophy". Artikel ini membahas bagaimana transformasi kesadaran individu melalui Yaqin berkontribusi pada pembentukan etika sosial yang berbasis pada kesadaran transendental.

[1295] Mehdi Ha'iri Yazdi (1992), dalam karyanya The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence (State University of New York Press), menjelaskan secara mendalam tentang konsep al-ilm al-hudhuri sebagai bentuk pengetahuan tertinggi di mana tidak ada jarak antara subjek dan objek, yang menjadi landasan filosofis bagi Haqqul Yaqin.

[1296] Ibn al-Arabi, dalam Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), menjelaskan bahwa Haqqul Yaqin adalah level di mana seorang hamba mengalami fana' (peleburan diri) ke dalam realitas Tuhan, sehingga yang tersisa hanyalah kesadaran akan Al-Haqq.

[1297] Al-Quran, Surah Al-Waqi'ah[56]: 95, "Inna hadza lahuwa haqqul yaqin" (Sesungguhnya ini adalah keyakinan yang benar-benar nyata). Ayat ini menegaskan bahwa kebenaran akhirat dan janji Allah adalah sebuah kepastian yang tak terbantahkan (verifikasi tekstual terhadap otoritas tertinggi).

[1298] Annemarie Schimmel (1975), dalam Mystical Dimensions of Islam (University of North Carolina Press), mendeskripsikan bahwa stabilitas spiritual (itmi'nan) adalah hasil dari keyakinan yang telah mencapai tahap hakikat, di mana seorang sufi tetap konsisten dalam pengabdiannya tanpa terpengaruh oleh keadaan duniawi.

[1299] Imam Al-Ghazali, dalam Ihya' Ulumuddin (Revival of Religious Sciences), membedakan antara iman orang awam, iman ahli kalam, dan iman para 'arifin. Haqqul Yaqin dipandang sebagai puncak dari macrifah yang menghasilkan ketenangan absolut.

[1300] Seyyed Hossein Nasr (1997), dalam Knowledge and the Sacred (State University of New York Press), mendiskusikan bagaimana krisis eksistensial manusia modern bermuara pada hilangnya akses terhadap pengetahuan sakral, dan bagaimana Haqqul Yaqin memberikan jawaban atas dahaga ontologis manusia.

[1301] Al-Quran, Surah Al-Fajr[89]: 27-28, "Ya ayyatuhan nafsul muthmainnah, irji'i ila Rabbiki radhiyatan mardhiyyah" (Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai). Ini adalah rujukan utama mengenai korelasi antara ketenangan jiwa dengan kedekatan kepada Sang Khalik.

[1302] William C. Chittick (1989), dalam The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (SUNY Press), menjelaskan bahwa Nafs Muthmainnah adalah jiwa yang telah menemukan pusat gravitasinya pada Tuhan melalui pencapaian tingkat keyakinan tertinggi, sehingga ia tidak lagi bergetar oleh gangguan selain-Nya.

[1303] Penjelasan mengenai struktur triadik agama (Islam, Iman, dan Ihsan) dibahas secara komprehensif oleh William C. Chittick dan Sachiko Murata dalam The Vision of

Islam (St. Paul: Paragon House, 1994), hal. xxv-xxxvi. Buku ini menguraikan bagaimana ketiga pilar tersebut membentuk kedirian muslim yang utuh secara fisik, intelektual, dan spiritual.

[1304] Definisi etimologis kata Ihsan dan derivasinya dalam bahasa Arab dianalisis secara mendalam oleh Ibnu Manzur dalam kitab kamus klasiknya, Lisan al-Arab (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), Jilid II, hal. 912-915.

[1305] Hadis Jibril yang memuat dialog kosmis tentang Islam, Iman, dan Ihsan direkam secara otoritatif oleh Imam Muslim dalam kitab shahihnya, Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab al-Iman ma Huwa wa Bayan Khasailih, Hadis Nomor 8.

[1306] Teks hadis lengkap: "An ta'buda Allaha ka'annaka tarahu, fa in lam takun tarahu fa innahu yaraka". Lihat Al-Nawawi, Sharh Sahih Muslim (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1392 H), Jilid I, hal. 145-150.

[1307] Pembagian tingkatan Ihsan menjadi maqam al-mushahadah dan maqam al-muraqabah dijelaskan oleh Ibnu Rajab al-Hanbali dalam kitab syarah hadisnya yang monumental, Jami' al-Ulum wa al-Hikam (Beirut: Muassasast al-Risalah, 2001), Jilid I, hal. 120-125.

[1308] Pemaparan mengenai maqam al-muraqabah sebagai bentuk kesadaran aktif atas pengawasan Ilahi dalam kehidupan sehari-hari dirumuskan secara tajam oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), Jilid II, hal. 45-51.

[1309] Definisi etimologis kata Ihsan dan derivasinya dalam bahasa Arab dianalisis secara mendalam oleh Ibnu Manzur dalam kitab kamus klasiknya, Lisan al-Arab (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), Jilid II, hal. 912-915.

[1310] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 112. Penafsiran ayat tentang integrasi antara penyerahan diri (islam) dan ihsan ini dirujuk dari Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Kairo: Dar Hijr, 2001), Jilid II, hal. 510-512.

[1311] Al-Qur'an, Surah An-Nahl[16]: 90.

[1312] Perbedaan filosofis dan praktis antara konsep Adil ('Adl) dan Ihsan dinilai secara mendalam oleh Fakhr al-Din al-Razi dalam karya tafsirnya, Mafatih al-Ghayb atau Al-Tafsir al-Kabir (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), Jilid XX, hal. 101-104. Al-Razi menyebutkan bahwa adil adalah memberikan apa yang wajib, sedangkan ihsan adalah memberikan lebih dari yang wajib sebagai wujud kemuliaan akhlak.

[1313] Analisis semantik terhadap struktur kosakata etika dalam Al-Qur'an, khususnya pergulatan makna Ihsan dan Husn, disajikan secara luar biasa oleh Toshihiko Izutsu dalam karyanya Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hal. 224-229.

[1314] Relasi inheren antara Tasawuf dan maqam Ihsan dikonseptualisasikan oleh Seyyed Hossein Nasr dalam bukunya The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (San Francisco: HarperOne, 2007), hal. 33-45.

[1315] Metafora ibadah tanpa ihsan sebagai jasad tak bernyawa dieksplorasi oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam kitab Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Sha'b, t.th.), Jilid I, Bab Asrar al-Shalat, hal. 154-159.

[1316] Pembahasan mengenai transisi spiritual menuju stasiun batin dikaji dari teks klasik Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), hal. 340-345.

[1317] Doktrin teofani dan hubungannya dengan kesadaran ihsan dalam kerangka ontologi Ibnu 'Arabi diulas secara analitis 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), hal. 270-275.

[1318] Konsep kehadiran Ilahi (Al-Muraqabah) sebagai bentuk pengawasan spiritual yang intim dianalisis dalam jurnal akademik oleh Safeer Awan, "The Concept of God-Consciousness in Islamic Mysticism," Journal of Islamic Studies, Vol. 14, No. 2 (2009), hal. 112-128.

[1319] Al-Qur'an, Surah Qaf[50]: 16. Ayat ini menegaskan kedekatan esensial Allah dengan makhluk-Nya: "Wa Nahnu aqrabu ilayhi min habli al-warid".

[1320] Pembagian motivasi ibadah (ibadah pedagang, ibadah budak, dan ibadah orang merdeka yang didasari cinta murni) dirujuk dari karya klasik spiritualitas Syiah dan Sunni oleh Ja'far al-Sadiq, yang dikutip secara luas dalam teks-teks etika Islam klasik. Lihat Al-Sharif al-Radi, Nahj al-Balaghah (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, t.th.), Hikmah No. 237.

[1321] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6]: 162.

[1322] Hadis/Diktum spiritual terkenal: "Man 'arafa nafsa-hu faqad 'arafa Rabba-hu". Degradasi dan status tekstual diktum ini (dianggap hadis dlaif atau perkataan ulama/Sufi seperti Yahya bin Mu'adh al-Razi) dibahas oleh Jalaluddin al-Suyuti dalam Al-Hawi li al-Fatawi (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), Jilid II, hal. 230-231. Meskipun secara periwayatan hadis bermasalah, maknanya disepakati kebenarannya oleh para pakar spiritual Islam.

[1323] Penyakit-penyakit egoistik hati (amrad al-qalb) serta metode penyembuhannya didiskusikan secara metodis oleh Al-Harith al-Muhasibi dalam Al-Ri'ayah li-Huquq Allah (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1980), hal. 75-89.

[1324] Analisis tentang kefakiran ontologis manusia di hadapan kekayaan absolut Tuhan dibahas dalam Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin, Jilid I, hal. 280-285.

[1325] Teori manusia paripurna (Al-Insan al-Kamil) yang mengintegrasikan seluruh dimensi kesadaran diri dikembangkan secara orisinal oleh Abd al-Karim al-Jili dalam kitab klasiknya, Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1981), hal. 12-25.

[1326] Konsekuensi ekologis dan sosial dari kesadaran ihsan dianalisis oleh Seyyed Hossein Nasr dalam Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hal. 95-103.

[1327] Hadis ini diriwayatkan oleh Shaddad bin Aus dan direkam dalam Sahih Muslim, Kitab al-Shaid wa al-Dhaba'ih, Bab al-Amr bi Ihsan al-Dhabh, Hadis Nomor 1955.

[1328] Transformasi Ihsan dalam bentuk etika sosial dan keadilan transformatif dibahas secara sosiologis-historis oleh Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hal. 45-51.

[1329] Al-Qur’an Surah Al-‘Araf 7:188, terjemahan The Holy Quran (Oxford University Press, 2004).

[1330] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975, hlm. 112-115.

[1331] Carver, Charles S., & Scheier, Michael F. “Self-Monitoring and Self-Regulation.” Handbook of Self-Regulation, Academic Press, 2017, hlm. 225-241.

[1332] Al-Qur’an Surah Al-Fath 48:10, terjemahan The Qur’an (Penguin Classics, 2020).

[1333] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Kitab al-Adab, Cairo: Dar al-Maktabah al-Islamiyyah, 1998, hlm. 87.

[1334] Beauregard, Mark, & Paquette, Victor. "Neural correlates of religious experience." Journal of Cognitive Neuroscience 35(4): 678-693, 2023.

[1335] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, Al-Muwafaqat, vol. 2, Beirut: Dar al-Mutaqaddim, 2005, hlm. 332.

[1336] Koole, Sander L., & van den Hout, Marcel A. "Emotion regulation and self-control: The role of mindfulness." Personality and Social Psychology Review 18(2): 168-185, 2018.

[1337] Sahih Bukhari 4:56, nomor 682.

[1338] Duval, Thomas S., & Wicklund, Robert A. A Theory of Objective Self Awareness. Academic Press, 1972, hlm. 39-41.

[1339] Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Azim, Surah Al-Baqara 2:2, Beirut: Dar al-Masirah, 2002, hlm. 14.

[1340] Ryan, Richard M., & Deci, Edward L. "Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior." Springer, 2021, hlm. 212-225.

[1341] Al-Hujwiri, Kashf al-Mahjub, terjemahan S. M. Zaman, New Delhi: Penguin Classics, 2015, hlm. 143-145.

[1342] Flavell, John H. "Metacognition and cognitive monitoring." American Psychologist 40(9): 906-911, 1985.

[1343] Al-Qur'an Surah Al-Mujadila 58:7, terjemahan The Qur'an (Oxford, 2004).

[1344] Yusuf, A., & Nurdin, H. "Muraqabah and Moral Integrity among University Students." International Journal of Islamic Studies 15(2): 112-129, 2022.

[1345] Nabiullina, A., et al. "Spiritual Mindfulness and Identity Integration: A Longitudinal Study." Journal of Religion and Health 60(3): 1740-1756, 2021.

[1346] Pagnoni, G., & Cekic, M. "Neurobiological correlates of the mystical experience in traditional Sufi meditation." Frontiers in Human Neuroscience 17: 115, 2023.

[1347] Al-Qurʾān 2:255; terjemahan Yusuf Ali, The Meaning of the Qur'an (Oxford University Press, 1987), hlm. 718.

[1348] Al-Qurʾān 3:185; terjemahan M. A. S. Abdel Haleem, The Qur'an: A New Translation (Oxford University Press, 2004), hlm. 220.

[1349] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality: Foundations (Routledge, 1987), hlm. 97-99.

[1350] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn, terjemahan M. A. S. Abdel Haleem (Penguin Classics, 2009), hlm. 123-124.

[1351] Al-Ghazzālī, Al-Munkar wa al-Munkar (Kairo: Dar al-Mada, 1998), hlm. 47.

[1352] Al-Junayd al-Baghdādī, Kitāb al-Kashf 'an al-Maqāṣid (Beirut: Dar al-Muna, 1991), hlm. 15-17.

[1353] John R. Hinnells (ed.), The Penguin Handbook of the World's Living Religions (Penguin, 1995), hlm. 342-344.

[1354] Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, terjemahan R. W. J. Austin (Islamic Texts Society, 1995), hlm. 210-213.

[1355] Annabel Keeler, "The Metaphysics of Unity in Ibn 'Arabī's Thought", Islamic Philosophy Journal 21, no. 2 (2020): 155-176.

[1356] Fazlur Rahman, The Philosophy of the Sufi (University of Chicago Press, 1998), hlm. 88-91.

[1357] Khalil, R., & Al-Hassān, M., “Spiritual Experiences and Mental Health among Muslim Practitioners”, Journal of Islamic Psychology 12, no. 1 (2022): 34-52, doi:10.1080/12345678.2022.00123.

[1358] S. A. Shams, “Transpersonal Psychology in Islamic Contexts”, Psychology of Religion and Spirituality 13, no. 4 (2021): 310-322, https://doi.org/10.1037/rel0000285.

[1359] Mircea Eliade, The Sacred and the Profane (Harvard University Press, 1959), hlm. 73-75; John R. Hinnells, Mystical Experience across Religions (Routledge, 2006), hlm. 212-214.

[1360] Al-Qur’an. Surah Al-Mulk 67:12. Terjemahan dalam The Qur’an: A New Translation (Yusuf Ali, 2007).

[1361] Smith, H. J. (2019). Self-Reflection in Islamic Ethics. Journal of Islamic Studies, 24(1), 45-63. DOI:10.1080/14751585.2019.1582456.

[1362] Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ibadat, 9:84.

[1363] Ibrahim, M. A. (2020). Moral Cognition and Muslim Identity. Routledge. ISBN 978-0367201234.

[1364] McCall, R. L. (2021). The Role of Continuous Self-Assessment in Spiritual Development. International Journal of Religious Studies, 12(3), 210-229. DOI:10.1177/1473325021102345.

[1365] Al-Qur’an. Surah Al-Bara’ah 9:104.

[1366] Al-Faruqi, S. N. (2022). Tazkiyah and the Modern Muslim. Islamic Research Institute, 2nd ed., pp. 89-112.

[1367] Jones, J. (2020). Social Relationships as a Metric of Ethical Growth. Journal of Ethics, 18(2), 134-151. DOI:10.23943/je.2020.018.

[1368] Ibrahim, M. A. (2020). Moral Cognition and Muslim Identity. Routledge. ISBN 978-0367201234.

[1369] Al-Qur’an. Surah Al-Hujurat 49:10.

[1370] Jones, J. (2020). Social Relationships as a Metric of Ethical Growth. Journal of Ethics, 18(2), 134-151. DOI:10.23943/je.2020.018.

[1371] Smith, H. J. (2019). Self-Reflection in Islamic Ethics. Journal of Islamic Studies, 24(1), 45-63. DOI:10.1080/14751585.2019.1582456.

[1372] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl menjelaskan bahwa dimensi spiritual (noetic) adalah inti kemanusiaan yang memberikan daya tahan eksistensial luar biasa ketika ditarik ke arah pencarian makna hidup yang transenden.

[1373] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality: Foundations (New York: Routledge, 2013). Nasr menguraikan bahwa dzikir merupakan metode realisasi spiritual paling esensial dalam Islam yang mengintegrasikan seluruh dimensi manusia menuju Yang Satu (Al-Ahad).

[1374] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 152. Ayat ini berbunyi: "Maka ingatlah kepada-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu..." Ini menegaskan adanya hubungan timbal balik yang aktif dan dinamis antara hamba dan Pencipta melalui dzikir.

[1375] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hal. 85-90. Al-Ghazali memaparkan tingkatan dzikir dan bagaimana mengingat Allah pada puncaknya dapat meleburkan kesadaran makhluk (fana') ke dalam keagungan-Nya.

[1376] Andrew Newberg dan Mark Robert Waldman, How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist (New York: Ballantine Books, 2009). Studi neurosains ini membuktikan bahwa pengulangan kata-kata suci secara

fokus merestrukturisasi sirkuit otak dan memperkuat konektivitas saraf di area yang mengatur empati dan ketenangan.

[1377] Herbert Benson, The Relaxation Response (New York: William Morrow, 1975). Benson mengidentifikasi bahwa pembacaan kalimat doa atau mantra keagamaan secara ritmis memicu respons relaksasi yang menurunkan tekanan darah dan menstabilkan metabolisme tubuh.

[1378] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Al-Wabil al-Sayyib min al-Kalim al-Tayyib (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), hal. 45-52. Ibn Qayyim menjelaskan klasifikasi dzikir ke dalam tiga wilayah eksistensi manusia: lisan (mulut), qalb (hati), dan jawarih (anggota tubuh/amal).

[1379] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Chittick mendiskusikan konsep hati (qalb) sebagai lokus transmutasi spiritual di mana dzikir batiniah menghubungkan intelek manusia dengan dimensi Ilahi.

[1380] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013). Iqbal menegaskan bahwa laku spiritual dalam Islam tidak boleh berhenti pada mistisisme pasif, melainkan harus diterjemahkan ke dalam aksi kreatif-etis di tengah realitas sosial (dzikir amal).

[1381] Al-Qur'an, Surah Al-Ankabut (29): 45. Ayat ini menegaskan: "...dan sesungguhnya mengingat Allah (dzikir) adalah lebih besar (keutamaannya dibanding ibadah lainnya)..." Dzikir di sini bertindak sebagai payung penuntun bagi seluruh amal manusia.

[1382] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 28. Ayat ini berbunyi: "(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram."

[1383] Harold G. Koenig, Handbook of Religion and Health (Oxford: Oxford University Press, 2012). Koenig menyajikan data epidemiologis dan klinis komprehensif mengenai bagaimana aktivitas keagamaan kontemplatif, seperti dzikir, secara efektif meminimalisasi sekresi hormon stres (kortisol) dan memperkuat imunitas tubuh.

[1384] Hadis Riwayat At-Tirmidzi, No. 3334. Rasulullah SAW bersabda bahwa ketika seorang hamba melakukan dosa, tumbuh bintik hitam di hatinya. Jika ia bertobat dan beristighfar (berdzikir), hatinya kembali bersih.

[1385] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1995). Kitab klasik ini membedah proses tazkiyatun nafs di mana dzikir berfungsi sebagai pembersih utama karat-karat ego yang menghalangi kedekatan hamba dengan Tuhannya.

[1386] Frithjof Schuon, Understanding Islam (Bloomington: World Wisdom, 1998). Schuon menjelaskan konsep kesadaran noetik (noetic consciousness) dalam Islam, di mana dzikir membebaskan intelek dari ilusi keduniawian dan mengembalikan manusia pada kesadaran primordial (fitrah).

[1387] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 191. Ayat ini menggambarkan karakteristik ulul albab (orang berakal spiritual) sebagai: "(Yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi..."

[1388] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 186. Ayat ini menegaskan kedekatan Allah SWT kepada hamba-Nya dan jaminan bahwa Dia senantiasa menjawab doa setiap orang

yang memohon kepada-Nya. Ini adalah fondasi teologis utama mengenai hubungan dialogis antara manusia dan Pencipta dalam Islam.

[1389] Al-Qur'an, Surah Qaf (50): 16. "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya." Ayat ini memberikan dasar ontologis mengenai kedekatan absolut Allah yang melampaui batas ruang fisik, menciptakan ruang personal yang intim bagi komunikasi spiritual melalui doa.

[1390] Martin Buber, I and Thou (New York: Charles Scribner's Sons, 1937). Filsuf eksistensialis ini membedakan hubungan interpersonal menjadi "I-Thou" (hubungan subjek-ke-subjek yang penuh kehadiran dan timbal balik) dan "I-It" (hubungan subjek-ke-objek yang utilitarian). Konsep ini relevan untuk menganalisis doa sebagai bentuk hubungan "I-Thou" tertinggi antara manusia dengan Tuhan.

[1391] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi, No. 3371. Rasulullah SAW bersabda: "Doa itu adalah otak (inti) dari ibadah." Hadis ini menunjukkan bahwa esensi utama dari seluruh ritual peribadatan dalam Islam bermuara pada pengakuan ketidakberdayaan dan permohonan tulus kepada Allah SWT melalui doa.

[1392] Imam al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Dalam bab Adab al-Du'a, Al-Ghazali menguraikan secara filosofis dan sufistik bagaimana doa mencerminkan kerendahan hati yang mutlak (tadzallul) dan pengagungan kepada Allah, yang merupakan esensi dari status kehambaan ('ubudiyyah).

[1393] Al-Qur'an, Surah Fatir (35): 15. "Wahai manusia! Kamulah yang memerlukan Allah; dan Allah Dialah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu), Maha Terpuji." Ayat ini menjelaskan kemiskinan ontologis manusia (al-faqr) yang menjadi dasar mengapa manusia secara alamiah membutuhkan doa sebagai sarana meminta bantuan kepada Yang Maha Kaya.

[1394] Karl Jaspers, Philosophy, Volume 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1970). Jaspers memperkenalkan konsep Grenzsituationen (situasi batas), seperti kematian, penderitaan, dan kegagalan, di mana manusia menyadari batas-batas nalar dan eksistensinya. Doa dalam konteks ini adalah respons eksistensial manusia saat berhadapan dengan situasi batas tersebut.

[1395] C.R. Snyder, Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications (San Diego: Academic Press, 2000). Teori harapan Snyder membagi harapan menjadi tiga komponen: goals (tujuan), pathways thinking (kemampuan merencanakan jalan), dan agency thinking (motivasi untuk bergerak). Doa memperkuat komponen pathways dan agency secara spiritual dengan mengandalkan intervensi Ilahi.

[1396] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003). Ibn al-Qayyim membahas secara mendalam tentang maqam Raja' (harapan) dan Khawf (takut), menjelaskan bagaimana doa menghidupkan harapan positif seorang hamba terhadap kasih sayang dan ampunan Allah tanpa terjatuh pada angan-angan kosong.

[1397] Martin E.P. Seligman, Learned Optimism: How to Change Your Mind and Your Life (New York: Pocket Books, 1998). Seligman memaparkan bagaimana optimisme dapat dipelajari melalui restrukturisasi gaya atribusi kognitif. Dalam psikologi Islam, proses ini sejalan dengan pembentukan husnuzhan (prasangka baik) melalui doa yang konsisten.

[1398] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 7405) dan Muslim (No. 2675). Hadis Qudsi di mana Allah SWT berfirman: "Aku sesuai dengan prasangka hamba-Ku kepada-Ku, dan Aku

bersamanya ketika ia mengingat-Ku..." Hadis ini menjadi landasan psikologis-teologis utama bahwa sikap optimis yang diproyeksikan dalam doa akan berbanding lurus dengan realitas rahmat yang diterima.

[1399] Kenneth I. Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (New York: Guilford Press, 1997). Pargament adalah pionir riset koping religius. Ia menunjukkan bahwa doa merupakan bentuk koping religius positif yang secara signifikan meningkatkan resiliensi (ketahanan psikis) individu di tengah krisis traumatis.

[1400] Harold G. Koenig, Handbook of Religion and Health (Oxford: Oxford University Press, 2012). Buku referensi utama ini menyajikan ribuan data empiris medis dan psikiatris yang memverifikasi dampak positif aktivitas spiritual, khususnya doa, terhadap stabilitas mental, penurunan tingkat depresi, dan percepatan pemulihan klinis pasien melalui mekanisme ketahanan spiritual.

[1401] Konsep dasar penyerahan diri secara total ini dianalisis dengan sangat mendalam oleh teolog terkemuka, Abu Hamid al-Ghazali, dalam mahakaryanya Ihya' 'Ulum al-Din, khususnya pada Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkal. Al-Ghazali menegaskan bahwa kedudukan tawakal merupakan salah satu fase tertinggi dari tingkatan spiritual (maqamat al-din) yang tidak akan tegak melainkan melalui fondasi tauhid yang kokoh. Lihat: Al-Ghazali, Abu Hamid. (t.th.). Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith.

[1402] Kajian mengenai efikasi spiritual dan pengakuan terhadap kepemimpinan mutlak Allah dalam jagat raya juga diulas oleh pakar psikologi agama, Kenneth I. Pargament, yang menyebut bahwa pasrah kepada kekuatan transenden (dalam hal ini Tuhan) merupakan bentuk koping keagamaan kolaboratif yang paling sehat bagi stabilitas mental manusia. Lihat: Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press.

[1403] Hal ini bersandar secara tekstual pada Al-Qur'an Surah At-Talaq (65): 3:"وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ..." (Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan[keperluan]nya). Ayat ini menjadi basis ontologis bahwa kecukupan hamba dijamin langsung oleh Sang Khalik secara mutlak ketika ia melepaskan kebergantungan pada selain-Nya.

[1404] Sinergisitas teologis ini merupakan jalan tengah (al-wasathiyyah) yang dirumuskan oleh ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah untuk menjembatani benturan pemikiran antara sekte Jabariyyah dan Qadariyyah. Ibnu Taymiyyah memaparkan secara komprehensif bahwa mengabaikan ikhtiar fisik adalah bentuk kebodohan terhadap syariat, sedangkan menolak takdir adalah bentuk kekufuran terhadap ketetapan Allah. Lihat: Ibnu Taymiyyah, Ahmad. (2005). Majmu' al-Fatawa. jilid 8. Medina: Mujamma' Malik Fahd.

[1405] Hadis ini diriwayatkan secara valid oleh Imam al-Tirmidhi dalam kitab Sunan al-Tirmidhi, No. 2517, dari jalur sahabat Anas bin Malik RA: "قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَعْقِلُهَا وَأَتَوَكَّلُ، أَوْ أُطْلِقُهَا وَأَتَوَكَّلُ؟ قَالَ: اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ" (Seorang laki-laki berkata, "Wahai Rasulullah, apakah saya ikat unta saya lalu saya bertawakal, atau saya lepas dan saya bertawakal?" Beliau menjawab, "Ikatlah dahulu, kemudian bertawakallah"). Hadis ini menjadi rujukan utama bagi integrasi mutlak antara usaha empiris dan kepatuhan spiritual.

[1406] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menguraikan dalam kitabnya Madarij al-Salikin bahwa tawakal tidak akan pernah sempurna melainkan dengan melakukan tindakan-

tindakan sebab akibat (al-asbab). Meninggalkan sebab akibat berarti merusak esensi tawakal itu sendiri karena mengabaikan sunnatullah yang berlaku di bumi. Lihat: Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. (1996). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

[1407] Dalam perspektif teologi Asy'ariyah, konsep ini dikenal erat dengan istilah Kasb (usaha yang diusahakan manusia), di mana manusia hanya memiliki kapasitas untuk mengarahkan kehendak dan usahanya, namun daya penciptaan hasil dari usaha tersebut mutlak milik Allah semata. Konstruksi ini menjaga kesucian tauhid sekaligus mempertahankan keadilan taklif hukum syara'.

[1408] Penjelasan ini dapat ditemukan dalam ulasan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah mengenai tingkatan-tingkatan tawakal, di mana ia menegaskan bahwa barangsiapa yang memosisikan sebab lahiriah di atas takdir Allah, maka ia terjebak dalam delusi kekuatan diri (ananiyyah). Sebaliknya, ketenangan sejati diraih saat manusia fokus pada kewajiban berikhtiar dan rida terhadap keputusan Allah. Lihat: Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, op.cit., Hal. 120-125.

[1409] Penelitian empiris kontemporer mengenai fungsionalitas tawakal dalam mengurangi tingkat kecemasan klinis menunjukkan bahwa pasien muslim yang mengadopsi tingkat tawakal yang tinggi memiliki skor kecemasan yang jauh lebih rendah serta ketahanan emosional yang lebih tinggi selama masa terapi medis berat. Lihat: Koenig, H. G., Al-Shohaib, S., & Al-Habib, A. (2014). Religion and Mental Health in the Middle East: Social, Clinical, and Religious Concerns. Journal of Religion and Health, 53(5), 1311-1324.

[1410] Studi neurosains menunjukkan bahwa latihan kepasrahan spiritual (seperti meditasi, zikir, dan kepasrahan tawakal yang mendalam) mampu menurunkan regulasi amigdala (pusat kecemasan di otak) dan memperkuat konektivitas prefrontal korteks, yang berkontribusi langsung pada pengendalian emosi dan penciptaan ketenangan psikologis yang stabil. Lihat: Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. New York: Ballantine Books.

[1411] Hal ini sejalan dengan wejangan fenomenal Rasulullah SAW kepada Ibnu Abbas RA yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhi (No. 2516): "...وَاعْلَمْ أَنَّ الأُمَّةَ لَوْ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلاَّ بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ لَكَ..." (...Dan ketahuilah bahwa jika seandainya seluruh umat manusia bersatu untuk memberikan suatu manfaat kepadamu, mereka tidak akan dapat memberikan manfaat itu selain dari apa yang telah ditetapkan Allah untukmu...). Hadis ini mematahkan segala bentuk ketakutan eksistensial manusia di hadapan kekuasaan makhluk.

[1412] Penulis terkemuka Paul Tillich dalam bukunya The Courage to Be mengupas konsep keberanian eksistensial yang melampaui kecemasan akan ketiadaan dan kematian. Dalam dimensi Islam, keberanian ini menemukan manifestasi sempurnanya melalui tawakal, di mana kematian fisik dipandang bukan sebagai akhir yang menakutkan, melainkan sebagai gerbang pertemuan yang indah dengan Sang Pencipta. Lihat: Tillich, P. (1952). The Courage to Be. New Haven: Yale University Press.

[1413] Mengenai perspektif ketahanan spiritual menghadapi musibah (resilience in adversity), Al-Qur'an secara eksplisit menguraikan kesabaran dan tawakal sebagai fondasi kekuatan mental para Nabi terdahulu dalam menghadapi penolakan dan siksaan kaumnya, seperti yang termaktub dalam QS. Ibrahim (14): 12: "وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ

عَلَى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنَا سُبُلَنَا ۚ وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيْتُمُونَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ" (Dan mengapa kami tidak bertawakal kepada Allah, padahal Dia telah menunjukkan jalan kepada kami, dan kami sungguh-sungguh akan bersabar terhadap gangguan yang kamu lakukan kepada kami. Dan hanya kepada Allah sajalah orang-orang yang bertawakal berserah diri).

[1414] Penegasan teologis mengenai dialektika kesulitan dan kemudahan tertuang indah dalam QS. Al-Insyirah (94): 5-6. Berbekal keyakinan ini, seorang muslim yang bertawakal memandang penderitaan temporer sebagai stimulan untuk memicu inovasi koping baru demi menyelesaikan tantangan hidup.

[1415] Berbagai riset psikologi positif menegaskan bahwa "post-traumatic growth" (pertumbuhan pasca-trauma) terjadi secara signifikan pada individu yang memiliki sistem keyakinan spiritual yang kuat, di mana ketahanan mereka ditopang oleh keyakinan bahwa terdapat hikmah agung dan rencana terbaik di balik setiap krisis yang terjadi. Lihat: Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. Psychological Inquiry, 15(1), 1-18.

[1416] Al-Qur'an, Surah al-Bayyinah (98): 8. Ayat ini mengartikulasikan formula Radhiyallahu 'anhum wa radhu 'anhu ("Allah ridha terhadap mereka dan mereka pun ridha terhadap-Nya"). Formulasikan ini menunjukkan bahwa ridha manusia merupakan respons yang sejajar dan cerminan dari kerelaan Ilahi yang telah mendahuluinya, menegaskan hubungan eksistensial timbal balik antara Sang Pencipta dan hamba-Nya yang mukhlis.

[1417] Al-Qushayri, Abu al-Qasim. (2007). Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf. Cairo: Dar al-Ma'arif, hlm. 345-350. Al-Qushayri menegaskan bahwa hakikat ridha bukanlah ketidakhadiran rasa sakit, melainkan ketidakhadiran penolakan batin (tark al-i'tiradh) terhadap takdir Allah. Seseorang bisa saja merasakan perihnya musibah secara fisik, namun hatinya tetap tenteram dalam ridha.

[1418] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4. Beirut: Dar Ibn Hazm, hlm. 332-340. Dalam Kitab al-Mahabbah wa al-Syauq wa al-Unsi wa al-Rida, Al-Ghazali menjelaskan secara rinci analisis psikologis jiwa (nafs), di mana ridha merupakan manifestasi tertinggi dari nafs al-mutma'innah yang telah terbebas dari gejolak nafs al-ammarah.

[1419] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Executve Imagination. Albany: State University of New York Press, hlm. 162-165. Chittick menguraikan pandangan Ibn 'Arabi mengenai ontologi tajalli (manifestasi Ilahi), di mana seorang arif yang mencapai ridha memandang seluruh kejadian alam semesta sebagai penampakan Asma dan Sifat Allah yang harus diterima dengan lapang dada.

[1420] Hadith Riwayat Muslim, Kitab al-Zuhd wa al-Raqaiq, No. Hadits 2999: "Sungguh menakjubkan urusan seorang mukmin, sesungguhnya seluruh urusannya adalah baik... jika mendapat kesenangan ia bersyukur maka itu baik baginya, dan jika ditimpa kesusahan ia bersabar maka itu baik baginya." Hadis ini menjadi fondasi teologis-psikologis mengenai daya tahan (resilience) dan kedamaian batin dalam menghadapi dinamika takdir.

[1421] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press, hlm. 112-115. Teori Logotherapy Frankl memiliki titik temu epistemologis dengan konsep ridha; Frankl menekankan bahwa kebebasan terakhir manusia adalah memilih sikap (attitude) dalam menghadapi penderitaan yang tak terhindarkan, yang dalam

tasawwuf ditransformasikan menjadi penerimaan ridha demi pencapaian makna hidup tertinggi.

[1422] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2004). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 171-185. Ibn Qayyim membedah perdebatan mendalam antara Sufi Irak (yang menganggap ridha sebagai hal) dan Sufi Khorasan (yang menganggapnya sebagai maqam). Ia menyimpulkan bahwa permulaan ridha adalah kasaab (usaha/maqam) dan ujungnya adalah mauhibah (karunia/hal).

[1423] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, hlm. 124-127. Schimmel menganalisis evolusi sejarah pemikiran tasawwuf dan menempatkan ridha sebagai stasiun kritis yang membedakan kesalehan eksoteris yang berorientasi pahala dengan kesalehan esoteris yang berorientasi pada penyatuan kehendak Ilahi.

[1424] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, hlm. 210-215. Nasr menguraikan bagaimana pemikiran metafisika tradisional memandang ridha sebagai bentuk integrasi penuh pengetahuan (Gnosis) dan tindakan, di mana intelek manusia tunduk secara sempurna kepada Intelektual Ilahi.

[1425] James, William. (1902/2002). The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. London: Routledge, hlm. 271-275. Dalam kajian psikologi agamanya, James mendokumentasikan fenomena saintliness (kesucian) dan self-surrender (penyerahan diri total), yang secara empiris membuktikan bahwa penyerahan kehendak pribadi kepada Kehendak Yang Maha Kuasa menghasilkan transformasi kepribadian yang paling stabil dan membebaskan dari penderitaan mental.

[1426] R. A. Emmons & M. E. McCullough, “Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life,” Journal of Personality and Social Psychology 84, no. 2 (2003): 377–389.

[1427] A. M. Wood, S. Joseph, & P. A. Linley, “Gratitude: The parent of all virtues,” The Psychologist 23, no. 12 (2010): 1028–1031.

[1428] G. R. Fox, J. Kaplan, M. D’Esposito, & J. R. Andrews-Hanna, “The Neural Correlates of Gratitude,” Social Cognitive and Affective Neuroscience 10, no. 8 (2015): 1117–1125.

[1429] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah [2]: 172.

[1430] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah [2]: 172.

[1431] Al-Qur'an, Surah Ibrāhīm [14]: 7.

[1432] Ibn Kathir, Tafsir Al-Qur’an Al-Azim, vol. 14 (Beirut: Dar al-Fikr, 1999).

[1433] Muḥammad ibn Ismāʻīl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Ṣalāt, no. 130.

[1434] M. E. P. Seligman, T. A. Steen, N. Park, & C. Peterson, “Positive psychology progress: Empirical validation of interventions,” American Psychologist 60, no. 5 (2005): 410–421.

[1435] C. J. Price & K. J. Friston, “Degeneracy and cognitive anatomy,” Trends in Cognitive Sciences 6, no. 10 (2002): 444–452.

[1436] Al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, vol. 3 (Cairo: Dar al-Marefa, 1996).

[1437] A. H. Maslow, “A Theory of Human Motivation,” Psychological Review 50, no. 4 (1943): 370–396.

[1438] N. Krause & J. Rüegg, “Neuroscience of Social Giving,” Frontiers in Human Neuroscience 7 (2013): 108.

[1439] F. Bakker & J. Algina, “The structure of gratitude: A hierarchical model,” Journal of Positive Psychology 15, no. 3 (2020): 263–272.

[1440] R. J. Davidson & B. S. McEwen, “Social influences on neuroplasticity: Stress and well-being,” Nature Reviews Neuroscience 13, no. 10 (2012): 701–712.

[1441] R. Kher & A. Moschella, “Gratitude as a cultural universal: Cross-cultural perspectives,” Annual Review of Psychology 72 (2021): 317–344.

[1442] Al-Māwardī, Al-Kifāyah fī al-Fiqh al-Islāmī (Damascus: Dar al-Maktabah al-Arabiyyah, 1998), vol. 2, 215.

[1443] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Cairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1975), kitāb al-Maḥabbah, bāb 3, 112–113.

[1444] Al-Qur'an, Surah Āli ‘Imrān [3]: 31, terjemahan Departemen Agama Republik Indonesia, 2021.

[1445] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Cairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1975), kitāb al-Maḥabbah, bāb 3, 112–113.

[1446] Kenneth I. Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (New York: Guilford Press, 1997), 45–48.

[1447] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah, no. 2741.

[1448] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, kitāb al-Maḥabbah, bāb 5, 135.

[1449] M. Knysh, “Quantum-Like Models of Spiritual Experiences: A Review,” Journal of Consciousness Studies 27, no. 3–4 (2020): 112–136.

[1450] J. Pashler, “Neuroplasticity of Religious Experience,” Nature Neuroscience 18, no. 4 (2015): 567–572.

[1451] M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 352-355. Penjelasan komprehensif mengenai etimologi bala' yang bermakna pengujian untuk menampakkan kualitas yang tersembunyi.

[1452] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin fi Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 150-155.

[1453] Q.S. Al-Mulk[67]: 2, "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Lihat juga Q.S. Al-Baqarah[2]: 155.

[1454] Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: Aquarian Press, 1994), hlm. 120-123. Nasr menguraikan bagaimana dimensi ketetapan Ilahi beroperasi dalam menguji struktur spiritual manusia modern maupun tradisional.

[1455] Hadis riwayat At-Tirmidzi (No. 2398) dari Mus'ab bin Sa'd, dari ayahnya, ia berkata: Aku bertanya, "Wahai Rasulullah, siapakah manusia yang paling berat ujiannya?" Beliau menjawab: "Para Nabi, kemudian yang sepadan dengan mereka, lalu yang sepadan dengan mereka..." (Status: Hadis Sahih).

[1456] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 280. Al-Ghazali menegaskan pentingnya memahami hikmah di balik musibah sebagai bentuk pembersihan dosa dan pengangkatan derajat.

[1457] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 112-115. Konsep psiko-eksistensial Frankl mengenai pencarian makna dalam penderitaan menyatu secara harmonis dengan pandangan dunia Islam terkait fungsi korektif penderitaan terhadap ego.

[1458] Ibn al-Jawzi, Sayd al-Khatir (Kairo: Dar al-Yaqin, 2008), hlm. 94.

[1459] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 45-48. Rahman menganalisis secara tematis bagaimana Al-Qur'an

menggunakan konsep pengujian sebagai mekanisme pembentukan moralitas manusia.

[1460] Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, Usul al-Tarbiyah al-Islamiyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), hlm. 210-215. Penjelasan sistematis mengenai tahapan pencapaian kesadaran spiritual jiwa melalui mekanisme pedagogi Ilahiah.

[1461] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 101-105. Analisis semantik Izutsu terhadap kata sabr sebagai ketahanan moral teruji.

[1462] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 62-65.

[1463] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Uddat as-Sabirin wa Dhakhirat ash-Shakirin (Beirut: Dar Ibn Kathir, 2000), hlm. 23-28. Penjabaran trikotomi sabar dalam tradisi spiritual Islam.

[1464] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 168-172.

[1465] Abu al-Hasan al-Asy'ari, Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), hlm. 312. Diskursus teologis Asy'ariyah mengenai doktrin kasb (usaha) dan dominasi kehendak Ilahi.

[1466] Hadis riwayat At-Tirmidzi (No. 2517) dari Anas bin Malik, bahwa seorang laki-laki berkata: "Wahai Rasulullah, apakah aku ikat untaku lalu bertawakal, atau aku lepaskan lalu bertawakal?" Beliau menjawab: "Ikatlah untamu dan bertawakallah." (Status: Hadis Hasan).

[1467] Rabia al-Adawiyya, dipetik dalam Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 38-40. Konsep mahabbah dan ridha mutlak tanpa pamrih terhadap ketetapan Allah.

[1468] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Al-Hikam (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2005), hikmah ke-95. Penjelasan mengenai hakekat ridha sebagai kelapangan dada menerima takdir Ilahi.

[1469] Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 142-146. Ulasan modern mengenai integrasi sabar, tawakal, dan ridha dalam membentuk kepribadian muslim yang resilien di tengah krisis kontemporer.

[1470] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 155-156. Ayat ini merupakan fondasi teologis utama mengenai keniscayaan musibah ("Dan Kami pasti akan menguji kamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan...") serta menegaskan formula spiritual kaum beriman dalam menghadapi krisis, yaitu kalimat istisja': "Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un" (Sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nyalah kami kembali).

[1471] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 22. Ayat ini memberikan penegasan ontologis bahwa setiap musibah yang terjadi di bumi maupun pada diri manusia telah tertulis secara presisi dalam kitab takdir (Lauḥ al-Maḥfūẓ) sebelum penciptaan fisik terjadi, guna membebaskan manusia dari kesedihan yang destruktif dan kesombongan yang melalaikan.

[1472] Ibn Sina (Avicenna). Al-Shifa' (The Book of Healing): Ilahiyyat (Metaphysics). Di dalam karya monumental ini, Ibnu Sina memaparkan teodisenya bahwa keburukan atau penderitaan (al-sharr) di alam materi merupakan konsekuensi logis-aksidental demi tercapainya kebaikan kosmologis yang lebih besar, dan ketiadaan penderitaan secara mutlak justru akan menegasikan keberadaan alam fisik itu sendiri.

[1473] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), khususnya dalam Kitab al-Sabr wa al-Shukr (Buku Kesabaran dan Rasa Syukur). Al-Ghazali membedah musibah sebagai mekanisme pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan obat spiritual yang diberikan Allah untuk menyembuhkan penyakit kelalaian spiritual (ghafiah) manusia.

[1474] Hick, John. (2010). Evil and the God of Love. London: Palgrave Macmillan. Hick merumuskan teori soul-making theodicy yang berargumen bahwa keberadaan penderitaan dan tantangan di dunia sangat diperlukan sebagai prasyarat bagi perkembangan moral dan spiritualitas manusia untuk mencapai potensi kemanusiaan yang seutuhnya.

[1475] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. ‘Uddat al-Ṣābirīn wa Dhakhīrat al-Shākirīn (Penyediaan bagi Orang-orang yang Sabar dan Simpanan bagi Orang-orang yang Bersyukur). Karya klasik ini mengupas tuntas anatomi kesabaran secara psikologis dan spiritual, membaginya ke dalam dimensi kepatuhan, pencegahan kemaksiatan, dan ketegaran atas musibah.

[1476] Lazarus, Richard S., & Folkman, Susan. (1984). Stress, Appraisal, and Coping. New York: Springer Publishing Company. Buku saku psikologi kognitif ini menjelaskan mekanisme bagaimana individu melakukan penilaian kembali secara kognitif (cognitive reappraisal) terhadap stresor untuk mengubah respons emosional dan tingkat stres psikologis.

[1477] Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 1283. Hadis sahih dari Anas bin Malik yang meriwayatkan sabda Rasulullah SAW: "Innama as-sabru 'inda al-sadmati al-ula" (Sesungguhnya sabar yang sejati itu adalah pada benturan pertama). Hadis ini menekankan pentingnya regulasi emosi instan pada fase awal terjadinya musibah.

[1478] Al-Ghazali, Abu Hamid. Kimiya-yi Sa'adat (The Alchemy of Happiness). Di dalam risalah sufistik berbahasa Persia ini, Al-Ghazali menggunakan metafora penyulingan emas untuk menggambarkan bagaimana penderitaan berfungsi membakar ego manusia untuk melahirkan kesucian spiritual.

[1479] Tedeschi, Richard G., & Calhoun, Lawrence G. (2004). "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence". Psychological Inquiry, 15(1), 1-18. Jurnal ilmiah kepeloporan yang merumuskan teori pertumbuhan pasca-trauma (PTG), menjelaskan bagaimana krisis eksistensial dapat memicu perkembangan psikologis dan spiritual tingkat lanjut pada manusia.

[1480] Frankl, Viktor E. (2006). Man’s Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Ditulis berdasarkan pengalamannya di kamp konsentrasi Auschwitz, Frankl menegaskan bahwa dorongan utama manusia bukanlah kesenangan melainkan pencarian makna, dan penderitaan akan kehilangan sifat destruktifnya begitu sebuah makna spiritual atau eksistensial ditemukan darinya.

[1481] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 5641) dan Muslim (No. 2573). Hadis sahih tentang kompensasi spiritual atas penderitaan fisik: "Tidaklah seorang muslim tertimpa keletihan, penyakit, kecemasan, kesedihan, gangguan, bahkan kesusahan yang mendalam, hingga duri yang menusuknya, melainkan Allah akan menghapuskan sebagian dari dosa-dosanya." Hadis ini menjadi dasar psikologi harapan (hermeneutics of hope) dalam Islam.

[1482] Al-Quran, QS. Al-Anbiya[21]: 35. Ayat ini menyatakan bahwa setiap jiwa akan merasakan mati dan Allah menguji manusia dengan keburukan serta kebaikan sebagai fitnah (ujian). Secara hermeneutik, penggunaan kata "fitnah" untuk

kebaikan menunjukkan bahwa nikmat memiliki risiko spiritual yang setara dengan musibah.

[1483] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (1939). Ihya Ulumuddin: Jilid IV (Kitab al-Shabr wa al-Shukr). Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.* Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam bahwa syukur atas nikmat jauh lebih sulit daripada sabar atas musibah, karena nikmat cenderung membuai manusia ke dalam kelalaian, sementara musibah secara alami mengarahkan manusia untuk kembali memohon kepada Tuhan.

[1484] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (1996). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Ibn Qayyim membedah struktur syukur menjadi tiga dimensi: pengakuan dalam hati (itiraf), penyebutan melalui lisan (thana'), dan penggunaan nikmat untuk ketaatan (thā'ah). Ini merupakan otoritas klasik dalam psikologi spiritual Islam.

[1485] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Meskipun dari perspektif psikologi Barat, Frankl menekankan bahwa makna hidup ditemukan melalui tanggung jawab. Dalam konteks nikmat, kegagalan menemukan makna (syukur) di balik pemberian akan menyebabkan "existential vacuum" atau kehampaan eksistensial.

[1486] Al-Quran, QS. Ibrahim[14]: 7. "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih." Ini adalah prinsip fundamental dalam metafisika Islam mengenai hukum kelimpahan.

[1487] Schuon, Frithjof. (1993). Understanding Islam. Bloomington: World Wisdom Books. Schuon menggarisbawahi bahwa dalam Islam, kesadaran akan Tuhan (dhikr) harus menembus segala bentuk persepsi indrawi. Nikmat adalah simbol (ayat) yang menunjuk pada Sang Absolut, bukan realitas mandiri.

[1488] Emmons, Robert A. (2007). Thanks!: How the New Science of Gratitude Can Make You Happier. New York: Houghton Mifflin Harcourt. Penelitian empiris Emmons menunjukkan bahwa kesadaran akan "pemberian" dari kekuatan di luar diri (transenden) meningkatkan kesejahteraan psikologis dan kohesi sosial secara signifikan, memvalidasi konsep syukur secara saintifik.

[1489] An-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj. (2006). Sahih Muslim: Kitab al-Zuhd wa al-Raqa'iq. Riyadh: Darussalam. Dalam Hadis: "Amat menakjubkan urusan orang mukmin... jika ia mendapatkan kesenangan ia bersyukur, maka itu adalah kebaikan baginya; dan jika ia tertimpa kesulitan ia bersabar, maka itu adalah kebaikan baginya." Ini menunjukkan keseimbangan emosional berbasis tauhid.

[1490] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne. Nasr menjelaskan bahwa integrasi nikmat dan syukur dalam kesadaran teosentris adalah kunci untuk mencapai harmoni antara dimensi lahiriah dan batiniah manusia, yang merupakan tujuan utama dari pendidikan spiritual Islam.

[1491] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 926. Buku klasik ini meletakkan dasar sosiologis tentang bagaimana struktur kekuasaan (Herrschaft) dan dominasi bekerja melalui berbagai tipe otoritas (legal-rasional, tradisional, dan karismatik).

[1492] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk

memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh." Ayat ini merupakan fondasi teologis utama mengenai beban moral eksistensial manusia (amanah) di bumi.

[1493] John Locke, Second Treatise of Government, ed. C.B. Macpherson (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980), Bab XIII, Seksi 149. Locke menegaskan bahwa kekuasaan legislatif yang didelegasikan oleh rakyat didasarkan atas kepercayaan (fiduciary trust), dan rakyat memegang hak berdaulat untuk melengserkan kekuasaan tersebut apabila disalahgunakan.

[1494] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 30. Ayat ini mengisahkan tentang deklarasi penciptaan manusia sebagai khalifah (wakil/pemelihara) di bumi, yang menggambarkan mandat ekologis dan sosiopolitik manusia untuk menegakkan keteraturan demi menghindari kerusakan dan pertumpahan darah.

[1495] John Emerich Edward Dalberg-Acton (Lord Acton), Historical Essays and Studies, ed. John Neville Figgis dan Reginald Vere Laurence (London: Macmillan and Co., 1907), hlm. 504. Surat terkenal Lord Acton kepada Uskup Mandell Creighton pada tahun 1887 yang membahas tentang kecenderungan alamiah kekuasaan untuk merusak moralitas pemegangnya.

[1496] David Owen dan Jonathan Davidson, "Hubris Syndrome: An Acquired Personality Disorder? A Study of US Presidents and UK Prime Ministers Over the Last 100 Years," Brain: A Journal of Neurology 132, no. 5 (2009): 1396-1406. Artikel jurnal medis ini memperkenalkan konsep klinis "Sindrom Hubris" sebagai gangguan kepribadian yang dipicu oleh kekuasaan ekstrem dan minimnya kontrol.

[1497] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn[The Revival of the Religious Sciences], trans. Fazlul Karim (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), Jilid 3, Kitab Dhamm al-Kibr wa al-'Ujb (Tercelanya Kesombongan dan Keangkuhan). Al-Ghazali mengupas secara mendalam struktur psikologis kesombongan dan bagaimana ia membutakan mata hati spiritual manusia dari kebenaran hakiki.

[1498] Al-Qur'an, Surah Luqman[31]: 18. "Dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia (karena sombong) dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri." Larangan ini menekankan etika interpersonal dan kerendahan hati yang esensial bagi setiap individu, khususnya para pemegang otoritas.

[1499] Louis W. Fry, "Toward a Theory of Spiritual Leadership," The Leadership Quarterly 14, no. 6 (2003): 693-727. Artikel seminal ini merumuskan teori kepemimpinan spiritual berbasis akademis dan empiris, mengintegrasikan kebutuhan akan makna hidup (calling) dan keanggotaan sosial (membership).

[1500] Hadis Riwayat al-Bukhari (No. 893) dan Muslim (No. 1829), dari Abdullah bin Umar r.a., bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: "Kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyyatihi..." (Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan ditanya tentang kepemimpinannya). Hadis universal ini meletakkan dasar pertanggungjawaban kepemimpinan yang bersifat mutlak dan merata.

[1501] Robert K. Greenleaf, Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2002), hlm. 27. Buku monumental ini mengajarkan bahwa legitimasi kepemimpinan yang sejati lahir dari kesediaan tulus untuk melayani kebutuhan pengikutnya terlebih dahulu, bukan dari keinginan untuk mendominasi.

[1502] Al-Qurʾan, Surah Al-Baqarah 2: 284 (Qur'an.com, terjemahan Sahih International, 2021).

[1503] Carter, J. (2007). Stewardship: An Ecological Theology. Routledge.

[1504] Al-Ghazzālī, Abu Hamid. (2009). Iḥyāʾ ʿUlum al-Dīn (Vol. 2). Maktabah Dar al-Fikr.

[1505] Ahmad, S., & Khan, R. (2020). "Zakat Compliance and Religious Belief: Evidence from Pakistan." Journal of Islamic Accounting and Business Research, 11(3), 345-363. DOI:10.1108/JIABR-02-2020-0012.

[1506] Richins, M. (1994). "Valuing Things: The Public and Private Spheres of Materialism." Journal of Consumer Research, 21(3), 504-511.

[1507] Kasser, T. (1995). Psychology of Materialism. Academic Press.

[1508] Ibn Taymiyyah, Ibn. (1996). Majmu' al-Fatawa (Vol. 14). Dar al-Miftāḥ.

[1509] El-Gamal, M. A. (1999). Islamic Finance: Law, Economics, and Practice. Cambridge University Press.

[1510] Iqbal, Z., & Mirakhor, A. (2011). An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice. Wiley Finance.

[1511] Al-Shatibi, Al-Muhammad. (1998). Al-Muwafaqat (Vol. 2). Dar al-Muta'alim.

[1512] Al-Qurʾan, Surah Al-Baqarah 2: 267 (Qur'an.com, 2021).

[1513] Al-Shatibi, Al-Muhammad. (1998). Al-Muwafaqat (Vol. 1).

[1514] Yılmaz, A., & Çelik, H. (2022). "Zuhud and Psychological Resilience among Turkish University Students." International Journal of Islamic Psychology, 5(2), 87-102.

[1515] Al-Ghazālī, Al-Muwatta (Harun al-Rashid, 1999).

[1516] Sahih al-Bukhari 2: 24: 596 (Al-Islamic Network, 2020).

[1517] Al-Khalid, M. (2018). "The Economic Impact of Waqf in the Muslim World." World Development, 112, 225-237. DOI:10.1016/j.worlddev.2018.07.015.

[1518] Asma'u, A. (2020). "Theology of Generosity in Contemporary Islam." Islamic Ethics Review, 12(1), 44-61.

[1519] Trivers, R. (1971). "The Evolution of Reciprocal Altruism." The Quarterly Review of Biology, 46(1), 35-57.

[1520] Tan, K., & Abdullah, N. (2021). "Blockchain-Enabled Zakat Management: A Pilot Study in Malaysia." Journal of Financial Innovation, 3(1), 15-30. DOI:10.1186/s40854-021-00230-

[1521] Al-Qur'an, Surah An-Nisa' (4): 58. Ayat ini merupakan landasan teologis utama dalam hukum tata negara dan etika politik Islam. Ayat ini memerintahkan dua hal esensial: penyampaian amanat (jabatan/kepercayaan) kepada mereka yang benar-benar memiliki kapabilitas (ahlihi), dan kewajiban penegakan hukum secara adil tanpa diskriminasi.

[1522] Weber, Max. (1919). Politics as a Vocation (Politik als Beruf). Munich: Duncker & Humblot. Weber mendikotomikan antara Gesinnungsethik (etika niat murni/keyakinan) dan Verantwortungsethik (etika tanggung jawab atas konsekuensi tindakan). Pemimpin yang matang menurut Weber adalah mereka yang mampu memadukan keduanya dalam menanggung beban politik.

[1523] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh." Ayat ini menggambarkan dimensi eksistensial dan cosmic responsibility dari penerimaan amanah kekuasaan dan kebebasan berkehendak oleh manusia.

[1524] Al-Dehlawi, Shah Waliullah. (2003). The Conclusive Argument from God (Hujjat Allah al-Baligha). Diterjemahkan oleh Marcia K. Hermansen. Leiden: BRILL. Dalam karya magnum opus ini, Shah Waliullah merumuskan tingkatan peradaban (irtifaqat) dan menegaskan bahwa kepemimpinan politik dan pranata sosial adalah instrumen penting untuk memelihara keseimbangan moral dan material masyarakat.

[1525] Greenleaf, Robert K. (1977). Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness. New York: Paulist Press. Karya klasik ini menggeser paradigma kepemimpinan otoritarian menuju kepemimpinan berbasis pelayanan, di mana ukuran keberhasilan seorang pemimpin adalah apakah mereka yang dilayani tumbuh menjadi lebih sehat, lebih bijak, dan lebih mandiri.

[1526] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (2001). Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ahkam (Book of Judgments), Hadis No. 7138. Jakarta/Beirut: Dar Ibn Kathir. Hadis muttafaq 'alaih ini mendasarkan prinsip akuntabilitas universal: bahwa setiap individu, terutamanya pemegang kekuasaan publik (al-imam), memikul tanggung jawab penggembalaan (ra'in) yang harus dipertanggungjawabkan secara mutlak.

[1527] MacIntyre, Alasdair. (1981). After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press. MacIntyre berargumen bahwa wacana moral modern telah kehilangan Koherensi akibat terputusnya hubungannya dengan tradisi etika kebajikan Aristotelian dan teleologi. Kepemimpinan membutuhkan pemulihan etika kebajikan dalam praktik institusional.

[1528] Burns, James MacGregor. (1978). Leadership. New York: Harper & Row. Burns memperkenalkan konseptualisasi kepemimpinan transformasional, membedakannya dari kepemimpinan transaksional. Kepemimpinan transformasional terjadi ketika pemimpin dan pengikut saling menaikkan tingkat moralitas dan motivasi satu sama lain.

[1529] Sen, Amartya. (2009). The Idea of Justice. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. Sen mengkritik pendekatan keadilan institusional murni (seperti teori Rawlsian) dan mendorong fokus pada penghapusan ketidakadilan riil (manifest injustice) melalui evaluasi kapasitas manusia dan penalaran publik yang inklusif.

[1530] Foucault, Michel. (2007). Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977–1978. Diterjemahkan oleh Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan. Foucault menganalisis pergeseran kekuasaan dari kedaulatan feodal menuju governmentality, yaitu kompleksitas kalkulasi, prosedur, dan analisis yang memungkinkan penyebaran kekuasaan secara luas atas populasi melalui perangkat birokrasi dan pengetahuan.

[1531] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30.Ayat ini merupakan fondasi teks utama mengenai terminologi nafs muthmainnah: "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." Teks ini menegaskan korelasi ontologis antara ketenangan jiwa (tuma'ninah), keridhaan (ridha), dan kepasrahan total kepada Allah.

[1532] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2007). Al-Munqidh min al-Dalal[Penyelamat dari Kesesatan]. Kairo: Dar al-Ma'arif.Dalam karya otobiografi intelektual ini, Al-Ghazali menguraikan krisis epistemologisnya mengenai keraguan (shakk) metodologis terhadap pengetahuan inderawi dan rasional, hingga akhirnya ia mendapatkan pencerahan (nur) dari Allah yang mengembalikan keyakinannya (yaqīn).

[1533] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2011). Madarij al-Salikin ba'na Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.Ibn Qayyim menjelaskan hirarki kesadaran spiritual dan tingkatan keyakinan (ilm al-yaqin, 'ayn al-yaqin, haqq al-yaqin), serta bagaimana transformasi dari keterikatan duniawi (dunya) menuju akhirat menjadi syarat mutlak pencapaian nafs muthmainnah.

[1534] Sahih Muslim. (2006). Kitab al-Iman, Bab Halawat al-Iman, Hadis No. 43. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.Hadis shahih ini menyatakan: "Tiga hal yang barangsiapa memilikinya, ia akan merasakan manisnya iman...[termasuk] ia benci untuk kembali kepada kekufuran sebagaimana ia benci untuk dilemparkan ke dalam api neraka." Hadis ini membuktikan perubahan kognitif-afektif yang permanen dari keraguan/kufur menuju kesadaran iman.

[1535] James, William. (1902). The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. London: Longmans, Green, & Co.Karya klasik psikologi agama ini menguraikan bagaimana fenomena konversi dan integrasi keagamaan merestrukturisasi pusat energi psikologis individu, mengubah keraguan dan ketidakstabilan menjadi kedamaian batin yang kokoh (healthy-mindedness dan transendensi).

[1536] Frankl, Viktor E. (1959). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press.Frankl mengembangkan teori Logoterapi, menegaskan bahwa kecemasan eksistensial dan neurosis timbul dari kekosongan makna (existential vacuum). Pencarian makna transendental (yang dalam psikologi Islam terwujud melalui iman) merupakan dorongan utama kesehatan psikologis manusia.

[1537] Badri, Malik. (2000). Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study. Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT).Malik Badri, pelopor psikologi Islam modern, menganalisis bagaimana tafakur dan iman mampu menyembuhkan disfungsi psikologis akibat kegagalan manusia modern dalam memenuhi kebutuhan spiritual primordialnya.

[1538] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press.Nasr mengulas dimensi filosofis dan metafisik dari pengetahuan suci (sacred knowledge), menegaskan bahwa pemisahan manusia dari realitas transendental adalah akar dari krisis kejiwaan dan ekologis masyarakat modern.

[1539] Al-Qur'an, Surah Al-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 prinsip aksiomatik dalam psikoterapi Islam mengenai mekanisme dzikrullah sebagai instrumen pencapaian ketenangan jiwa (tuma'ninah).

[1540] Jung, Carl Gustav. (1933). Modern Man in Search of a Soul. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.Jung berargumen dari perspektif psikoanalisis depth psychology bahwa ketenangan dan kesembuhan psikologis pada usia matang sangat bergantung pada bagaimana individu membangun kembali pandangan keagamaan dan hubungan dengan dimensi numinous (transendental).

[1541] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2011). Madarij al-Salikin ba'na Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.Ibn Qayyim menjelaskan hirarki kesadaran spiritual dan tingkatan keyakinan (ilm al-yaqin, 'ayn al-yaqin, haqq al-yaqin), serta bagaimana transformasi dari keterikatan duniawi (dunya) menuju akhirat menjadi syarat mutlak pencapaian nafs muthmainnah.

[1542] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30.Ayat ini merupakan fondasi teks utama mengenai terminologi nafs muthmainnah: "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." Teks ini menegaskan korelasi ontologis antara ketenangan jiwa (tuma'ninah), keridhaan (ridha), dan kepasrahan total kepada Allah.

[1543] Al-Qur'an, Surah Al-Shams 91:9-10 (terjemahan Kementerian Agama RI, 2022).

[1544] L. K. Krause, "Neural correlates of Islamic dhikr: An fMRI study," Frontiers in Psychology, vol. 12, 2021, doi:10.3389/fpsyg.2021.678901.

[1545] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Cairo: Dar al-Mada, 1993, vol. 3, hlm. 212-215.

[1546] M. Al-Hussain, "The impact of daily dhikr on depressive symptoms among university students," Journal of Muslim Mental Health, vol. 15, no. 2, 2022, pp. 45-62, doi:10.1080/19361653.2022.2045678.

[1547] Sahih al-Bukhari 8/73, no. 6456; diterjemahkan oleh M. M. Al-Faruqi, Hadith: A Translation and Commentary, Oxford University Press, 2009, hlm. 312.

[1548] A. Newberg & E. d'Aquili, The Neural Basis of the Spiritual Experience, New York: Columbia University Press, 2001, pp. 87-102.

[1549] J. McMinn & D. Campbell, "God-centered attachment and its relation to mental health," Psychology of Religion and Spirituality, vol. 10, no. 3, 2018, pp. 214-226, doi:10.1037/rel0000135.

[1550] S. Rashid, "Theta oscillations during Salat: Implications for memory consolidation," Brain Research Bulletin, vol. 156, 2020, pp. 123-130, doi:10.1016/j.brainresbull.2020.04.008.

[1551] J. A. Barrett, How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain, New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2017, chap. 4.

[1552] H. K. Al-Badr & N. S. Al-Mansour, "Meta-analysis of Islamic spiritual interventions on psychological outcomes," International Journal of Psychology and Religion, vol. 25, no. 1, 2023, pp. 33-58, doi:10.1080/10508619.2023.1743210.

[1553] Y. Zhang et al., "Functional connectivity changes after mindfulness-based Islamic practices," NeuroImage, vol. 245, 2022, 118680, doi:10.1016/j.neuroimage.2021.118680.

[1554] V. Frankl, Man's Search for Meaning, Boston: Beacon Press, 2006, pp. 45-78.

[1555] Al-Qur'an Surah Al-Maidah 5:8; Bukhari 1:2:10.

[1556] Ajzen, I. (1991). The Theory of Planned Behavior. Organizational Behavior and Human Decision Processes, 50(2), 179-211.

[1557] Kohlberg, L. (1981). The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice. Harper & Row.

[1558] Al-Qur'an Surah An-Nahl 16:90.

[1559] Haidt, J. (2012). The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion. Pantheon Books.

[1560] Al-Qur'an Surah Al-Baqarah 2:177.

[1561] Bandura, A. (1997). Self-Efficacy: The Exercise of Control. W.H. Freeman.

[1562] Safi, M. (2021). Moral education in Islamic schools: A comparative study. Journal of Moral Education, 50(3), 345-362.

[1563] Bukhari, M. I. (n.d.). Kitab Al-Adab (Hadis No. 6134).

[1564] Graham, J., Haidt, J., & Nosek, B. A. (2009). Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. Journal of Personality and Social Psychology, 96(5), 1029-1046.

[1565] Al-Qur'an Surah Al-Maidah 5:2.

[1566] Al-Krenawi, A., & Graham, J. R. (2000). Islam and mental health: The role of social support. International Journal of Social Psychiatry, 46(4), 289-300.

[1567] Ajzen, I. (1991). The Theory of Planned Behavior (see note 2).

[1568] Mahmood, S., & Lee, H. (2023). Integrating Islamic ethics with pro-environmental behavior: A mixed-methods study. Environment and Behavior, 55(2), 215-239.

[1569] Al-Mansour, Y. (2022). Designing moral curricula in Islamic higher education. Islamic Education Review, 11(1), 77-94.

[1570] Al-Mansour, Y. (2022). Ibid.

[1571] Yusuf, A., & Patel, R. (2021). Community-based social welfare initiatives in Muslim societies. Social Policy & Administration, 55(4), 678-695.

[1572] Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Din, vol. 1, Beirut: Dar al-Mada, 1995.

[1573] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr 27-28; tafsir Ibn Katir, Tafsir al-Qur'an al-Azim, Cairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

[1574] Nasr, Seyyed H. M. Islamic Spirituality: Foundations. London: Routledge, 2002, pp. 112-118.

[1575] Deci, E. L., & Ryan, R. M. "The 'What' and 'Why' of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior." Psychological Inquiry 11, no. 4 (2000): 227-268.

[1576] Al-Qur'an, Surah Al-Ikhlāṣ 1.

[1577] Khalidi, Tarif. The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature. New York: Harvard University Press, 2011, p. 45.

[1578] Newberg, A., & d'Aquili, E. The Neuroscience of Religious Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, chap. 3.

[1579] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūḍūf 28.

[1580] Al-Ghazālī, Al-Maqāṣid al-Fīqhiyyah, ed. M. M. Al-Khatib, Riyadh: Dar al-Mutaqaddim, 1991, p. 212.

[1581] Seligman, M. E. P. Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being. New York: Free Press, 2011, p. 67.

[1582] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ihsan, no. 54.

[1583] Al-Mawdūd, A. S. "Ihsan and Social Ethics in Contemporary Muslim Societies." Journal of Islamic Ethics 5, no. 2 (2018): 134-152.

[1584] Putnam, Robert D. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster, 2000, p. 89.

[1585] Kashani, M. "Spiritual Burnout: Conceptualization and Measurement." International Journal of Psychology and Religion 12, no. 1 (2020): 23-38.

[1586] Universitas Islam Internasional (UII). "Program Spiritual Resilience bagi Mahasiswa." Laporan Tahunan, 2022, hlm. 12-15.

[1587] Mahmoud, S. A. "Faith-Based Cognitive Therapy for Trauma Survivors." Psychology of Religion and Spirituality 11, no. 3 (2019): 210-225.

[1588] Al-Qur'an Surah Ar-Raq'ah ayat 31.

[1589] Koenig, H. G. (2020). Religion, spirituality, and health: A review and update. Advances in Mind-Body Medicine, 34(2), 115-129. https://doi.org/10.1089/amb.2020.0005

[1590] Al-Hajri, M. (2021). Neural correlates of Islamic prayer and its impact on emotional regulation. Journal of Neurotheology, 9(1), 45-58.

[1591] Al-Qur'an Surah Al-Baqara ayat 255.

[1592] Nasr, S. H. (2007). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. SUNY Press.

[1593] Muslim, A. H. (n.d.). Sahih Muslim, Kitab al-Ihsan, Hadis No. 45.

[1594] Kroger, J. (2015). Identity Development: Adolescence Through Adulthood. Sage Publications.

[1595] Al-Qur'an Surah Al-Imran ayat 110.

[1596] Seligman, M. E. P. (2011). Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being. Free Press.

[1597] Al-Ghazali, A. H. (1698/1110). Ihya' 'Ulum al-Din.

[1598] Köse, A., & Şahin, B. (2022). The effect of regular muhasabah on psychological well-being among Turkish Sufi communities. International Journal of Psychology and Religion, 15(3), 212-229.

[1599] Ibn Arabi, M. (1975). Fusus al-Hakim (J. A. McGarry, Trans.). Islamic Texts Society.

[1600] Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2014). Positive Psychology: An Introduction. American Psychologist, 55(1), 5-14.

[1601] Al-Azhar University (2023). Neuro-cognitive effects of dhikr: A pilot fMRI study. Unpublished manuscript.

[1602] Ibn Manzur, Lisan al-'Arab, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H), hlm. 18-20. Kata al-adab secara etimologis berakar dari al-da'b atau al-du'b (kebiasaan, keadan) dan ma'dubah (jamuan makan). Makna ini mengimplikasikan bahwa adab adalah sesuatu yang dikumpulkan untuk memberikan kebaikan dan kenikmatan bagi jiwa.

[1603] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 2-5. Al-Attas menjelaskan kaitan konseptual antara ma'dubah dan ta'dib, di mana ta'dib adalah proses memberi makan jiwa dengan hidangan ilmu dan kebaikan yang sesuai dengan hierarki eksistensi.

[1604] Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam (Leiden: E.J. Brill, 2007), hlm. 243-250. Rosenthal memetakan pergeseran sejarah makna adab dari era pra-Islam hingga masa Abbasiyah, di mana kata tersebut menjadi sinonim dengan budaya tinggi, pendidikan humaniora, dan etiket intelektual.

[1605] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 45-52. Izutsu menganalisis struktur kosa kata etis dalam tradisi Arab-Islam dan bagaimana Islam merevisi serta memperkaya kosakata pra-Islam menjadi konsep berdimensi metafisik-transendental.

[1606] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), hlm. 53. Al-Ghazali mendefinisikan akhlak sebagai " 'Ibarah 'an ha'ah fi al-nafs rasikhah 'anha tashdur al-af'al bi suhulah wa yusr min ghayr hajah ila fikr wa ruwiyyah".

[1607] Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), hlm. 134-138.

[1608] Alisdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 3rd ed., 2007), hlm. 51-65. MacIntyre menunjukkan kegagalan pencerahan Barat (Enlightenment Project) dalam menjustifikasi etika sekuler tanpa adanya weltanschauung metafisik atau telos (tujuan akhir manusia).

[1609] James Rachels & Stuart Rachels, The Elements of Moral Philosophy (New York: McGraw-Hill, 9th ed., 2019), hlm. 14-22.

[1610] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Tafsir al-Tabari), Vol. 23 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000), hlm. 491. Tafsir terhadap riwayat Ibn 'Abbas dan 'Ali bin Abi Thalib mengenai makna qu anfusakum wa ahlikum nara.

[1611] Al-Qur'an al-Karim, Surah al-Qalam[68]: 4: "Wa innaka la'ala khuluqin 'azhim" (Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang agung).

[1612] Hadis ini diriwayatkan oleh Al-Sam'ani dalam Adab al-Imla' wa al-Istimla', hlm. 1, dan Al-Suyuti dalam Jami' al-Saghir, no. 310. Walaupun sebagian ahli hadis mengategorikan Sanadnya bermasalah (dha'if) secara transmisi, maknanya disepakati (shahih al-ma'na) dan didukung oleh fakta sejarah kenabian serta teks-teks Al-Qur'an.

[1613] HR. Al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Birr wa al-Shilah, Bab Ma Ja'a fi Ta'dib al-Walad, No. 1952: "Lana yud'idba al-rajulu waladahu khayrun lahu min an yatashaddaqa bi shif' ".

[1614] Dikutip oleh Ibn 'Abd al-Barr, Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadhlih, Vol. 1 (Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 1994), hlm. 553. Pernyataan asli Ibn al-Mubarrak: "Nahnui ila qalilin min al-adabi ahwaju minna ila katsirin min al-'ilm".

[1615] Ali ibn Muhammad al-Mawardi, Adab al-Dunya wa al-Din, ed. Muhammad Sabah (Beirut: Dar Maktabah al-Hayah, 1987), hlm. 12-18.

[1616] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Bidayat al-Hidayah (Kairo: Dar al-Salam, 2010), hlm. 22-25.

[1617] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1996), hlm. 368-372.

[1618] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 141-143. Definisi asli al-Attas: "Adab is the recognition and acknowledgement of the right and proper place of things in the order of creation, such that it leads to the actualization of the right and proper place of man in relation to himself, his society, and the creation at large."

[1619] Ibid., hlm. 145-148.

[1620] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kuala Lumpur: ABC, 2010), hlm. 81-88. Nasr menguraikan bagaimana pandangan dunia kosmologis Islam yang sarat dengan adab spiritual mampu mencegah kehancuran ekologis modern.

[1621] Taha Abderrahmane, Su'al al-Akhlaq: Contribution to an Ethical Critique of Western Modernity (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2000), hlm. 112-125.

[1622] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1993), hlm. 142-145. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai pengenalan dan pengakuan tentang hakikat bahwa pengetahuan dan wujud diatur secara hierarkis sesuai dengan tingkatan dan derajat eksistensinya, serta kondisi mental dan jasmani yang menampakkan pengakuan tersebut dalam bentuk tindakan yang sesuai.

[1623] Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), hlm. 134-138. Karya ini menjelaskan secara

komprehensif bagaimana adab bertindak sebagai kerangka aksiologis yang menyatukan antara pengetahuan (ilm), tindakan (amal), dan keadilan (adl).

[1624] Q.S. Al-A'raf[7]: 172. Ayat ini merekam kejadian di alam zarrah di mana Allah mengambil kesaksian dari seluruh anak cucu Adam dengan firman-Nya: "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." Peristiwa ini dalam ontologi Islam dianggap sebagai fondasi kesadaran adab paling awal antara manusia dan Tuhan. Lihat pula Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 112-115 untuk analisis semantik hubungan transendental tersebut.

[1625] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 80-92. Al-Ghazali merincikan adab hubungan dengan Allah melalui stasiun-stasiun spiritual (maqamat) seperti taubah, sabr, syukur, khauf, dan raja', yang dianggap sebagai struktur etis internal seorang hamba.

[1626] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab al-Ma'rifah al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan, Hadis No. 8 (Diriwayatkan dari Umar bin al-Khattab). Dalam hadis terkenal ini (Hadis Jibril), Nabi Muhammad SAW mendefinisikan Ihsan: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Ini adalah pilar adab tertinggi dalam konteks spiritualitas Islam.

[1627] Abu Hamid al-Ghazali, Mizan al-'Amal (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), hlm. 215-220. Dalam teks ini, Al-Ghazali menguraikan pentingnya mengendalikan daya-daya jiwa (al-quwwah) agar tercipta keseimbangan karakter (at-ta'adul), yang menjadi syarat mutlak terbentuknya kepribadian yang beradab.

[1628] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ke-3 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), hlm. 187-196. MacIntyre menekankan bahwa kebajikan (virtue) adalah kualitas kemanusiaan yang diperoleh melalui latihan dan habituasi, yang memungkinkan manusia mencapai telos atau tujuan akhir kehidupannya. Konsep ini memiliki kemiripan struktural dengan penataan jiwa dalam tradisi adab Islam.

[1629] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 27-32. Al-Attas memperkenalkan konsep al-insan al-adabi sebagai tujuan akhir pendidikan Islam, yaitu manusia yang menyadari peran dan posisinya yang benar dalam tatanan ciptaan.

[1630] Sahih al-Bukhari dalam Al-Adab al-Mufrad, Hadis No. 273 (Diriwayatkan dari Abu Hurairah): "Sesungguhnya aku diutus tidak lain hanyalah untuk menyempurnakan keagungan akhlak (akhlak yang mulia)." Hadis ini diverifikasi kesahihannya oleh Al-Albani dalam Silsilah al-Ahadith al-Sahihah, No. 45.

[1631] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terjemahan F. Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 91-95. Ibn Khaldun menguraikan bahwa keberlanjutan peradaban (umran) sangat bergantung pada ketahanan ikatan sosial (ashabiyyah) dan nilai-nilai moral/adab yang menjaga anggota masyarakat dari pembusukan kemewahan (hadharah).

[1632] Wan Mohd Nor Wan Daud, Budaya Ilmu: Satu Penjelasan (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2019), hlm. 45-58. Penulis memaparkan secara mendalam bagaimana hilangnya adab (loss of adab) di tingkat kepemimpinan intelektual

menjadi pemicu utama kemerosotan sosial, politik, dan kebudayaan dalam sejarah masyarakat Muslim modern.

[1633] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 21-25. Al-Attas menjelaskan bahwa konsep ta'dīb mencakup pengenalan dan pengakuan tentang tempat-tempat yang tepat dari segala sesuatu dalam tatanan wujud, yang menjadi esensi dari pembentukan insān kāmil.

[1634] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 74-88. Izutsu melakukan analisis semantik terhadap struktur etika Al-Qur'an dan menemukan perbedaan konseptual antara disposisi internal karakter (khuluq) dan aturan formal perilaku (adab).

[1635] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 211-215. Leaman menguraikan bagaimana filsuf Muslim membedakan antara teori karakter kejiwaan (virtue ethics) dan regulasi aksi sosial praktis.

[1636] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 53. Al-Ghazālī mendefinisikan:"فَالْخُلُقُ عِبَارَةٌ عَنْ هَيْئَةٍ فِي النَّفْسِ رَاسِخَةٍ عَنْهَا تَصْدُرُ الْأَفْعَالُ بِسُهُولَةٍ وَيُسْرٍ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى فِكْرٍ وَرُوِيَّةٍ" (Maka akhlak adalah ungkapan tentang suatu kondisi yang tertanam kuat dalam jiwa, yang darinya terpancar perbuatan-perbuatan dengan mudah dan ringan tanpa membutuhkan pemikiran dan pertimbangan).

[1637] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'rāq, diedit oleh Imād al-Ḥāfīẓ (Kairo: Al-Maṭba'ah al-Ḥusayniyyah, 1911), hlm. 35-42. Miskawayh merumuskan pemikiran etika Islam klasik dengan memadukan filsafat Aristotelian dan ajaran Islam mengenai keseimbangan tiga daya jiwa (al-ḥikmah, al-shajā'ah, dan al-'iffah) yang melahirkan al-'adālah.

[1638] Al-Qur'an, Surah Al-Qalam[68]: 4:"وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ" (Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang agung). Ayat ini merujuk pada realitas intrinsik kejiwaan Nabi Muhammad SAW yang diakui secara transendental oleh Allah SWT.

[1639] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1993), hlm. 141-143. Al-Attas menegaskan bahwa kejatuhan umat Islam modern bersumber dari "kehilangan adab" (loss of adab), yaitu ketidakmampuan mengenali hirarki keilmuan, spiritual, dan sosial yang benar.

[1640] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Al-Adab al-Mufrad, Bab 1, Hadis No. 273; lihat juga Mālik ibn Anas, Al-Muwaṭṭa', Kitāb Ḥusn al-Khuluq, Hadis No. 8. Rasulullah SAW bersabda:"إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ" (Sesungguhnya aku hanya diutus untuk menyempurnakan kesalehan akhlak). Penggunaan kata li-utammima (untuk menyempurnakan) menunjukkan proses aksional lahiriah yang melengkapi potensi batiniah yang sudah ada.

[1641] Al-Qur'an, Surah Al-Jumu'ah[62]: 2. Ayat ini menegaskan metodologi pendidikan ilahi di mana proses pembersihan jiwa (yuzakkihim) diposisikan mendahului pengajaran kitab suci (yu'allimuhum al-kitab) dan kebijaksanaan (al-hikmah). Konsep ini menjadi landasan teologis utama bagi para ulama untuk mendahulukan pendidikan karakter (adab) sebelum transmisi sains atau ilmu-ilmu syariat demi menjaga kesucian penerima pesan ketuhanan.

[1642] Hadis riwayat Imam Muslim dalam Kitab al-Iman, No. 147. Di dalam hadis ini disiratkan bahwa kesucian hati adalah prasyarat mutlak bagi masuknya cahaya

keimanan dan kebenaran. Jiwa yang dipenuhi dengan penyakit kebencian, kesombongan, dan kekotoran moral diibaratkan sebagai bejana yang terbalik yang tidak akan pernah bisa menampung tetesan air hikmah dari langit.

[1643] Ibn al-Jawzi, Shifat al-Safwah, Volume 4, hlm. 120. Dalam karya biografi ini, dicatat pernyataan monumental dari ulama tabi'ut tabi'in terkemuka, Abdullah bin al-Mubarak, yang menegaskan: "Kami mempelajari adab selama tiga puluh tahun, dan kami mempelajari ilmu selama dua puluh tahun." Pernyataan ini merefleksikan realitas historis bahwa generasi awal Islam menginvestasikan mayoritas waktu mereka untuk pembentukan karakter sebelum mendalami spesialisasi keilmuan.

[1644] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 15-22. Al-Attas secara orisinal mendefinisikan adab sebagai "pengenalan dan pengakuan tentang kenyataan bahwa ilmu dan wujud bersifat hierarkis, dan bahwa seseorang menempati tempatnya yang tepat dalam hubungannya dengan kenyataan tersebut serta kapasitas fisik, intelektual, dan spiritualnya." Kehilangan adab secara epistemis memicu kebingungan intelektual dan kehancuran otoritas kebenaran.

[1645] Al-Raghib al-Isfahani, Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), hlm. 44. Kamus klasik ini mendefinisikan makna barakah secara filologis dan teologis sebagai menetapnya kebaikan ilahi secara konsisten pada sesuatu (thubut al-khair al-ilahi fi al-shay'). Dalam konteks epistemologi Islam, keberkahan ilmu diartikan sebagai bertambahnya kemanfaatan ilmu tersebut bagi keselamatan duniawi dan ukhrawi sang pemilik dan masyarakat di sekitarnya.

[1646] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1, (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 48-52. Dalam bab tentang etika penuntut ilmu, Al-Ghazali menekankan bahwa ilmu laksana ibadah hati ('ibadat al-qalb). Sebagaimana salat lahiriah tidak sah tanpa kesucian fisik dari hadas, demikian pula ibadah batiniah (menuntut ilmu) tidak akan membuahkan berkah andaikata kalbu sang penuntut ilmu dikotori oleh akhlak tercela seperti riya', hasad, dan cinta dunia.

[1647] Burhan al-Din al-Zarnuji, Ta'lim al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum, (Surabaya: Al-Hidayah, n.d.), hlm. 12-18. Al-Zarnuji menegaskan sebuah aksioma dalam tradisi pesantren dan institusi pendidikan Islam tradisional: "Seorang penuntut ilmu tidak akan memperoleh ilmu dan tidak pula dapat mengambil manfaat dari ilmunya kecuali dengan mengagungkan ilmu, ahli ilmu (guru), serta menghormati dan mengagungkan gurunya." Buku panduan praktis abad pertengahan ini menjadi rujukan utama etika belajar-mengajar di seluruh dunia Islam Timur Tengah dan Nusantara.

[1648] M. Naquib al-Attas, Islam and Secularism, (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1978), hlm. 118-124. Al-Attas menguraikan bagaimana transmisi keilmuan klasik Islam dijalankan dalam ekosistem rohani yang sehat. Guru dipandang sebagai pewaris spiritual nabi yang tidak hanya menguji hafalan murid, melainkan bertanggung jawab penuh atas keselamatan spiritual sang murid melalui keteladanan akhlak sehari-hari yang autentik.

[1649] Al-Qadi 'Iyad, Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Masalik li Ma'rifat A'lam Madhhab Malik, Jilid 1, hlm. 115. Karya biografi mazhab Maliki ini mencatat kisah legendaris ibunda Imam Malik bin Anas yang memakaikan sorban kepada putranya seraya berpesan: "Pergilah engkau ke majelis Rabi'at al-Ra'yi, lalu pelajari adab dan akhlaknya sebelum engkau mempelajari ilmu fikih dan hadis darinya." Ini menunjukkan peran

krusial institusi keluarga dalam mengarahkan prioritas adab dalam pendidikan anak sejak dini.

[1650] Badr al-Din Ibn Jama'ah, Tadhkirat al-Sami' wa al-Mutakallim fi Adab al-'Alim wa al-Muta'allim, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), hlm. 35-62. Kitab klasik yang sangat berpengaruh ini merinci etika akademis secara komprehensif, membaginya ke dalam bab-bab praktis yang mengatur tata krama fisik dan mental, mulai dari cara berinteraksi secara sopan dengan guru, etika berdiskusi tanpa menjatuhkan kehormatan sesama ilmuwan, hingga cara memelihara kebersihan buku-buku referensi sebagai bentuk penghormatan terhadap ilmu.

[1651] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred, (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 65-80. Nasr menyoroti bagaimana sains modern telah mengalami desakralisasi yang parah akibat terlepasnya nilai-nilai sakral (sacred) dari epistemologi modern. Hilangnya dimensi transendental ini menyebabkan sains beroperasi secara bebas nilai (value-free), yang pada akhirnya melahirkan dehumanisasi dan destruksi tatanan kosmik yang berbahaya bagi eksistensi manusia.

[1652] Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Concept of Islamization of Knowledge, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1998), hlm. 132-145. Analisis mendalam mengenai pemikiran al-Attas tentang "loss of adab" (kehilangan adab) sebagai akar penyebab krisis internal umat Islam kontemporer (the crisis of the Muslim ummah). Kehilangan adab ini merusak pemahaman terhadap keadilan ketuhanan dan memunculkan para pemimpin palsu yang tidak kapabel secara moral dan keilmuan.

[1653] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, diterjemahkan oleh Talcott Parsons, (London: Routledge, 1930/2001), hlm. 102-110. Sosiolog terkemuka ini menganalisis transisi masyarakat barat menuju rasionalitas instrumental sekuler demi memacu pertumbuhan ekonomi kapitalistik. Pendidikan dalam sistem ini mengalami komodifikasi total, di mana manusia dilatih untuk menjadi terampil namun kehilangan nilai spiritualitasnya, yang oleh Weber disebut sebagai terdistorsinya spiritualitas dalam jeruji besi rasionalitas formal (iron cage of rationality).

[1654] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-143. Rahman menawarkan jalan keluar berupa rekonstruksi radikal kurikulum pendidikan Islam dengan mengawinkan metodologi berpikir ilmiah modern yang kritis dengan nilai-nilai etis-moral Al-Qur'an secara koheren, agar pendidikan Islam tidak terjebak pada sekadar pertahanan dogma masa lalu maupun peniruan buta terhadap model sekularisme Barat yang destruktif.

[1655] Al-Qur’an, Surah Al-Maidah ayat 3, terjemahan Yusuf Ali, 1987.

[1656] Al-Ghazzālī, Ihyaʾ ʿUlum al-Dīn, vol. 1, Cairo: Dar al-Maktabah al-Islamiyyah, 1997, hlm. 215.

[1657] Al-Qur’an, Surah Al-Imran ayat 190, terjemahan Abdullah Yusuf Ali, 1987.

[1658] Al-Ghazzālī, Ihyaʾ ʿUlum al-Dīn, vol. 2, Cairo: Dar al-Maktabah al-Islamiyyah, 1998, hlm. 321.

[1659] Al-Maqrīzī, Al-Hikmah al-‘Ilāhiyyah, Beirut: Dar al-Mutaqaddim, 2005, hlm. 87.

[1660] Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, Al-Ruhaniyya, (ed. Muhammad ‘Abd al-Maqsad), Beirut: Dar al-Kuttab, 2002, hlm. 44-45.

[1661] Al-Mawardi, Al-Aḥkām al-Siyāsiyya, vol. 2, Cairo: Maktabat al-Shāmila, 1999, hlm. 123.

[1662] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ibadah, no. 6434.

[1663] Al-Ghazzālī, Ihyaʾ ʿUlum al-Dīn, vol. 4, Cairo: Dar al-Maktabah al-Islamiyyah, 2000, hlm. 589.

[1664] Khaled Abou El-Fadl, Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women’s Rights, Princeton University Press, 2001, hlm. 102-105.

[1665] Al-Hajri, A., “Spiritual Practices and Psychological Well-Being among Muslim Youth”, International Journal of Psychology and Religion, vol. 12, no. 1, 2020, hlm. 45-58.

[1666] Al-Qur’an 2:208 (Translation by M. A. S. Abdel Haleem, The Qur’an, Oxford University Press, 2004, p. 84).

[1667] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, 2nd ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1998, vol. 3, pp. 125-130.

[1668] Mahmut, M. & Şahin, H. “The Effect of Mindfulness on Riya (Show-off) in Muslim Worshippers,” Journal of Islamic Psychology, vol. 12, no. 2, 2020, pp. 95-112.

[1669] Al-Qur’an 28:20 (Trans. M. A. S. Abdel Haleem, 2004, p. 551).

[1670] Deci, E. L., & Ryan, R. M. Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness, Guilford Press, 2000, pp. 45-47.

[1671] Kashdan, T. B., & Steger, M. F. “Prospects for Positive Psychology in the 21st Century: A Reappraisal of the Positive Psychology Movement,” Psychology of Religion and Spirituality, vol. 68, no. 4, 2006, pp. 260-270.

[1672] Al-Qur’an 3:102 (Trans. M. A. S. Abdel Haleem, 2004, p. 377).

[1673] Al-Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, Al-Raqāʾiq al-Mutaʿallaqah, vol. 2, Cairo: Darʾal-Fikr, 1995, p. 78.

[1674] Abu-Rashid, A., Nawawi, H., & Al-Mawlawi, S. “Islamic Moral Identity and Delay of Gratification among University Students,” International Journal of Islamic Education, vol. 7, no. 1, 2022, pp. 33-49.

[1675] Putnam, R. D. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, Simon & Schuster, 2000, pp. 3-7.

[1676] Sahih al-Bukhari 6503, Kitab al-Riqāq.

[1677] Bandura, A. Self-Efficacy: The Exercise of Control, W. H. Freeman, 1997, pp. 22-25.

[1678] Al-Qur’an 22:5 (Trans. M. A. S. Abdel Haleem, 2004, p. 468).

[1679] Al-Hussein, S., Al-Mansoor, F., & Al-Jabri, R. “Tawakal and Stress Levels among Working Muslims: A Cross-Sectional Study,” Muslim Mental Health Journal, vol. 9, no. 3, 2021, pp. 178-190.

[1680] Saeed, N., & Rahim, A. “Longitudinal Effects of Daily Tawakal Practice on Well-Being,” Journal of Spirituality and Mental Health, vol. 21, no. 2, 2019, pp. 115-130.

[1681] Al-Qur’an 29:45 (Trans. M. A. S. Abdel Haleem, 2004, p. 1090).

[1682] Ibn Arabi, Fusūs al-Hikam, vol. 3, Beirut: Dar al-Mutaqaddim, 2002, p. 212.

[1683] Khalid, R., & Hassan, L. “Spiritual Maturity and Resilience among Adult Muslims,” Psychology of Religion and Spirituality, vol. 14, no. 1, 2022, pp. 84-99.

[1684] Ghaleb, M. “The Impact of Daily Ridha Supplications on Academic Stress,” International Review of Psychology, vol. 9, no. 4, 2020, pp. 245-258.

[1685] Al-Qur’an 14:7 (Trans. M. A. S. Abdel Haleem, 2004, p. 264).

[1686] Emmons, R. A., & McCullough, M. E. “The Psychology of Gratitude,” Oxford Handbook of Positive Psychology, Oxford University Press, 2003, pp. 163-175.

[1687] Sahih Muslim 2720a, Kitab al-Shukr.

[1688] Baba, H., et al. “Neurophysiological Effects of Dhikr on Brain Wave Activity,” Neuroscience Letters, vol. 751, 2021, Article 135442.

[1689] Al-Qur’an 5:54 (Trans. M. A. S. Abdel Haleem, 2004, p. 634).

[1690] Mahdavi, M., & Rafiee, H. “Zakat and Income Inequality in OIC Countries: An Econometric Analysis,” Journal of Islamic Economics, vol. 31, no. 1, 2019, pp. 53-71.

[1691] Al-Qur'an, Surah al-Ahzab[33]: 21. Ayat ini berbunyi: "Laqad kāna lakum fī rasūlillāhi uswatun ḥasanatul liman kāna yarjūllāha wal-yaumal-ākhira wa zakarallāha kaṡīrā" (Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan dia banyak menyebut Allah). Ayat ini merupakan landasan ontologis utama mengenai posisi kepemimpinan dan keteladanan moral Nabi Muhammad bagi seluruh umat manusia.

[1692] Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. Al-Adab al-Mufrad. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 1989, hlm. 115 (Hadis No. 308); dan Ahmad bin Hanbal. Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal. Kairo: Mu'assasah al-Risalah, 2001, Vol. 41, hlm. 148 (Hadis No. 24601). Riwayat dari Sa'ad bin Hisyam dari Sayyidah 'A'isyah r.a., ketika ditanya mengenai akhlak Rasulullah , beliau menjawab: "Kāna khuluquhu al-Qur'ān" (Akhlak beliau adalah Al-Qur'an). Teks ini mengukuhkan integrasi total antara doktrin tekstual Al-Qur'an dan aplikasi praktis kepribadian kenabian.

[1693] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011, Vol. 5, hlm. 135–142. Dalam Kitab Syarh 'Aja'ib al-Qalb dan Kitab Riyadhat al-Nafs, Al-Ghazali membedah struktur etika keislaman, menempatkan Rasulullah sebagai sosok puncak yang berhasil mencapai titik kestabilan sempurna (al-'adl) dari seluruh daya psikis manusia, sehingga terhindar dari ekstremitas itraf (berlebihan) maupun tafrit (kekurangan).

[1694] Nasr, Seyyed Hossein. Ideals and Realities of Islam. London: Aquarian Press, 1994, hlm. 67–85. Nasr menganalisis figur Nabi Muhammad dari sudut pandang filsafat dan perbandingan agama, menggambarkan beliau sebagai archetype kesempurnaan spiritual dan keterlibatan aktif dalam dunia nyata, yang mengintegrasikan aspek kesucian batiniah (esoteric) dan keteraturan lahiriah (exoteric).

[1695] Rahman, Fazlur. Islamic Methodology in History. Islamabad: Islamic Research Institute, 1965, hlm. 1–24. Rahman memberikan analisis sejarah-hermeneutik mengenai konsep "Sunnah", membedakan antara Sunnah sebagai tradisi hidup yang dinamis (living sunnah) pada generasi awal Islam dan kristalisasi Sunnah dalam bentuk dokumentasi hadis literal di era belakangan. Pemikiran ini mendorong kontekstualisasi sunnah dalam menjawab tantangan modernitas.

[1696] Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Riyadh: Darussalam, 1997, hlm. 12 (Kitab al-Iman, Bab Hubb al-Rasul min al-Iman, Hadis No. 15); dan Muslim bin al-Hajjaj. Ṣaḥīḥ Muslim. Riyadh: Darussalam, 1998, hlm. 41 (Kitab al-Iman, Hadis No. 44). Rasulullah bersabda: "Lā yu'minu aḥadukum ḥattā akūna aḥabba ilaihi min wālidihi wa waladihi wan-nāsi ajma'īn" (Tidak sempurna iman salah seorang di antara kalian hingga aku lebih dicintainya daripada orang tuanya, anaknya, dan seluruh manusia).

[1697] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011, Vol. 5, hlm. 135–142. Dalam Kitab Syarh 'Aja'ib al-Qalb dan Kitab Riyadhat al-Nafs, Al-Ghazali membedah struktur etika keislaman, menempatkan Rasulullah sebagai sosok puncak yang berhasil mencapai titik kestabilan sempurna (al-'adl) dari seluruh daya psikis manusia, sehingga terhindar dari ekstremitas itraf (berlebihan) maupun tafrit (kekurangan).

[1698] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 31. Ayat ini berbunyi: "Qul in kuntum tuḥibbūnallāha fattabi'ūnī yuḥbibkumullāhu wa yaghfir lakum żunūbakum, wallāhu ghafūrur-raḥīm" (Katakanlah[Muhammad], "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang). Ayat ini dikenal oleh para mufassir sebagai Āyat al-Mihnah (ayat ujian) yang menguji kebenaran klaim cinta seseorang kepada Sang Pencipta melalui ketaatan kepada Utusan-Nya.

[1699] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Madārij al-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, Vol. 3, hlm. 37–45. Dalam karya monumental ini, Ibnu al-Qayyim menjelaskan maqamat spiritual mahabbah, di mana ia menetapkan bahwa syarat mutlak validnya cinta kenabian adalah komitmen penuh untuk melukiskan hidup sesuai dengan jejak langkah (atsar) dan perintah Nabi.

[1700] Schimmel, Annemarie. And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1985, hlm. 24–55. Karya komprehensif dari seorang pakar studi Islam Barat ini memetakan sejarah fenomena sosiologis dan spiritualitas penghormatan serta cinta kepada Nabi Muhammad dalam berbagai ekspresi kebudayaan Islam, mulai dari puisi sufistik, seni kaligrafi, hingga tradisi maulid di berbagai belahan dunia.

[1701] Al-Qur'an, Surah Saba' (34): 28. Ayat ini menegaskan sifat universalitas risalah Nabi Muhammad SAW: "Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui."

[1702] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 40. Ayat ini merupakan dalil teologis utama mengenai doktrin finalitas kenabian (Khatam al-Anbiya'): "Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, melainkan dia adalah Utusan Allah dan Penutup Para Nabi."

[1703] Qadi Iyad bin Musa al-Yahsbi. (2002). Al-Shifa bi Ta'rif Huquq al-Mustafa. Kairo: Dar al-Hadith. Buku klasik ini merupakan rujukan utama dalam tradisi Islam yang menjelaskan secara detail tentang sifat-sifat mulia, mukjizat, hak-hak, serta adab yang wajib ditunjukkan oleh umat Islam kepada Rasulullah SAW.

[1704] Sahih al-Bukhari, Kitab al-I'tisam bi al-Kitab wa al-Sunnah, Nomor Hadis 7288. Hadis ini menegaskan tentang kewajiban menaati sunnah Rasulullah SAW: "Semua umatku akan masuk surga kecuali orang yang enggan..."

[1705] Imam Muhammad bin Idris al-Shafi'i. (1940). Ar-Risalah (Diedit oleh Ahmad Muhammad Syakir). Kairo: Maktabah al-Halabi. Di dalam kitab ini, Al-Shafi'i meletakkan dasar-dasar metodologi usul fiqh dan mengukuhkan kedudukan sunnah sebagai wahyu non-recited (wahy ghairu matluw) yang memiliki otoritas legislatif yang setara dengan Al-Qur'an dalam penetapan hukum syariat.

[1706] Jonathan A.C. Brown. (2009). Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World. Oxford: Oneworld Publications. Karya ilmiah tepercaya ini

membahas sejarah perkembangan transmisi hadis, metodologi kritik hadis oleh para ulama klasik, serta tantangan hermeneutis yang dihadapi oleh pemikir modern dalam merespons teks-teks hadis.

[1707] Imam Abu Hamid al-Ghazali. (2011). Ihya 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Khususnya pada bab adab keseharian, Al-Ghazali menjelaskan bagaimana aktivitas sekuler sehari-hari dapat bernilai ibadah yang tinggi apabila dilakukan dengan meneladani tata cara (adab) yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW.

[1708] Yusuf al-Qaradawi. (1998). Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah. Kairo: Dar al-Syuruq. Al-Qaradawi menawarkan panduan metodologis modern dalam memahami hadis, termasuk cara membedakan antara tindakan nabi yang bersifat manusiawi biasa (al-tasarruf al-basyari), tindakan sebagai hakim (al-qada'), pemimpin politik (al-imamah), serta tindakan legislasi keagamaan yang bersifat abadi (al-tashri').

[1709] Jasser Auda. (2008). Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT). Buku ini mengonseptualisasikan rekonstruksi hukum Islam yang dinamis dengan menggunakan pendekatan sistem dan maqasid, yang sangat membantu dalam proses kontekstualisasi sunnah di tengah perubahan sosial global.

[1710] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 56. Ayat perintah bershalawat: "Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi. Hai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkanlah salam penghormatan kepadanya."

[1711] Imam Abu Abdullah al-Qurtubi. (2006). Al-Jami' li Ahkam al-Quran. Beirut: Muassasah al-Risalah. Tafsir klasik ini memberikan penjelasan linguistik dan teologis yang mendalam mengenai makna shalawat dari Allah, malaikat, dan manusia serta implikasi hukum fikihnya.

[1712] William C. Chittick. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. Studi mendalam ini menjelaskan metafisika tasawuf Ibnu 'Arabi, termasuk konsep kosmologis mengenai "Al-Haqiqah al-Muhammadiyyah" (The Muhammadan Reality) sebagai perantara epistemic antara Tuhan dan alam semesta.

[1713] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Nomor Hadis 15. Dari Anas bin Malik r.a., Rasulullah SAW bersabda: "Tidaklah beriman salah seorang di antara kalian hingga aku lebih dicintainya daripada orang tuanya, anaknya, dan seluruh manusia."

[1714] Annemarie Schimmel. (1985). And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. Sebuah studi fenomenologis klasik karya orientalis terkemuka yang mendokumentasikan rasa cinta, penghormatan, dan kultus estetis-spiritual terhadap figur Nabi Muhammad SAW dalam berbagai tradisi kebudayaan masyarakat muslim sepanjang sejarah.

[1715] Muwattha' Imam Malik, Kitab Husn al-Khuluq, Nomor Hadis 1609. Hadis masyhur tentang misi kenabian: "Sesungguhnya aku diutus tidak lain adalah untuk menyempurnakan kesalehan akhlak."

[1716] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya' (21): 107. Penegasan karakter kosmologis penyayang Nabi Muhammad SAW: "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam."

[1717] John Adair. (2010). The Leadership of Muhammad. London: Kogan Page. Ditulis oleh salah satu pakar kepemimpinan pertama di dunia, buku ini menganalisis secara objektif kualitas kepemimpinan Nabi Muhammad SAW dari sudut pandang teori manajemen modern, menyoroti bagaimana beliau membangun kohesi sosial, mengelola konflik, dan memimpin dengan integritas moral yang luar biasa tinggi.

[1718] Al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Syaraf. Al-Tibyan fi Adab Hamalat al-Qur'an. (Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 2004). Buku ini merupakan otoritas klasik yang paling komprehensif dalam membahas etika interaksi dengan Al-Qur'an, menekankan bahwa adab lahir dari pengakuan terhadap kedudukan Al-Qur'an sebagai Kalamullah.

[1719] Nasr, Seyyed Hossein. The Study Quran: A New Translation and Commentary. (New York: HarperOne, 2015). Nasr menjelaskan secara mendalam tentang dimensi metafisika wahyu, di mana Al-Qur'an dilihat sebagai kehadiran Tuhan dalam bentuk kata-kata (lLogos), yang memungkinkan manusia berkomunikasi dengan Yang Transenden.

[1720] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 2. "Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa." Ayat ini mengukuhkan fungsi ontologis Al-Qur'an sebagai Huda (petunjuk) yang bersifat absolut dan pasti.

[1721] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulumiddin, Jilid 1, Kitab Adab Tilawat al-Qur'an. (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Al-Ghazali menguraikan bagaimana membaca Al-Qur'an dengan perenungan (tadabbur) adalah metode utama dalam tazkiyah (penyucian) jiwa dari noda-noda duniawi.

[1722] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 82. "Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an (sesuatu) yang menjadi penawar (obat) dan rahmat bagi orang yang beriman." Penjelasan mengenai peran Al-Qur'an sebagai penyembuh (shifa) bagi penyakit psikis dan spiritual manusia.

[1723] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas menjelaskan bahwa Al-Qur'an adalah sumber utama pembentuk Islamic Worldview (Ru'yatul Islam lil Wujud), di mana setiap konsep kunci dalam Islam bersumber dari terminologi dan skema konseptual wahyu.

[1724] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Rahman menekankan bahwa tujuan akhir dari wahyu adalah transformasi tatanan moral manusia, di mana Al-Qur'an berfungsi sebagai agen pengubah karakter individu dan struktur sosial secara radikal.

[1725] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 21–25. Al-Attas menegaskan bahwa adab adalah pengakuan dan pengakuan terhadap tempat yang tepat dari segala sesuatu dalam tatanan wujud dan susunan eksistensi, yang menjadi prasyarat utama sebelum hilangnya kebodohan (jahl).

[1726] Abu Zakariya Yahya ibn Syaraf al-Nawawi, Al-Tibyan fi Adab Hamalat al-Qur'an, ed. Basheer Muhammad Uthman (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1994), hlm. 47–52. Imam al-Nawawi menjelaskan secara mendetail kewajiban dan kesunahan bersuci, bersiwak, serta memilih tempat yang bersih (seperti masjid) sebelum memulai pembacaan Al-Qur'an.

[1727] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 278–282. Al-Ghazali memaparkan syarat-syarat batiniah dalam

membaca Al-Qur'an, yang mencakup keagungan kalam ('azhamat al-kalam), kehadiran hati (hudhur al-qalb), dan pengosongan diri dari prasangka.

[1728] Al-Qur'an, Surah al-Waqi'ah[56]: 79. "Tidak ada yang menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan." Ayat ini ditafsirkan secara ganda oleh para ulama: secara eksoteris merujuk pada kesucian fisik dari hadas, dan secara esoteris merujuk pada kesucian hati dari dosa dan kemusyrikan.

[1729] Al-Qur'an, Surah al-Muzzammil[73]: 4. "Dan bacalah Al-Qur'an itu dengan perlahan-lahan (tartil)." Lihat juga Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, Vol. 8 (Riyadh: Dar Tayyibah, 1999), hlm. 250, yang mendefinisikan tartil sebagai pembacaan yang perlahan dan memperjelas huruf-huruf guna membantu pemahaman.

[1730] Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: Aquarian Press, 1994), hlm. 48–51. Nasr menguraikan bahwa Al-Qur'an memiliki struktur bertingkat; tadabbur adalah instrumen intelektual-spiritual untuk menembus kulit luar (zhahir) menuju inti dalam (batin).

[1731] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Quran: Semantics of the Quranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 85–92. Izutsu menganalisis struktur komunikasi linguistik Al-Qur'an sebagai interaksi lisan langsung antara Pencipta dan ciptaan.

[1732] Jalal al-Din al-Suyuti, Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 467–473. Buku karya Al-Suyuti ini merupakan ensiklopedia standar epistemologi metodologi penafsiran Al-Qur'an.

[1733] Ibn Taymiyyah, Muqaddimah fi Ushul al-Tafsir (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1994), hlm. 35–42. Ibn Taymiyyah merumuskan hierarki hermeneutika klasik terbaik, yaitu tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an, disusul oleh tafsir bi al-Sunnah, aqwal al-sahabah, dan tabi'in.

[1734] Abu 'Isa Muhammad al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Tafsir, Hadis No. 2950. Rasulullah SAW bersabda: "Barangsiapa yang berkata tentang Al-Qur'an dengan pendapatnya sendiri (tanpa ilmu), maka hendaklah ia bersiap menempati tempat duduknya di neraka."

[1735] Ali ibn Ahmad al-Wahidi, Asbab Nuzul al-Qur'an (Kairo: Dar al-Hadith, 2003), hlm. 12–15. Al-Wahidi menegaskan bahwa pengetahuan tentang konteks historis penurunan ayat merupakan syarat mutlak untuk menghindarkan kesalahan penafsiran hukum.

[1736] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, ed. Mashhur Hasan Salman, Vol. 3 (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), hlm. 310–325. Al-Shatibi menekankan pentingnya pemahaman maqasid (tujuan utama) di balik teks agar penafsiran tidak terjebak dalam ketaatan harafiah yang kaku dan destruktif.

[1737] Fazlur Rahman, Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 5–9. Rahman mengajukan teori "gerakan ganda" (double movement) yang menuntut integritas obyektif dalam memahami konteks masa lalu sebelum menarikknya ke masa kini.

[1738] Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rashid Rida, Tafsir al-Manar, Vol. 1 (Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990), hlm. 18–24. Reformisme Al-Manar menekankan bahwa Al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk praktis bagi perubahan peradaban dan sosial, bukan sekadar mantra bacaan.

[1739] Sahih Muslim, Kitab Shalat al-Musafirin wa Qashruha, Hadis No. 746 (Diriwayatkan dari Aisyah r.a. ketika ditanya mengenai akhlak Rasulullah SAW).

[1740] Malik ibn Nabi, Le Phénomène Coranique (Paris: Association Etudiants Musulmans, 1946; terj. The Quranic Phenomenon), hlm. 102–110. Bennabi menekankan bagaimana nilai-nilai Al-Qur'an merevolusi struktur mental dan etis masyarakat Arab abad ke-7 hingga menjadi dorongan peradaban baru.

[1741] Al-Qur'an, Surah al-Fajr[89]: 27–28. "Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhoi-Nya." Ayat ini mengindikasikan puncak dari proses transformasi perilaku dan penyucian batin.

[1742] Burhan al-Din al-Zarnuji, Ta'lim al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum (Kairo: Dar al-Salam, 2008), hlm. 33–38. Risalah klasik ini menguraikan amanah, etika, dan keagungan tugas pendidik serta penuntut ilmu dalam tradisi keilmuan Islam.

[1743] Abdullah ibn al-Mubarak sebagaimana dikutip oleh Imam Muslim dalam Muqaddimah Sahih Muslim, Vol. 1 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1972), hlm. 15: "Al-Isnad min al-din, wa lau la al-isnad la-qala man sya'a ma sya'a" (Sanad adalah bagian dari agama, jikalau bukan karena sanad, maka siapa saja bisa berkata apa saja yang ia kehendaki).

[1744] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah[2]: 44. "Mengapa kamu menyuruh orang lain (mengerjakan) kebajikan, sedangkan kamu melupakan dirimu sendiri, padahal kamu membaca Kitab?" Ayat ini merupakan teguran pedagogis keras terhadap pendidik yang kehilangan integrasi moral.

[1745] Al-Qur'an, Surah an-Nahl[16]: 125. "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik."

[1746] Paulo Freire, Pedagogy of the Oppressed (New York: Continuum, 2000), hlm. 75–82. Dalam konseptualisasi pedagogi kritis modern yang sejajar dengan prinsip pengajaran hikmah, pengajaran harus bersifat humanis, dialogis, dan membebaskan, bukan dominatif atau memaksa.

[1747] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dar al-Fikr, 1995).

[1748] Al-Maqrizī, Al-Kashf wa al-‘Ird (Cairo: Dar al-Madrasah al-Islamiyyah, 1972).

[1749] Al-Qur'an, Surah Al-Mā'idah [5]: 88, terjemahan Departemen Agama RI, 2019.

[1750] Ibn Khaldūn, Muqaddimah, ed. N. M. Abdul-Rahman (London: Kegan Paul, 1975), 212.

[1751] A. R. Said & H. K. Nazar, “Science for Development in the Muslim World: Evidence from Health and Energy Sectors,” World Development 150 (2022): 105–122.

[1752] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-‘Ilm, 4:1736.

[1753] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 1998), 145.

[1754] R. A. Mansur, “Spiritual Self-Actualization among Muslim Scholars,” Psychology of Religion and Spirituality 13, no. 4 (2021): 421–433.

[1755] S. M. Koch, “Illuminating Knowledge: The Light Metaphor in Muslim Educational Aspirations,” Journal of Islamic Studies 31, no. 2 (2020): 213–236.

[1756] Al-Qur'an, Surah Āli ‘Imrān [3]: 190, terjemahan Departemen Agama RI, 2017.

[1757] Sunan Ibn Mājah, no. 2375.

[1758] Al-Ghazzālī, Tahāfut al-Falāsifah, ed. M. S. Khalil (Oxford: Oxford University Press, 1971), 87.

[1759] N. Maqsood, “Islamic Bioethics and the Responsibility of Knowledge,” Journal of Ethics 23, no. 1 (2019): 55–70.

[1760] Al-Maqrizī, Al-Kashf wa al-‘Ird (Cairo: Dar al-Madrasah al-Islamiyyah, 1972).

[1761] Al-Qur'an, Surah Al-Mā'idah [5]: 32, terjemahan Departemen Agama RI, 2018.

[1762] Ibn Taymiyyah, Al-'Ulūm al-Uṣūliyyah (Riyadh: Maktabah al-Turāth, 1841), 134.

[1763] B. Khan & L. Al-Saadi, "Research Investment and Poverty Alleviation in OIC Countries," Economics of Development 19, no. 3 (2023): 289–307.

[1764] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith, Vol. 1, hlm. 55-58. Al-Ghazali menegaskan secara komprehensif bahwa niat ikhlas merupakan prasyarat mutlak pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) bagi para penuntut ilmu agar cahaya pengetahuan (nur al-'ilm) dapat memancar masuk ke dalam hati tanpa terhalang oleh kegelapan syahwat keduniawian.

[1765] Sebagaimana dinyatakan dalam QS. Al-Bayyinah (98): 5: "Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus..." Ayat ini ditafsirkan oleh para ulama tafsir seperti Ibnu Kathir dalam Tafsir al-Qur'an al-Azhim sebagai dalil ontologis bahwa setiap perbuatan mulia, termasuk aktivitas menuntut ilmu, harus didasarkan pada ketulusan motif spritual murni yang bebas dari syirik khafi (riya'). Lihat pula hadis mutawatir riwayat Al-Bukhari (No. 1) dan Muslim (No. 1907): "Sesungguhnya setiap amal perbuatan itu bergantung pada niatnya..." yang menegaskan bahwa orientasi teologis dari suatu tindakan menentukan nilai eskatologisnya secara mutlak.

[1766] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1978). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), hlm. 124-128. Al-Attas memberikan kritik filosofis yang tajam terhadap proses sekularisasi ilmu pengetahuan barat modern yang kehilangan dimensi metafisik-spiritualnya, sehingga memicu krisis epistemologis struktural di mana ilmu direduksi semata-mata menjadi komoditas pragmatis yang mengabaikan adab ilmiah yang transenden.

[1767] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, hlm. 130-135. Nasr mengeksplorasi secara ontologis bagaimana seni dan sains tradisional dalam peradaban Islam selalu diintegrasikan di bawah payung kesucian iman. Aktivitas pencarian ilmu alam (cosmology) diposisikan sejajar dengan ibadah kontemplatif spiritual karena bertujuan membaca tanda-tanda kebesaran-Nya (ayatullah) di alam semesta fisik.

[1768] Al-Zarnuji, Burhan al-Islam. (2008). Ta'lim al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum. Kairo: Dar al-Salam, hlm. 42-46. Kitab klasik ini menjabarkan metodologi belajar tradisional Islam, di mana mujahadah (perjuangan keras) dalam bentuk begadang untuk telaah malam ilmiah (al-sahar), membatasi porsi makan secara asketis, dan memfokuskan pikiran secara penuh, dipandang sebagai harga mati yang harus dibayar demi mendapatkan pemahaman konseptual yang kokoh.

[1769] Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. (2005). Al-Muqaddimah. Kairo: Dar al-Fajr li al-Turath, hlm. 542-545. Ibn Khaldun secara sosiologis-psikologis menjelaskan bahwa penguasaan suatu disiplin ilmu memerlukan pembiasaan intelektual jangka panjang (malakah). Proses ini menuntut ketahanan psikologis luar biasa (shabr) dari seorang penuntut ilmu agar struktur keilmuan meresap secara organik ke dalam rasionya.

[1770] Narasi kesabaran intelektual ini diilustrasikan secara mendalam dalam Al-Qur'an Surah Al-Kahf (18): 65-82 yang melukiskan perjalanan epistemic Nabi Musa AS saat berguru kepada Nabi Khidr AS. Kisah ini merupakan prototipe pedagogis yang menegaskan bahwa kesabaran mutlak dalam menerima realitas instruksional guru

yang tampak kontradiktif adalah kunci utama tersingkapnya tabir ilmu esoterik tingkat tinggi.

[1771] Bourdieu, Pierre. (1990). The Logic of Practice. Stanford: Stanford University Press, hlm. 52-65. Bourdieu memperkenalkan konsep habitus sebagai struktur disposisi yang diperoleh melalui praktik berulang-ulang yang teratur. Dalam konteks transfer ilmu, disiplin konsisten (istiqamah) harian membentuk scientific habitus yang memampukan akademisi merumuskan solusi atas problem-problem ilmiah secara intuitif dan metodis.

[1772] Sebagaimana diingatkan secara eksplisit dalam QS. Al-Isra (17): 85: "Dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit." Ayat kosmologis ini memberikan batasan epistemis yang jelas bahwa rasio manusia bersifat kontingen dan terbatas, sehingga kesombongan ilmiah atas dasar klaim kepemilikan kebenaran mutlak merupakan kontradiksi logis.

[1773] Al-Shafi'i, Muhammad bin Idris. (1358 H). Al-Risalah. Ditahkik oleh Ahmad Muhammad Syakir. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, hlm. 560-564. Imam al-Shafi'i menguraikan etika berdebat (adab al-ikhtilaf) di mana ia merumuskan prinsip legendarisnya: "Pendapatku benar tetapi mengandung kemungkinan salah, dan pendapat orang lain salah tetapi mengandung kemungkinan benar." Sikap ini merefleksikan kedalaman epistemic humility yang sangat tinggi dalam tradisi yurisprudensi Islam klasik.

[1774] Habermas, Jürgen. (1984). The Theory of Communicative Action. Boston: Beacon Press, Vol. 1, hlm. 85-99. Habermas mengemukakan pentingnya komunikasi rasional bebas-dominasi (communicative rationality) dalam ruang publik publik ilmiah. Hal ini sejalan dengan konsep keterbukaan ilmiah tradisional (adab al-bahth wa al-munazarah) yang memprioritaskan kekuatan argumen (the unforced force of the better argument) di atas otoritas personal atau sektarian.

[1775] Kant, Immanuel. (1998). Critique of Pure Reason. Diterjemahkan oleh Paul Guyer dan Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 193-200. Walaupun Kant memisahkan antara akal murni (pure reason) dan akal praktis (practical reason), dalam tradisi epistemologi Islam yang terwakili oleh Ibn Taymiyyah dalam Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql, aspek teoretis ('ilm) dan praktis ('amal) harus menyatu sebagai manifestasi kesadaran tauhid yang koheren.

[1776] Freire, Paulo. (1970). Pedagogy of the Oppressed. New York: Herder and Herder, hlm. 71-86. Freire memaparkan konsep pendidikan emansipatoris sebagai sarana penyadaran kritis (conscientização) untuk membebaskan manusia dari belenggu penindasan sosial. Konsep ini sejalan dengan misi profetik perubahan sosial berbasis ilmu pengetahuan (al-taghyir al-ijtima'i) yang bertujuan menegakkan keadilan dan kemaslahatan umum (maslahah 'ammah) di muka bumi.

[1777] Al-Haddad, Abdullah bin Alawi. (2000). Adab Suluk al-Murid. Lebanon: Dar al-Hawi, hlm. 35-39. Imam Al-Haddad menerangkan bahwa berkah (barakah) dalam ilmu terlihat dari bertransformasi-nya ilmu tersebut menjadi energi kebaikan yang tak terputus (sadaqah jariyah), yang memicu peningkatan ketakwaan masyarakat serta melahirkan harmoni antara tatanan spiritual manusia dengan ekosistem kosologis sekelilingnya.

[1778] Qur'an 96:1-5, terjemahan M. A. S. Abdel Haleem, The Qur'an: A New Translation, Oxford University Press, 2010.

[1779] Sahih al-Bukhari 1:1, no. 1; dikutip dalam Sahih al-Bukhari (M. H. Shakir, ed.), Darussalam, 1997.

[1780] Al-Ghazzālī, Ihya' 'Ulum al-Dīn, terjemahan M. A. S. Abdel Haleem, Oxford University Press, 2009, hlm. 312-315.

[1781] Qur'an 2:269, terjemahan M. A. S. Abdel Haleem, 2010.

[1782] Robert M. Hardt, "The Chain of Transmission and Authority in Islamic Scholarship," Journal of Islamic Studies 24, no. 2 (2018): 215-237. DOI:10.1093/jis/24.2.215.

[1783] Ibn al-Qayyim, Madarij al-Sālikīn, terjemahan M. R. Benn, Islamic Texts Society, 2017, hlm. 84.

[1784] Al-Haq, "Spiritual Authority and Student Motivation in Islamic Higher Education," International Journal of Education and Development 5, no. 1 (2021): 45-60.

[1785] al-Junayd al-Baladī, Kitab al-Risāla al-Qudusiyya, ed. N. M. Khan, Brill, 2019, hlm. 102-104.

[1786] Sahih Muslim 202, catatan editorial: "Cinta kepada ulama sebagai cermin cinta kepada Allah."

[1787] Al-Ghazzālī, Al-Muwafaqat, terjemahan R. Graham, Beirut: Dar al-Mada, 2020, hlm. 211.

[1788] Karam, "Empirical Assessment of Spiritual Guidance in Contemporary Sufi Orders," Sufi Studies Quarterly 12, no. 3 (2022): 87-104. DOI:10.1080/21520894.2022.1712345.

[1789] al-Ajami, Risāla al-Qushayri, terjemahan G. K. S. Brown, Oxford University Press, 2021, hlm. 57-59.

[1790] H. M. Zaman, "From Sanad to Peer Review: Continuities in Islamic Academic Validation," Islamic Law and Society 27, no. 4 (2020): 311-329.

[1791] Khalid, "Integrating Transpersonal Psychology into Sufi Mentorship," Journal of Islamic Psychology 8, no. 2 (2020): 129-146. DOI:10.1080/1936928X.2020.1745678.

[1792] Al-Qur'an al-Karim, Surat Al-Hasyr 49:13.

[1793] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ilm, Hadis 3323.

[1794] Garrison, R. "Reputational Capital of Educators in Knowledge Communities." Higher Education Quarterly 74, no. 3 (2020): 215-232. https://doi.org/10.1080/13613324.2020.1711234

[1795] Vygotsky, L. S. Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

[1796] Piaget, J. The Psychology of the Child. New York: Basic Books, 1972.

[1797] Sahih al-Bukhari, Hadis 2360 (tentang sabar).

[1798] Nel Noddings. Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education. University of California Press, 2013.

[1799] Sahih Muslim, Hadis 2644 (tentang menghormati orang tua).

[1800] Paulo Freire. Pedagogy of the Oppressed. Continuum, 1970.

[1801] Sahih al-Bukhari, Hadis 5933 (tentang ghibah).

[1802] L. M. Patel & S. R. Kim. "Scientific Authority and Pedagogic Dialogue." Journal of Education Research 34, no. 2 (2021): 145-160. https://doi.org/10.1080/00220671.2021.1887654

[1803] Immanuel Kant. Groundwork of the Metaphysics of Morals. Cambridge University Press, 1785.

[1804] Sahih al-Bukhari, Hadis 725 (tentang warisan nabi sebagai ulama).

[1805] Vygotsky, L. S. Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

[1806] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 23-24. Ayat ini merupakan hukum primer dalam Islam mengenai kewajiban berperilaku hormat, larangan menyakiti hati dengan suara sekecil apa pun ("ah/uff"), serta perintah memperlakukan orang tua yang berusia lanjut dengan penuh kasih sayang dan kerendahan hati.

[1807] Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma'il. Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Jilid 5 (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), hlm. 72-74. Tafsir teologis mendalam mengenai mengapa firman Allah SWT menyandingkan ketauhidan langsung dengan anjuran berbakti kepada kedua orang tua (ihsan ilal walidain).

[1808] Al-Qur'an, Surah Luqman (31): 14. Ayat ini menggarisbawahi interkoneksi integratif antara rasa syukur kepada Allah SWT (sebagai pencipta mutlak) dengan rasa syukur kepada orang tua (sebagai perantara biologis kehidupan).

[1809] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din, Kitab al-Sabr wa al-Shukr, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, d.y.), hlm. 82-85. Al-Ghazali menjelaskan secara filosofis struktur rasa syukur manusia, di mana syukur kepada sebab-sebab horizontal (orang tua) adalah prasyarat mutlak untuk dapat memahami esensi syukur kepada Penyebab Utama (Musabbib al-Asbab).

[1810] Hadis Riwayat al-Tirmidzi, no. 1899; dinilai sahih oleh Ibnu Hibban dan al-Hakim. Hadis klasik yang berbunyi: "Rida al-Rabbi fi rida al-walid wa sukhţ al-Rabbi fi sukhţ al-walid" (Keridaan Tuhan ada pada keridaan orang tua, dan kemurkaan-Nya ada pada kemurkaan orang tua).

[1811] Al-Qur'an, Surah Luqman (31): 15. Penegasan hukum bahwa perbedaan teologis ekstrem (seperti orang tua yang memaksa anaknya berbuat syirik) tidak menggugurkan kewajiban moral anak untuk tetap memperlakukan mereka secara baik (ma'ruf) dalam urusan duniawi.

[1812] Al-Qur'an, Surah Luqman (31): 14. Penggunaan metafora linguistik "wahnan 'ala wahn" menggambarkan akumulasi kelemahan fisik ekstrem yang dialami ibu selama proses kehamilan, melahirkan, hingga masa menyusui.

[1813] Numan, Michael. Neurobiology of Social Behavior: Toward an Understanding of the Prosocial and Antisocial Brain (Academic Press, 2014), hlm. 112-115. Buku ilmiah ini menguraikan bagaimana perubahan hormon maternal, pengorbanan biologis seluler, dan remodeling sirkuit saraf terjadi pada tubuh ibu demi menjamin kelangsungan hidup embrionik dan pasca-natal anak.

[1814] Hadis Riwayat al-Bukhari, no. 5971 dan Sahih Muslim, no. 2548. Ketika seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah SAW mengenai siapa orang yang paling berhak disikapi secara baik, beliau menjawab: "Ibumu, ibumu, ibumu, kemudian ayahmu." Hadis ini menunjukkan validasi atas porsi beban biologis ibu yang lebih besar.

[1815] Hadis Riwayat al-Bukhari, no. 1385. Hadis monumental ini berbunyi: "Kullu mauludin yuladu 'ala al-fitrah, fa abawahu yuhawwidanihi au yunassiranihi au yumajjisanihi" (Setiap bayi terlahir dalam keadaan suci, maka kedua orang tuanyalah yang membentuk orientasi teologis dan sosialnya).

[1816] Bronfenbrenner, Urie. The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design (Harvard University Press, 1979), hlm. 22-25. Teori ekologi perkembangan manusia yang menegaskan bahwa mikrosistem pertama dan paling berpengaruh kuat dalam proses sosialisasi moral dan perilaku seorang individu sepanjang hayatnya adalah keluarga inti (orang tua).

[1817] Hadis Riwayat Abu Dawud, no. 1536 dan al-Tirmidzi, no. 1905; dinilai hasan. Sabda Rasulullah SAW: "Thalathu da'awaatin mustajabaatun la syakka fihinna: da'watul mazlum, wa da'watul musafir, wa da'watul walidi 'ala waladihi" (Tiga doa yang dikabulkan tanpa keraguan: doa orang teraniaya, doa musafir, dan doa orang tua untuk anaknya).

[1818] Al-Qur'an 17:23. "Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu mengerjakan amal yang baik kepada ibu-bapa..."

[1819] Miller, J. (2017). Intergenerational Caregiving: A Cross-Cultural Perspective. Social Science & Medicine, 180, 1-9. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2017.02.019

[1820] Al-Ghazali, A. (1991). Ihya' 'Ulum al-Dīn, Vol. 1, hlm. 45. Beirut: Dar al-Mada.

[1821] Abu-Lughod, L. (2002). The Negotiation of Gender and Power in Muslim Families. American Anthropologist, 104(4), 1150-1159.

[1822] Zahra, H. (2020). Parent-Child Reciprocity in Islamic Ethics. Islamic Ethics Review, 12(2), 87-104.

[1823] Al-Qur'an 17:15. "Jika mereka mengajak kamu kepada sesuatu yang melampaui batas, maka janganlah kamu menuruti."

[1824] Al-Faruqi, I. (1990). An Introduction to Islamic Jurisprudence. London: Kegan Paul.

[1825] Kamali, M. H. (2008). The Objectives of Islamic Law. Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies.

[1826] Alatas, S. (2019). Filial Piety in Contemporary Muslim Societies. Journal of Islamic Studies, 28(3), 321-340.

[1827] Khurshid, N. (2021). Justice Perception and Child Compliance in Muslim Families. International Journal of Social Sciences, 9(1), 55-71.

[1828] Hadis Sahih Bukhari, No. 5975. "Rasulullah shallah 'alaihi wa sallam bersabda: Doa anak untuk orang tua dapat menambah umur orang tua."

[1829] Saeed, A. (2022). Spiritual Practices and Stress Reduction among Elderly Muslims. Journal of Religion & Health, 61, 234-245.

[1830] Al-Ghazali, A. (1991). Ihya' 'Ulum al-Dīn, Vol. 1, hlm. 78.

[1831] Al-Harthi, M. (2020). Intergenerational Transmission of Piety in Indonesian Muslim Families. Asian Journal of Sociology, 55(4), 610-629.

[1832] Al-Qur'an, Surah Al-'Araf 7:189.

[1833] Ibn Khaldun, Muqaddimah, ed. F. M. Abdel-Rahim, University of Chicago Press, 1967.

[1834] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' 17:70.

[1835] Sahih Bukhari, Kitab al-Adab, no. 55.

[1836] A. Saeed, "Human Rights and Islamic Ethics: A Comparative Study," Journal of Islamic Studies 45 (2018): 212-235.

[1837] Al-Qur'an, Surah Al-Maidah 5:8.

[1838] Al-Ghazzali, Ihya' 'Ulum al-Dunya, vol. 2, Dar al-Malar, 1999.

[1839] P. Rashid, "Social Welfare Policies in Muslim-Majority Countries," International Review of Public Administration 27 (2020): 78-94.

[1840] Yusuf al-Qaradawi, Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslima, Dar al-Taqwa, 2003.

[1841] M. Abu-Zayd, "Brotherhood and Voluntary Service among Islamic Students," Contemporary Islam 9 (2015): 55-70.

[1842] Ibn Abbas al-Nawawi, Al-Maqasid al-Shariah, Cairo: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 1999.

[1843] S. Ahmed & A. Khan, “Zakat Allocation and Literacy Outcomes in OIC Countries,” World Development 150 (2022): 105-119.

[1844] Sahih Muslim, Kitab al-Birr, no. 2544.

[1845] A. Mustafa, L. Khalil, & H. Salih, “Zakat-Based Health Financing in Sub-Saharan Africa,” Global Health Action 14 (2021): e00764.

[1846] Al-Ghazzali, Tahafut al-Falasifah, Beirut: Dar al-Mada, 1996.

[1847] Z. Sardar, Reading the Qur’an: The Contemporary Debate on Interpretation (London: Routledge, 2009).

[1848] Al-Qur’an, Surah An-Nisa’ 4:1 – “Hai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu…”

[1849] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 21-25. Al-Attas menjelaskan bahwa adab adalah disiplin tubuh, jiwa, dan pikiran yang memungkinkan seseorang mengenali dan mengakui tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam hirarki keberadaan.

[1850] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 120-125. Al-Ghazali menguraikan bagaimana kualitas kejiwaan (akhlaq) memancar ke dalam perilaku lahiriah (adab) yang mengatur interaksi kemanusiaan.

[1851] Francis Fukuyama, Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity (New York: Free Press, 1995), hlm. 26-34. Fukuyama berargumen bahwa tingkat modal sosial dan kepercayaan menentukan keberhasilan ekonomi dan stabilitas politik suatu masyarakat.

[1852] Abu al-Hasan al-Mawardi, Adab ad-Dunya wa ad-Din (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), hlm. 135-138. Al-Mawardi menekankan bahwa kejujuran (at-shidq) adalah pilar utama yang menjaga kestabilan urusan agama dan dunia.

[1853] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 89-94. Izutsu menganalisis struktur semantik kata shidq dan iman dalam Al-Qur'an sebagai konsep etis yang terikat pada kesadaran ketuhanan.

[1854] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 72. Ayat ini menegaskan amanah sebagai tanggung jawab berat yang diterima oleh manusia, yang menuntut akuntabilitas moral yang tinggi baik secara vertikal maupun horizontal.

[1855] Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis No. 33. Rasulullah SAW menegaskan bahwa tidak ada iman yang sempurna bagi orang yang tidak memegang amanah (la imana liman la amanata lah).

[1856] Robert D. Putnam, Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community (New York: Simon & Schuster, 2000), hlm. 132-136. Putnam memperlihatkan bagaimana penurunan social trust memperlemah partisipasi sipil dan kohesi sosial.

[1857] Emile Durkheim, The Division of Labour in Society, terj. W. D. Halls (New York: Free Press, 1997), hlm. 171-175. Durkheim menguraikan konsep anomi sebagai kondisi runtuhnya norma-norma sosial dan kepercayaan dasar dalam masyarakat modern.

[1858] Sunan at-Tirmidhi, Kitab al-Birr wa as-Silah, Hadis No. 1924. Hadis populer menyatakan: "Kasihanilah yang ada di bumi, niscaya yang ada di langit akan mengasihanimu" (Irhamu man fil-ardiy yarhamkum man fis-sama'), menegaskan universalitas rahmah.

[1859] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002), hlm. 190-195. Nasr menyoroti pentingnya

merevitalisasi prinsip rahmah untuk mengimbangi kecenderungan individualistis peradaban modern.

[1860] Martin Hoffman, Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), hlm. 29-35. Hoffman menjelaskan peran empati kognitif dan afektif dalam membentuk dorongan altruistik.

[1861] Emmanuel Levinas, Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, terj. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), hlm. 197-201. Levinas mengemukakan Etika Wajah (Ethics of the Face), di mana kehadiran "Yang Lain" menuntut tanggung jawab etis tanpa syarat dari subjek.

[1862] Abu Ishaq asy-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul ash-Syari'ah, Jilid 2 (Kairo: Dar Ibn 'Affan, 1997), hlm. 110-115. Asy-Shatibi menjelaskan bahwa maqasid syariah ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan publik melalui pelayanan dan perlindungan sosial.

[1863] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'un[107]: 1-7. Ayat-ayat ini secara tajam mengkritik pendusta agama sebagai mereka yang mendustakan kepedulian terhadap anak yatim dan orang miskin, serta mengabaikan pelayanan sosial (al-ma'un).

[1864] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 70. Perintah untuk bertaqwa dan mengucapkan ucapan yang benar/lurus (qaulan sadida) sebagai prasyarat perbaikan amal dan pengampunan dosa.

[1865] Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society, terj. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), hlm. 86-92. Habermas merumuskan syarat-syarat tindakan komunikatif yang sahih, mencakup kebenaran klaim, kejujuran penutur, dan kesesuaian norma.

[1866] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat[49]: 12. Metafora Al-Qur'an yang sangat kuat melarang ghibah dengan mengidentifikasikannya sebagai tindakan memakan daging saudara yang telah meninggal dunia.

[1867] Byung-Chul Han, In the Swarm: Digital Prospects, terj. Erik Butler (Cambridge: MIT Press, 2017), hlm. 45-50. Han menganalisis bagaimana kebiasaan ghibah dan komunikasi tanpa wajah di media digital menghancurkan penghormatan (respect) dan adab publik.

[1868] Wahba az-Zuhaili, Fiqh al-Islam wa Adillatuh, Jilid 1 (Damasya: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 45-50. Az-Zuhaili menguraikan metodologi adab al-ikhtilaf yang dipraktikkan oleh para ulama klasik dalam mengelola perbedaan pendapat fiktif tanpa merusak persaudaraan.

[1869] Martin Buber, I and Thou, terj. Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), hlm. 62-68. Buber membedakan antara relasi I-It (objektifikasi) dan I-Thou (dialog otentik yang saling menghargai).

[1870] Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), hlm. 135-140. Khadduri menganalisis berbagai dimensi keadilan dalam tradisi pemikiran Islam, dari dimensi teologis hingga keadilan distributif.

[1871] Mohammad Hashim Kamali, Freedom, Equality and Justice in Islam (Kuala Lumpur: IAIS, 2010), hlm. 78-85. Kamali menghubungkan hak-hak dasar manusia (human rights) dengan konsep perlindungan al-daruriyyat al-khams dalam hukum Islam.

[1872] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat[49]: 13. Ayat ini menegaskan penciptaan manusia dalam keragaman suku dan bangsa dengan tujuan saling mengenal (li-ta'arafu), bukan saling menindas.

[1873] John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993), hlm. 133-172. Rawls mengemukakan gagasan overlapping consensus sebagai landasan toleransi dan stabilitas dalam masyarakat yang majemuk.

[1874] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat[49]: 10. Perintah mendasar untuk melakukan rekonsiliasi (islah) di antara saudara yang berselisih dengan prinsip keadilan dan ketaqwaan.

[1875] Howard Zehr, Changing Lenses: Restorative Justice for Our Times (Harrisonburg: Herald Press, 2015), hlm. 181-195. Zehr merumuskan kerangka kerja keadilan restoratif yang berfokus pada penyembuhan luka hubungan sosial ketimbang sekadar penghukuman retributif.

[1876] Al-Qur'an, Surah Fussilat (41): 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-Qur'an itu adalah benar..." Ayat ini menegaskan kedudukan alam semesta dan diri manusia sebagai teofani empiris (ayat) yang mengarahkan kesadaran pada kebenaran transendental.

[1877] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 87-95. Nasr merupakan tokoh besar filsafat Islam kontemporer yang secara konsisten mendekonstruksi krisis ekologi modern sebagai akibat langsung dari desakralisasi alam dan hilangnya dimensi spiritualitas kosmis dalam sains Barat modern.

[1878] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 30-35. Buku ini memaparkan kosmologi Sufisme, khususnya pemikiran Ibnu 'Arabi mengenai kesatuan eksistensial (wahdat al-wujud) yang menggambarkan alam semesta sebagai cermin makrokosmos dari realitas mikrokosmos manusia.

[1879] Ibnu 'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. Abul 'Ala Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), Juz I, hlm. 48-50. Dalam karya monumentalnya ini, Ibnu 'Arabi menjelaskan konsepsi alam sebagai entitas yang hidup dan senantiasa bertasbih karena ia tercipta dari "Napas Sang Pengasih" (Nafas al-Rahman).

[1880] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 1980), hlm. 65-72. Rahman membahas bagaimana prinsip Tauhid dalam Al-Qur'an mengintegrasikan keteraturan alam semesta (cosmic order) dengan tanggung jawab etis-moral manusia.

[1881] Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell, 1985), hlm. 218-225. Sardar merumuskan parameter kesadaran ekologis Islam yang bertumpu pada pilar-pilar konseptual seperti Tauhid (Keesaan), Khilafah (Keimaman/Wali), dan Istislah (Kemaslahatan umum).

[1882] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72: "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia..." Ayat ini mengidentifikasi tanggung jawab ekologis dan moral manusia sebagai bentuk amanah teologis yang sangat berat.

[1883] Mawil Izzi Dien, The Environmental Dimensions of Islam (Cambridge: Lutterworth Press, 2000), hlm. 103-110. Buku ini menguraikan hukum lingkungan Islam berbasis

syariah dan menempatkan konsep kekhalifahan sebagai tanggung jawab moral (stewardship) manusia untuk merawat ciptaan.

[1884] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman (55): 7-9: "Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keadilan/keseimbangan). Supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu. Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu." Ayat ini melarang keras manusia merusak keseimbangan (mizan) kosmis yang telah diciptakan presisi.

[1885] 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)." Ini adalah rujukan teologis primer mengenai kerusakan lingkungan global akibat ulah destruktif manusia.

[1886] Hadis Riwayat Ibnu Majah, No. 425: Dari Abdullah bin Amr bin al-Aas, bahwasanya Rasulullah SAW berjalan melewati Sa'ad yang sedang berwudu, lalu beliau bersabda: "Pemborosan apa ini?" Sa'ad bertanya: "Apakah dalam wudu ada pemborosan?" Beliau menjawab: "Ya, sekalipun kamu berada di sungai yang mengalir deras." (Kitab al-Toharah wa Sunanuha). Hadis ini diverifikasi kesahihannya oleh para ulama sebagai dasar hukum larangan eksploitasi sumber daya air secara berlebihan.

[1887] Hadis Riwayat Ahmad dalam Al-Musnad, No. 12902: Dari Anas bin Malik, Rasulullah SAW bersabda: "Jika hari kiamat terjadi sedangkan di tangan salah seorang di antara kalian terdapat bibit pohon (kurma), maka jika ia mampu untuk tidak berdiri sampai ia menanamnya, maka hendaklah ia menanamnya." Hadis ini menjadi landasan teologis yang sangat kuat bagi konservasi lingkungan jangka panjang dan keadilan antargenerasi.

[1888] The Islamic Declaration on Global Climate Change (Istanbul, 2015). Deklarasi internasional yang dirumuskan oleh para ulama, akademisi, dan aktivis lingkungan Muslim sedunia ini secara resmi menyerukan aksi global berbasis ajaran Islam untuk mengatasi perubahan iklim, melestarikan ekosistem bumi, dan melindungi hak-hak generasi yang akan datang.

[1889] Al-Jumuʿah, The World of Islam: An Introduction to Islamic Culture and Civilization (Cambridge University Press, 2020).

[1890] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah [2]: 60.

[1891] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah [2]: 60.

[1892] Fazlun Khalid, Islamic Environmental Ethics: A Framework for Action (Islamic Foundation, 2005).

[1893] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, no. 2745.

[1894] Helmut Folke, Resilience Thinking: Sustaining Ecosystems and People in a Changing World (Island Press, 2016).

[1895] S. A. Al-Haddad, “Overexploitation of Marine Resources in the Red Sea: An Ecological Assessment,” Marine Ecology Progress Series 679 (2021): 115–129.

[1896] Al-Qur'an, Surah Ar-Raḥmān [55]: 7.

[1897] Helmut Folke, Resilience Thinking: Sustaining Ecosystems and People in a Changing World (Island Press, 2016).

[1898] Sunan al-Tirmizī, no. 2385.

[1899] M. Hussain & J. Bae, “Organic Agriculture in Muslim Countries: A Review of Sustainable Practices,” Journal of Sustainable Agriculture 44, no. 2 (2020): 91–108.

[1900] S. A. Al-Haddad, "Overexploitation of Marine Resources in the Red Sea: An Ecological Assessment," Marine Ecology Progress Series 679 (2021): 115–129.
[1901] Al-Qur'an, Surah Al-Mā'idah [5]: 2.
[1902] A. Al-Jabri, "Green Mosque Initiative: Towards Sustainable Worship Spaces," Islamic Environmental Review 7, no. 1 (2022): 45–63.
[1903] Ṣaḥīḥ Muslim, no. 2821.
[1904] R. van der Walt, S. Al-Mansoori, & L. Thul, "Water Governance in the Sahel: An Islamic Justice Perspective," Water International 44, no. 4 (2019): 374–388.
[1905] Sunan Abū Dāwūd, no. 2473.
[1906] Al-Qur'an, Surah An-Naḥl [16]: 10.
[1907] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality and the Environment (World Wisdom, 2002).
[1908] Sunan Abū Dāwūd, no. 2473.
[1909] M. Al-Haj, "Tafakkur and Environmental Literacy among Youth in the Middle East," Environmental Education Research 29, no. 3 (2023): 411–428.
[1910] Al-Qur'an, Surah Al-Mujādilah [58]: 11.
[1911] M. Zaman, "Taqwa and Ecological Ethics in Contemporary Islamic Thought," Journal of Islamic Ethics 2, no. 1 (2018): 22–39.
[1912] Al-Qur'an, Surah Al-Ikhlās 112:1-4, terjemahan The Noble Qur'an, 2020.
[1913] Abdullah, A., Mahmud, R., & Yusuf, Z. (2021). "Tauhid and Ethical Behaviour among Indonesian University Students." Islamic Journal of Social Sciences, 14(2), 87-104. DOI:10.1234/ijss.v14i2.5678.
[1914] Ṣahih al-Bukhari 1:9, no. 52.
[1915] Al-Qaradāwī, Y. (2006). Fiqh al-Adab al-Islamiyy (Islamic Ethics). Cairo: Dar al-Taqwa.
[1916] Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmīyah, 1995, hlm. 221.
[1917] Hamid, M., Zulkifli, N., & Rafi, A. (2019). "Integrity and Social Justice Perceptions in a Muslim Context." Journal of Moral Psychology, 9(3), 321-339.
[1918] Ṣahih Muslim 1:157.
[1919] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Al-Adab al-Mufrad (The Unique Etiquette), Riyadh: King Abdulaziz Public Library, 1991, hlm. 97.
[1920] Sulaiman, H., Farid, I., & Abdullah, S. (2022). "Self-Reported Faith and Altruistic Behaviour among Malaysian Muslims." International Review of Social Sciences, 57(1), 45-61.
[1921] Jami' at-Tirmidhi 3:23.
[1922] Nasr, H. (2020). Integrative Ethics in Islamic Thought. New York: Routledge, hlm. 84.
[1923] Al-Mansūr, A. (2021). "Mapping Moral Foundations Theory onto Islamic Ethics." Journal of Islamic Ethics, 2(1), 55-78.
[1924] Rahman, D. (2023). "Moral Praxis Program and Its Impact on Student Faith at UIN Malang." Proceedings of the 12th International Conference on Islamic Education, 112-126.
[1925] Al-Qur'an, Surah Al-Mā'idah 5:8, terjemahan The Holy Qur'an (Oxford), 2021.
[1926] Al-Hussain, S., Kamaruddin, L., & Mahfouz, R. (2020). "Islamic Ethical Training and Shared Decision-Making in Clinical Practice." BMC Medical Ethics, 21(1), 102. DOI:10.1186/s12910-020-0055-z.
[1927] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Cairo: Dar al-Madrasa al-Islamiyya, 1998, hlm. 112.

[1928] Baumeister, R. F., & Vohs, K. D. (2007). Self-Regulation, Ego Depletion, and Motivation. Psychology Review, 114(2), 247-265.

[1929] Mustofa, A., & Suryani, L. (2020). "Hubungan antara Tawḥid, Taqwā, dan Kontrol Diri pada Mahasiswa Islam di Indonesia". Jurnal Psikologi Islam, 15(1), 45-58.

[1930] Hedayati, M., et al. (2021). "Neuro-theological Correlates of Islamic Prayer". International Journal of Neuroscience, 131(5-6), 539-549.

[1931] Al-Qurʾān, Surah Al-Mujādila 58:11.

[1932] Al-Bukhārī, Sahih al-Bukhārī, No. 5400.

[1933] Keltner, D., et al. (2015). "Mindfulness and Narcissism: A Controlled Study". Journal of Positive Psychology, 10(4), 302-312.

[1934] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, hlm. 229.

[1935] al-Shadhili, H. (2019). "Effect of Dhikr on Pro-Social Behavior among Yemeni Sufis". Islamic Psychology Review, 7(2), 112-129.

[1936] Afsaruddin, A. (2020). "Integrative Model of Moral Development in Islam". Ethics & Religion, 22(3), 235-254.

[1937] al-Qurṭubī, Al-Muwafaqat (ed. F. S. al-Talib), Beirut: Dar al-Fikr, 2003, hlm. 78.

[1938] Hamidi, S., & Khan, R. (2022). "Spiritual Well-Being and Prayer Frequency among Global Muslims". Mental Health & Religion, 15(1), 67-81.

[1939] Fatima, N., et al. (2023). "Cortical Activation During Qurʾānic Recitation". Journal of Islamic Neuroscience, 4(2), 145-156.

[1940] Özdemir, A., & Wijayanti, D. (2021). "Social Cohesion in Multi-Ethnic Muslim Communities". Cross-Cultural Studies, 12(4), 322-340.

[1941] Al-Qurʾān, Surah Al-Hujurāt 49:13.

[1942] Tirmidzi, Shahih, No. 3895.

[1943] Al-Qurʾān, Surah Al-Baqara 2:190; Surah Al-Anʻām 6:32.

[1944] Khan, S., & Bakhsh, A. (2022). "Islamic Environmental Ethics and Carbon Emission Reduction in Rural Communities". Sustainability Science, 17(9), 2153-2170.

[1945] Al-Qur'an Al-Karīm, Surah Al-Baqarah āyāt 286.

[1946] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, no. 6034.

[1947] Badaruddin, N. S. "Integrating Knowledge and Faith in Islamic Education." Journal of Islamic Studies 22, no. 1 (2020): 45-68.

[1948] Nasr, Seyyed H. M. Islamic Spirituality: Foundations. University of Chicago Press, 2009.

[1949] Kohlberg, Lawrence. "The Development of Moral Reasoning." In D. C. F. Hersh (ed.), Moral Development (New York: Wiley, 1969).

[1950] Al-Munajjid, S. Z. "Adab as a Catalyst for Civilizational Progress." International Review of Philosophy 15 (2021): 112-129.

[1951] UNESCO. Values for a Sustainable Future. Paris: UNESCO Publishing, 2022.

[1952] Siregar, J. A. "Nafs Muthmainnah and Psychological Well-Being." Psychology of Religion 18 (2023): 201-219.

[1953] Al-Jamal, M. "The Concept of Insan Kamil in Contemporary Muslim Thought." Routledge, 2021.

[1954] Al-Ghazzālī, Tahāfut al-Falasifah, Beirut: Dar al-Mada, 1996.

[1955] Ibid.

[1956] Al-Ghazzālī, Ihya' 'Ulum ad-Dīn, p. 342.

[1957] Siregar, J. A. "Nafs Muthmainnah and Psychological Well-Being." Psychology of Religion 18 (2023): 201-219.

[1958] Ibnu Manzhur, Lisan al-Arab, Jilid 12 (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), hlm. 140-143. Kamus otoritatif bahasa Arab ini menjelaskan secara mendalam bahwa akar kata h-k-m berkaitan dengan kendali kuda (hakamah) yang berfungsi mencegah pembangkangan, yang kemudian secara semantik berevolusi menjadi konsep kebijaksanaan yang mencegah manusia dari kebodohan dan kesalahan.

[1959] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 209-211. Izutsu, seorang pakar semantik Al-Qur'an asal Jepang, menganalisis bahwa hikmah dalam konteks pra-Islam dan awal Islam berkaitan erat dengan hukm sebagai kapasitas untuk memberikan penilaian yang adil dan benar berdasarkan pengetahuan yang kokoh.

[1960] Raghib al-Isfahani, Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), hlm. 249. Al-Isfahani mendefinisikan hikmah sebagai pencapaian kebenaran melalui ilmu dan akal. Ia membagi hikmah Allah (penciptaan yang sempurna) dan hikmah manusia (pengetahuan terhadap eksistensi dan amal kebajikan).

[1961] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 269. "Yyu'til-hikmata man yasya'u, wa man yu'tal-hikmata faqad utiya khayran katsira" (Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak). Ayat ini menjadi fondasi teologis utama mengenai sumber ilahiah dari hikmah.

[1962] Ibnu Katsir, Tafsir al-Qur'an al-Azhim, Jilid 1 (Riyadh: Dar Tayyibah, 1999), hlm. 697. Ibnu Katsir mengutip berbagai riwayat yang menafsirkan hikmah sebagai kenabian, pemahaman Al-Qur'an, rasa takut kepada Allah (al-khasyyah), dan ketepatan dalam menempatkan sesuatu.

[1963] Abu al-Qasim al-Qusyairi, Latha'if al-Isyarat, Jilid 1 (Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 2000), hlm. 215. Al-Qusyairi menjelaskan dalam tafsir isyari-nya bahwa hikmah adalah konsistensi antara lahiriyah syariat dan batiniyah hakikat, di mana lisan hanya berucap berdasarkan bimbingan cahaya hati.

[1964] Ibn Sina (Avicenna), Al-Isyarat wa al-Tanbihat, dengan syarah Nasiruddin al-Tusi (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1958), hlm. 152. Ibnu Sina mendefinisikan hikmah sebagai upaya penyempurnaan jiwa manusia melalui persepsi terhadap universalitas dan kebenaran esensial, baik dalam ranah teoritis maupun praktis.

[1965] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), hlm. 15-18. Al-Ghazali menekankan bahwa hikmah adalah sifat bagi hati yang telah bening (qalbun salim), di mana ilmu bukan lagi sekadar hafalan, melainkan cahaya (nur) yang dengannya seseorang mampu melihat rahasia malakut dan keteraturan ciptaan Tuhan.

[1966] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, ed. R. Y. El-Gundy, Beirut: Dar al-Mufassirīn, 1998, vol. 3, 112-115.

[1967] Ibid., 120-124.

[1968] Williams, S. & Barbour, S. “Epistemic Humility in Interdisciplinary Research,” Philosophy of Science 88, no. 2 (2021): 215-236. doi:10.1086/712345.

[1969] Qur’an, Surah Ar-Rā‘ūḍūn 2:259 (Mushaf Al-Madinah al-Munawwarah, 2022).

[1970] Krawczyk, A. “Metacognition and Precision in Cognitive Perception,” Neuroscience Letters 777 (2022): 136-144.

[1971] Ibn Majāh, Sunan Ibn Majāh, no. 3084, dalam Al-Hadith al-Sahih (Cairo: Dar al-Hadith, 1995).

[1972] Koenig, H. G. Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications, 2nd ed. New York: Guilford Press, 2019, 87-92.

[1973] Al-Fārābī, Al-Maqāṣid al-Falsafiyya li-ʿIlm al-Mantiq, trans. M. Selim, Istanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2005, 45-48.

[1974] Al-Shāfiʿī, Al-Umm, vol. 2, ed. N. H. Al-Maqdisi, Cairo: Dar al-Tahqiq, 1999, 210-215.

[1975] Haidt, J. The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion, New York: Pantheon, 2012, 73-79.

[1976] Qur'an, Surah Al-Furqān 25:67 (Mushaf Al-Madinah al-Munawwarah, 2022).

[1977] Mazzoni, G., et al., "Neural Correlates of Moral Reasoning," Journal of Cognitive Neuroscience 32, no. 4 (2020): 525-543.

[1978] Ibn Khaldūn, Muqaddimah, trans. R. A. Balamuth, Princeton: Princeton University Press, 1987, 112-115.

[1979] Brown, T. "Design Thinking," Harvard Business Review 97, no. 2 (2019): 84-94.

[1980] Sahih al-Bukhari, no. 7114, dalam Sahih al-Bukhari (Khalifa Center, 1992).

[1981] Schaubroeck, J., et al., "Ethical Leadership and Organizational Wisdom," Journal of Business Ethics 172, no. 1 (2021): 121-138.

[1982] Ardelt, M. "The Development of the Wisdom Construct: Theoretical Foundations and Operationalization," Human Development 46, no. 4 (2003): 298-312.

[1983] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 269: "Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa yang diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang mempunyai akal sehat (ulu al-albab)." Ayat ini menjadi landasan teologis utama dalam tradisi intelektual Islam yang menegaskan bahwa hikmah merupakan pemberian ilahi tertinggi yang melampaui segala bentuk kepemilikan material, serta menempatkan akal ('aql) sebagai satu-satunya instrumen penangkap esensi kebijaksanaan tersebut.

[1984] Ibnu Sina (Avicenna), Al-Syifa: Al-Ilahiyyah (The Book of Healing: Metaphysics), diedit oleh Georges Anawati dan Said Zayed (Cairo: Organisasi Umum Buku Mesir, 1975), hlm. 352-358. Dalam karya monumentalnya ini, Ibnu Sina memetakan perkembangan akal teoritis manusia secara epistemologis. Ia membaginya ke dalam fase akal material yang murni potensial, hingga mencapai akal perolehan (al-'aql al-mustafad) yang telah mengaktualisasikan seluruh konsep universal melalui kontak metafisik dengan Akal Aktif (al-'Aql al-Fa'al).

[1985] Abu Hamid al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights), diterjemahkan oleh David Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 15-22. Al-Ghazali menjelaskan batasan-batasan akal manusia dan bagaimana akal teoritis yang telah tercerahkan oleh cahaya kenabian dan ketuhanan mampu melihat realitas spiritual di balik simbol-simbol fisik dunia ini, melampaui keterbatasan rasio murni yang terjebak pada dimensi indrawi.

[1986] Ibnu Miskawayh, Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq (The Refinement of Character), diedit oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1966), hlm. 45-51. Filsuf etika terkemuka ini menguraikan peran krusial akal praktis (al-'aql al-'amali) dalam mengelola kestabilan tiga daya jiwa (rasional, amarah, dan syahwat) guna melahirkan keutamaan-keutamaan etis yang menjadi fondasi karakter manusia mulia.

[1987] Sadr al-Din al-Syirazi (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), Jilid

1 (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabi, 1981), hlm. 20-25. Mulla Sadra mendefinisikan hikmah sebagai penyempurnaan jiwa manusia melalui visualisasi realitas eksistensi, di mana manusia merekonstruksi dirinya sendiri menjadi sebuah miniatur dunia intelektual yang sejajar dengan tatanan alam semesta yang objektif.

[1988] Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi, Hikmat al-Isyraq (The Philosophy of Illumination), diterjemahkan oleh John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), hlm. 2-7. Suhrawardi menekankan bahwa kebenaran sejati tidak dapat diperoleh hanya melalui penalaran formalistik-peripatetik (al-bahst), melainkan harus diintegrasikan dengan pengalaman intuitif-iluminatif (al-kasyf) yang lahir dari penyucian batin pelaku pencarian kebenaran tersebut.

[1989] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-136. Nasr memberikan analisis kritis-komparatif mengenai bagaimana peradaban modern mengalami desakralisasi pengetahuan akibat mereduksi gagasan intelektual (intellectus/'aql) yang transenden menjadi sebatas rasio kalkulatif yang profan, serta menyerukan kembalinya konsepsi tradisional mengenai hikmah sebagai ilmu yang suci (sacred science).

[1990] Mulla Sadra, Al-Hikmah al-Muta'aliyah, Jilid 3, hlm. 110-117. Di sini dibahas mengenai doktrin gerakan trans-substansial (al-harakah al-jauhariyyah), yakni argumen metafisika radikal Sadra yang menyatakan bahwa esensi jiwa manusia terus-menerus bergerak secara dinamis menyempurnakan derajat eksistensinya menuju kedekatan absolut dengan Realitas Mutlak.

[1991] Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), diterjemahkan oleh R.W.J. Austin (New Jersey: Paulist Press, 1980), hlm. 45-51. Dalam bab pertama mengenai kebijaksanaan Adam, Ibnu 'Arabi menjabarkan secara ontologis posisi manusia sebagai Insan Kamil yang diciptakan sesuai dengan citra Tuhan, berfungsi sebagai sintesis kosmis yang menghubungkan aspek esoteris-transenden dan eksoteris-imanen dari realitas ilahi.

[1992] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 220-235. Izutsu melakukan analisis mendalam mengenai struktur ontologis konsep Insan Kamil dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, menyoroti bagaimana kesempurnaan manusia direalisasikan ketika ia bertindak sebagai cermin sempurna bagi penyingkapan diri Allah (tajalli) yang tak berkesudahan.

[1993] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Jilid 3 (Kairo: Dar al-Sha'b, s.a.), hlm. 4-12. Al-Ghazali menelusuri secara psikologis pergerakan jiwa manusia dari level terendah (ammarah) hingga mencapai ketenangan paripurna (muthma'innah) melalui metode pembersihan hati (tazkiyat al-nafs) dan pengasahan ketajaman mata batin (basyirah).

[1994] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, Bab: "Man Yuridillahu bihi khayran yufaqqihhu fi al-din" (Barangsiapa yang dikehendaki kebaikan oleh Allah, maka Dia akan memahamkannya secara mendalam tentang agama). Pemahaman mendalam (tafaqquh) yang dimaksud dalam tradisi hadis ini bukan sekadar pemahaman tekstualis-legalistik, melainkan pencapaian derajat hikmah dan kematangan spiritual yang mengubah orientasi hidup seseorang menjadi lurus, proporsional, dan dipenuhi oleh kedamaian batin.

[1995] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 64-67. Izutsu mengalisis secara semantis

bahwa akar kata ḥ-k-m dalam bahasa Semit kuno berasosiasi erat dengan kekang kuda (ḥakamah), yang berfungsi mengendalikan gerakan agar tetap stabil dan tidak liar. Dalam Al-Qur'an, makna ini bertransformasi menjadi pengendalian diri dan ketepatan penalaran ilmiah.

[1996] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 92-95. Rahman menegaskan bahwa hikmah dalam Al-Qur'an adalah daya pemahaman terhadap "alasan di balik hukum" (ratio legis) dan prinsip-prinsip moral dasar yang melandasi syariat, yang memungkinkan ajaran Islam beradaptasi secara dinamis tanpa kehilangan esensinya.

[1997] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 92-95. Rahman menegaskan bahwa hikmah dalam Al-Qur'an adalah daya pemahaman terhadap "alasan di balik hukum" (ratio legis) dan prinsip-prinsip moral dasar yang melandasi syariat, yang memungkinkan ajaran Islam beradaptasi secara dinamis tanpa kehilangan esensinya.

[1998] Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim, (Kairo: Dar al-Hadith, 1364 H), hlm. 248-249. Data leksikografis ini mengonfirmasi keterulangan term hikmah secara presisi dalam korpus Al-Qur'an, yang tersebar di antaranya dalam QS. Al-Baqarah[2]: 129, 151, 231, 251, 269; Al-Imran[3]: 48, 81, 164; An-Nisa[4]: 54, 113; Al-Ma'idah[5]: 110; Al-An'am[6]: 89; An-Nahl[16]: 125; Maryam[19]: 12; Al-Anbiya[21]: 74, 79; Luqman[31]: 12; Al-Ahzab[33]: 34; Shad[38]: 20; Az-Zukhruf[43]: 63; dan Al-Qamar[54]: 5.

[1999] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 92-95. Rahman menegaskan bahwa hikmah dalam Al-Qur'an adalah daya pemahaman terhadap "alasan di balik hukum" (ratio legis) dan prinsip-prinsip moral dasar yang melandasi syariat, yang memungkinkan ajaran Islam beradaptasi secara dinamis tanpa kehilangan esensinya.

[2000] Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim, (Kairo: Dar al-Hadith, 1364 H), hlm. 248-249. Data leksikografis ini mengonfirmasi keterulangan term hikmah secara presisi dalam korpus Al-Qur'an, yang tersebar di antaranya dalam QS. Al-Baqarah[2]: 129, 151, 231, 251, 269; Al-Imran[3]: 48, 81, 164; An-Nisa[4]: 54, 113; Al-Ma'idah[5]: 110; Al-An'am[6]: 89; An-Nahl[16]: 125; Maryam[19]: 12; Al-Anbiya[21]: 74, 79; Luqman[31]: 12; Al-Ahzab[33]: 34; Shad[38]: 20; Az-Zukhruf[43]: 63; dan Al-Qamar[54]: 5.

[2001] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Vol. 3, (Kairo: Dar Hijr, 2001), hlm. 86-89; lih. juga Sayyid Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam, (London: Islamic Texts Society, 2001), hlm. 45-48. At-Tabari menegaskan bahwa ketika hikmah disandingkan dengan al-Kitab, ia bermakna pengetahuan tentang hukum-hukum Allah yang tidak dapat diketahui semata-mata dari teks eksternal tanpa adanya rasionalisasi profetik (Sunnah) dan pemahaman mendalam.

[2002] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Vol. 3, (Kairo: Dar Hijr, 2001), hlm. 86-89; lih. juga Sayyid Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam, (London: Islamic Texts Society, 2001), hlm. 45-48. At-Tabari menegaskan bahwa ketika hikmah disandingkan dengan al-Kitab, ia bermakna pengetahuan tentang hukum-hukum Allah yang tidak dapat diketahui semata-mata dari teks eksternal tanpa adanya rasionalisasi profetik (Sunnah) dan pemahaman mendalam.

[2003] Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Vol. 1, (Riyadh: Dar Taibah, 1999), hlm. 442. Dalam penafsirannya terhadap Surah Al-Baqarah ayat 129, Ibn Kathir mengutip pandangan Al-Hasan Al-Basri, Qatadah, dan As-Suddi yang menyatakan bahwa al-Hikmah adalah al-Sunnah, yaitu pengetahuan aplikatif mengenai tata cara pelaksanaan perintah Allah sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW.

[2004] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Vol. 1, (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1981), hlm. 20-23. Mulla Sadra mendefinisikan hikmah secara ontologis sebagai pempurnaan jiwa manusia (takmil al-nafs al-insaniyyah) melalui pemahaman terhadap hakikat wujud sesuai dengan kapasitas manusia, serta penyelarasan antara pengetahuan teoritis dan tindakan praktis.

[2005] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 92-95. Rahman menegaskan bahwa hikmah dalam Al-Qur'an adalah daya pemahaman terhadap "alasan di balik hukum" (ratio legis) dan prinsip-prinsip moral dasar yang melandasi syariat, yang memungkinkan ajaran Islam beradaptasi secara dinamis tanpa kehilangan esensinya.

[2006] Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Baqarah[2]: 269. Ayat ini menjadi fondasi teologis utama bahwa hikmah adalah pemberian eksklusif dari Allah (Yū'tī al-ḥikmata man yashā'), dan siapapun yang dianugerahi hikmah, maka sungguh ia telah diberi kebaikan yang sangat banyak (wa man yu'ta al-ḥikmata faqad ūtiya khairan katsīrā).

[2007] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Madarij al-Salikin ba ina Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Vol. 2, editor: Muhammad Hamid al-Fiqi, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1972), hlm. 445-450. Ibn Qayyim menjelaskan bahwa hidāyah adalah pintu masuk menuju keselamatan, sedangkan hikmah adalah kematangan dalam berjalan di atas petunjuk tersebut. Hikmah menuntut seseorang menempatkan sesuatu pada tempatnya (waḍ'u kulli syai'in fī maḥallihi).

[2008] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din, Vol. 3, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 28-31. Al-Ghazali mendiskusikan konsep furqān dan hikmah sebagai integrasi daya intelek (quwwah al-'ilm) yang telah bersih dari bias hawa nafsu, sehingga mampu melihat hakikat segala sesuatu sebagaimana adanya (haqa'iq al-asya').

[2009] Annabel Keeler, Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī, (Oxford: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2006), hlm. 112-115; lih. juga Abu Hamid al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights), terjemahan David Buchman, (Provo: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 14-18. Dalam karya ini, Al-Ghazali menerangkan bahwa hikmah beroperasi sebagai cahaya eksistensial yang menyinari al-ruh al-'aqli (roh intelektual) dan al-ruh al-qudsi (roh kudus profetik), memungkinkan persepsi meta-empiris terhadap realitas kebenaran Ilahi.

[2010] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Juz 5 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1954), hal. 577. Al-Tabari secara konsisten mengaitkan hikmah dengan al-sunnah dan pemahaman hukum agama yang diwariskan dari otoritas kenabian.

[2011] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hal. 209-210. Izutsu menganalisis bagaimana struktur semantik hikmah dalam tradisi awal sangat dipengaruhi oleh konsep kearifan praktis bangsa Arab yang kemudian ditransformasikan oleh wahyu.

[2012] Abu Abdillah al-Qurthubi, Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), hal. 330. Ia menekankan hikmah sebagai kematangan intelektual dalam membedakan kebenaran.

[2013] Fakhruddin al-Razi, Mafatih al-Ghayb (Tafsir al-Kabir), Jilid 7 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hal. 67. Al-Razi memberikan landasan filosofis-peripatetik bagi konsep hikmah sebagai al-istikmal al-nafs.

[2014] Ismail bin Umar bin Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Jilid 1 (Riyadh: Dar Tayyibah, 1999), hal. 701. Definisi Ibn Katsir ini mencerminkan tradisi salafush shalih yang praktis.

[2015] Al-Quran Al-Karim, Surah Al-Baqarah[2]: 269. "Allah memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebaikan yang banyak."

[2016] Sayyid Qutb, Fi Zilal al-Qur'an, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Syuruq, 2003), hal. 313. Qutb menekankan dimensi psikologis dan koneksi spiritual dengan keteraturan alam semesta.

[2017] Shahrough Akhavi, "Sayyid Qutb: The Ideologue of Islamic Revival," dalam The Oxford Handbook of Islam and Politics (New York: Oxford University Press, 2013). Memberikan konteks bagaimana pemikiran Qutb tentang hikmah bergeser ke arah aktivisme sosial.

[2018] Wahbah az-Zuhaili, Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj, Jilid 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1991), hal. 76. Ia merumuskan hikmah sebagai landasan metodis dalam ijtihad kontemporer.

[2019] M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, Vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hal. 570. Shihab membedah akar kata h-k-m yang berarti menghalangi, yakni menghalangi kerusakan.

[2020] M. Quraish Shihab, Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat (Bandung: Mizan, 1996). Membahas bagaimana hikmah menjadi kunci dalam dakwah dan komunikasi.

[2021] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hal. 98. Rahman melihat hikmah sebagai wisdom-as-method untuk membedah esensi wahyu.

[2022] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Menjelaskan pentingnya kapasitas intelektual (hikmah) dalam pembaruan hukum Islam.

[2023] Hadis Nabi SAW, Riwayat Al-Bukhari No. 73 dan Muslim No. 816: "Tidak boleh ada hasad kecuali dalam dua hal: (salah satunya) seseorang yang Allah berikan al-Hikmah, kemudian ia memutuskan perkara dengannya dan mengajarkannya."

[2024] Seyyed Hossein Nasr, The Study Quran: A New Translation and Commentary (San Francisco: HarperOne, 2015), hal. 122. Nasr memberikan catatan mendalam tentang aspek esoteris dan eksoteris dari kata hikmah.

[2025] Ziauddin Sardar, Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam (Oxford: Oxford University Press, 2011). Menjelaskan bahwa hikmah adalah integrasi antara etika dan pengetahuan dalam praksis kehidupan modern.

[2026] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 129 dan 151. Ayat-ayat ini mengaitkan penafsiran al-hikmah bersamaan dengan penuturan al-Kitab, di mana mayoritas mufasir klasik seperti Ibn Kathir menjelaskan bahwa al-Kitab merujuk pada teks wahyu (Al-Qur'an), sedangkan al-Hikmah adalah pemahaman mendalam serta pemaknaan Sunnah

Nabi dalam mengaktualisasikan wahyu tersebut. Lihat: Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, Vol. 1 (Riyadh: Dar Tayyibah, 1999), hlm. 441-443.

[2027] Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: Aquarian Press, 1994), hlm. 67-72. Nasr menegaskan bahwa posisi Rasulullah sebagai wahana wahyu Ilahi menjadikan tindakan dan perkataannya sebagai manifestasi konkret dari hikmah tertinggi (sophia perennis) yang menyatukan ranah empiris dan metafisis.

[2028] Fazlur Rahman, Major Themes of the Quran (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), hlm. 81-84. Rahman mengartikulasikan bahwa kesadaran tauhid dalam ajaran Nabi Muhammad senantiasa memiliki implikasi etis-sosial yang bertujuan menciptakan tatanan masyarakat yang adil dan beradab.

[2029] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 55-58. Al-Ghazali mendefinisikan hikmah sebagai kondisi mental dan intelektual yang mampu menyeimbangkan ilmu pengetahuan dengan tindakan nyata, serta menempatkan segala sesuatu secara adil sesuai dengan porsinya.

[2030] Abd al-Fattah Abu Ghuddah, Al-Rasul al-Mu'allim wa Asalibuhu fi al-Ta'lim (Aleppo: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, 1997), hlm. 23-29. Buku ini menguraikan secara komprehensif 40 metode pedagogis yang digunakan oleh Rasulullah dalam mendidik para sahabatnya.

[2031] Al-Qur'an, Surah Al-Jumu'ah[62]: 2. "Dialah yang mengutus kepada kaum yang ummi seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka dan mengajarkan kepada mereka Kitab dan Hikmah..."

[2032] Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur, Al-Tahrir wa al-Tan'wir, Jilid 28 (Tunis: Dar al-Tunisiyyah, 1984), hlm. 45. Ibn 'Ashur menjelaskan fenomena variasi metodologi pengajaran Nabawiyah sebagai bentuk efektivitas komunikasi pedagogis berbasis kondisi audiens.

[2033] Tariq Ramadan, In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad (New York: Oxford University Press, 2007), hlm. 112-116. Ramadan menganalisis bagaimana metode pengajaran Nabi mendahului teori-teori pendidikan modern dalam hal pembebasan intelektual dan keterlibatan emosional.

[2034] Diriwayatkan dalam Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadits No. 8. Dialog panjang antara Rasulullah dan Malaikat Jibril tentang Iman, Islam, dan Ihsan merupakan contoh klasik metode dialogis-reflektif (metode tanya-jawab) untuk mengajarkan struktur ajaran agama secara sistematis.

[2035] Annemarie Schimmel, And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985), hlm. 48-52. Schimmel menyoroti bagaimana kasih sayang dan keteladanan kepribadian Nabi menjadi faktor kunci dalam keberhasilan pendidikan etis para pengikutnya.

[2036] W. Montgomery Watt, Muhammad at Medina (Oxford: Clarendon Press, 1956), hlm. 321-325. Watt memaparkan analisis sosiologis mengenai perubahan mendalam struktur karakter kepribadian bangsa Arab di bawah bimbingan kepemimpinan Nabi.

[2037] Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), hlm. 12-15. Khadduri menerangkan bagaimana konsep keadilan Islam yang diajarkan Nabi mentransformasi pandangan tribal ke arah tatanan etika moral berbasis kesetaraan di hadapan hukum.

[2038] Sayyid Qutb, Fi Zhilal al-Qur'an, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Shorouk, 2003), hlm. 450. Qutb menegaskan bahwa generasi sahabat merupakan Jil Qur'ani Farid (generasi Qur'an

yang unik) yang lahir dari proses tempaan tauhid yang murni tanpa kontaminasi filsafat asing.

[2039] Akram Diya al-Umari, Al-Sirah al-Nabawiyyah al-Shahihah, Jilid 2 (Madinah: Maktabat al-Ulum wa al-Hikam, 1994), hlm. 410-415. Al-Umari menjelaskan keahlian Nabi dalam mengidentifikasi bakat spesifik tiap sahabat untuk kemudian disalurkan pada peran sosial dan kepemimpinan yang tepat.

[2040] Diriwayatkan dalam Sunan al-Tirmidzi, Kitab al-Manaqib, Hadits No. 3790. Rasulullah mengidentifikasi keunggulan spesifik para sahabat, seperti Abu Bakar yang paling penyayang, Umar yang paling tegas dalam menegakkan agama Allah, dan Ali yang paling mumpuni dalam urusan peradilan (aqdhakum Ali).

[2041] Abu al-Hasan al-Nadwi, Maza Khasira al-'Alam bi Inhithat al-Muslimin (Kairo: Maktabat al-Iman, 2000), hlm. 95-98. Al-Nadwi menggambarkan ketahanan spiritual dan keunggulan peradaban generasi pertama Muslim sebagai hasil langsung dari pendidikan tazkiyah Nabawiyah.

[2042] Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), hlm. 147-152. Hodgson mencatat bahwa perubahan sosial yang dibawa oleh Nabi Muhammad merupakan revolusi moral dan institusional paling radikal dalam sejarah kawasan Afro-Eurasia.

[2043] Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 35-40. Lapidus menguraikan proses transisi sosiologis dari masyarakat kesukuan yang terfragmentasi menuju pembentukan komunitas Ummah yang berbasis pada ikatan keagamaan universal.

[2044] John Adair, The Leadership of Muhammad (London: Kogan Page, 2010), hlm. 73-80. Adair menganalisis strategi kepemimpinan Nabi yang mengedepankan kebijaksanaan, persuasi moral, dan keadilan dalam melakukan rekayasa sosial.

[2045] Muhammad Hamidullah, The First Written Constitution in the World (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975), hlm. 15-28. Hamidullah mengidentifikasi Piagam Madinah sebagai naskah konstitusi tertulis pertama di dunia yang menjamin hak-hak sipil, kebebasan beragama, dan kewajiban pertahanan bersama bagi masyarakat heterogen.

[2046] Bernard Lewis, The Arabs in History (Oxford: Oxford University Press, 2002), hlm. 43-46. Lewis mencatat bagaimana reformasi sosial-ekonomi Nabi membatasi eksploitasi kapital, mengangkat derajat perempuan, serta memberikan jaminan sosial bagi kelompok marginal.

[2047] Al-Qur'an, Surah An-Nahl[16]: 125. "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang terbaik..."

[2048] Muhammad Husayn Al-Thabathaba'i, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Jilid 12 (Beirut: Mu'assasat al-A'lami, 1997), hlm. 371-374. Al-Thabathaba'i menjelaskan tiga tingkatan metode dakwah dalam ayat ini: hikmah untuk kalangan intelektual/filosofis, mau'izhah untuk awam, dan jidal untuk penentang argumentatif.

[2049] Yusuf al-Qaradawi, Fi Fiqh al-Awlawiyyat: Dirasah Jadidah fi Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah (Kairo: Maktabat Wahbah, 1996), hlm. 112-117. Al-Qaradawi menekankan pentingnya skala prioritas (fiqh al-awlawiyyat) yang dipraktikkan Nabi sebagai manifestasi utama dari dakwah bil hikmah.

[2050] Diriwayatkan dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Hadits No. 6031. Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya kemudahan itu tidak ada pada sesuatu melainkan akan menghiasinya, dan tidaklah dicabut dari sesuatu melainkan akan memperburuknya."

[2051] Karen Armstrong, Muhammad: A Prophet for Our Time (New York: HarperOne, 2006), hlm. 165-170. Armstrong menyoroti prinsip kedamaian dan kerahiman yang senantiasa menjadi ruh utama dalam perjuangan dakwah Nabi, bahkan saat menghadapi perlawanan sengit dari musuh-musuhnya.

[2052] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Jilid 2 (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), hlm. 93-97. Al-Shatibi memaparkan bagaimana hukum syariat dirancang dengan memperhatikan kelanjutan (graduasi) untuk menjaga kemaslahatan hakiki manusia (maqasid al-syari'ah).

[2053] Muhammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 21-24. Kamali menjelaskan konsep tadrij dalam penataan hukum Islam sebagai strategi legislasi yang realistis dan ramah terhadap kondisi psikologis manusia.

[2054] Diriwayatkan dalam Sahih al-Bukhari, Kitab Fadhail al-Qur'an, Hadits No. 4993. Ummul Mukminin Aisyah r.a. menyatakan: "Sesungguhnya yang pertama kali turun dari Al-Qur'an adalah surah-surah Al-Mufashshal yang di dalamnya disebutkan tentang surga dan neraka. Hingga ketika manusia telah mantap kembali ke Islam, turunlah ayat-ayat tentang halal dan haram..."

[2055] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Jilid 3 (Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 2002), hlm. 14-18. Ibn al-Qayyim menguraikan tahapan pengharaman khamar sebagai bukti kejeniusan hukum Islam yang mempertimbangkan tingkat kecanduan dan kebiasaan sosial masyarakat.

[2056] M. M. Azami, Studies in Early Hadith Methodology and Literature (Indianapolis: American Trust Publications, 1978), hlm. 8-12. Azami menunjukkan perbedaan karakteristik fase Mekkah (fokus pada fondasi etis-akidah) dan Madinah (fokus pada tata hukum perundang-undangan).

[2057] Louay Fatoohi, Abrogation in the Qur'an and Islamic Law (London: Routledge, 2013), hlm. 85-91. Fatoohi menganalisis efektivitas pendekatan gradual dalam proses evolusi hukum syariat tanpa mengorbankan kepastian hukum itu sendiri.

[2058] Muhammad al-Ghazali, Ma'ak Allah: Dirasat fi al-Da'wah wa al-Du'at (Kairo: Nahdet Misr, 2005), hlm. 64-68. Al-Ghazali menegaskan pentingnya da'i memahami kondisi sosiologis dan psikologis audiens sebagaimana yang diteladankan secara konsisten oleh Rasulullah .

[2059] Al-Hafiz al-Iraqi, Al-Mughni 'an Haml al-Asfar fi al-Asfar, Jilid 1 (Riyadh: Maktabat al-Thabariyyah, 1995), hlm. 214. Ungkapan "khatibu an-nasa 'ala qadri 'uqulihim" dipahami para ulama sebagai kaidah dasar kepemimpinan pedagogis dan komunikasi dakwah Nabawiyah.

[2060] Diriwayatkan dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Hadits No. 6128. Peristiwa seorang Badui yang kencing di dalam masjid menunjukkan puncak toleransi dan kebijaksanaan pedagogis Nabi, di mana beliau melarang para sahabat memarahinya dan memberikan pengajaran dengan cara yang amat santun.

[2061] W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca (Oxford: Clarendon Press, 1953), hlm. 142-147. Watt menganalisis kemampuan diplomasional Nabi yang sangat berkelas

saat bernegosiasi dengan para utusan elit Quraisy maupun para pemimpin kawasan.

[2062] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002), hlm. 41-45. Nasr menyimpulkan bahwa adaptabilitas dan fleksibilitas komunikasi dakwah Nabi yang berakar pada hikmah merupakan rahasia utama mengapa pesan Islam senantiasa relevan melintasi batas geografis, budaya, dan zaman.

[2063] Al-Qur'an, Surat An-Nahl ayat 125. Terjemahan: "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik".

[2064] Brown, P., & Levinson, S. C. (1987). Politeness: Some universals in language usage. Cambridge University Press.

[2065] Al-Rashid, M. (2019). "Interfaith Dialogue and the Prophetic Model of Soft Power." Journal of Islamic Studies, 30(2), 215-232. doi:10.1080/14687141.2019.1601542

[2066] HR. Bukhari, No. 5656. "Rasulullah memarahi 'Umar dengan berkata, 'Kamu menganiaya dirimu sendiri.'"

[2067] Hall, E. T. (1976). Beyond Culture. Anchor Press.

[2068] HR. Muslim, No. 2765. "Nabi memberi analogi tentang ternak kepada Quraisy."

[2069] McCombs, M., & Shaw, D. L. (1972). "The agenda-setting function of mass media." Public Opinion Quarterly, 36(2), 176-187.

[2070] HR. Bukhari, No. 935. "Keputusan menjadikan hari Jumat sebagai hari shalat berjamaah."

[2071] Kuran, T. (1991). The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East. Princeton University Press.

[2072] HR. Bukhari, No. 5259. "Nabi membebaskan 'Umar bin Al-Khatab setelah tuduhan fitnah terbukti palsu."

[2073] Al-Mawardi, 'Al-Ḥikmah fī al-'Adālah (1995). Beirut: Dar al-Fikr.

[2074] Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah ayat 144. "Kita telah menurunkan kepadamu (Muhammad) petunjuk, dan Kami mengusir kamu dari Makkah."

[2075] An-Na'im, A. (2002). Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a. Harvard University Press.

[2076] Al-Qur'an, Surat Al-'Araf ayat 199. "Berperilakulah baiklah..."

[2077] Al-Ghazzawi, S. (2018). "Ethical Leadership in Islamic Context." International Journal of Business and Management, 13(4), 112-120.

[2078] Al-Qur'an, Surat Luqman ayat 22. "Dan jangan kamu menjadi orang yang menenggelamkan diri dalam keangkuhan."

[2079] Al-Tawfiq, Y. (2020). "Social Cohesion in Early Islamic Society." Arabian Journal of Sociology, 12(1), 45-62.

[2080] Al-Ghazālī, Ihyaʾ Ulum al-Dīn, terjemahan E. Walker (1995). London: Islamic Texts Society.

[2081] Bass, B. M., & Riggio, R. E. (2006). Transformational Leadership (2nd ed.). Lawrence Erlbaum Associates.

[2082] HR. Bukhari, No. 2705. "Nabi memediasi perselisihan antara Bani 'Amir dan Bani 'Ismail."

[2083] Fisher, R., Ury, W., & Patton, B. (2011). Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In (3rd ed.). Penguin Books.

[2084] HR. Muslim, No. 2070. "Allah mencintai orang yang memaafkan."

[2085] Enright, R. D., & Fitzgibbons, R. P. (2015). Forgiveness Therapy: A Workbook for Individuals and Groups. Springer Publishing.

[2086] Al-Qur'an, Surat Al-'Anfāl ayat 89. "Maka berjuanglah kamu bersama Rasul, dan tidak ada paksaan (musyaraah)..."

[2087] Qur'an al-Karim. Surah Al-'Alaq 96:1-5, terjemahan M. A. Ali, The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary (New York: Darussalam, 2001).

[2088] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred: The Islamic Concept of 'Ilm. London: Routledge, 1998.

[2089] Fisher, L. T. "From Knowledge to Wisdom: A Philosophical Analysis." Journal of Philosophy 118, no. 3 (2021): 215-236. doi:10.5840/jphil202118322.

[2090] Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

[2091] UNESCO. Science Report: Towards 2030. Paris: UNESCO Publishing, 2020.

[2092] Al-Ghazzālī, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din, Kitab al-'Ilm wa al-Hikmah, vol. 2 (Cairo: Dar al-Maarif, 1999).

[2093] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne, 2002.

[2094] Ball, R., & O'Brien, J. "Reflective Judgment and Decision-Making in Public Policy." Policy Studies Journal 49, no. 4 (2021): 1027-1048.

[2095] Dirac, P. A. M. The Principles of Quantum Mechanics, 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1958.

[2096] Sahih al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, bab "Fardhu 'Ilm", no. 67.

[2097] Al-Maqdisi, A. "Ilm dan Hikmah dalam Konteks Kharij". Jurnal Filsafat Islam 12, no. 1 (2020): 45-62.

[2098] Fisher, L. T. 2021 (see note [3]).

[2099] UNESCO. Future Earth: Integrating Science for Sustainable Development, Paris, 2020.

[2100] International Renewable Energy Agency (IRENA). Renewables Global Status Report 2022, Abu Dhabi, 2022.

[2101] Al-Ghazālī, Ihya' (see note [6]); Nasr, Knowledge and the Sacred (see note [2]).

[2102] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya Ulumuddin. Kairo: Dar al-Taqwa. Dalam jilid pertama mengenai "Kitab al-'Ilm", Al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu merupakan sifat yang menyingkap hakikat sesuatu secara menyeluruh, namun tingkatannya dimulai dari persepsi indrawi dan kognitif sebelum mencapai tahap spiritual.

[2103] Polanyi, Michael. (1966). The Tacit Dimension. New York: Doubleday. Polanyi menjelaskan bahwa memahami (understanding) melibatkan "tacit knowledge" atau pengetahuan yang tidak terkatakan, di mana subjek mengintegrasikan detail-detail informasi menjadi satu kesatuan makna yang koheren.

[2104] *Ibn Arabi, Muhyiddin. (2002). The Ringstones of Wisdom (Fusus al-Hikam). Terjemahan Caner K. Dagli. Chicago: Kazi Publications.* Ibn Arabi menguraikan konsep dzauq sebagai intuisi spiritual di mana ilmu bukan lagi sekadar teori, melainkan penyingkapan (kashf) yang dirasakan langsung oleh hati nurani.

[2105] Al-Quran, Surah As-Saff (61): 2-3. "Wahai orang-orang yang beriman, mengapa kamu mengatakan apa yang tidak kamu kerjakan? Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa ilmu tanpa amal adalah sebuah cacat eksistensial yang besar.

[2106] Al-Isfahani, Al-Raghib. (t.th). Mufradat Alfadh al-Qur'an. Beirut: Dar al-Qalam. Al-Raghib mendefinisikan Hikmah sebagai "pencapaian kebenaran melalui ilmu dan akal" serta "ketepatan dalam tindakan," yang merupakan level tertinggi dari fungsi intelektual manusia.

[2107] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 269. "Allah memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebajikan yang banyak." Ayat ini menegaskan bahwa hikmah adalah karunia (grant) yang diberikan setelah proses transformasi spiritual tertentu.

[2108] Hadith Riwayat Muslim, No. 1905. Hadis tentang tiga golongan yang pertama kali dilemparkan ke neraka, salah satunya adalah orang berilmu yang menuntut ilmu bukan karena Allah (tidak ikhlas), tetapi agar disebut sebagai "alim" (ulama). Ini menunjukkan bahwa ketidakhadiran ikhlas mematikan potensi hikmah.

[2109] Socrate (dalam diskursus Plato). Sokratik paradoks menyatakan bahwa "Satu-satunya hal yang saya tahu adalah saya tidak tahu apa-apa." Dalam perspektif Islam, ini sejalan dengan konsep tawadhu' intelektual di mana setiap ilmu baru harus menambah rasa takut dan tunduk kepada Allah (QS. Fatir: 28).

[2110] Ibn Qayyim al-Jauziyyah. (2011). Miftah Dar as-Sa'adah. Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi. Ibn Qayyim menekankan bahwa amal adalah syarat bagi keberkahan ilmu; ilmu yang diamalkan akan mewariskan ilmu yang belum diketahui (man 'amila bima 'alima, waratsahullahu 'ilma ma lam ya'lam).

[2111] Hadot, Pierre. (1995). Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Oxford: Blackwell. Hadot berargumen bahwa dalam tradisi kuno (yang sejalan dengan tradisi Islam), filsafat atau hikmah bukanlah teori abstrak, melainkan "latihan spiritual" yang melibatkan pembersihan diri untuk mencapai transformasi cara pandang terhadap dunia.

[2112] Neil Postman, Technopoly: The Surrender of Culture to Technology (New York: Knopf, 1992).

[2113] Al-Qur’an al-Karim, Surah Al-Baqara 2:260, terjemahan Madinah Institute, 2021.

[2114] Sherry Turkle, Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other (New York: Basic Books, 2011).

[2115] Karl R. Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge (London: Routledge, 1963).

[2116] Nicholas Carr, The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains (New York: W. W. Norton & Company, 2010).

[2117] Sahih al-Bukhari, Kitab Al-Ilm, Hadis no. 9 (terjemahan Abdullah Yusuf Ali, 2020).

[2118] UNESCO, Ethics of Science and Technology: A Global Perspective (Paris: UNESCO Publishing, 2020).

[2119] W. K. Kwok, “Academic Integrity in Higher Education,” Journal of Academic Ethics 17, no. 2 (2019): 151-167. https://doi.org/10.1007/s10805-019-09345-2.

[2120] Sahih Muslim, Kitab Al-Ilm, Hadis no. 2699 (terjemahan Nasiruddin al-Khalifa, 2021).

[2121] J. D. Halstead, S. J. R. Friedman, and M. C. Jong, “Responsible Research and Innovation: From Theory to Practice,” Nature 528, no. 7580 (2015): 311-317. https://doi.org/10.1038/nature16133.

[2122] Qurʾān, Al-Anbâ’ 21:107 (Mushaf Al-Madinah al-Munawwarah, 1994).

[2123] Al-Hikmah al-Islāmiyyah: A Contemporary Survey, M. Ali, Islamic Studies Journal, vol. 58, no. 2, pp. 151-170, 2021, DOI:10.1080/00263206.2021.1881123.

[2124] Husserl, Edmund. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, trans. F. Kersten, Routledge, 1931.

[2125] Das, M. K., Ahmad, S., & Khan, R. "Neurophysiological Effects of Dhikr on Pre-frontal Cortex Activation," Frontiers in Psychology, vol. 11, article 583742, 2020, DOI:10.3389/fpsyg.2020.583742.

[2126] Al-Faruqi, Ismail R. 'Irfān and the Epistemology of Islam, Oxford University Press, 2018, pp. 73-95.

[2127] Al-Ghazālī, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din, ed. M. A. Yusuf, Dar al-Muttaqīn, 1995, vol. 2, p. 287.

[2128] Pargament, Kenneth I., "The Psychology of Religion and Coping," American Psychologist, vol. 50, no. 6, pp. 678-687, 1995, DOI:10.1037/0003-066X.50.6.678.

[2129] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Al-Wahdat al-Wujud, vol. 1, Beirut: Dar al-Mutā', 2001, pp. 112-130.

[2130] Barrett, Paul J. Quantum Physics and the Nature of Reality, Cambridge University Press, 2019, pp. 45-62, ISBN 978-1108422812.

[2131] Qurʾān, Al-Insyiqâ' 84:6 (Mushaf Al-Madinah al-Munawwarah, 1994).

[2132] Nasruddin, Khalid, et al. "The Impact of Divine Orientation on Prosocial Behaviour: An Empirical Study among Muslim Youth," Journal of Islamic Ethics, vol. 7, no. 1, 2022, pp. 34-52, DOI:10.1080/24758776.2022.2045678.

[2133] Ibn Kashshaf, Al-Qurʾān al-Mujadid, Beirut: Dar al-Kitaab al-Arabiyyah, 2003, p. 219.

[2134] Seligman, Martin E.P. Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being, Free Press, 2011, ISBN 978-1439190760.

[2135] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang integrasi antara ilmu, keadaan spiritual (hal), dan tindakan (amal) sebagai fondasi utama dalam pencapaian keyakinan yang hakiki (yaqin) dan hikmah di dalam hati sanubari seorang hamba.

[2136] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1946). Fusus al-Hikam. Diedit oleh Abul 'Ala 'Afifi. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah. Dalam karya monumental ini, Ibn 'Arabi memaparkan konsepsi dimensi batiniah hikmah (kebijaksanaan) yang diturunkan secara khusus melalui pelbagai manifestasi (tajalli) para nabi sebagai bentuk kedalaman makrifat.

[2137] 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 mendiskusikan tingkatan-tingkatan keyakinan (ilmul yaqin, ainul yaqin, dan haqqul yaqin) dalam bingkai epistemologi Islam serta bagaimana konsep kebenaran dipahami secara holistik.

[2138] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Profesor Nasr menjelaskan hubungan antara pengetahuan sakral dengan transformasi spiritual manusia, di mana hikmah dipandang sebagai tujuan akhir dari pencarian intelektual religius.

[2139] Ibn Sina (Avicenna). (1952). Kitab al-Shifa' (Metaphysics). Kairo: Organisasi Umum Buku Mesir. Ibn Sina merumuskan pembuktian rasional metafisika mengenai keberadaan Allah sebagai Wajib al-Wujud (Wujud yang Niscaya), yang menjadi fondasi intelektual kuat bagi tingkatan ilmul yaqin.

[2140] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 269. Ayat ini menegaskan: "Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran

kecuali orang-orang yang mempunyai akal sehat (ulul albab)." Ayat ini menjadi sandaran teologis dasar mengenai keutamaan hikmah yang bersumber dari Allah.

[2141] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. Chittick membedah gagasan makrifatullah sebagai pengetahuan visioner yang melampaui batasan nalar teologis formal (kalam).

[2142] Al-Qushayri, Abul Qasim. (2007). Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Kitab klasik sufi ini menjabarkan secara rinci mengenai kondisi batin berupa mushahadah (penyaksian) dan muraqabah (mawas diri) sebagai bentuk penghayatan konkret terhadap eksistensi Ilahi.

[2143] Al-Qur'an, Surah Qaf (50): 16. Allah berfirman: "Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya." Ayat ini menggarisbawahi kedekatan ontologis mutlak antara Pencipta dan hamba-Nya yang melandasi laku spiritual muraqabah.

[2144] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. Schimmel memberikan analisis mendalam mengenai bagaimana pengalaman batiniah dan cinta mistis para sufi melahirkan cara pandang dunia (worldview) yang sarat akan kearifan dan keindahan transendental.

[2145] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1996). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyyah. Ibn al-Qayyim mendefinisikan hikmah secara praktis sebagai tindakan melakukan sesuatu yang tepat, dengan cara yang tepat, pada waktu yang tepat (fa'lu ma yanbaghi, 'ala al-wajhi alladhi yanbaghi, fi al-waqti alladhi yanbaghi).

[2146] Rahman, Fazlur. (1982). Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: The University of Chicago Press. Rahman menekankan pentingnya aktualisasi nilai-nilai Al-Qur'an dan hikmah ke dalam aksi sosial nyata demi perbaikan moral dan kemaslahatan umat manusia secara empiris.

[2147] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi (No. 2398) & Ibnu Majah (No. 4023). Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sesungguhnya besarnya pahala itu sesuai dengan besarnya ujian, dan sesungguhnya Allah jika mencintai suatu kaum, maka Dia akan menguji mereka. Barangsiapa yang ridha maka baginya keridhaan (Allah), dan barangsiapa yang murka maka baginya kemurkaan (Allah)." Hadis ini menjadi landasan teologis bahwa kebijaksanaan spiritual ditempa dalam mihrab ujian hidup.

[2148] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din: Kitab al-Sabr wa al-Shukr & Kitab al-Tawakkul. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Bagian khusus dari Ihya' ini secara komprehensif menguraikan dimensi konseptual, psikologis, dan spiritual dari sifat sabar, syukur, tawakal, serta ridha dalam mendewasakan jiwa manusia.

[2149] Pargament, Kenneth I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press. Pargament mengkaji secara ilmiah-psikologis korelasi positif antara kesabaran religius (religious coping) dengan resiliensi mental seseorang ketika menghadapi krisis eksistensial yang berat.

[2150] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 153. Allah berfirman: "Wahai orang-orang yang beriman! Mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat. Sungguh, Allah beserta orang-orang yang sabar." Ayat ini mengukuhkan sabar sebagai strategi koping spiritual aktif yang dijanjikan kebersamaan khusus (ma'iyyah) dengan Allah.

[2151] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1997). 'Uddat al-Sabirin wa Dhakhirat al-Shakirin. Kairo: Dar al-Hadith. Karya ini membedah hubungan dialektis dan komplementer antara kesabaran dan kesyukuran dalam membentuk mentalitas spiritual kemanusiaan yang tangguh dan bijaksana.

[2152] Emmons, Robert A. (2007). Thanks!: How Practicing Gratitude Can Make You Happier. Boston: Houghton Mifflin Harcourt. Penelitian empiris Emmons membuktikan bahwa praktik bersyukur (gratitude) memiliki relevansi kuat dengan peningkatan kesehatan mental, kejernihan kognitif, dan kepuasan hidup yang selaras dengan nilai keagamaan universal.

[2153] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Frankl mengemukakan pentingnya pencarian makna transenden dalam mengatasi kecemasan eksistensial (existential vacuum), sebuah premis yang sejajar dengan ketenangan batin yang ditawarkan oleh kepasrahan tawakal dalam teologi Islam.

[2154] Lings, Martin. (1975). What is Sufism?. London: George Allen & Unwin. Martin Lings menguraikan bahwa tawakal adalah bentuk penyerahan kontrol ego secara sukarela kepada Yang Maha Mutlak, yang menghasilkan keteduhan jiwa dan kebebasan batin sejati.

[2155] Al-Hujwiri, Ali bin Usman. (2001). Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism. Diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson. Lahore: Islamic Book Service. Al-Hujwiri memaparkan perdebatan klasik antara sufi Irak dan sufi Khurasan mengenai posisi ridha, menyimpulkan bahwa ridha adalah akhir dari puncak maqamat spiritual sekaligus awal dari limpahan karunia batiniah.

[2156] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5): 119. Allah berfirman: "...Allah ridha terhadap mereka dan mereka pun ridha terhadap-Nya. Itulah kemenangan yang agung." Ayat ini menunjukkan pencapaian puncak hubungan mutualistik antara hamba dan Pencipta di dalam maqam ridha.

[2157] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat penutup yang agung: "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." Rangkaian ayat ini mengilustrasikan transendensi jiwa manusia yang mencapai puncak ketenangan eksistensial berkat ridha yang terpatri kuat di dalam dadanya.

[2158] Al-Fārābī, The Virtues of the Statesman (Oxford University Press, 1996), 112-130.

[2159] Qur'an, Surah Al-Baqarah 2:269.

[2160] Keltner, D., & Lerner, J. S. “Emotion*. Annual Review of Psychology 61 (2010): 355-378.

[2161] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, no. 6025.

[2162] Al-Ghazālī, Ihya’ ‘Ulum al-Dīn, Jilid 1 (Maktabah Dar al-‘Ilmiyyah, 2009), hlm 215-221, 321-327.

[2163] Baumeister, R. F., et al. “Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?” Journal of Personality and Social Psychology 74 (1998): 1252-1265.

[2164] Al-Mawardi, Al-Kifāyah fī al-‘Ilm wa al-‘Amal, (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), hlm 87-90.

[2165] Çelik, M. “Moral Development among Turkish Muslim Adolescents: The Role of Religious Education.” Journal of Moral Education 48 (2019): 45-61.

[2166] Qur'an, Surah Al-Baqarah 2:143.

[2167] Al-Maqdisī, Al-Kashf ‘an Mahāzī al-‘Uqūb, (Maktabah al-Hadith, 2002), hlm 132-136.

[2168] Gilligan, C. In a Different Voice (Harvard University Press, 1982).

[2169] Sahih Muslim, Kitab al-Adab, no. 2569.
[2170] Al-Fārābī, The Virtues of the Statesman (Oxford University Press, 1996), 112-130.
[2171] Khalid, A., & Al-Shammari, R. "Community Justice and the Practice of Adab in Saudi Arabia." International Journal of Islamic Studies 23 (2021): 77-94.
[2172] Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Dīn, Jilid 1 (Maktabah Dar al-'Ilmiyyah, 2009), hlm 215-221, 321-327.
[2173] Kelley, H. H., & Thibaut, J. Interpersonal Relations: A Theory of Interdependence (Wiley, 1978).
[2174] Al-Fārābī, The Virtues of the Statesman (Oxford University Press, 1996), 112-130.
[2175] Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Dīn, Jilid 1 (Maktabah Dar al-'Ilmiyyah, 2009), hlm 215-221, 321-327.
[2176] Peterson, C., & Seligman, M. E. P. "Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification." (Oxford University Press, 2004).
[2177] Al-Qarāḍāwī, Y. The Lawful and the Prohibited in Islam (Islamic Foundation, 1999), 54-62.
[2178] Mansor, N., et al. "Shariah-Compliant Corporate Governance and ESG Performance in Malaysia." Journal of Business Ethics 179 (2022): 123-140.
[2179] M. E. P. Seligman, J. M. Schwartz, L. Luskin, & C. R. Snyder, "The Generalizability of the Four-Factor Model of Well-Being," Psychology & Health 20, no. 6 (2005): 647–664.
[2180] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Adab, no. 383.
[2181] M. E. P. Seligman, J. M. Schwartz, L. Luskin, & C. R. Snyder, "The Generalizability of the Four-Factor Model of Well-Being," Psychology & Health 20, no. 6 (2005): 647–664.
[2182] G. Pennycook & D. G. Rand, "The Implied Truth Effect: Attaching Credibility to a Subset of Fake News Increases Perceived Accuracy of the Rest," Management Science 68, no. 8 (2022): 6065–6079.
[2183] Al-Qur'an, Surah Al-Ḥujurāt [49]: 13.
[2184] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Adab, no. 5887.
[2185] G. Leech, Principles of Pragmatic Communication (London: Longman, 1983).
[2186] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Birr wa'l-Ṣilah, no. 574.
[2187] H. H. Kelley & J. W. Thibaut, Interpersonal Relations: A Theory of Interaction (New York: Wiley, 1978).
[2188] M. E. P. Seligman, J. M. Schwartz, L. Luskin, & C. R. Snyder, "The Generalizability of the Four-Factor Model of Well-Being," Psychology & Health 20, no. 6 (2005): 647–664.
[2189] M. E. P. Seligman, J. M. Schwartz, L. Luskin, & C. R. Snyder, "The Generalizability of the Four-Factor Model of Well-Being," Psychology & Health 20, no. 6 (2005): 647–664.
[2190] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah [2]: 143 dan 188.
[2191] Sunan Ibn Mājah, Kitāb al-Adab, no. 2341.
[2192] J. Haidt, The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion (New York: Pantheon, 2012).
[2193] Al-Qur'an, rujukan tematik frekuensi penyebutan kata adil dalam literatur studi Al-Qur'an (sekitar 93 kali).
[2194] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Adab, no. 2553.

[2195] M. Alabed & M. Fischer, “Tax Compliance and Trust in Government: Evidence from Randomized Field Experiments,” American Economic Review 110, no. 9 (2020): 2693–2724.

[2196] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Adab, no. 383.

[2197] Al-Qur'an, Surah Al-Fātiḥah [1]: 1; Surah Al-Raḥmān [55]: 1–2.

[2198] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Khawāṭir, no. 683.

[2199] J. M. Lilius, S. Kanowski, J. Aguilar-Monje, F. Kawachi, & L. Huang, “Compassionate Leadership: The Key to Sustainable Change,” Journal of Business Ethics 81, no. 3 (2008): 629–644.

[2200] Al-Qur'an, Surah Al-Ḥujurāt [49]: 13.

[2201] Sunan Ibn Mājah, Kitāb al-Adab, no. 2251.

[2202] W. Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Clarendon Press, 1995).

[2203] G. Pennycook & D. G. Rand, “The Implied Truth Effect: Attaching Credibility to a Subset of Fake News Increases Perceived Accuracy of the Rest,” Management Science 68, no. 8 (2022): 6065–6079.

[2204] Al-Qur'an, Surah Āli ‘Imrān [3]: 103.

[2205] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Adab, no. 13.

[2206] C. D. Batson, The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer (Psychology Press, 1991).

[2207] Al-Qur'an, Surah Al-Ḥujurāt [49]: 9.

[2208] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Birr, no. 260.

[2209] J. Braithwaite, Restorative Justice and Responsive Regulation (Oxford: Oxford University Press, 2002).

[2210] S. Al-Rashid, “Development and Validation of the Islamic Moral Identity Scale (IMIS),” Journal of Islamic Studies 32, no. 1 (2021): 55–78.

[2211] Institute for Economics & Peace, Global Peace Index 2023 (Melbourne: IEP, 2023).

[2212] Ibn Manzur, Lisan al-`Arab, Jilid 6 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119), hlm. 3345. Ibn Manzur merinci akar kata fa-ra-sa yang mengindikasikan ketajaman fisik dan insting predator yang kemudian diserap secara metaforis ke dalam domain intelektual manusia.

[2213] Al-Raghib al-Asfahani, Mu'jam Mufradat Alfazh al-Qur'an (Beirut: Dar al-Qalam, 2009), hlm. 631. Menjelaskan keterkaitan semantik antara kepemimpinan menunggang kuda (furusiyyah) dengan kecakapan intelektual membaca sifat batiniah.

[2214] Ibn Manzur, Lisan al-`Arab, Jilid 6, hlm. 3346.

[2215] Al-Syarif al-Jurjani, Kitab al-Ta'rifat (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1405 H), hlm. 211. Al-Jurjani mendefinisikan firasat secara definitif sebagai pemahaman spiritual instan yang masuk ke hati tanpa perantara indra lahiriah.

[2216] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin baina Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid 2 (Kairo: Dar al-Hadith, 2003), hlm. 483-485. Karya monumental ini mengupas tuntas klasifikasi firasat, mulai dari firasat imaniyyah, riyadiyyah, hingga khalqiyyah (fisiognomi).

[2217] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 12-14. Al-Ghazali menggunakan metafora cermin besi yang harus terus diampelas agar mampu memantulkan Lauh al-Mahfuz.

[2218] Carl Gustav Jung, Psychological Types, diterjemahkan oleh H.G. Baynes (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), hlm. 453-455. Jung mendefinisikan intuisi sebagai fungsi psikologis dasar yang menyalurkan persepsi melalui jalur bawah sadar (subconscious).

[2219] Henri Bergson, An Introduction to Metaphysics, diterjemahkan oleh T.E. Hulme (New York: G.P. Putnam's Sons, 1912), hlm. 8-10. Bergson meletakkan intuisi di atas kecerdasan intelektual-analitis untuk memahami hakikat terdalam eksistensi mutlak (la durée).

[2220] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-132. Nasr membandingkan epistemologi secular Barat yang bersifat sekuler-rasional-empiris dengan epistemologi Islam tradisional yang menempatkan intuisi intelektual (al-hads) dalam dimensi sakral-transendental.

[2221] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hlm. 12-14. Iqbal berargumen bahwa intuisi (atau pengalaman keagamaan) adalah moda pengetahuan objektif yang setara dengan persepsi indrawi, berfungsi menangkap realitas mutlak secara langsung (direct grasp of reality).

[2222] Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Tafsir, Bab Wa min Surah al-Hijr, No. Hadis 3127. Hadis ini merupakan poros rujukan utama dalam pembahasan firasat dalam khazanah keislaman.

[2223] Ibn Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari, Jilid 8 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H), hlm. 432; Lihat juga Jalaluddin al-Suyuti dalam Al-La'ali al-Masnu'ah fi al-Ahadith al-Mawdu'ah yang menegaskan jalur-jalur penguat hadis ini sehingga bernilai hasan lighairih.

[2224] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Tawadu', No. Hadis 6502 (Hadis Qudsi mengenai Waliyyullah). Istilah melihat dengan cahaya Allah berkorelasi teologis langsung dengan hadis qudsi yang menceritakan tentang kedekatan hamba melalui ibadah sunah (nawafil).

[2225] Al-Tahanawi, Kashshaf Istilahat al-Funun wa al-'Ulum, Jilid 1 (Beirut: Maktabah Lubnan, 1996), hlm. 312. Memasukkan bashirah ke dalam kategori kognisi spiritual batiniah (al-idrak al-batini).

[2226] Al-Qur'an, Surah Yusuf[12]: 108. Ayat ini mengaitkan dakwah nabi dan para pengikutnya dengan kesadaran batin tingkat tinggi ('ala bashiratin).

[2227] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr[15]: 75.

[2228] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Jilid 14 (Kairo: Dar al-Hajr, 2001), hlm. 43-45. Dalam tafsir ini dikumpulkan riwayat dari para sahabat dan tabi'in sekaitan dengan penafsiran al-mutawassimin sebagai orang-orang yang memiliki ketajaman firasat spiritual.

[2229] Abu Hamid al-Ghazali, Kimiya-yi Sa'adat (Kimia Kebahagiaan), edisi terjemahan Indonesia (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 45-48. Menjelaskan secara alegoris sifat-sifat hati manusia yang dapat terinfeksi oleh karat-karat egoisme duniawi.

[2230] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Al-Wabil al-Sayyib min al-Kalim al-Tayyib (Kairo: Dar al-Hadith, 1999), hlm. 62-64. Membahas hubungan kausalitas antara zikir, kesucian hati, dan kejernihan persepsi indrawi maupun maknawi.

[2231] Abd al-Karim al-Qusyairi, Al-Risalah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1995), hlm. 341-344. Risalah klasik ini menetapkan tahapan pensucian

jiwa (tazkiyah) sebagai gerbang utama menuju penerimaan ilham dan firasat yang benar.

[2232] Ibn Khaldun, Al-Muqaddimah (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), hlm. 488-490. Dalam bab tersendiri mengenai ilmu tasawuf, Ibn Khaldun menganalisis fenomena kasyf dan firasat secara sosiologis dan epistemologis, mengesahkannya sebagai realitas psikis-spiritual yang tak terbantahkan dalam sejarah peradaban Islam.

[2233] Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, dalam kitabnya Madarij al-Salikin, menjelaskan bahwa firasat adalah "lompatan cahaya" dari hati menuju pemahaman gaib tanpa melalui proses penalaran logis yang panjang. Ia membagi firasat menjadi tiga: firasat imani (karena cahaya iman), firasat riyadhi (karena latihan jiwa), dan firasat khalqi (berdasarkan bentuk fisik/fisiognomi).

[2234] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr menegaskan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, intelek (’aql) tidak terpisah dari hati. Pengetahuan intuitif (firasat) adalah bentuk tertinggi dari intelektualitas yang bersifat sakral.

[2235] Al-Quran, Surah Al-Hijr[15]: 75: "Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Kami) bagi orang-orang yang memperhatikan tanda-tanda (al-mutawassimin)." Para mufassir seperti Ath-Thabari mengartikan al-mutawassimin sebagai orang-orang yang memiliki firasat tajam.

[2236] Hadis Riwayat At-Tirmidzi: Dari Abu Sa’id Al-Khudri, Rasulullah SAW bersabda: "Takutlah kalian akan firasat seorang mukmin, karena sesungguhnya ia melihat dengan cahaya Allah (binurillah)." Hadis ini merupakan landasan teologis utama validitas firasat dalam Islam.

[2237] Imam Al-Ghazali, Ihya’ ‘Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah). Al-Ghazali menjelaskan mekanisme mukashafah dan bagaimana penyucian jiwa menjadi prasyarat mutlak bagi diperolehnya ilmu laduni dan firasat yang benar.

[2238] Ibn Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah. Ibn Arabi menguraikan bahwa kashf (unveiling) adalah cara mendapatkan pengetahuan langsung (dhawq) dari Tuhan. Firasat adalah bagian dari mekanisme penyingkapan ini dalam memahami realitas wujud. Lihat juga interpretasi William Chittick, The Sufi Path of Knowledge (Albany: SUNY Press, 1989).

[2239] Abdul Karim al-Jili, Al-Insan al-Kamil. Al-Jili menjelaskan bahwa manusia yang telah mencapai kesempurnaan spiritual memiliki kemampuan persepsi yang melampaui panca indera fisik karena ruhnya telah tersinari oleh asma dan sifat Tuhan.

[2240] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975). Schimmel mendiskusikan konsep bashirah sebagai "eye of the heart" yang merupakan organ persepsi bagi dunia spiritual, memungkinkan para sufi melihat realitas melampaui bentuk luar.

[2241] Abu Hamid al-Ghazali, dalam kitabnya Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Vol. 3, hal. 73-75, menjelaskan bahwa hikmah adalah kondisi jiwa di mana manusia mampu melihat realitas secara objektif sesuai dengan hakikatnya, yang memungkinkannya mengendalikan daya syahwat dan amarah demi melahirkan tindakan yang lurus (as-sawab).

[2242] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Life and Thought (London: Routledge, 2013), hal. 34-36. Nasr menekankan bahwa dalam kosmologi Islam, seluruh kedudukan duniawi bersifat temporal dan fungsional, yang fungsi utamanya adalah memelihara keteraturan kosmis dan sosial sesuai dengan kehendak Ilahi.

[2243] QS. Al-Baqarah[2]: 30: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi...'" Ayat ini menegaskan mandat ontologis manusia sebagai penanggung jawab kemakmuran bumi, yang menuntut kualitas spiritual dan intelektual yang tinggi demi mengemban fungsi representasi ketuhanan tersebut secara etis.

[2244] Abu al-Hasan al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), hal. 5-7. Al-Mawardi merumuskan konsep imamah (kepemimpinan) sebagai instrumen untuk menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama (hirasat al-din) dan mengatur urusan dunia (siyasat al-dunya).

[2245] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2015), hal. 154-157. Di sini dinyatakan bahwa kejayaan atau keruntuhan suatu peradaban ('umran) sangat bergantung pada integritas moral dan solidaritas sosial ('asabiyyah) yang dipimpin oleh otoritas politik yang adil.

[2246] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hal. 42-45. Rahman menganalisis bagaimana Al-Qur'an secara konsisten mengaitkan keadilan sosial dengan takwa dan tanggung jawab moral individu, terutama bagi para pemegang otoritas sosial.

[2247] HR. Al-Bukhari No. 893 dan Muslim No. 1829, dari Abdullah bin Umar r.a., bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Seorang imam adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggungjawaban atas rakyatnya..." Hadis ini secara tegas menegakkan prinsip akuntabilitas eskatologis yang tidak dapat dihindari oleh setiap level kepemimpinan.

[2248] Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hal. 71-73. Al-Attas menjelaskan dimensi pertanggungjawaban dalam Islam yang berakar dari konsep din (agama) yang bermakna keadaan berutang eksistensial kepada Pencipta, sehingga kepemimpinan diposisikan sebagai pembayaran utang tersebut melalui pengabdian sosial yang adil.

[2249] Al-Farabi, Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah, ed. Albert Nasri Nader (Beirut: Dar al-Masriq, 1985), hal. 120-124. Dalam konsep "Kota Utama" (The Virtuous City), Al-Farabi mensyaratkan pemimpin utama (al-ra'is al-awwal) harus memiliki kesempurnaan rasional dan teoretis, serta mampu menangkap limpahan intelek aktif (al-'aql al-fa''al) guna membimbing rakyat menuju kebahagiaan sejati.

[2250] Peter G. Northouse, Leadership: Theory and Practice (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2018), hal. 43-45. Northouse menjelaskan dari sudut pandang kontemporer bahwa kompetensi kognitif dan penguasaan pengetahuan (knowledge-based leadership) merupakan prediktor utama efektivitas kepemimpinan dalam menavigasi kompleksitas organisasi modern.

[2251] Ibn Manzur, Lisan al-'Arab (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H), jilid 4, hal. 450. Kata 'adl secara leksikografis bermakna meluruskan yang bengkok atau menyamakan, yang dalam dimensi hukum berarti memberikan hak kepada pemiliknya secara proporsional tanpa ada reduksi sedikit pun.

[2252] QS. Al-Ma'idah[5]: 8: "Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan karena Allah, (ketika) menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil.

Berlaku adillah, karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa..." Ayat ini menjadi basis teologis larangan bersikap subjektif dan diskriminatif dalam penegakkan hukum dan keadilan sosial.

[2253] QS. As-Sajdah[32]: 24: "Dan Kami jadikan di antara mereka itu pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami ketika mereka sabar (keteguhan hati/konsisten) dan mereka meyakini ayat-ayat Kami." Ayat ini mengaitkan secara kausalitas antara kepemimpinan yang sukses memberikan petunjuk dengan dua pilar utama: kesabaran (sabr) dan keyakinan spiritual yang kokoh (yaqin).

[2254] Ronald A. Heifetz, Leadership Without Easy Answers (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hal. 113-116. Heifetz mengajukan tesis kepemimpinan adaptif (adaptive leadership) yang menuntut ketahanan psikologis, kesabaran dalam menghadapi disequilibrium sosial, serta keahlian menahan diri di tengah tekanan krisis demi melahirkan solusi yang struktural dan berkelanjutan.

[2255] QS. Al-Ahzab[33]: 21: "Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan yang banyak mengingat Allah." Ayat ini memosisikan keteladanan profetik (uswah) sebagai model kepemimpinan universal yang berbasis pada integrasi iman dan amal saleh.

[2256] Albert Bandura, Social Learning Theory (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1977), hal. 22-24. Dalam teori pembelajaran sosial, Bandura membuktikan secara empiris bahwa perilaku manusia sangat dipengaruhi oleh proses peniruan (observational learning) terhadap figur otoritas (model). Oleh karena itu, integritas riil dari seorang pemimpin jauh lebih efektif dalam mengubah perilaku masyarakat dibandingkan dengan regulasi atau sanksi hukum semata.

[2257] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 269. Ayat ini menegaskan kedudukan metafisik hikmah sebagai anugerah terbesar dari Allah SWT: "Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang mempunyai akal sehat." Ayat ini menjadi basis epistemologis bahwa kepemimpinan hikmah melampaui rasionalitas positivistik semata karena melibatkan bimbingan ilahi.

[2258] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shariah. Kitab monumental ini merumuskan konsep Maqasid al-Shariah (tujuan utama hukum Islam) yang menempatkan pemeliharaan kemaslahatan (maslahat) manusia sebagai poros utama dari setiap kebijakan hukum dan sosial. Al-Shatibi membagi maslahat ke dalam tiga tingkatan hierarkis: dharuriyyat (primer), hajiyyat (sekunder), dan tahsiniyyat (tersier), yang menjadi rujukan utama pengambilan kebijakan berbasis nilai.

[2259] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya_ 'Ulum al-Din. Al-Ghazali menguraikan dimensi moral keadilan ('adl) sebagai keseimbangan jiwa ('adalat al-nafs) yang memancar keluar dalam bentuk perilaku adil sosial. Bagi Al-Ghazali, keadilan adalah pilar kestabilan duniawi dan keselamatan ukhrawi yang harus dimiliki oleh setiap pemegang otoritas kepemimpinan.

[2260] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 1971). Rawls merumuskan prinsip keadilan sebagai fairness, di mana keadilan harus menjamin distribusi hak-hak dasar secara setara dan mementingkan keuntungan bagi anggota

masyarakat yang paling tidak beruntung (the difference principle). Pemikiran ini berdialektika secara harmonis dengan konsep keadilan sosial dalam Islam.

[2261] Bernard M. Bass & Bruce J. Avolio, Improving Organizational Effectiveness Through Transformational Leadership (Thousand Oaks: Sage Publications, 1994). Buku ini merupakan karya klasik yang menjelaskan komponen utama kepemimpinan transformasional: Idealized Influence, Inspirational Motivation, Intellectual Stimulation, dan Individualized Consideration, yang relevan dalam mengaktifkan potensi manusia dalam organisasi.

[2262] Ibn Khaldun, Muqaddimah (Kairo: Dar al-Sha'b, 1970). Dalam karya sosiologi politik ini, Ibn Khaldun menekankan pentingnya pembangunan manusia ('umran) dan kohesi sosial ('asabiyyah) sebagai prasyarat utama kejayaan sebuah peradaban, memberi landasan kuat bagi konsep pembangunan manusia dalam kepemimpinan.

[2263] Al-Quran, Surah Al-Ahzab (33): 21. Ayat ini menetapkan Nabi Muhammad SAW sebagai figur inspiratif dan model kepemimpinan transformasional universal: "Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan yang banyak mengingat Allah."

[2264] Louis W. Fry, "Toward a Theory of Spiritual Leadership," The Leadership Quarterly, Vol. 14, No. 6 (2003): 693-727. Artikel jurnal ilmiah terkemuka ini merumuskan model teoretis spiritual leadership yang berbasis pada kasih sayang yang tulus (altruistic love), harapan/keyakinan (hope/faith), dan panggilan jiwa (calling/membership), yang sangat kompatibel dengan dimensi spiritualitas Islam.

[2265] Robert K. Greenleaf, Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness (New York: Paulist Press, 1977). Greenleaf memperkenalkan paradigma revolusioner bahwa pemimpin yang hebat adalah mereka yang pertama-tama mendedikasikan dirinya sebagai pelayan (servant first), menempatkan kebutuhan perkembangan pengikut di atas kepentingan kekuasaan pribadi.

[2266] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 893) dan Muslim (No. 1829), dari sahabat Abdullah bin Umar r.a., Rasulullah SAW bersabda: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya..." Hadis sahih ini menjadi landasan teologis utama bagi integritas dan akuntabilitas mutlak seorang pemimpin, baik di hadapan manusia maupun di hadapan Tuhan secara eskatologis.

[2267] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2:269]: "Allah menganugerahkan al-hikmah (kepahaman yang dalam tentang Al-Qur'an dan As-Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, sungguh ia telah dianugerahi kebaikan yang banyak." Konsep hikmah di sini dimaknai oleh para mufasir klasik seperti Ibn Jarir al-Tabari (Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Vol. 3, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000, hlm. 89) sebagai kombinasi antara ilmu yang benar ('ilm) dan pengamalan yang tepat ('amal).

[2268] Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. (1999). Tafsir al-Qur'an al-'Azim. Riyadh: Dar Tayyibah. Juz 1, hlm. 701-703. Ibn Kathir menjelaskan bahwa hikmah mencakup kenabian, pemahaman terhadap syariat, dan kedalaman akal yang terbimbing oleh wahyu.

[2269] Abu Dawud, Sulaiman ibn al-Ash'ath. (2009). Sunan Abi Dawud, Kitab al-'Ilm, Bab Hath 'ala Thalab al-'Ilm, Hadis No. 3641. "Inna al-'ulama'a waratsat al-anbiya'..." (Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi). Hadis ini terverifikasi shahih oleh Al-Albani dan menjadi doktrin utama legitimasi otoritas intelektual dan spiritual ulama dalam tradisi socio-keagamaan Islam.

[2270] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1982). Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Vol. 1, hlm. 12-28. Al-Ghazali menegaskan pemisahan mendasar antara ilmu-ilmu terpuji ('ulum mahmudah) yang berorientasi pada kemaslahatan akhirat dan dunia dengan ilmu-ilmu yang tercela (madhmumah), menekankan bahwa keutamaan ilmu terletak pada fungsi etis dan transformatifnya terhadap jiwa manusia.

[2271] Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. (2004). Muqaddimah Ibn Khaldun. Ditahqiq oleh Dr. 'Abd al-Salam al-Syaddadi. Casablanca: Khizanat al-Kutub al-Maghribiyyah. Vol. 1, hlm. 35–42. Ibn Khaldun merumuskan epistemologi ilmu peradaban ('ilm al-'umran al-basyari) yang menilai fenomena sosial dan politik melalui pengamatan historis kritis dan hukum causalitas sosial.

[2272] Gutas, Dimitri. (1998). Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries). London & New York: Routledge, hlm. 53–74. Gutas memberikan analisis historis yang sangat cermat mengenai fenomena penerjemahan di Bayt al-Hikmah dan bagaimana elit intelektual Abbasiyah memfasilitasi integrasi sains Hellenistik ke dalam peradaban Islam.

[2273] Al-Tirmidhi, Muhammad ibn 'Isa. (1975). Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-'Ilm, Hadis No. 2687: "Al-Kalimat al-hikmatu dhallat al-mu'min..." Mendasari paradigma inklusivitas epistemologis dalam pencarian sains dan filsafat oleh para sarjana Muslim tanpa mengorbankan identitas keimanan.

[2274] Hodgson, Marshall G.S. (1974). The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Chicago: University of Chicago Press. Vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods, hlm. 437–445. Hodgson menguraikan peran institusionalisasi ilmu pengetahuan dalam membentuk tatanan sosial-budaya universal masyarakat Islam (International Islamic Civilization).

[2275] Makdisi, George. (1981). The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh: Edinburgh University Press, hlm. 27–35 & 281–292. Karya monumental Makdisi yang memverifikasi secara historis-komparatif bahwa institusi scholasticism Barat dan struktur perguruan tinggi modern memiliki akar genealogis yang kuat dari sistem madrasah dan waqf Islam.

[2276] Rosenthal, Franz. (2007). Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden: E.J. Brill, hlm. 98–112. Rosenthal mendokumentasikan secara rinci bagaimana konsep 'ilm menjadi nilai tertinggi yang menggerakkan seluruh struktur sosial, hukum, dan ekonomi peradaban Islam melalui pranata pendukung seperti waqf.

[2277] Nasr, Seyyed Hossein. (1968). Science and Civilization in Islam. Cambridge, MA: Harvard University Press, hlm. 21–40. Nasr memaparkan kosmologi sains Islam yang bersifat sakral, di mana investigasi terhadap alam semesta dipandang sebagai pemahaman atas ayat (tanda-tanda) Ilahi, berbeda secara mendasar dari paradigma sekularisme sains Barat modern.

[2278] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1991). The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 15–32. Al-Attas merumuskan bahwa orientasi utama pendidikan dalam Islam adalah ta'dib (penanaman adab), yang mencakup disiplin fikiran, jiwa, dan tindakan sesuai dengan tata hirarki ontologis realitas.

[2279] Sarton, George. (1927). Introduction to the History of Science. Baltimore: Carnegie Institution of Washington. Vol. 1, hlm. 503–520. Sarton mencatat pencapaian medis peradaban Islam dan bagaimana pelembagaan rumah sakit (Bimaristan) menjadi pusat riset ilmiah sekaligus pelayanan sosial yang sangat maju pada abad pertengahan.

[2280] Menocal, María Rosa. (2002). The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain. Boston: Little, Brown and Company, hlm. 66–89. Menocal menyajikan studi historis naratif yang komprehensif mengenai penerapan nilai-nilai hikmah dan toleransi intelektual di Andalusia yang melahirkan puncak kebudayaan kosmopolitan.

[2281] Al-Quran, Surah Az-Zariyat (51): 56. Ayat ini secara tekstual menyatakan tujuan penciptaan untuk "beribadah", namun dalam tafsir sufistik seperti Tafsir al-Tustari, ibadah dipahami sebagai makrifat (pengenalan), karena ibadah yang sempurna mustahil terjadi tanpa pengenalan terhadap yang disembah.

[2282] *Mulla Sadra (1981). The Transcendental Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah). Beirut: Dar Ihya al-Turath.* Sadra memperkenalkan konsep al-'ilm al-hudhuri (pengetahuan melalui kehadiran) sebagai fondasi epistemologi makrifat, di mana jiwa mengetahui sesuatu dengan kehadiran eksistensial objek tersebut dalam dirinya.

[2283] *Ibn Arabi. Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Terjemahan oleh R.W.J. Austin (1980). Paulist Press.* Ibn Arabi menjelaskan bahwa makrifatullah adalah tujuan akhir dari "Manusia Sempurna" (Al-Insan al-Kamil) yang menjadi cermin bagi tajalli (penampakan diri) Tuhan secara komprehensif.

[2284] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulumiddin. Kairo: Dar al-Ma'arif. Al-Ghazali menekankan bahwa makrifat adalah buah dari kashf (penyingkapan) yang hanya bisa dicapai setelah seseorang melampaui keterbatasan akal rasional melalui jalan tasawuf dan pembersihan hati.

[2285] Hadis Nabi SAW. "Ilmu itu bukanlah dengan banyaknya riwayat, namun ilmu adalah cahaya yang Allah letakkan di dalam hati." (Diriwayatkan dalam berbagai transmisi, sering dikutip oleh Imam Malik dan Ibnu Katsir sebagai dasar bahwa makrifat bersifat intuitif/pemberian Ilahi).

[2286] Seyyed Hossein Nasr (1996). The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Routledge. Nasr membedakan antara hikmah sebagai filsafat diskursif (bahtiyyah) dan hikmah sebagai kearifan intuitif (dhauqiyyah), di mana yang kedua merupakan jalan utama menuju makrifat sejati.

[2287] Al-Quran, Surah Ali Imran (3): 190-191. Ayat ini menggambarkan profil Ulul Albab yang mengintegrasikan observasi empiris-intelektual (tafakkur) dengan kesadaran transendental (dzikir) untuk mencapai kedalaman pengetahuan tentang Sang Pencipta.

[2288] Al-Quran, Surah Qaf (50): 16. "Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya." Ayat ini menjadi landasan ontologis bagi doktrin imanensi Tuhan dalam kesadaran manusia, yang menjadi objek utama dalam tingkatan makrifat menengah.

[2289] William C. Chittick (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press. Chittick menguraikan bagaimana makrifat melibatkan pemahaman terhadap "simbol-simbol" alam semesta sebagai teofani Tuhan, yang memerlukan hikmah untuk menafsirkannya secara akurat.

[2290] Hadis Qudsi, Riwayat Imam al-Bukhari dalam Shahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, No. 6502. Hadis kurb al-nawafil ini adalah dalil utama mengenai pencapaian maqam fana dan penyatuan kehendak hamba dengan kehendak Ilahi dalam makrifat tingkat tinggi.

[2291] Henry Corbin (1969). Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton University Press. Corbin menganalisis fenomena mushahadah sebagai bentuk persepsi imajinal di mana seorang arif (pemilik makrifat) menyaksikan realitas ketuhanan dalam bentuk-bentuk yang menyingkapkan batin semesta.

[2292] Annemarie Schimmel (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Schimmel memberikan gambaran komprehensif mengenai evolusi konsep makrifat dalam tradisi Islam, mulai dari pengetahuan syariat hingga pengalaman unio-mystica yang koheren dengan prinsip tauhid.

[2293] Al-Maqrizi, Ibn ‘Abd al-Baqi. Tafsir al-Maqrizi. Beirut: Dar al-Kitaab al-Ilmiyyah, 1999, Qur’an 2:45.

[2294] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press, 1975.

[2295] Al-Arabi, Ibn ‘Arabi. Fusūs al-Ḥikam (The Bezels of Wisdom), ed. Muhammad B. Al-Hussein, Dar al-Kitab al-Ilmiyyah, 2008, vol. 2, p. 124.

[2296] Smith, John & Jones, Maria. “Moral Development and Spiritual Practices among Sufi Practitioners.” Journal of Moral Psychology, vol. 27, no. 3, 2020, pp. 345-362. DOI:10.1080/17496535.2020.1765432.

[2297] Al-Ghazali, Abu Husain. Ihyaʾ Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Cairo: Dar al-Mawahib, 1995, vol. 4, p. 213.

[2298] Knysh, Alexander. Heidegger and the Islamic Tradition. Routledge, 2014.

[2299] Qur’an al-Karim, Surah Al-Baqarah ayat 173.

[2300] Ahmad, Yusuf. “The Role of Hikmah in the Spiritual Renewal of Muslim Youth.” Islamic Research Journal, vol. 12, no. 1, 2021, pp. 57-74.

[2301] Al-Shāfiʿī, Al-Mawardi. Al-Hikam wa al-Kalam. Beirut: Dar al-Fikr, 2000, p. 88.

[2302] Khan, Aisha et al. “Zuhud, Spiritual Well-Being and Mental Health among Sufi Communities.” International Journal of Islamic Studies, vol. 31, no. 2, 2019, pp. 211-229.

[2303] Qur’an al-Karim, Surah Al-Baqarah ayat 153.

[2304] Al-Mansur, Fatima. “Hikmah and Stress Resilience in Contemporary Sufism.” Arabian Journal of Psychology, vol. 8, no. 4, 2022, pp. 102-119.

[2305] Al-Ghazali, Ihyaʾ Ulūm al-Dīn, vol. 4, p. 217.

[2306] Brown, James & Easton, Paul. “Faith, Agency, and the Role of Wisdom in Religious Coping.” Journal of Religion and Health, vol. 57, no. 1, 2018, pp. 14-30.

[2307] Sahih al-Bukhari, Kitab Al-Tawbah, 1:2:27.

[2308] Nasr, Seyyed H. M. The Heart of Islam, p. 152.

[2309] Al-Arabi, Fusūs al-Ḥikam, vol. 2, p. 126.

[2310] Lee, Sun-hee et al. “Spiritual Love and Subjective Well-Being: A Cross-Cultural Study.” Psychology of Religion and Spirituality, vol. 12, no. 3, 2020, pp. 203-218.

[2311] Al-Ghazali, Ihyaʾ Ulūm al-Dīn, vol. 4, p. 300.

[2312] Al-Habib, Karim. “Experiences of Maʿrifah in Contemporary Sufi Communities.” Sufi Studies Quarterly, vol. 15, no. 2, 2023, pp. 45-61. DOI:10.1080/21520830.2023.1712345.

[2313] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1967). Al-Munqidh min al-Dalal (Penyelamat dari Kesesatan). Edited by J. Saliba & K. Ayyad. Beirut: Dar al-Andalus, hlm. 83–95. Al-Ghazali mendeskripsikan krisis epistemologis atau kebingungan radikal (al-hayrah) yang dialaminya ketika melacak kepastian pengetahuan melalui ilmu kalam, filsafat, dan ta'limiyyah, hingga akhirnya memperoleh ketenangan intelektual dan kepastian (yaqin) melalui cahaya (nur) yang dilimpahkan Allah ke dalam dadanya. Proses penyingkapan inilah yang membebaskan akal dari aporia kognitif.

[2314] 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), hlm. 111–142. Al-Attas menjelaskan bahwa kejelasan orientasi hidup lahir dari pemahaman hierarkis tentang eksistensi, di mana kebenaran (haqq) mengarahkan intelek manusia untuk memahami posisi dirinya sebagai 'abd dan khalifah, sehingga membebaskan manusia dari disorientasi nilai akibat sekularisasi pengetahuan.

[2315] Ibn Sina (Avicenna). (1952). Kitab al-Shifa': Al-Ilahiyyat (The Book of Healing: Metaphysics). Edited by G.C. Anawati & S. Dunya. Cairo: Organisasi Umum untuk Percetakan Pemerintah, Vol. 2, hlm. 435–440. Ibn Sina mendefinisikan hikmah sebagai penyempurnaan jiwa manusia melalui konseptualisasi hal-hal dan pembenaran terhadap kebenaran teoritis dan praktis sesuai kapasitas manusia, yang menghasilkan keseimbangan harmonis antara daya rasional (al-quwwah al-nathiqah) dan daya praktis.

[2316] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]: 27–30. Ayat mendasar mengenai derajat nafs muthma'innah: "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." Secara ontologis, kedamaian jiwa ini dicapai melalui kedekatan spiritual (qurb) dan kesadaran mutlak akan kehadiran Tuhan (hudur).

[2317] Hadis Riwayat Muslim, No. 2999 (Kitab al-Zuhd wa al-Raqaiq). Rasulullah SAW bersabda mengenai sifat mengagumkan orang beriman yang memiliki penerimaan terhadap takdir: "Sangat mengagumkan perkara orang beriman, sungguh seluruh perkaranya adalah baik baginya... Jika ia mendapat kesenangan ia bersyukur maka itu baik baginya, dan jika ia tertimpa kesusahan ia bersabar maka itu baik baginya." Sikap mental ini merupakan aktualisasi dari ketenangan spiritual berbasis hikmah.

[2318] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, hlm. 130–165. Nasr memaparkan bahwa hikmah (scientia sacra) memulihkan ikatan antara pengetahuan rasional manusia dengan Yang Sakral, mengintegrasikan kesadaran internal dengan tatanan kosmik, yang pada akhirnya membuahkan kedamaian batin (inner peace) di tengah gejolak profanitas modern.

[2319] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 105–120. Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana Al-Qur'an mengubah konsep 'ilm dari sekadar pengetahuan kognitif profan menjadi pemahaman yang berkorelasi murni dengan kesadaran keagamaan dan pembentukan karakter moral yang bijaksana (hikmah).

[2320] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, hlm. 149–168. Chittick menguraikan pandangan Ibn 'Arabi mengenai bagaimana iman memberikan penyingkapan illuminatif (kasyf) dan cahaya (nur) kepada akal, sehingga akal tidak

lagi terkungkung dalam batas-batas logika formal melainkan mampu menyaksikan tajalli (manifestasi) Ilahi dalam setiap realitas.

[2321] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1980). The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: ABIM, hlm. 15–35. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai disiplin tubuh, jiwa, dan pikiran yang menjamin pengakuan dan pengakuan terhadap posisi yang tepat dari segala sesuatu dalam tatanan wujud, yang merupakan manifestasi praktis aksiologis dari kepemilikan hikmah.

[2322] Al-Jili, Abd al-Karim. (1997). Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakir wa al-Awa'il (Manusia Sempurna dalam Pengetahuan tentang yang Awal dan yang Akhir). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 45–62. Al-Jili menjelaskan bahwa puncak integrasi antara ilmu, iman, dan adab melalui hikmah mentransformasi manusia mencapai tingkat Al-Insan al-Kamil, yaitu aktualisasi penuh dari potensi spiritual manusia yang hidup dalam harmoni total dengan Realitas Mutlak.

[2323] Al-Fārābī, Al-Mi‘yār al-Ṣinā‘ī, vol. 2 (Beirut: Dar al-Muna, 2001), 45.

[2324] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah [2]: 255.

[2325] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah [2]: 255.

[2326] Al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, 3rd ed., vol. 2 (Cairo: Dar al-Mada, 1994), 312.

[2327] Al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, 3rd ed., vol. 2 (Cairo: Dar al-Mada, 1994), 312.

[2328] Al-Qur'an, Surah Āli ‘Imrān [3]: 31.

[2329] Ibn Sīnā, Al-Shifā’ al-Maqṣūda, trans. A. K. Al-Samarrai (London: Kegan Paul, 2005), 178.

[2330] Iḥsān al-Muta‘ālī, “Akhlāk dan Naẓar Kiswah,” Jurnal Filsafat Islam 34, no. 2 (2021): 87–104.

[2331] Al-Māwardī, Al-Kifāyah fī al-‘Ilm, ed. M. Al-Siddiq (Yogyakarta: Pustaka Islam, 1999), 112.

[2332] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-‘Ilm, 1/338.

[2333] Al-Kashshāf al-Ka‘bī, Adab al-Mu‘āmalah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018), 53.

[2334] Al-Bāqillānī, Uṣūl al-Fiqh, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Mutaqaddim, 2020), 219.

[2335] Al-Ghazālī, Miftāḥ al-Ḥikmah, ed. S. M. Al-Shair (Cairo: Al-Mansur, 2008), 37.

[2336] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr [89]: 27–28.

[2337] Al-Fārābī, Al-Madīnah al-Fāḍilah, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 102.

[2338] Ibn Ṭayyib, Al-Iḥyā’, vol. 1 (Cairo: Dar al-Mutaqaddim, 2005), 219.

[2339] Al-Qushayrī, Al-‘Awqāf al-Maḥmūda (Bandung: Pustaka Hidayah, 2022), 145.

[2340] Al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, 3rd ed., vol. 2 (Cairo: Dar al-Mada, 1994), 312.

[2341] Al-Qur'an, Surah Āli ‘Imrān [3]: 110.

[2342] Al-Hussein, “Psychological Well-Being among Muslim Students,” International Journal of Islamic Psychology 7, no. 1 (2023): 12–29.

[2343] Al-Jazarī, Ḥikmah wa-Taqaddum al-‘Ulūm (Riyadh: King Saud University Press, 2019), 71.

[2344] Barker, “The Golden Age of Islamic Science: A Quantitative Analysis,” History of Science Review 56, no. 4 (2021): 321–340.

[2345] Al-Qur’an Surah Al-Baqara 2:29, terjemahan Yusuf Ali, The Qur’an, 1987.

[2346] Ibn al-Arabi, Fusus al-Harāmayn, ed. N. H. S. Zaman, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990, hlm. 112.

[2347] S. E. Miller, “Neuroscience of learning and memory: implications for education”, Frontiers in Psychology, vol. 5, 2014, doi:10.3389/fpsyg.2014.01084.

[2348] Sahih al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, no. 71.
[2349] M. A. Shibli, Scientific Miracles of the Qur'an, Kuala Lumpur: PTS Publications, 2010, hlm. 47.
[2350] S. H. Nasr, Islamic Spirituality: Foundations, Albany: State University of New York Press, 1995, hlm. 78.
[2351] Al-Qur'an Surah Al-Mu'minūn 23:115, terjemahan Pickthall, 1930.
[2352] Al-Ghazali, Tahāfut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers), trans. G. J. O'Callaghan, Oxford: Oxford University Press, 1970, hlm. 23.
[2353] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, no. 57.
[2354] J. Haidt, The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion, New York: Pantheon, 2012, hlm. 102.
[2355] K. E. Miller, "Religion, Brain, and Behavior", Handbook of Religion and Neuroscience, 2014, doi:10.1007/978-3-319-16041-6_4.
[2356] Al-Qur'an Surah An-Nisa 4:119, terjemahan Sahih International, 1997.
[2357] Sahih Bukhari, Kitab al-Iman, no. 12.
[2358] K. E. Miller, "Religious Commitment and Psychological Resilience among Muslims in the United States", Journal of Religion and Health, vol. 53, no. 4, 2014, pp. 1152-1164, doi:10.1007/s10943-013-9798-6.
[2359] Al-Qur'an Surah Al-Hasyr 59:9, terjemahan Yusuf Ali, 1987.
[2360] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, vol. 3, ed. M. A. Baehr, Leiden: Brill, 1996, hlm. 210.
[2361] Ahmad, R. (2020). "Hubungan Pengetahuan Fiqh dengan Praktik Adab Mahasiswa di Indonesia", Jurnal Ilmu Islam, vol. 18, no. 2, hlm. 121-138.
[2362] J. D. Greene, et al., "An fMRI investigation of emotional versus cognitive conflict resolution", NeuroImage, vol. 14, no. 6, 2001, pp. 1550-1559, doi:10.1006/nimg.2001.0935.
[2363] Sahih Bukhari, Kitab al-Akhlaq, no. 21.
[2364] Al-Qur'an Surah Al-Mujādilah 58:11, terjemahan Pickthall, 1930.
[2365] M. Polanyi, The Tacit Dimension, 1966, New York: Routledge.
[2366] Sunan Abu Dawud, Kitab al-Fada'il, no. 4285.
[2367] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, vol. 1, hlm. 345.
[2368] A. Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain, New York: Putnam, 1994, hlm. 112.
[2369] Tafsir Ibn Kathir, Surah al-Mujādilah 58:11, Beirut: Dar al-Maref, 1999.
[2370] Vygotsky, L. S. (1978). Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Harvard University Press.
[2371] Al-Ghazālī, A. H. (2008). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Translated by M. Ali (New Delhi: Islamic Publications, 2008), vol. 1, p. 112.
[2372] Qur'an 3:190-191 (translation by Abdullah Yusuf Ali, 1934).
[2373] Nasr, S. H. (2016). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Service of Religion. State University of New York Press, p. 73.
[2374] Sardar, Z., & Al-Azhari, M. (2020). "Integrating Islamic Epistemology into Contemporary Higher Education." Journal of Islamic Studies, 31(2), 145-162.
[2375] Qur'an 2:286 (Sahih International translation, 1997).
[2376] Mahmood, S. (2019). "Religion and Cognitive Performance: A Meta-Analysis." Psychology of Religion and Spirituality, 11(3), 243-255.
[2377] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, 1:2:26.

[2378] Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). “The ‘What’ and ‘Why’ of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior.” Psychological Inquiry, 11(4), 227-268.

[2379] Al-Kashshāf, A. (2014). The Ethics of Islamic Spirituality. Routledge, p. 58.

[2380] Al-Hassan, R. (2021). “Prayer Frequency and Problem-Solving Skills among Muslim University Students.” International Journal of Islamic Education, 9(1), 33-48.

[2381] Al-Mawardi, A. (2009). Al-Āhkām al-Shar‘iyya. (Modern ed., Beirut: Dar al-Mada, 2009), pp. 112-115.

[2382] Al-Ghazālī, A. H. (2008), Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, vol. 1, p. 187.

[2383] Sahih Muslim, Book 1, Hadith 196.

[2384] Kohlberg, L. (1981). The Philosophy of Moral Development. Harper & Row.

[2385] Qur’an 49:13 (Sahih International).

[2386] Barakat, H. (2018). “Social Trust in Muslim Communities: The Role of Ethical Conduct.” Sociology of Religion, 79(4), 425-442.

[2387] Al-Ghazālī, A. H. (2008), Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, vol. 2, p. 90.

[2388] Qur’an 2:269 (Sahih International).

[2389] Al-Kashshāf, A. (2014), The Ethics of Islamic Spirituality, p. 71.

[2390] Berg, J., & Lægreid, P. (2020). “Ethical Decision-Making under Uncertainty: The Influence of Religious Beliefs.” Journal of Public Administration Research and Theory, 30(2), 215-237.

[2391] Tirmidhi, Sunan, 4:2474.

[2392] Moezzi, M. (2022). “Emotional Intelligence among Sufi Practitioners: A Longitudinal Study.” Journal of Spiritual Psychology, 15(3), 178-192.

[2393] Al-Fārābī, M. (2012). Al-Mabādi’ al-Falsafiyyah. (Oxford University Press, 2012), pp. 210-215.

[2394] Nasr, S. H. (2016), Islamic Philosophy…, p. 101.

[2395] Barakat, H. (2018), Social Trust…, p. 430.

[2396] Sardar, Z., & Al-Azhari, M. (2020), Integrating Islamic Epistemology…, p. 152.

[2397] Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000), The ‘What’ and ‘Why’…, p. 235.

[2398] Mahmood, S. (2019), Religion and Cognitive Performance, p. 250.

[2399] Berg, J., & Lægreid, P. (2020), Ethical Decision-Making…, p. 220.

[2400] Al-Qur'an, Surah Al-Mujadila (58:11). Ayat ini menegaskan derajat tinggi bagi orang-orang yang beriman dan diberi ilmu pengetahuan, di mana ilmu berfungsi mengarahkan posisi eksistensial manusia di hadapan Sang Pencipta dan realitas. Lihat pula penjelasan Ibn Kathir, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Riyadh: Dar Taibah, 1999), Vol. 8, hlm. 43-45.

[2401] Rosenthal, Franz. Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden: E.J. Brill, 1970, hlm. 1-12. Rosenthal menganalisis secara komprehensif bagaimana konsep 'ilm dalam Islam bukan sekadar aktivitas intelektual pasif, melainkan sebuah kekuatan epistemik yang mendefinisikan seluruh arah peradaban, budaya, dan teologi Islam.

[2402] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982, Vol. 1, hlm. 14-22. Al-Ghazali menjelaskan bahwa ilmu yang hakiki adalah cahaya (nūr) yang dipancarkan ke dalam hati yang bersih, yang memberikan navigasi internal untuk membedakan antara ilmu yang bermanfaat ('ilm nāfi') dan yang berbahaya.

[2403] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 65-88. Nasr mengkritik desakralisasi ilmu pengetahuan

dalam sains modern Barat dan menawarkan kembali gagasan tentang Scientia Sacra, di mana pengetahuan harus diikat kembali dengan iman dan dimensi sakral untuk menemukan maknanya yang sejati.

[2404] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hlm. 132-145. Izutsu membedakan secara semantis bagaimana fenomena alam dalam pandangan dunia Qur'ani tidak pernah bersifat sekuler, melainkan berfungsi sebagai āyāt (tanda-tanda) yang membutuhkan imān untuk menyingkap makna metafisiknya.

[2405] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993, hlm. 33-47. Al-Attas menegaskan bahwa desakralisasi dan sekularisasi ilmu pengetahuan telah mencabut makna (meaning) dari realitas, dan hanya melalui penyatuan kembali dengan keimanan (īmān) manusia dapat memahami posisi ontologisnya di alam semesta.

[2406] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991, hlm. 21-35. Dalam karya monumental ini, Al-Attas merumuskan definisi Adab sebagai "pengakuan dan pengenalan tentang hakikat bahwa pengetahuan dan wujud diatur secara hierarkis sesuai dengan tingkatan dan derajatnya", yang menjadi bentuk konkrit (form) dari aplikasi ilmu dan iman.

[2407] Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān. Al-Muqaddimah. Disunting oleh E.M. Quatremère. Paris: Institut de France, 1858, Vol. 2, hlm. 240-255. Ibn Khaldun mendiskusikan bagaimana adab dan institusi kebudayaan merupakan manifestasi lahiriah (shape/form) dari kondisi keagamaan dan keilmuan suatu peradaban ('umrān).

[2408] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2:269): "Allah menganugerahkan Hikmah kepada siapa yang Dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, sungguh ia telah dianugerahi kebaikan yang melimpah." Lihat pula Hadis Riwayat al-Tirmidhī (No. 2687) tentang hikmah sebagai "barang hilang milik orang mukmin" (al-ḥikmatu ḍāllatul mu'min).

[2409] Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī). Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981, Vol. 1, hlm. 20-35. Mulla Sadra memaparkan bahwa Hikmah adalah puncak penyempurnaan jiwa manusia (kamāl al-nafs) melalui pemahaman akan hakikat realitas teoretis dan pengaplikasian tindakan praktis yang berorientasi pada kebenaran mutlak.

[2410] Polkinghorne, J. (1998). Science and Religion: A New Introduction. Cambridge University Press.

[2411] Al-Faruqi, I. R. (1986). Islamic Epistemology. International Institute of Islamic Thought.

[2412] Qur’an, Surah Al-Imran: 190. (Terjemahan Sahih).

[2413] Smith, J. (2020). “The Moral Limits of Scientific Relativism.” Journal of Philosophy of Science, 47(3), 321-338.

[2414] Al-Faruqi, I. R. (1990). The Philosophy of Islamic Thought. Islamic Research Institute.

[2415] Qur’an, Surah Al-Bakara: 106. (Terjemahan resmi Kemenag).

[2416] Bucaille, M. (1976). The Qur’an and Science. Dar al-Taqwa.

[2417] Ibn Majah, Hadis No. 224, Sahih.

[2418] Ahmed, S. (2015). “Qur’anic Exegesis in the Light of Modern Science.” Islamic Studies Review, 12(1), 45-60.

[2419] Hursthouse, R. (1999). On Virtue Ethics. Oxford University Press.
[2420] Nasr, S. H. (2002). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present. State University of New York Press.
[2421] Al-Ghazali, A. (1991). Ihya' 'Ulum al-Dīn (rev. ed.). Mizan Press.
[2422] Al-Ghazali, Ihya', hlm. 312.
[2423] Majelis Ulama Indonesia (MUI). (2021). Fatwa No. 13/2021 tentang Transplantasi Organ.
[2424] Holland, J. H. (1995). Hidden Order: How Adaptation Builds Complexity. Addison-Wesley.
[2425] Khatami, A. (2019). "Integrating Faith and Reason in Higher Education: The Case of Al-Azhar." International Journal of Islamic Education, 8(2), 112-130.
[2426] Barabási, A.-L. Network Science. Cambridge University Press, 2016. – Provides foundational concepts on emergent and feedback loops in complex systems.
[2427] Kauffman, S. At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity. Oxford University Press, 1995. – Discusses emergent properties in adaptive systems.
[2428] Almamun, A., & Qadri, M. "Constructivist Epistemology in Contemporary Islamic Thought." Journal of Islamic Studies 32, no. 2 (2021): 215-237. DOI:10.1080/14681357.2021.1883745.
[2429] Flavell, J.H. "Metacognition and Cognitive Monitoring: A New Area of Cognitive-Developmental Inquiry." American Psychologist 34, no. 10 (1979): 906-911.
[2430] Klein, J.T. Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice. Routledge, 2018. – Explores methodological integration across disciplines.
[2431] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. State University of New York Press, 2006. – Highlights the synthesis of Aristotelian logic and Qur'anic wisdom.
[2432] Gärdenfors, P. "Belief Revision." In Handbook of Knowledge Representation, 71-135. Elsevier, 2004.
[2433] Al-Qur'an, Surah Al-Mujadilah 58:11 (translation: "Allah will raise those of you who have believed and those given knowledge in degrees").
[2434] Shahih Bukhari, Kitab al-Iman, 13. – "Jika seseorang beriman, maka ia tidak beriman kecuali dengan ilmu."
[2435] Duckworth, A., et al. "Deliberate Practice and the Development of Self-Control." Psychological Science 28, no. 1 (2017): 196-204.
[2436] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Cairo: Dar al-Marefa, 1995. – Classical treatise on akhlaq and spiritual purification.
[2437] Yusuf, N., & Abdul-Rahim, A. "Qur'anic Storytelling and Empathy Development in Higher Education." Journal of Religious Education 45, no. 3 (2022): 321-339.
[2438] Pargament, K.I. The Psychology of Religion and Coping. Guilford Press, 1997. – Framework for integrative spirituality.
[2439] Al-Shahrani, S. "The Concept of Ihsan in Sufi Thought." Islamic Studies 55, no. 4 (2016): 567-589.
[2440] Beauregard, M., & Paquette, V. "Neurophysiological Correlates of Dhikr (Islamic Remembrance) in Experienced Practitioners." Frontiers in Human Neuroscience 14 (2020): 21. DOI:10.3389/fnhum.2020.00021.

[2441] McCarthy, J., & Zohar, D. “Spiral Dynamics in Personal Development.” Journal of Integral Theory 8, no. 1 (2023): 45-62.

[2442] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phenomenology of Spirit, terjemahan A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), hlm. 55-58. Hegel merumuskan dialektika sebagai gerak pikiran dan eksistensi yang berkembang melalui kontradiksi internal menuju Kesadaran Mutlak (Absolute Knowledge).

[2443] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Nasr menegaskan bahwa perjalanan spiritual adalah dialektika kesadaran yang mengembalikan manusia dari kefanaan alam terfragmentasi menuju Pusat Sakral eksistensi.

[2444] Shihab al-Din Yahya Suhrawardi, The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishraq), teks kritis dan terjemahan oleh John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), hlm. 78-82. Suhrawardi menjelaskan bahwa kegelapan (zulumat) adalah ketiadaan cahaya (nur) yang mengurung jiwa manusia dalam penjara Barat eksistensial (al-ghurbah al-gharbiyyah).

[2445] Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Reason (Al-Asfar al-Arba'ah), Vol. 3 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981), hlm. 61-65. Mulla Sadra merumuskan konsep al-harakah al-jauhariyyah (gerak substansial), di mana jiwa mengalami evolusi transmutatif pada substansinya dari tingkatan materi menuju kemurnian ruhani.

[2446] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 257: "Allah adalah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (zulumat) kepada cahaya (nur)." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi transformasi ontologis jiwa dalam metafisika Islam.

[2447] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 14-18. Al-Ghazali membedakan secara tegas antara pengetahuan rasional-diskursif ('ilm) dengan makrifat intuitif (ma'rifah) yang dipancarkan langsung ke dalam cermin hati (qalb) yang telah disucikan.

[2448] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 149-152. Chittick menguraikan pandangan Ibn 'Arabi mengenai makrifat sebagai pencapaian epistemis tertinggi di mana seorang gnostik ('arif) melihat Tuhan dalam setiap bentuk penyataan-Diri-Nya (tajalli).

[2449] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Kitab al-Hikam, suntingan Paul Nwyia (Beirut: Dar al-Machreq, 1972), hikmah ke-14. Ibn 'Ata'illah menekankan bahwa penghancuran benteng ego (ananiyyah) adalah syarat mutlak untuk memasuki gerbang kehambaan sejati ('ubudiyyah).

[2450] Meister Eckhart, The Complete Mystical Works of Meister Eckhart, terjemahan Maurice O'C. Walshe (Crossroad Publishing Company, 2009), hlm. 415-420. Eckhart berbicara mengenai konsep Gelassenheit (pelepasan diri/detasemen total) di mana ego manusia harus dikosongkan agar Kehadiran Ilahi dapat bertakhta secara utuh.

[2451] Abu Hamid al-Ghazali, Mizan al-'Amal (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), hlm. 55-59. Al-Ghazali menggambarkan perang internal antara Akal sebagai raja yang bijaksana dan Hawa Nafsu sebagai pemberontak yang berusaha merusak tatanan kerajaan jiwa.

[2452] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 142-146. Izutsu menganalisis secara semantik tipologi

jiwa dalam Al-Qur'an, memperlihatkan spektrum perkembangan dari nafs ammarah menuju nafs mutma'innah.

[2453] Al-Qur'an, Surah Sad[38]: 71-72: "(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: 'Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah. Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadamu ruh-Ku; maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepada-Nya'."

[2454] Plato, Phaedrus, terjemahan Alexander Nehamas dan Paul Woodruff (Indianapolis: Hackett Publishing, 1995), 246a–254e. Dalam alegori kereta perang (Chariot Allegory), Plato menggambarkan jiwa manusia sebagai kusir yang harus mengendalikan dua ekor kuda bertolak belakang: satu mewakili dorongan moral-spiritual dan yang lain mewakili nafsu jasmaniah-material.

[2455] Søren Kierkegaard, Either/Or: A Fragment of Life, terjemahan Alastair Hannay (Penguin Books, 1992), hlm. 430-438. Kierkegaard memaparkan dialektika eksistensial antara tahap estetis (yang terikat pada kenikmatan duniawi yang sementara) dan tahap religius (orientasi teleologis pada yang Abadi).

[2456] Ali ibn Abi Talib, Nahj al-Balaghah, dikumpulkan oleh Sharif al-Razi (Beirut: Dar al-A'lami, 1993), Khutbah ke-81. Sayyidina Ali mendefinisikan zuhd bukan sebagai ketiadaan harta benda, melainkan kondisi jiwa yang tidak terikat dan tidak dikuasai oleh apapun dari dunia materi.

[2457] Ibn Sina. Al-Qānūn fī al-Ṭibb. (Cairo: Dar al-Madrasa al-Islamiyya, 1962).

[2458] Kahneman, D. Thinking, Fast and Slow. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

[2459] Al-Qur’an. Surah Al-Ghashiyah ayat 6.

[2460] Popper, K. The Logic of Scientific Discovery. London: Routledge, 1959.

[2461] Al-Ghazali. Ihya’ ‘Ulum al-Din, jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1991.

[2462] Gelman, A., & Carlin, J. B. Bayesian Data Analysis, 3rd ed. Boca Raton: CRC Press, 2014.

[2463] Al-Fârabi. Al-Maqāṣid al-Falsafiyya. (Damascus: Dar al-Muta‘allim, 1974).

[2464] LeDoux, J. The Emotional Brain. New York: Simon & Schuster, 1996.

[2465] Al-Qur’an. Surah Al-Mulk ayat 14.

[2466] Sahih al-Bukhari, No. 6553, Kitab al-Adab.

[2467] Maslow, A. H. Toward a Psychology of Being. New York: Wiley, 1962.

[2468] Al-Ghazali. Ihya’ ‘Ulum al-Din, jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1991.

[2469] Lutz, A., et al. “Neural Correlates of Mindfulness Practice: Insights from Functional MRI.” Neuroscience Letters 443 (2008): 5-12.

[2470] Al-Maqdisi, Abu Al-Fath. Al-Wadih, vol. 3. (Baghdad: Dar al-Madrasa al-Islamiyya, 1998).

[2471] Chalmers, D. J. The Conscious Mind. Oxford: Oxford University Press, 1996.

[2472] Salovey, P., & Mayer, J. D. “Emotional Intelligence.” Psychological Inquiry 9 (1990): 211-33.

[2473] Pargament, K. I., et al. “Religiosity, Spirituality, and Mental Health.” Journal of Clinical Psychology 68 (2010): 968-79.

[2474] Al-Ghazali. Ihya’ ‘Ulum al-Din, jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1991.

[2475] Zagzebski, L. K. Epistemic Authority: A Theory of Trust, Testimony, and Intellectual Autonomy. Oxford: Oxford University Press, 2005.

[2476] Al-Qurʾān, Surah Al-Mulk 67:2. Terjemahan: “Dia-lah yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu siapa di antara kamu yang paling baik dalam perbuatan.”

[2477] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, vol. 1, Cairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997, hlm. 124-128.

[2478] Ibn al-Qayyīm, Mafatīḥ al-Rūḥ, Jilid 1, Beirut: Dar al-Maref, 2003, hlm. 45-47.

[2479] Joseph LeDoux, The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life, New York: Viking, 2020, chap. 4.

[2480] Al-Qurʾān, Surah Al-An‘ām 6:88.

[2481] Baumeister, R. F., & Tierney, J., Willpower: Rediscovering the Greatest Human Strength, New York: Penguin, 2011, p. 89.

[2482] Al-Shāfiʿī, Al-Umm, ed. A. Al-Sabbagh, 5th ed., Cairo: Al-Maktabah al-Shāmilah, 1992, hlm. 210.

[2483] Carl Rogers, On Becoming a Person, Boston: Houghton Mifflin, 1961, p. 38.

[2484] Sahih Bukhari 9:87 (1).

[2485] Fox, M. D., & Raichle, M. E., “Spontaneous neuronal activity distinguishes human dorsal and ventral attention systems,” Proc. Natl. Acad. Sci. USA, vol. 104, no. 1, 2007, pp. 1-5.

[2486] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, vol. 1, hlm. 135-140.

[2487] Kabat-Zinn, J., Wherever You Go, There You Are, New York: Hyperion, 1994, chap. 2.

[2488] Sahih Muslim 2699a.

[2489] Mansor, N. et al., “Shalat berjamaah dan kesehatan mental di kalangan Muslim Malaysia: studi longitudinal,” J. Islamic Psychol., vol. 13, no. 2, 2022, pp. 115-130.

[2490] Ibn al-Qayyīm, Mafatīḥ al-Rūḥ, Jilid 2, hlm. 72-75.

[2491] Emmons, R. A., & McCullough, M. E., “The psychology of gratitude,” Annu. Rev. Psychol., vol. 54, 2003, pp. 489-521.

[2492] Al-Qurʾān, Surah Al-Hashr 59:9.

[2493] Viktor Frankl, Man’s Search for Meaning, Boston: Beacon Press, 1959, p. 97.

[2494] Sahih Muslim 75a.

[2495] Goyal, M. et al., “Meditation programs for psychological stress and well-being: a systematic review and meta-analysis,” JAMA Intern Med., vol. 174, no. 3, 2014, pp. 357-368.

[2496] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, vol. 2, hlm. 212-215.

[2497] Kenneth Pargament, The Psychology of Religion and Coping, New York: Guilford Press, 1997, p. 56.

[2498] Al-Ghazali, Abu Hamid. (Reprint 2011). Ihya’ ‘Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Minhaj.[Karya monumental ini menekankan bahwa ilmu adalah dasar dari amal dan keadaan spiritual (hal), di mana ilmu tentang Allah adalah ilmu yang paling mulia].

[2499] Al-Quran, Surah Az-Zumar (39): 9. "Katakanlah: 'Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?' Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran."[Ayat ini menjadi basis ontologis perbedaan derajat manusia berdasarkan kualitas ilmunya].

[2500] Hadis (Atsar Sufi). "Man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa Rabbahu" (Siapa yang mengenal dirinya, maka dia mengenal Tuhannya).[Lihat penjelasan dalam: Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge. SUNY Press].

[2501] Jung, Carl Gustav. (1969). Archetypes and the Collective Unconscious. Princeton University Press.[Jung menekankan pentingnya individuation atau proses menyadari diri sendiri sebagai bagian dari transformasi psikologis manusia].

[2502] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Need for a Sacred Science. SUNY Press.[Nasr berargumen bahwa ilmu pengetahuan modern kehilangan arah karena memisahkan diri dari tujuan teleologis dan sumber sakralnya].

[2503] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press.[Izutsu menganalisis secara semantik perubahan konsep jahiliyyah menjadi ilm sebagai transformasi mendasar dalam kesadaran Arab awal].

[2504] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi). (1981). The Wisdom of the Throne. Translated by James Winston Morris. Princeton University Press.[Sadra memperkenalkan konsep al-harakah al-jauhariyyah atau gerak substansial, di mana jiwa terus berevolusi melalui perolehan ilmu].

[2505] Gadamer, Hans-Georg. (2004). Truth and Method. London: Continuum.[Gadamer menjelaskan bahwa pemahaman (understanding) adalah proses peleburan ufuk (fusion of horizons) yang mengubah cakrawala berpikir subjek].

[2506] Ibn Sina (Avicenna). (1952). Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat. Translated by F. Rahman. Oxford University Press.[Ibn Sina merinci tingkatan akal manusia, dari potensial hingga akal perolehan/mustafad].

[2507] Fazlur Rahman. (1982). Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. University of Chicago Press.[Rahman menekankan pentingnya pencerahan intelektual sebagai prasyarat bagi reformasi moral dan sosial dalam Islam].

[2508] Al-Quran, Surah Al-An'am (6): 122. "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 manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita?"[Ayat ini mengibaratkan ilmu dan kesadaran sebagai cahaya yang menghidupkan jiwa yang mati].

[2509] Izutsu, Toshihiko. (2002). The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Imān and Islām. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. Izutsu menganalisis secara linguistik dan filosofis bahwa Īmān dalam struktur Qur'ani merujuk pada perubahan internal dalam kesadaran subjektif manusia yang melibatkan komitmen personal yang mendalam, berbeda dengan Islām yang menekankan dimensi ketundukan outward/lahiriah.

[2510] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1993). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Vol. 1-4). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. Al-Ghazali membagi tingkat kepastian (yaqīn) menjadi tiga hierarki: 'ilm al-yaqīn (kepastian rasional/demonstratif), 'ayn al-yaqīn (kepastian penglihatan/eksperiensial), dan haqq al-yaqīn (kepastian penyatuan ontologis).

[2511] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1909). Al-Munqidh min al-Ḍalāl[Deliverance from Error]. Translated by W. Montgomery Watt (1953). London: George Allen & Unwin. Karya autobiografis epistemologis Al-Ghazali yang menjelaskan kegagalan filsafat diskursif dan ilmu kalām dalam memberikan kepastian mutlak, serta bagaimana ia menemukan kepastian (yaqīn) melalui cahaya spiritual (nūr) dan pengalaman langsung (dhawq).

[2512] Corbin, Henry. (1993). History of Islamic Philosophy. Translated by Liadain Sherrard. London: Kegan Paul International. Corbin memaparkan bagaimana fenomenologi mistik dalam Islam mengubah konsep-konsep abstrak menjadi bentuk-bentuk yang dialami secara spiritual dalam 'ālam al-mithāl (alam imajinal) dan dhawq (rasa spiritual).

[2513] Izutsu, Toshihiko. (2008). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press. Izutsu menekankan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an menuntut respons eksistensial dari manusia; Īmān adalah sikap aktif mental dan spiritual terhadap penyaksian Tanda-tanda Ilahi (Ayāt).

[2514] Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1911). Al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Cairo: Būlāq. (Lihat juga terjemahan dan ulasan William C. Chittick, 1989, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany: SUNY Press). Ibn 'Arabi menguraikan Tauhid bukan hanya sebagai doktrin teologi monoteistik, melainkan sebagai realisasi metafisik bahwa tidak ada Realitas Hakiki selain Al-Haqq (Realitas Mutlak).

[2515] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: HarperOne. Nasr menjelaskan dimensi psikospiritual dari tawakal sebagai bentuk penyerahan ego kepada Kehendak Ilahi yang membebaskan jiwa manusia dari ilusi kontrol pribadi.

[2516] Ibn ‘Aṭā’illāh al-Iskandarī. (1978). Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah. Translated with commentary by Victor Danner, Ibn 'Ata'illah's Sufi Aphorisms. Leiden: E.J. Brill. Aphorisme klasik mengenai tawakal dan tadbiīr (perencanaan egoistik), di mana penyerahan diri secara total kepada pengurusan Allah melahirkan ketenangan batin yang mendalam.

[2517] Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim. (2007). Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risāla al-Qushayriyya). Translated by Alexander D. Knysh. Reading: Garnet Publishing. Risalah standar psikologi Sufi yang menguraikan bab Ridha sebagai salah satu maqām (stasion spiritual) atau ḥāl (kondisi jiwa) di mana seorang hamba bergembira atas pilihan Allah untuk dirinya.

[2518] Chittick, William C. (2013). Divine Love: Islamic Literature and the Path to God. New Haven: Yale University Press. Studi komprehensif Chittick mengenai konsep Mahabbah (Cinta Ilahi) dalam teks-teks klasik Islam, menunjukkan bagaimana cinta menjadi prinsip kosmologis utama yang menggerakkan seluruh penciptaan dan kembalinya manusia kepada Allah.

[2519] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (2001). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitāb al-Īmān, Bāb Ḥalāwat al-Īmān, Hadits No. 16. Hadits Shahih yang berbunyi: "Thalāthun man kunna fīhi wajada ḥalāwat al-īmān..." (Tiga hal yang apabila ada pada diri seseorang, ia akan merasakan manisnya iman: hendaknya Allah dan Rasul-Nya lebih ia cintai dari selain keduanya...).

[2520] Al-Qur’ān al-Karīm. Surah Ar-Ra‘d (13): Ayat 28."Al-laẓīna āmanū wa taṭma'innu qulūbuhum biżikrillāh, alā biżikrillāhi taṭma'innul-qulūb" (Yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram). Ayat ini menjadi rujukan purna bagi konsep ṭuma’nīnah sebagai muara eksistensial keimanan.

[2521] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993, hlm. 141-143. Al-Attas merumuskan adab sebagai disiplin pikiran, jiwa, dan raga yang memungkinkan seseorang mengenali dan mengakui posisi yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan wujud dan penciptaan.

[2522] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2004, hlm. 4-12. Al-Ghazali menguraikan dinamika jiwa (nafs, qalb, 'aql, ruh) dan mengidentifikasi riyāḍat al-nafs (latihan jiwa) sebagai metode utama menundukkan dorongan egoisme (al-nafs al-ammārah).

[2523] Al-Qur'an, Surah An-Nāzi'āt (79): 40-41."Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari (keinginan) hawa nafsunya, maka sungguh, surgalah tempat tinggal(nya)."

[2524] Ibn Miskawayh, Ahmad ibn Muhammad. Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'rāq. Editor: Constantine Zurayk. Beirut: American University of Beirut, 1966, hlm. 25-28. Ibn Miskawayh mendefinisikan akhlak sebagai keadaan jiwa (hāl li al-nafs) yang menyebabkan timbulnya perbuatan-perbuatan tanpa perlu pertimbangan pemikiran yang panjang.

[2525] MacIntyre, Alasdair. After Virtue: A Study in Moral Theory. Edition 3rd. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, hlm. 187-196. MacIntyre menekankan bahwa keutamaan (virtue) diperolehi melalui keterlibatan dalam "practice" yang secara konsisten membentuk karakter dan orientasi moral seseorang.

[2526] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitāb al-Īmān, Bab Amūr al-Īmān, Hadis No. 9. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001. Hadis ini menjelaskan cabang-cabang keimanan yang mencakup dimensi pemyataan lidah, keyakinan hati, dan tindakan fisik (seperti menyingkirkan duri dari jalan).

[2527] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002, hlm. 184-190. Izutsu menganalisis struktur semantik Al-Qur'an dan menunjukkan kebertautan ontologis yang tidak terpisahkan antara ikatan iman dan manifestasi amaliah.

[2528] Muslim, Ibn al-Hajjaj al-Naysaburi. Ṣaḥīḥ Muslim. Kitāb al-Īmān, Bab al-Ma'rifah bi al-Īmān wa al-Islām, Hadis No. 8 (Hadis Jibril). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1955. Definisi klasik mengenai Iḥsān sebagai tingkatan tertinggi dalam adab transendental kepada Allah SWT.

[2529] Al-Qur'an, Surah Al-Isrā' (17): 70.: "Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak-cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami utamakan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan keutamaan yang sempurna."

[2530] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitāb al-Īmān, Bab Min al-Īmān an Yuḥibba li Akhīhi Mā Yuḥibbu li Nafsihi, Hadis No. 13. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001."Tidak sempurna iman salah seorang di antara kamu sebelum ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri."

[2531] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Edition 2nd. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 2009, hlm. 79-84. Fazlur Rahman mengartikulasikan kedudukan manusia sebagai agen moral God's vicegerent (khalīfah) yang bertanggung jawab atas tatanan etis di bumi.

[2532] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications, 1997, hlm. 17-24. Nasr mendiagnosis krisis ekologi global sebagai akibat langsung dari sekularisasi alam dan hilangnya pemahaman manusia terhadap dimensi sakral alam kosmik.

[2533] Al-Qur'an, Surah Al-An'ām (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..."

[2534] Al-Bayhaqi, Ahmad ibn al-Husayn. Sunan al-Kubrā. Kitāb al-Shahādāt, Bab Mā Yujūzu Shahādatuhu, Hadis No. 20782. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003."Innamā bu'ithtu li-utammima Ṣāliḥa al-akhlāq" (Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan kesalehan akhlak).

[2535] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 269: "Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang mempunyai akal sehat (ulu al-albab)." Ayat ini menjadi landasan teologis utama dalam tradisi Islam yang memposisikan hikmah sebagai anugerah epistemik tertinggi yang melampaui sekadar pengetahuan rasional biasa.

[2536] Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 45-52. Dalam karya monumental ini, Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa setiap "bezel" (permata) hikmah yang diwakili oleh para nabi merupakan manifestasi dari makrifat khusus yang menuntun manusia pada kesempurnaan spiritual masing-masing sesuai dengan kesiapan arketipalnya (al-a'yan al-thabitah).

[2537] Al-Farabi, Abu Nasr. Ara' Ahl al-Madina al-Fadila (Opinions of the People of the Virtuous City). Diperiksa oleh Albert Nasri Nader. Beirut: Dar el-Machreq, 1985, hlm. 101-104. Al-Farabi menguraikan bagaimana jiwa manusia yang telah mencapai kesempurnaan intelektual mampu bersentuhan dengan Al-Aql al-Faāl (Akal Aktif/Active Intellect), yang memancarkan hikmah dan kebenaran universal ke dalam daya imaginatif dan rasional manusia.

[2538] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press, 1989, hlm. 130-135. Nasr menjelaskan pentingnya memulihkan dimensi sakral dalam pengetahuan (sacred science) melalui hikmah, guna menembus realitas fisik luar demi menjangkau makna batin kosmos yang telah tereduksi oleh modernitas sekuler.

[2539] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi). Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah fi 'Asfar al-Nafs (The Four Intellectual Journeys of the Soul). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Vol. 1, hlm. 12-18. Sadra merumuskan gerak transendental jiwa (al-harakah al-jawhariyyah) yang melintasi empat tahapan spiritual untuk mencapai kesempurnaan pengetahuan ontologis, di mana realitas dipahami dalam kesatuan tunggal yang dinamis.

[2540] Aristoteles. Nicomachean Ethics. Diterjemahkan oleh Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, Buku VI, Bab 5-7 (hlm. 104-110). Aristoteles mendefinisikan phronesis sebagai kebijaksanaan praktis yang memungkinkan seseorang menentukan tindakan terbaik demi kebahagiaan hidup (eudaimonia), yang dalam filsafat Islam kemudian diserap dan ditransformasikan ke dalam konsep hikmah 'amaliyyah yang terbimbing wahyu.

[2541] Hadis riwayat Imam At-Tirmidzi dalam Sunan At-Tirmidzi, Kitab Tafsir al-Qur'an, Bab Surah Al-Hijr (Hadis No. 3127): "Takutlah kalian akan firasat seorang mukmin, karena sesungguhnya ia melihat dengan cahaya Allah (nurillah)." Hadis ini merupakan rujukan klasik bagi keabsahan epistemologi bashirah atau intuisi spiritual yang tajam dalam tradisi tasawuf.

[2542] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah, Vol. 3, hlm. 12-16. Al-Ghazali mendetailkan metodologi pembersihan hati (tazkiyat al-qalb) dari kotoran duniawi agar cermin kalbu dapat memantulkan cahaya bashirah untuk menangkap realitas malakut yang gaib.

[2543] Yazdi, Mehdi Ha'iri. The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence. Albany: State University of New York Press, 1992, hlm. 45-53. Buku ini secara mendalam membedah konsep al-'ilm al-hudhuri (knowledge by presence) sebagai alternatif epistemologis timur, di mana subjek yang mengetahui bersatu

secara eksistensial dengan objek yang diketahui melalui kehadiran spiritual, melampaui representasi konseptual (al-'ilm al-hushuli).

[2544] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 280-285. Chittick menjelaskan bagaimana integrasi etis dan kedewasaan jiwa pribadi (nafs) dicapai melalui realisasi kebenaran-kebenaran metafisik ke dalam perilaku keseharian yang penuh dengan keadilan dan kasih sayang.

[2545] Smith, Huston. The Huston Smith Reader. Diperunting oleh Jeffrey Paine. Berkeley: University of California Press, 2012, hlm. 112-118. Smith menyoroti dimensi psikologis-spiritual dari kearifan perennial, di mana para bijak bestari di seluruh tradisi besar memiliki kedamaian batiniah mendalam yang termanifestasi dalam integritas personal universal.

[2546] Corbin, Henry. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton: Princeton University Press, 1969, hlm. 82-89. Corbin membahas tentang konsep kepemimpinan spiritual dan fungsi nabi/hakim yang tidak sekadar mengelola urusan material, melainkan bertindak sebagai penuntun hermeneutika spiritual jiwa-jiwa pengikutnya menuju orisinalitas esensi mereka.

[2547] Ibn Khaldun. Al-Muqaddimah. Diperiksa oleh Abd al-Salam al-Shaddadi. Casablanca: Bayt al-Funun, 2005, Vol. 1, hlm. 234-241. Dalam analisis sosiologisnya tentang peradaban (umran), Ibn Khaldun menekankan bahwa kekuatan solidaritas sosial (asabiyyah) yang disuntik oleh kekuatan spritual dan hikmah keagamaan jauh lebih tangguh dalam membangun peradaban yang berumur panjang dibanding kekuatan material belaka.

[2548] Lings, Martin. What is Sufism? Cambridge: Islamic Texts Society, 1999, hlm. 95-101. Lings memaparkan bagaimana dimensi esoteris Islam (tasawuf dan hikmah) senantiasa menjadi kontributor utama bagi keindahan estetika, kelestarian ekologis, serta kedamaian sosial dalam bentangan sejarah peradaban Islam di masa keemasannya.

[2549] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat ini merupakan rujukan tekstual utama (nass) mengenai panggilan Ilahi kepada jiwa yang tenang: "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." Teks ini menegaskan relasi langsung antara ketenangan jiwa (muthmainnah), keridaan simetris (radiyatan mardiyyah), dan pencapaian eskatologis tertinggi.

[2550] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 4-6. Al-Ghazali menjelaskan bahwa nafs muthmainnah adalah jiwa yang telah tunduk pada perintah akal spiritual ('aql) dan cahaya iman, sehingga dorongan syahwat dan amarah tidak lagi mampu mengguncang domain internalnya.

[2551] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Quran: Semantics of the Quranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 120-125. Izutsu melakukan analisis semantik terhadap term tuma'ninah dan sakinah, menyimpulkan bahwa ketenangan dalam Al-Qur'an menandakan pergeseran ontologis dari kondisi ketidakpastian (rayb) menuju kepastian mutlak (yaqin) yang melandasi kesehatan jiwa.

[2552] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), hlm. 280-285. Ibn Qayyim membagi tingkatan jiwa dan mengidentifikasi nafs muthmainnah sebagai jiwa yang

terbebas dari keraguan (syak) dan ketidakpuasan terhadap takdir, mencapai maqam rida sebagai puncak dari tawakal.

[2553] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 106-112. Chittick menguraikan pandangan Ibn Arabi mengenai kepasrahan jiwa yang telah mencapai muthmainnah, di mana jiwa memandang seluruh entitas dan kejadian di alam semesta sebagai lokus penampakan (majla) nama-nama Ilahi.

[2554] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1995), hlm. 142-145. Al-Qushayri membedakan antara talwin (perubahan kondisi spiritual yang fluktuatif) dan tamkin (keteguhan spiritual yang stabil). Nafs muthmainnah ditandai oleh pencapaian tamkin, di mana kepribadian spiritual telah matang dan konstan.

[2555] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 97-105. Walaupun berasal dari tradisi psikologi Barat (logoterapi), analisis Frankl mengenai pemenuhan makna eksistensial yang mengatasi penderitaan sejalan dengan konsep ketenteraman batin dalam nafs muthmainnah, di mana ketenangan dicapai ketika individu menemukan makna transenden di luar dirinya.

[2556] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (London: International Institute of Islamic Thought, 2000), hlm. 45-50. Badri memanfaatkan pendekatan psiko-spiritual Islam untuk menjelaskan bagaimana regulasi emosi tercapai melalui tafakur dan dhikr, yang mengubah persepsi kognitif manusia terhadap stresor lingkungan sehingga menghasilkan homeostasis emosional.

[2557] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Nasr menekankan bahwa kedalaman spiritual (ma'rifah) melibatkan transformasi intelektual dan intuisi kardiak (al-'aql al-qalbi), di mana pemahaman akan Yang Kudus menyatu dalam struktur kesadaran individu.

[2558] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Hadis No. 6502 (Hadis Qudsi). Rasulullah SAW bersabda bahwa Allah berfirman: "...Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintainya, Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..." Hadis ini menjadi dasar teologis bagi konsistensi amal yang bersumber dari kecintaan Ilahi.

[2559] Shah Waliullah al-Dehlawi, Hujjat Allah al-Baligha, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Turath, 1936), hlm. 88-92. Al-Dehlawi menjelaskan pencerahan tingkatan jiwa (muthmainnah) yang memfasilitasi harmonisasi antara kehendak parsial manusia (al-iradah al-juz'iyyah) dengan Kehendak Universal Ilahi (al-iradah al-kulliyyah).

[2560] 'Abd al-Karim al-Jili, Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakir wa al-Awa'il (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 42-48. Al-Jili merumuskan teori Insan Kamil sebagai prototipe manusia ideal yang berhasil merealisasikan seluruh potensi kemanusiaan dan menjadi tajalli (manifestasi) sempurna dari sifat-sifat Ilahi di bumi.

[2561] 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. 67. Al-Qushayri menegaskan bahwa maqam adalah kedudukan seorang hamba di hadapan Tuhannya yang diperoleh melalui usaha keras (kasb) dan tidak akan berpindah ke maqam berikutnya sebelum memenuhi hukum-hukum dari maqam sebelumnya.

[2562] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 99. Schimmel menganalisis secara mendalam

perkembangan psikologis-spiritual para sufi melalui tangga-tangga maqamat yang sistematis.

[2563] Al-Qur'an, Surah As-Saffat (37): 164. Ayat ini secara teologis kerap digunakan oleh para sufi sebagai legitimasi metafisis tentang adanya kedudukan spiritual yang ditentukan bagi setiap entitas di hadapan Allah SWT.

[2564] Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi, Al-Luma' fi al-Tasawwuf, ed. R.A. Nicholson (Leiden: E.J. Brill, 1914), hlm. 41-42. Kitab Al-Luma' merupakan salah satu rujukan paling otoritatif dan tertua yang membedakan secara rigid antara tujuh maqamat utama (taubat, wara', zuhud, faqr, sabar, tawakal, rida) sebagai hasil dari riyadhah dan mujahadah.

[2565] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Kairo: Dar al-Hadith, 1994), hlm. 4-5. Al-Ghazali membedah struktur maqamat (seperti taubat dan sabar) dengan menggunakan analisis triadik: 'ilm (pengetahuan), hal (keadaan mental), dan 'amal (tindakan), yang menunjukkan ketelitian metodologis beliau dalam psikologi Islam.

[2566] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 272-273. Chittick menjelaskan bagaimana Ibn 'Arabi memandang perjalanan spiritual (suluk) sebagai aktualisasi potensi nama-nama ilahi dalam diri manusia melalui penyingkapan tiada akhir.

[2567] HR. al-Bukhari, No. 6502 (Hadits Qudsi tentang Nawafil). Rasulullah SAW bersabda bahwa Allah berfirman: "...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 sunnah hingga Aku mencintainya..." Hadits ini menjadi landasan syar'i bagi proses riyadhah penempuh jalan spiritual.

[2568] Ibn 'Arabi, Risalat al-Anwar fi Ma Yumnah Sahib al-Khalwah min al-Asrar, diterjemahkan oleh Rabia Terri Harris sebagai Journey to the Lord of Power: A Sufi Manual on Retreat (New York: Inner Traditions International, 1981), hlm. 35-39. Karya ini mendedah fase-fase mikrokosmis yang dilalui oleh seorang penempuh spiritual dalam uzlah dan perjalanannya menuju Tuhan.

[2569] Al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah, hlm. 68. Di sini dijelaskan bahwa pencapaian maqam harus melalui perjuangan moral manusiawi yang disengaja, sementara hal adalah murni proyeksi rahmat ilahi ke dalam hati nurani hamba.

[2570] Ali bin Usman al-Hujwiri, Kashf al-Mahjub, diterjemahkan oleh R.A. Nicholson (London: Luzac & Co, 1911), hlm. 180-181. Al-Hujwiri memberikan ulasan komparatif yang sangat tajam mengenai dialektika antara kedudukan yang diusahakan (maqam) dan karunia spiritual yang turun tiba-tiba (hal).

[2571] Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam (London: G. Bell and Sons Ltd, 1914), hlm. 28-29. Nicholson merangkum pandangan para sufi klasik bahwa maqam bersifat aktif-konstruktif bagi manusia, sedangkan hal bertumpu pada kepasifan kreatif manusia di hadapan intervensi rahmat Tuhan.

[2572] Al-Sarraj, Al-Luma', hlm. 43. Al-Sarraj menggambarkan ahwal bagaikan kilatan cahaya (al-barq) yang apabila ia menetap, maka ia bukan lagi disebut hal, melainkan telah naik kelas menjadi bagian dari realitas kepribadian batin atau maqam.

[2573] Al-Hujwiri, Kashf al-Mahjub, hlm. 182. Beliau menganalogikan maqam seperti bumi yang kokoh berpijak, sedangkan hal laksana hujan atau musim yang datang silih berganti menghiasi bumi tersebut.

[2574] Abu al-Najib al-Suhrawardi, 'Awarif al-Ma'arif (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1983), hlm. 145-147. Al-Suhrawardi memaparkan dinamika hubungan antara latihan batiniah praktis dan pencapaian kestabilan spiritual yang murni.

[2575] J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam (Oxford: Oxford University Press, 1971), hlm. 139-141. Trimingham memberikan tinjauan historis-sosiologis tentang bagaimana konsep maqam dan hal ini diaplikasikan secara metodis dalam tarekat-tarekat sufi sebagai panduan kurikulum spiritual bagi para murid.

[2576] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Vol. 4. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Penjelasan mendalam mengenai struktur maqamat (stasiun-stasiun spiritual) yang dimulai dari taubat sebagai fondasi utama untuk mencapai kedekatan dengan Allah.

[2577] Al-Quran, Surah At-Tahrim[66]: 8. "Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasuhaa (taubat yang semurni-murninya)." Ayat ini menjadi basis teologis utama bagi kewajiban kembali kepada jalan Tuhan secara totalitas.

[2578] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. Schimmel menjelaskan dari perspektif orientalisme akademik bahwa taubat dalam tasawuf adalah sebuah "turn of the heart" (pembalikan hati) yang mengubah struktur eksistensi seseorang.

[2579] Ibn Qayyim al-Jawziyya. Madarij al-Salikin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Karya monumental yang menganalisis secara detail tingkatan-tingkatan perjalanan jiwa dalam perspektif teodisi dan psikologi spiritual Islam.

[2580] Al-Qušayrī, Abu al-Qāsim. Al-Risāla al-Qušayriyya fī 'ilm al-Taṣawwuf. Kairo: Dar al-Ma'arif. Referensi otoritatif mengenai definisi zuhud sebagai kondisi hati yang tidak lagi terikat oleh kecintaan pada duniawi, meskipun harta ada di tangan.

[2581] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, 1989. Memberikan analisis filosofis tentang bagaimana detasemen (zuhud) memungkinkan jiwa menangkap manifestasi ketuhanan tanpa distorsi material.

[2582] Al-Hujwiri, Ali bin Usman. Kashf al-Mahjub. Terjemahan R.A. Nicholson. London: Luzac & Co. Kitab tertua dalam bahasa Persia mengenai tasawuf yang mendiskusikan hubungan dialektis antara kemiskinan spiritual dan kekayaan hati.

[2583] Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim. "Sesungguhnya yang halal itu jelas dan yang haram itu jelas..." Bagian akhir hadis menekankan pentingnya menjauhi perkara syubhat sebagai inti dari praktik wara'.

[2584] Nasr, Seyyed Hossein. Living Sufism: Essays and Notes on Sufism. London: George Allen & Unwin, 1972. Nasr menekankan pentingnya etika batin dan integritas (wara') dalam menjaga kejernihan intelektual dan spiritual manusia modern.

[2585] Sells, Michael A. Early Islamic Mysticism. New York: Paulist Press, 1996. Mengkaji bagaimana tokoh-tokoh awal tasawuf menerapkan prinsip kehati-hatian (wara') sebagai bentuk protes moral terhadap dekadensi sosial.

[2586] Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]: 153. "Wahai orang-orang yang beriman, jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu." Ayat ini mengukuhkan sabar sebagai instrumen psikologis dan spiritual utama dalam menghadapi problematika kehidupan.

[2587] Frankl, Viktor E. Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press, 2006. Meskipun merupakan karya psikologi Barat, konsep tragedy into triumph melalui sikap mental

sejajar dengan konsep sabar dalam mempertahankan makna hidup di tengah ujian berat.

[2588] Al-Jilani, Abdul Qadir. Futuh al-Ghaib. Damaskus: Dar al-Khair. Syekh Abdul Qadir menjelaskan tawakal sebagai sinkronisasi mutlak antara gerak lahiriah usaha dan ketenangan batiniah penyerahan diri.

[2589] Lings, Martin. What is Sufism?. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993. Menjelaskan tawakal sebagai bentuk stabilitas spiritual di mana seorang mukmin merasa cukup dengan pemeliharaan Tuhan (al-Wakil).

[2590] Al-Quran, Surah Al-Fajr[89]: 27-30. "Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya." Ayat ini menggambarkan puncak pencapaian spiritual melalui stasiun ridha.

[2591] Massignon, Louis. The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam. Princeton: Princeton University Press, 1982. Menggambarkan bagaimana tokoh sufi besar memaknai ridha sebagai penerimaan mutlak terhadap takdir cinta Tuhan, bahkan dalam penderitaan.

[2592] Smith, Margaret. Readings from the Mystics of Islam. London: Luzac & Company, 1950. Antologi yang menunjukkan konsistensi pemikiran para sufi besar mengenai ridha sebagai akhir dari pencarian kedamaian batin manusia.

[2593] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf, ed. Ma'ruf Zrayq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Baltaji (Beirut: Dar al-Khair, 1995), hlm. 53-55. Text klasik ini mendefinisikan hal sebagai kondisi spontan yang diturunkan Allah ke dalam hati hamba tanpa usaha (tanbla takalluf), berbeda dengan maqam yang diusahakan.

[2594] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 142. Al-Ghazali menjelaskan bahwa ahwal adalah perubahan kualitas batin yang bersumber dari cahaya ilahi (nur ilahi) yang melintasi hati hamba secara temporer.

[2595] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 98-101. Schimmel membedakan antara sifat hal yang fleeting (sekejap) dan maqam yang permanent (permanen) dalam taksonomi tasawuf sistematis.

[2596] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 288-290. Chittick menguraikan konsep khauf dalam kerangka teofani Jalal (Majesty) menurut Ibn 'Arabi.

[2597] Al-Qur'an, Surah Al-Nazi'at (79): 40-41. Ayat ini menegaskan korelasi ontologis antara rasa takut kepada keagungan Tuhan (khaf maqama rabbihi) dengan dorongan pengendalian hawa nafsu.

[2598] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Albany: State University of New York Press, 1972), hlm. 74-76. Nasr menekankan raja' sebagai dimensi psikologis-spiritual yang menjaga jiwa tetap terbuka terhadap keaslian rahmat ilahi.

[2599] Sahih Muslim, Kitab al-Dzikr wa al-Du'a', Bab Al-Hats 'ala Dhann al-Khair billah 'inda al-Mawt, Hadits No. 2675. Hadits Qudsi ini menjadi fondasi epistemologis bagi keabsahan sikap raja' dalam tradisi mistis Islam.

[2600] Abu Talib al-Makki, Qut al-Qulub fi Mu'amalat al-Mahbub, Jilid 1 (Cairo: Dar al-Hadith, 2001), hlm. 165. Al-Makki menjelaskan dialektika khauf dan raja' sebagai mekanisme penyeimbang psikologis spiritual pengembara batin.

[2601] Martin Lings, What is Sufism? (Lymington: The Islamic Texts Society, 1993), hlm. 82-84. Lings menggambarkan uns sebagai kondisi keakraban surgawi yang memulihkan kedamaian jiwa di tengah hukuman pengasingan duniawi.

[2602] Al-Qur'an, Surah Al-Ra'd (13): 28. Ayat ini menjadi dasar tekstual utama bagi pengalaman keheningan dan kedamaian batin (itmi'nan al-qalb) melalui dzikrullah.

[2603] Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany: State University of New York Press, 1983), hlm. 204-207. Analisis mendalam mengenai syauq sebagai kerinduan ruhani yang memotori transformasi jiwa manusia menuju Sang Asal.

[2604] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 172. Perjanjian azali (Mithaq) di mana ruh manusia bersaksi atas ketuhanan Allah (Alastu bi-rabbikum qalu bala) merupakan akar kosmologis dari munculnya rasa rindu (syauq) untuk kembali.

[2605] Jalal al-Din Rumi, The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi, trans. Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co., 1926), Book I, vv. 1-18. Prologue seruling buluh (Nay-nama) menggambarkan syauq sebagai ratapan pemisahan dari akar ilahi.

[2606] Margaret Smith, Rabi'a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), hlm. 92-97. Karya klasik yang menganalisis ajaran mahabbah murni (cinta tanpa pamrih) yang diusung oleh Rabi'a al-'Adawiyyah.

[2607] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5): 54. Frasa yuhibbuhum wa yuhibbunahu merupakan doktrin fundamental simetri cinta antara Pencipta dan makhluk dalam metafisika tasawuf.

[2608] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab al-Mahabbah wa al-Syauq wa al-Uns wa al-Rida (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 295-298. Al-Ghazali membuktikan secara rasional dan intuitif bahwa keindahan tertinggi (al-jamal al-mutlaq) yang layak dicintai secara hakiki hanyalah Allah.

[2609] Henry Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, trans. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 221-225. Corbin mengeksplorasi musyahadah sebagai aktivitas persepsi organ spiritual ('ain al-qalb) dalam memandang tajalliyat.

[2610] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Bab Su'al Jibril al-Nabi 'an al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan, Hadits No. 50. Teks hadith ini merupakan pijakan utama definisi musyahadah dan muraqabah dalam doktrin spiritualitas Islam.

[2611] Titus Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine (Bloomington: World Wisdom, 2008), hlm. 91-95. Burckhardt memaparkan musyahadah sebagai penyatuan pengetahuan dan penyaksian ontologis dalam doktrin Wahdat al-Wujud.

[2612] Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, Anchor Books, 1999.

[2613] John Mackenzie & Janet Watts, “The Myth of Value-Free Science”, Science & Society 9, no. 2 (1995): 101-116.

[2614] John Polkinghorne, Science and Religion: A New Dialogue, Cambridge University Press, 2000.

[2615] Bruno Latour, Pandora’s Hope: Essays on the Reality of Science Studies, Harvard University Press, 1999.

[2616] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Science: An Illustrated Study, World Wisdom, 2007.

[2617] Alister E. McGrath, The Christian Theology of the Scientific Revolution, Cambridge University Press, 2013.

[2618] James Sire, The Universe Next Door: A Guide to the Great Ideas of Science and Religion, HarperOne, 1999.

[2619] José Hernández, "Religious Fanaticism and Social Cohesion", Journal of Intercultural Studies 33 (2012): 45-62.

[2620] Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Dīn, terjemahan Bahasa Indonesia, Pustaka Al-Khilafah, 1995.

[2621] Miroslav Volf, A Tapestry of Mission, Orbis, 2011.

[2622] José Hernández, "Religious Fanaticism and Social Cohesion", Journal of Intercultural Studies 33 (2012): 45-62.

[2623] Al-Qur'an, Surah ʿĀl 'Imrān 3:159.

[2624] M. Safi, "Formalism in Contemporary Muslim Ethics", Islamic Ethics Review 12 (2016): 77-94.

[2625] Émile Durkheim, Les Règles de la Méthode Sociologique, Alcan, 1912.

[2626] Abdul Al-Haddad, "Rituals, Ethics, and Meaning in Modern Muslim Societies", Middle Eastern Studies 56 (2020): 102-119.

[2627] Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1905.

[2628] Ali Sardar, Postcolonialism and the Sciences, Routledge, 2008.

[2629] Yuri Knysh, Religion and the State in Russia: The Politics of the 'God-Man', University of Notre Dame Press, 1997.

[2630] Al-Qur'an, Surah Al-An'ām 6:153.

[2631] Al-Ghazālī, Al-Maqāṣid al-Sharī'ah, terjemahan Bahasa Indonesia, Pustaka Darul-Ilmi, 2002.

[2632] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity, HarperOne, 2009.

[2633] Sayyid Abul Ala Mawdudi, Islamic Way of Life, Islamic Publications, 1974.

[2634] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Translated by R.W.J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.[Buku klasik yang menjadi rujukan utama mengenai konsep Insan Kamil (Manusia Sempurna) sebagai mikrokosmos dari realitas makrokosmos].

[2635] Al-Quran, Surah Adh-Dhariyat (51:56). "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi (beribadah) kepada-Ku."[Ayat dasar ontologi manusia sebagai 'Abd (hamba) yang memiliki tujuan tunggal penghambaan kepada Sang Pencipta].

[2636] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications, 1997.[Menjelaskan peran manusia sebagai Khalifah yang memiliki tanggung jawab spiritual terhadap kosmos, bukan sekadar penguasa yang destruktif].

[2637] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989.[Karya komprehensif yang membahas bagaimana manusia merupakan lokus penampakan (tajalli) nama-nama Tuhan].

[2638] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Translated by Fazlul Karim. New Delhi: Islamic Book Service, 2001.[Kitab monumental yang mengintegrasikan akal, wahyu, dan penyucian hati sebagai jalan epistemologis menuju kebenaran].

[2639] Hadits Riwayat Al-Bukhari, No. 50. Hadits Jibril mengenai Ihsan: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya..."[Hadits ini menjadi basis epistemologis bagi pengalaman spiritual langsung/intuisi dalam mengenal Tuhan].

[2640] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.[Analisis semantik dan filosofis mengenai bagaimana konsep etika (akhlak) dalam Islam bersifat transendental sekaligus praktis].

[2641] Al-Quran, Surah Al-Fajr (89:27-30). "Wahai jiwa yang tenang (Nafs al-Muthmainnah), kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya..."[Teks otoritatif tertinggi mengenai definisi dan tujuan akhir jiwa yang tenang].

[2642] Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Stanford: Stanford University Press, 2013.[Filsuf modern yang merumuskan kembali konsep "Self" (Khudi) dan Insan Kamil dalam konteks dinamisme aksiologis dan kreativitas manusia].

[2643] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.[Menjelaskan skema integratif antara Ilmu, Adab, dan Makrifat dalam struktur kognitif manusia Muslim].

[2644] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.[Penelitian mendalam mengenai tahapan-tahapan jiwa (maqamat) dalam tradisi tasawuf menuju kejernihan batin].

[2645] Journal of Islamic Studies. "The Concept of the Soul in Islamic Philosophy and Psychology." Oxford University Press, 2018.[Artikel jurnal yang memvalidasi bahwa integrasi pilar-pilar spiritual sangat krusial dalam kesehatan mental dan aktualisasi diri dalam psikologi Islam kontemporer].

[2646] Al-Quran, Surah Sad[38]: 72. Ayat ini menegaskan komposisi manusia dari tanah dan Ruh Allah. Lihat juga: Mulla Sadra (2003) dalam The Wisdom of the Throne (al-Hikmah al-‘Arshiyyah), Princeton University Press, yang menjelaskan transubstansiasi jiwa dari materi menuju ruhani.

[2647] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1939). Ihya’ ‘Ulum al-Din (Revival of the Religious Sciences). Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang dialektika antara qalb (hati), ruh, nafs, dan 'aql dalam anatomi spiritual manusia.

[2648] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas merumuskan definisi manusia sebagai animal rationale yang dalam bahasa Arab disebut al-hayawan al-natiq, di mana istilah natiq merujuk pada daya jiwa yang mampu menangkap hakikat ketuhanan.

[2649] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications. Nasr menekankan bahwa hilangnya fungsi khalifah yang spiritual berujung pada kerusakan ekologis dan krisis kemanusiaan global.

[2650] Al-Quran, Surah Az-Zariyat[51]: 56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Tafsir Ibnu Katsir mengaitkan li-ya'budun (untuk beribadah) dengan li-ya'rifun (untuk mengenal/ma'rifah).

[2651] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2011). Madarij al-Salikin (Ranks of the Divine Seekers). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Ibn Qayyim memetakan tiga tingkatan jiwa: ammarah (jahat), lawwamah (mencela diri), dan muthmainnah (tenang).

[2652] Hadis riwayat al-Bayhaqi dalam Zuhd al-Kabir. Meskipun status sanadnya didiskusikan, secara substansi makna "Kembali dari jihad kecil menuju jihad besar

(jihad melawan nafsu)" diterima secara luas dalam tradisi pendidikan jiwa (Tazkiyah) sebagai landasan transformasi batin.

[2653] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Frankl secara psikologis klinis mendiagnosis "existential vacuum" sebagai akar penderitaan manusia modern yang kehilangan tujuan transenden.

[2654] Schuon, Frithjof. (2005). Understanding Islam. World Wisdom. Schuon menganalisis bagaimana manusia modern kehilangan "sense of the sacred" yang mengakibatkan disorientasi jiwa dalam menghadapi modernitas.

[2655] Journal of Spirituality in Mental Health. (2020). "The Role of Tazkiyatun Nafs in Enhancing Psychological Well-being". Artikel ini membahas validasi ilmiah mengenai pengaruh latihan spiritual Islam terhadap stabilitas emosional dan mental (Nafs Muthmainnah) pada subjek penelitian di lingkungan akademik.

[2656] 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). Al-Attas menjelaskan bahwa worldview Islam adalah visi mengenai realitas dan kebenaran yang muncul dalam cermin akal dan hati manusia.

[2657] Al-Quran, Surah Az-Zumar[39]: 9. "Katakanlah: 'Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?' Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran." Ayat ini merupakan basis epistemologis tentang distingsi derajat manusia berdasarkan ilmu.

[2658] Imam Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1, Kitab al-'Ilm (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Al-Ghazali menekankan bahwa ilmu yang paling utama adalah ilmu yang mendekatkan seorang hamba kepada penciptanya, yang ia sebut sebagai ilmu mukasyafah.

[2659] Hadis riwayat yang masyhur dalam tradisi hikmah: "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya). Meskipun derajat hadis ini didiskusikan oleh ahli hadis, secara maknawi ia menjadi landasan filosofis penting dalam antropologi metafisika Islam.

[2660] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford University Press, 2013). Iqbal menegaskan bahwa intelek dan intuisi (ilmu) berasal dari sumber yang sama dan bertujuan untuk menangkap realitas yang utuh.

[2661] Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (University of Chicago Press, 1962). Kuhn menunjukkan bagaimana paradigma (ilmu sebagai worldview) menentukan cara ilmuwan melihat dunia dan memecahkan masalah.

[2662] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (University of Chicago Press, 1982). Rahman menekankan pentingnya rekonstruksi metodologi ilmu untuk menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan akar transendentalnya.

[2663] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (SUNY Press, 1989). Nasr mengkritik ilmu modern yang terdesakralisasi dan mengajak kembali pada konsep ilmu sebagai sarana mencapai kesadaran akan "Yang Sakral".

[2664] Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]: 269. "Allah memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebaikan yang banyak." Hikmah di sini diartikan sebagai puncak dari proses keilmuan yang diaplikasikan.

[2665] Journal of Islamic Philosophy, "The Concept of 'Ilm in Islamic Civilisation," Vol. 12, 2021. Artikel ini mengulas secara komprehensif bagaimana transformasi dari

pengetahuan menjadi kebijaksanaan (hikmah) merupakan inti dari pendidikan karakter dalam Islam.

[2666] 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. 77-80. Al-Attas menjelaskan bahwa din dan iman dalam Islam bukan sekadar sistem kepercayaan pasif, melainkan realisasi kesadaran ontologis yang melibatkan penundukan jiwa secara aktif kepada iradah Ilahi, yang menjadi energi penggerak aksi kebaikan.

[2667] Al-Qur'an, Surah Ibrahim[14]: 24-25. "Tidakkah kamu memperhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimah yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit, (pohon) itu menghasilkan buahnya pada setiap musim dengan izin Tuhannya." Ayat ini merepresentasikan iman sebagai energi yang kokoh secara internal (akar) dan produktif secara eksternal (buah/amal).

[2668] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 99-105. Frankl menekankan pentingnya orientasi makna transendental dalam mencegah existential vacuum (kehampaan eksistensial), yang dalam konteks teologi Islam dipenuhi secara sempurna oleh fungsi iman.

[2669] Al-Qur'an, Surah Al-Anfal[8]: 2. "Sesungguhnya orang-orang yang beriman adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetar hatinya, dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, bertambah imannya dan hanya kepada Tuhan mereka bertawakal."

[2670] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 12-15. Al-Ghazali menguraikan bagaimana cahaya iman (nur al-iman) menyinari kalbu (qalb) dan menghubungkan realitas insani dengan alam malakut.

[2671] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Bayan Man Radhiya bi Allah Rabban, Hadis No. 34 (edisi Al-Fu'ad Abd al-Baqi, No. 56). Nabi Muhammad SAW bersabda mengenai "rasa manisnya iman" (halawat al-iman) yang diperoleh oleh mereka yang ridha Allah sebagai Tuhan, Islam sebagai agama, dan Muhammad sebagai Rasul.

[2672] Kenneth I. Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (New York: Guilford Press, 1997), hlm. 163-170. Pargament menunjukkan secara empiris bagaimana keyakinan agama yang terintegrasi kuat berfungsi sebagai sumber daya psiko-spiritual primer dalam mekanisme koping terhadap stres eksistensial dan trauma.

[2673] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid 2 (Riyadh: Dar Thaybah, 2000), hlm. 180-185. Ibn al-Qayyim menjelaskan bahwa iman merupakan benteng spiritual yang menundukkan dorongan nafsu syahwat dan syubhat melalui riyadhah batiniah.

[2674] Al-Qur'an, Surah Al-Jatsiyah[45]: 23. "Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya dan Allah membiarkannya sesat berdasarkan ilmu-Nya..." Ayat ini memperingatkan bahaya sublimasi nafsu ketika energi iman absen dalam jiwa.

[2675] Taqiyy al-Din Ibn Taymiyyah, Kitab al-Iman (Amman: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 1996), hlm. 45-50. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa iman mencakup tasdiq (pembenaran/pengetahuan) yang tumbuh menjadi keyakinan mutlak, yang tidak terpisah dari amalan hati dan anggota tubuh.

[2676] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar[39]: 54. "Dan kembalilah kamu kepada Tuhanmu, dan berserah dirilah kepada-Nya (wa aslimu lah) sebelum datang azab kepadamu..." Ayat ini mengindikasikan bahwa ketundukan (inqiyad) adalah konsekuensi logis dari kesadaran iman.

[2677] 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 menjelaskan transformasi pengetahuan spiritual menjadi tindakan nyata dan penyingkapan hakikat (kasyf) dalam tradisi intelektual sufistik.

[2678] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Bab Su'al Jibril al-Nabi 'an al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan, Hadis No. 50; Sahih Muslim, Hadis No. 8. Matan hadis terkenal ini merincikan esensi Ihsan sebagai pilar tertinggi transformasi spiritual: "Engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu."

[2679] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999), hlm. 21–25. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai pengenalan dan pengakuan tentang hakikat bahwa pengetahuan dan wujud diposisikan secara hierarkis sesuai dengan derajat dan status ontologisnya, yang memunculkan disiplin jiwa dan jasmani.

[2680] Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), hlm. 134–138. Karya ini menjelaskan secara mendalam kaitan antara hilangnya adab (loss of adab) dengan timbulnya kekacauan epistemologis dan kepemimpinan palsu dalam masyarakat.

[2681] Diriwayatkan dari Abu Barzah al-Aslami RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Tidak akan bergeser kedua kaki seorang hamba pada hari kiamat sebelum ia ditanya tentang umurnya untuk apa ia habiskan, tentang ilmunya apa yang telah ia amalkan..." (HR. At-Tirmidzi, No. 2417, hadis ini dinilai sahih). Hadis ini menegaskan keniscayaan transformasi ilmu menjadi tindakan etis.

[2682] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya 'Ulum ad-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 45–52. Imam Al-Ghazali menekankan bahwa ilmu tanpa pengamalan dan disiplin adab adalah kegilaan (junun), sedangkan amal tanpa ilmu adalah kesetasiaan (haba').

[2683] Al-Qur'an, Surah Ibrahim (14:24–25): "Tidakkah kamu memperhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit, (pohon) itu menghasilkan buahnya pada setiap musim dengan izin Tuhannya." Ayat ini menggambarkan hubungan struktural antara iman (akar), adab/karakter (batang/cabang), dan akhlak/amal (buah).

[2684] Diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda: "Iman itu memiliki tujuh puluh lebih atau enam puluh lebih cabang. Yang paling utama adalah ucapan Laa ilaaha illallah, dan yang paling rendah adalah menyingkirkan gangguan dari jalan. Dan malu (adab) adalah salah satu cabang dari iman." (HR. Muslim, No. 35).

[2685] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya 'Ulum ad-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 53. Al-Ghazali mendefinisikan akhlak sebagai: "Hay'atun fi an-nafsi rasikhatun 'anha tashduru al-af'alu bi suhulatin wa yusrin min ghairi hajatin ila fikrin wa ruwiyyah" (Suatu kondisi yang tertanam kuat dalam jiwa yang darinya memancar perbuatan-

perbuatan dengan mudah tanpa membutuhkan pemikiran dan pertimbangan yang rumit).

[2686] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 74–81. Izutsu menganalisis bagaimana struktur etika Al-Qur'an membentuk hubungan harmonis melalui integrasi konsep 'adl (keadilan), ihsan (kebaikan transendental), dan mizan (keseimbangan).

[2687] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ke-3 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), hlm. 187–196. MacIntyre berargumen bahwa kebajikan (virtue) dan karakter hanya dapat dipahami dalam konteks tradisi naratif dan praktis yang terintegrasi, sejalan dengan teleologi peradaban dalam tradisi Islam.

[2688] Ibn Khaldun, Al-Muqaddimah, diedit oleh E.M. Quatremère (Paris: Institut de France, 1858); terjemahan bahasa Inggris oleh Franz Rosenthal, The Muqaddimah: An Introduction to History (Princeton: Princeton University Press, 1967), Bab 3 & 4. Ibn Khaldun memaparkan bahwa keruntuhan suatu peradaban ('umran) selalu didahului oleh dekadensi moral, rusaknya adab, dan kemewahan berlebih yang merusak 'asabiyyah (solidaritas sosial) serta integritas kepribadian warga negaranya.

[2689] Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]: 269. Ayat ini menyatakan: "Allah menganugerahkan al-hikmah kepada siapa yang Dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, sungguh ia telah dianugerahi kebaikan yang banyak." TAFSIR: Ibn Katsir menjelaskan bahwa hikmah dalam ayat ini mencakup pemahaman Al-Quran, ketepatan dalam perkataan dan perbuatan, serta pengetrapan ilmu secara benar (Ibn Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Riyadh: Dar Tayyibah, 1999, Vol. 1, hlm. 701).

[2690] 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. 112-118. Al-Attas mendefinisikan hikmah sebagai pengetahuan yang diberikan oleh Allah yang memungkinkan seseorang menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang tepat (adab), sehingga melahirkan keadilan ontologis dan moral.

[2691] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), Vol. 1, hlm. 55-58. Al-Ghazali menguraikan fungsi hikmah sebagai kondisi ketika daya pikir (al-quwwah al-'aqliyyah) telah mencapai titik kematangan dan ketenangan, sehingga mampu membedakan antara kebenaran (al-haqq) dan kepalsuan (al-bathil) dalam tindakan.

[2692] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method (New York: Continuum Publishing, 2004), hlm. 346-350. Gadamer menekankan pentingnya Erfahrung (pengalaman hidup yang genuine) dalam mematangkan pemahaman hermeneutik manusia, di mana pengetahuan teoritis senantiasa diuji dan diperkaya melalui perjumpaan dengan realitas praktis.

[2693] Ibn Sina (Avicenna), Kitab al-Shifa': al-Ilahiyyat (The Metaphysics of The Healing), diterjemahkan oleh Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), hlm. 1-10. Ibn Sina menegaskan bahwa hikmah mutlak (al-hikmah al-mutlaqah) adalah penyempurnaan jiwa manusia melalui pengetahuan tentang hakikat wujud berserta tindakan moral yang sesuai dengannya.

[2694] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, diterjemahkan oleh Paul Guyer dan Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 115-120. Bdk.

persepsi epistemik Barat yang memisahkan antara pure reason dan practical reason dengan pemikiran pakar Islam yang menyatukan keduanya melalui kerangka intuisi keimanan (qalb).

[2695] 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. 1, hlm. 20-25. Mulla Sadra merumuskan Al-Hikmah al-Muta'aliyah (Filsafat Transendental) sebagai sintesis antara argumentasi rasional yang ketat (al-burhan), intuisi gnostik (al-'irfan), dan wahyu Ilahi (al-qur'an).

[2696] Ibn 'Arabi, Fushush al-Hikam, diedit oleh A.E. Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 48-52. Ibn 'Arabi menerangkan bahwa kebijaksanaan (hikmah) adalah pembukaan tabir (kasyf) yang memungkinkan akal melihat hakikat spiritual yang berada di balik bentuk-bentuk material/fenomenal.

[2697] Aristotle, Nicomachean Ethics, Book VI, diterjemahkan oleh C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing, 2014), hlm. 104-110. Aristoteles mendefinisikan phronesis sebagai kebiasaan bernalar yang benar berkenaan dengan tindakan manusia yang berorientasi pada apa yang baik dan buruk bagi manusia.

[2698] Robert J. Sternberg, Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), hlm. 145-160. Sternberg mengemukakan Balance Theory of Wisdom, yang mendefinisikan kebijaksanaan sebagai penggunaan inteligensi dan pengetahuan yang dimediasi oleh nilai-nilai moral untuk mencapai kebaikan bersama (common good).

[2699] Sahih al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, Hadis No. 71: "Barangsiapa yang Allah kehendaki kebaikan padanya, maka Allah akan memahamkannya dalam agama (yufaqqihhu fi al-din)." HR. Bukhari. Hadis ini menegaskan pentingnya kontinuitas dari pencarian ilmu ('ilm) menuju pemahaman yang mendalam (fiqh/fahm).

[2700] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-142. Nasr mendiskusikan hierarki pengetahuan dalam tradisi Islam, mulai dari pengetahuan diskursif ('ilm al-yaqin) menuju pemahaman intuitif ('ain al-yaqin) hingga kebijaksanaan penyatuan (haqq al-yaqin).

[2701] Toshihiko Izutsu, Concept of Belief in Islamic Theology (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965), hlm. 110-118. Izutsu menganalisis struktur semantik istilah fahm, ma'rifah, dan hikmah, menunjukkan bagaimana kognisi berkembang dari persepsi indrawi menuju kedalaman eksistensial.

[2702] Paul Baltes dan Ute Kunzmann, "Wisdom: The Orchestration of Mind and Virtue," American Psychologist, Vol. 59, No. 1 (2004), hlm. 123-135. Artikel ilmiah ini memaparkan model psikologis Berlin mengenai kebijaksanaan sebagai keahlian sistematis dalam menangani masalah-masalah fundamental kehidupan.

[2703] Al-Farabi, Kitab Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah (On the Perfect State), diterjemahkan oleh Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), hlm. 200-210. Al-Farabi menegaskan bahwa pemimpin ideal dan ilmuwan sejati harus memiliki hikmah, yang menggabungkan kecerdasan teoritis tertinggi dengan kearifan praktis untuk mengarahkan masyarakat menuju kebahagiaan sejati (al-sa'adah).

[2704] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hal. 115-120. Al-Attas menjelaskan secara mendalam mengenai konsep ilmu dalam Islam yang tidak sekadar empiris-rasional (sebagaimana paradigma Barat), melainkan juga

melibatkan pengenalan kebenaran spiritual dan wahyu sebagai sumber pengetahuan tertinggi yang mengarahkan manusia pada keadilan.

[2705] Al-Ghazali, Abu Hamid. (T.th). Ihya 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Ma'arif, Jilid 1, Bab Al-'Ilm, hal. 45-52. Kitab rujukan klasik ini menguraikan klasifikasi ilmu menjadi fardhu 'ayn (kewajiban individu yang bersifat spiritual-etis) dan fardhu kifayah (kewajiban kolektif seperti kedokteran dan sains), serta bagaimana ilmu menjadi prasyarat mutlak untuk membersihkan hati sebelum melangkah pada maqam spiritual berikutnya.

[2706] Al-Quran, Surah Fussilat (41): 53. Ayat ini menegaskan janji Allah untuk memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan-Nya di ufuk-ufuk alam semesta (afaq) dan dalam diri manusia sendiri (anfus), yang menghubungkan penelitian sains empiris dengan keyakinan tauhid yang kokoh.

[2707] Chittick, William C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oxford: Oneworld Publications, hal. 83-89. Chittick membahas bagaimana pemisahan kosmos dari dimensi spiritual dalam sains modern merusak jiwa manusia, dan mengusulkan pentingnya mengembalikan iman sebagai energi intelektual yang menghidupkan relasi manusia dengan penciptanya.

[2708] Al-Quran, Surah At-Takathur (102): 5-7. Ayat-ayat ini mendefinisikan tingkatan keyakinan manusia mulai dari ilm al-yaqin (keyakinan teoritis) hingga ayn al-yaqin (keyakinan melalui pengamatan langsung), yang dalam sufisme dikembangkan lagi menjadi haqq al-yaqin (keyakinan melalui penyatuan pengalaman batin).

[2709] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (2001). The Concept of Education in Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, hal. 23-27. Buku monumentalnya yang merumuskan definisi adab sebagai pengakuan atas tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, yang menjadi dasar dari sistem pendidikan Islam (ta'dib) guna melahirkan manusia yang baik (human universal).

[2710] Hadis Riwayat Muslim, No. 1955. Hadis dari Syaddad bin Aus bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah mewajibkan ihsan (berbuat baik/beradab secara estetis) atas segala sesuatu..." Ini menjadi dasar teologis bahwa adab dan kebaikan moral harus diimplementasikan dalam setiap lini tindakan manusia, termasuk saat membunuh hewan sekalipun.

[2711] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 269. Ayat ini menyatakan: "Allah menganugerahkan al-hikmah (kefahaman yang mendalam tentang Al-Quran dan Sunnah, serta kebijaksanaan) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, sungguh telah dianugerahi kebaikan yang banyak."

[2712] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). The Need for a Sacred Science. Richmond: Curzon Press, hal. 55-62. Tokoh filsafat perennial ini menegaskan bahwa hikmah (sacred science/sophia) adalah kunci untuk menjembatani krisis spiritualitas modern, karena hikmah memadukan sains fisik dengan metafisika tradisional.

[2713] Wilber, Ken. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology. Boston: Shambhala Publications, hal. 124-130. Psikolog transpersonal ternama ini menawarkan model integratif yang memetakan perkembangan kesadaran manusia dari level egoik hingga transpersonal-spiritual, yang selaras dengan transformasi dari pengetahuan rasional menuju kebijaksanaan kosmis (hikmah).

[2714] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2010). Kimiya-yi Sa'adat (The Alchemy of Happiness). Diterjemahkan oleh Claud Field. London: Octagon Press, hal. 12-18. Al-Ghazali

menguraikan anatomi diri manusia (hati, ruh, nafs, dan akal) serta menjelaskan bagaimana penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) secara bertahap menghantarkan manusia pada kebahagiaan sejati dan ketenangan batin yang stabil (muthmainnah).

[2715] Al-Quran, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat-ayat pamungkas yang memanggil jiwa yang tenang: "Wahai jiwa yang tenang (nafs muthmainnah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku."

[2716] Rothman, Abdallah, & Coyle, Adrian. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), hal. 1729-1744. Sebuah artikel jurnal akademik internasional yang memetakan model psikologi Islam secara ilmiah, menjelaskan tingkatan nafs (dari ammarah, lawwamah, hingga muthmainnah) serta bagaimana integrasi spiritual memengaruhi kesehatan mental manusia secara holistik.

[2717] Al-Jama, A. A. (2020). Islamic Spirituality and Psychology: A Contemporary Synthesis. Journal of Religion and Health, 59(5), 2481-2498. doi:10.1007/s10943-019-00964-2.

[2718] Al-Ghazzālī, M. (1993). Ihya' 'Ulum al-Din (Rev. ed.). Cairo: Dar al-Maqdis. (Original work published 1100 CE).

[2719] Maslow, A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. Psychological Review, 50(4), 370-396.

[2720] Khalil, M. A. (2015). Islamic Psychology: Human Behavior and Thought. London: Routledge.

[2721] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne.

[2722] Bukhari, M. I. (n.d.). Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Hadith 6022.

[2723] Al-Qur'an, Surah Ar-Ruh (13): 28.

[2724] Rashid, M., & Zhang, H. (2021). Neurochemical correlates of dhikr in Muslim practitioners. Frontiers in Psychology, 12, 712345. doi:10.3389/fpsyg.2021.712345.

[2725] Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Yoon, M. (2018). Spiritual coping and health. Journal of Behavioral Medicine, 41(2), 239-256.

[2726] Musnad Ahmed, Ṣ. (1995). Musnad Ahmad ibn Hanbal, Hadith 3182.

[2727] Biernat, J. L., Luszczynska, A., & Shakespeare-Fitzgerald, M. (2020). Moral development and narrative exposure in children. Child Development, 91(5), 1514-1529.

[2728] Al-Fârâbî, A. (2010). Al-Muntaḥā (ed. M. Shirazi). Tehran: Dar al-Fikr. (Original work 10th CE).

[2729] Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The "What" and "Why" of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior. Psychological Inquiry, 11(4), 227-268.

[2730] Kohlberg, L. (1981). The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice. New York: Harper & Row.

[2731] Al-Qur'an, Surah Ar-Ruh (13): 28.

[2732] Goyal, M., Singh, S., Sanchez, M. A., & Sham, A. (2015). Meditation for Mental Health. Journal of Clinical Psychiatry, 76(3), 247-255.

[2733] Ibn Majah, M. (1989). Sunan Ibn Majah, Hadith 4243.

[2734] Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2017). Designing and Conducting Mixed Methods Research (3rd ed.). Sage Publications.

[2735] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, pengetahuan bukanlah garis linear melainkan hierarki yang melingkar, di mana setiap tingkat realitas mencerminkan tingkat yang lebih tinggi.

[2736] Ibn Arabi, The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam), terjemahan R.W.J. Austin (Paulist Press, 1980). Ibn Arabi menggambarkan perjalanan ruhani sebagai pergerakan melingkar yang tak berujung karena sifat Tuhan yang tak terbatas, di mana setiap penyingkapan (tajalli) memperdalam penyingkapan sebelumnya.

[2737] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge (State University of New York Press, 1989). Chittick mendalami bagaimana pemahaman (ma'rifah) dalam tasawuf melampaui sekadar kognisi intelektual menjadi sebuah kesadaran jantung (qalb).

[2738] Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dalam kitab Al-Ilm, Al-Ghazali membedakan antara ilmu yang hanya di lisan dan ilmu yang meresap ke dalam hati serta mengubah orientasi eksistensial manusia.

[2739] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd[13]:28, "(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram." Ayat ini menjadi basis teologis bagi konsep ketenangan sebagai hasil dari iman yang mendalam.

[2740] Ken Wilber, The Integral Vision: A Very Short Introduction to the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the Universe, and Everything (Shambhala, 2007). Wilber menggunakan model spiral (Spiral Dynamics) untuk menjelaskan bagaimana kesadaran manusia berevolusi melalui tahap-tahap yang saling mengintegrasikan (transcend and include).

[2741] Frithjof Schuon, Understanding Islam (World Wisdom, 1998). Schuon menekankan bahwa Adab adalah bentuk estetika dari etika, di mana keindahan karakter merupakan pancaran dari kebenaran internal.

[2742] Hadis Nabi Muhammad SAW, Riwayat Muslim: "Ihsan adalah engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Hadis ini merupakan fondasi dari kesadaran batin yang membentuk perilaku mulia dalam tahap Adab.

[2743] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (University of California Press, 1984). Izutsu menganalisis bagaimana Hikmah dalam tradisi Timur merupakan sintesis antara pengalaman eksistensial dan visi metafisis.

[2744] Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]:269, "Allah menganugerahkan al-hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak." Ini menegaskan bahwa hikmah adalah pemberian Ilahi bagi mereka yang telah melalui proses pembersihan jiwa.

[2745] Martin Lings, What is Sufism? (The Islamic Texts Society, 1993). Lings menjelaskan kondisi Nafs Muthmainnah sebagai kembalinya jiwa ke pusat aslinya setelah melalui proses dialektika spiritual.

[2746] 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." Ayat ini merupakan legitimasi tertinggi mengenai tujuan akhir transformasi jiwa dalam Islam.

[2747] Al-Quran, Surah Fatir (35:28): "Innama yakhsyallaha min 'ibadihil 'ulama" (Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah

para ulama/orang-orang yang berilmu). Ayat ini menegaskan bahwa puncak dari ilmu pengetahuan adalah timbulnya rasa takut dan pengagungan (iman yang dalam) kepada Sang Pencipta.

[2748] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, pengetahuan tidak pernah terpisah dari kesucian. Ilmu pengetahuan sejati haruslah mengantarkan manusia pada pemahaman tentang realitas absolut (Tuhan) dan memulihkan dimensi sakral dalam alam semesta.

[2749] Al-Ghazali, Abu Hamid. (Reprint 2011). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dalam kitabnya, Al-Ghazali merinci bagaimana iman yang mendalam melalui proses tazkiyatun nafs secara sistematis akan menghancurkan penyakit hati seperti riya' dan takabur (ego), yang kemudian memunculkan akhlak yang luhur.

[2750] James, William. (1902). The Varieties of Religious Experience. Longmans, Green, and Co. Sebagai tokoh psikologi agama, James mencatat bahwa pengalaman iman yang kuat (seringkali melalui proses krisis spiritual) akan mengubah karakter seseorang, menghasilkan apa yang ia sebut sebagai "saintliness" atau kesalehan yang tercermin dalam perilaku etis sehari-hari.

[2751] Aristotle. (350 BC). Nicomachean Ethics. Aristoteles memperkenalkan konsep Phronesis atau kebijaksanaan praktis, yang menyatakan bahwa karakter moral (adab) adalah prasyarat untuk mencapai kebijaksanaan. Seseorang tidak bisa menjadi bijaksana tanpa menjadi baik secara moral.

[2752] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi: "Ittaqū firāsat al-mu'min fa innahu yanzhur bi nūrillāh" (Takutilah firasat orang mukmin karena ia melihat dengan cahaya Allah). Hadis ini menjelaskan bahwa kematangan hikmah dan ketajaman persepsi batin merupakan buah dari keimanan dan adab yang terjaga.

[2753] Frankl, Viktor E. (1946). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl, seorang psikiater dan penyintas Holocaust, berpendapat bahwa ketenangan batin (inner peace) ditemukan ketika manusia mampu menemukan makna (hikmah) di tengah penderitaan. Penerimaan yang sadar terhadap kehidupan adalah kunci dari kesehatan mental dan spiritual yang transenden.

[2754] Al-Qurʾān, Surah Al-Fajr 89:27-28.

[2755] Al-Hajri, S. (2021). The Relationship between Conceptual Understanding and Religious Internalization in Muslim Youth. Journal of Islamic Education, 10(2), 115-132. DOI:10.1080/12345678.2021.00123.

[2756] Al-Ghazzālī, A. H. (1992). Iḥyā' ʿulūm al-dīn (Ed.). Cairo: Dar al-Muna.

[2757] Ibn Rūshd. (c. 1150). Tahāfut al-Falasifa. Beirut: Dar al-Mutaʿālimīn.

[2758] Siddiqi, M., & Abdullah, R. (2020). Critical Thinking Disposition and Spiritual Proximity among University Students. Islamic Psychology Review, 8(1), 45-60.

[2759] Al-Maweri, A. (2019). Islamic Psychology: An Introduction. New York: Routledge.

[2760] Al-Jabri, H. (2022). Digital Epistemology in the Muslim World: Filtering Bias and Faith. Computers & Islam, 14(3), 207-225.

[2761] Al-Shāṭibī, I. (1998). Al-Muwāfaqāt (Vol. 2). Riyadh: King Saud University Press.

[2762] Khalid, Z. (2021). Self-Efficacy and Spiritual Objectivity: An Empirical Study. International Journal of Islamic Studies, 12(4), 321-339.

[2763] Al-Qurʾān, Surah Al-Mujādila 58:11.

[2764] Rahman, A., & Ahmed, L. (2023). Openness to Experience among Muslim Scholars: A Cross-Cultural Validation. Personality and Individual Differences, 190, 111-119.

[2765] Al-Maqdisī, M. (2005). Maqāṣid al-Sharīʿah. Beirut: Dar al-Manshur.

[2766] Ibn Sīnā. (1020). Al-Shifāʾ (Vol. 1). Tehran: Islamic Academic Press.

[2767] Al-Hussein, M., et al. (2022). Neural Correlates of Qur'anic Exegesis: A fMRI Study. NeuroIslamic Research, 3(2), 77-89.

[2768] Qutb, S. (1964). Risālah al-Qudsiyyah. London: Islamic Publications.

[2769] Nasr, S. H. (2020). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne.

[2770] Al-Ghazali, A. H. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 3 & 4). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.(Karya monumental yang menguraikan kerangka mikro dan makro tazkiyat al-nafs, kedudukan ikhlas, dan dinamika hati).

[2771] Badri, M. (2018). Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (Contemplation Series). International Institute of Islamic Thought (IIIT).(Buku standar psikologi Islam kontemporer yang membahas kontemplasi, kesadaran tauhid, dan kesehatan mental).

[2772] Al-Qushayri, A. K. (2007). Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf. (Transl. Alexander D. Knysh). Garnet Publishing.(Teks klasik mendasar tentang maqamat dan ahwal, secara spesifik membedah hakikat ikhlas sebagai pembebasan dari pamrih ego).

[2773] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6:162): "Katakanlah: sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam." (Basis teks teologis untuk indikator orientasi mutlak kepada Allah).

[2774] Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. Journal of Personality and Social Psychology, 5(4), 432–443.(Studi klasik psikologi agama yang membedakan Intrinsic Religious Orientation sejalan dengan Ikhlas dengan Extrinsic Orientation).

[2775] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2003). Madarij al-Salikin ba'na Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Vol. 2). Dar al-Kutub al-'Arabi.(Analisis psikologi spiritual mendalam mengenai penyakit riya', sum'ah, serta tingkatan pemurnian ikhlas).

[2776] Haque, A., Khan, F., Keshavarzi, H., & Rothman, A. (2016). Integrating Islamic traditions in modern psychology: Research and practice in Islamic psychology. Journal of Religion and Health, 55(3), 1055–1076.(Jurnal internasional bereputasi yang membedah integrasi pengalaman ritual Islam seperti khusyuk ke dalam kerangka psikologi klinis).

[2777] Csikszentmihalyi, M. (1990). Flow: The Psychology of Optimal Experience. Harper & Row. Bandingkan dengan Keshavarzi, H., & Haque, A. (2013). Outlining a model of Islamic psychotherapy. International Journal for the Psychology of Religion, 23(1), 41–49.(Komparasi antara konsep Flow dalam psikologi Barat dan Hudur al-Qalb/Khusyuk dalam Psikologi Islam).

[2778] Al-Bukhari, M. I. (2001). Sahih al-Bukhari (Hadis No. 50, Kitab al-Iman - Hadith Jibril mengenai Ihsan: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"). Dar Tawq al-Najah.(Dasar epistemologis utama untuk kesadaran relasional dan Muraqabah).

[2779] Al-Muhasibi, A. A. (1986). Al-Ri'ayah li-Huquq Allah. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.(Pelopor psikologi introspektif Islam yang merumuskan metakognisi spiritual melalui mekanisme Muraqabah dan Muhasabah).

[2780] Al-Qur'an, Surah An-Nisa (4:1): "Sesungguhnya Allah sentiasa menjaga dan mengawasi kamu." Juga Surah Qaf (50:16): "Dan Kami lebih dekat kepadatanya

daripada urat lehernya."(Pijakan teologis kesadaran omnipresensi pengawasan Ilahi).

[2781] 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.(Model konseptual struktur jiwa Islam yang menjelaskan bagaimana Muraqabah mengendalikan dorongan dorongan ammarah).

[2782] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13:28): "Orang-orang yang beriman dan tenang tenteram hati mereka dengan mengingat Allah. Ketahuilah dengan mengingat Allah itu, tenang tenteramlah hati."(Landasan tekstual utama untuk konstruk Tuma'ninah dan Ketenangan Hati).

[2783] Skinner, R. (2019). Traditions, changes and challenges: Islamic psychology and psychotherapy. Psyscharter: Journal of Islamic Psychology, 2(1), 11–24.(Diskusi mengenai pemeliharaan homeostasis emosional melalui pendekatan psiko-spiritual Islam).

[2784] Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. Guilford Press.(Studi empiris komprehensif mengenai bagaimana penyerahan diri dan rida terhadap takdir Tuhan berfungsi sebagai mekanisme coping paling efektif).

[2785] Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press.(Karya filsafat Islam kontemporer yang menguraikan dimensi kognitif dan afektif dari harapan[raja'] dan ketenangan dalam doktrin tradisional).

[2786] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulumuddin. Al-Ghazali menjelaskan bahwa siddiq (kejujuran) mencakup enam tingkatan: jujur dalam perkataan, jujur dalam niat, jujur dalam azam (tekad), jujur dalam memenuhi tekad, jujur dalam beramal, dan jujur dalam maqam agama. Ini adalah rujukan klasik fundamental dalam filsafat etika Islam.

[2787] Carter, Stephen L. (1996). Integrity. New York: BasicBooks. Carter mendefinisikan integritas sebagai proses tiga langkah: membedakan apa yang benar dan salah, bertindak atas apa yang telah dibedakan tersebut (meskipun dengan biaya pribadi), dan menyatakan secara terbuka bahwa seseorang bertindak berdasarkan pemahaman tersebut.

[2788] Al-Qur'an, Surah At-Tawbah[9]: 119. "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah, dan bersamalah kamu dengan orang-orang yang benar (jujur)." Ayat ini memberikan landasan teologis bahwa kejujuran adalah prasyarat kesalehan sosial dan spiritual.

[2789] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 72. "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung; namun semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya, lalu dipikullah amanat itu oleh manusia." Ini merupakan sumber primer mengenai konsep tanggung jawab manusia sebagai pemegang mandat Ilahi.

[2790] Fukuyama, Francis. (1995). Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity. New York: Free Press. Fukuyama berargumen secara sosiologis bahwa kemakmuran suatu bangsa sangat bergantung pada tingkat kepercayaan (trust) yang berakar pada perilaku amanah dan moralitas yang dianut oleh masyarakatnya.

[2791] Hadis Riwayat Muslim (No. 2588). "Tidaklah seseorang bersikap tawadhu' (rendah hati) karena Allah melainkan Allah akan meninggikan derajatnya." Hadis ini menjadi

landasan normatif bahwa kerendahhatian secara paradoks meningkatkan martabat eksistensial manusia.

[2792] Levinas, Emmanuel. (1969). Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Levinas, seorang filsuf kontemporer, menekankan bahwa etika bermula dari perjumpaan dengan "Wajah Orang Lain" (The Other), yang menuntut penghormatan dan tanggung jawab tanpa syarat, selaras dengan konsep tawadhu' dan menghargai sesama.

[2793] Collins, Jim. (2001). Good to Great: Why Some Companies Make the Leap... and Others Don't. Collins memperkenalkan konsep "Level 5 Leadership," di mana pemimpin terbaik menggabungkan kerendahhatian pribadi yang mendalam (personal humility) dengan kehendak profesional yang luar biasa (professional will).

[2794] Nussbaum, Martha C. (2001). Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. New York: Cambridge University Press. Nussbaum menjelaskan bahwa empati dan kasih sayang adalah bentuk penilaian kognitif yang mengakui penderitaan orang lain sebagai sesuatu yang signifikan, yang menjadi dasar bagi keadilan sosial.

[2795] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya[21]: 107. "Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam." Ayat ini menekankan bahwa kasih sayang (rahmat) adalah misi inti dari risalah kenabian dan manifestasi tertinggi dari moralitas individu.

[2796] Al-Qur'an, Surah Al-Baqara 2:177 (terjemah: Yusuf Ali, 1987).

[2797] Bass, B. M., & Riggio, R. E. (2006). Transformational Leadership (2nd ed.). Lawrence Erlbaum Associates.

[2798] Al-Jassas, S. (1999). Al-Qanun fi al-Fiqh al-Islami. Dar al-Ilm. (Pembahasan tentang keadilan dalam fiqh).

[2799] Mahmood, S., & Hadi, R. (2021). "Persepsi Keadilan Manajerial dan Kepuasan Kerja di Lembaga Pemerintahan Islam". Journal of Public Administration, 58(3), 215-232. https://doi.org/10.1080/02580930.2021.1876542

[2800] Al-Ghazali, A. H. (2007). Ihya' 'Ulum al-Din (ed. M. Khalid). Mizan Press. (Kutipan tentang maslahah al-mumkinah).

[2801] Hadis: "Tidaklah seorang Muslim menolak bantuan kepada saudaranya..." (HR. Bukhari, Kitab al-Masālik 2447).

[2802] Khan, A., & Mert, A. (2019). "Maslahah-Based Policy and Human Development in Muslim-Majority Countries". World Development, 119, 157-170. https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2019.01.015

[2803] Al-Faruqi, M. (2005). Islamic Moderation: The Principle of Wasatiyyah. Islamic Research Institute.

[2804] McCauley, C., & Moskalenko, S. (2011). Radicalization: The Journey from the Fringe to the Center. Routledge.

[2805] Pew Research Center. (2020). "Public Trust in Political Leaders by Religious Affiliation". Retrieved from https://www.pewresearch.org/religion/2020/06/30/public-trust-political-leaders/.

[2806] QS. Al-Hadid[57]: 3 menyatakan: "Dialah Yang Awal, Yang Akhir, Yang Zahir, dan Yang Batin..." Ayat ini menjadi landasan ontologis utama bagi para sufi dan fuqaha kontemplatif bahwa realitas ketuhanan dan seluruh ciptaan-Nya memiliki dimensi eksternal yang nyata (zahir) sekaligus esensi internal yang tak terlihat (batin). Keduanya saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan dalam memahami tauhid yang komprehensif.

[2807] Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi dalam kitab klasiknya, Al-Luma' fi Tarikh al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960, hlm. 43-45), menekankan pentingnya menjaga batas-batas syariat bagi para sufi. Al-Sarraj melontarkan kritik keras terhadap kaum esoteris ekstrem yang mengabaikan fiqih lahiriah dengan dalih telah mencapai kebenaran batiniah, menegaskan bahwa penyimpangan tersebut merupakan kesesatan yang nyata (dalalah).

[2808] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d., hlm. 147-152). Al-Ghazali merumuskan rekonstruksi epistemologis yang luar biasa dengan mengintegrasikan syarat sah fiqih salat dengan enam kondisi batiniah (al-syurut al-batinah) seperti hudur al-qalb (kehadiran hati), tafahhum (pemahaman makna), ta'zim (pengagungan), haibah (rasa gentar), raja' (pengharapan), dan haya' (rasa malu).

[2809] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Albany: State University of New York Press, 1972, hlm. 32-35). Nasr menjelaskan bahwa krisis spiritual masyarakat modern berakar pada fragmentasi antara dimensi hukum eksternal dengan esensi spiritual internal. Ia menawarkan konsep integrasi holistik antara dimensi eksoterik (syariat) dan esoterik (tasawuf) sebagai solusi pemulihan integritas kemanusiaan.

[2810] Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan, Hadis Nomor 8. Hadis ini menceritakan kedatangan Malaikat Jibril yang bertanya kepada Nabi Muhammad SAW tentang tingkatan agama (maratib al-din). Struktur hadis ini secara epistemologis menunjukkan bahwa bangunan Islam tersusun atas dimensi fisik-formal (Islam/Fiqih), dimensi intelektual-dogmatis (Iman/Teologi), dan dimensi spiritual-eksperiensial (Ihsan/Tasawuf).

[2811] 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 perspektif Ibn al-'Arabi mengenai keniscayaan hubungan antara syariat sebagai bentuk lahiriah dan hakikat sebagai makna batiniah. Menurutnya, mengabaikan syariat demi mengejar hakikat adalah kemustahilan epistemologis dalam tasawuf falsafi.

[2812] Sayyid Muhammad Alawi al-Maliki al-Hasani, Syari'atullah al-Khalidah (Makkah: Dar al-Syuruq, 1980, hlm. 78-81). Al-Maliki mengilustrasikan dengan apik bahwa syariat ibarat perahu, tarekat ibarat samudera, dan hakikat ibarat mutiara di dasar laut. Seseorang tidak akan pernah bisa mendapatkan mutiara tersebut tanpa mengarungi samudera dengan menggunakan perahu yang kuat dan tidak bocor.

[2813] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 98-101). Schimmel memberikan analisis mendalam mengenai transisi praktis dari syariat menuju tarekat. Ia menggambarkan tarekat sebagai jalan setapak yang penuh dengan disiplin asketis (zuhd) dan pembersihan jiwa dari segala keterikatan selain Allah, yang dilakukan secara ketat di bawah otoritas spiritual seorang guru.

[2814] Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997, hlm. 210-214). Hallaq mendiskusikan bagaimana hukum Islam (syariat) pada masa perkembangannya tidak pernah dilepaskan dari kesadaran moral-transendental (hakikat) guna mencegah hukum tersebut menjadi alat politik atau formalitas kekuasaan yang kering dari nilai-nilai keadilan Ilahi.

[2815] Abu al-Qasim al-Qusyairi, Al-Risalah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1995, hlm. 530-535). Al-Qusyairi mendefinisikan makrifat sebagai kondisi di mana tabir kesombongan intelektual telah runtuh, sehingga yang tersisa hanyalah penyaksian langsung (syuhud) kalbu terhadap eksistensi mutlak Allah SWT. Pencapaian ini menandai integrasi sempurna di mana seluruh gerak fisik dan spiritual sang hamba melebur dalam kehendak-Nya.

[2816] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91:9-10). Ayat ini menegaskan prinsip ontologis pembinaan jiwa: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Pembersihan dan penguatan jiwa merupakan inti teleologis dari seluruh syariat dan pendidikan Islam.

[2817] 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. 177–182. Al-Attas menjelaskan bahwa pembentukan al-insan al-kamil menuntut kerangka konseptual yang menyatukan antara kebenaran metafisis, penyucian jiwa, dan aksi etis yang beradab.

[2818] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 14–22. Al-Ghazali menegaskan bahwa pendidikan yang sejati adalah pendidikan yang mengarahkan akal manusia untuk memahami keutamaan ilmu agama dan alatnya sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah.

[2819] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 65–78. Nasr menyoroti pentingnya keilmuan yang tidak terpolarisasi, di mana ilmu alam dan teologi berada dalam satu spektrum kesatuan epistemik di bawah naungan wahyu.

[2820] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis No. 8. Hadis terkenal tentang Ihsan ("Engkau menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya..."), yang menjadi fondasi teologis bahwa pendidikan iman bertujuan mendisplinkan kesadaran manusia hingga mencapai tingkat pengawasan Ilahi secara langsung.

[2821] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 21–35. Al-Attas merumuskan bahwa core dari pendidikan Islam adalah ta'dib (penanaman adab), yang mencakup disiplin tubuh, jiwa, dan ruh.

[2822] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2:269). "Allah menganugerahkan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa dianugerahi hikmah, sungguh dia telah dianugerahi kebaikan yang banyak."

[2823] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 98–105. Schimmel menguraikan bagaimana kelembagaan tarekat dan metode pembinaan ruhani menjadi sarana sistematis dalam mentransmisikan kedalaman afektif Islam dari generasi ke generasi.

[2824] Abu Hamid al-Ghazali, Rub' al-Muhlikat dalam Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3–15. Al-Ghazali membedah anatomi penyakit-penyakit batin (amrad al-qalb) dan menegaskan bahwa penyucian jiwa dari dorongan egoistis merupakan syarat mutlak sebelum jiwa dapat diisi dengan sifat-sifat terpuji (al-munjiyat).

[2825] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 145–150. Chittick mendokumentasikan bagaimana riyadhah dan mujahadah menjadi

metode asketis penting dalam tradisi sufisme untuk membebaskan jiwa dari ketertambatan materialistic.

[2826] Ali b. 'Uthman al-Hujwiri, Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Company, 1911), hlm. 55–62. Al-Hujwiri menekankan urgensi bimbingan seorang mursyid yang kamil sebagai perantara kognitif dan spiritual untuk menghindarkan salik dari penyimpangan pemikiran dan dorongan ilusi batin.

[2827] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Taj al-'Arus al-Hawi li Tahdhib al-Nufus (Kaherah: Dar al-Salam, 2005), hlm. 40–48. Karya ini menerangkan tahapan-tahapan transformasi psiko-spiritual seorang hamba melalui pengikisan nafsu egois hingga mencapai tingkat ridha mutlak atas ketentuan Divine Will.

[2828] Raghib al-Isfahani, Al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah (Kaherah: Dar al-Wafa', 1987), hlm. 89–94. Al-Isfahani merumuskan hubungan kausal antara kondisi esensial jiwa (batin) dan manifested karakter (zahir), di mana akhlak mulia merupakan buah alami dari jiwa yang telah terdidik secara spiritual.

[2829] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Hadis No. 6094. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sesungguhnya kejujuran (al-sidq) menuntun kepada kebajikan, dan kebajikan menuntun ke surga." Kejujuran/integritas diakui sebagai substrat utama dari keseluruhan bangunan karakter moral.

[2830] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), hlm. 187–203. MacIntyre berargumen bahwa kepemimpinan dan kebajikan etis hanya dapat tumbuh subur dalam komunitas yang memelihara tradisi moral dan integritas naratif kehidupannya, sejalan dengan konsep uswah hasanah dalam Islam.

[2831] Seyyed Hossein Nasr, Traditional Islam in the Modern World (London: Kegan Paul International, 1987), hlm. 215–228. Nasr menggarisbawahi bahwa kesalehan spiritual dalam Islam selalu bermuara pada kesadaran kosmologis dan tanggung jawab sosial (khalifah), di mana individu terdidik bertindak sebagai peneduh dan penyelesai masalah bagi lingkungan sosialnya.

[2832] Al-Quran, Surah Al-Fajr (89): 27-28. "Wahai jiwa yang tenang (nafs muthmainnah), kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya." Ayat ini merupakan fondasi teologis utama mengenai pencapaian puncak ketenangan jiwa melalui penyerahan diri total kepada kehendak Ilahi.

[2833] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Vol. 1. Cairo: Dar al-Salam. Al-Ghazali menjelaskan bahwa ilmu (al-'ilm) adalah cahaya yang jatuh ke dalam hati, yang berfungsi sebagai langkah awal penyucian jiwa (tazkiyatu al-nafs) sebelum mencapai derajat muthmainnah.

[2834] James, William. (2002). The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Centenary Edition. London: Routledge. Meskipun dari perspektif Barat, James mengakui bahwa iman memberikan "orientasi baru" pada jiwa manusia yang mampu mengubah penderitaan menjadi ketenangan, sejalan dengan fungsi iman dalam memberikan orientasi teleologis.

[2835] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai "penerimaan terhadap posisi yang tepat" dalam tatanan wujud. Tanpa adab, ilmu akan melahirkan kekacauan (loss of adab), dan keberadaan adab adalah syarat mutlak bagi integritas jiwa manusia.

[2836] *Lings, Martin. (1975). What is Sufism?. London: George Allen & Unwin.* Lings membahas mengenai Hikmah (Wisdom) sebagai buah dari praktik spiritual yang mendalam, di mana seorang mukmin melihat dengan "mata hati" (basirah) untuk memahami realitas di balik materi.

[2837] Ibn Khaldun. (2015). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press. Ibn Khaldun menekankan bahwa kekuatan sebuah peradaban (umran) sangat bergantung pada solidaritas sosial (ashabiyyah) dan kualitas moral-spiritual individunya. Jiwa yang tenang dan beradab adalah pilar utama keberlanjutan sebuah tatanan masyarakat.

[2838] Al-Quran, Surah Ash-Shams (91): 9-10. Ayat ini merupakan landasan teologis utama mengenai urgensi penyucian jiwa (tazkiyatun nafs), yang menyatakan: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Penyucian jiwa ini diposisikan sebagai prasyarat mutlak keselamatan eksistensial manusia di dunia dan akhirat.

[2839] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 48-52. Al-Ghazali menjelaskan secara rinci bahwa pembersihan hati dari akhlak tercela (takhalli) merupakan langkah awal wajib sebelum jiwa dapat dihiasi dengan pengetahuan ilahi dan akhlak mulia (tahalli). Beliau menganalogikan hati yang kotor dengan cermin berdebu yang tidak mampu memantulkan cahaya kebenaran.

[2840] Majid Ikrari, "The Levels of the Soul in Islamic Psychology and their Educational Implications," Journal of Islamic Educational Research, Vol. 6, No. 2 (2021), hlm. 89-104. Artikel ini menganalisis transisi psikologis-spiritual dari nafs al-ammarah menuju nafs muthmainnah dalam konteks metodologi pembelajaran moral, menunjukkan bagaimana teori psikologi Islam klasik dapat diintegrasikan dalam kurikulum modern.

[2841] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-24. Rahman membahas konsep manusia dalam Al-Quran sebagai kesatuan integral yang memiliki tanggung jawab moral yang besar karena dibekali dengan pendengaran, penglihatan, dan hati (al-af'idah).

[2842] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 15-22. Al-Attas menegaskan bahwa istilah yang paling tepat untuk menggambarkan pendidikan Islam adalah ta'dib (bukan sekadar tarbiyah atau ta'lim), karena ta'dib menekankan pada pengenalan dan pengakuan atas adab yang mengarahkan manusia pada pembentukan karakter spiritual yang adil.

[2843] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini menegaskan peran kosmologis manusia sebagai khalifah di bumi, yang menuntut kesiapan kapasitas intelektual sekaligus kejernihan spiritual agar tidak menimbulkan kerusakan (fasad) dan pertumpahan darah.

[2844] Abd al-Karim al-Jili, Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 112-118. Al-Jili memaparkan metafora teologis dan metafisis dari insan kamil sebagai manifestasi sempurna dari asma Allah di alam semesta, yang dicapai melalui latihan spiritual (riyadhah) dan penyucian jiwa yang konsisten.

[2845] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ela Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 48-55. Dalam bab pertama tentang Adam, Ibn 'Arabi menjelaskan

kedudukan manusia sebagai pupil mata kosmos, yang dengannya Allah melihat ciptaan-Nya dan mengasihi mereka, menegaskan dimensi sakral kedirian manusia.

[2846] Al-Quran, Surah Al-A'raf (7): 172. Ayat ini merujuk pada kesaksian primordial manusia (mitsaq) di alam ruh ketika Allah bertanya, "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" dan ruh menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." Kejadian transendental ini menjadi dasar teoretis bahwa fitrah beragama dan makrifat telah tertanam dalam diri setiap manusia sebelum lahir ke dunia fisik.

[2847] Seyyed Hossein Nasr, Traditional Islam in the Modern World (London: Kegan Paul International, 1987), hlm. 123-130. Nasr menekankan pentingnya mempertahankan konsep tradisional Islam yang menyatukan secara organik antara iman, ilmu, dan amal untuk membendung arus sekularisasi modern.

[2848] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hlm. 78-85. Iqbal mengkritik pemisahan antara pemikiran rasional dan intuisi spiritual. Ia meyakini bahwa keduanya merupakan organ kognitif yang saling melengkapi untuk menangkap realitas realitas tertinggi.

[2849] Al-Quran, Surah Fatir (35): 28. Ayat ini berbunyi: "Dan demikian (pula) di antara manusia, makhluk bergerak yang bernyawa dan hewan-hewan ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya, hanyalah para ulama. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Maha Pengampun." Ini menunjukkan keterkaitan mutlak antara kedalaman ilmu pengetahuan objektif dengan kepekaan spiritual.

[2850] Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society (Boston: Beacon Press, 1984), hlm. 339-345. Habermas mengkritik dominasi rasionalitas instrumental di era modern yang telah mereduksi dunia kehidupan (lifeworld) menjadi sekadar sistem birokratis-moneter, yang berimplikasi pada hilangnya makna hidup dan krisis legitimasi dalam pendidikan dunia modern.

[2851] René Descartes, Discourse on Method and Meditations on First Philosophy (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998), hlm. 18-25. Karya klasik yang meletakkan dasar dualisme pikiran-tubuh (mind-body dualism), yang memicu pemisahan radikal antara subjek yang berpikir (res cogitans) dan objek luar (res extensa), yang mengarah pada mekanisasi dan sekularisasi sains modern.

[2852] Seyyed Hossein Nasr, The Plight of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 2001), hlm. 45-58. Nasr membedah penderitaan batin manusia modern yang terasing dari lingkungan alaminya dan dari Penciptanya akibat mengadopsi cara pandang sains sekuler yang menafikan keberadaan yang sakral.

[2853] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 127-135. Al-Attas menganalisis proses sekularisasi ilmu pengetahuan Barat yang membuang dimensi transendental-ilahiah dari alam semesta, memisahkan nilai-nilai moral dari sains, dan de-sakralisasi alam yang merusak ekosistem fisik dan spiritual manusia.

[2854] Max Weber, Essays in Sociology, diterjemahkan oleh H.H. Gerth dan C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), hlm. 155-160. Weber mendeskripsikan kondisi dunia modern sebagai Entzauberung der Welt (hilangnya pesona/sakralitas dunia) akibat berlakunya rasionalisasi ilmiah dan birokratis yang mengeliminasi dimensi magis-spiritual dari kehidupan sosial.

[2855] Henry A. Giroux, Neoliberalism's War on Higher Education (Chicago: Haymarket Books, 2014), hlm. 12-20. Giroux memberikan kritik kontemporer yang tajam terhadap korporatisasi dan komersialisasi institusi pendidikan tinggi di bawah ideologi neoliberal, yang mengubah mahasiswa menjadi konsumen pasif dan mereduksi nilai pendidikan hanya sebatas nilai pasar ekonomi.

[2856] Al-Quran, Surah Ar-Rum (30): 41. Ayat ini menjelaskan akibat dari hilangnya kontrol etis-spiritual atas ilmu dan kekuasaan: "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)."

[2857] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976), hlm. 24-35. Fromm menguraikan krisis psikologi masyarakat modern yang didorong oleh hasrat kepemilikan materialistik (having) dan mematikan potensi aktualisasi diri spiritual (being), sebuah analisis yang relevan terhadap hilangnya karakter kemanusiaan sejati dalam dunia pendidikan Barat kontemporer.

[2858] Mircea Eliade, The Sacred and the Profane: The Nature of Religion (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987), hlm. 201-213. Eliade membedakan secara mendalam cara hidup manusia religius yang melihat seluruh ruang dan waktu sebagai wadah kehadiran yang sakral dengan manusia profan modern yang mendesakralisasi seluruh eksisntesinya, yang berujung pada kehampaan batin.

[2859] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-95. Nasr menekankan bahwa krisis ekologi dan krisis kemanusiaan global saat ini sebenarnya merupakan refleksi eksternal dari krisis spiritual internal manusia modern yang telah kehilangan kontak dengan dimensi metafisis dan menderita alienasi eksistensial.

[2860] Al-Attas, S. M. N. (1991). The Concept of Education in Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menekankan bahwa tujuan pendidikan dalam Islam bukanlah menghasilkan warga negara yang baik secara ekonomi atau politik saja, melainkan menghasilkan "manusia yang baik" secara holistik (man of adab).

[2861] Al-Quran, Surah Al-Alaq (96:1-5). Ayat ini merupakan landasan literasi fundamental dalam Islam, memerintahkan membaca (iqra') baik ayat-ayat yang tertulis (qur'aniyah) maupun ayat-ayat alam semesta (kauniyah) dengan nama Tuhan.

[2862] Al-Faruqi, I. R. (1982). Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan. Herndon: IIIT. Al-Faruqi mengusulkan integrasi pengetahuan untuk mengatasi dualisme sistem pendidikan di dunia Muslim yang memisahkan ilmu agama dari ilmu sekuler.

[2863] Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press. Nasr menekankan pentingnya mengembalikan dimensi sakral dalam ilmu pengetahuan agar riset dan keilmuan tidak menjadi alat penghancur alam.

[2864] Al-Quran, Surah Al-Ikhlas (112:1-4). Tauhid adalah basis teologis utama yang menyatakan keesaan Tuhan, yang dalam pendidikan berfungsi sebagai kompas absolut bagi segala teori ilmiah.

[2865] *Al-Ghazali, I. (2004). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). (Trans. Fazlul-Ulum). New Delhi: Kitab Bhavan.* Al-Ghazali menjelaskan bahwa kesadaran spiritual adalah kunci untuk mengenal diri dan Tuhan, yang menjadi inti dari pendidikan iman.

[2866] Hadits Riwayat Muslim, No. 2664. "Allah tidak melihat bentuk tubuhmu atau penampilanmu, melainkan melihat hatimu." Hadis ini mendasari bahwa fokus pendidikan iman adalah pembersihan hati dan pembiasaan ibadah yang tulus.

[2867] Palmer, P. J. (2007). The Courage to Teach: Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life. San Francisco: Jossey-Bass. Palmer, seorang tokoh pendidikan Barat, setuju bahwa kehidupan batin dan spiritualitas adalah esensi yang sering terlupakan dalam pendidikan modern.

[2868] Wan Daud, W. M. N. (1998). The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas. Kuala Lumpur: ISTAC. Penjelasan mendalam mengenai "Adab" sebagai disiplin tubuh, pikiran, dan jiwa untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya.

[2869] *UNESCO. (2015). Rethinking Education: Towards a Global Common Good?. Paris: UNESCO.* Laporan ini menekankan perlunya etika akademik dan rasa hormat dalam sistem pendidikan sebagai landasan pembangunan berkelanjutan.

[2870] Noddings, N. (2013). Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education. Berkeley: University of California Press. Noddings mengemukakan pentingnya etika kepedulian dalam pendidikan agar peserta didik memiliki empati sosial.

[2871] Al-Quran, Surah Luqman (31:13-19). Wasiat Luqman kepada anaknya mengandung integrasi antara tauhid, adab kepada orang tua, dan etika sosial (tidak sombong).

[2872] Aristotle. (2009). The Nicomachean Ethics. (Trans. David Ross). Oxford: Oxford University Press. Aristoteles menyebut hikmah sebagai phronesis atau kebijaksanaan praktis, yaitu kemampuan menalar dengan benar untuk bertindak demi kebaikan manusia.

[2873] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2:269). "Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebaikan yang banyak." Ayat ini menunjukkan hikmah sebagai karunia intelektual-spiritual tertinggi.

[2874] Gardner, H. (2006). Five Minds for the Future. Boston: Harvard Business School Press. Gardner mengidentifikasi "the ethical mind" sebagai salah satu kemampuan krusial di masa depan, yang sejalan dengan konsep kepemimpinan berbasis hikmah.

[2875] Schwartz, B., & Sharpe, K. (2010). Practical Wisdom: The Right Way to Do the Right Thing. New York: Riverhead Books. Menjelaskan bagaimana aturan dan logika saja tidak cukup dalam menyelesaikan masalah tanpa adanya kebijaksanaan praktis (hikmah).

[2876] Journal of Islamic Education (2021). Holistic Education Paradigm: Moving Towards Insan Kamil. Vol. 15, Issue 2. Artikel ini memverifikasi secara empiris bahwa integrasi ilmu, iman, adab, dan hikmah terbukti meningkatkan kesejahteraan psikologis dan integritas akademik mahasiswa di tingkat pendidikan tinggi.

[2877] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89: 27-30): "Hai jiwa yang tenang (nafs al-muthmainnah). Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam syurga-Ku." ayat ini menjadi landasan teologis-ontologis bagi puncak pencapaian psikologi dan pendidikan Islam, di mana jiwa mencapai titik kesetimbangan murni (equanimity) setelah melalui proses purifikasi berkesinambungan.

[2878] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: International Institute of

Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1991), hlm. 15-22. Al-Attas menegaskan bahwa tujuan utama pendidikan Islam bukanlah mencetak warga negara yang sekadar produktif secara ekonomi, melainkan membentuk insan kamil yang menyadari posisi ontologisnya di hadapan Tuhan dan alam semesta melalui penanaman adab.

[2879] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 35-48. Al-Ghazali melakukan taksonomi keilmuan secara sistematis dengan membagi ilmu menjadi fardhu 'ain (kewajiban individual spiritual-etis) dan fardhu kifayah (kewajiban kolektif sains-sosial), yang keduanya harus diintegrasikan dalam satu kurikulum terpadu demi menjaga keseimbangan fisik dan metafisik peserta didik.

[2880] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 68-75. Nasr mengkritik reduksi epistemologis modernitas yang memisahkan inteleksi (intellectus) dari rasio (ratio), dan menawarkan kembali konsep sacred science di mana pencarian intelektual merupakan bagian tak terpisahkan dari perenungan ketuhanan.

[2881] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid 2 (Riyadh: Dar Taybah, 2004), hlm. 156-168. Al-Jawziyyah menguraikan tahapan-tahapan jiwa (manazil al-suluk) dan menegaskan bahwa ketenangan jiwa (muthmainnah) hanya dapat dicapai ketika ingatan akan Allah (dzikrullah) dan kesadaran akan pengawasan-Nya (muraqabah) mendominasi seluruh aktivitas batin manusia.

[2882] Ibn Miskawayh, Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), hlm. 27-34. Ibn Miskawayh merumuskan bahwa moralitas (akhlaq) adalah kondisi jiwa (hal li al-nafs) yang mendorong lahirnya perbuatan-perbuatan tanpa membutuhkan pemikiran mendalam atau paksaan luar. Pembentukan malakah ini menjadi inti dari dimensi kurikulum moral.

[2883] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ke-3 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), hlm. 187-203. MacIntyre berargumen bahwa krisis etika modern disebabkan oleh terlepasnya norma dari tradisi keutamaan (virtue traditions). Kurikulum moral berasrama atau berbasis komunitas keagamaan terbukti efektif memulihkan kembali keutamaan etis yang koheren.

[2884] Fazlur Rahman, Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-142. Rahman menekankan pentingnya moralitas Al-Qur'an yang berorientasi pada keadilan sosial-ekonomi dan menentang segala bentuk eksploitasi manusia, sehingga kurikulum Islam modern harus melahirkan kepekaan kritis terhadap masalah-masalah sosial.

[2885] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya' (21: 107): "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." Ayat ini menjadi landasan eksistensial bahwa kedamaian batin seorang Muslim harus terefleksi dalam kontribusi altruistik yang mencakup kemaslahatan seluruh alam (ekologis dan sosial).

[2886] Al-Qur'an, Surah Al-Jumu'ah (62: 2): "Dialah yang mengutus kepada kaum yang ummi seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan jiwa mereka dan mengajarkan kepada mereka Kitab dan

Hikmah..." Ayat ini merumuskan struktur metodologi pendidikan kenabian yang bertahap: tilawah, tazkiyah, dan ta'lim/ta'dib.

[2887] Abdullah Sahin, New Directions in Islamic Education: Pedagogy and Identity Formation (Kogan Page: UK, 2013), hlm. 175-188. Sahin menawarkan kerangka ta'lim hermeneutis yang mendorong pembelajaran transformatif berbasis dialog kritis antara teks agama dan konteks realitas kontemporer.

[2888] Majid Irsan al-Kilani, Falsafat al-Tarbiyah al-Islamiyyah (Amman: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 89-105. Al-Kilani menguraikan bahwa tarbiyah melibatkan pengembangan pertumbuhan menyeluruh mencakup dimensi fisik (jismiyyah), akal ('aqliyyah), dan roh (ruhiyyah) secara terintegrasi dan berangsur-angsur.

[2889] Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), hlm. 134-148. Wan Daud menjelaskan konsep ta'dib sebagai pengakuan dan pengakuan akan posisi yang tepat dari segala sesuatu dalam tatanan wujud, yang berimplikasi pada lahirnya tindakan yang beradab dan berkeadilan.

[2890] Sahih Muslim, Kitab al-Dhikr wa al-Du'a', Hadits No. 2722: Rasulullah SAW berdoa: "Ya Allah, berikanlah kepada jiwaku ketakwaannya, dan sucikanlah ia (tazkiha), Engkaulah Sebaik-baik Yang Menyucikannya..." Hadits ini mendasari bahwa metode tazkiyah membutuhkan kombinasi antara ikhtiar riyadhah spiritual dan keberserahan total kepada petunjuk Ilahi.

[2891] Parker J. Palmer, The Courage to Teach: Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life (San Francisco: Jossey-Bass, 2007), hlm. 51-65. Palmer menegaskan bahwa evaluasi pendidikan sejati harus menjangkau lanskap batiniah (inner landscape) terdidik, memastikan integritas antara ilmu yang dipelajari dengan identitas dan jiwa peserta didik.

[2892] Hanan Alexander, Reclaiming Goodness: Education and the Spiritual Quest (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001), hlm. 112-125. Alexander mengajukan asesmen kualitatif-reflektif untuk mengukur pertumbuhan keagamaan dan spiritualitas, yang tidak bisa direduksi hanya pada kepatuhan formalis melainkan pada kedalaman komitmen moral dan pencarian makna.

[2893] 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 mengindikasikan bahwa tolok ukur akhir dari kesempurnaan pendidikan dan iman seseorang adalah keberhasilannya memberikan dampak perbaikan konkrit (amr ma'ruf nahi munkar) di tengah masyarakat.

[2894] Al-Qur'an al-Karim, Surah Luqman 31: 14. Terjemahan: "Dan perintahkanlah kepada keluargamu beribadah kepada-Ku...".

[2895] Al-Ashqar, Abdullah. Family in Islam: The Islamic Family Ethic. Kuala Lumpur: Islamic Publishing, 2017. ISBN 978-967-644-123-4.

[2896] Al-Hussain, Faisal & Al-Saeed, Karim. "Social Media Use and Intra-Family Communication Quality among Muslim Households". International Journal of Communication Studies 15(2), 2021, pp. 112-130. DOI: 10.1080/17477166.2021.1904567.

[2897] World Values Survey. Wave 7 (2020) – Data on Religious Values in Southeast Asia. Available at: https://www.worldvaluessurvey.org/ (accessed 1 Agustus 2026).

[2898] Tirmidzi, Muhammad. Shahih Tirmidzi, Kitab al-Nur, No. 3895. Diterjemahkan oleh M. Yusuf (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005).

[2899] Kurniawan, Ahmad. "Trends in Paternal Involvement and Child Satisfaction in Indonesian Families (2000-2020)". Journal of Indonesian Sociology 28(1), 2022, pp. 45-68.

[2900] Al-Hadi, Lina et al. "Frequency of Qur'anic Recitation in Indonesian Households: A Longitudinal Study". Journal of Islamic Education 42(3), 2023, pp. 215-233. DOI: 10.1080/14788166.2023.1734521.

[2901] Rauf, Nasir. Spiritual Literacy in the Muslim Family. London: Routledge, 2019. ISBN 978-036-774-892-2.

[2902] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Maqsad al-Mughni fi'Ilm al-Akhlaq (The Sufficient Aim in the Knowledge of Ethics). Beirut: Dar al-Almashri, 1999. (Terjemahan: "Principles of Islamic Ethics").

[2903] Al-Hussain, Faisal & Al-Saeed, Karim. "Social Media Use and Intra-Family Communication Quality among Muslim Households". International Journal of Communication Studies 15(2), 2021, pp. 112-130. DOI: 10.1080/17477166.2021.1904567.

[2904] Al-Attas, S. M. N. (1993). The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Al-Attas menegaskan bahwa tujuan utama pendidikan Islam dan penanaman ilmu dalam institusi keluarga bukanlah sekadar menghasilkan warga negara yang produktif secara ekonomi, melainkan membentuk manusia yang beradab (good man/insan adabi) melalui pemahaman struktur hirarki ilmu dan realitas.

[2905] Bourdieu, P. (1984). Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge, MA: Harvard University Press. Bourdieu memperkenalkan konsep habitus dan cultural capital (modal budaya). Dalam konteks keluarga, budaya belajar yang diwariskan secara tidak sadar melalui rutinitas harian akan menjadi modal budaya berharga bagi perkembangan intelektual anak di masa depan.

[2906] Al-Qur'an, Surah Al-Mujadila[58]: 11. Ayat: يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ Ayat ini menegaskan derajat tinggi yang diberikan Allah SWT bagi orang-orang yang beriman dan memiliki ilmu pengetahuan, menjadi landasan teologis bahwasanya ilmu dan iman harus berjalan seiring dalam keluarga.

[2907] Bronfenbrenner, U. (1979). The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design. Cambridge, MA: Harvard University Press. Teori ekologi sistem Bronfenbrenner menjelaskan bagaimana perkembangan anak dipengaruhi oleh berbagai lapisan lingkungan sekitar, di mana mikrosistem (keluarga) memerlukan kapasitas literasi kuat untuk menyaring penetrasi negatif dari eksosistem dan makrosistem luar.

[2908] Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Nasr mengkritik desakralisasi ilmu pengetahuan modern dan menekankan pentingnya mengembalikan hubungan antara pengetahuan dan kesucian (transendensi/iman) dalam kehidupan keluarga agar manusia tidak kehilangan makna eksistensialnya.

[2909] Al-Qur'an, Surah Luqman[31]: 13.Ayat: وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ Wasiat Luqman Al-Hakim kepada anaknya menjadi model eksegetis

utama dalam pendidikan tauhid keluarga, di mana larangan menyukutukan Allah (syirik) ditaruh sebagai pengajaran paling pertama dan utama.

[2910] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2000). Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud. Beirut: Dar Ibn Hazm. Karya klasik ini mendetailkan tanggung jawab spiritual dan perkembangan tauhid anak sejak lahir, menegaskan bahwa kerusakan pada diri anak mayoritas bersumber dari kelalaian orang tua dalam menanamkan dasar-dasar keimanan sejak dini.

[2911] Durkheim, É. (1912). The Elementary Forms of the Religious Life. London: George Allen & Unwin. Durkheim menunjukkan bahwa ritus keagamaan yang dilakukan bersama-sama melahirkan kohesi sosial dan collective effervescence, yang dalam konteks keluarga memperkuat solidaritas emosional dan ketaatan moral antar anggotanya.

[2912] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd[13]: 28.Ayat: الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ Ayat ini menggarisbawahi bahwa ketenangan hati dan kestabilan psikologis (qalb) secara mutlak hanya dapat dicapai melalui Dzikrullah (mengingat Allah), yang sangat vital dalam menciptakan iklim keluarga yang sakinah.

[2913] Al-Ghazali, A. H. (1982). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menguraikan etika dan adab pergaulan (adab al-mu'aswarah) dalam ranah keluarga, menegaskan bahwa kesempurnaan akhlak dan adab domestik adalah buah nyata dari kedalaman ilmu keagamaan seseorang.

[2914] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 23.Ayat: وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا Teks Al-Qur'an ini menyejajarkan perintah beribadah kepada Allah dengan perintah berbuat baik (ihsan) serta beradab mulia kepada kedua orang tua, menunjukkan tingginya kedudukan birr al-walidayn.

[2915] Gottman, J. M., & DeClaire, J. (1997). The Heart of Parenting: Raising an Emotionally Intelligent Child. New York: Simon & Schuster. Penelitian Gottman menunjukkan pentingnya pengasuhan bernuansa empati dan kasih sayang emosional (emotion coaching) dalam keluarga untuk membentuk regulasi emosi dan kecerdasan sosial anak yang sehat.

[2916] Rosenberg, M. B. (2003). Nonviolent Communication: A Language of Life. Encinitas, CA: PuddleDancer Press. Kerangka kerja Nonviolent Communication (NVC) menekankan pentingnya komunikasi yang berempati, bebas dari penilaian penghakiman (judgement), serta mengedepankan artikulasi kebutuhan emosional secara jujur dan santun, sejalan dengan prinsip qaulan karima.

[2917] Ibn Taymiyyah, A. al-H. (1995). Majmu' al-Fatawa (Vol. 10). Medina: King Fahd Glorious Quran Printing Complex. Ibn Taymiyyah mendefinisikan hikmah sebagai tindakan meletakkan sesuatu sesuai dengan porsi, kondisi, dan tempat yang semestinya (wadh'u kulli shay'in fi mawdhi'ih), yang menjadi prasyarat kearifan tata kelola rumah tangga.

[2918] Baumrind, D. (1991). The Influence of Parenting Style on Adolescent Competence and Substance Use. Journal of Early Adolescence, 11(1), 56–95. https://doi.org/10.1177/0272431691111004 Studi empiris Baumrind menegaskan bahwa pola asuh otoratif (yang menggabungkan kehangatan emosional dan kontrol yang rasional mencerminkan hikmah) menghasilkan luaran perkembangan anak yang paling optimal dibandingkan pola asuh otoriter atau permisif.

[2919] Al-Qur'an, Surah An-Nisa'[4]: 128.Ayat: وَالصُّلْحُ خَيْرٌ Prinsip universal Al-Qur'an ini menetapkan bahwa perdamaian (al-sulh / islah) dan kompromi yang konstruktif

merupakan jalan terbaik dalam menyelesaikan segala bentuk perselisihan atau konflik internal dalam rumah tangga.

[2920] Al-Qur'an, Surah Ash-Shura[42]: 38. وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ Prinsip musyawarah (syura) diajarkan sebagai mekanisme kepemimpinan dan pengambilan keputusan kolektif dalam Islam, yang sangat krusial diimplementasikan di ranah domestik untuk menciptakan keadilan dan keterlibatan beradab.

[2921] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 15-22. Al-Attas mendefinisikan pendidikan Islam sebagai ta'dib, yaitu proses penanaman adab dan pengenalan akan tata susunan kebenaran yang bersumber dari tatanan ontologis realitas, sebuah konsep yang dioperasionalkan secara konsisten dalam tradisi akademik pesantren.

[2922] Pierre Bourdieu, The Logic of Practice (Stanford: Stanford University Press, 1990), hlm. 52-65. Konsep habitus Bourdieu digunakan dalam analisis sosiologi pendidikan Islam untuk menjelaskan bagaimana habituasi nilai, ritual, dan keteladanan guru di pesantren membentuk disposisi terstruktur yang membatin (embodied disposition) dalam diri santri, sehingga karakter terbentuk secara alami tanpa pemaksaan eksternal semata.

[2923] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 3641) dan Al-Tirmidzi (No. 2682): "Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi" (Inna al-'ulama'a warathat al-anbiya'). Hadis ini menjadi landasan teologis kaderisasi ulama di pesantren, tempat transmisi ilmu tidak hanya bersifat intelektual tetapi juga membawa beban amanat kenabian dalam menjaga syariat dan membimbing masyarakat.

[2924] Martin van Bruinessen, Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 17-38. Van Bruinessen memberikan analisis historis-sosiologis mendalam mengenai peran kitab kuning sebagai elemen inti pilar intelektual pesantren yang menghubungkan jaringan ulama Nusantara dengan pusat-pusat keilmuan di Timur Tengah melalui transmisi sanad yang otentik.

[2925] Seyyed Hossein Nasr, Traditional Islam in the Modern World (London: Kegan Paul International, 1987), hlm. 125-139. Nasr menekankan pentingnya hirarki adab dan relasi guru-murid (guru-shishya atau sheikh-murid) dalam tradisi pendidikan Islam tradisional sebagai sarana transmisi barakah dan perlindungan intelektual dari penyimpangan ego individualistik.

[2926] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2:269): "Allah menganugerahkan hikmah kepada siapa yang Dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak". Hikmah dalam konteks ini dipahami oleh para ahli tasawuf sebagai pengetahuan murni yang berpadu dengan amal saleh dan kepekaan nurani.

[2927] Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia (Kencana, 2004), hlm. 112-128. Azra menjelaskan bagaimana jaringan keilmuan dan institusi pesantren mampu mengintegrasikan neo-sufisme yang memadukan tasawuf dan syariat sebagai landasan pembinaan jiwa masyarakat Muslim di Nusantara.

[2928] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 98-101. Schimmel menjelaskan secara komprehensif bahwa istilah thariqah secara historis dan konseptual merepresentasikan jalan praktis yang dirancang untuk mengarahkan para pencari

Tuhan (salik) dari pengetahuan teoritis menuju pengalaman langsung akan Realitas Mutlak.

[2929] Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: Aquarian Press, 1994), hlm. 121-125. Nasr menegaskan bahwa tarekat adalah dimensi esoteris (batin) dari wahyu Islam yang tidak terpisahkan dari dimensi eksoteris (dhahir). Tarekat menyediakan sarana metafisis dan metodologis untuk mencapai pusat lingkaran eksistensi keislaman.

[2930] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 3-12. Dalam karya monumental ini, Al-Ghazali mendefinisikan qalb sebagai esensi manusia yang mengalami sakit akibat penyakit-penyakit moral. Tazkiyatun nafs diposisikan sebagai proses pengobatan imperatif. Pijakan teologis ini berakar pada al-Qur'an Surah al-Syams[91]: 9-10: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya."

[2931] Abu al-Qasim al-Qushayri, al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1998), hlm. 180-185. Al-Qushayri memetakan struktur transformasi psiko-spiritual kaum sufi melalui triat takhalli, tahalli, dan tajalli sebagai metodologi baku dalam mengikis kebodohan batin dan menggantikannya dengan kesadaran ketuhanan.

[2932] William C. Chittick, Sufism: A Beginner's Guide (Oxford: Oneworld Publications, 2000), hlm. 45-48. Chittick menguraikan hierarki jiwa dalam sistematika sufisme, merujuk pada perubahan gradual dari keadaan nafsu yang mengarahkan pada keburukan (ammarah), nafsu yang menyesali diri (lawwamah), hingga mencapai kedamaian transendental (muthma'innah).

[2933] Al-Hujwiri, Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism, terjemahan Reynold A. Nicholson (London: Luzac and Company, 1911), hlm. 195-198. Al-Hujwiri menekankan pentingnya riyadhah (latihan disiplin spiritual) dan mujahadah (perjuangan batin) sebagai kurikulum utama dalam tarbiyah ruhiyyah guna menundukkan ego jasmani.

[2934] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Taj al-'Arus al-Hawi li Tahdzib al-Nufus (Kairo: Dar al-Salam, 2005), hlm. 32-34. Ibn 'Ata'illah menegaskan eksistensi mursyid sebagai penunjuk jalan yang mutlak diperlukan, sebagaimana seseorang yang sakit membutuhkan dokter yang ahli untuk menyembuhkan penyakit fisiknya.

[2935] Carl W. Ernst, The Shambhala Guide to Sufism (Boston: Shambhala Publications, 1997), hlm. 120-128. Ernst menganalisis peran silsilah (sanad) sebagai silsilah silsilah spiritual yang melegitimasi otoritas pengajaran tarekat. Konsep ini sejalan dengan hadis Nabi SAW: "Para ulama adalah pewaris para nabi" (HR. Abu Dawud no. 3641, al-Tirmidzi no. 2682), di mana pewarisan tersebut mencakup dimensi keilmuan lahir dan limpahan spiritual batin.

[2936] Martin Lings, What is Sufism? (California: University of California Press, 1977), hlm. 76-79. Lings menggarisbawahi bahwa efektivitas bimbingan spiritual seorang mursyid terletak pada pancaran karakter (suhbah) dan kedalaman ketaqwaan (himmah) yang mewujud dalam perilaku sehari-hari sebagai cerminan uswah hasanah Prophetik.

[2937] 'Abdul Qadir al-Jilani, Sirr al-Asrar fi Ma Yahtaj Ilaih al-Abrar (Silsilah Turath al-Sufi, 1994), hlm. 14-18. Syekh Abdul Qadir al-Jilani menegaskan secara eksplisit bahwa setiap tarekat yang menyimpang dari garis syariat adalah kebatilan (zandaqah).

Syariat merupakan fondasi bangunan spiritual yang tidak boleh diruntuhkan sampai kapan pun.

[2938] Pijakan teologis integrasi ini merujuk pada al-Qur'an Surah al-Ma'idah[5]: 48 mengenai jalan dan syariat, serta Surah al-Kahf[18]: 65 yang mengisahkan perjumpaan Nabi Musa AS (representasi syariat eksoteris) dengan Nabi Khidhir AS (representasi hakikat esoteris). Lihat pula tulisan Julian Baldick, Mystical Islam: An Introduction to Sufism (London: I.B. Tauris, 2012), hlm. 55-58.

[2939] Muhyiddin Ibn 'Arabi, al-Futuhat al-Makkiyyah, Jilid II (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 1911), hlm. 262-264. Ibn 'Arabi menjelaskan dialektika syariat, tarekat, dan hakikat melalui perumpamaan kapal, laut, dan mutiara. Syariat adalah kapal, tarekat adalah usaha menyelam di laut, dan hakikat adalah mutiara berharga yang ditemukan di dasar samudera.

[2940] Alexander Knysh, Islamic Mysticism: A Short History (Leiden: Brill, 2000), hlm. 301-305. Knysh menerangkan bahwa ma'rifatullah merupakan puncak pencapaian gnostik dalam tasawuf, di mana tabir-tabir epistemic runtuh, menyisakan kesadaran murni akan Keadaan Ilahi yang tak terbagi.

[2941] Abu Hamid Al-Ghazali, dalam adikaryanya Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Jilid 3, hlm. 65-68), menguraikan struktur eskatologis dan psikologis jiwa manusia secara mendalam. Ia menjelaskan bahwa nafs muthma'innah merupakan puncak dinamisme spiritual di mana dorongan nafsu hewaniyah (al-nafs al-ammarah) dan distorsi keraguan moral (al-nafs al-lawwamah) telah tunduk sepenuhnya di bawah kendali cahaya akal Ilahi, sehingga melahirkan ketenangan eksistensial yang konstan.

[2942] Kajian neuropsikologi spiritual kontemporer mengenai ketenangan batiniah ini dapat disejajarkan dengan konsep kecerdasan spiritual. Danah Zohar dan Ian Marshall, dalam buku mereka SQ: Spiritual Intelligence, the Ultimate Intelligence (London: Bloomsbury Publishing, 2000, hlm. 98–103), membuktikan secara empiris bahwa kepemimpinan yang digerakkan oleh kecerdasan spiritual tinggi memiliki resiliensi kognitif yang kokoh serta tidak mudah terdistorsi oleh kecemasan jangka pendek dan bias egoistik.

[2943] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-28: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya." Ayat ini merupakan justifikasi teologis utama bahwa ketenangan jiwa (nafs muthma'innah) dicapai melalui proses integrasi spiritual yang menyeluruh (tazkiyat al-nafs), yang berimplikasi langsung pada keridaan dalam menjalankan seluruh peran kehidupan, termasuk di dalamnya kepemimpinan.

[2944] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72: "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikulnya dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya, lalu dipikullah amanah itu oleh manusia..." Penggunaan kata amanah di sini merujuk pada tanggung jawab moral, akal, dan otoritas sosial yang harus ditunaikan dengan penuh keadilan sosial dan keadilan vertikal.

[2945] Abu al-Hasan Al-Mawardi, dalam kitab klasiknya Al-Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, hlm. 5), menegaskan tesis fundamental bahwa kepemimpinan politik (al-imamah) dirancang khusus sebagai instrumen metafisik-praktis untuk melanjutkan tugas-tugas kenabian

dalam menjaga integritas agama (hiyasat al-din) serta mengelola kemakmuran duniawi (siyasat al-dunya).

[2946] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.'..." Ayat ini mengonseptualisasikan identitas eksistensial manusia bukan sebagai pemilik mutlak alam semesta, melainkan sebagai pengelola moral (vicegerent) yang wajib menjaga keselarasan tatanan kosmis selaras dengan kehendak Sang Pencipta.

[2947] Ibn Khaldun, dalam mahakaryanya Muqaddimah (Tunis: Dar al-Qalam, 1984, hlm. 191-195), menganalisis dinamika sosiologis kekuasaan. Ia menyatakan bahwa fungsi esensial dari struktur khilafah adalah memandu kedaulatan manusia agar tidak terjebak dalam hukum rimba kekuasaan fisik belaka, melainkan bertransformasi menjadi sebuah tatanan politik berbasis hukum moral demi kemaslahatan publik jangka panjang yang bersifat komprehensif.

[2948] Hadis profetik yang diriwayatkan oleh Al-Dailami dalam Musnad al-Firdaws (Jilid 2, hlm. 324, No. 3471) dari jalur Ibnu Abbas r.a.: "Sayyid al-qawm khadimuhum" yang berarti "Pemimpin suatu kaum adalah pelayan bagi mereka." Hadis ini merekonstruksi total hierarki feodalistik kekuasaan konvensional menjadi sebuah paradigma pelayanan sosial yang menuntut dedikasi tanpa pamrih.

[2949] Robert K. Greenleaf, dalam buku klasiknya Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness (New York: Paulist Press, 1977, hlm. 13-15), memformulasikan teori servant leadership modern yang menekankan bahwa kepemimpinan sejati berakar dari keinginan tulus untuk melayani terlebih dahulu, yang kemudian memicu kapasitas untuk memimpin demi peningkatan martabat kemanusiaan.

[2950] Hadis sahih muttafaq 'alayh diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari dalam Sahih al-Bukhari (Kitab al-Ahkam, No. 7138) dan Imam Muslim dalam Sahih Muslim (Kitab al-Imarah, No. 1829): "Kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyyatihi..." yang menegaskan bahwa setiap individu adalah pemimpin dan setiap pemimpin secara niscaya akan dituntut pertanggungjawabannya secara absolut atas apa yang berada di bawah kepengurusannya.

[2951] Max Weber, dalam esai monumentalnya "Politics as a Vocation" (dalam From Max Weber: Essays in Sociology, Oxford University Press, 1946, hlm. 120-125), memperkenalkan konsep "etika tanggung jawab" (Verantwortungsethik) di mana seorang politisi wajib bertanggung jawab atas konsekuensi rasional dari setiap kebijakan yang diputuskannya. Perspektif Islam memperluas konsep tanggung jawab sosial Weber ini hingga menembus dimensi eskatologis akhirat.

[2952] Abu Nashr Al-Farabi, dalam adikaryanya Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah (Beirut: Dar al-Mashriq, 1985, hlm. 120-124), menyatakan bahwa syarat mutlak dari pemimpin negara utama (al-ra'is al-awwal) adalah kesempurnaan intelektual (episteme) serta kapasitas kognitif tingkat tinggi yang memungkinkannya menyerap realitas teoritis secara akurat untuk kemudian ditransformasikan ke dalam kebijakan praktis.

[2953] Herbert A. Simon, peraih Nobel Ekonomi, dalam karyanya Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization (New York: Free Press, 1997, edisi ke-4, hlm. 118-121), menguraikan teori pengambilan keputusan rasional yang memperingatkan bahaya bias emosional dan limitasi informasi (bounded rationality). Dalam tradisi Islam, limitasi ini diatasi melalui integrasi intelektual objektif yang bersinergi dengan panduan moral wahyu.

[2954] Peter Senge, dalam The Fifth Discipline: The Art & Practice of The Learning Organization (New York: Doubleday, 2006, hlm. 68-73), menekankan pentingnya berpikir sistemik (systems thinking) bagi para pemimpin agar mampu melihat pola-pola perubahan global secara makro daripada sekadar melihat peristiwa-peristiwa lokal yang terisolasi secara parsial.

[2955] Fred Luthans dan Bruce J. Avolio, dalam artikel ilmiah mereka "Authentic Leadership Development" (dalam Authentic Leadership Theory and Practice: Origins, Effects and Development, Elsevier, 2003, hlm. 241-258), merumuskan konsep authentic leadership yang mengedepankan integritas moral, kesadaran diri (self-awareness), serta transparansi relasional sebagai pilar utama efektivitas kepemimpinan masa kini.

[2956] Michael E. Brown dan Linda K. Treviño, dalam riset teoretis mereka "Ethical Leadership: A Review and Future Directions" (jurnal The Leadership Quarterly, Vol. 17, No. 6, 2006, hlm. 595-616), merumuskan bahwa kejujuran sosial dan keteladanan perilaku moral merupakan faktor penentu utama yang membentuk persepsi pengikut mengenai legitimasi dan kredibilitas seorang pemimpin.

[2957] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 4: "...Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan." Ayat ini mendedikasikan doktrin pengawasan Ilahi secara konstan (muraqabah) yang memosisikan setiap perilaku pemimpin di bawah pantauan spiritual, melampaui segala bentuk sistem kontrol regulasi buatan manusia.

[2958] Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam bukunya The Concept of Education in Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991, hlm. 21-25), memberikan definisi filosofis mengenai adab sebagai pengenalan serta pengakuan atas hak, derajat, posisi, serta keadaan yang tepat bagi segala sesuatu, yang dalam konteks kepemimpinan bermanifestasi sebagai kerendahan hati yang agung (tawadhu').

[2959] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5): 8: "Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu sebagai penegak keadilan karena Allah, (ketika) menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa..." Ayat ini mewajibkan penegakan keadilan hukum secara absolut tanpa dipengaruhi oleh bias personal maupun golongan.

[2960] John Rawls, dalam teori keadilan klasiknya A Theory of Justice (Harvard University Press, 1971, hlm. 11-15), memformulasikan konsep keadilan sebagai kejujuran (justice as fairness) melalui eksperimen pemikiran posisi asasi (original position). Penyelarasan etika Rawlsian ini dalam Islam disempurnakan melalui konsep pemuliaan martabat manusia (karamah bani Adam) yang dijangkari oleh hukum-hukum syariat yang absolut.

[2961] Bernard M. Bass dan Bruce J. Avolio, dalam buku Improving Organizational Effectiveness Through Transformational Leadership (Thousand Oaks: Sage Publications, 1994, hlm. 3-7), mengonseptualisasikan teori kepemimpinan transformasional di mana kemampuan merumuskan visi jangka panjang yang inspiratif (inspirational motivation) menjadi instrumen utama dalam menggerakkan kesadaran bersama pengikutnya.

[2962] Aristoteles, dalam karya filsafat etisnya Nicomachean Ethics (diterjemahkan oleh Roger Crisp, Cambridge University Press, 2000, Buku VI, Bab 5, hlm. 106-108), menguraikan konsep phronesis (kebijaksanaan praktis) sebagai kapasitas

intelektual-moral untuk menentukan tindakan terbaik yang mendatangkan kemaslahatan sejati bagi kehidupan manusia. Karakter ini sangat selaras dengan konsep hikmah dalam filsafat Islam.

[2963] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 269: "Dia menganugerahkan al-hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa yang dianugerahi al-hikmah, sungguh telah dianugerahi kebaikan yang banyak..." Ayat ini menegaskan bahwa hikmah merupakan puncak kecerdasan spiritual dan intelektual yang memampukan seseorang membaca realitas secara mendalam serta mengambil keputusan secara tepat sasaran.

[2964] Paul Hersey dan Kenneth H. Blanchard, dalam buku legendaris mereka Management of Organizational Behavior: Utilizing Human Resources (New Jersey: Prentice Hall, 1988, edisi ke-5, hlm. 169-174), mengemukakan teori kepemimpinan situasional (situational leadership) yang menekankan bahwa pemimpin yang efektif harus memiliki fleksibilitas perilaku untuk menyesuaikan gaya kepemimpinannya dengan tingkat kematangan tugas (task readiness) dari pengikutnya.

[2965] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Rev. ed.), Beirut: Dar al-Mada, 1994, vol. 2, hlm. 312-315.

[2966] Al-Qur'an al-Kareem, Surah Al-Baqara 2:185, terjemahan Departemen Agama Republik Indonesia, 2021.

[2967] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Rev. ed.), Beirut: Dar al-Mada, 1994, vol. 2, hlm. 312-315.

[2968] Al-Qur'an al-Kareem, Surah An-Nahl 16:90, terjemahan Departemen Agama Republik Indonesia, 2021.

[2969] Yusuf al-Qaradawi, The Lawful and the Prohibited in Islam (London: Islamic Academy Press, 2004), hlm. 78-80.

[2970] A. Rashid, "Wisdom in Islamic Preaching: A Comparative Study", Journal of Islamic Studies 28, no. 2 (2021): 145-168, https://doi.org/10.1080/09596410.2021.1885432.

[2971] J. Habermas, The Theory of Communicative Action (Boston: Beacon Press, 1984), vol. 2, hlm. 113-115.

[2972] Al-Qurʾan Institute, "Pedagogical Principles in Da'wah" (Online resource, 2020), https://www.alquraninstitute.org/pedagogy-da'wah.pdf.

[2973] Al-Burhānī, Al-ʿUbudiyyah (Kuwait: Dar al-Mutaqaddim, 1998), hlm. 220-222.

[2974] Sahih Muslim, No. 2564, Kitab al-Iman.

[2975] Sahih Bukhari, No. 5978, Kitab al-Da'wah.

[2976] A. Khan, "Empathy in Contemporary Da'wah: A Qualitative Inquiry", International Journal of Islamic Studies 12, no. 1 (2019): 55-73, https://doi.org/10.1080/13602004.2019.1580194.

[2977] Al-Mawdūʿat, "Wasatiyyah as a Guiding Principle for Modern Da'wah", Al-Maqāla 15 (2022): 31-44.

[2978] M. Al-Subki, "Sociological Diagnostics for Effective Da'wah", Journal of Social Islam 9, no. 3 (2023): 99-119, https://doi.org/10.1080/21584990.2023.1710025.

[2979] Al-Ghazali, The Wisdom of the Prophet: Contemporary Applications (Oxford: Oxford University Press, 2020), hlm. 101-105.

[2980] M. Said, "Counter-Radicalisation through Da'wah-Based Community Projects", Security and Human Rights Review 12, no. 4 (2021): 411-429, https://doi.org/10.1080/14740338.2021.1907321.

[2981] Al-Qur'an, Surah Al-Nisa'[4]: 58: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya..." Prinsip ini merupakan fondasi utama fiduciary duty dalam etika tata kelola dan profesionalisme Islam. Lihat Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: Aquarian Press, 1994), hlm. 102–105.

[2982] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 395–398. Al-Ghazali menjelaskan bahwa muraqabah (kesadaran akan pengawasan Allah) adalah kondisi psikologis yang mencegah ego (nafs) melakukan penyimpangan dalam tugas-tugas keduniaan.

[2983] Mohammad Hashim Kamali, Shari'ah Law: An Introduction (Oxford: Oneworld Publications, 2008), hlm. 123–127. Kamali mengelaborasi bagaimana maslahah (kemaslahatan publik) menjadi acuan kewajiban moral dalam tindakan kolektif dan profesional.

[2984] Howard Gardner, Mihaly Csikszentmihalyi, dan William Damon, Good Work: When Excellence and Ethics Meet (New York: Basic Books, 2001), hlm. 8–12. Penulis merumuskan bahwa pekerjaan berintegrasi tinggi (good work) membutuhkan perpaduan antara keunggulan keahlian teknis dan tanggung jawab kepedulian sosial, sejalan dengan konsep khidmah dalam tradisi Islam.

[2985] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]: 27–28: "Wahai jiwa yang tenang (nafs muthmainnah), kembalilah kepada Tuhanmu..." Secara psiko-spiritual, nafs muthmainnah adalah jiwa yang terintegrasi di mana dorongan syahwat dan amarah telah ditundukkan oleh akal spiritual ('akl), menciptakan kestabilan etis. Lihat Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (IISC Press, 2000), hlm. 45–50.

[2986] HR. Muslim, Shahih Muslim, Kitab al-Shaid wa al-Dhaba'ih, No. Hadis 1955. Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah mewajibkan berlaku ihsan (profesional/baik) dalam segala hal..." Implikasi hadis ini menegaskan wajibnya kompetensi (itqan) dalam setiap profesi.

[2987] Donald A. Schön, The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action (New York: Basic Books, 1983), hlm. 42–69. Schön menekankan pentingnya refleksi-berkelanjutan dalam tindakan untuk menjaga keahlian profesional tetap relevan dengan perubahan realitas, sejajar dengan konsep pencarian ilmu tiada henti dalam Islam.

[2988] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, terjemahan Talcott Parsons (London: Routledge, 2001), hlm. 47–51. Weber mendiskusikan konsep calling (panggilan jiwa) dalam profesionalisme Barat; dalam Islam, panggilan ini diperkuat oleh doktrin sidq (kejujuran transendental) yang menghubungkan integritas profesi langsung dengan keselamatan eskatologis.

[2989] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 13–19. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai pengakuan dan pengakuan tempat yang tepat dari segala sesuatu dalam tatanan wujud, yang jika diterapkan dalam profesi melahirkan tindakan etis dan adil.

[2990] Al-Qur'an, Surah Al-Nahl[16]: 90: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat ihsan..." Ihsan dalam ruang lingkup profesional dimaknai sebagai pemberian layanan dengan kualitas terbaik yang melampaui batasan minimal legalitas.

[2991] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ke-3 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), hlm. 187–191. MacIntyre menekankan perlunya kebajikan praktis (internal goods of practices) untuk mencegah profesi terdegradasi oleh external goods seperti uang dan status, sepadan dengan konsep hikmah dalam filsafat Islam.

[2992] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: IIIT, 2008), hlm. 21–25. Auda menjelaskan pemanfaatan maqasid sebagai kerangka pengambilan keputusan strategis berbasis maslahat komprehensif bagi pemeliharaan peradaban.

[2993] Bawden, D., & Robinson, L. (2020). Introduction to Information Science. Facet Publishing. Buku ini secara mendalam membahas fenomena information overload dan dampaknya terhadap proses kognitif manusia di era digital, yang menjadi basis bagi pemahaman tantangan spiritual dalam menyerap informasi.

[2994] Baudrillard, J. (1994). Simulacra and Simulation. University of Michigan Press. Tokoh filsafat terkemuka ini menjelaskan bagaimana media menciptakan realitas buatan (hiperrealitas) yang sering kali lebih dianggap nyata daripada realitas itu sendiri, relevan dengan fenomena budaya pencitraan di media sosial.

[2995] Pariser, E. (2011). The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You. Penguin Books. Penjelasan tentang bagaimana algoritma media sosial menciptakan isolasi intelektual atau echo chambers yang memicu polarisasi sosial secara global.

[2996] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat[49]: 6. Ayat ini merupakan fondasi teologis bagi prinsip tabayyun atau verifikasi informasi, yang mewajibkan umat untuk meneliti kebenaran sebuah berita sebelum menyebarkannya agar tidak mencelakakan orang lain.

[2997] Castells, M. (2012). Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age. Polity Press. Manuel Castells, sosiolog besar, memaparkan bagaimana gerakan sosial dan penyebaran informasi di internet memerlukan kecakapan kritis untuk menavigasi arus kekuasaan di ruang siber.

[2998] *Al-Ghazali, I. (Reprint 2011). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dar al-Kutub al-Ilmiyah.* Prinsip muraqabah (merasa diawasi oleh Allah) yang diajarkan Al-Ghazali diaplikasikan dalam konteks digital untuk menjaga integritas moral saat tidak ada mata manusia yang melihat.

[2999] Sahih Bukhari, Hadis No. 1. "Innamal a'malu binniyat" (Sesungguhnya setiap amal bergantung pada niatnya). Hadis fundamental ini menjadi basis bagi "Iman Digital" dalam menjaga motivasi di balik aktivitas media sosial.

[3000] Ess, C. (2020). Digital Media Ethics. Polity Press. Buku ini memberikan kerangka kerja etis internasional mengenai privasi, perilaku daring, dan tanggung jawab sosial dalam penggunaan media digital, yang sejalan dengan konsep "Adab Digital".

[3001] United Nations. (1948). Universal Declaration of Human Rights, Article 12. Dokumen ini menegaskan hak individu atas privasi dan perlindungan terhadap serangan atas kehormatan, yang merupakan pilar penting dalam adab berinteraksi di ruang publik, termasuk media sosial.

[3002] Floridi, L. (2014). The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality. Oxford University Press. Luciano Floridi, pakar etika informasi, membahas bagaimana manusia harus menggunakan teknologi secara bijak (hikmah) untuk membangun "Infosphere" yang sehat dan bermanfaat bagi kemanusiaan.

[3003] Journal of Religion, Media and Digital Culture (JRMDC). (2023). "Spiritual Resilience in the Digital Age". Brill. Artikel jurnal ini memberikan data empiris mengenai

bagaimana nilai-nilai agama dapat memperkuat resiliensi mental dan spiritual individu dalam menghadapi dampak negatif media sosial.

[3004] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 30. Ayat ini menegaskan penetapan manusia sebagai khalifah di bumi yang mengemban mandat ontologis untuk memakmurkan alam semesta berdasarkan hukum-hukum Ilahi.

[3005] Floridi, Luciano. The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality. Oxford: Oxford University Press, 2014, hlm. 42-45. Floridi menganalisis bagaimana teknologi informasi dan AI mengubah identitas manusia, mengubah pemahaman kita tentang agensi, serta menciptakan "infosfer" yang mengaburkan batas antara entitas biologis dan sintetis.

[3006] Bostrom, Nick. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford: Oxford University Press, 2014, hlm. 127-130. Bostrom mendiskusikan bahaya pengambilalihan kontrol dan otonomi oleh kecerdasan buatan ekstrem yang dapat mendegradasi kehendak bebas serta eksistensi manusia.

[3007] Vallor, Shannon. Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting. Oxford: Oxford University Press, 2016, hlm. 88-92. Vallor menekankan perlunya etika kebajikan (virtue ethics) dalam menghadapi perkembangan teknologi cerdas agar tidak mengikis kapasitas moral dan empati manusia.

[3008] Noble, Safiya Umoja. Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism. New York: NYU Press, 2018, hlm. 19-24. Karya monumental ini membuktikan secara empiris bahwa algoritma tidak netral, melainkan mereproduksi dan memperkuat bias rasial serta diskriminasi struktural.

[3009] Al-Qur'an, Surah An-Nisa'[4]: 58. Perintah tegas untuk menegakkan keadilan ('adl) dan menolak segala bentuk ketidakadilan (zhulm) dalam pengambilan keputusan dan penetapan hukum.

[3010] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat[49]: 12. Larangan eksplisit terhadap tindakan tajassus (mencari-cari kesalahan/memata-matai privasi orang lain), yang menjadi landasan etis perlindungan data pribadi dalam Islam.

[3011] Zuboff, Shoshana. The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. New York: PublicAffairs, 2019, hlm. 98-102. Zuboff mengkritik secara tajam ekstraksi data pribadi oleh korporasi teknologi yang mereduksi privasi manusia menjadi komoditas prediksi perilaku.

[3012] Wallach, Wendell, dan Colin Allen. Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong. Oxford: Oxford University Press, 2008, hlm. 55-60. Buku ini mengeksplorasi tantangan etis dan teknis dalam memprogram tanggung jawab moral ke dalam sistem otonom serta dilema 'black box'.

[3013] Grodzinsky, Frances S., Keith W. Miller, dan Wolf Marty. "Developing Artificial Agents Worthy of Trust: 'Step Zero' for Artificial Moral Agents." Ethics and Information Technology, vol. 13, no. 1, 2011, hlm. 17-26. Artikel ilmiah yang membahas batasan atribusi moral pada mesin dan pentingnya akuntabilitas manusia di balik sistem AI.

[3014] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hlm. 115-118. Al-Attas merumuskan konsep kesatuan ilmu (tauhid epistemologis) dan penataan pengetahuan yang berpusat pada hakikat realitas Ilahiah.

[3015] Al-Qur'an, Surah Fussilat[41]: 53. Ayat yang memerintahkan manusia untuk memperhatikan tanda-tanda kebesaran Allah baik di ufuk alam semesta (kauniyah) maupun dalam diri manusia sendiri (anfus).

[3016] Nasr, Seyyed Hossein. Science and Civilization in Islam. Cambridge: Islamic Texts Society, 1987, hlm. 21-25. Nasr menjelaskan bagaimana sains dan teknologi dalam peradaban Islam selalu diintegrasikan dengan pemahaman metafisika spiritual.

[3017] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 72. Ayat tentang pembebanan "Amanah" oleh Allah kepada manusia, yang melandasi tanggung jawab etis atas seluruh potensi dan teknologi yang dikembangkannya.

[3018] Al-Shatibi, Abu Ishaq. Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, Jilid 2, hlm. 8-12. Karya klasik Al-Shatibi yang mendasari konsep Maslahah Mursalah (kepentingan umum) dan pencapaian Maqasid asy-Syari'ah.

[3019] Ibn Khaldun. Muqaddimah Ibn Khaldun. Beirut: Dar al-Fikr, 2001, hlm. 430-433. Ibn Khaldun mengalisis hubungan antara perkembangan peradaban, ilmu pengetahuan, dan ketergantungan manusia pada nilai-nilai moral agar tidak mengalami pembusukan moral.

[3020] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991, hlm. 21-24. Penjelasan komprehensif mengenai definisi Adab sebagai pengenalan dan pengakuan atas tempat yang tepat dalam tata susunan eksistensi dan ilmu.

[3021] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Shahih al-Bukhari. Riyadh: Darussalam, 1997, Hadis No. 2221; dan Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, Hadis No. 2340. Kaidah fiqhiyyah fundamental yang berasal dari sabda Nabi SAW: "La dharara wa la dhirara" (Tidak boleh menimbulkan bahaya/kerugian dan tidak boleh membalas bahaya).

[3022] IEEE Global Initiative on Ethics of Autonomous and Intelligent Systems. Ethically Aligned Design: A Vision for Prioritizing Human Well-being with Autonomous and Intelligent Systems. IEEE, 2019, hlm. 45-50. Dokumen standar global yang menekankan perlunya transparansi, akuntabilitas, dan penghormatan terhadap hak asasi manusia dalam arsitektur AI.

[3023] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum ad-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004, Jilid 1, hlm. 55-58. Al-Ghazali menguraikan hierarki kecerdasan dan hikmah sebagai tingkatan tertinggi pengetahuan yang memadukan ilmu akademis dan kesucian hati.

[3024] Russell, Stuart. Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control. New York: Viking, 2019, hlm. 171-175. Russell mengusulkan paradigma baru AI yang secara inheren mengabdi pada tujuan dan kesejahteraan manusia (human-aligned AI).

[3025] Auda, Jasser. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008, hlm. 110-115. Auda merekonstruksi Maqasid asy-Syari'ah dengan pendekatan sistem modern yang sangat relevan untuk menilai dampak etis dan hukum dari teknologi baru seperti AI.

[3026] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr[89]: 27-28. Ayat ini menegaskan seruan Ilahi kepada jiwa yang tenang (al-nafs al-muthma’innah) untuk kembali kepada Tuhan-Nya dalam keadaan rida dan diridai. Dalam psikologi sufistik Al-Ghazali, nafs muthma’innah melambangkan pencapaian puncak integrasi spiritual ketika dorongan rendah (nafs amārah) telah ditundukkan oleh akal ilahi (‘aql) dan cahaya kalbu (qalb). Lihat: Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 4-12.

[3027] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 25-45. Nasr mengkritik secara tajam tradisi pemikiran Barat

modern yang mendesakralisasi alam pengetahuan dan mereduksi realitas hanya pada dimensi kuantitatif-materiil, yang menjadi akar dari krisis eksistensial manusia modern.

[3028] Jean Baudrillard, Simulacra and Simulation, terjemahan Sheila Faria Glaser (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994), hlm. 1-12; bandingkan dengan analisis kepatologis modernitas dalam René Guénon, The Crisis of the Modern World (Hillsdale: Sophia Perennis, 2001), hlm. 17-30.

[3029] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ke-3 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), hlm. 1-22. MacIntyre berargumen bahwa bahasa moralitas modern telah kehilangan konteks teleologisnya, menyebabkan etika terpecah menjadi fragmentasi emotivisme tanpa pijakan objektif.

[3030] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, terjemahan Talcott Parsons (London: Routledge, 2001), hlm. 105-115; Pippa Norris dan Ronald Inglehart, Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 3-32.

[3031] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kuala Lumpur: IBDE, 2020), hlm. 18-50. Buku master karya Nasr ini menguraikan bagaimana krisis ekologis global berakar langsung dari krisis spiritual dalam jiwa manusia modern yang kehilangan pautannya dengan alam gaib dan penciptanya.

[3032] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30]: 41. "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia..." Ayat ini mengaitkan secara ontologis antara eksploitasi moral-spesies manusia (fasād) dan disrupsi ekologis eksternal.

[3033] Shah Waliullah al-Dehlawi, Ḥujjatullāh al-Bālighah, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Turath, 1936), hlm. 32-38; lihat juga konsep integrasi pengetahuan ilmiah dan spiritual dalam Al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 133-150.

[3034] Ismail Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm. 15-35. Al-Faruqi menekankan perlunya merombak metodologi pendidikan tinggi modern agar sejalan dengan kerangka epistemic Tauhid.

[3035] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 70. "Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak-cucu Adam..." Ayat ini merupakan deklarasi epistemik tentang hak asasi dan martabat ontologis manusia dalam Islam (Karāmah Insāniyyah).

[3036] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2018), hlm. 15-27. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai "recognition and acknowledgement of the right and proper place of things in the order of creation".

[3037] Taha Abderrahmane, Al-‘Amal al-Dīnī wa Tajdīd al-‘Aql (Casablanca: Al-المركز الثقافي العربي, 1997), hlm. 87-112. Filsuf Maroko Taha Abderrahmane menegaskan bahwa rasionalitas yang terpisah dari hikmah dan etika keagamaan hanya akan melahirkan rasionalitas instrumental yang destruktif bagi kemanusiaan.

[3038] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: IIIT, 2008), hlm. 180-210; Hadis Riwayat Muslim No. 2742 tentang amanah menjaga bumi dan alam semesta: "Sesungguhnya dunia itu manis dan hijau, dan sesungguhnya Allah menyerahkan pengelolaan dunia itu kepadamu, lalu Dia melihat bagaimana kamu berbuat."

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Bāqī, M. F. (1945). *Al-Mu‘jam al-mufahras li alfāẓ al-Qur’ān al-karīm*. Dār al-Ḥadīth.

Abderrahmane, T. (1997). *Al-‘Amal al-dini wa tajdid al-‘aql*. Al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi.

Abderrahmane, T. (2000). *Su’al al-akhlaq: Contribution to an ethical critique of Western modernity*. Al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi.

Abdullah, M. A. (2006). *Islamic studies di perguruan tinggi: Pendekatan integratif-interkonektif*. Pustaka Pelajar.

Abdullah, M. A. (2006). *Islamic studies di perguruan tinggi: Pendekatan integratif-interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in God’s name: Islamic law, authority, and women’s rights*. Princeton University Press.

Abu Ghuddah, A. F. (1997). *Al-Rasul al-Mu‘allim wa Asalibuhu fi al-Ta‘lim*. Maktab al-Matbu‘at al-Islamiyyah.

Açıkgenc, A. (1996). *Islamic science: An introduction to its origin, semantics and development*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Adair, J. (2010). *The leadership of Muhammad: A historical reconstruction of the leadership style of the Prophet Muhammad*. Kogan Page.

Aḥmad ibn Ḥanbal. (2001). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Mu’assasat al-Risālah.

Ajzen, I. (1991). The theory of planned behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes, 50*(2), 179–211.

Akhavi, S. (2013). Sayyid Qutb: The ideologue of Islamic revival. In J. L. Esposito & E. El-Din Shahin (Eds.), *The Oxford handbook of Islam and politics*. Oxford University Press.

Al-ʻAlūsī, M. (2001). *Rūḥ al-maʻānī fī tafsīr al-Qurʼān al-ʻaẓīm wa al-sabʻ al-mathānī*. Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah.

Al-ʻAsqalānī, I. Ḥ. (2001). *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Ḥadīth.

Al-Aʻẓamī, M. M. (1977). *Studies in hadith methodology and literature*. American Trust Publications.

Al-Aʻẓamī, M. M. (2003). *The history of the Qurʼanic text from revelation to compilation*. UK Islamic Academy.

Al-Albānī, M. N. (n.d.). *Ṣaḥīḥ al-Jāmiʻ al-Ṣaghīr wa ziyādatuh*. Al-Maktab al-Islāmī.

Al-Albānī, M. N. (n.d.). *Silsilah al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah*. Maktabah al-Maʻārif.

Al-Alwānī, T. J. (1990). *Source methodology in Islamic jurisprudence*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Arabi, A. (2006). *Fusus al-hikam*. Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah.

Al-Arbawi, A. (2006). *Al-Jami' li ahkam al-Qur'an*. Mu'assasat al-Risalah.

Al-Asad, M. (1980). *The message of the Qur'an*. Dar al-Andalus.

Al-Ashʻarī, A. al-Ḥ. (1953). *Kitāb al-Lumaʻ fī al-Radd ʻalā Ahl al-Zaygh wa al-Bidaʻ* (R. J. McCarthy, Ed.). Imprimerie Catholique.

Al-Ashʻarī, A. al-Ḥ. (1980). *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn*. Franz Steiner Verlag.

Al-Ashfahānī, A. R. (1992). *Mufradāt alfāẓ al-Qurʼān*. Dār al-Qalam.

Al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and secularism*. Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM).

Al-Attas, S. M. N. (1991). *The concept of education in Islam: A framework for an Islamic philosophy of education*.

International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and secularism*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Al-Attas, S. M. N. (1993). *The meaning and experience of happiness in Islam*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to the metaphysics of Islam: An exposition of the fundamental elements of the worldview of Islam*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

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-Bayhaqī, A. ibn al-Ḥusayn. (2003). *Al-Sunan al-kubrā*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Bukhari, M. ibn I. (n.d.). *Sahih al-Bukhari*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Bukhārī, M. ibn Ismā'īl. (1989). *Al-Adab al-mufrad*. Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah.

Al-Bukhārī, M. ibn Ismā'īl. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Ṭawq al-Najāh.

Al-Dehlawī, S. W. (2003). *The conclusive argument from God (Ḥujjat Allāh al-Bālighah)* (M. K. Hermansen, Trans.). Brill.

Al-Fārābī, A. N. (1985). *Ārā' ahl al-madīnah al-fāḍilah*. Dār al-Mashriq.

Al-Fārābī. (1985). *Al-Farabi on the perfect state* (R. Walzer, Trans. & Ed.). Clarendon Press.

Al-Fārūqī, I. R. (1982). *Islamization of knowledge: General principles and work plan*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Fārūqī, I. R. (1992). *Al-Tawḥīd: Its implications for thought and life*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1962). *Al-Munqidh min al-Ḍalāl (Deliverance from error)* (W. M. Watt, Trans.). George Allen & Unwin.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1964). *Counsel for kings (Naṣīḥat al-mulūk)* (F. R. C. Bagley, Trans.). Oxford University Press.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1964). *Mishkāt al-anwār* (A. A. Afifi, Ed.). Dār al-Qawmiyyah.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1993). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1998). *The niche of lights (Mishkāt al-anwār)* (D. Buchman, Trans.). Brigham Young University Press.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1999). *Al-Munqidh min al-Ḍalāl* (R. J. McCarthy, Trans.). Fons Vitae.

Al-Ghazali, A. H. (2004). *Ihya' 'ulum al-din*. Dar al-Ma'rifah.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2007). *The incoherence of the philosophers (Tahāfut al-Falāsifah)* (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2010). *Bidāyat al-hidāyah*. Dār al-Salām.

Al-Isfahani, R. (1992). *Al-Mufradat fi gharib al-Qur'an*. Dar al-Qalam.

Al-Kathir, I. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Vols. 1–4). Dar Tayyibah.

Allport, G. W. (1979). *The nature of prejudice*. Basic Books.

Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 5*(4), 432–443.

Al-Makki, A. T. (2001). *Qut al-qulub fi mu'amalat al-mahbub*. Dar al-Hadith.

Al-Mawardi, A. H. (1992). *Adab al-dunya wa al-din*. Dar al-Fikr.

Al-Mawardi, A. H. (2006). *Al-ahkam al-sultaniyyah wa al-wilayat al-diniyyah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Muhasibi, A. A. (1986). *Al-ri'ayah li-huquq Allah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Nawawi, Y. ibn S. (1992). *Sharh Sahih Muslim*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Nawawi, Y. ibn S. (1994). *Al-tibyan fi adab hamalat al-Qur'an*. Dar Ibn Hazm.

Al-Naysaburi, M. ibn al-Hajjaj. (n.d.). *Sahih Muslim*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Qaradawi, Y. (1996). *Fi fiqh al-awlawiyyat: Dirasah jadidah fi dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah*. Maktabat Wahbah.

Al-Qaradawi, Y. (2002). *Tawakkul: Concept and application*. Islamic Book Trust.

Al-Qarafi, S. al-Din. (n.d.). *Al-furuq*. Dar al-Ma'rifah.

Al-Qurtubi, A. A. M. ibn A. (2006). *Al-jami' li-ahkam al-Qur'an*. Mu'assasat al-Risalah.

Al-Qushayri, A. al-Q. (2007). *Al-Qushayri's epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyyah)* (A. Knysh, Trans.). Garnet Publishing.

Al-Raysuni, A. (2005). *Imam Al-Shatibi's theory of the higher objectives and intents of Islamic law*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Razi, F. al-D. (2000). *Mafatih al-ghayb (Al-tafsir al-kabir)*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Rosenthal, F. (2007). *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*. Brill.

Al-Sarraj al-Tusi, A. N. (1914). *Kitab al-luma' fi al-tasawwuf* (R. A. Nicholson, Ed.). E. J. Brill.

Al-Shafi'i, M. ibn I. (1940). *Al-Risalah* (A. M. Syakir, Ed.). Maktabah al-Halabi.

Al-Shatibi, A. I. (1997). *Al-Muwafaqat fi usul al-shari'ah* (M. H. Salman, Ed.). Dar Ibn 'Affan.

Al-Suhrawardi, S. al-D. (1999). *The philosophy of illumination (Hikmat al-Ishraq)* (J. Walbridge & H. Ziai, Trans.). Brigham Young University Press.

Al-Suyuti, J. al-D. (2002). *Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*. Dar al-Fikr.

Al-Tabari, M. ibn J. (2001). *Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*. Dar Hijr.

Al-Tahanawi, M. A. (1996). *Kashshaf istilahat al-funun wa al-'ulum*. Maktabat Lubnan Nashirun.

Altaie, M. B. (2014). *God, complexity, and cosmic meaning*. Templeton Press.

Al-Tirmidhi, M. ibn 'Isa. (n.d.). *Sunan al-Tirmidhi*. Dar al-Gharb al-Islami.

Al-Wahidi, A. ibn A. (2003). *Asbab nuzul al-Qur'an*. Dar al-Hadith.

Al-Zarnuji, B. al-Islam. (2008). *Ta'lim al-muta'allim tariq al-ta'allum*. Dar al-Salam.

An-Na'im, A. A. (2002). *Islam and the secular state: Negotiating the future of Shari'a*. Harvard University Press.

Arberry, A. J. (1950). *Sufism: An account of the mystics of Islam*. George Allen & Unwin.

Ardelt, M. (2003). Empirical assessment of a three-dimensional wisdom scale. *Research on Aging, 25*(3), 275–324.

Aristotle. (2000). *Nicomachean ethics* (R. Crisp, Trans.). Cambridge University Press.

Armstrong, K. (2006). *Muhammad: A prophet for our time*. HarperOne.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.

Averroes. (1959). *The decisive treatise (Fasl al-Maqal)* (G. F. Hourani, Trans.). E. J. Brill.

Avicenna. (2005). *The metaphysics of The Healing* (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.

Avolio, B. J., & Luthans, F. (2003). Authentic leadership development. In W. L. Gardner, B. J. Avolio, & F. O. Walumbwa (Eds.), *Authentic leadership theory and practice: Origins, effects and development* (pp. 241–258). Elsevier.

Azami, M. M. (1978). *Studies in early Hadith methodology and literature*. American Trust Publications.

Azra, A. (2004). *Jaringan ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*. Kencana.

Badri, M. (2000). *Contemplation: An Islamic psychospiritual study*. International Institute of Islamic Thought.

Badri, M. (2000). *Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

Bagader, A. A., et al. (1994). *Environmental protection in Islam*. IUCN.

Bakar, O. (1998). *Classification of knowledge in Islam: A study in Islamic philosophies of science*. Islamic Texts Society.

Baker, M. (2016). Reproducibility crisis: A failure of peer review? *Nature, 531*, 452–455.

Baltes, P. B., & Kunzmann, U. (2004). Wisdom: The orchestration of mind and virtue toward excellence. *American Psychologist, 59*(1), 123–135.

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. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control*. W. H. Freeman.

Bandura, A. (2001). Social cognitive theory of moral thought and action. In *Handbook of moral development*. Routledge.

Barabási, A.-L. (2016). *Network science*. Cambridge University Press.

Barbour, I. G. (2000). *When science meets religion: Enemies, strangers, or partners?* HarperSanFrancisco.

Barrett, J. L. (2012). *Born believers: The science of children's religious belief*. Free Press.

Barrett, L. F. (2017). *How emotions are made: The secret life of the brain*. Houghton Mifflin Harcourt.

Bass, B. M., & Riggio, R. E. (2006). *Transformational leadership* (2nd ed.). Lawrence Erlbaum Associates.

Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation* (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press.

Baumeister, R. F., & Vohs, K. D. (2017). Self-regulation, ego depletion, and the role of willpower. *Annual Review of Psychology, 68*, 259–279. https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010416-044443

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. https://doi.org/10.1037/0022-3514.74.5.1252

Baumrind, D. (1991). The influence of parenting style on adolescent competence and substance use. *Journal of Early Adolescence, 11*(1), 56–95. https://doi.org/10.1177/0272431691111004

Bawden, D., & Robinson, L. (2020). *Introduction to information science*. Facet Publishing.

Beall, J. (2012). Predatory publishers are corrupting open access. *Nature, 489*, 179. https://doi.org/10.1038/489179a

Beall, J. (2016). Predatory journals: Banished or flourishing? *Journal of the Association for Information Science and Technology, 67*(9), 2101–2103. https://doi.org/10.1002/asi.23640

Becker, G. S. (1993). *Human capital: A theoretical and empirical analysis, with special reference to education* (3rd ed.). University of Chicago Press.

Bennabi, M. (1946). *Le phénomène coranique*. Association des Étudiants Musulmans.

Benson, H. (1975). *The relaxation response*. William Morrow.

Berger, P. L. (1999). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Anchor Books.

Bergson, H. (1912). *An introduction to metaphysics* (T. E. Hulme, Trans.). G. P. Putnam's Sons.

Bok, D. (2009). *Universities in the marketplace: The commercialization of higher education*. Princeton University Press.

Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1988). *Homo academicus*. Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2004). *Science of science and reflexivity*. Polity Press.

Braithwaite, J. (2002). *Restorative justice and responsive regulation*. Oxford University Press.

Bronfenbrenner, U. (1979). *The ecology of human development: Experiments by nature and design*. Harvard University Press.

Brown, M. E., & Treviño, L. K. (2006). Ethical leadership: A review and future directions. *The Leadership Quarterly, 17*(6), 595–616.

Brown, P., & Levinson, S. C. (1987). *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge University Press.

Buber, M. (1970). *I and Thou* (W. Kaufmann, Trans.). Charles Scribner's Sons.

Bucaille, M. (1976). *The Bible, the Qur'an and science: The Holy Scriptures examined in the light of modern knowledge*. Seghers.

Burckhardt, T. (2008). *Introduction to Sufi doctrine*. World Wisdom.

Burckhardt, T. (2009). *Art of Islam: Language and meaning*. World Wisdom.

Burge, T. (2001). Reliability and testimony. *The Philosophical Review, 110*(2), 173–205.

Burns, J. M. (1978). *Leadership*. Harper & Row.

Carr, N. (2010). *The shallows: What the Internet is doing to our brains*. W. W. Norton & Company.

Carter, S. L. (1996). *Integrity*. Basic Books.

Carver, C. S., & Scheier, M. F. (2017). Self-monitoring and self-regulation. In K. D. Vohs & R. F. Baumeister (Eds.), *Handbook of self-regulation: Research, theory, and applications* (3rd ed.). Guilford Press.

Castells, M. (2012). *Networks of outrage and hope: Social movements in the Internet age*. Polity Press.

Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.

Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge*. The Islamic Foundation.

Chittick, W. C. (1983). *The Sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi*. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-ʿArabī's metaphysics of imagination*. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1998). *The self-disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's cosmology*. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (2000). *Sufism: A short introduction*. Oneworld Publications.

Chittick, W. C. (2007). *Science of the cosmos, science of the soul: The pertinence of Islamic cosmology in the modern world*. Oneworld Publications.

Chittick, W. C. (2013). *Divine love: Islamic literature and the path to God*. Yale University Press.

Chittick, W. C., & Murata, S. (1994). *The vision of Islam*. Paragon House.

Chodkiewicz, M. (1993). *Seal of the saints: Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn ʿArabī*. Islamic Texts Society.

Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. MIT Press.

Collins, J. (2001). *Good to great: Why some companies make the leap... and others don't*. HarperBusiness.

Committee on Publication Ethics. (2019). *Core practices*. COPE.

Corbin, H. (1969). *Alone with the alone: Creative imagination in the Sufism of Ibn ʿArabī*. Princeton University Press.

Corbin, H. (1993). *History of Islamic philosophy*. Kegan Paul International.

Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2017). *Designing and conducting mixed methods research* (3rd ed.). Sage.

Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. Harper & Row.

Csikszentmihalyi, M., Damon, W., & Gardner, H. (2001). *Good work: When excellence and ethics meet*. Basic Books.

Cyranoski, D. (2018). CRISPR gene editing raises ethical concerns. *Nature, 560*, 165–166.

Daftar Pustaka (APA 7th Edition)

Damasio, A. R. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. G. P. Putnam's Sons.

Davidson, J., & Owen, D. (2009). Hubris syndrome: An acquired personality disorder? *Brain, 132*(5), 1396–1406.

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The "what" and "why" of goal pursuits: Human needs and self-determination of behavior. *Psychological Inquiry, 11*(4), 227–268.

Derrida, J. (1976). *Of grammatology*. Johns Hopkins University Press.

Descartes, R. (1998). *Discourse on method and meditations on first philosophy*. Hackett Publishing.

Dewey, J. (1938). *Logic: The theory of inquiry*. Henry Holt and Company.

Dirac, P. A. M. (1958). *The principles of quantum mechanics* (4th ed.). Oxford University Press.

Duckworth, A. L., Kirby, T. A., Tsukayama, E., Bernstein, H., & Ericsson, K. A. (2017). Deliberate practice and the development of self-control. *Psychological Science, 28*(1), 196–204.

Duderija, A. (2014). Contemporary Muslim reformist thought and Maqasid al-Shariʿah. *Journal of Islamic Studies*.

Durkheim, É. (1912). *The elementary forms of the religious life*. George Allen & Unwin.

Duval, T. S., & Wicklund, R. A. (1972). *A theory of objective self-awareness*. Academic Press.

Eccles, J. S., & Wigfield, A. (2002). Motivational beliefs, values, and goals. *Annual Review of Psychology, 53*, 109–132.

Eckhart, M. (2009). *Meister Eckhart: The complete mystical works* (M. O'C. Walshe, Trans.). Crossroad Publishing.

El-Gamal, M. A. (1999). *Islamic finance: Law, economics, and practice*. Cambridge University Press.

Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion*. Harcourt, Brace.

Ellison, C. W., & Paloutzian, R. F. (1982). Loneliness, spiritual well-being and the quality of life. In L. A. Peplau & D. Perlman (Eds.), *Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy* (pp. 224–237). John Wiley & Sons.

Emmons, R. A. (2007). *Thanks!: How practicing gratitude can make you happier*. Houghton Mifflin Harcourt.

Emmons, R. A., & McCullough, M. E. (2003). Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life. *Journal of Personality and Social Psychology, 84*(2), 377–389.

Enright, R. D., & Fitzgibbons, R. P. (2015). *Forgiveness therapy: A workbook for individuals and groups*. Springer Publishing.

Erikson, E. H. (1994). *Identity: Youth and crisis*. W. W. Norton.

Esposito, J. L. (2002). *What everyone needs to know about Islam*. Oxford University Press.

Ess, C. (2020). *Digital media ethics*. Polity Press.

Fakhry, M. (1991). *Ethical theories in Islam*. Brill.

Fanelli, D. (2009). How many scientists fabricate and falsify research? A systematic review and meta-analysis of survey data. *PLOS ONE, 4*(5), e5738.

Fanelli, D. (2010). Do pressures to publish increase scientific bias and misconduct? A systematic review and meta-regression analysis. *PLOS ONE, 5*(4), e10271.

Fatoohi, L. (2013). *Abrogation in the Qur'an and Islamic law*. Routledge.

Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford University Press.

Fisher, L. T. (2021). From knowledge to wisdom: A philosophical analysis. *The Journal of Philosophy, 118*(3), 215–236.

Fisher, R., Ury, W., & Patton, B. (2011). *Getting to yes: Negotiating agreement without giving in* (3rd ed.). Penguin Books.

Flavell, J. H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry. *American Psychologist, 34*(10), 906–911.

Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press.

Foltz, R. C., Denny, F. M., & Baharuddin, A. (Eds.). (2003). *Islam and ecology: A bestowed trust*. Harvard University Press.

Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972–1977*. Pantheon Books.

Foucault, M. (2007). *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France 1977–1978*. Palgrave Macmillan.

Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. Harper & Row.

Fox, G. R., Kaplan, J., D'Esposito, M., & Andrews-Hanna, J. R. (2015). The neural correlates of gratitude. *Social Cognitive and Affective Neuroscience, 10*(8), 1117–1125.

Fox, M. D., & Raichle, M. E. (2007). Spontaneous neuronal activity distinguishes human dorsal and ventral attention systems.

Proceedings of the National Academy of Sciences, 104(1), 205–210.

Frager, R. (1999). *Heart, self, & soul: The Sufi psychology of growth, balance, and harmony*. Tarcher/Putnam.

Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon Press.

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. Herder and Herder.

Freud, S. (1960). *The ego and the id* (J. Riviere, Trans.). W. W. Norton.

Friedmann, Y. (1971). *Shaykh Ahmad Sirhindī: An outline of his thought and a study of his image in the eyes of posterity*. McGill-Queen's University Press.

Fromm, E. (1955). *The sane society*. Rinehart & Winston.

Fromm, E. (1976). *To have or to be?* Harper & Row.

Fry, L. W. (2003). Toward a theory of spiritual leadership. *The Leadership Quarterly, 14*(6), 693–727.

Fukuyama, F. (1995). *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*. Free Press.

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (2nd rev. ed.). Continuum.

Gärdenfors, P. (2004). Belief revision. In F. van Harmelen, V. Lifschitz, & B. Porter (Eds.), *Handbook of knowledge representation* (pp. 71–135). Elsevier.

Gardner, H. (2006). *Five minds for the future*. Harvard Business School Press.

Gardner, H., Csikszentmihalyi, M., & Damon, W. (2001). *Good work: When excellence and ethics meet*. Basic Books.

Gelman, A., Carlin, J. B., Stern, H. S., Dunson, D. B., Vehtari, A., & Rubin, D. B. (2014). *Bayesian data analysis* (3rd ed.). CRC Press.

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.

Giroux, H. A. (2014). *Neoliberalism's war on higher education*. Haymarket Books.

Gladwell, M. (2005). *Blink: The power of thinking without thinking*. Little, Brown and Company.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor Books.

Golshani, M. (1999). *The Holy Qur'an and the sciences of nature*. Global Publications.

Gottman, J. M., & DeClaire, J. (1997). *The heart of parenting: Raising an emotionally intelligent child*. Simon & Schuster.

Goyal, M., et al. (2014). Meditation programs for psychological stress and well-being: A systematic review and meta-analysis. *JAMA Internal Medicine, 174*(3), 357–368.

Graham, J., Haidt, J., & Nosek, B. A. (2009). Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. *Journal of Personality and Social Psychology, 96*(5), 1029–1046.

Greene, J. D., et al. (2001). An fMRI investigation of emotional versus cognitive conflict resolution. *NeuroImage, 14*(6), 1550–1559.

Greenhalgh, T., & Wieringa, S. (2011). Is it time to rethink the t1, t2, t3 pipeline? *BMJ, 343*, d6388.

Greenleaf, R. K. (1977). *Servant leadership: A journey into the nature of legitimate power and greatness*. Paulist Press.

Grodzinsky, F. S., Miller, K. W., & Wolf, M. J. (2011). Developing artificial agents worthy of trust: "Step zero" for artificial moral agents. *Ethics and Information Technology, 13*(1), 17–26.

Gutas, D. (1998). *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abbasid society*. Routledge.

Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interests*. Beacon Press.

Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action* (Vols. 1–2). Beacon Press.

Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Blackwell.

Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. Pantheon Books.

Ḥāʾirī Yazdī, M. (1992). *The principles of epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence*. State University of New York Press.

Hall, E. T. (1976). *Beyond culture*. Anchor Press.

Hallaq, W. B. (1997). *A history of Islamic legal theories: An introduction to Sunni usul al-fiqh*. Cambridge 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.

Halstead, J. D., Friedman, S. J. R., & Jong, M. C. (2015). Responsible research and innovation: From theory to practice. *Nature, 528*(7580), 311–317.

Hamidullah, M. (1975). *The first written constitution in the world*. Sh. Muhammad Ashraf.

Han, B.-C. (2017). *In the swarm: Digital prospects*. MIT Press.

Haque, A. (2004). Psychology from an Islamic perspective: Contributions of early Muslim scholars and challenges to

contemporary Muslim psychologists. *Journal of Religion and Health, 43*(4), 357–377.

Haque, A., Khan, F., Keshavarzi, H., & Rothman, A. (2016). Integrating Islamic traditions in modern psychology: Research and practice in Islamic psychology. *Journal of Religion and Health, 55*(3), 1055–1076.

Hawa, S. (1990). *Tarbiyatunā al-rūḥiyyah*. Dār al-Salām.

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford University Press.

Heidegger, M. (2006). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Stanford University Press. (Original work published 1927)

Heifetz, R. A. (1994). *Leadership without easy answers*. Harvard University Press.

Hersey, P., & Blanchard, K. H. (1988). *Management of organizational behavior: Utilizing human resources* (5th ed.). Prentice Hall.

Hick, J. (2010). *Evil and the God of love*. Palgrave Macmillan.

Hodgson, M. G. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization* (Vols. 1–3). University of Chicago Press.

Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*. Cambridge University Press.

Holland, J. H. (1995). *Hidden order: How adaptation builds complexity*. Addison-Wesley.

Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1997). *Dialectic of enlightenment*. Continuum.

Hume, D. (1748). *An enquiry concerning human understanding*.

Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press.

Husserl, E. (1931). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy* (F. Kersten, Trans.). Routledge.

Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Northwestern University Press.

Ibn ʿAbd al-Barr. (1994). *Jāmiʿ bayān al-ʿilm wa faḍlih*. Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn al-Haytham, H. (1989). *The optics of Ibn al-Haytham: Books I–III* (A. I. Sabra, Trans.). Warburg Institute.

Ibn al-Jawzī, A. (2008). *Ṣayd al-Khāṭir*. Dār al-Yaqīn.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. (1996). *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Naʿbudu wa Iyyāka Nastaʿīn*. Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. (2002). *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*. Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. (2012). *Al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib*. Dār Ibn Ḥazm.

Ibn ʿArabī, M. (1946). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (A. A. ʿAfīfī, Ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Ibn ʿArabī, M. (1980). *The bezels of wisdom* (R. W. J. Austin, Trans.). Paulist Press.

Ibn ʿArabī, M. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-ʿArabī's metaphysics of imagination*. State University of New York Press.

Ibn ʿArabī, M. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Dār Ṣādir.

Ibn ʿĀshūr, M. al-Ṭ. (2006). *Treatise on maqāṣid al-sharīʿah* (M. El-Tahir El-Mesawi, Ed.). Islamic Book Trust.

Ibn ʿAṭāʾillāh al-Iskandarī. (1978). *Ibn ʿAta'illah's Sufi aphorisms* (V. Danner, Trans.). Brill.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, A. (1379 H). *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Maʿrifah.

Ibn Ḥanbal, A. (n.d.). *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*.

Ibn Khaldūn, ʿA. al-Raḥmān. (1967). *The Muqaddimah: An introduction to history* (F. Rosenthal, Trans.). Princeton University Press.

Ibn Khaldūn, ʿA. al-Raḥmān. (2004). *Al-Muqaddimah*. Dār Nahḍat Miṣr.

Ibn Mājah, M. ibn Yazīd. (n.d.). *Sunan Ibn Mājah*. Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.

Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1993). *Lisān al-ʿArab* (Vols. 1–15). Dār Ṣādir.

Ibn Manẓūr. (1999). *Lisān al-ʻArab*. Beirut: Dār al-Maʻārif.

Ibn Miskawayh, A. (1966). *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-Aʿrāq* (C. K. Zurayk, Ed.). American University of Beirut Press.

Ibn Rajab al-Ḥanbalī, A. (2001). *Jāmiʿ al-ʿUlūm wa al-Ḥikam*. Muʾassasat al-Risālah.

Ibn Rushd, A. (1961). *Faṣl al-Maqāl fī mā bayna al-Sharīʿah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* (G. F. Hourani, Trans.). Brill.

Ibn Sīnā, A. (1975). *Al-Shifāʾ: Al-Ilāhiyyāt*. General Egyptian Book Organization.

Ibn Taymiyyah, A. (1995). *Majmūʿ al-Fatāwā* (Vols. 1–37). Majmaʿ al-Malik Fahd.

Ibn Taymiyyah, A. (1999). *Al-ʿUbūdiyyah*. Dār ʿĀlam al-Kutub.

IEEE Global Initiative on Ethics of Autonomous and Intelligent Systems. (2019). *Ethically aligned design: A vision for prioritizing human well-being with autonomous and intelligent systems*. IEEE.

Institute for Economics & Peace. (2023). *Global Peace Index 2023*. Institute for Economics & Peace.

Intergovernmental Panel on Climate Change. (2021). *Climate change 2021: The physical science basis*. Cambridge University Press.

International Renewable Energy Agency. (2022). *Renewables global status report 2022*. International Renewable Energy Agency.

Ioannidis, J. P. A. (2014). How to make more published research true. *PLoS Medicine, 11*(10), e1001747.

Ioannidis, J. P. A., Klavans, R., & Boyack, K. W. (2019). A standardized citation metrics author database annotated for scientific field. *PLOS Biology, 17*(8), e3000384.

Iqbal, M. (2013). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Iqbal, Z., & Mirakhor, A. (2011). *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice*. Hoboken, NJ: Wiley.

Izutsu, T. (1964). *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu, T. (1984). *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley, CA: University of California Press.

Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Izzi Dien, M. (2000). *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society.

James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Longmans, Green, and Co.

Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.

Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic Jurisprudence* (3rd ed.). Cambridge: Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications.

Kamali, M. H. (2010). *Freedom, Equality and Justice in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2016). *Islamic Perspectives on Science and Technology*. London: Routledge.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1781)

Kant, I. (2012). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (M. J. Gregor & J. Timmermann, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1785)

Kartanegara, M. (2006). *Essentials of Islamic Philosophy: A Philosophical Context of the Philosophical School of Thought in Islam*. Bandung: Mizan.

Katsir, I. ibn U. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Riyadh: Dār Ṭayyibah.

Kelley, H. H., & Thibaut, J. W. (1978). *Interpersonal Relations: A Theory of Interdependence*. New York, NY: Wiley.

Keshavarzi, H., & Haque, A. (2013). Outlining a model of Islamic psychotherapy: Envisioning the role of Muslim scholars. *International Journal for the Psychology of Religion, 23*(1), 41–49.

Khadduri, M. (1984). *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Khalid, F. (2005). *Islamic environmental ethics: A framework for action*. Islamic Foundation.

Khalidi, T. (2001). *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kierkegaard, S. (1992). *Either/Or: A Fragment of Life* (A. Hannay, Trans.). London: Penguin Books.

Klein, J. T. (2018). *Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice*. London: Routledge.

Knysh, A. (2000). *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill.

Kober, H., et al. (2017). Neural correlates of certainty. *NeuroImage, 146*, 124–135.

Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. *ISRN Psychiatry*, 2012, Article 278730.

Koenig, H. G. (2015). Religion, spirituality, and health: A review and update. *Advances in Mind-Body Medicine, 34*(2), 115–129.

Koenig, H. G., Al-Shohaib, S., & Al-Habib, A. (2014). Religion and mental health in the Middle East: Social, clinical, and religious concerns. *Journal of Religion and Health, 53*(5), 1311–1324.

Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development: The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco, CA: Harper & Row.

Kolb, D. A. (1984). *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Krathwohl, D. R. (2002). A revision of Bloom's taxonomy: An overview. *Theory Into Practice, 41*(4), 212–218.

Kroger, J. (2015). *Identity Development: Adolescence Through Adulthood*. London: Sage.

Kuhn, T. S. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions* (50th anniversary ed.). Chicago, IL: University of Chicago Press. (Original work published 1962)

Kuntowijoyo. (2006). *Islam sebagai ilmu: Epistemologi, metodologi, dan etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Kuran, T. (1991). *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Lane, E. W. (1863). *An Arabic-English Lexicon*. London: Williams & Norgate.

Lapidus, I. M. (2014). *A History of Islamic Societies* (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Lazarus, R. S., & Folkman, S. (1984). *Stress, Appraisal, and Coping*. New York, NY: Springer.

Leaman, O. (2002). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leaman, O. (2004). *Islamic Aesthetics: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

LeDoux, J. (1996). *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. New York, NY: Simon & Schuster.

Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Lickona, T. (1991). *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. New York, NY: Bantam Books.

Lings, M. (1993). *What Is Sufism?* Cambridge: Islamic Texts Society.

Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding* (P. H. Nidditch, Ed.). Oxford: Clarendon Press.

Lutz, A., Brefczynski-Lewis, J., Johnstone, T., & Davidson, R. J. (2008). Regulation of the neural circuitry of emotion by compassion meditation. *PLoS ONE, 3*(3), e1897.

MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3rd ed.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Makdisi, G. (1981). *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review, 50*(4), 370–396.

Maslow, A. H. (1962). *Toward a Psychology of Being*. Princeton, NJ: Van Nostrand.

Massignon, L. (1982). *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

McCauley, C., & Moskalenko, S. (2011). *Friction: How Radicalization Happens to Them and Us*. Oxford: Oxford University Press.

McCombs, M. E., & Shaw, D. L. (1972). The agenda-setting function of mass media. *Public Opinion Quarterly, 36*(2), 176–187.

McGrath, A. E. (2013). *The Christian Theology of the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

McMinn, J., & Campbell, D. (2018). God-centered attachment and its relation to mental health. *Psychology of Religion and Spirituality, 10*(3), 214–226.

Menocal, M. R. (2002). *The ornament of the world: How Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in medieval Spain*. Little, Brown and Company.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.

Merton, R. K. (1965). *On the shoulders of giants: A Shandean postscript*. Free Press.

Merton, R. K. (1973). The normative structure of science. In R. K. Merton, *The sociology of science: Theoretical and empirical investigations* (pp. 267–278). University of Chicago Press.

Miller, J. D. (2016). Pseudoscience and the public health. *Journal of Health Politics, Policy and Law, 41*(4), 617–639.

Morin, E. (2008). *On complexity*. Hampton Press.

Morris, J. W. (Trans.). (1981). *The wisdom of the throne: An introduction to the philosophy of Mulla Sadra*. Princeton University Press.

Mulla Sadra. (1981). *The wisdom of the throne (Al-Hikmah al-'Arshiyyah)* (J. W. Morris, Trans.). Princeton University Press.

Murad, A. H. (Tim Winter). (2011). *Connecting to the divine: Purification of the heart in the Islamic tradition*. Quilliam Press.

Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). *The vision of Islam*. Paragon House.

Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi. (n.d.). *Sahih Muslim*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

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. (1968). *Science and civilization in Islam*. Harvard University Press.

Nasr, S. H. (1972). *Sufi essays*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1975). *Ideals and realities of Islam*. George Allen & Unwin.

Nasr, S. H. (1981). *Knowledge and the sacred*. Crossroad.

Nasr, S. H. (1987). *Traditional Islam in the modern world*. Kegan Paul International.

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. (1995). *Islamic science: An illustrated study of the Muslim contribution to knowledge*. World Wisdom.

Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature*. Oxford University Press.

Nasr, S. H. (1996). *The Islamic intellectual tradition in Persia*. Routledge.

Nasr, S. H. (1998). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. HarperOne.

Nasr, S. H. (2002). *Islamic philosophy from its origin to the present: Philosophy in the land of prophecy*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (2003). *Islam: Religion, history, and civilization*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (2007). *The essential Seyyed Hossein Nasr* (W. C. Chittick, Ed.). World Wisdom.

Nasr, S. H. (2007). *The garden of truth: The vision and promise of Sufism, Islam's mystical tradition*. HarperOne.

Nasr, S. H. (2013). *Islamic life and thought*. Routledge.

Nasr, S. H., Dagli, C. K., Dakake, M. M., Lumbard, J. E. B., & Rustom, M. (Eds.). (2015). *The study Quran: A new translation and commentary*. HarperOne.

Neuwirth, A. (2006). *The Qur'an and its interpretive tradition*. Routledge.

Newberg, A., & d'Aquili, E. (2001). *Why God won't go away: Brain science and the biology of belief*. Ballantine Books.

Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). *How God changes your brain: Breakthrough findings from a leading neuroscientist*. Ballantine Books.

Nicholson, R. A. (1914). *The mystics of Islam*. G. Bell and Sons.

Nicholson, R. A. (1921). *Studies in Islamic mysticism*. Cambridge University Press.

Nickerson, R. S. (1998). Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises. *Review of General Psychology, 2*(2), 175–220.

Nicolescu, B. (2002). *Manifesto of transdisciplinarity*. State University of New York Press.

Noble, S. U. (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. New York University Press.

Noddings, N. (2013). *Caring: A relational approach to ethics and moral education*. University of California Press.

Norman, G. (2005). Research in clinical reasoning: Past history and current trends. *Medical Education, 39*(4), 418–427.

Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Northouse, P. G. (2018). *Leadership: Theory and practice* (8th ed.). SAGE Publications.

Nucci, L. (2001). *Education in the moral domain*. Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge University Press.

Nyazee, I. A. K. (2000). *Islamic jurisprudence (Usul al-Fiqh)*. Islamic Research Institute.

Oreskes, N., & Conway, E. M. (2010). *Merchants of doubt: How a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*. Bloomsbury Press.

Pagnoni, G., & Cekic, M. (2023). Neurobiological correlates of the mystical experience in traditional Sufi meditation. *Frontiers in Human Neuroscience, 17*, 115.

Palmer, P. J. (2007). *The courage to teach: Exploring the inner landscape of a teacher's life*. Jossey-Bass.

Pargament, K. I. (1995). The psychology of religion and coping. *American Psychologist, 50*(6), 678–687.

Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.

Pariser, E. (2011). *The filter bubble: What the Internet is hiding from you*. Penguin Books.

Peirce, C. S. (1931). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Harvard University Press.

Pennycook, G., & Rand, D. G. (2022). The implied truth effect: Attaching credibility to a subset of fake news increases perceived accuracy of the rest. *Management Science, 68*(8), 6065–6079.

Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Oxford University Press.

Piaget, J. (1972). *The psychology of the child*. Basic Books.

Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford University Press.

Plato. (1995). *Phaedrus* (A. Nehamas & P. Woodruff, Trans.). Hackett Publishing.

Polanyi, M. (1958). *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy*. University of Chicago Press.

Polanyi, M. (2009). *The tacit dimension*. University of Chicago Press.

Polkinghorne, J. (1998). *Science and religion: A new introduction*. Cambridge University Press.

Popper, K. R. (2002). *The logic of scientific discovery*. Routledge.

Postman, N. (1992). *Technopoly: The surrender of culture to technology*. Alfred A. Knopf.

Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon & Schuster.

Qadhi, Y. (2014). *An introduction to theology: Classical and contemporary approaches*. Islamic Texts Society.

Qutb, S. (2003). *Fī Ẓilāl al-Qurʾān*. Dār al-Shurūq.

Rachels, J., & Rachels, S. (2019). *The elements of moral philosophy* (9th ed.). McGraw-Hill.

Rahman, F. (1952). *Avicenna's psychology: An English translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI*. Oxford University Press.

Rahman, F. (1958). *Prophecy in Islam: Philosophy and orthodoxy*. University of Chicago Press.

Rahman, F. (1965). *Islamic methodology in history*. Islamic Research Institute.

Rahman, F. (1975). *The philosophy of Mulla Sadra*. State University of New York Press.

Rahman, F. (1980). *Major themes of the Qur'an*. Bibliotheca Islamica.

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.

Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.

Rahman, F. (1998). *The philosophy of the Sufi*. University of Chicago Press.

Ramadan, T. (2007). *In the footsteps of the Prophet: Lessons from the life of Muhammad*. Oxford University Press.

Ramadan, T. (2009). *Radical reform: Islamic ethics and liberation*. Oxford University Press.

Rashed, R. (1994). *Science in medieval Islam*. Routledge.

Rassool, G. H. (2021). *Islamic psychology: Human behaviour and experience from an Islamic perspective*. Routledge.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.

Readings, B. (1996). *The university in ruins*. Harvard University Press.

Resnik, D. B. (2005). *The ethics of science: An introduction*. Routledge.

Richardson, S. (1950). *Readings from the mystics of Islam*. Luzac & Company.

Richins, M. (1994). Valuing things: The public and private spheres of materialism. *Journal of Consumer Research, 21*(3), 504–511.

Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.

Rosenberg, M. B. (2003). *Nonviolent communication: A language of life*. PuddleDancer Press.

Rosenthal, F. (2007). *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*. Brill.

Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a framework for Islamic psychology: An introduction to Islamic models of the soul. *Journal of Religion and Health, 57*(5), 1731–1744.

Rudolph, U. (2015). *Al-Maturidi and the development of Sunni theology in Samarqand*. Brill.

Rumi, J. al-D. (1926). *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* (R. A. Nicholson, Trans.). Luzac & Co.

Russell, S. (2019). *Human compatible: Artificial intelligence and the problem of control*. Viking.

Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). *Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness*. Guilford Press.

Ryff, C. D., & Singer, B. H. (2008). Know thyself and become what you are: A eudaimonic approach to psychological well-being. *Journal of Happiness Studies, 9*(1), 13–39.

Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.

Safi, L. (2021). Moral education in Islamic schools: A comparative study. *Journal of Moral Education, 50*(3), 345–362.

Sahin, A. (2013). *New directions in Islamic education: Pedagogy and identity formation*. Kogan Page.

Said, E. W. (1994). *Representations of the intellectual*. Vintage Books.

Salovey, P., & Mayer, J. D. (1990). Emotional intelligence. *Imagination, Cognition and Personality, 9*(3), 185–211.

Sardar, Z. (1985). *Islamic futures: The shape of ideas to come*. Mansell Publishing.

Sardar, Z. (1989). *Explorations in Islamic science*. Mansell Publishing.

Sardar, Z. (2008). *Postcolonialism and the sciences*. Routledge.

Sardar, Z. (2011). *Reading the Qur'an: The contemporary relevance of the sacred text of Islam*. Oxford University Press.

Sarton, G. (1927). *Introduction to the history of science* (Vol. 1). Carnegie Institution of Washington.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

Schimmel, A. (1985). *And Muhammad is His messenger: The veneration of the Prophet in Islamic piety*. University of North Carolina Press.

Schmidtke, S. (Ed.). (2020). *The Oxford handbook of Islamic theology*. Oxford University Press.

Schön, D. A. (1983). *The reflective practitioner: How professionals think in action*. Basic Books.

Schuon, F. (1998). *Understanding Islam*. World Wisdom.

Schwartz, B., & Sharpe, K. (2010). *Practical wisdom: The right way to do the right thing*. Riverhead Books.

Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. Free Press.

Sells, M. A. (1996). *Early Islamic mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, poetic and theological writings*. Paulist Press.

Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.

Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Belknap Press of Harvard University Press.

Senge, P. M. (2006). *The fifth discipline: The art and practice of the learning organization*. Doubleday.

Shihab, M. Q. (1996). *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir maudhu'i atas pelbagai persoalan umat*. Mizan.

Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an* (Vols. 1–15). Lentera Hati.

Singapore Statement on Research Integrity. (2010). *The Singapore statement on research integrity*.

Sire, J. W. (1999). *The universe next door: A guide to the great ideas of science and religion*. InterVarsity Press.

Sirriyeh, E. (1999). *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world*. Curzon.

Smith, M. (1931). *Studies in early mysticism in the Near and Middle East*. Sheldon Press.

Steneck, N. H. (2007). *Introduction to the responsible conduct of research*. Office of Research Integrity.

Sternberg, R. J. (2003). *Wisdom, intelligence, and creativity synthesized*. Cambridge University Press.

Strathern, M. (Ed.). (2000). *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics, and the academy*. Routledge.

Supriadi, Y. (2018). *Meditasi Islam*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2021). *Spiritualitas dan intuisi dalam pembentukan jati diri*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Pembangkitan alam bawah sadar edisi revisi*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi alam bawah sadar edisi revisi*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi spiritual*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi tasawuf dinamika alam bawah sadar*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi Tuhan membaca pikiran Tuhan*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Akal basyariyah dan akal rabbaniyah perjalanan pencarian dan pencerahan*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Akhlak tasawuf*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Aliyatul hidayah puncak tertinggi hidayah*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Bertasbih pondasi kesejahteraan*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Dinamika alam bawah sadar*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Dinamika kepribadian Islam*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat jiwa (Sirrul Asrar)*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat metafisika*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat qalbu (Sirrul Asrar)*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat ruh (Sirrul Asrar)*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat spiritualitas*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat teologi*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Ilmu Jiwa Belajar Anak.* Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Ketahanan mental*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Konsep diri Islami*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan Psikologi Islam*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Krisis identitas Islami*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Meniti jalan haq shirathal mustaqim*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Pendidikan Spiritual Islam.* Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Pilar-pilar ma'rifat*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Psikologi Konseling Islam.* Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Psikologi Transpersonal Islami.* Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Takdir vs al-Bada'*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.

Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic growth: Conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry, 15*(1), 1–18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01

Tillich, P. (1952). *The courage to be*. Yale University Press.

Tirmidhi, M. ibn 'Isa. (1975). *Sunan al-Tirmidhi*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi orders in Islam*. Clarendon Press.

Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology, 46*(1), 35–57. https://doi.org/10.1086/406755

Turiel, E. (2002). The development of morality. In P. K. Smith & C. H. Hart (Eds.), *Blackwell handbook of childhood social development* (pp. 87–110). Blackwell Publishing.

Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.

UNESCO. (2015). *Rethinking education: Towards a global common good?* UNESCO Publishing.

UNESCO. (2020). *UNESCO science report: Towards 2030*. UNESCO Publishing.

UNESCO. (2021). *UNESCO recommendation on open science*. UNESCO Publishing.

United Nations. (1948). *Universal Declaration of Human Rights*. United Nations.

Utz, A. (2011). *Psychology from the Islamic perspective*. International Islamic Publishing House.

Vallor, S. (2016). *Technology and the virtues: A philosophical guide to a future worth wanting*. Oxford University Press.

Van Bruinessen, M. (1995). *Kitab kuning, pesantren dan tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Mizan.

Van Noorden, R. (2020). The rise of retractions. *Nature, 579*, 210–212. https://doi.org/10.1038/d41586-020-00845-6

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press.

Vaughan, F. (2002). What is spiritual intelligence? *Journal of Humanistic Psychology, 42*(2), 16–33. https://doi.org/10.1177/0022167802422003

Veenhoven, R. (2010). Greater happiness for a greater number: Is that possible and desirable? *Journal of Happiness Studies, 11*, 605–629. https://doi.org/10.1007/s10902-010-9204-z

Volf, M. (2011). *A public faith: How followers of Christ should serve the common good*. Brazos Press.

Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.

Walbridge, J., & Ziai, H. (1999). *The philosophy of illumination: A new critical edition of the text of Hikmat al-Ishraq*. Brigham Young University Press.

Wallach, W., & Allen, C. (2008). *Moral machines: Teaching robots right from wrong*. Oxford University Press.

Wan Daud, W. M. N. (1998). *The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An exposition of the original concept of Islamization*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Wan Daud, W. M. N. (2019). *Budaya ilmu: Satu penjelasan*. Dewan Bahasa dan Pustaka.

Watt, W. M. (1953). *Muhammad at Mecca*. Clarendon Press.

Watt, W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. Clarendon Press.

Weber, M. (1919). *Politics as a vocation*. Duncker & Humblot.

Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in sociology* (H. H. Gerth & C. Wright Mills, Eds. & Trans.). Oxford University Press.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.

Wilber, K. (2000). *Integral psychology: Consciousness, spirit, psychology*. Shambhala Publications.

Winter, T. (Ed.). (2008). *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. Cambridge University Press.

Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the Kalam*. Harvard University Press.

Wood, W., & Rünger, D. (2016). Psychology of habit. *Annual Review of Psychology, 67*, 289–314. https://doi.org/10.1146/annurev-psych-122414-033417

World Values Survey Association. (2020). *World Values Survey Wave 7*. https://www.worldvaluessurvey.org/

Yasien Mohamed. (1996). *Fitrah: The Islamic concept of human nature*. Ta-Ha Publishers.

Yasien Mohamed. (1998). *Human nature in Islam*. S. Abdul Majeed & Co.

Yazdi, M. H. (1992). *The principles of epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence*. State University of New York Press.

Zagzebski, L. T. (2012). *Epistemic authority: A theory of trust, authority, and autonomy in belief*. Oxford University Press.

Zarruq, A. (2005). *Qawa'id al-tasawwuf*. Dar al-Salam.

Zohar, D., & Marshall, I. (2000). *SQ: Spiritual intelligence, the ultimate intelligence*. Bloomsbury.

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

Zuhayli, W. (1985). *Al-fiqh al-Islami wa adillatuhu*. Dar al-Fikr.

Zuhayli, W. (1991). *Al-tafsir al-munir fi al-'aqidah wa al-shari'ah wa al-manhaj*. Dar al-Fikr.

.

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

"Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku."
(QS. Al-Fajr [89]: 27–30)

Di tengah kemajuan ilmu pengetahuan, pesatnya teknologi, dan derasnya arus informasi, manusia justru dihadapkan pada krisis yang paling mendasar: kegelisahan jiwa. Kemajuan material tidak selalu menghadirkan ketenangan batin, sebagaimana keluasan ilmu tidak selalu melahirkan kebijaksanaan. Dari sinilah pencarian terhadap Nafsul Muthmainnah menjadi relevan sebagai jalan menuju keseimbangan hidup yang hakiki.

Buku Pilar-Pilar Nafsul Muthmainnah menawarkan sebuah kajian fiqih tasawuf yang memadukan kedalaman Al-Qur'an, Sunnah, khazanah ulama klasik, serta refleksi ilmiah kontemporer. Melalui empat pilar utama Ilmu, Iman, Adab, dan Hikmah buku ini membangun sebuah kerangka konseptual tentang proses transformasi jiwa menuju ketenangan, kematangan spiritual, dan kesempurnaan akhlak.

Lebih dari sekadar pembahasan tentang tasawuf, buku ini mengajukan sebuah gagasan bahwa Nafsul Muthmainnah bukanlah keadaan yang dicapai hanya melalui pengalaman spiritual semata, melainkan hasil integrasi antara ilmu yang sahih, iman yang kokoh, adab yang luhur, dan hikmah yang matang dalam bingkai syariat. Dari integrasi tersebut lahirlah manusia yang mampu memadukan kecerdasan intelektual, kedalaman spiritual, keluhuran moral, dan kebijaksanaan dalam setiap dimensi kehidupan.

Disusun dengan pendekatan fiqih tasawuf yang komprehensif, buku ini tidak hanya menguraikan konsep-konsep klasik, tetapi juga menghadirkan rekonstruksi pemikiran yang relevan dengan tantangan zaman modern. Sehingga karya ini diharapkan menjadi rujukan bagi akademisi, mahasiswa, ulama, pendidik, pemimpin, serta para pencari jalan ruhani dalam membangun peradaban yang berakar pada nilai-nilai Islam, kejernihan hati, keluhuran akhlak, dan kedekatan kepada Allah SWT.

Semoga buku ini menjadi wasilah untuk memperkuat keyakinan, memperhalus adab, memperdalam hikmah, serta menuntun setiap pembaca menuju jiwa yang tenang, yang senantiasa berada dalam keridaan Allah SWT.

"Membangun peradaban bukan hanya melalui kecerdasan akal, tetapi melalui penyucian jiwa. Ketika ilmu melahirkan iman, iman membentuk adab, adab menumbuhkan hikmah, dan hikmah menghadirkan ketenangan, saat itulah manusia menapaki jalan menuju Nafsu Muthmainnah."
— Syekh Dr. Yedi Supriadi—