BIGHAIRI HISAB

Menemukan Fitrah Di Jalan Takdir



SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI

CV. IMAN RIJALULLAH

BIGHAIRI HISAB

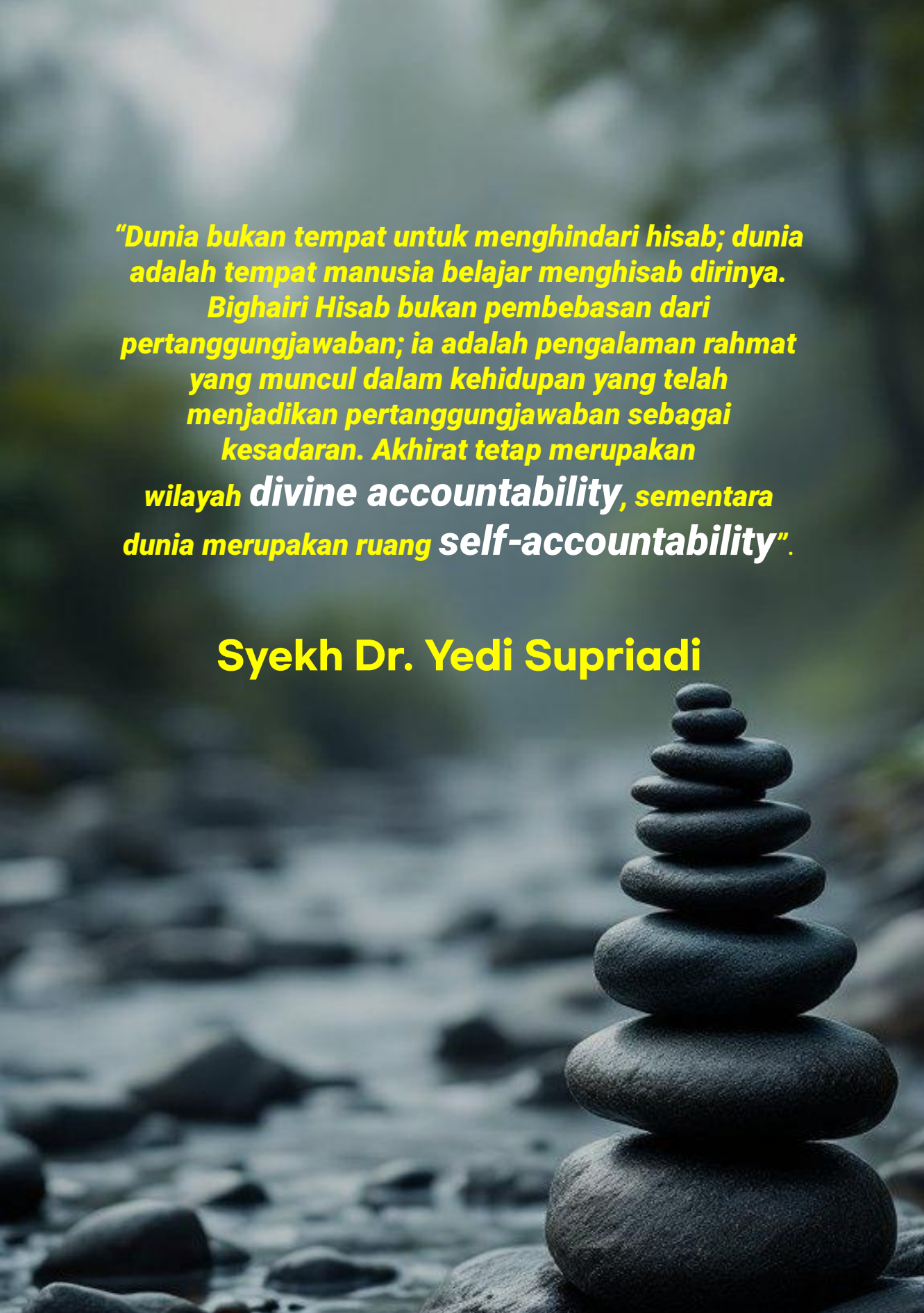
Menemukan Fitrah Di Jalan Takdir

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)


"Dunia bukan tempat untuk menghindari hisab; dunia adalah tempat manusia belajar menghisab dirinya. Bighairi Hisab bukan pembebasan dari pertanggungjawaban; ia adalah pengalaman rahmat yang muncul dalam kehidupan yang telah menjadikan pertanggungjawaban sebagai kesadaran. Akhirat tetap merupakan wilayah ***divine accountability****, sementara dunia merupakan ruang* ***self-accountability****".*
Syekh Dr. Yedi Supriadi

BIGHAIRI HISAB
Menemukan Fitrah Di Jalan Takdir

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 : Yadi
Reviewer : Wildan Nafi'an, Lilis Kartini
Desain Cover (Ilustrator) : Muhamad Jatnika

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

Alhamdulillāhi rabbil ‘ālamīn, segala puji bagi Allah Swt. yang telah menganugerahkan kehidupan, akal, fitrah, serta kesempatan kepada manusia untuk mengenali dirinya dan menjalankan amanah sebagai hamba-Nya. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., teladan utama dalam menapaki jalan kehidupan dengan iman, ilmu, amal, dan akhlak.

Manusia hadir ke dunia tanpa membawa apa-apa, kemudian menjalani kehidupan dengan nama, jati diri, keluarga, ilmu, harta, pasangan, pekerjaan, serta takdir yang tidak selalu dipahaminya. Dalam perjalanan tersebut, muncul pertanyaan-pertanyaan mendasar: *Siapakah aku? Apa hakku? Apa amanahku? Dan untuk apa hidup ini dijalani?* Pertanyaan-pertanyaan inilah yang mengantarkan manusia kepada kebutuhan untuk mengenali dirinya, memahami fitrahnya, dan melakukan muhasabah.

Muhasabah bukan sekadar menghitung kesalahan, melainkan membaca kembali seluruh perjalanan hidup dengan kesadaran dan kejujuran. Manusia diperintahkan untuk menghisab dirinya sebelum datangnya hisab Allah. Sebagaimana ungkapan masyhur dari ‘Umar bin al-Khattab r.a., *“Hisablah diri kalian sebelum kalian dihisab, dan timbanglah diri kalian sebelum kalian ditimbang.”* Nabi Muhammad saw. juga mengingatkan bahwa manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas umurnya,

ilmunya, hartanya, serta tubuhnya. Dengan demikian, mengenali diri bukan hanya perjalanan psikologis, tetapi juga perjalanan spiritual menuju kesadaran akan amanah di hadapan Allah.

Dalam pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, proses mengenali diri berkaitan dengan Nama Penentu Takdir. Nama, makna, jati diri, potensi, amanah, dan perjalanan hidup dapat menjadi jalan untuk memahami diri dalam medan takdir Allah. Namun, nama bukanlah kekuatan yang menentukan takdir secara mandiri. Allah Swt. adalah pemilik ilmu dan penentu segala ketetapan. Karena itu, pengenalan terhadap nama dan diri harus senantiasa ditempatkan dalam kerangka tauhid dan ketundukan kepada kehendak-Nya.

Perjalanan pengenalan diri berlangsung melalui tiga pembentukan jati diri, yaitu Alam Samar, Alam Sadar, dan Alam Fitrah. Alam Samar merupakan keadaan ketika manusia belum sepenuhnya mengenali hakikat dirinya. Alam Sadar hadir ketika manusia mulai bertanya, bermuhasabah, mengenali hijab dalam dirinya, dan menyadari amanah yang diembannya. Adapun Alam Fitrah merupakan keadaan ketika manusia kembali hidup selaras dengan fitrah yang telah dianugerahkan Allah kepadanya.

Dalam perjalanan tersebut, konsep Bighairi Hisab menemukan maknanya. Bighairi Hisab bukanlah ajaran untuk terbebas dari pertanggungjawaban, melainkan sebuah horizon spiritual tentang keluasan rahmat Allah yang melampaui perhitungan manusia. Manusia tetap memiliki kewajiban untuk bermuhasabah, berikhtiar, menjaga amanah, dan mempertanggungjawabkan amalnya. Sementara itu, hasil akhir dari seluruh ikhtiar tersebut

diserahkan kepada keluasan ilmu, kehendak, dan rahmat Allah Swt.

Pada akhirnya, manusia tidak sedang mencari cara untuk menghindari hisab, melainkan belajar menghisab diri dengan jujur agar semakin dekat kepada fitrah, semakin sadar terhadap hak dan amanah, serta semakin tunduk kepada Allah. Mengenali fitrah menuntun manusia untuk mengenali hak; mengenali hak menuntunnya menjalankan amanah; dan menjalankan amanah dengan ikhlas mengajarkannya untuk menyerahkan hasil kepada Allah.

Semoga tulisan ini menjadi sarana untuk membuka ruang perenungan bagi setiap pembaca dalam mengenali dirinya, memahami amanah kehidupannya, serta menapaki perjalanan takdir dengan kesadaran dan keikhlasan. Semoga setiap pembahasan di dalamnya tidak berhenti sebagai pengetahuan, tetapi menjadi jalan untuk memperbaiki diri dan mendekatkan hati kepada Allah Swt.

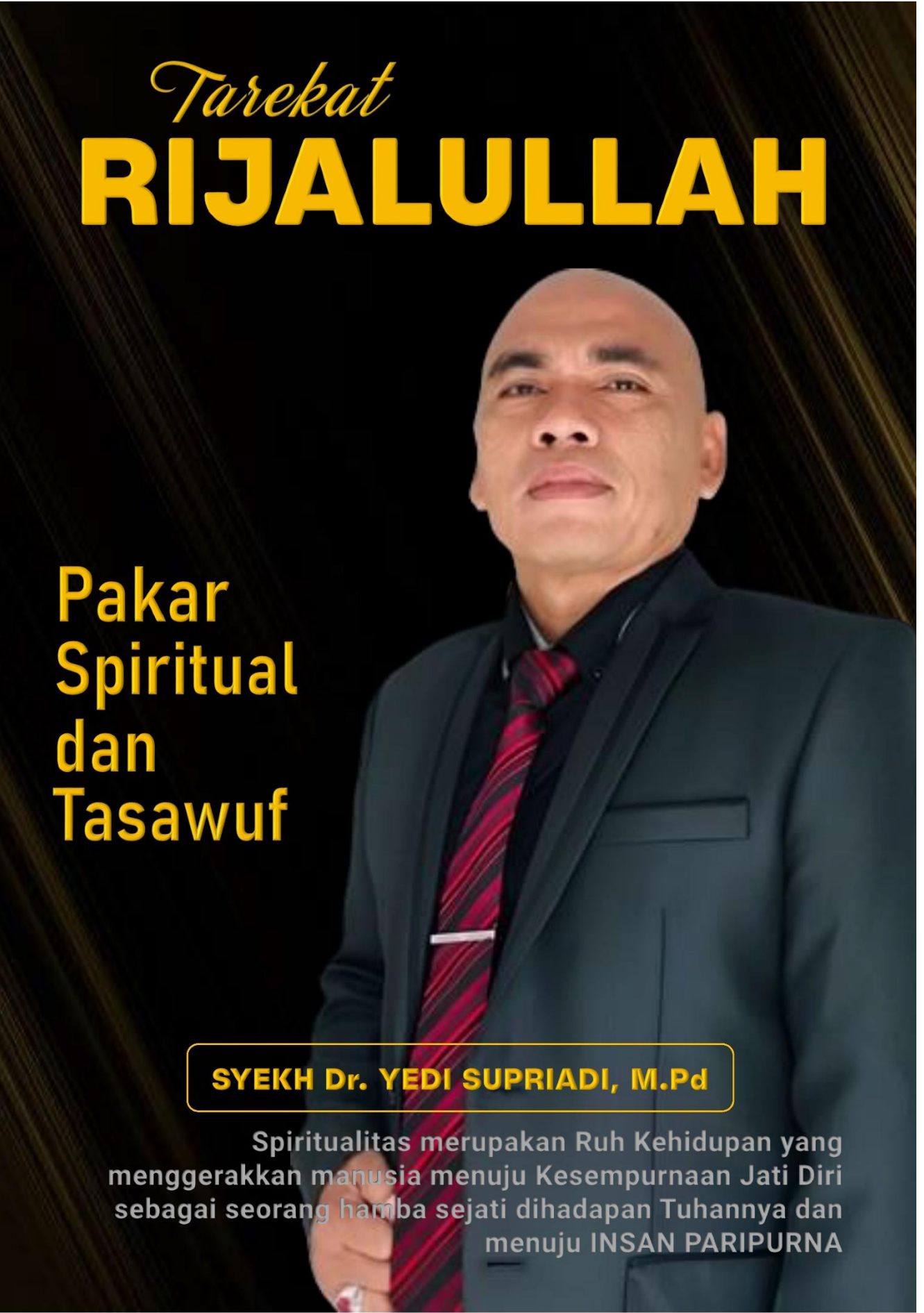
.

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 x

PROLOG 1

Mengapa Manusia Perlu Mengenal Dirinya? 1

Takdir dan Pilihan 3

Nama sebagai Pintu Awal Pengenalan Identitas 5

Fitrah sebagai Orientasi Asli Manusia 6

Ketika Manusia Tidak Lagi Mampu Membaca Dirinya 7

Mengubah Kesadaran Menjadi Evaluasi 8

Mursyid sebagai Pembimbing, Bukan Pemilik Takdir 9

Ketika Pengenalan Diri Menjadi Tanggung Jawab..... 10

Kehidupan yang Telah Dipersiapkan untuk Hisab 10

BAGIAN 1 ONTOLOGI MANUSIA, TAKDIR, DAN FITRAH 14

HAKIKAT MANUSIA DALAM PERSPEKTIF ISLAM 14

Sintesis Materialitas Tanah dan Transendensi Ruh..... 14

Ontologi Penciptaan Manusia dalam Al-Qur'an dan Sunnah 19

Manusia sebagai ‘Abdullah 22
Manusia sebagai Khalīfah 25
Asal-Usul Universal, dan Kesadaran Primordial 28
Pusat Kognisi Spiritual, Intuisi (Kashf), dan Medan Pertarungan Makna 31
Dinamika Jiwa dari Ammārah menuju Muṭma’innah 34
Ontologi dan Dimensi Multifaset 'Aql dalam Tradisi Intelektual Islam 37
Membedah Ambivalensi Dualisme dan Antropologi Qur’ani 42
Amanah Kehidupan 46
Teologi Tujuan Penciptaan Manusia 49
Dialektika Kebebasan Berkehendak (Free Will) dan Keterbatasan Mutlak (Determinism) 54
Dinamika Eksistensial Manusia dalam Perjalanan Menuju Kepulangan (al-Ma‘ād) 58
Dari Hakikat Eksistensial Menuju Formulasi Peradaban Ketuhanan (Divine Civilization) 64

HAKIKAT TAKDIR 68
Pemilahan Konseptual dan Kedudukannya dalam Akidah 68
Teologi Takdir dalam Perspektif Ayat-Ayat Makiyyah dan Madaniyyah 70
Hadis-Hadis Pencatatan Takdir di Alam Azal dan Validitas Transmisinya 73

Ilmu Allah yang Maha Meliputi (Al-'Ilm al-Ilahiy) dan Hubungannya dengan Ketentuan Takdir 76
Iradah dan Kehendak Mutlak Ilahi (Al-Iradah Al-Azaliyyah) 78
Ruang Kebebasan Bertindak dan Konsekuensi Moral 81
Mekanisme Spiritual Mengubah Jalur Takdir Mu'allaq 84
Hubungan Sebab-Akibat (Causality) Material dan Kausalitas Spiritual dalam Usaha 86
Tawakal sebagai Puncak Penyerahan Diri Pasca-Ikhtiar Maksimal 89
Membedah Akar Kesalahan Berpikir “Pasrah Tanpa Usaha” 92
Argumen Penolakan terhadap Determinisme Ekstrem 97
Batas Rasionalitas Mutlak dan Pengingkaran Kekuasaan Tuhan 100
Sintesis Antara Kasb dan Ikhtiar (Kasb) 104
Perspektif Tasawuf tentang Takdir 109

FITRAH SEBAGAI TITIK AWAL DAN TITIK KEMBALI..... 114

Tinjauan Komprehensif Bahasa dan Istilah Syariat 114
Analisis Kritis Tafsir Kontekstual tentang Din al-Hanif 119
Implikasi Teologis dan Psikologis 122
Kesaksian Universal Ruh di Alam Alast 125
Keselarasan Fitrah dengan Substansi Ruh Manusia 128

Rekonsiliasi Fitrah dengan Dinamika Nafs Manusia Modern 131

Fitrah sebagai Inti Jati Diri Otentik (Authentic Self) 134

Fitrah dan Tanggung Jawab Pelaksanaan Amanah Kehidupan 137

Fitrah sebagai Norma Universal Perilaku Manusia (Universal Ethics) 141

Horizon Tertinggi Kesadaran Spiritual Manusia 143

BAGIAN 2 NAMA, RUH, DAN JATI DIRI 148

HAKIKAT NAMA DAN IDENTITAS MANUSIA 148

Semiotika Nama Tinjauan Bahasa, Budaya, dan Agama 152

Nama sebagai Penanda Identitas Individual dan Kolektif 156

Nama sebagai Simbol Kosmik dan Pembawa Pesan Eksistensial 158

Nama sebagai Bentuk Doa, Harapan, dan Proyeksi Masa Depan oleh Orang Tua 161

Teologi Nama dalam Al-Qur'an 165

Anjuran Memberi Nama yang Baik dan Perubahan Nama Buruk (Taḥsīn al-Asmā') 168

Tradisi Pemberian Nama dalam Lintasan Peradaban Islam 171

Pengaruh Nama terhadap Pembentukan Konsep Diri (Self-Concept) 175

Konstruksi Sosial Nama dan Persepsi Lingkungan terhadap Individu 178

Persepsi Diri (Self-Perception) 182
Nama sebagai Mediator, Bukan Penguasa Takdir 187

GENEALOGI DAN KONSTRUKSI NAMA PENENTU TAKDIR 190

Latar Belakang Lahirnya Gagasan Teori Nama Penentu Takdir 190
Posisi Teori sebagai Konstruk Pemikiran Kontemporer 194
Definisi Konseptual Teori Nama Penentu Takdir 196
Nama dan Ma'na al-Ism 199
Nama dan Identitas Psikis 202
Nama dan Kecenderungan Perilaku 204
Nama dan Potensi Diri 207
Nama dan Amanah Kehidupan 210
Nama sebagai Instrumen Pembacaan Jati Diri 212
Nama dan Relasi dengan Ketentuan Takdir 215

NAMA, JATI DIRI, DAN PERJALANAN TAKDIR 218

Nama sebagai Identitas Simbolik 218
Makna Nama sebagai Struktur Semantik 222
Internalisasi Nama dalam Diri 225
Nama dan Kesadaran Diri 229
Nama dan Pengenalan Jati Diri 232

Jati Diri dan Potensi 234
Potensi dan Amanah 237
Amanah dan Pilihan 239
Pilihan dan Ikhtiar 242
Ikhtiar dan Perjalanan Kehidupan 244
Allah sebagai Musabbib al-Asbab 247

BAGIAN 3 TIGA ALAM PEMBENTUKAN JATI DIRI 251

ALAM SAMAR 251

Dimensi Ketidaksadaran dan Alienasi Spiritual 251
Psikologi Ketidaksadaran terhadap Hakikat Diri dan Tujuan Penciptaan 253
Fenomena Hidup Tanpa Orientasi Fitrah 256
Identitas Buatan Lingkungan 259
Dominasi Nafsu Ammarah dan Hawa dalam Mengendalikan Struktur Kesadaran 261
Ketergantungan Ekstrem pada Validasi dan Penilaian Manusia (Riya' Terselubung) 263
Krisis Makna Hidup (Existential Vacuum) di Alam Samar 266
Kesalahan Fatal dalam Membaca Tanda-Tanda Takdir Ilahi 269
Jebakan Fatalisme Pasif Menjadikan Takdir Alasan untuk Berputus Asa 272

Anatomi Komprehensif Ciri-Ciri Manusia yang Berada di Alam Samar 276

ALAM SADAR 282

Titik Balik Eksistensial: Munculnya Kesadaran Reflektif (Awakening) 283

Pertanyaan Fundamental Spiritual: “Siapakah Aku Sebenarnya?” 285

Proses Rekonstruksi dan Pencarian Jati Diri yang Hilang 289

Menerima Garis dengan Kesadaran Penuh 292

Kesadaran terhadap Mandat Amanah Kehidupan yang Diemban 296

Kesadaran terhadap Dosa, Ketergelinciran, dan Rekam Jejak Amal 299

Kesadaran Temporal Menghargai Waktu sebagai Komoditas Berharga 301

Kesadaran Finansial Harta sebagai Titipan, Bukan Tujuan Akhir 303

Kesadaran Relasional Memperbaiki Hubungan dalam Keluarga dan Masyarakat 305

Muhasabah Diri sebagai Pintu Gerbang Utama Menuju Transformasi Spiritual 308

ALAM FITRAH 312

Puncak Integrasi Spiritual dan Eksistensial 314

Fitrah sebagai Keselarasan Mutlak dengan Tauhid Rububiyah dan Uluhiyah 316

Rekonsiliasi Total Antara Jati Diri Manusia dan Desain Ilahiah 320

Pemenuhan Amanah Kehidupan Tanpa Beban Psikologis Eksternal 323

Ketenangan dalam Membaca dan Menerima Ketetapan Takdir 328

Manifestasi Alam Fitrah dalam Realitas Aktivitas Keseharian 331

Keridaan Hamba kepada Tuhan dan Tuhan kepada Hamba..... 333

Indikator Empiris dan Spiritual Manusia yang Hidup dalam Alam Fitrah 336

Alam Fitrah sebagai Orientasi Abadi Perjalanan Ruhani Manusia 339

Komparatif Antara Tiga Fase Kesadaran: Samar, Sadar, Fitrah..... 343

Rekonstruksi Integratif Terhadap Hakikat, Eksistensi, Dan Teleologi Manusia..... 346

BAGIAN 4 HIJAB DAN KESALAHAN MEMBACA DIRI..... 350

HAKIKAT HIJAB DALAM TASAWUF 350

Tabir Pemisah antara Hamba dan Realitas Ketuhanan..... 360

Konsep Hijab dalam Ayat-Ayat Al-Qur’an 371

Tirai Cahaya dan Kegelapan (Subuḥāt dan Ḥijāb) 380

Perkembangan Historis Konsep Hijab dalam Literatur Klasik Tasawuf..... 391

Hubungan Timbal Balik antara Hijab, Ilmu Pengetahuan, dan Kejernihan Hati 405

Hijab sebagai Pembatas Tingkat Kesadaran Spiritual Manusia 408

Hubungan Kausalitas antara Keberadaan Hijab dan Penyimpangan dari Fitrah 411

Hijab sebagai Paradoks Penghalang dan Jalan 413

TIPOLOGI HIJAB MANUSIA 417

HIJAB DAN KESALAHAN MEMBACA TAKDIR 433

Ketika Keinginan Ego Dianggap sebagai Takdir Ilahi 435

Kegagalan Duniawi Dianggap sebagai Kebinasaan Mutlak 439

Terjebak dalam Fatalisme Destruktif Akibat Ketiadaan Visi Spiritual..... 442

Menisbatkan Prestasi Semata-mata pada Kecerdasan Pribadi..... 445

Ketergantungan Buta pada Hukum Sebab-Akibat Materialistik Semata..... 450

Mengabaikan Eksistensi Musabbib al-Asbab dalam Setiap Kejadian Hidup..... 453

Distorsi Hijab dalam Membaca Hakikat Jodoh dan Pasangan Hidup 457

Distorsi Hijab dalam Membaca Alokasi Rezeki dan Sumber Penghidupan 461

Distorsi Hijab dalam Menentukan Pilihan Profesi dan Pengabdian Sosial 464

Kesalahan Radikal dalam Memahami dan Menjalankan Amanah Kehidupan 467

Membuka Hijab antara Ikhtiar dan Takdir 469

BAGIAN 5 HISAB DAN MUHASABAH 473

HISAB SEBAGAI PERTANGGUNGJAWABAN 473

Perhitungan Amal di Hadapan Pengadilan Ilahi 475

Keadilan yang Sempurna 478

Penjelasan Hadis-Hadis Shahih tentang Proses Yaum al-Hisab 483

Dinamika Yaum al-Hisab: Hari di Mana Rahasia Hati Dibongkar..... 486

Keterkaitan antara Amal Perbuatan Duniawi dan Hasil Hisab Akhirat..... 488

Manifestasi Keadilan Mutlak Allah SWT dalam Mekanisme Hisab 492

Manifestasi Rahmat dan Kasih Sayang Allah SWT yang Melampaui Kalkulasi Keadilan Murni 496

Hisab sebagai Kepastian Eskatologis yang Mengontrol Moralitas Manusia di Dunia 498

Hisab sebagai Arsitektur Pertanggungjawaban Eksistensial 501

MENGHISAB DIRI SEBELUM DIHISAB 507

Evaluasi Diri secara Sistematis 509

Atsar Para Sahabat Nabi SAW tentang Pentingnya Muḥāsabah Harian 512

Konsepsi Muḥāsabah dalam Tradisi Spiritual al-Ḥārith al-Muḥāsibī 515

Metodologi Evaluasi Diri Menurut Imam al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn 518

Tradisi Muḥāsabah dalam Lintasan Tarekat dan Tasawuf Klasik 521

Korelasi Erat antara Muḥāsabah dan Proses Tazkiyat al-Nafs 524

Menyaring Niat dan Alur Kognitif Sebelum Menjadi Tindakan 529

Mendeteksi Penyakit Batin (Riyā', Ḥasad, Kibr) 536

Menilai Kualitas Ibadah dan Kepatuhan Syariat 539

Evaluasi Menyeluruh atas Perjalanan Mandat Amanah 542

Muḥāsabah sebagai Epistemologi Transformasi Diri 545

APA YANG AKAN DIPERTANGGUNGJAWABKAN? 547

Pertanggungjawaban sebagai Struktur Moral Kehidupan 547

Penggunaan Waktu Sejak Lahir hingga Akhir Hayat 550
Apakah Diamalkan dan Disebarkan dengan Benar? 552
Dari Mana Diperoleh dan ke Mana Dibelanjakan? 557
Pemeliharaan Kesehatan, Kekuatan, dan Anggota Tubuh 560
Pemenuhan Hak Tanggungan dan Pendidikan Anak-Istri 564
Keadilan dalam Memimpin 566
Kontribusi Kebaikan atau Kerusakan 569
Pertanggungjawaban Hubungan Antarmanusia (Ḥaqq al-Ādamī) 572
Pertanggungjawaban Pelaksanaan Amanah Kekhalifahan Secara Menyeluruh 577
Kehidupan Dunia sebagai Medan Ujian dan Tempat Pertanggungjawaban Utama 580

BAGIAN 6

GURU MURSYID DAN BIMBINGAN PERJALANAN RUHANI 584

Guru, Ustadz, Murabbi, Syaikh, dan Mursyid 584
Posisi Guru dalam Tradisi Keilmuan Islam 588
Hakikat Mursyid dalam Tradisi Tasawuf 591
Mursyid sebagai Pembimbing, Bukan Penentu Takdir 594
Allah sebagai Sumber Hidayah 596
Mursyid sebagai Wasîlah Tarbiyah 598
Fungsi Mursyid dalam Pengenalan Diri 601

Fungsi Mursyid dalam Pembersihan Hijab 604
Hakikat Relasi Murid–Mursyid 606
Adab Murid kepada Guru 609
Adab Guru kepada Murid 612
Bimbingan dan Keteladanan..... 616
Mursyid sebagai Cermin bagi Murid 621
Mursyid dan Pengenalan Fitrah 625
Mursyid dan Pengenalan Amanah 629
Mursyid dalam Proses Transformasi Kesadaran 632
Batas Ketaatan kepada Mursyid..... 634
Syariat sebagai Standar Kebenaran..... 637
Bahaya Kultus Individu dan Taqlid Buta 640
Ketergantungan Psikologis kepada Guru 643
Membedakan Bimbingan Ruhani dan Manipulasi Spiritual..... 645
Batas Epistemologis Klaim Kasyf Mursyid 649

BAGIAN 7 HAK, AMANAH, DAN TAKDIR KEHIDUPAN 652

MENGENALI HAK SESUAI TAKDIR..... 652

Konsep Hak (Haqq) dalam Perspektif Teologi dan Syariat Islam..... 656
Sinkronisasi Antara Hak Individu dan Jati Diri Otentik..... 659
Hak Manusia sebagai Pemegang Mandat Amanah Ilahi..... 662
Mengetahui Batas Kemampuan Fisik dan Psikis 665

Hak Kaitannya dengan Garis Ketetapan Takdir yang Telah Digariskan 668

Menerima Pintu-Pintu yang Dibukakan Allah (Al-Fath al-Ilahiy) 670

Batas Epistemologis Pengetahuan Manusia terhadap Misteri Takdir Masa Depan 673

Hak yang Dikenali, Amanah yang Ditunaikan, Takdir yang Diterima 676

JODOH, REZEKI, KELUARGA, DAN KEHIDUPAN 679

MENJALANI KEHIDUPAN SESUAI FITRAH 687

Metode Mengenali Potensi Tersembunyi Berdasarkan Keselarasan Fitrah 689

BAGIAN 8 METODOLOGI TRANSFORMASI SPIRITUAL 696

TAZKIYAT AL-NAFS 696

Tazkiyat al-Nafs sebagai Metodologi Transformasi Spiritual 708

TRANSFORMASI KESADARAN 711

Fase Pertama: Kesadaran Awal di Alam Samar (Ketidaksadaran Kolektif) 712

Fase Kedua: Kesadaran Reflektif di Alam Sadar (Pertanyaan Eksistensial) 716

Fase Ketiga: Pelaksanaan Muhasabah Sistematis (Evaluasi Diri Terstruktur) 719

Fase Keempat: Proses Tazkiyah (Pembersihan Jiwa dan Peluruhan Hijab) 722

Fase Kelima: Terbukanya Kejernihan Kesadaran (Kasyf / al-Nūr al-Ilāhiy) 725

Fase Keenam: Pencapaian Puncak di Alam Fitrah (Keselarasan Mutlak) 728

Analisis Komprehensif Tingkat Kesadaran Transformatif Manusia 731

IKHTIAR, TAWAKAL, IKHLAS, DAN RIDHA 734

Ikhtiar Tanpa Kesombongan 736

Tawakal Tanpa Kemalasan 739

Ikhlas Tanpa Klaim 743

Ridha Tanpa Fatalisme 746

Hubungan Sinergis Empat Pilar (Ikhtiar–Tawakal–Ikhlas–Ridha) 750

Keselarasan Kuadrat Empat Pilar dengan Dinamika Alam Fitrah 753

Kesadaran Menuju Keselarasan 755

BAGIAN 8 GRAND THEORY BIGHAIRI HISAB 760

MENEMUKAN FITRAH DIJALAN TAKDIR 760

Dari Fragmentasi Konsep Menuju Kesatuan Teoretis 760
Pemetaan Komprehensif Model Utama Perjalanan Eksistensial Manusia 763
Jalur Ketetapan Ilahi 766
Jalur Identitas 768
Jalur Transisi Kesadaran 771
Jalur Operasional Kehidupan 776
Puncak Pencapaian Duniawi 781
Posisi Horizon Eskatologis 784
Model Tiga Pembentukan Jati Diri Khas Syekh Dr. Yedi Supriadi 798
Definisi Operasional Komprehensif Bighayri Hisab sebagai Realitas Kekinian 801
Genealogi Konsep dalam Khazanah Pemikiran Tasawuf 803
Landasan Normatif Al-Qur'an dan Hadis Terkait 806
Landasan Teoretis Tasawuf Akhlaki dan Falsafi 809
Relasi Dialektis Antara Bighayri Hisab (Dunia) dan Hisab (Akhirat) 813
Relasi Integral Antara Bighayri Hisab dan Praktik Muhasabah Konsisten 816
Relasi Puncak Antara Bighayri Hisab dan Pencapaian Alam Fitrah 819
Analisis Hubungan Antarkonsep dalam Struktur Teori 822
Mekanisme Transformasi Spiritual Menuju Dimensi Bighayri Hisab 824

Batas-Batas Epistemologis dan Teoretis Grand Theory Bighayri Hisab 827

Kontribusi Signifikan Teori bagi Perkembangan Ilmu Keislaman 830

Implikasi Teologis Memahami Luasnya Rahmat Allah di Dunia 833

Implikasi Tasawuf Pembaruan Metode Tazkiyah Modern 835

Implikasi Antropologis Pemetaan Perilaku Manusia Berbasis Fitrah 838

Implikasi Psikologis Solusi atas Krisis Identitas dan Kecemasan Eksistensial 844

GENEALOGI TASAWUF DAN BIGHAIRI HISAB..... 851

Asketisme dan Khauf 855

Kesadaran Tauhid Murni 858

Pembersihan Hati dan Tazkiyah 862

Cinta Ilahi Tanpa Pamrih..... 866

Titik Persamaan Konseptual dengan Tasawuf Klasik 870

Kontinuitas Historis Pemikiran Tasawuf Klasik ke Kontemporer 873

Penegasan Kebaruan (Novelty) Teori Bighairi Hisab dalam Lintasan Sejarah Tasawuf 875

DIALOG DENGAN PEMIKIRAN MODERN..... 879

Dialog Kritis dengan Psikologi Identitas Modern 882
Dialog Kritis dengan Eksistensialisme 884
Dialog Kritis dengan Positive Psychology 888
Dialog Kritis dengan Psikologi Spiritual (Spiritual Psychology) 893
Reinterpretasi Alam Samar sebagai Manifestasi Krisis Identitas Modern 898
Reinterpretasi Alam Sadar sebagai Bentuk Kesadaran Reflektif Kritis 901
Reinterpretasi Alam Fitrah sebagai Keselarasan Eksistensial Penuh 905
Kritik Komprehensif terhadap Reduksionisme Psikologis Semata Tanpa Dimensi Ilahiyah 907

BAGIAN 9

BIGHAIRI HISAB SEBAGAI MANIFESTASI KEHIDUPAN FITRAH 910

Bighairi Hisab Dalam Keluarga 910
Bighari Hisab Dalam Rezeki Dan Harta 916
Bighari Hisab Dalam Jodoh Dan Pernikahan 920
Bighairi Hisab dalam Ilmu dan Pendidikan 925
Bighairi Hisab dalam Profesi dan Pengabdian 930
Bighairi Hisab dalam Menghadapi Ujian 936
Bighairi Hisab sebagai Jalan Kehidupan 940

BAGIAN 10

MENEMUKAN FITRAH DI JALAN TAKDIR 946

Manusia yang Mengenal Dirinya 950

Bighairi Hisab Sebuah Jalan Kembali 956

Bighairi Hisab sebagai Hisab yang Telah Diinternalisasi..... 959

Dari Muhasabah Menuju Bighairi Hisab 963

Bighairi Hisab Bukan “Tanpa Perhitungan” 968

Rumusan Kebaruan Syekh Dr. Yedi Supriadi 974

Catatan Akhir..... 980

Daftar Pustaka 1246

Biografi Penulis 1288

PROLOG

Mengapa Manusia Perlu Mengenal Dirinya?

Ada sebuah pertanyaan yang tampak sederhana, tetapi sesungguhnya menyentuh pusat seluruh problem eksistensial manusia: siapakah aku? Pertanyaan ini tidak berhenti pada identitas administratif siapa nama seseorang, dari keluarga mana ia berasal, apa pekerjaannya, berapa hartanya, atau bagaimana masyarakat menilainya. Pertanyaan tersebut bergerak lebih jauh menuju wilayah ontologis: dari mana manusia berasal, untuk apa ia diciptakan, apa yang menjadi haknya, apa yang menjadi amanahnya, bagaimana ia harus memilih, dan kepada siapa seluruh perjalanan hidupnya pada akhirnya dipertanggungjawabkan?

Dalam perspektif Islam, manusia tidak pertama-tama dipahami sebagai makhluk yang berdiri sendiri dan bebas menentukan makna eksistensinya tanpa batas. Manusia adalah makhluk yang diciptakan, dan karena itu keberadaannya memiliki sumber, tujuan, keteraturan, batas, serta pertanggungjawaban. Al-Qur'an menempatkan tujuan penciptaan manusia dalam relasinya dengan penghambaan kepada Allah: “Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali agar mereka beribadah kepada-Ku.”; pengenalan terhadap manusia tidak dapat dipisahkan dari pengenalan terhadap Tuhan yang menciptakannya. Pertanyaan “siapakah aku?” dalam horizon Islam pada akhirnya selalu bersinggungan dengan pertanyaan yang lebih fundamental: “siapakah

Tuhanku, dan bagaimana seharusnya aku menempatkan diriku di hadapan-Nya?”

Persoalan tersebut menjadi semakin penting dalam kehidupan modern. Kemajuan teknologi, mobilitas sosial, perluasan pilihan hidup, dan meningkatnya kompleksitas hubungan manusia memang memberikan ruang kebebasan yang jauh lebih luas dibandingkan banyak masyarakat masa lalu. Namun, bertambahnya pilihan tidak selalu identik dengan bertambahnya kemampuan untuk menentukan arah. Manusia dapat memiliki banyak pilihan sekaligus kehilangan orientasi mengenai pilihan mana yang benar-benar sesuai dengan nilai, tujuan, dan struktur terdalam dirinya. Organisasi Kesehatan Dunia, misalnya, menempatkan kesehatan mental dalam kaitannya dengan kemampuan manusia menghadapi tekanan kehidupan, merealisasikan kemampuan dirinya, belajar dan bekerja, serta berkontribusi kepada komunitas. Pada saat yang sama, WHO menegaskan bahwa kondisi mental seseorang dipengaruhi oleh interaksi berbagai faktor individual, keluarga, komunitas, dan struktural. Persoalan manusia modern karena itu tidak cukup dibaca hanya sebagai persoalan psikologis individual, tetapi juga sebagai persoalan hubungan antara manusia, lingkungan, nilai, identitas, dan makna kehidupan.

Di sinilah problem kehilangan arah, identitas, dan makna menjadi relevan bagi penelitian tentang manusia. Dalam psikologi modern, persoalan identitas telah menjadi salah satu tema penting dalam memahami perkembangan manusia. Erik H. Erikson, misalnya, menempatkan pembentukan identitas sebagai persoalan perkembangan yang berkaitan dengan kontinuitas diri dan hubungan seseorang dengan dunia sosialnya. Sementara Viktor E. Frankl

mengembangkan logoterapi dengan menempatkan pencarian makna sebagai salah satu persoalan fundamental eksistensi manusia. Kedua perspektif tersebut tentu tidak identik dengan konsep Islam tentang manusia, tetapi dialog dengannya dapat memperlihatkan bahwa pertanyaan mengenai identitas dan makna bukanlah persoalan periferal. Ia merupakan persoalan mendasar mengenai bagaimana manusia memahami keberadaannya dan mengarahkan kehidupannya.

Namun, buku ini tidak bermaksud menjadikan teori psikologi modern sebagai sumber utama untuk menentukan hakikat manusia. Psikologi modern akan ditempatkan sebagai mitra dialog kritis, sementara kerangka normatif utama penelitian ini dibangun dari Al-Qur'an, Sunnah, khazanah teologi Islam, pemikiran tasawuf, serta kajian ilmiah yang relevan. Dengan demikian, buku ini tidak hendak mereduksi manusia menjadi sekadar organisme biologis, struktur psikologis, produk lingkungan sosial, ataupun konstruksi identitas. Manusia dipahami secara integratif sebagai makhluk jasmani dan ruhani, individual dan sosial, memiliki ikhtiar sekaligus berada dalam cakupan takdir Allah, serta hidup dalam horizon dunia yang berujung pada pertanggungjawaban akhirat.

Takdir dan Pilihan

Salah satu sumber kegelisahan manusia adalah ketegangan antara takdir dan pilihan. Manusia menyaksikan bahwa sebagian keadaan hidup tidak pernah dipilihnya: tempat kelahiran, keluarga, kondisi awal kehidupan, sebagian peristiwa yang datang tanpa dikehendaki, bahkan batas-batas kemampuan yang melekat pada dirinya. Namun pada saat yang sama, manusia mengalami dirinya sebagai makhluk yang memilih,

berusaha, menimbang, menyesal, memperbaiki diri, dan bertanggung jawab atas tindakan.

Di sinilah konsep takdir tidak boleh dipahami secara sederhana sebagai alasan untuk berhenti berusaha. Takdir dalam kerangka Islam tidak menghapus kewajiban manusia untuk berikhtiar. Hadis Nabi tentang niat bahkan menempatkan kualitas moral perbuatan dalam hubungan erat dengan orientasi batin manusia: “Sesungguhnya amal-amal itu bergantung pada niat.” Hadis tersebut menunjukkan bahwa manusia tidak hanya dinilai berdasarkan apa yang terjadi pada dirinya, tetapi juga berdasarkan orientasi dan tindakan yang lahir dari dirinya.

Karena itu, buku ini akan mengambil posisi bahwa takdir Allah adalah horizon ontologis kehidupan manusia, sedangkan ikhtiar merupakan bentuk aktualisasi tanggung jawab manusia di dalam horizon tersebut. Manusia tidak mengetahui seluruh takdir yang akan terjadi; karena itu ia tidak memiliki dasar epistemologis untuk mengklaim mengetahui secara pasti rahasia masa depannya. Yang dimiliki manusia adalah kewajiban untuk memilih, berusaha, berdoa, bermusyawarah, melakukan evaluasi, lalu menyerahkan hasil akhirnya kepada Allah.

Konsekuensinya sangat penting. Takdir tidak boleh digunakan untuk membenarkan kemalasan, sebagaimana kebebasan tidak boleh digunakan untuk menyangkal ketergantungan manusia kepada Allah. Dua ekstrem tersebut fatalisme dan otonomi absolut sama-sama gagal menjelaskan posisi manusia secara utuh. Buku ini karena itu akan memandang perjalanan manusia bukan sebagai usaha untuk “menebak takdir”, melainkan sebagai proses mengenali posisi diri di dalam takdir Allah dan menjalankan amanah yang dapat dijangkau oleh manusia.

Nama sebagai Pintu Awal Pengenalan Identitas

Dalam perjalanan tersebut, nama memperoleh posisi khusus. Nama merupakan sesuatu yang paling awal melekat pada identitas sosial seseorang. Ia diberikan sebelum manusia mampu memilihnya sendiri. Nama kemudian dipanggil berulang kali, dikenali oleh keluarga, digunakan oleh masyarakat, dan dalam proses tertentu dapat menjadi bagian dari narasi seseorang tentang dirinya.

Al-Qur'an sendiri memberikan perhatian khusus terhadap persoalan al-asma'. Dalam kisah penciptaan Adam, Allah berfirman bahwa Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama seluruhnya. Ayat ini tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa nama pribadi seseorang menentukan takdirnya. Klaim seperti itu memerlukan konstruksi teoretis tersendiri dan harus dibedakan secara tegas dari apa yang secara eksplisit ditetapkan oleh wahyu. Justru karena itulah buku ini akan membangun teori Nama Penentu Takdir secara kritis: bukan sebagai doktrin bahwa rangkaian huruf atau bunyi nama memiliki kekuatan gaib menentukan masa depan, melainkan sebagai hipotesis mengenai hubungan antara nama, makna, internalisasi identitas, kecenderungan perilaku, pengenalan potensi, amanah, dan cara seseorang membaca perjalanan hidupnya.

Pembedaan ini merupakan syarat metodologis yang penting. Nama dapat menjadi tanda, simbol, doa, narasi identitas, atau bahkan salah satu unsur pembentukan konsep diri; tetapi nama bukanlah Tuhan. Nama tidak menciptakan takdir. Nama tidak mengetahui perkara gaib. Nama tidak memiliki kekuasaan independen terhadap manusia. Dalam kerangka tauhid, Allah tetap satu-satunya sumber kekuasaan mutlak atas penciptaan dan ketetapan. Teori yang dibangun buku ini harus

selalu berada dalam batas epistemologis yang jelas: nama dibaca sebagai medium pengenalan, bukan sebagai kekuatan metafisik yang berdiri sendiri.

Fitrah sebagai Orientasi Asli Manusia

Jika nama merupakan salah satu pintu awal untuk membaca identitas simbolik manusia, maka fitrah merupakan konsep yang lebih fundamental untuk memahami orientasi terdalam manusia. Al-Qur'an menyatakan agar manusia menghadapkan dirinya kepada agama secara lurus, sesuai dengan fitrat Allah yang dengannya manusia diciptakan. Nabi juga bersabda bahwa setiap anak dilahirkan di atas fitrah.

Fitrah dalam buku ini tidak akan diperlakukan sekadar sebagai "kepribadian bawaan" atau "sifat positif" manusia. Ia ditempatkan dalam kerangka teologis yang lebih mendalam: sebagai konsep mengenai orientasi penciptaan manusia yang mengarah kepada pengenalan dan penghambaan kepada Allah, sekaligus menjadi dasar untuk memahami kemungkinan manusia mengalami penyimpangan, keterasingan, dan pemulihan.

Manusia dapat hidup secara biologis tetapi jauh dari orientasi fitrahnya; dapat berhasil secara sosial tetapi mengalami kekosongan makna; dapat memperoleh kedudukan tetapi kehilangan dirinya; bahkan dapat memiliki pengetahuan luas tetapi tidak mampu mengenali apa yang seharusnya dilakukan dengan pengetahuan tersebut. Di sinilah ayat Al-Hashr menjadi sangat penting. Allah memerintahkan orang beriman agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok. Bahkan ayat berikutnya menghubungkan melupakan Allah dengan melupakan diri sendiri.

Secara konseptual, hubungan ini menjadi salah satu fondasi penting buku: pengenalan diri tidak dapat dilepaskan dari orientasi kepada Allah. “Mengenal diri” bukanlah proyek narsistik untuk semakin sibuk dengan diri sendiri. Sebaliknya, ia merupakan proses melampaui ego agar manusia mampu mengetahui posisi dirinya sebagai hamba, memahami keterbatasannya, mengenali potensi yang diberikan kepadanya, menerima amanahnya, dan menjalani kehidupannya secara bertanggung jawab.

Ketika Manusia Tidak Lagi Mampu Membaca Dirinya

Hijab dalam khazanah tasawuf bukan hanya berarti penghalang eksternal. Ia dapat menunjuk kepada berbagai bentuk keterbatasan kesadaran yang menyebabkan manusia salah membaca dirinya, salah membaca realitas, atau bahkan salah membaca apa yang ia anggap sebagai kehendak Tuhan. Nafsu, ego, kecintaan berlebihan kepada dunia, harta, kedudukan, ilmu yang melahirkan kesombongan, bahkan pengalaman spiritual yang tidak terkendali dapat berubah menjadi hijab.

Problem manusia bukan selalu ketiadaan informasi, melainkan ketidakmampuan membaca informasi secara benar karena struktur batinnya telah tertutup oleh hijab. Seseorang dapat mengetahui bahwa rezeki berasal dari Allah, tetapi tetap hidup dalam kecemasan material yang berlebihan. Seseorang dapat mengetahui bahwa manusia memiliki keterbatasan, tetapi tetap memaksakan kehendak egonya. Seseorang dapat mengetahui bahwa kehidupan adalah amanah, tetapi menjalankan pekerjaan hanya untuk memperoleh pengakuan.

Seseorang dapat berbicara tentang takdir, tetapi sesungguhnya sedang mencari legitimasi agama bagi keinginannya sendiri.

Di titik inilah teori tentang tiga pembentukan jati diri Alam Samar, Alam Sadar, dan Alam Fitrah memperoleh relevansinya. Alam Samar menggambarkan keadaan ketika manusia belum mampu membaca dirinya secara jernih. Alam Sadar merupakan titik ketika manusia mulai mempertanyakan dirinya, kehidupannya, pilihannya, dan hubungannya dengan Allah. Sedangkan Alam Fitrah menunjuk kepada keadaan ketika kesadaran, identitas, amanah, tindakan, dan orientasi spiritual mulai berada dalam keselarasan. Ketiganya bukan semata-mata lokasi metafisik. Dalam konstruksi buku ini, ketiganya merupakan model konseptual tentang keadaan kesadaran manusia.

Mengubah Kesadaran Menjadi Evaluasi

Muhasabah bukan sekadar penyesalan setelah melakukan kesalahan. Ia merupakan mekanisme evaluatif yang memungkinkan manusia menguji hubungan antara niat, pikiran, keputusan, tindakan, dan konsekuensi. Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok. Dengan demikian, kehidupan seorang mukmin tidak berlangsung secara tanpa refleksi; ia terus-menerus diminta menilai arah perjalanan dirinya. Muhasabah menjadi titik penting karena ia mengubah pertanyaan “mengapa ini terjadi kepadaku?” menjadi pertanyaan yang lebih produktif: “apa yang harus aku pahami, apa yang menjadi tanggung jawabku, apa yang harus diperbaiki, dan apa yang harus aku serahkan kepada Allah?”

Dengan perspektif tersebut, muhasabah menjadi jembatan antara takdir dan ikhtiar. Manusia tidak perlu mengklaim mengetahui rahasia Allah di balik setiap peristiwa. Ia cukup menilai responsnya terhadap peristiwa tersebut: apakah ia menjadi lebih sabar, lebih jujur, lebih bertanggung jawab, lebih dekat kepada Allah, atau justru semakin dikuasai ego.

Mursyid sebagai Pembimbing, Bukan Pemilik Takdir

Dalam perjalanan spiritual yang kompleks, buku ini juga memasukkan guru mursyid sebagai salah satu unsur penting. Namun posisi ini harus dirumuskan dengan sangat hati-hati agar tidak melahirkan kultus individu atau klaim otoritas spiritual yang tidak memiliki dasar. Tradisi Islam mengenal pentingnya memperoleh pengetahuan melalui orang yang memiliki ilmu. Al-Qur'an bahkan memerintahkan, ketika seseorang tidak mengetahui, agar bertanya kepada ahl al-dzikr. Dalam konteks tasawuf, hubungan murid dan mursyid kemudian berkembang menjadi salah satu mekanisme pendidikan batin, pembentukan adab, pengawasan diri, dan latihan spiritual.

Namun buku ini menetapkan satu batas fundamental: mursyid adalah pembimbing, bukan penentu takdir. Hidayah berasal dari Allah. Mursyid bukan pemilik ruh murid, bukan penguasa masa depan murid, dan bukan sumber pengetahuan mutlak tentang perkara gaib. Ketaatan kepada guru juga tidak boleh menghapus syariat, akal sehat, tanggung jawab moral, maupun kemampuan kritis murid.

Pembahasan mengenai mursyid dalam buku ini bukan sekadar glorifikasi guru spiritual. Sebaliknya, ia akan membahas pula batas

ketaatan, bahaya kultus individu, ketergantungan psikologis, manipulasi spiritual, dan klaim kasyf yang tidak dapat diverifikasi. Dengan cara demikian, konsep mursyid ditempatkan sebagai instrumen tarbiyah dan pembimbing perjalanan, bukan sebagai substitusi bagi Allah.

Ketika Pengenalan Diri Menjadi Tanggung Jawab

Pengenalan diri yang sejati pada akhirnya tidak berhenti pada pertanyaan “siapa aku?” Ia harus menghasilkan pertanyaan berikutnya: “apa hakku dan apa amanahku?” Dalam Islam, manusia bukan hanya penerima nikmat, tetapi juga pemikul tanggung jawab. Ia memiliki hak atas dirinya, keluarganya, hartanya, waktunya, ilmu yang diperolehnya, serta hubungan sosialnya. Tetapi pada saat yang sama, setiap hak berhubungan dengan kewajiban. Hak tidak dapat dipisahkan dari amanah.

Mengenali hak bukan berarti menuntut semua yang diinginkan ego; mengenali hak berarti mengetahui apa yang secara benar menjadi bagian dari amanah kehidupan yang Allah berikan.

Pada titik ini, teori nama, ruh, fitrah, takdir, hijab, muhasabah, mursyid, hak, dan amanah mulai membentuk satu struktur yang lebih besar.

Kehidupan yang Telah Dipersiapkan untuk Hisab

Yang dimaksud dengan Bighairi Hisab dalam kerangka buku ini bukanlah manusia terbebas dari hisab akhirat. Sebaliknya, ia menunjuk kepada suatu keadaan kehidupan dunia ketika manusia berusaha menjalani kehidupannya sedemikian rupa sehingga hak telah dikenali, amanah telah diusahakan, kesalahan telah dievaluasi, hijab terus

dibersihkan, niat terus dimurnikan, dan keputusan hidup diarahkan kepada ketetapan Allah.

Dengan kata lain, Bighairi Hisab bukan “tidak ada hisab”, melainkan kehidupan yang secara sadar dipersiapkan untuk menghadapi hisab. Gagasan ini memiliki konsekuensi yang sangat dalam. Apabila manusia benar-benar mengenali apa yang menjadi haknya, maka ia tidak perlu menghabiskan seluruh hidupnya mengejar sesuatu yang bukan bagiannya. Apabila ia mengenali amanahnya, ia tidak perlu mengukur keberhasilan hanya berdasarkan pengakuan manusia. Apabila ia memahami keterbatasan pengetahuannya tentang takdir, ia tidak perlu mengklaim mengetahui rahasia masa depan. Apabila ia telah berikhtiar secara benar, ia dapat menyerahkan hasil kepada Allah tanpa kehilangan tanggung jawab.

Bighairi Hisab bukan keadaan tanpa pertanggungjawaban, melainkan keadaan ketika pertanggungjawaban telah menjadi orientasi hidup sehari-hari. Di sinilah konsep hisab dan muhasabah bertemu. Hisab merupakan pertanggungjawaban yang berada dalam horizon akhirat; muhasabah merupakan evaluasi yang dilakukan manusia selama hidup di dunia. Al-Qur'an memerintahkan manusia agar melihat apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok. Maka, secara konseptual, muhasabah dapat dipahami sebagai salah satu mekanisme pembentukan kesiapan menghadapi hisab.

Buku ini karena itu tidak menawarkan jalan untuk menghindari hisab. Justru sebaliknya, buku ini hendak mengajukan pertanyaan yang lebih radikal: Bagaimana jika manusia menjalani kehidupannya sedemikian sadar terhadap Allah, hak, amanah, pilihan, dan konsekuensi amal sehingga kehidupan dunia itu sendiri menjadi proses

persiapan yang terus-menerus menuju hisab akhirat? Pertanyaan tersebut menjadi pintu masuk menuju keseluruhan konstruksi teori yang akan dikembangkan dalam buku ini.

Pada akhirnya, seluruh pembahasan buku ini berpusat pada empat pertanyaan yang saling berhubungan.

1. Pertama, siapakah aku? Pertanyaan ini membawa manusia kepada ontologi penciptaan, ruh, qalb, nafs, akal, jasad, nama, identitas, dan fitrah.
2. Kedua, apa hakku? Pertanyaan ini mengarahkan manusia untuk membedakan antara hak yang benar-benar menjadi bagian dari kehidupannya dengan keinginan ego yang hanya ingin dimiliki.
3. Ketiga, apa amanahku? Pertanyaan ini membawa manusia dari identitas menuju tanggung jawab: apa yang harus dilakukan dengan kehidupan, ilmu, harta, keluarga, kemampuan, profesi, pengaruh, dan kesempatan yang Allah berikan?
4. Keempat, bagaimana aku harus menjalani takdir Allah? Pertanyaan ini mempertemukan takdir dengan ikhtiar, doa dengan sebab, tawakal dengan usaha, ikhlas dengan amal, dan ridha dengan hasil.

Keempat pertanyaan tersebut kemudian bermuara pada satu orientasi: bagaimana manusia dapat kembali kepada fitrahnya tanpa mengklaim mengetahui perkara gaib, menjalankan amanah tanpa dikuasai ego, menerima takdir tanpa jatuh ke dalam fatalisme, serta menjalani kehidupan dunia sebagai persiapan yang sadar menuju perjumpaan dengan Allah? Buku ini pada akhirnya tidak hendak mengajarkan manusia bagaimana menjadi penguasa takdirnya sendiri. Sebaliknya, buku ini hendak mengajak manusia memahami posisinya sebagai hamba di dalam takdir Allah. Manusia tidak menciptakan

dirinya, tidak menentukan seluruh kondisi kehidupannya, dan tidak mengetahui seluruh masa depannya. Tetapi ia diberi kemampuan untuk mengenali, memilih, mengusahakan, memperbaiki, berdoa, bertobat, dan mempertanggungjawabkan.

Perjalanan yang ditawarkan buku ini bukan perjalanan menuju penguasaan takdir, melainkan perjalanan menuju keselarasan dengan ketetapan Allah melalui pengenalan diri, pengenalan fitrah, pelaksanaan hak dan amanah, pembersihan hijab, muhasabah, bimbingan ruhani, ikhtiar, tawakal, ikhlas, dan ridha.

Dan pada akhirnya, pertanyaan “Siapakah aku?” tidak lagi menjadi pertanyaan yang berhenti pada pencarian identitas. Ia berubah menjadi perjalanan spiritual dan intelektual menuju sebuah kesadaran yang lebih mendasar: Aku adalah hamba Allah yang diberi nama, ruh, fitrah, kemampuan, keterbatasan, pilihan, dan amanah; hidup dalam takdir-Nya, berikhtiar di dalam batas yang diberikan-Nya, dan pada akhirnya kembali kepada-Nya untuk mempertanggungjawabkan seluruh perjalanan hidupku.

BAGIAN 1
ONTOLOGI MANUSIA, TAKDIR, DAN FITRAH

HAKIKAT MANUSIA
DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Sintesis Materialitas Tanah dan Transendensi Ruh

Membahas hakikat manusia dalam bentang pemikiran Islam meniscayakan sebuah penjelajahan ontologis yang melampaui batas-batas materialisme klasik maupun idealisme murni. Struktur eksistensi manusia tidak dikonstruksi secara monolitik, melainkan melalui dialektika kreatif antara dua dimensi yang secara diametral saling bertolak belakang namun secara fungsional saling menyempurnakan: ṭīn (tanah) yang melambangkan keterikatan imanen pada bumi, dan rūḥ yang merepresentasikan hembusan transendental ilahi. Integrasi kedua entitas ini memposisikan manusia sebagai mikrokosmos (al-ʻālam al-ṣaghīr) yang merangkum seluruh realitas objektif alam semesta. Melalui sintesis unik inilah manusia memperoleh kompleksitas psikofisik yang memungkinkannya beroperasi dalam medan material sekaligus memelihara orientasi spiritual yang luhur[1].

Ketika Al-Qur'an menguraikan proses penciptaan fisik manusia dari saripati tanah (sulālah min ṭīn), hal tersebut tidak sekadar merujuk pada komposisi kimiawi tubuh biologis, melainkan sebuah penegasan

tentang keterbatasan intrinsik dan kerendahan asal-usul materialnya. Namun, ketundukan fisis ini seketika diangkat derajatnya melalui peristiwa metafisis peniupan ruh (nafkh al-rūḥ) langsung dari hadirat Sang Pencipta. Transformasi ontologis ini mengubah status manusia dari sekadar entitas biologis (basyar) yang terikat hukum-hukum deterministik alam menjadi subjek eksistensial yang memiliki kesadaran diri, kehendak bebas, dan kapasitas moral. Di dalam hadis yang sahih, rekonstruksi embrionik manusia digambarkan secara bertahap sebelum ditiupkannya ruh, mengindikasikan bahwa dimensi spiritual adalah mahkota yang melengkapi kesempurnaan eksistensi fisik tersebut[2].

Penyatuan ruh dan jasad ini melahirkan apa yang disebut dalam psikologi Islam sebagai al-nafs al-nāṭiqah (jiwa rasional)[3]. Jiwa ini bukanlah sekadar epifenomena dari aktivitas otak atau reduksi neurobiologis belaka, melainkan sebuah substansi spiritual independen (jawhar rūḥānī) yang mengontrol dan menggerakkan instrumen-instrumen fisik jasad. Dalam pandangan filsafat iluminasionis, jasad bertindak sebagai teater atau lokus penampakan (maẓhar) bagi aktivitas-aktivitas ruhani. Relasi ini bersifat interaktif; ketidakseimbangan pada salah satu dimensi akan langsung mendistorsi dimensi lainnya. Ketika manusia mengabaikan dimensi spiritualnya dan tenggelam dalam tarikan material tanah, ia mengalami degradasi batiniah yang merununtuhkan martabat eksistensialnya hingga mencapai titik terendah (asfala sāfilīn). Sebaliknya, tarikan transenden dari ruh menuntut manusia untuk terus melakukan transendensi diri (self-transcendence) guna mendekati kesempurnaan ilahi[4].

Dimensi spiritual manusia beroperasi melalui sebuah aparatus epistemologis dan psikologis yang sangat canggih, yang dalam

khazanah intelektual Islam diidentifikasi melalui tiga istilah kunci: qalb (hati), ‘aql (akal), dan nafs (jiwa/diri)[5]. Ketiga istilah ini seringkali digunakan secara tumpang tindih dalam teks-teks klasik, namun masing-masing memiliki penekanan fungsional yang khas dalam membangun kesadaran manusia. Qalb bukanlah gumpalan daging fisik di dalam dada, melainkan organ persepsi spiritual latif yang berfungsi sebagai pusat intuisi, kontemplasi, dan penangkapan kebenaran metafisis langsung (ma‘rifah). Ketika qalb dibersihkan dari polusi egosentris, ia mampu berfungsi layaknya cermin jernih yang memantulkan cahaya realitas absolut (al-Ḥaqq)[6].

Akal (‘aql), di sisi lain, merupakan instrumen logis-diskursif yang dianugerahkan kepada manusia untuk mengikat (‘aqala) dan menganalisis fenomena empiris serta prinsip-prinsip rasional. Islam tidak pernah mempertentangkan antara akal dan hati; keduanya berada dalam satu kontinum epistemologis yang integral. Akal bertindak sebagai pemandu logis yang merumuskan konsep-konsep universal, sementara qalb memberikan kedalaman eksistensial dan kepastian intuitif (yaqīn) yang melampaui batas-batas silogisme rasional. Tanpa bimbingan qalb, akal berpotensi jatuh ke dalam skeptisisme ekstrem atau rasionalisme kering yang instrumental. Sebaliknya, tanpa disiplin ‘aql, pengalaman spiritual qalb rentan tergelincir ke dalam subjektivisme liar dan mistisisme yang menyimpang[7].

Dinamika antara qalb dan ‘aql senantiasa diperhadapkan pada fluktuasi nafs, yang mewakili totalitas dorongan psikologis, hasrat, dan kecenderungan instingtif manusia. Al-Qur’an secara komprehensif mengklasifikasikan nafs ke dalam tiga tingkatan evolusioner: nafs al-ammārah bi al-sū’ (jiwa yang cenderung pada keburukan), nafs al-

lawwāmah (jiwa yang kritis dan penuh penyesalan moral), hingga puncaknya pada nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang dan terintegrasi secara spiritual). Perjalanan eksistensial manusia di dunia ini pada hakikatnya adalah perjuangan spiritual (jihād al-nafs) untuk menundukkan dorongan-dorongan hewani pada nafs al-ammārah di bawah kendali cahaya rasional 'aql dan kesucian spiritual qalb, sehingga mencapai integrasi kepribadian yang utuh dan damai di hadapan Tuhan[8].

Keberadaan manusia di alam semesta ini membawa ketegangan eksistensial yang kreatif melalui dua peran kosmis yang tampak paradoks namun saling mengandaikan: sebagai hamba ('abd) sekaligus sebagai wakil Tuhan di bumi (khalīfah). Sebagai 'abd, manusia berada pada posisi kepasrahan ontologis total (ontological dependence) di hadapan keagungan dan kemutlakan ilahi. Kesadaran sebagai hamba menuntut kepatuhan mutlak, ketundukan moral, dan pengakuan atas kefakiran eksistensial (faqr) manusia di hadapan Sang Pencipta. Dimensi kehambaan ini mengikat manusia pada aturan-aturan syariat dan etika kosmis, mencegahnya dari kesombongan ontologis (hubris) yang pernah meruntuhkan eksistensi iblis dan firaun[9].

Namun, pada saat yang sama, manusia ditunjuk sebagai khalīfah Allah di muka bumi. Peran ini menuntut keberdayaan, kreativitas, kepemimpinan, dan intervensi aktif untuk mengelola dan memakmurkan alam semesta ('imārat al-arḍ). Sebagai khalīfah, manusia dianugerahi otoritas relatif dan kehendak bebas untuk mengaktualisasikan asma-asma Allah dalam ruang dan waktu sejarah. Ketegangan antara ketundukan pasif sebagai 'abd dan agensi aktif sebagai khalīfah diselesaikan melalui pemahaman bahwa fungsi

kekhalifahan tidak boleh dijalankan secara otonom-sekuler, melainkan harus diposisikan sebagai bentuk ibadah dan representasi kehendak ilahi itu sendiri. Kekhalifahan tanpa kehambaan melahirkan tirani dan kerusakan ekologis, sedangkan kehambaan tanpa kekhalifahan melahirkan pasivisme sosial dan kemunduran peradaban[10].

Tanggung jawab ganda ini berakar pada kesediaan manusia memikul Amānah (tanggung jawab moral kosmis) yang pernah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun mereka semua enggan memikulnya karena khawatir akan mengkhianatinya. Penerimaan Amānah ini menunjukkan adanya kapasitas bawaan dalam diri manusia untuk memilih secara sadar antara kepatuhan dan pembangkangan, sebuah kebebasan memilih (ikhtiyār) yang menjadikannya makhluk moral yang sesungguhnya. Melalui kebebasan ini, tindakan manusia tidak lagi bersifat mekanistik, melainkan memiliki bobot teologis dan konsekuensi eskatologis yang nyata[11].

Debat mengenai kebebasan kehendak manusia (free will) versus determinisme ilahi (predestination) telah menyita perhatian para teolog dan filosof Islam selama berabad-abad. Islam memecahkan ketegangan ini melalui konsep agensi moral yang seimbang. Manusia bukanlah robot yang digerakkan oleh paksaan ilahi (jabr), tidak pula agen mutlak yang sepenuhnya independen dari kehendak tuhan (tafwīḍ). Sebagaimana dirumuskan secara mendalam oleh para pemikir besar Islam, manusia memiliki kehendak parsial (al-irādah al-juz'iyyah) dan kemampuan untuk mengusahakan (kasb) tindakannya, sementara realisasi penciptaan dari tindakan tersebut tetap berada di bawah kehendak universal Allah (al-irādah al-kulliyyah)[12]. Konvergensi teo-

kosmis ini menempatkan tanggung jawab moral sepenuhnya di pundak manusia atas setiap pilihan sadar yang diambilnya.

Sifat mengikat dari agensi moral ini secara logis menuntut adanya pertanggungjawaban universal di akhir perjalanan sejarah, yaitu hari kebangkitan dan kembali kepada Allah (al-ma‘ād). Dalam perspektif eskatologi Islam, kematian bukanlah kepunahan eksistensi, melainkan sebuah pintu transisi menuju dimensi realitas yang lebih tinggi. Jiwa manusia membawa serta seluruh bentukan karakter, niat, dan tindakan yang telah diaktualisasikannya selama hidup di dunia. Berdasarkan teori gerak substansial (al-ḥarakah al-jawhariyyah), jiwa terus mengalami evolusi spiritual; tindakan-tindakan moral manusia di dunia secara substantif membentuk rupa dan kondisi eksistensial jiwanya di akhirat kelak[13].

Perjalanan hidup manusia adalah sebuah lingkaran teleologis yang sempurna: berawal dari Allah (al-mabda’), berproses di dunia melalui ujian moralitas empiris, dan bermuara kembali kepada Allah (al-ma‘ād) untuk menerima keadilan dan rahmat-Nya yang mutlak. Kesadaran eskatologis ini memberikan makna terdalam bagi pencarian eksistensial manusia, memastikan bahwa setiap hembusan napas, pemikiran, dan tindakan sosial di dunia ini memiliki resonansi abadi di alam keabadian[14]. Manusia, pada analisis terakhir, adalah peziarah spiritual yang melintasi ruang material demi kembali dan menyatu dalam rida khaliknya.

Ontologi Penciptaan Manusia dalam Al-Qur'an dan Sunnah

Ontologi penciptaan manusia dalam cakrawala Al-Qur’an dan Sunnah merepresentasikan sebuah diskursus mendalam mengenai

hakikat keberadaan yang melampaui sekadar penjelasan biologis-materialistik. Secara fundamental, manusia diposisikan bukan sebagai entitas yang swasembada (self-subsistent), melainkan sebagai mumkin al-wujūd yang eksistensinya sepenuhnya bergantung pada Wājib al-Wujūd (Allah SWT)[15]. Sebagai makhlūq, manusia membawa jejak ontologis keterbatasan sekaligus kemuliaan; ia adalah titik temu antara yang profan (tanah) dan yang sakral (tiupan ruh). Ketidakterpisahan antara dimensi material dan spiritual ini menegaskan bahwa manusia adalah sebuah "kesatuan integral" (wahdah mutakāmilah), di mana jasad bukan sekadar penjara bagi jiwa sebagaimana dalam tradisi Platonis melainkan instrumen esensial bagi aktualisasi potensi ketuhanan di alam syahadah[16].

Dalam narasi Al-Qur'an, proses penciptaan manusia digambarkan melalui dialektika bashar dan insān. Penggunaan terma bashar dalam ayat-ayat seperti Q.S. al-Sajdah[32]7-8 memberikan aksentuasi pada aspek fisiologis-biologis yang berakar pada unsur-unsur bumi (ṭīn, turāb, ṣalṣāl). Penekanan ini berfungsi secara ontologis untuk menanamkan kesadaran akan kerendahan asal-usul materiil, sekaligus menunjukkan mukjizat transformatif dari benda mati menjadi organisme yang kompleks[17]. Tahapan-tahapan yang disebutkan dalam Q.S. al-Mu'minūn[23]12–14 mulai dari nuṭfah, 'alaqah, hingga muḍghah bukan sekadar catatan embriologis mentah, melainkan sebuah teofani fungsional yang menunjukkan bagaimana kehendak Ilahi bekerja secara gradual dalam ruang dan waktu[18].

Namun, keunikan ontologis manusia baru sempurna ketika fase nafkh al-rūḥ (peniupan ruh) terjadi, sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. al-Sajdah[32]9. Ruh di sini bukan merupakan bagian dari zat Tuhan

secara panteistik, melainkan sebuah entitas metafisis yang dinisbatkan kepada Allah (rūḥī) sebagai bentuk tashrīf atau penghormatan[19]. Injeksi dimensi transenden ini mengubah status manusia dari sekadar fenomena biologis menjadi subjek moral yang memiliki kapasitas kognitif (al-sam‘, al-abṣār) dan kedalaman intuitif (al-af’idah). Hal ini sejalan dengan pandangan para teosof Islam yang melihat manusia sebagai Microcosmos (al-‘ālam al-ṣaghīr) yang merangkum seluruh realitas alam semesta dalam dirinya[20]. Eksistensi manusia dengan demikian merupakan jembatan (barzakh) antara alam malakut yang murni spiritual dan alam mulk yang murni material.

Landasan Sunnah melengkapi diskursus ini dengan memberikan dimensi kronologis dan teologis yang lebih spesifik. Hadis mengenai penetapan empat perkara dalam rahim (rizki, ajal, amal, dan nasib) menegaskan adanya koordinasi antara determinasi Ilahi (qadar) dengan realitas eksistensial manusia[21]. Secara kontemplatif, hal ini tidak mengimplikasikan fatalisme (jabariyyah), melainkan sebuah kerangka teleologis bahwa setiap manusia diciptakan dengan rancangan (design) dan tujuan yang spesifik. Interaksi antara qadar dan kehendak bebas (ikhtiyār) menciptakan dinamika tanggung jawab moral. Manusia adalah satu-satunya makhluk yang menerima amānah yang ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung, karena hanya manusia yang memiliki struktur ontologis yang memungkinkan adanya pilihan etis antara yang benar dan yang salah[22].

Sebagai penutup, prinsip pertama antropologi Islam menegaskan bahwa manusia adalah subjek yang "berada-dalam-hubungan" (being-in-relation). Kesadaran akan keterpenciptaan (creatureliness) tidak mereduksi martabat manusia, justru ia menjadi fondasi bagi karāmah

(kemuliaan) yang diberikan Allah. Manusia bukan sekadar hasil dari evolusi buta atau kebetulan kosmis, melainkan hasil dari sebuah "Intensi Ilahi" yang disengaja. Oleh karena itu, tugas ontologis manusia adalah melakukan sa'y (upaya) untuk menyelaraskan eksistensi lahiriahnya dengan esensi ruhaniahnya, bergerak dari bashar menuju al-insān al-kāmil (manusia paripurna) melalui pengabdian ('ibādah) dan kepemimpinan di bumi (khilāfah)[23].

Manusia sebagai *'Abdullah*

Dimensi pertama manusia dalam hubungannya dengan Allah adalah 'ubūdiyyah, sebuah konsep yang meletakkan eksistensi manusia pada poros penghambaan yang hakiki. Epistemologi Islam memandang bahwa status ini bukanlah konstruksi sosial atau pilihan eksistensial yang bebas nilai, melainkan sebuah kepastian penciptaan. Al-Qur'an menyatakan secara eksplisit bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah.[24] Ayat ini menegaskan bahwa tujuan akhir (telos) dari keberadaan manusia tidak dapat dipisahkan dari pengakuan atas otoritas ketuhanan. Melalui lensa metafisika Islam, penciptaan ini menetapkan hubungan asimetris yang permanen antara Sang Pencipta (al-Khāliq) dan yang diciptakan (al-makhlūq), di mana esensi terdalam dari kemanusiaan justru tercapai ketika ia menyelaraskan seluruh kehendak bebasnya dengan kehendak ilahi.

Ibadah dalam konteks ini tidak semestinya dipersempit menjadi ritual formal semata, seperti salat, puasa, atau ziarah liturgis. 'Ibādah memiliki cakupan yang jauh lebih luas: seluruh kehidupan manusia dapat memperoleh orientasi pengabdian apabila dilakukan sesuai dengan ketentuan Allah dan diarahkan kepada kebaikan yang benar.

Kehidupan profan mulai dari aktivitas ekonomi, pencarian ilmu, hingga interaksi sosial mengalami sublimasi menjadi tindakan sakral ketika dijiwai oleh kesadaran transendental. Karena itu, konsep ‘abdullah bukan sekadar identitas ritual, melainkan identitas ontologis dan teleologis. Secara ontologis, manusia adalah penerima wujud yang sepenuhnya bergantung pada Pemberi Wujud (Wājib al-Wujūd); secara teleologis, arah gerak eksistensial manusia harus bermuara pada keridaan-Nya[25]. Keberadaan manusia yang menolak orientasi ini akan mengalami disorientasi eksistensial dan keterasingan spiritual (alienasi), karena ia hidup bertentangan dengan cetak biru metafisisnya sendiri.

Manusia disebut hamba bukan karena Allah membutuhkan pelayanan manusia, melainkan karena struktur eksistensi manusia itu sendiri yang menuntut adanya sandaran mutlak. Q.S. al-Dhāriyāt[51]57–58 justru menegaskan bahwa Allah tidak membutuhkan rezeki atau pemberian manusia; Allah adalah al-Razzāq (Maha Pemberi Rezeki) dan pemilik kekuatan yang kokoh.[26] Di sini, teologi Islam secara tegas membedakan dirinya dari mitologi kuno yang sering kali menggambarkan dewa-dewa yang membutuhkan sesaji atau pengorbanan manusia untuk mempertahankan eksistensi dan kekuatan mereka. Allah dalam Islam adalah Zat yang Maha Kaya (al-Ghaniyy), tidak tersentuh oleh kekurangan, dan terbebas dari segala bentuk dependensi. Dengan demikian, ‘ubūdiyyah tidak menunjukkan kebutuhan Tuhan terhadap manusia, tetapi kebutuhan manusia kepada Tuhan. Di sinilah letak ketergantungan ontologis (al-iftiqār al-ontolojī) manusia: manusia tidak dapat menjadi sumber absolut bagi keberadaannya sendiri, dan ia tidak dapat menjadikan dirinya sebagai

pusat absolut nilai. Ketidakmampuan manusia untuk menciptakan dirinya sendiri dari ketiadaan (creatio ex nihilo) dan ketidakberdayaan mereka di hadapan kematian adalah bukti empiris sekaligus metafisis dari kontingensi eksistensial mereka[27].

Kesadaran spiritual yang mendalam mengenai ketergantungan ontologis tersebut sekaligus membebaskan manusia dari bentuk-bentuk penghambaan sekunder yang mendegradasi kemanusiaan. Jika manusia benar-benar menyadari bahwa hanya Allah yang absolut, maka kekayaan, kekuasaan, jabatan, teknologi, popularitas, dan bahkan ego (nafs) tidak boleh mengambil posisi absolut dalam hidupnya. Ketika entitas-entitas relatif ini diabsolutkan, terjadilah apa yang disebut sebagai syirik modern atau fetisisme eksistensial, di mana manusia diperbudak oleh ciptaannya sendiri. Penghambaan yang tulus kepada Sang Khalik bertindak sebagai perisai metafisis yang mendemistifikasi seluruh kekuatan duniawi. Manusia yang jiwanya telah merdeka melalui ‘ubūdiyyah tidak akan mudah bersujud di hadapan tirani politik maupun hegemoni kapitalistik, karena ia memahami bahwa seluruh kekuatan materi tersebut bersifat fana dan kontingen[28].

Dalam kerangka ini, ‘abdullah bukan identitas yang menghilangkan kebebasan atau mengebiri potensi kemanusiaan. Sebaliknya, kehambaan kepada Allah dapat dipahami sebagai pembebasan dari ketundukan kepada selain Allah. Sejarah kemanusiaan sering kali terjebak dalam ilusi kebebasan mutlak yang ditawarkan oleh humanisme sekuler sekuler, yang pada akhirnya justru menjebak manusia dalam alienasi baru di bawah tekanan struktur sosial-ekonomi yang eksploitatif. Kebebasan sejati (al-hurriyyah al-haqīqiyyah) dalam Islam dicapai bukan dengan memutuskan hubungan dengan

Transendensi, melainkan dengan mengikatkan diri secara sadar kepada-Nya[29]. Manusia yang hanya tunduk kepada Allah memperoleh kemampuan untuk mengatakan tidak kepada tekanan hawa nafsu, pasar, kekuasaan, opini publik, dan struktur sosial ketika seluruhnya bertentangan dengan kebenaran dan keadilan. Kepatuhan mutlak kepada imperatif moral ilahi memberikan dasar ontologis bagi keberanian etis manusia di dunia nyata.

Dengan demikian, ‘ubūdiyyah mempunyai dimensi paradoksal yang sangat indah: kepatuhan kepada Allah merupakan bentuk kebebasan tertinggi dari penghambaan kepada selain Allah. Di saat manusia bersujud merendahkan dahinya di atas tanah di hadapan Sang Pencipta, pada saat yang sama ia sedang menegakkan kepalanya setinggi-tingginya di hadapan seluruh makhluk. Melalui paradoks ini, kehambaan tidak lagi dirasakan sebagai belenggu yang membatasi ruang gerak, melainkan sebagai sayap spiritual yang menerbangkan jiwa manusia menuju puncak martabat kemanusiaannya. Pengabdian mutlak ini menjadi fondasi bagi peran manusia berikutnya sebagai khalifah di bumi (khalīfatullāh fī al-arḍ); sebab, hanya mereka yang telah selesai menghambakan dirinya secara total kepada Penguasa Semesta yang layak dan mampu mengelola bumi ini dengan penuh keadilan, kearifan, dan kasih sayang[30].

Manusia sebagai *Khalīfah*

Eksistensi manusawi dalam kosmologi Islam tegak di atas dualitas peran yang saling menggenapi secara dialektis. Jika dimensi ‘abd (hamba) merepresentasikan poros vertikal yang mengikat kesadaran transendental manusia secara mutlak kepada Sang Pencipta, maka

dimensi khalīfah (wakil/pengelola) memproyeksikan poros horizontal yang mengartikulasikan tanggung jawab etis, sosial, dan ekologis manusia di atas pentas bumi. Transisi dari status kesetiaan eksistensial (‘ubūdiyyah) menuju mandat aksiologis (khilāfah) ini menandai bahwa religiusitas dalam Islam tidak dirancang untuk memisahkan manusia dari realitas duniawi, melainkan justru untuk mengaturnya secara profetik. Melalui mandat kekhalifahan, manusia ditempatkan sebagai agen moral yang aktif, yang mengemban tugas mengaktualisasikan kehendak-kehendak ilahi dalam ruang sejarah dan bentang geografis bumi.

Pondasi teologis dari mandat kosmik ini secara eksplisit dideklarasikan dalam Al-Qur'an surah al-Baqarah[31]:30, ketika Allah mengumumkan rencana penciptaan manusia kepada para malaikat dengan firman-Nya: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi."[32]. Deklarasi kosmologis ini memicu dialog teologis yang mendasar antara Allah dan para malaikat mengenai potensi destruktif manusia. Melalui ayat ini, Al-Qur'an tidak sekadar mengisahkan kronologi penciptaan primordial, melainkan sedang menetapkan sebuah piagam ontologis yang menegaskan posisi manusia sebagai subjek sejarah yang dilengkapi dengan kebebasan berkehendak (freewill) serta kapasitas kognitif-epistemologis untuk memimpin dan merawat bumi[33]. Namun, signifikansi teologis ini menuntut ketelitian terminologis yang sangat ketat guna menghindari distorsi konseptual yang fatal. Al-Qur'an menggunakan diksi khalīfah dalam bentuk indefinit (nakirah) yang merujuk pada fungsi kepengurusan, namun dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, sering kali muncul

formulasi teologis berupa frasa khalīfatullāh fī al-arḍ (wakil Allah di bumi)[34]. Secara akademis, penggunaan istilah khalīfatullāh wajib dipahami secara interpretatif-metaforis, bukan secara literal-ontologis. Manusia memegang mandat kekhalifahan sebagai penerima amanah (trustee) untuk menegakkan keadilan dan kemakmuran, bukan sebagai "pengganti" yang bertindak atas absennya Tuhan. Secara teologis, Allah adalah Zat yang Mahahadir (al-Ḥaḍrah al-Ilāhiyyah), Mahakuasa, dan tidak pernah mengalami kelemahan, kematian, atau keterbatasan yang membutuhkan substitusi ontologis dalam bentuk apa pun[35]. Oleh karena itu, kekhalifahan manusia merupakan ruang pengabdian etis (ethical stewardship) untuk menerjemahkan sifat-sifat kasih sayang (raḥmah), keadilan (‘adl), dan kebijaksanaan (ḥikmah) Tuhan ke dalam realitas empiris.

Konsep teoretis mengenai mandat kekhalifahan ini memperoleh basis praktis dan aplikatifnya melalui penegasan profetik dalam tradisi hadis. Nabi Muhammad SAW bersabda bahwa setiap individu manusia adalah rā‘in seorang penggembala, penjaga, atau pengelola dan setiap agen moral tersebut kelak akan dimintai pertanggungjawaban yang komprehensif atas apa yang berada di bawah otoritas pengawasannya[36]. Struktur hadis ini mendemokratisasi konsep kepemimpinan; ia mentransformasikan khilāfah dari sekadar konsep politik-kekuasaan yang elitis menjadi tanggung jawab etis-individual yang melekat pada setiap helai napas manusia. Sebagai seorang rā‘in, manusia tidak dibekali hak kepemilikan absolut (dominium), melainkan hak pengelolaan yang dibatasi oleh hukum perwalian (fiduciary duty). Setiap tindakan eksploitatif yang merusak tatanan sosial maupun ekologis merupakan bentuk pengkhianatan terhadap kontrak

primordial (mīthāq) yang telah disepakati antara manusia dan Penciptanya[37]. Dampak dari rekonstruksi paradigma kekhalifahan ini sangat luas dan menyentuh seluruh sendi peradaban modern. Di wilayah politik dan kekuasaan, khilāfah meruntuhkan segala bentuk absolutisme dan otoritarianisme; kekuasaan sipil maupun militer bukanlah hak istimewa yang suci (divine right), melainkan amanah publik yang wajib dipertanggungjawabkan di hadapan hukum manusia dan pengadilan ilahi[38]. Dalam ranah epistemologi, ilmu pengetahuan tidak boleh dikembangkan dalam ruang hampa nilai (value-free), melainkan harus diikat oleh tanggung jawab moral demi mengangkat harkat kemanusiaan. Demikian pula dalam sektor ekonomi dan teknologi, alam semesta tidak boleh didekati dengan mentalitas Cartesian yang eksploitatif di mana alam dipandang sebagai mesin mati yang siap diperas tanpa batas. Sebaliknya, alam adalah ayat-ayat Tuhan yang dinamis, yang kelestariannya menjadi tolok ukur utama keberhasilan manusia dalam mengemban mandat kosmiknya[39]. Melalui pemahaman yang utuh ini, kekhalifahan tegak bukan sebagai alat dominasi spesies manusia atas makhluk lain, melainkan sebagai komitmen agung untuk merawat kehidupan secara adil, harmonis, dan berkelanjutan.

Asal-Usul Universal, dan Kesadaran Primordial

Eksplorasi mengenai hakikat rūḥ dalam diskursus antropologi Islam melampaui sekadar analisis biologis maupun psikologis konvensional; ia merupakan penyelidikan ontologis terhadap dimensi transendental manusia yang menempati ruang antara yang profan dan yang sakral. Al-Qur’an memosisikan rūḥ sebagai entitas yang secara epistemologis

berada di bawah otoritas tunggal Ilahi, sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: ‘Ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit’"[40]. Pembatasan ini bukan sekadar penafian intelektual, melainkan sebuah pernyataan tentang batas-batas nalar manusia (limitation of reason) dalam membedah esensi metafisis yang murni. Dalam perspektif fenomenologi agama, sedikitnya pengetahuan yang diberikan ini justru menjadi titik berangkat bagi pencarian makna yang lebih dalam, di mana manusia menyadari bahwa eksistensinya tidak bersifat otonom, melainkan memiliki ketergantungan ontologis pada "Pemberi Hidup" yang absolut.

Dalam narasi penciptaan manusia, istilah nafkhah (tiupan) menjadi kata kunci yang mendefinisikan transisi dari materi ke spirit. Ketika Allah menyatakan telah meniupkan sebagian dari "Ruh-Nya" (min rūḥihi) ke dalam raga manusia[41], terminologi ini harus dipahami melalui kacamata teologi yang ketat agar tidak terjebak dalam paham panteisme atau antropomorfisme. Para teolog dan filosof Muslim, seperti Al-Ghazali, menekankan bahwa penyandaran ruh kepada Allah (idhafat al-tashrif) berfungsi untuk memuliakan entitas tersebut, bukan menunjukkan bahwa ada bagian zat Tuhan yang berpindah secara material ke dalam makhluk[42]. Nafkhah adalah simbol transmisi kehidupan dan kecerdasan transendental yang memungkinkah manusia memiliki kapasitas kognitif dan spiritual. Oleh karena itu, konsep "percikan Ilahiah" dalam konteks ini lebih tepat dimaknai sebagai kualitas-kualitas moral dan intelektual yang dianugerahkan Allah kepada manusia agar ia mampu menjalankan fungsi kekhalifahan di bumi. Kaitan antara rūḥ dengan fakultas persepsi manusia pendengaran (al-sam’), penglihatan (al-abshār), dan hati

nurani (al-af'idah) menunjukkan bahwa ruh adalah basis bagi kesadaran primordial[43]. Kesadaran ini bukan sekadar fungsi neuronal, melainkan sebuah "orientasi dasar" yang tertanam dalam struktur terdalam manusia. Hal ini berakar pada peristiwa Mīthāq atau perjanjian primordial di alam ruh, di mana Allah bertanya, "Alastu bi rabbikum?" (Bukankah Aku ini Tuhanmu?), dan manusia menjawab, "Balā syahidnā" (Benar, kami bersaksi)[44]. Secara filosofis, kesadaran ini disebut sebagai at-ṭibā' al-aṣlī atau fitrah, yakni potensi bawaan untuk mengenali kebenaran. Meskipun secara empiris manusia tidak memiliki memori psikologis eksplisit tentang peristiwa tersebut, keberadaan fitrah ini termanifestasi dalam kerinduan universal manusia akan keadilan, keindahan, dan makna melampaui batas-batas materialistik[45].

Lebih lanjut, diskursus mengenai asal-usul universal rūḥ menempatkan manusia dalam jaring kosmik yang luas. Ruh bukan hanya penggerak individu, melainkan penghubung antara alam syahadah (alam materi) dan alam malakut (alam metafisis). Dalam perspektif sufistik yang lebih kontemplatif, rūḥ dipandang sebagai cermin yang potensial memantulkan asma dan sifat Tuhan, asalkan ia disucikan dari noda-noda egoistik[46]. Dengan demikian, hakikat ruh dalam antropologi Islam mengajarkan bahwa manusia adalah makhluk multidimensional; ia berasal dari tanah secara material, namun bernapaskan spirit Ilahi secara esensial. Kesadaran primordial ini menjadi kompas etis yang menuntut manusia untuk selalu kembali pada titik nol penciptaannya, yakni pengakuan akan ketuhanan Allah dan tanggung jawab moral sebagai manifestasi dari kesaksian purba yang pernah diucapkan di hadirat-Nya.

Pusat Kognisi Spiritual, Intuisi (*Kashf*), dan Medan Pertarungan Makna

Dalam bangunan antropologi Qur'ani, qalb (hati) tidak diposisikan secara simplistis sebagai epifenomena biologis atau sekadar metafora emosional yang sentimentil. Al-Qur'an memproyeksikan qalb sebagai episentrum kesadaran manusia yang mengintegrasikan dimensi rasional, emosional, dan spiritual secara simultan. Dalam Q.S. al-Ḥajj[22]46, hati dikaitkan dengan kemampuan memahami atau menggunakan akal (ya'qilūn bihā), dan kebutaan yang paling destruktif dalam eksistensi manusia bukanlah rusaknya indra penglihatan fisiologis (al-abṣār), melainkan kebutaan batiniah, yaitu kebutaan hati yang bersemayam erat di dalam dada.[47]

Karena itu, qalb dapat dipahami sebagai pusat kesadaran moral dan spiritual yang menentukan bagaimana manusia menerima, menilai, dan memberi makna terhadap realitas objektif maupun subjektif. Eksistensi qalb berfungsi sebagai cermin metafisik yang merefleksikan cahaya kebenaran ilahi (al-ḥaqq); ketika cermin tersebut tertutup oleh noda-noda dosa (rān), seluruh aparatus kognitif manusia akan mengalami disorientasi parah dalam menangkap hakikat realitas.

Hal ini tidak berarti bahwa Al-Qur'an sedang memberikan uraian fisiologi modern mengenai organ jantung secara mekanistik. Pembacaan akademik yang rigid dan objektif harus membedakan makna qalb sebagai konsep antropologis Qur'ani dari fungsi biologis jantung sebagaimana dipahami dalam kedokteran kontemporer (kardiovaskular). Dalam ontologi Islam, khususnya sebagaimana yang diformulasikan oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī, qalb memiliki dimensi ganda: dimensi fisik berupa organ tubuh yang memompa darah, dan

dimensi spiritual-metafisik (al-laṭīfah al-rabbāniyyah al-rūḥāniyyah) yang merupakan esensi kemanusiaan (haqīqat al-insān).

Dimensi spiritual inilah yang menjadi subjek penahu (al-`ālim), penerima khitab syariat, sekaligus agen moral yang bertanggung jawab atas setiap pilihan eksistensial. Melalui distingsi ini, kita dapat memahami bahwa qalb adalah wilayah transendental tempat pengetahuan tidak sekadar diakumulasikan sebagai tumpukan informasi kognitif empiris, melainkan ditransformasikan menjadi orientasi moral yang mengarahkan kehendak bebas manusia (al-irādah).

Tanpa adanya penyelarasan antara kapasitas kognitif dan kesucian batin, manusia akan terjebak dalam anomali epistemik yang akut. Fenomena ini menjelaskan mengapa akumulasi data dan kecanggihan metodologi ilmiah tidak secara otomatis melahirkan keluhuran etis. Seseorang dapat memiliki informasi yang luas, menguasai berbagai cabang ilmu pengetahuan modern, tetapi mempunyai qalb yang keras (qasāwah), tumpul terhadap penderitaan sesama dan buta terhadap kehadiran transendensi.

Lebih jauh, seseorang dapat memiliki kecerdasan intelektual yang sangat tinggi secara rasional-diskursif, tetapi kehilangan orientasi kebenaran, terjebak dalam labirin skeptisism yang merusak atau nihilis yang destruktif. Dalam kondisi patologis seperti ini, seseorang dapat memiliki kemampuan argumentasi teoretis yang sangat canggih (al-jadal), tetapi menggunakan kapasitas argumentasi tersebut semata-mata untuk membenarkan hawa nafsu (al-hawā) pribadi atau kelompoknya, sekaligus menegasikan kebenaran objektif. Dalam perspektif ini, masalah fundamental kemanusiaan kontemporer bukan

sekadar terletak pada kekurangan informasi atau keterbatasan perangkat sains empiris. Masalah yang jauh lebih dalam dan sistemik adalah ketidakmampuan ontologis manusia untuk mengubah pengetahuan (‘ilm) menjadi kebijaksanaan (ḥikmah), dan menterjemahkan kebijaksanaan tersebut menjadi amal saleh yang berdampak di ruang sosial.

Pada titik inilah, diskursus mengenai dimensi intuitif qalb menemukan relevansinya melalui konsep kashf (singkapan spiritual). Namun, konsep kashf ini perlu ditempatkan secara hati-hati, proporsional, dan kritis dalam metodologi ilmiah modern agar tidak jatuh ke dalam subjektivisme ekstrem yang kacau secara metodologis. Dalam tradisi tasawuf (terutama tasawuf falsafi), kashf merujuk pada “penyingkapan” atau pengalaman batin tertentu yang dipahami sebagai terbukanya tabir penghalang (hijab) bagi kesadaran spiritual, sehingga pelaku spiritual (al-sālik) dapat menangkap esensi kebenaran metafisik tanpa melalui inferensi logis yang berbelit-belit.

Meskipun demikian, otoritas kashf ini bersifat personal dan tidak mutlak; ia bukan merupakan sumber wahyu baru yang membawa syariat baru, dan secara epistemologis tidak boleh digunakan untuk membatalkan, mereduksi, atau bertentangan dengan teks-teks otoritatif Al-Qur’an dan Sunnah yang telah mapan (qat'iyyat al-shari'ah). Syariat tetap berfungsi sebagai standar verifikasi eksternal (muhaimin) atas setiap klaim intuisi subjektif.

Kashf dalam kerangka akademik penelitian ini diposisikan murni sebagai kategori pengalaman spiritual (spiritual experience) dalam lintas sejarah tradisi intelektual Islam, bukan sebagai metode epistemologis formal yang secara otomatis menjamin kebenaran

objektif yang dapat diuji secara empiris-intersubjektif oleh publik ilmiah.

Sentralitas qalb sebagai parameter akhir dari kualitas kemanusiaan mendapat pembenaran teologis yang mutlak dalam korpus hadis syarif. Hadis Nabi yang menyatakan bahwa Allah melihat hati dan amal, bukan sekadar melihat pada rupa lahiriah (suwarikom) dan akumulasi harta kekayaan material (amwālikum), memberikan penguatan yang kokoh terhadap sentralitas dimensi batin dalam evaluasi moral manusia.[48] Hadis ini meruntuhkan seluruh berhala materialisme historis dan formalisme keagamaan yang kerap mereduksi nilai kemanusiaan pada aspek-aspek kuantitatif-eksogen. Di hadapan tatapan Ilahi (al-naẓar al-ilāhī), nilai diri manusia diukur dari keikhlasan, kesucian motif (niyyah), dan integritas batinnya yang mengalir keluar dalam bentuk amal sosial yang transformatif. Pada akhirnya, qalb adalah medan pertarungan makna yang paling menentukan sebuah panggung kosmik mikro tempat bertemunya tarikan cahaya ketuhanan (al-anwār) dan kegelapan hasrat materialistik (al-zulmāt), yang darinya lahir seluruh sejarah peradaban etis manusia.

Dinamika Jiwa dari *Ammārah* menuju *Muṭma'innah*

Konsep nafs dalam Al-Qur'an mempunyai medan makna yang sangat luas, kompleks, dan multidimensional, sehingga tidak dapat direduksi begitu saja menjadi sekadar "jiwa" atau "minda" (mind) dalam pengertian psikologi modern yang cenderung sekuler-materialistik. Secara ontologis, nafs dalam epistemologi Islam merepresentasikan keseluruhan diri manusia yang menjembatani dimensi spiritual-transenden (rūḥ) dan dimensi material-fisik (jasad).

Dalam ruang eksistensial inilah, nafs menjadi medan tempur spiritual (al-jihād al-akbar) yang terus berfluktuasi.

Keadaan awal atau kecenderungan regresif dari jiwa ini digambarkan dalam Q.S. Yūsuf[12]53 yang menyebut nafs sebagai sesuatu yang cenderung dan aktif memerintahkan kepada keburukan (al-nafs al-ammārah bi al-sū'), kecuali mereka yang memperoleh rahmat dan proteksi dari Allah.[49] Ayat ini menegaskan bahwa tanpa adanya intervensi hidayah dan kesadaran transendental, potensi kebinatangan (al-quwwah al-syahwiyyah dan al-quwwah al-ghaḍabiyyah) dalam diri manusia akan mendominasi kesadaran akal. Namun, kedinamisan jiwa manusia tidak berhenti pada titik nadir keburukan tersebut. Ketika cahaya kebenaran mulai menyinari kesadaran, jiwa akan naik ke fase transisi yang disebut al-nafs al-lawwāmah (jiwa yang penuh penyesalan dan kritik diri), sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. al-Qiyāmah[75]2. Pada fase ini, ego manusia mengalami ketegangan eksistensial yang hebat; ia jatuh pada dosa namun segera didera oleh penyesalan yang mendalam.

Hingga pada puncak pencapaian spiritualnya, Q.S. al-Fajr[89]27 memuji al-nafs al-muṭma'innah, yaitu jiwa yang tenang, stabil, dan telah terintegrasi secara harmonis dengan kehendak Ilahi.[50] Jika ayat-ayat tersebut dibaca secara konseptual dan komprehensif, nafs tampak jelas sebagai wilayah dinamika manusia yang cair (fluid). Ia bukanlah substansi statis yang hanya mempunyai satu keadaan permanen, melainkan sebuah entitas yang terus-menerus mengalami transformasi kualitas batiniah, bergerak dalam poros vertikal antara degradasi moral dan transendensi spiritual. Dalam peta sejarah intelektual Islam, khususnya dalam tradisi etika (akhlāq) dan tasawuf, kategorisasi seperti

nafs al-ammārah, nafs al-lawwāmah, dan nafs al-muṭma'innah dikembangkan menjadi instrumen metodologis untuk memahami arsitektur batin manusia. Namun, secara metodologis perlu dibedakan secara tegas: Al-Qur'an secara eksplisit menggunakan istilah-istilah tersebut dalam konteks naratif dan teologis dari ayat masing-masing, sementara penyusunan sebuah "tahapan psikologis lengkap" atau taksonomi spiritual yang sistematis merupakan hasil ijtihad, perenungan mendalam, dan sistematisasi para ulama serta tradisi intelektual setelahnya.[51] Tokoh-tokoh seperti Abu Hamid al-Ghazali dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah merumuskan dinamika ini bukan sebagai entitas jiwa yang terpisah secara fisik, melainkan sebagai tiga sifat atau keadaan (ahwāl) yang saling memengaruhi dan dapat berganti pada diri satu individu yang sama.[52]

Transformasi nafs dari kegelapan menuju cahaya pada akhirnya merupakan proses tazkiyah (penyucian jiwa) yang berkelanjutan. Keterkaitan erat antara dimensi penciptaan jiwa dan tanggung jawab moral ini diuraikan secara puitis sekaligus filosofis dalam Q.S. al-Syams[91]7–10, yang menghubungkan sumpah demi kesempurnaan ciptaan jiwa dengan potensi moral ganda (al-fujūr dan al-taqwā), sekaligus menyatakan kesuksesan mutlak bagi orang yang menyucikannya (tazkiyah) serta kegagalan eksistensial bagi orang yang mengotorinya (tadsiyah).[53] Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa manusia diberikan kehendak bebas (free will) yang bertanggung jawab atas arah perkembangan jiwanya sendiri. Jiwa manusia tidak dibiarkan kosong, melainkan dibekali insting ketuhanan (fitrah) yang condong pada kebaikan, sekaligus kerentanan terhadap godaan egoistik. Melalui pemahaman ontologis ini, kita disadarkan bahwa manusia tidak

ditentukan secara final oleh dorongan rendahnya yang bersifat biologis-instingtif. Ia bukanlah makhluk mekanistik yang sepenuhnya dikendalikan oleh insting hewani tanpa daya pilih. Manusia adalah makhluk spiritual yang dinamis:

1. Ia dapat jatuh ke dalam kubangan dosa akibat kelalaiannya, namun ia memiliki kapasitas luhur untuk bertobat dan kembali ke jalan lurus;
2. Ia dapat belajar dari kesalahan masa lalu demi mendaki tangga kesadaran yang lebih tinggi;
3. Ia mampu mengendalikan diri dari desakan syahwat melalui latihan spiritual (riyāḍah);
4. Ia sanggup membentuk kebiasaan baru (malakah) yang luhur serta mengubah orientasi hidupnya dari yang semula berpusat pada ego (ego-centric) menjadi berpusat pada Tuhan (God-centric).[54]

Dalam bahasa teoritis psikologi Islam, nafs adalah ruang dinamika transformasi moral manusia, sebuah panggung spiritual tempat manusia merajut takdir eskatologisnya melalui pilihan-pilihan etis yang diambilnya setiap hari.[55]

Ontologi dan Dimensi Multifaset 'Aql dalam Tradisi Intelektual Islam

Dalam lanskap epistemologi Islam, manusia tidak pernah dikonstruksikan semata-mata sebagai entitas doktrinal yang dituntut untuk menerima kebenaran secara pasif dan dogmatis (taqlīd). Sebaliknya, struktur antropologis manusia dalam Al-Qur'an ditegaskan sebagai makhluk kognitif yang memikul tanggung jawab intelektual dan spiritual (mukallaf).[56] Gagasan ini terefleksi secara gamblang melalui

artikulasi tekstual Al-Qur'an yang berulang kali menggunakan kata kerja aktif (fi'l muḍāri') terkait dengan aktivitas kognitif, seperti ya'qilūn (memahami secara rasional), yatafakkarūn (merefleksikan secara mendalam), yadbiddarūn (menganalisis secara kritis-hermeneutis), dan yafpaqahūn (menyelami makna substantif).[57] Penggunaan variasi kata kerja ini mengindikasikan bahwa akal ('aql) bukanlah sebuah organ statis, melainkan sebuah proses pembuktian, pencarian, dan penyingkapan makna yang dinamis. Akal bukan sekadar instrumen empiris untuk menguasai realitas fisik, melainkan jembatan kognitif untuk membaca tanda-tanda kebesaran Ilahi (āyāt) yang terhampar pada makrokosmos (āfāq) maupun mikrokosmos (anfus).[58]

Secara ontologis, pembahasan mengenai hakikat akal mencapai puncak artikulasinya dalam tradisi filsafat dan tasawuf Islam. Abū Ḥāmid al-Ghazālī, dalam karya magisterialnya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, mendudukkan 'aql sebagai substansi rohani mutiara yang menjadi sumber utama bagi pengetahuan berharga (manba' al-'ilm) dan muara dari kebijaksanaan (maṭla' al-ḥikmah).[59] Al-Ghazālī tidak membatasi akal pada dimensi mekanis-positivistik, melainkan membaginya ke dalam empat tingkatan hirarkis:

Potensi alami (al-gharīzah) yang membedakan manusia dari hewan;

1. Pengetahuan aksiomatis (al-'ulūm al-ḍarūriyyah) yang dimiliki secara universal sejak lahir;
2. Pengetahuan empiris-eksperiensial (al-'ulūm al-tajrībiyyah) yang diperoleh melalui interaksi dengan realitas materi; serta
3. Kapasitas inteleksi tingkat tinggi (al-quwwah al-'āqilah) yang mumpuni menembus hakikat segala sesuatu dan memahami konsekuensi eskatologis dari setiap tindakan.[60]

Sintesis ini menunjukkan bahwa dalam pemikiran al-Ghazālī, akal beroperasi secara berjenjang dari ranah inderawi hingga ranah metafisik. Secara operasional, akal memiliki struktur metodologis yang memungkinkan manusia menyusun arsitektur pengetahuan yang rinci dan koheren. Fungsi dasar akal manifes dalam kemampuannya melakukan inferensi rasional, yakni menarik kesimpulan logis dari proposisi-proposisi yang telah diketahui (ma'lūmāt) menuju pengetahuan baru (majhūlāt).[61] Melalui silogisme (qiyās jali), akal mampu membedakan antara argumentasi yang sahih (ṣaḥīḥ) dan argumentasi yang rancu (fāsid). Dalam ranah sains deskriptif, akal beroperasi dengan mengidentifikasi pola hubungan sebab-akibat (kausalitas), mengelompokkan fenomena fisik, dan mengabstraksikan data inderawi menjadi konsep-konsep universal (al-kulliyyāt).[62]

Superioritas epistemologi Islam terletak pada ketidakbatasannya pada positivisme empiris semata. Akal dilatih untuk melakukan perambahan kognitif yang lebih jauh, yakni ranah logika metafisik (al-logic al-mā warā'a al-ṭabī'ah). Melalui penalarannya, akal tidak berhenti pada pertanyaan "bagaimana" (how) suatu fenomena terjadi, tetapi naik pada tataran "mengapa" (why) eksistensi itu ada.[63] Akal mampu menyimpulkan adanya Wājib al-Wujūd (Eksistensi Mutlak) berdasarkan kontinjensi alam semesta (imkān al-'ālam). Dalam perspektif Ibn Rushd, penemuan hukum-hukum alam melalui penalaran rasional justru merupakan kewajiban syar'i, karena semakin mendalam penalaran rasional manusia terhadap struktur ciptaan, semakin tinggi pula tingkat pengenalannya terhadap Sang Pencipta.[64]

Kendati akal dikaruniai kapasitas yang luar biasa dalam memetakan realitas, epistemologi Islam secara tegas menetapkan garis demarkasi

atas jangkauan penalarannya. Akal bukanlah entitas omniscient (maha tahu) yang berdiri independen dari keterbatasan ontologis dirinya. Terdapat ranah-ranah eksistensial tertentu di mana otoritas akal mengalami hambatan epistemologis (ḥudūd al-ʻaql).[65] Akal dapat membuktikan keberadaan Tuhan secara rasional, namun akal tidak sanggup merinci esensi zat Ilahi secara komprehensif. Akal mampu memahami urgensi keadilan dan moralitas, namun ia tidak memiliki kapasitas independen untuk menentukan rincian ritual ibadah (taʻabbudī) atau memprediksi lanskap spesifik dari realitas eskatologis (al-umūr al-ghaybiyyah).[66]

Ketidakmampuan akal untuk menembus seluruh domain realitas secara mandiri ini melahirkan suatu keniscayaan epistemologis yang disebut sebagai kerendahan hati intelektual (epistemic humility / al-tawāḍuʻ al-maʻrifī).[67] Doktrin ini menolak dua ekstrem sekaligus: rasionalisme absolut (hubris intelektual) yang memutlakkan akal sebagai satu-satunya tolok ukur kebenaran, dan anti-rasionalisme (fideisme/obskurantisme) yang mengerdilkan serta mencurigai setiap penggunaan penalaran kritis.[68] Akal yang sehat (al-ʻaql al-salīm) adalah akal yang menyadari batas-batas jurisdiksi kognitifnya sendiri, sehingga ia secara jujur mengakui perlunya bimbingan dari sumber pengetahuan yang berada di luar jangkauan eksperimen empiris dan inferensi logis semata.

Atas dasar demarkasi tersebut, epistemologi Islam menawarkan sebuah kerangka integratif yang harmonis berupa Triad Epistemis: Wahyu (Waḥy), Akal (ʻAql), dan Pengalaman Empiris (Tajribah). Ketiganya tidak dipersepsikan dalam kerangka oposisi biner yang saling meniadakan, melainkan disatukan dalam sebuah matriks kognitif yang

saling melengkapi (komplementer).[69] Dalam struktur Triad Epistemis ini:

1. Wahyu (Waḥy) bertindak sebagai aksio-ontologis yang meletakkan prinsip-prinsip kebenaran transenden, orientasi teologis, dan kerangka etis mendasar yang tidak dapat dijangkau oleh pengamatan fisik.[70]
2. Akal (‘Aql) beroperasi sebagai instrumen pemahaman (fahm), interpretasi (tafsīr), eksplikasi (tafṣīl), dan pemformulasian argumentasi yang logis berdasarkan petunjuk wahyu tersebut.[71]
3. Pengalaman Empiris (Tajribah) menyediakan data faktual mengenai sunnatullah di alam semesta, yang kemudian dianalisis oleh akal untuk memperkuat pembacaan manusia terhadap ayat-ayat kauniyah.[72]

Anatomi hubungan ini digambarkan secara elegan oleh al-Ghazālī melalui metafora penglihatan: wahyu adalah ibarat sinar matahari (al-nūr al-khārijī), sedangkan akal adalah ibarat daya penglihatan pada mata (nūr al-baṣar).[73] Tanpa adanya sinar matahari, mata yang sehat tidak akan sanggup melihat benda apapun dalam kegelapan; sebaliknya, betapapun terangnya sinar matahari, ia tidak akan memberi manfaat penglihatan bagi mata yang buta. Dengan demikian, akal bukan merupakan pengganti bagi wahyu, dan wahyu pun tidak hadir untuk menghapuskan fungsionalitas akal. Keduanya berinteraksi secara dialektis dan harmonis dalam upaya manusia menyingkap hakikat kebenaran yang mutlak.

Membedah Ambivalensi Dualisme dan Antropologi Qur'ani

Dalam sejarah pemikiran filsafat dan teologi Barat, posisi ontologis tubuh manusia sering kali terjebak dalam dikotomi ekstrim. Di satu sisi, tradisi Platonis dan Neoplatonisme yang kemudian memengaruhi sebagian aliran asketisme Gnostisik serta formulasi dualisme Kartesian (res cogitans versus res extensa) memandang corporealitas atau tubuh fisik secara pejoratif sebagai soma sema (tubuh adalah kuburan bagi jiwa). Tubuh dalam kacamata ini diperlakukan sebagai penjara material, sumber impuls pasional yang merusak, dan penghambat utama pendakian spiritual menuju kebenaran murni.[74] Di sisi lain, modernitas sekuler pasca-Pencerahan kerap terjerumus ke dalam reductio-materialisme dan somatosesentrisme, di mana identitas eksistensial manusia direduksi semata-mata menjadi entitas biologis, mekanisme biokimia, dan komoditas estetis yang teralienasi dari dimensi transendental.[75]

Antropologi Qur'ani menghadirkan sintesis kosmologis yang melampaui kedua jebakan epistemologis tersebut. Al-Qur'an tidak mengagungkan tubuh secara berlebihan hingga taraf deifikasi somatik, tidak pula menistakannya sebagai entitas yang inheren kotor. Tubuh manusia (jasad atau jism) diakui sebagai struktur material integral yang dirancang secara presisi (fi ahsani taqwim), menjadi tempat bersemayamnya dimensi rohani (ruh), serta instrumen artikulasi potensi kehalifahan di bumi. Proses kreasi manusia menggambarkan dualitas sarat makna: pembuatan substrat material dari tanah (thin/turab) yang dipadukan dengan tiupan roh Ilahi (nafakhtu fihi min ruhi), yang kemudian diartikulasikan melalui pemberian instrumen persepsi kognitif-sensoris. Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai

makhluk yang diciptakan melalui dimensi material dan biologis sekaligus diberi pendengaran (as-sam'), penglihatan (al-abshar), dan hati nurani/sistem afektif-intelektual (al-af'idah).[76]

Pemberian fakultas sensoris dan organis ini mengindikasikan bahwa tubuh bukan sekadar pembungkus pasif, melainkan sebuah epistemik interface sebuah media di mana realitas eksternal diindera, diolah, dan direspons dalam bentuk tindakan moral. Seperti yang ditegaskan oleh Toshihiko Izutsu, struktur antropologis dalam Al-Qur'an menempatkan organ fisik seperti telinga, mata, dan jantung bukan semata organ biologis-anatomis, melainkan pusat-pusat pertanggungjawaban eksistensial dan spiritual yang menghubungkan ranah fisik ('alam al-mulk) dengan ranah metafisik ('alam al-malakut).[77]

Secara fungsional-spiritual, jasad adalah al-at-ul 'amal (instrumen aktualisasi perbuatan). Keberadaan fisik merupakan syarat mutlak bagi manusia untuk menjalankan taklif (beban syariat) dalam konteks ruang dan waktu. Ruh tanpa jasad dalam alam duniawi adalah entitas yang tidak dapat mengekspresikan kebajikan sosial, sebagaimana jasad tanpa ruh adalah bangkai yang kehilangan daya agensial. Manusia beribadah dengan tubuh: ia menegakkan salat melalui pergerakan ruku' dan sujud, menyucikan diri melalui ritus wudu, dan menahan lapar saat berpuasa. Ia bekerja dengan tubuh untuk mencari rezeki yang halal, menolong sesama yang tertindas melalui aksi fisik, berbicara dengan alat artikulasi suara untuk menyebarkan kebenaran, melakukan perjalanan (sair fi al-ardh) untuk menuntut ilmu, dan membangun fondasi peradaban material-spiritual melalui kerja-kerja kebudayaan.

Imam al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum ad-Din mengilustrasikan tubuh sebagai kendaraan (markab) bagi jiwa (qalb) dalam perjalanannya

menuju Allah.[78] Kendaraan yang rusak atau ditelantarkan akan melumpuhkan perjalanan spiritual itu sendiri. Oleh karena itu, tindakan fisik bukanlah penghambat spiritualitas, melainkan sarana materialization dari iman. Setiap gerakan tubuh dalam ketaatan berkonversi menjadi jejak spiritual yang membekas pada jiwa. Tubuh adalah kanvas tempat skrip keimanan diukir dalam bentuk tindakan nyata.

Implikasi kosmologis dari peran somatik ini mencapai puncaknya pada eskatologi Islam. Dalam pandangan Al-Qur'an, tubuh tidak akan dicampakkan begitu saja setelah kematian; ia akan dibangkitkan kembali (al-ba'th) dalam rekonstitusi jasmani-rohani. Lebih jauh lagi, pada hari pertanggungjawaban eskatologis, organ-organ tubuh memperoleh independensi kesaksian. Kulit, tangan, dan kaki akan berbicara untuk bersaksi atas apa yang telah dilakukannya selama kehidupan duniawi.[79] Fenomena eskatologis ini menegaskan bahwa setiap aktivitas somatik direkam secara ontologis dalam sel-sel keberadaan manusia, membuktikan bahwa tubuh adalah saksi sejarah eksistensial yang terikat secara mutlak dengan takdir spiritual individu.

Pengakuan atas posisi jasad sebagai wahana spiritual membawa implikasi etis-yuridis yang amat mendalam melalui konsep Amanah Biologis. Dalam hukum Islam (Fiqh), manusia tidak memiliki kepemilikan mutlak (ownership) atas tubuhnya sendiri; kepemilikan hakiki berada di tangan Sang Pencipta (Hakimiyyah Allah). Manusia hanya bertindak sebagai pemegang hak guna pakai (usufructuary) yang terikat oleh kewajiban untuk menjaga, memelihara, dan mengoptimalkan fungsi tubuh sesuai dengan tujuan penciptaannya.

Konstruksi hukum Maqasid al-Shari'ah menempatkan pemeliharaan jiwa dan fisik (hifz an-nafs) sebagai salah satu dari lima fondasi utama (al-daruriyyat al-khamsah).[80] Pemeliharaan tubuh melalui nutrisi yang halal dan toyib (halalan thayyiban), pemenuhan hak istirahat, menjaga kebersihan (thaharah), pencegahan dan pengobatan penyakit, serta larangan ketat terhadap segala bentuk perusakan diri (at-tahlukah) atau mutilasi somatik bukan sekadar persoalan higienitas profan atau kesehatan medis sekuler. Seluruh tindakan perawatan somatik tersebut diangkat derajatnya menjadi bentuk ibadah dan pemenuhan kewajiban agama.

Prinsip ini secara tegas dituntunkan oleh Rasulullah SAW dalam sabdanya yang terkenal: "Sesungguhnya tubuhmu memiliki hak atas dirimu."[81] Hadis ini meruntuhkan kecenderungan asketisme ekstrem yang mengabaikan kebutuhan biologis demi mengejar kesucian rohani secara tidak seimbang. Etika somatik Islam menetapkan bahwa mengabaikan kesehatan jasmani dengan alasan kesalehan ritualistik adalah sebuah kekeliruan teologis. Keseimbangan antara tuntutan fisiologis dan aspirasi spiritual merupakan manifestasi dari wasathiyyah (prinsip moderasi) yang menjadi karakter inti ajaran Islam.

Meskipun tubuh memiliki kedudukan mulia sebagai amanah dan instrumen ibadah, Al-Qur'an memberikan peringatan keras agar manusia tidak terjebak dalam absolutisasi somatik. Tubuh adalah entitas yang terikat oleh hukum entropi, fana, dan penuh keterbatasan. Keindahan fisik, kekuatan biologis, dan vitalitas somatik berada dalam cengkeraman sang waktu yang secara perlahan namun pasti memerosotkan kualitasnya. Tubuh berubah, kekuatan biologis berkurang, penampilan memudar, penyakit mengintai, usia bertambah,

dan pada akhirnya, jasad mengalami pembusukan di liang kubur. Fenomena keterikatan fisik ini merupakan pengingat metafisik bahwa identitas hakiki manusia tidak boleh dibangun secara eksklusif di atas fondasi keberadaan biologis. Reduksi identitas manusia semata-mata pada dimensi jasmani seperti yang kerap terjadi pada budaya konsumen modern yang mengagungkan pemujaan tubuh (body worship), kecantikan superfisial, dan keabadian fisik semu melalui intervensi medis ekstrim merupakan bentuk alienasi eksistensial. Rasulullah SAW mengingatkan pergeseran fokus ini dalam sabdanya: "Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa dan tubuh kalian, melainkan Dia melihat kepada hati dan amal perbuatan kalian."[82]

Perspektif kontemplatif ini menyimpulkan bahwa jasad adalah sarana, bukan tujuan akhir (means, not an end). Tubuh adalah wadah material temporal yang dirancang untuk melayani sang jiwa dalam mengumpulkan bekal bagi perjalanan abadi. Ketika kesadaran ini meresap dalam paradigma seorang Muslim, perawatan tubuh dieksekusi dengan rasa syukur dan tanggung jawab etis, sementara kemunduran fisik dan kematian diterima dengan keikhlasan eksistensial. Pada titik ini, manusia berhasil mengintegrasikan dimensi jasmani dan rohaninya secara harmonis: menjadikan tubuh sebagai wahana pengabdian yang perkasa di bumi, sembari menjaga agar jiwanya tetap bertaut pada Yang Mahatransenden.[83]

Amanah Kehidupan

Deklarasi metafisis dalam Al-Qur'an surah al-Aḥzāb[33]72 menyajikan sebuah drama kosmik yang agung sekaligus menegangkan, di mana al-amānah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-

gunung, namun mereka semua enggan memikulnya karena khawatir akan mengkhianatinya, sementara manusia dengan berani atau bahkan terkesan nekat melangkah maju untuk menerimanya.[84] Representasi naratif ini merefleksikan sebuah titik balik ontologis dalam sejarah penciptaan, di mana agensi moral dan kehendak bebas (free will) resmi berpindah tangan dari tatanan kosmik yang deterministik ke dalam genggaman makhluk yang rapuh bernama manusia. Penolakan yang dilakukan oleh entitas-entitas kosmik raksasa tersebut tidak boleh dipahami secara simplistis sebagai pembangkangan fisik atau kegagalan mekanis, melainkan sebagai pengakuan eksistensial atas batas-batas kapasitas ontologis mereka. Langit, bumi, dan gunung-gunung merepresentasikan kepatuhan mutlak yang baku (tasbīḥ deterministik), sebuah harmoni alamiah yang berjalan tanpa risiko moral karena ketiadaan kebebasan memilih. Sebaliknya, penerimaan amanah oleh manusia menandai lahirnya subjek moral baru yang mandiri, sebuah entitas yang tidak lagi sekadar digerakkan oleh hukum alam (sunnatullāh fisik), melainkan dituntut untuk menavigasi hukum moral yang dinamis dan penuh risiko.

Keberanian kosmik manusia ini segera diikuti oleh sebuah vonis teologis yang sangat menusuk dan paradoks dalam kelanjutan ayat tersebut, yang melabeli manusia sebagai ẓalūman jahūlan makhluk yang sangat zalim dan sangat bodoh.[85] Di sinilah letak paradoks antropologis yang paling mendalam dalam eksistensi manusia: kapasitas terbesar kita berdampingan secara intim dengan kelemahan terbesar kita. Penggunaan istilah ẓalūman jahūlan bukanlah sebuah penghinaan ontologis dari Pencipta kepada ciptaan-Nya, melainkan sebuah peringatan keras mengenai konsekuensi logis dari kebebasan

memilih yang melekat pada amanah tersebut. Kebebasan untuk menjadi baik secara niscaya menuntut adanya kebebasan untuk menjadi jahat; kemampuan untuk naik melampaui derajat malaikat hanya mungkin terjadi jika manusia juga memiliki potensi untuk merosot lebih rendah daripada binatang buas. Manusia adalah satu-satunya makhluk di alam semesta yang mampu merancang sistem keadilan yang adoratif sekaligus menciptakan mesin-mesin genosida yang destruktif; ia mampu mencintai secara tulus hingga mengorbankan dirinya sendiri, namun di saat yang sama mampu menindas sesamanya demi pemuasan ego hegemonik yang fana.

Lebih jauh lagi, paradoks epistemik ini memperlihatkan bagaimana manusia sering kali menggunakan instrumen kognitif terbaiknya, yaitu kecerdasan, bukan untuk menyingkap kebenaran universal, melainkan untuk merasionalisasi kebohongan dan membenarkan kezaliman. Amanah yang dipikul manusia, dengan demikian, bukanlah sebuah medali penghargaan yang statis dan aman, melainkan sebuah dialektika eksistensial yang terus-menerus menuntut pembuktian melalui tindakan nyata. Ketika dimensi metafisik amanah ini diturunkan ke dalam realitas sosiologis, prinsip tanggung jawab kosmik ini mewujud dalam struktur etika sosial kemasyarakatan yang konkret. Hal ini ditegaskan secara metodologis dalam tradisi kenabian melalui hadis terkenal yang menyatakan bahwa setiap individu adalah pemimpin (rā'in) yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya.[86] Hadis ini secara radikal mendekosentrasikan konsep amanah dari wilayah teologi spekulatif yang mengawang-awang menuju arsitektur moral kehidupan sehari-hari. Tanggung jawab tidak lagi diposisikan sebagai beban kolektif yang abstrak, melainkan dipecah

menjadi kewajiban etis yang bersifat personal, sosial, politik, hingga ekologis, yang harus dipertanggungjawabkan oleh setiap jiwa di hadapan sejarah dan Tuhan.

Teologi Tujuan Penciptaan Manusia

Dalam bentangan diskursus teologi Islam, pertanyaan mengenai tujuan penciptaan manusia (*theology of human purpose*) merupakan salah satu poros epistemologis yang mempertemukan dimensi metafisika dengan praksis etis. Mengapa manusia dihadirkan ke dalam ruang waktu, dilengkapi dengan kesadaran, kebebasan berkehendak (free will), dan beban moral (taklīf)? Pertanyaan eksistensial ini tidak dijawab oleh al-Qur'an melalui satu narasi tunggal yang monolitik, melainkan melalui jalinan konseptual yang dinamis, komprehensif, dan berlapis. Dua ayat utama yang menjadi pilar dalam merekonstruksi teologi tujuan penciptaan ini adalah Q.S. al-Dhāriyāt[51]56 dan Q.S. al-Mulk[67]2.

Pertama, Q.S. al-Dhāriyāt[51]56 memancangkan fondasi ontologis bahwa jin dan manusia tidak diciptakan melainkan untuk beribadah kepada Allah.[87] Kedua, Q.S. al-Mulk[67]2 mengontekstualisasikan tujuan tersebut ke dalam realitas empiris-eksistensial dengan menyatakan bahwa Allah menciptakan kematian dan kehidupan guna menguji siapakah di antara manusia yang paling baik amalnya.[88] Melalui pendekatan hermeneutika tematik-filosofis, kedua ayat tersebut tidak boleh dipandang secara dikotomis atau dipertentangkan sebagai dua tujuan yang saling menafikan. Sebaliknya, keduanya merupakan dwi-tunggal konseptual: 'ibādah (ibadah) menjelaskan orientasi

fundamental eksistensi, sedangkan ibtilā' (ujian) menjelaskan struktur kehidupan sebagai arena aktualisasi moral yang konkret.

Ketika Q.S. al-Dhāriyāt[51]56 menegaskan esensi penciptaan jin dan manusia berporos pada 'ibādah, term ini tidak boleh direduksi sebatas pada ritual formal-peribadatan (al-ibādah al-mahḍah). Secara etimologis dan teologis, 'ibādah berakar dari ketundukan mutlak yang lahir dari kesadaran ontologis makhluk di hadapan Sang Khalik.[89] Otoritas tafsir klasik, seperti Ibn 'Abbās yang dikutip oleh para mufasir lintas generasi, menggeser pemaknaan li-ya'budūn ("untuk beribadah kepada-Ku") menjadi li-ya'rifūn ("untuk mengenali-Ku").[90] Pergeseran semantik ini penting karena menunjukkan bahwa ibadah sejati mustahil terwujud tanpa ma'rifah (pengenalan spiritual yang mendalam) terhadap Realitas Absolut (al-Haqq).

Dalam perspektif metafisika Islam, ibadah adalah orientasi teleologis yang inheren dalam struktur penciptaan manusia. Manusia diciptakan sebagai makhluk teomorfis yang membawa fitrah suci dan kesaksian primordial (mīthāq) di alam arwah.[91] Oleh karena itu, 'ibādah dalam konteks al-Dhāriyāt[51]56 berfungsi sebagai sarana penyelarasan kembali (realignment) antara kehendak bebas manusia yang temporal dengan Kehendak Ilahi yang kekal. Tanpa orientasi ibadah ini, keberadaan manusia akan kehilangan jangkar eksistensialnya, terjebak dalam absurditas eksistensial, atau terjatuh ke dalam alienasi spiritual yang menjauhkannya dari asal-usul penciptaannya.

Jika Q.S. al-Dhāriyāt[51]56 berbicara pada domain metafisika-ontologis mengenai mengapa manusia ada, maka Q.S. al-Mulk[67]2 turun ke lingkaran fenomenologi-eksistensial mengenai bagaimana

eksistensi itu dijalani. Ayat ini menegaskan bahwa dualitas realitas kosmis kematian (al-mawt) dan kehidupan (al-ḥayāh) bukanlah produk kebetulan revolusi biologis, melainkan sebuah desain teologis yang sengaja diciptakan (khalaqa). Penciptaan ruang batas antara hidup dan mati ini bertujuan sebagai media ibtilā' (ujian atau pembuktian).[92]

Ujian dalam epistemologi al-Qur'an tidak diposisikan untuk memberi tahu Allah tentang sesuatu yang belum Dia ketahui, karena pengetahuan-Nya melampaui sekat waktu (omniscient). Sebaliknya, ibtilā' adalah proses aktualisasi potensi manusia dari wilayah kemungkinan abstrak (potentiality) menuju aktualitas tindakan yang nyata di panggung sejarah (actuality).[93] Melalui ketegangan eksistensial antara hidup dan mati, manusia dipaksa untuk terus-menerus memilih, bertindak, dan mempertanggungjawabkan setiap gerak etisnya. Dunia, dengan demikian, ditransformasikan dari sekadar tempat singgah yang profan menjadi sebuah moral crucible sebuah kawah candradimuka tempat jiwa manusia ditempa dan diuji kemurniannya.

Kedua ayat di atas tidak berdiri silih berganti secara terpisah, melainkan berjalin kelindan dalam harmoni yang utuh. Manusia memang diciptakan untuk beribadah (Q.S. al-Dhāriyāt[51]56), namun ibadah tersebut tidak dieksekusi dalam ruang hampa udara yang steril dari tantangan. Ibadah tersebut harus diwujudkan dan diuji kualitasnya melalui pilihan-pilihan konkret di tengah badai ujian kehidupan duniawi (Q.S. al-Mulk[67]2). Dengan kata lain, kehidupan dunia dengan segala ujiannya adalah laboratorium tempat ibadah manusia diuji keaslian dan kekuatannya.

Menariknya, Q.S. al-Mulk[67]2 tidak menggunakan indikator kuantitatif seperti "siapa yang paling banyak amalnya" (aktharu ʻamalā),

melainkan indikator kualitatif: "siapa yang paling baik amalnya" (aḥsanu ‘amalā).[94] Penggunaan superlatif aḥsan (terbaik) secara konseptual menggeser keseluruhan orientasi kehidupan manusia dari sekadar akumulasi kuantitas ritual lahiriah menuju kedalaman kualitas spiritual dan ketepatan sosial. Sebagaimana ditegaskan oleh ulama tabi'in terkemuka, Fuḍayl ibn ‘Iyāḍ, yang dimaksud dengan aḥsanu ‘amalā adalah amal yang memenuhi dua syarat mutlak: akhlashuhu (paling tulus niatnya demi Allah) dan aṣwabuhu (paling benar metodologinya sesuai dengan syariat).[95]

Pergeseran paradigma dari kuantitas menuju kualitas ini secara radikal mengubah cara pandang manusia terhadap eksistensinya. Pertanyaan mendasar yang harus diajukan setiap individu dalam meniti kehidupan bukan lagi bersifat kalkulatif-mekanis: “Berapa banyak ibadah ritual formal yang telah saya kumpulkan?”. Melainkan sebuah refleksi eksistensial-kualitatif: “Seberapa tulus, adil, bajik, dan bermanfaat setiap tindakan yang saya lakukan bagi tatanan kemanusiaan dan alam semesta?” Di sinilah teologi tujuan penciptaan Islam menemukan bentuknya yang paling dinamis. Ibadah tidak lagi terkurung dalam sekat-sekat sempit masjid, melainkan meluap menjadi aksi sosial, penegakan keadilan, pemeliharaan ekologi, serta pengembangan ilmu pengetahuan demi kemaslahatan bersama.

Berdasarkan analisis sintetik terhadap Q.S. al-Dhāriyāt[51]56 dan Q.S. al-Mulk[67]2, teologi tujuan penciptaan manusia dalam Islam dapat dirumuskan secara sistematis melalui tiga lapisan eksistensial yang saling menopang:

1. Lapisan Ontologis: Pada level dasar, manusia menyadari kedudukannya sebagai makhluk (the created) yang sepenuhnya

bergantung kepada Sang Pencipta (Al-Khāliq). Keberadaan manusia tidaklah mandiri (self-subsistent), melainkan sebuah kontinjensi yang menerima anugerah eksistensi dari Allah SWT. Kesadaran ontologis ini melahirkan kerendahan hati metafisika (metaphysical humility), membebaskan manusia dari kesombongan eksistensial (hubris).

2. Lapisan Teleologis: Pada lapisan kedua, kesadaran ontologis tersebut bertransformasi menjadi gerak dinamis menuju tujuan penciptaan, yaitu ‘ibādah. Seluruh potensi intelektual, emosional, dan spiritual yang dimiliki manusia diarahkan sebagai instrumen pengabdian yang tulus kepada Allah SWT. Di sini, manusia memahami kompas arah hidupnya agar tidak tersesat dalam labirin nihilisme modern.
3. Lapisan Etis: Pada puncak piramida, pengabdian teleologis tersebut mengejawantah ke dalam keputusan etis sehari-hari melalui sarana ibtilā’. Manusia menerjemahkan pengenalan abstraknya akan Tuhan ke dalam kualitas amal nyata yang adil, maslahat, dan transformatif di tengah masyarakat. Kehidupan dunia dijalani dengan penuh kesadaran moral yang tinggi, karena setiap desah napas merupakan lembaran lembar ujian yang akan dinilai kualitas estetikanya di hadapan Mahkamah Ilahi.

Sinergi dari ketiga lapisan ini melahirkan sosok manusia paripurna (al-insān al-kāmil) yang memadukan kesalehan spiritual-vertikal dengan kesalehan sosial-horizontal. Manusia tipe ini tidak hanya ruku dan sujud dalam keheningan mihrab, tetapi juga tegak berdiri menyebarkan keadilan, ilmu pengetahuan, dan kasih sayang (raḥmah) di muka bumi. Melalui integrasi teologis inilah, cita-cita penciptaan manusia sebagai

hamba (‘abd) sekaligus representasi Tuhan di bumi (khalīfah) dapat terwujud secara historis dan empiris.

Dialektika Kebebasan Berkehendak (*Free Will*) dan Keterbatasan Mutlak (*Determinism*)

Ketegangan antara kebebasan berkehendak (free will) dan keterbatasan mutlak atau determinisme (determinism) merupakan salah satu episentrum perdebatan paling rumit dalam sejarah intelektual manusia, khususnya dalam ranah teologi (kalam) dan filsafat Islam. Di satu sisi, eksistensi manusia ditandai oleh kesadaran batiniah yang mendalam mengenai kemampuan memilih, merencanakan, dan mengaktualisasikan tindakan. Di sisi lain, nalar teologis dan kosmologis menuntut pengakuan mutlak terhadap kemahakuasaan (omnipresence) dan kemahatahuan (omniscience) Tuhan yang mengatur seluruh jalinan eksistensi. Pertanyaan mendasar yang muncul adalah: apabila Allah telah mengetahui dan menetapkan segala sesuatu sebelum penciptaan, masihkah ada ruang bagi kebebasan manusia yang genuine? Sebaliknya, jika manusia memegang kendali penuh atas kehendak dan tindakannya, apakah hal tersebut tidak mengimplikasikan adanya wilayah eksistensial yang berada di luar kedaulatan absolut Sang Pencipta? Kompleksitas teoretis ini bukan sekadar diskursus akademis yang steril, melainkan menyangkut fondasi moralitas, keadilan ilahi (‘adalah), dan hakikat tanggung jawab manusia di hadapan hukum universal[96].

Dalam sejarah teologi Islam, upaya merespons dilema ini melahirkan polarisasi pemikiran yang tajam. Pendekatan jabarisme ekstrem (determinisme teologis radikal) mereduksi manusia menjadi

sekadar instrumen pasif tanpa agensi substansial ibarat sehelai bulu yang ditiup angin tanpa daya untuk menentukan arah[97]. Meskipun pandangan ini berupaya menjaga kemurnian tauhid dan keagungan kekuasaan ilahi, ia melahirkan implikasi etis yang sangat problematis. Jika manusia sama sekali tidak memiliki kapasitas memilih (capacity to choose), maka seluruh struktur moral yang dibangun di atas konsep perintah (amr), larangan (nahy), pahala (thawab), dosa (‘iqab), dan pertanggungjawaban di akhirat (yaum al-hisab) kehilangan legitimasi rasionalnya. Menghukum manusia atas tindakan jahat yang memang terprogram dan terpaksa ia lakukan akan merusak konsep keadilan Allah yang maha pengasih. Di sinilah terletak bahaya reduksionisme deterministik yang mengorbankan subjektivitas moral manusia demi mempertahankan transendensi ilahi yang kaku[98].

Sebaliknya, mazhab qadariyah dan belakangan kaum Mu’tazilah, mengambil arah ekstrem yang berlawanan dengan menekankan kebebasan kehendak manusia secara mutlak (absolute free will). Bagi mereka, keadilan Tuhan menuntut bahwa manusialah yang menciptakan tindakannya sendiri (khaliq al-af’al), sehingga pahala dan sikaan menjadi konsekuensi logis yang adil[99]. Namun, kebebasan yang dipahami sebagai independensi ontologis yang absolut ini melahirkan inkonsistensi serius tehadap doktrin tauhid. Secara empiris dan metafisis, manusia jelas tidak menciptakan dirinya sendiri, tidak merancang hukum alam (sunnatullah) yang menopang tindakannya, dan tidak memiliki kendali mutlak atas hasil akhir dari setiap keputusannya. Manusia tidak pernah dimintai persetujuan mengenai kapan, di mana, dan dalam kondisi biologis seperti apa ia dilahirkan. Dengan demikian, mengklaim bahwa manusia memiliki kehendak

bebas yang sepenuhnya independen dari kehendak ilahi adalah sebuah ilusi yang mengabaikan ketergantungan eksistensial makhluk kepada Khalik[100].

Al-Qur'an sendiri menyajikan struktur dialektis yang kaya dan tidak terjebak dalam simplifikasi dualistik tersebut. Di satu sisi, Al-Qur'an menegaskan agensi dan kebebasan memilih yang dimiliki manusia sebagai dasar bagi akuntabilitas moral. Hal ini secara eksplisit dinyatakan dalam Surah al-Insān[76] 3 yang menegaskan bahwa jalan petunjuk telah dibentangkan, dan manusia dipersilakan untuk meresponsnya secara bebas, baik dengan menjadi hamba yang bersyukur maupun yang kufur[101]. Senada dengan hal tersebut, Surah al-Takwīr[81] 28 kembali mempertegas keberadaan jalan lurus bagi siapa saja di antara manusia yang menghendaki untuk menempuhnya[102]. Ayat-ayat ini mengonfirmasi bahwa manusia bukanlah robot biologis; ia memiliki kapasitas deliberatif dan kehendak yang diakui secara teologis untuk menentukan orientasi eksistensialnya.

Pada saat yang sama, Al-Qur'an segera menyeimbangkan afirmasi kebebasan tersebut dengan menyajikan dimensi ketergantungan mutlak pada ayat berikutnya. Surah al-Takwīr[81] 29 menegaskan bahwa kehendak manusia tidak akan pernah terealisasi secara independen melainkan senantiasa berada di bawah naungan kehendak Allah, Tuhan semesta alam[103]. Struktur sintaksis dan semantik dari ayat ini memperlihatkan sebuah ontologi kehendak yang hierarkis dan relasional. Kehendak manusia (iradah al-basariyyah) bukanlah entitas yang terisolasi atau menentang kehendak ilahi (iradah al-ilahiyyah), melainkan beroperasi di dalam ruang kemungkinan yang diciptakan dan senantiasa ditopang oleh-Nya. Manusia menghendaki sesuatu hanya

karena Tuhan telah membekalinya dengan instrumen kehendak dan mengizinkan realisasi dari kehendak tersebut di dalam kosmos yang teratur ini[104].

Melihat dialektika teks dan realitas tersebut, posisi teologis yang paling kokoh bukanlah determinisme mutlak maupun kebebasan absolut, melainkan sebuah konsep kebebasan makhluk yang terbatas, terkondisi, dan bergantung (conditioned and dependent agency). Konsep ini sejalan dengan upaya sintesis yang ditawarkan oleh para pemikir besar Islam seperti Abu al-Hasan al-Ash'ari melalui teori kasb (pemerolehan) dan dikembangkan lebih dinamis oleh para ulama Maturidiyyah serta filsuf seperti Ibn Rushd. Manusia bebas dalam arti ia memiliki kapasitas internal untuk memilih di antara berbagai opsi tindakan, namun ruang pilihan tersebut dibatasi oleh batasan-batasan eksistensial yang berada di luar kendalinya[105]. Manusia tidak bebas memilih kondisi biologisnya, hukum fisik yang mengaturnya, atau hasil akhir dari tindakannya, tetapi ia sepenuhnya bebas dalam menentukan niat (niyyah), mengarahkan kehendak (ikhtiyar), dan melakukan usaha fisik (kasb)[106]. Tanggung jawab moral (moral responsibility) tidak memerlukan asumsi adanya kebebasan absolut yang tanpa batas. Dalam perspektif etika modern dan teologi Islam, tanggung jawab moral hanya mensyaratkan adanya kebebasan yang memadai (sufficient freedom) bagi agen untuk memahami konsekuensi tindakannya dan bertindak tanpa adanya paksaan eksternal yang melumpuhkan akal sehatnya[107]. Ketika seseorang memilih untuk menolong sesama atau sebaliknya melakukan kejahatan, ia melakukannya atas dasar motif, refleksi, dan keputusan internalnya sendiri, meskipun seluruh sistem fisik yang memungkinkan tindakan itu

terjadi berjalan di bawah hukum deterministik ciptaan Tuhan. Di sinilah letak harmoni antara takdir dan ikhtiar: takdir (qadar) adalah rancangan agung alam semesta beserta hukum-hukumnya yang mutlak, sedangkan ikhtiar adalah ruang partisipasi moral manusia di dalam rancangan tersebut[108].

Konsekuensinya, doktrin takdir tidak boleh disalahpahami sebagai legitimasi bagi sikap pasif, fatalisme (defeatism), atau pelarian dari tanggung jawab moral. Justru karena masa depan dan keseluruhan ketetapan takdir merupakan misteri metafisis yang tidak diketahui oleh manusia (ghaib), manusia diwajibkan secara epistemologis untuk bertindak berdasarkan pengetahuan normatif yang ia miliki, disertai ikhtiar yang sungguh-sungguh, doa yang tulus, dan kesiapan untuk menerima segala hasil akhir dengan lapang dada (tawakkul). Di dalam ruang dialektis inilah manusia menemukan martabat sejatinya: bukan sebagai tuhan-tuhan kecil yang mandiri secara mutlak, dan bukan pula sebagai benda mati yang terombang-ambing tanpa arti, melainkan sebagai khalifah yang merdeka dalam keterbatasan, yang mengukir takdir sejarahnya sendiri di bawah bentangan rahmat dan kekuasaan mutlak Allah SWT[109].

Dinamika Eksistensial Manusia dalam Perjalanan Menuju Kepulangan (*al-Ma'ād*)

Antropologi Islam tidak pernah menyederhanakan eksistensi manusia sebagai entitas biologis yang muncul secara acak di panggung sejarah, lalu lenyap tanpa bekas ke dalam ketiadaan. Jika teori-teori materialisme-historis memandang manusia sekadar sebagai produk dialektika materi, dan eksistensialisme ateistik menilainya sebagai

kebebasan radikal yang terlempar tanpa tujuan (geworfenheit), maka kosmologi Islam menempatkan manusia dalam poros teleologis yang kokoh. Antropologi Islam tidak berhenti pada titik penciptaan (al-mabda'). Jika penciptaan adalah awal mula keberadaan kontingen manusia di alam syahadah, maka al-ma'ād (kepulangan/eskatologi) adalah orientasi akhir yang memberikan bobot makna pada seluruh gerak eksistensial tersebut.

Manusia berasal dari Allah sebagai makhluk yang memikul beban amanah (al-amānah) dan akan kembali kepada-Nya sebagai subjek moral yang bertanggung jawab penuh atas setiap artikulasi kebebasannya selama di dunia. Kesadaran metafisis ini terpatri secara mendalam dalam fondasi epistemik Islam. Kitab Suci merumuskan kesadaran eksistensial tersebut dalam sebuah deklarasi teologis yang melampaui batas ruang dan waktu: bahwa manusia sesungguhnya berasal dari Allah dan hanya kepada-Nya ia akan kembali[110]. Ayat ini bukan sekadar kalimat takziah dalam menghadapi kematian, melainkan sebuah aksioma ontologis yang menegaskan bahwa arah gerak linier kehidupan manusia selalu mengarah pada titik kembali (rujū'). Kepulangan ini bukanlah sebuah disintegrasi eksistensial, melainkan sebuah integrasi menuju keadilan absolut. Setiap jiwa, tanpa terkecuali, dipastikan akan mengalami transisi kematian sebagai pintu gerbang menuju pembalasan yang sempurna pada Hari Kebangkitan kelak[111].

Dalam lanskap pemikiran sekuler modern, kematian sering kali diperlakukan sebagai sebuah tragedi biologis yang absurd, jurang nihilisme yang melenyapkan seluruh makna hidup, atau batas kecemasan yang harus dihindari melalui berbagai proyek medikasi dan teknologi perpanjangan usia. Sebaliknya, dalam struktur antropologi

Islam, kematian (al-mawt) bukanlah nihilnya makna (‘adam), melainkan sebuah fase transisi eksistensial (intiqāl) yang sangat vital. Kematian bertindak sebagai batas eksistensial yang menyingkap keterbatasan dunia fisik sekaligus membuka horizon pertanggungjawaban akhirat secara transparan. Kematian meruntuhkan ilusi keabadian duniawi yang sering kali membutakan manusia dari hakikat dirinya.

Melalui kematian, kesadaran manusia dipaksa untuk mengalami apa yang dalam tradisi tasawuf disebut sebagai kasyaf (penyingkapan tabir spiritual). Ketika panca indra fisik tidak lagi berfungsi, indra spiritual mendeteksi realitas objektif akhirat yang selama ini terhalang oleh kesibukan materi. Kematian adalah batas yang menghentikan akumulasi amal dan memulai fase evaluasi diri. Ia memisahkan antara dimensi temporal (al-fānī) dan dimensi kekal (al-bāqī). Tanpa adanya kematian, kehidupan dunia akan kehilangan urgensi etisnya karena manusia tidak akan pernah merasakan keterbatasan ruang dan waktu untuk membuktikan pengabdiannya. Kematian memberikan tekanan eksistensial yang sehat bagi manusia untuk senantiasa mengoptimalkan setiap detik kehidupannya demi mempersiapkan bekal kepulangan[112].

Kesadaran yang mendalam terhadap al-ma‘ād secara radikal mengubah cara manusia memandang, memaknai, dan menjalani kehidupannya di dunia. Jika kehidupan ini hanya dipahami secara reduksionis yakni sebagai rentang biologis yang membentang dari ruang bersalin hingga liang lahat maka standar keberhasilan manusia dengan mudah akan mengalami pendangkalan. Keberhasilan hidup akan direduksi menjadi metrik-metrik materialistis seperti akumulasi kekayaan, dominasi kekuasaan, pencapaian prestasi sosial, atau maksimalisasi kenikmatan hedonis (hedonic treadmill). Manusia dalam

jebakan materialisme ini akan terjebak dalam apa yang disebut oleh para filosof kontemporer sebagai krisis eksistensial yang akut, di mana pencapaian materi yang melimpah justru sering kali menyisakan kehampaan spiritual[113].

Namun, ketika kehidupan dipahami secara komprehensif sebagai sebuah perjalanan teleologis menuju pertanggungjawaban di hadapan Khaliq, nilai dari setiap tindakan tidak lagi ditentukan oleh konsekuensi pragmatis jangka pendeknya. Kesadaran eskatologis ini memaksa manusia untuk melakukan refleksi filosofis yang mendalam sebelum bertindak, dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan fundamental:

a. Apa yang benar? (Mā huwal-haqq?) – Apakah tindakan ini berpijak pada kebenaran objektif wahyu dan akal budi sejati?
b. Apa yang adil? (Mā huwal-‘adl?) – Apakah keputusan ini menempatkan sesuatu pada tempatnya yang semestinya dan tidak menzalimi hak-hak entitas lain?
c. Apa yang bermanfaat? (Mā huwan-naf‘?) – Apakah keberadaan diri memberikan kontribusi positif bagi kemanusiaan dan semesta?
d. Apa yang diridhai Allah? (Mā huwal-murdhī ‘indallāh?) – Apakah motivasi terdalam (niyyah) dari tindakan ini selaras dengan kehendak ilahi?
e. Apa yang akan dipertanggungjawabkan? (Mā huwal-mas'ūl?) – Bagaimana tindakan ini akan dipertahankan di hadapan mahkamah keadilan absolut kelak?

Fungsi etis dari kesadaran al-ma‘ād ini sangat luar biasa. Ia bertindak sebagai kompas moral internal (super-ego spiritual) yang menjaga manusia agar tidak tergelincir ke dalam nihilisme etis atau

oportunisme pragmatis. Ia menempatkan kehidupan dunia yang fana ini dalam perspektif eskatologis yang transenden, sehingga setiap tindakan kecil di dunia memperoleh gaung nilai yang abadi[114].

Penting untuk ditegaskan bahwa orientasi akhirat (al-ma'ād) dalam antropologi Islam sama sekali tidak berarti sebuah penolakan terhadap duniawi (ascetic quietism atau rahbāniyyah). Islam menolak dualisme ekstrem yang mempertentangkan secara mutlak antara kesucian spiritual dan kekotoran materi. Justru, dunia (al-dunyā) dipandang sebagai satu-satunya locus aktualisasi dan kristalisasi amanah kekhalifahan manusia. Dunia adalah laboratorium moral tempat manusia diuji, dilatih, dan ditempa. Hubungan antara dunia dan akhirat bersifat dialektis dan komplementer, di mana dunia diibaratkan sebagai ladang tempat menanam (mazra'at al-ākhirah) dan akhirat adalah tempat menuai hasilnya.

a. Di dunia inilah dinamika eksistensial manusia diaktualisasikan secara aktif melalui berbagai dimensi kehidupan yang konkret:
b. Di dunia manusia belajar: Mengembangkan potensi kognitif dan intelektualnya (al-'ilm) untuk menyingkap rahasia-rahasia penciptaan Allah.
c. Di dunia manusia memilih: Menggunakan kehendak bebas (al-ikhtiyār) untuk menentukan jalan ketakwaan atau kefasikan.
d. Di dunia manusia membangun keluarga: Membina institusi domestik berbasis cinta dan kasih sayang (mawaddah wa rahmah) demi keberlangsungan generasi penerus amanah.
e. Di dunia manusia bekerja: Mencari rezeki yang halal dan thayyib sebagai sarana ibadah dan penopang kemandirian hidup.

f. Di dunia manusia memimpin: Menegakkan keadilan sosial-politik, mengelola kekuasaan sebagai amanah publik, dan melindungi kaum yang lemah (al-mustadh'afīn).
g. Di dunia manusia memperbaiki kerusakan: Melakukan rekonstruksi sosial (islāh) terhadap berbagai bentuk penyimpangan moral, ketimpangan ekonomi, dan ketidakadilan sistemik.
h. Di dunia manusia membangun institusi: Menciptakan sistem hukum, pendidikan, sosial, dan ekonomi yang kondusif bagi kesejahteraan umat manusia.
i. Di dunia manusia memakmurkan bumi: Menjalankan mandat ekologis untuk merawat alam semesta ('imārat al-ardh) tanpa melakukan eksploitasi yang destruktif[115].

Tanpa keterlibatan aktif dalam dinamika duniawi ini, konsep pertanggungjawaban akhirat akan kehilangan landasan empirisnya. Akhirat, dengan demikian, merupakan horizon pertanggungjawaban yang memberikan makna final, validasi tertinggi, dan keadilan hakiki terhadap seluruh tindakan duniawi tersebut. Segala jerih payah, pengorbanan, dan kesunyian dalam memperjuangkan kebaikan di dunia yang sering kali tidak dihargai dalam sistem sosial manusia akan mendapatkan apresiasi mutlak di sisi Allah[116].

Dengan merajut seluruh dimensi penciptaan, kehidupan, dan eskatologi tersebut, kita dapat memformulasikan sebuah bagan linier-siklikal mengenai dinamika eksistensial manusia. Perjalanan ini bukanlah sebuah lingkaran tanpa ujung yang sia-sia (infinite regress), melainkan sebuah trajektori transenden yang bergerak maju dengan tahapan-tahapan yang sangat sistematis.

Trajektori eksistensial ini menggambarkan manusia yang berawal dari ketiadaan di dunia, dipanggil hidup oleh kehendak kreatif-Nya (al-khalq), diberikan kesadaran eksistensial melalui instrumen akal dan wahyu, diletakkan di tengah-tengah medan ujian berupa realitas duniawi (al-ibtilā'), dituntut untuk mengambil pilihan bebas (al-ikhtiyār), merealisasikan pilihan tersebut dalam bentuk karya nyata (al-'amal), melewati gerbang kematian (al-mawt) sebagai batas akhir pengumpulan bekal, dibangkitkan kembali dalam tubuh spiritual yang baru (al-ba'th), mempertanggungjawabkan seluruh rekam jejak eksistensialnya di hadapan mizan keadilan (al-hisāb), hingga akhirnya mencapai titik kepulangan paripurna ke hadirat Allah Swt (al-rujū')[117]. Pada titik akhir inilah, manusia eskatologis akan menemukan hakikat sejatinya: apakah ia menjadi hamba yang mendaur ulang kehidupannya dalam rida illahi, ataukah menjadi jiwa yang merugi karena kehilangan arah dalam pusaran dunia fana[118].

Dari Hakikat Eksistensial Menuju Formulasi Peradaban Ketuhanan (*Divine Civilization*)

Antropologi Islam berdiri di atas landasan epistemologis dan ontologis yang secara radikal membedakan dirinya dari reduksionisme barat modern. Dalam wacana filsafat kontemporer, manusia sering kali disempitkan menjadi sekadar entitas biologis-evolutif, agen rasional-ekonomis, atau subjek sosiologis yang terombang-ambing oleh struktur material. Sebaliknya, Islam memproyeksikan manusia sebagai matriks multidimensional yang kompleks namun terintegrasi secara harmonis. Konstruksi konstitutif manusia yang mencakup jasad (dimensi somatis-material), ruh (substansi transcendental-transfinit), nafs (medan

psikodinamis dan dorongan moral), qalb (pusat persepsi spiritual dan intuisional), serta ‘aql (organ rasional-kognitif) bukanlah susunan dikotomi yang saling menegasikan, melainkan sebuah ekosistem internal yang beroperasi secara simbiotik[119]. Penyatuan konstituen-konstituen ini menghasilkan sebuah struktur kesadaran utuh yang menjauhkan antropologi Islam dari jebakan dualisme Cartesius maupun materialisme eliminatif[120].

Penting untuk ditegaskan secara epistemologis bahwa tanda tambah dalam persamaan ini menolak interpretasi agregatif atau mekanistik serba-kuantitatif. Tanda tersebut merepresentasikan synergy of being suatu jalinan relasional terpadu di mana setiap elemen memodifikasi dan memperkaya makna elemen lainnya[121]. Jasad tanpa ruh hanya akan menjadi materi anorganik yang mati; ‘aql tanpa bimbingan qalb rentan terjebak dalam instrumentalisme yang kering; dan kebebasan ikhtiar tanpa keinsafan atas qadar serta al-ma‘ād akan tergelincir ke dalam nihilisme eksistensial[122].

Proyeksi ontologis ini melahirkan tesis antropologis yang fundamental: Manusia dalam Islam adalah makhluk ciptaan Allah yang secara ontologis bergantung kepada-Nya (fagr), secara teleologis diarahkan kepada pengabdian (‘ubūdiyyah), secara eksistensial diuji melalui kebebasan terbatas (ikhtiar dalam bingkai qadar), secara moral dibebani kehalifahan (amanah), secara sosial diberi mandat tata kelola bumi (khilāfah), dan secara eskatologis diarahkan menuju pertanggungjawaban mutlak serta kepulangan menuju keabadian (al-ma‘ād)[123]. Tesis ini menyiratkan bahwa kebebasan manusia bukanlah kebebasan absolut yang terlepas dari kewajiban moral (liberty without responsibility), melainkan kebebasan yang terikat pada perjanjian

primordial (mīthāq) untuk merealisasikan kehendak Ilahi di muka bumi[124].

Atas dasar itu, perjalanan eksistensial manusia tidak dipahami sebagai siklus linier-secular yang berujung pada kesia-siaan, melainkan sebagai sebuah sirkuit eskatologis-teleologis yang koheren Dialektika eksistensial ini menuntut bahwa setiap aktivitas keduniaan termasuk sains, teknologi, politik, dan ekonomi merupakan manifestasi konkrit dari ibadah dan pelaksanaan amanah. Kehidupan duniawi (ad-duniyā) tidak dipandang sebagai entitas yang terpisah secara dikotomis dari kehidupan akhirat (al-ākhirah), melainkan sebagai ladang penyemaian (mazra'ah) bagi penuaian eskatologis kelak[125]. Dengan demikian, keberadaan manusia di bumi memikul misi konstruktif untuk menciptakan keharmonisan kosmologis dan keadilan sosial.

Implikasi paling krusial dari rekonseptualisasi antropologis ini terletak pada peralihan paradigma dari tingkat individu menuju skala peradaban. Peradaban (hadhārah), pada hakikatnya, merupakan eksternalisasi dan ortografi kultural dari gagasan implisit mengenai manusia yang diyakini oleh masyarakat pendukungnya[126]. Apabila suatu kebudayaan memandang manusia secara reduktif misalnya semata-mata sebagai homo economicus maka peradaban yang lahir akan menjelma menjadi kapitalisme hiper-konsumtif yang mengeksploitasi alam dan sesama manusia. Apabila manusia didefinisikan sekadar sebagai homo faber atau organisme biologis, maka peradaban hanya akan berfokus pada mekanisasi industri dan pemenuhan hasrat hedonistik yang dangkal[127].

Sebaliknya, ketika manusia dipahami secara integratif sebagai ‘abdullāh (hamba Allah) sekaligus khalīfatullāh (wakil Allah) yang

memikul amanah, antropologi secara otomatis bertransformasi menjadi teori pembangunan peradaban (Divine Civilization). Peradaban berbasis antropologi Islam ini tidak diukur secara eksklusif melalui megastruktur fisik, akumulasi kapital, atau dominasi teknologi materialistik semata. Peradaban ini dirancang untuk melahirkan manusia yang mampu mengenali Tuhannya secara konseptual dan spiritual, menguasai kecenderungan nafs-nya melalui disiplin etis, mengaktualisasikan kesadaran 'aql-nya untuk menyingkap rahasia alam semesta, menjaga martabat kemanusiaan universal, serta memakmurkan bumi ('imārat al-ardh) dengan asas keadilan dan kelestarian[128]. Pada titik simpul inilah, integrasi konstitutif antropologi Islam memunculkan visi peradaban transcendental: sebuah tata dunia yang dibangun oleh manusia-manusia terintegrasi untuk mendedikasikan seluruh karya peradabannya di hadapan Allah SWT.

HAKIKAT TAKDIR

Pemilahan Konseptual dan Kedudukannya dalam Akidah

Diskursus mengenai Qadha dan Qadar dalam bangunan teologi Islam bukan sekadar upaya mendefinisikan terminologi, melainkan sebuah penjelajahan ontologis terhadap posisi manusia di hadapan Kehendak Mutlak. Ketegangan antara kemahatahuan Allah (Omniscience) dan kebebasan manusia (Free Will) menciptakan sebuah aporia intelektual yang menuntut resolusi epistemologis yang presisi. Dalam perspektif ini, takdir tidak boleh dipahami sebagai skenario mekanistik yang meniadakan peran subjek, melainkan sebagai sebuah sistem koordinat metafisik di mana kedaulatan Tuhan dan tanggung jawab manusia bertemu tanpa saling menegasi[129]. Teodisi Islam menekankan bahwa keadilan Allah bersifat inheren dalam skema Qadar, di mana setiap entitas diciptakan dengan ukuran, potensi, dan batas-batas eksistensial yang akurat[130].

Secara epistemologis, pemilahan antara Qadar sebagai rancangan teoretis dalam Ilmu Allah dan Qadha sebagai aktualisasi faktual dalam ruang-waktu merupakan kunci untuk menghindari jebakan fatalisme (Jabariyyah) maupun otonomi absolut yang ekstrem (Qadariyyah). Qadar mencerminkan dimensi pre-existent dari segala kemungkinan yang telah diketahui oleh Allah melampaui sekat linearitas waktu. Pengetahuan Allah dalam konteks ini bersifat kasyfi (menyingkap), bukan ijbari (memaksa)[131]. Sebagaimana seorang astronom yang memprediksi gerhana berdasarkan hukum alam tidaklah menyebabkan gerhana itu terjadi, demikian pula Ilmu Allah mencakup pilihan-pilihan

manusia tanpa harus menjadi determinan yang merampas kehendak bebas individu tersebut dalam ranah psikologis-moral[132].

Konvergensi antara kehendak Ilahi dan usaha manusia dirumuskan secara elegan melalui konsep Kasb (akuisisi) dalam tradisi Asy'ariyah atau Amr bayna al-Amrayn dalam tradisi filosofis lainnya. Al-Qur'an secara simultan menegaskan bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu, namun di sisi lain mengatribusikan perbuatan kepada manusia sebagai subjek moral[133]. Struktur relasional ini menunjukkan bahwa kehendak manusia beroperasi di dalam ("intra") kehendak Allah, bukan di luar ("extra") atau sejajar dengan-Nya. Dengan demikian, Qadar berfungsi sebagai prinsip keteraturan kosmis (cosmic order), sementara Qadha adalah manifestasi dari interaksi dinamis antara takdir yang telah digariskan dengan responsibilitas insani yang diuji dalam panggung sejarah[134].

Lebih jauh lagi, pemahaman terhadap takdir menuntut pembedaan tajam antara Iradah Kauniyyah (kehendak penciptaan) dan Iradah Syar’iyyah (kehendak legal-moral). Allah mungkin menghendaki terjadinya suatu peristiwa secara ontologis (seperti eksistensi pilihan buruk), namun Beliau tidak merestuinya secara moral-aksiologis[135]. Di sinilah letak kedudukan strategis akidah: ia memberikan kerangka bagi manusia untuk bertindak secara maksimal dalam ranah yang dapat diusahakan (ikhtiyari), sembari berserah diri pada hasil yang berada di bawah otoritas Qadha Ilahi. Pemahaman yang komprehensif ini mengubah persepsi takdir dari sekadar dogma pasif menjadi energi eksistensial yang mendorong manusia untuk meraih martabat spiritual tertinggi melalui pengakuan akan keterbatasan diri di hadapan Keabadian[136].

Teologi Takdir dalam Perspektif Ayat-Ayat Makiyyah dan Madaniyyah

Kajian terhadap ayat-ayat Makiyyah dan Madaniyyah memperlihatkan bahwa Al-Qur'an tidak menyajikan takdir sebagai doktrin abstrak yang terlepas dari kehidupan manusia. Pembicaraan mengenai ketentuan Allah selalu berkaitan erat dengan proyeksi tauhid, rancang bangun penciptaan, tanggung jawab moral, dialektika ujian, pembentukan karakter, kesabaran eksistensial, serta konsekuensi logis dari setiap perbuatan manusia. Eksplorasi kronologis-tematik ini membuka ruang pemahaman bahwa gagasan tentang qadar tidak dirumuskan dalam ruang hampa sektarian, melainkan tumbuh sebagai respons teologis yang membimbing kesadaran komunitas Muslim perdana dari fase pembentukan fondasi kosmologis menuju fase pelembagaan etis-sosial.

Ayat-ayat Makiyyah cenderung meletakkan persoalan takdir dalam horizon kosmologis dan teologis yang sangat mendasar. Kekuasaan mutlak Allah atas penciptaan, dinamika kehidupan, kepastian kematian, distribusi rezeki, keteraturan hukum alam (sunnatullah), serta pasang surut perjalanan sejarah manusia dijadikan instrumen argumentatif utama untuk menegaskan keesaan (tawhid) dan kemahakuasaan-Nya (qudrah). Surat al-Qamar[54] 49, misalnya, secara eksplisit menyatakan bahwa segala sesuatu diciptakan dengan ukuran atau ketentuan (qadar) yang presisi[137]. Ayat ini memberikan fondasi ontologis yang kokoh bahwa realitas universal tidak bergerak secara acak (chaos), kebetulan, atau mekanistis tanpa makna, melainkan berada dalam genggaman pengetahuan absolut (pre-cognition) dan desain teleologis Allah yang melampaui batas ruang dan waktu[138]. Dalam fase Makiyyah ini, doktrin

takdir berfungsi sebagai antitesis terhadap pandangan kaum materialis-pagan (Dahriyyah) yang mengaitkan segala perubahan nasib dan kematian semata-mata dengan perjalanan waktu spekulatif.

Namun, Al-Qur'an tidak pernah menggunakan doktrin determinisme kosmologis tersebut untuk menihilkan eksistensi, kebebasan, maupun tanggung jawab moral manusia. Surat al-Kahf[18] 29 memberikan artikulasi teologis yang sangat fundamental mengenai kehendak bebas (free will) manusia: barangsiapa yang menghendaki dapat beriman, dan barangsiapa yang menghendaki dapat mengingkari[139]. Ayat ini secara tegas menolak pemahaman fatalistik-statis (jabr) yang mereduksi manusia menjadi sekadar boneka tak berdaya dalam panggung sejarah. Kendati demikian, ayat ini tidak boleh dibaca secara reduksionis dalam kacamata voluntarisme murni (Qadariyyah); ia harus dipahami secara dialektis bersama ayat-ayat lain yang menegaskan bahwa kehendak manusia tetap berada di bawah naungan dan determinasi kehendak absolut Allah[140]. Pembatasan ini mengisyaratkan bahwa kebebasan manusia bukanlah entitas yang berdiri sendiri secara independen (autonomous agency), melainkan sebuah amanah teologis yang dibatasi oleh hukum penciptaan-Nya.

Ketegangan semantik dan konseptual tersebut merupakan poros utama dalam struktur teologi Qur'ani yang berkarakteristik moderat (wasatiyyah). Manusia diakui memiliki kehendak eksistensial (iradah) dan kemampuan mengupayakan tindakan (kasb), namun kehendak tersebut tidak pernah bersifat absolut. Manusia diberi ruang untuk memilih jalannya sendiri, tetapi pilihan-pilihan tersebut tidak memosisikan manusia sebagai pencipta independen yang mampu melompati hukum sebab-akibat yang telah ditetapkan Allah. Manusia

wajib berusaha secara maksimal di dalam ruang sejarah, tetapi hasil akhir dari setiap ikhtiar tersebut berada di luar kontrol absolutnya. Melalui paradoks yang harmonis ini, Al-Qur'an mengajarkan manusia untuk memadukan kerja keras dengan ketundukan spiritual, menghindarkan mereka dari kesombongan ketika sukses, dan menyelamatkan mereka dari keputusasaan ketika menghadapi kegagalan.

Pada fase Madaniyyah, dimensi takdir bertransformasi secara dinamis ke dalam ruang yang lebih konkret, yakni wilayah kehidupan sosial, politik, hukum, dan etika kemasyarakatan. Peralihan dari Mekah ke Madinah menuntut adanya penerjemahan doktrin metafisika menjadi panduan praksis bagi komunitas yang tengah membangun peradaban. Surat al-Hadid[57] 22 menyatakan bahwa tidak ada satu pun musibah yang terjadi di bumi maupun yang menimpa diri manusia kecuali semuanya telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuz) sebelum Allah mewujudkannya ke dalam realitas sejarah[141]. Kendati demikian, penegasan metafisis mengenai keterpolaan takdir ini tidak dimaksudkan untuk melemahkan militansi perjuangan atau membatalkan kewajiban manusia dalam melakukan ikhtiar serta pertahanan diri. Sebaliknya, kesadaran akan kepastian takdir ini berfungsi sebagai penguat psikologis (psychological resilience) bagi para sahabat agar tidak gentar dalam menegakkan keadilan dan menghadapi tantangan sosial-politik yang berat[142].

Dalam konteks sosial-kemasyarakatan di Madinah, Islam justru membangun struktur kewajiban hukum (taklif) dan tata nilai moral yang secara logis mensyaratkan adanya kebebasan manusia untuk memilih, bertindak, dan bertanggung jawab atas setiap implikasi sosial yang

ditimbulkannya. Pengakuan terhadap takdir tidak pernah dijadikan alasan pembenar (excuse) atas tindak kejahatan, ketidakadilan sosial, maupun pengabaian terhadap hukum syariat. Dengan demikian, pembacaan yang komprehensif terhadap ayat-ayat Makiyyah dan Madaniyyah menunjukkan dua dimensi teologis yang saling menggenapi secara dialektis. Dimensi Makiyyah memberikan landasan kokoh mengenai ketergantungan ontologis (ontological dependence) seluruh alam semesta kepada sang Pencipta, sementara dimensi Madaniyyah menerjemahkan kesadaran teologis tersebut menjadi energi penggerak bagi tanggung jawab etis, moral, dan sosial manusia dalam mengarungi dinamika sejarah[143].

Hadis-Hadis Pencatatan Takdir di Alam *Azal* dan Validitas Transmisinya

Diskursus mengenai pencatatan takdir (kitābah al-qadar) menuntut ketajaman epistemologis dalam membedakan antara dimensi ontologis Tuhan yang transenden dan dimensi temporal makhluk yang imanen. Secara teologis, istilah "alam azal" sering kali disalahpahami sebagai sebuah ruang-waktu purba, padahal azaliyyah bagi Allah adalah ketiadaan permulaan yang mutlak (qadim), yang tidak terikat oleh linearitas kronologis.[144] Dalam konteks ini, pencatatan takdir bukanlah sebuah proses akuisisi informasi oleh Tuhan, melainkan manifestasi dari ilmu-Nya yang meliputi segala sesuatu sebelum subjek-subjek tersebut mewujud dalam realitas empiris. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, tidak ada satu pun musibah atau kejadian di bumi maupun pada diri manusia, melainkan telah tertulis dalam Kitab (Lauh Mahfuz) sebelum ia diciptakan, sebuah keniscayaan yang bagi Allah adalah perkara yang amat mudah.[145] Landasan tekstual utama yang

mengukuhkan doktrin ini ditemukan dalam Sahih Muslim, melalui riwayat dari ‘Abdullah ibn ‘Amr ibn al-‘As, yang menyatakan bahwa Allah telah menetapkan ukuran-ukuran (maqādīr) setiap makhluk lima puluh ribu tahun sebelum penciptaan langit dan bumi, saat Arsy-Nya masih berada di atas air.[146] Angka "lima puluh ribu tahun" dalam hermeneutika hadis tidak serta-merta dipahami sebagai batasan waktu antroposentris, melainkan sebagai metafora teologis untuk menunjukkan purba-nya (priority) ketetapan tersebut atas eksistensi materi. Validitas transmisi hadis ini menempati derajat sahih yang otoritatif, memberikan fondasi bagi keyakinan bahwa seluruh skenario kosmik telah terstruktur dalam pengetahuan Ilahi jauh sebelum mekanisme fisika alam semesta diaktifkan.

Harmonisasi antara kehendak Ilahi dan eksekusi penciptaan semakin diperjelas melalui hadis yang diriwayatkan oleh ‘Ubadah ibn al-Samit mengenai eksistensi Pena (al-Qalam). Hadis ini mengisahkan bahwa makhluk pertama yang diciptakan Allah adalah Pena, yang kemudian diperintahkan untuk menuliskan segala sesuatu yang akan terjadi hingga hari kiamat.[147] Secara filosofis, Pena di sini melambangkan instrumen transmisi dari ilmu-Nya yang absolut ke dalam bentuk catatan yang bersifat formalistik dalam al-Lauh al-Mahfuz. Di sini, para ulama seperti Ibn Hajar al-Asqalani menekankan pentingnya memahami bahwa pencatatan tersebut merupakan perintah eksekutif yang menegaskan kedaulatan Allah, bukan berarti Allah membutuhkan media tulis untuk mengingat atau menyimpan data.[148]

Pada level mikrokosmos, pencatatan takdir bersifat fraktal, di mana ketetapan umum di alam azal teraktualisasi dalam catatan-catatan yang

lebih spesifik. Hadis Ibn Mas‘ud yang disepakati kesahihannya oleh al-Bukhari dan Muslim (Muttafaq ‘Alayh) mendeskripsikan proses penulisan takdir individual saat janin berusia empat bulan di dalam rahim.[149] Malaikat diperintahkan untuk mencatat empat perkara: rezeki, ajal, amal, serta klasifikasi eskatologis apakah ia termasuk golongan yang celaka atau bahagia. Kontemplasi atas hadis ini sering kali memicu perdebatan mengenai determinisme, namun dalam kerangka teologi Sunni, pencatatan ini dipandang sebagai Taqdīr ‘Umrī (takdir seumur hidup) yang merupakan derivasi dari Taqdīr Azalī. Hal ini tidak menyiratkan adanya perubahan pada ilmu Allah (inkishāf), melainkan sekadar pemberitahuan informasi kepada malaikat pelaksana tugas tentang apa yang telah diketahui Allah secara azali.

Secara metodologis, validitas transmisi riwayat-riwayat ini telah melewati filtrasi ketat dalam diskursus Mustalah al-Hadis. Konsensus ulama salaf dan khalaf menempatkan hadis-hadis dalam Sahihayn (Bukhari dan Muslim) sebagai sumber pengetahuan yang pasti (al-‘ilm al-yaqīnī) dalam masalah akidah.[150] Namun, tantangan intelektual muncul ketika teks-teks ini dibaca secara tekstualistik tanpa bantuan kerangka teoretis yang memadai, yang dapat menjerumuskan pada pemahaman Jabariyyah (fatalisme fatal) atau Qadariyyah (penolakan takdir). Oleh karena itu, interpretasi yang sahih haruslah bersifat integratif, yang melihat pencatatan takdir bukan sebagai paksaan mekanistik, melainkan sebagai bukti kesempurnaan ilmu Tuhan yang melampaui batas-batas temporalitas manusia. Kedudukan hadis-hadis ini, dengan demikian, berfungsi sebagai jembatan epistemik yang menghubungkan keterbatasan nalar manusia dengan kemutlakan ketetapan Ilahi.[151]

Ilmu Allah yang Maha Meliputi (*Al-'Ilm al-Ilahiy*) dan Hubungannya dengan Ketentuan Takdir

Diskursus mengenai al-'Ilm al-Ilāhī (Ilmu Allah) menempati posisi sentral dalam bangunan metafisika Islam, di mana ia dipandang bukan sekadar atribut statis, melainkan sebuah keniscayaan ontologis yang melampaui sekat-sekat temporal. Dalam perspektif teologi transendental, Ilmu Allah bersifat muhīth (meliputi segala sesuatu) tanpa terikat oleh linearitas waktu masa lalu, sekarang, dan masa depan yang merupakan keterbatasan inheren pada makhluk. Pengetahuan-Nya bersifat basīth (sederhana namun mencakup segala kompleksitas) dan tidak didahului oleh ketidaktahuan (al-jahl) maupun diinterupsi oleh keraguan atau proses kognitif trial-and-error sebagaimana dialektika intelektual manusia.[152] Oleh karena itu, hubungan antara Ilmu Allah dan takdir (qadar) harus dipahami sebagai relasi antara "peta pengetahuan abadi" dan "realitas yang teraktualisasi," di mana Allah mengetahui segala kemungkinan dan pilihan yang akan diambil oleh subjek moral tanpa menghilangkan esensi kebebasan yang diberikan-Nya.

Secara skriptural, Al-Qur'an menegaskan bahwa cakupan ilmu-Nya tidak menyisakan ruang bagi anomali sekecil apa pun di alam semesta, baik yang bersifat atomik maupun galaktik.[153] Pengetahuan ini bersifat sinkronis, di mana seluruh rangkaian peristiwa sejarah dari awal penciptaan hingga eskatologi (akhir zaman) hadir secara simultan di hadapan-Nya. Dalam kerangka pemikiran Ibnu Arabi, hal ini berkaitan dengan konsep A'yan al-Thabitah (entitas-entitas yang tetap dalam pengetahuan Tuhan), di mana segala sesuatu telah memiliki "cetak biru" dalam ilmu-Nya sebelum bermanifestasi dalam alam syahadah.[154]

Namun, penting untuk ditegaskan secara akademis bahwa keberadaan "cetak biru" ini tidak serta-merta mengimplikasikan determinisme mekanistik (jabr). Justru, pengetahuan Allah mencakup pengetahuan tentang "bagaimana" manusia akan memilih secara bebas dalam ruang lingkup ikhtiyār yang telah dianugerahkan-Nya.

Kesalahan logis yang sering menghantui perdebatan teologis adalah penyamaan antara foreknowledge (pengetahuan awal) dengan causation (penyebaban). Secara epistemologis, mengetahui bahwa sebuah peristiwa akan terjadi tidaklah sama dengan memaksa peristiwa itu terjadi. Dalam analogi yang lebih kontemporer, pengetahuan seorang ahli meteorologi tentang badai yang akan datang tidak menyebabkan badai tersebut muncul; ia hanya menangkap realitas dalam tatanan data. Namun, pada level ketuhanan, ilmu Allah jauh lebih sempurna karena bersifat aktif-kreatif (al-'ilm al-fi'li), di mana Allah mengetahui perbuatan manusia sebagai perbuatan yang dilakukan oleh subjek yang memiliki kehendak.[155] Richard Swinburne dan sejumlah filosof agama Barat juga mendiskusikan hal ini dalam konteks Divine Omniscience, di mana mereka berargumen bahwa pengetahuan Tuhan atas tindakan masa depan adalah pengetahuan tentang tindakan bebas, sehingga tidak membatalkan tanggung jawab moral pelaku.[156]

Lebih jauh lagi, pemisahan antara dimensi temporalitas manusia dan keabadian (eternity) Allah menjadi kunci untuk memecahkan paradoks takdir. Manusia hidup dalam penjara waktu yang memaksanya melihat realitas secara atomistik dan berurutan. Sebaliknya, posisi Allah adalah "pengamat abadi" yang berada di luar garis waktu tersebut. Maka, takdir dalam Ilmu Allah bukanlah sebuah

"rencana paksa" yang baru dibuat, melainkan refleksi dari segala pilihan makhluk yang sudah diketahui-Nya secara azali. Sebagaimana dijelaskan dalam tradisi hadis, penulisan takdir di Lauh al-Mahfuz merupakan dokumentasi dari ilmu-Nya yang tak terbatas, bukan sebuah skenario yang merampas otonomi manusia.[157] Pengetahuan Allah adalah pengetahuan yang menyingkap (kasyf), bukan pengetahuan yang memaksa (ijbar).

Sebagai konsekuensi logis, tanggung jawab moral (moral accountability) tetap sepenuhnya berada pada pundak manusia. Jika pengetahuan Allah dianggap sebagai sebab pemaksaan, maka seluruh konsep pahala, dosa, surga, dan neraka akan kehilangan basis keadilannya. Dalam pandangan Al-Ghazali, hamba memiliki kasb (usaha) yang menjadi titik temu antara kekuasaan Tuhan dan kehendak makhluk.[158] Dengan demikian, takdir adalah sintesis harmonis antara kedaulatan absolut Allah sebagai Pemilik Ilmu dan kebebasan relatif manusia sebagai agen moral. Pengetahuan Allah yang maha meliputi justru menjadi jaminan bahwa tatanan semesta ini berjalan di atas keadilan dan hikmah yang presisi, di mana setiap pilihan manusia dihargai dalam kerangka ontologis yang sudah ditetapkan-Nya sejak semula.[159]

.

Iradah dan Kehendak Mutlak Ilahi (*Al-Iradah Al-Azaliyyah*)

Dalam teologi Islam (Ilm al-Kalam), konsep Iradah (Kehendak) merupakan pilar fundamental yang mendefinisikan relasi antara Sang Pencipta yang transenden dengan alam semesta yang imanen. Al-Iradah al-Azaliyyah bukan sekadar atribut statis, melainkan sebuah kekuatan pengkhususan (sifah tukhassis) yang menentukan realitas dari

berbagai kemungkinan eksistensi yang tak terbatas. Dalam spektrum teologi Sunni, Kehendak Ilahi dipandang sebagai otoritas mutlak yang melampaui limitasi kausalitas material, di mana setiap fenomena baik yang bersifat makrokosmos maupun mikrokosmos berada dalam dekapan kontrol ketuhanan yang tak terelakkan. Al-Qur'an menegaskan otoritas ini dengan menyatakan bahwa Tuhan menciptakan dan memilih apa yang Dia kehendaki, sebuah pernyataan yang memosisikan pilihan-Nya di atas segala preferensi makhluk[160].

Secara konseptual, esensi Iradah harus dipahami melalui distingsi tajam terhadap Amr (Perintah) dan Mahabbah (Kecintaan). Kekeliruan dalam mencampuradukkan aspek-aspek ini sering kali menjebak pemikiran teologis ke dalam dualisme yang problematis: antara determinisme radikal (jabariyyah) atau kebebasan absolut yang tercerabut dari akar ketuhanan (qadariyyah). Untuk mengatasi kebuntuan ini, para ulama melakukan kategorisasi metodologis antara Iradah Kauniyyah Qadariyyah (Kehendak Kosmologis-Universal) dan Iradah Shar‘iyyah Diniyyah (Kehendak Legislatif-Religius)[161]. Iradah Kauniyyah mencakup seluruh realitas yang terjadi di alam semesta, termasuk keberadaan kejahatan, bencana, maupun pembangkangan, yang semuanya terjadi atas izin ontologis Allah demi hikmah universal yang lebih besar. Sebaliknya, Iradah Shar‘iyyah mencerminkan apa yang diridai dan dicintai-Nya, yang termanifestasi dalam wahyu dan hukum syariat[162].

Pemisahan teoretis ini memberikan ruang bagi pemahaman bahwa terjadinya sebuah keburukan moral di dunia tidak secara otomatis menandakan rida Ilahi. Sebagai contoh, eksistensi kekufuran atau kezaliman terjadi dalam lingkup Iradah Kauniyyah karena tidak ada satu

atom pun yang bergerak tanpa izin-Nya namun hal tersebut secara fundamental bertentangan dengan Iradah Shar'iyyah-Nya yang memerintahkan keadilan dan iman[163]. Jika setiap peristiwa yang terjadi dianggap identik dengan keridaan Allah, maka struktur moral agama akan runtuh; ujian (ibtila'), sistem pahala-dosa, serta tanggung jawab kemanusiaan akan kehilangan signifikansi teleologisnya. Kehendak Allah dalam dimensi ini bersifat memungkinkan (enabling), bukan memaksakan secara psikologis sehingga meniadakan kehendak manusia[164].

Dalam tingkat agensi, kehendak mutlak Allah beroperasi pada level khalq (penciptaan kapasitas), sementara manusia beroperasi pada level kasb (perolehan atau aktualisasi tindakan). Penekanan teologis ini menunjukkan bahwa Iradah Ilahi tidak menghapus otonomi moral manusia, melainkan menjadi landasan eksistensial bagi otonomi tersebut. Manusia bukanlah entitas yang bergerak secara mekanistik layaknya benda mati di bawah hukum gravitasi, melainkan subjek yang diberi "pinjaman" kehendak untuk memilih di dalam kerangka besar takdir Allah[165]. Diskursus ini diperkuat oleh hadis Nabi SAW yang mengingatkan bahwa meskipun segala sesuatu telah tertulis dalam catatan takdir, setiap individu diperintahkan untuk beramal, karena setiap orang akan dimudahkan menuju apa yang diciptakan baginya[166].

Secara kontemplatif, Al-Iradah al-Azaliyyah membawa kita pada kesadaran akan harmoni antara kedaulatan Tuhan dan keadilan-Nya. Kehendak Allah yang mutlak adalah jaminan bahwa jagat raya ini tidak bergerak secara acak atau kacau (chaos), melainkan berada di bawah orkestrasi yang penuh hikmah. Di sisi lain, pemberian ruang bagi pilihan manusia menunjukkan bahwa Allah menghendaki sebuah bentuk

ketaatan yang lahir dari kesadaran, bukan keterpaksaan. Oleh karena itu, hubungan antara kehendak mutlak Allah dan tindakan manusia bukanlah hubungan pertentangan (zero-sum game), melainkan hubungan hierarkis di mana kehendak manusia adalah percikan kecil yang beroperasi di dalam samudera luas Kehendak Ilahi yang tak bertepi[167]. Pemahaman terhadap Iradah yang komprehensif mengantarkan seorang peneliti pada kesimpulan bahwa determinisme dalam Islam bukanlah "fatalisme gelap", melainkan "determinisme teologis yang dinamis". Hal ini menuntut manusia untuk memaksimalkan potensi agensi moralnya sambil tetap memiliki ketundukan metafisis terhadap hasil akhir yang ditetapkan oleh Sang Khalik. Struktur ganda kehendak ini memastikan bahwa tatanan kosmos tetap terjaga secara ontologis, sementara tatanan moral tetap tegak secara aksiologis[168].

Ruang Kebebasan Bertindak dan Konsekuensi Moral

Ikhtiar merupakan epiteme krusial dalam teologi Islam dan filsafat moral untuk mendekonstruksi jebakan fatalisme (jabariyyah) yang sering kali mereduksi martabat manusia menjadi sekadar objek mekanis. Secara ontologis, manusia memang berada dalam keterlemparan (thrownness) meminjam istilah Heidegger di mana ia tidak memiliki otoritas atas lokus kelahiran, determinasi biologis, maupun konstelasi sosiokultural yang melingkupinya[169]. Namun, keterbatasan pada ranah eksistensial ini tidak secara otomatis menghapus agensi moral manusia. Sebaliknya, di dalam keterbatasan tersebut, terdapat ruang kontingen yang memungkinkan manusia mengekspresikan kehendaknya. Dalam perspektif teologis yang lebih

moderat, ikhtiar dipandang sebagai jembatan antara kedaulatan Tuhan yang absolut dan tanggung jawab manusia yang definitif, sehingga manusia tidak dipandang sebagai wayang, melainkan sebagai subjek yang memiliki kapasitas untuk menentukan arah moralitasnya sendiri[170].

Al-Qur'an menegaskan ruang pilihan ini sebagai pilar fundamental dalam struktur keadilan Ilahi. Dalam QS. al-Kahf[18] 29, ditekankan bahwa kebenaran telah datang, dan pilihan untuk beriman atau mengingkari diserahkan sepenuhnya kepada subjek manusia[171]. Ayat ini bukan sekadar pernyataan tentang kebebasan, melainkan sebuah proklamasi atas otonomi moral yang berujung pada konsekuensi eskatologis. Sejalan dengan itu, QS. al-Najm[53] 39 mengonfirmasi prinsip meritokrasi spiritual bahwa manusia tidak akan memperoleh hasil kecuali dari apa yang telah diusahakannya secara sadar (kasb)[172]. Secara filosofis, hal ini menunjukkan bahwa tatanan alam semesta tidak bersifat deterministik-linier yang menutup pintu bagi intervensi kehendak manusia, melainkan sebuah sistem yang menyediakan ruang bagi probabilitas dan aktualisasi potensi diri[173].

Konsekuensi moral dari ikhtiar ini berakar pada posisi manusia sebagai agen (the self as an agent) yang memiliki kapasitas deliberatif: berniat, menimbang, memilih, dan mengarahkan tindakan melalui fakultas akal (al-'aql). Jika seluruh tindakan manusia dianggap sebagai gerak mekanis atau skenario yang telah dipaksakan secara absolut tanpa melibatkan agensi, maka kategori moral seperti "pahala" dan "dosa" akan kehilangan landasan rasionalnya[174]. Sebagaimana dikonsepkan oleh al-Ghazali, meskipun Tuhan adalah pencipta perbuatan (khaliq al-af'al), manusia adalah pelaku yang mengupayakan

(mukasib) perbuatan tersebut melalui daya yang diberikan kepadanya[175]. Maka, moralitas bukan sekadar kepatuhan buta, melainkan hasil dari dialektika antara wahyu sebagai panduan dan akal sebagai instrumen pemilihan tindakan yang bertanggung jawab[176].

Penting untuk digarisbawahi bahwa kebebasan manusia dalam paradigma Islam bukanlah kebebasan eksistensialistik-absolut ala Sartre yang meniadakan Tuhan demi otonomi diri yang liar. Kebebasan manusia adalah "kebebasan yang dianugerahkan" (granted freedom) yang beroperasi di dalam koridor hukum-hukum eksistensi (sunnatullah) yang telah ditetapkan[177]. Manusia tidak menciptakan hukum kausalitas, namun ia diberikan kemampuan untuk memanfaatkan kausalitas tersebut demi mencapai tujuan moralnya. Muhammad Iqbal menyebutnya sebagai "ego yang terbatas" yang bergerak di dalam lingkungan "Ego yang Tak Terbatas"[178]. Dalam konteks ini, manusia tidak bertindak secara independen dari kehendak Tuhan, melainkan bertindak melalui potensi yang telah didesain oleh Tuhan ke dalam fitrahnya.

Formula yang paling akurat untuk menggambarkan posisi manusia adalah: kebebasan yang terbatas di dalam tatanan ketuhanan yang tidak terbatas. Manusia adalah subjek yang memiliki kedaulatan parsial untuk mengukir naskah hidupnya di atas kanvas takdir yang luas. Dengan ikhtiar, manusia membuktikan bahwa ia bukan sekadar entitas biologis yang reaktif, melainkan entitas spiritual yang proaktif, yang melalui pilihannya, ia menentukan kualitas eksistensinya di hadapan Sang Khalik[179]. Ruang kebebasan inilah yang menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi, yang memikul amanah tanggung jawab yang tidak mampu diemban oleh gunung maupun langit[180].

Mekanisme Spiritual Mengubah Jalur Takdir *Mu'allaq*

Interaksi antara doa dan takdir merupakan salah satu tema paling krusial dalam metafisika Islam, yang menuntut ketelitian epistemologis agar tidak terjebak dalam simplifikasi deterministik maupun pemahaman yang mengabaikan kedaulatan absolut Tuhan. Secara ontologis, takdir (al-qadr) sering kali dipahami secara monolitik sebagai ketetapan statis, padahal tradisi intelektual Islam membaginya menjadi dua domain besar: qada' mubram (ketetapan absolut yang tidak berubah) dan qada' mu'allaq (ketetapan kondisional yang bergantung pada sebab-sebab tertentu)[181]. Pernyataan nabi bahwa "tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa" bukan berarti sebuah intervensi manusia untuk mengoreksi ilmu Allah yang azali, melainkan sebuah manifestasi dari mekanisme kausalitas yang telah ditetapkan-Nya sendiri dalam tatanan alam semesta[182].

Dalam perspektif takdir mu'allaq, doa berfungsi sebagai variabel spiritual yang bersifat proaktif. Hal ini selaras dengan pandangan filosofis bahwa jagat raya beroperasi melalui hukum sebab-akibat (law of causality), di mana doa tidak dipandang sebagai entitas luar yang menginterupsi sistem, melainkan bagian integral dari sistem itu sendiri. Sebagaimana obat menjadi sebab bagi kesembuhan dan benih menjadi sebab bagi tumbuhnya pohon, doa adalah "sebab spiritual" yang ditetapkan Allah untuk memicu "akibat" berupa perubahan keadaan[183]. Oleh karena itu, perubahan yang terjadi pada tingkat takdir kondisional ini sesungguhnya telah termaktub dalam Lauh al-Mahfuz sebagai satu kesatuan paket: bahwa "jika hamba berdoa, maka takdir A akan berubah menjadi B"[184]. Di sini, doa tidak mengubah rencana Tuhan, melainkan memenuhi syarat bagi terwujudnya rencana Tuhan yang lain.

Secara teologis, pemisahan antara doa dan takdir sering kali berakar pada kegagalan dalam membedakan antara Ilm Allah (Ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu tanpa batas waktu) dan Mashiyah (Kehendak-Nya yang termanifestasi dalam ruang dan waktu). Ilmu Allah bersifat statis dalam kesempurnaan-Nya, namun perwujudan takdir dalam pengalaman manusia bersifat dinamis dan fluktuatif[185]. Hadis yang diriwayatkan dalam Jami‘ al-Tirmidhi memberikan landasan pedagogis bahwa doa memiliki daya tolak (al-radd) terhadap bala atau musibah yang belum turun, maupun yang sedang terjadi[186]. Hal ini mengonfirmasi bahwa dalam struktur penciptaan, terdapat ruang bagi agensi manusia melalui frekuensi spiritual (doa) untuk berinteraksi dengan kemungkinan-kemungkinan masa depan yang masih bersifat kontingen.

Lebih jauh lagi, integrasi antara doa dan ikhtiar (usaha) mencerminkan harmoni antara dimensi material dan metafisika. Doa tidak boleh diposisikan sebagai substitusi bagi kerja keras, melainkan sebagai penyempurna dari seluruh rangkaian sebab-akibat yang tersedia bagi manusia. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menekankan bahwa doa adalah senjata yang paling kuat, namun pengaruhnya bergantung pada kekuatan penggunanya dan tidak adanya penghalang dalam mekanisme tersebut[187]. Dalam konteks ini, doa adalah bentuk tertinggi dari pengakuan atas keterbatasan manusia sekaligus penegasan atas ketergantungan mutlak kepada Sang Pencipta. Perubahan jalur takdir melalui doa, dengan demikian, merupakan sebuah simfoni ketuhanan di mana kehendak manusia yang terbatas diselaraskan dengan kehendak Tuhan yang tak terbatas melalui jalur-jalur spiritual yang telah disediakan[188]. Memahami mekanisme doa dalam mengubah

takdir mu'allaq mengharuskan seorang mukmin untuk melihat realitas secara multidimensional. Doa tidak mengubah pengetahuan Allah yang qadim, karena Allah telah mengetahui sejak azali bahwa hamba-Nya akan berdoa dan Dia akan mengabulkannya[189]. Doa adalah sarana bagi manusia untuk terlibat aktif dalam penulisan sejarah hidupnya sendiri di bawah payung rahmat Tuhan. Dengan demikian, kedaulatan Allah tetap terjaga, sementara martabat manusia sebagai subjek yang memiliki kehendak bebas (free will) dalam batas-batas tertentu tetap diakui secara proporsional dalam kerangka teologi Islam yang moderat dan saintifik[190].

Hubungan Sebab-Akibat (*Causality*) Material dan Kausalitas Spiritual dalam Usaha

Dalam teologi dan filsafat Islam, relasi antara takdir (qadar) dan ikhtiar manusia merupakan salah satu tema paling krusial yang menjembatani dimensi ontologis kekuasan Tuhan dengan dimensi epistemologis aksiologi manusia. Takdir, dalam pemahaman ortodoksi Islam yang mapan, sama sekali tidak meniadakan prinsip kausalitas (asbab). Sebaliknya, dunia empiris yang diciptakan oleh Allah Subhanahu wa Ta'ala dirancang untuk bekerja melalui pola-pola sebab-akibat yang teratur, konsisten, dan dapat dipelajari secara ilmiah oleh rasio manusia[191]. Melalui keteraturan universal ini yang dalam terminologi Al-Qur'an diistilahkan sebagai sunnatullah manusia diberikan ruang gerak untuk melakukan proyeksi, eksploitasi potensi alam secara bertanggung jawab, dan rekayasa sosial demi kemaslahatan hidup. Allah menegaskan bahwa perubahan nasib suatu kaum sangat bergantung pada dinamika eksistensial dan usaha internal

yang diinisiasi oleh kaum itu sendiri[192]. Oleh karena itu, seseorang yang mendambakan kedalaman intelektual harus menempuh jalur transmisi keilmuan (ta'allum); ia yang menginginkan vitalitas tubuh harus mengadopsi higienitas dan nutrisi yang tepat; serta peradaban yang bertekad mengentaskan kemiskinan wajib mengonsolidasikan institusi ekonomi yang adil dan sistem pendidikan yang transformatif. Tidak ada satu pun doktrin Islam yang membenarkan kepasifan fatalistik (jabriyyah) dengan mengabaikan hukum sebab-akibat fisik demi menanti keajaiban metafisik secara instan.

Prinsip ini tecermin secara presisi dalam praksis profetik mengenai konsep tawakal. Dalam sebuah narasi hadis klasik yang sangat otoritatif, Nabi Muhammad Shallallahu 'Alaihi wa Sallam memberikan bimbingan metodologis kepada seorang Arab Badui untuk terlebih dahulu mengikat untanya dengan kuat sebelum berserah diri kepada Allah[193]. Perintah profetik ini memuat implikasi epistemologis yang mendalam: tawakal bukanlah instrumen substitutif yang dapat menggantikan kekosongan ikhtiar lahiriah, melainkan sebuah orientasi transendental dan penataan psikologis-spiritual yang dilakukan setelah seluruh kapasitas material dikerahkan secara optimal. Ibn Qayyim al-Jawziyyah mempertegas tesis ini dengan menyatakan bahwa pengabaian terhadap sebab-sebab material merupakan bentuk kecacatan dalam penalaran logis (fasad al-'aql) sekaligus reduksi terhadap syariat, sebab Allah menegakkan dunia ini di atas pilar-pilar sebab dan akibat[194]. Dengan demikian, mengabaikan hukum alam (natural laws) dalam ranah usaha pragmatis bukan sekadar menunjukkan kelemahan manajerial, melainkan juga sebentuk kesalahpahaman teologis terhadap watak penciptaan alam semesta itu sendiri.

Teologi Islam secara tegas menolak memutlakkan kausalitas material. Dalam perspektif metafisika Islam, sebab-sebab material tidak memiliki daya pengaruh independen (ta'thir dzati) yang terlepas dari kehendak mutlak Sang Pencipta (Musabbib al-Asbab). Diskusi klasik yang diinisiasi oleh Abu Hamid al-Ghazali mengenai teori okasionalisme (kasb dan takhliq) menggambarkan bahwa hubungan antara api yang membakar atau obat yang menyembuhkan bukanlah hubungan keniscayaan logis yang inheren pada materi itu sendiri, melainkan sebuah kebiasaan empiris ('adah) yang berjalan di bawah payung izin dan kehendak konstan Allah[195]. Sebaliknya, Ibnu Rushd (Averroes) memberikan argumen penyeimbang yang menyatakan bahwa menolak efikasi sebab-sebab sekunder akan merusak basis sains dan pemahaman rasional manusia terhadap dunia[196]. Sintesis dari dialektika ini melahirkan kesadaran tauhid yang kokoh bagi seorang Muslim: ia berinteraksi dengan hukum alam secara profesional dan ilmiah, namun di saat yang sama menolak menjadikan sebab-sebab material tersebut sebagai 'tuhan-tuhan kecil' yang deterministik. Api membakar, obat menyembuhkan, dan kerja keras menghasilkan kapital hanya terjadi karena adanya keselarasan dengan Iradah (kehendak) Tuhan yang melingkupi sistem sebab-akibat tersebut.

Ketika keterbatasan kausalitas material disadari, di sinilah kausalitas spiritual (asbab ruhiyyah) mengambil peran komplementer yang sangat penting dalam struktur usaha manusia. Al-Qur'an dan Sunnah memperkenalkan dimensi-dimensi metafisika tindakan seperti doa yang tulus, multiplikasi berkah melalui sedekah, pembersihan hambatan spiritual lewat istighfar, penyambungan relasi sosial lewat silaturahmi, serta ketakwaan secara umum sebagai variabel-variabel aktif yang memiliki daya pengaruh riil terhadap realitas fisik dan

kelapangan rezeki[197]. Hubungan antara kesalehan spiritual dan kesuksesan material ini bukanlah sebuah mitos khayali, melainkan realitas metafisik yang beroperasi di luar jangkauan positivisme materialistis. Ibnu Khaldun dalam analisis sosiologisnya bahkan mencatat bagaimana kekuatan moral dan spiritual suatu komunitas memiliki korelasi langsung terhadap daya tahan ekonomi dan kejayaan peradaban mereka[198]. Yang perlu digarisbawahi secara ketat adalah bahwa hubungan kausalitas spiritual ini tidak boleh direduksi menjadi sebuah formula mekanistik-utilitarian yang transaksional. Mengasumsikan bahwa kuantitas ibadah tertentu akan secara otomatis 'memaksa' Allah untuk memberikan output material tertentu adalah bentuk degradasi teologis. Hubungan ini bersifat teistik dan kontingen; ia berakar pada kebijaksanaan Ilahi (Hikmah) dan keadilan-Nya yang tak terbatas[199]. Kausalitas dalam Islam dengan demikian menampilkan harmoni yang indah antara fisika dan metafisika. Sebab-sebab material dijalankan sebagai bentuk kepatuhan terhadap hukum alam (sunnatullah kawniyyah), sementara sebab-sebab spiritual dipelihara sebagai kepatuhan terhadap hukum syariat (sunnatullah syar'iyyah). Melalui integrasi kedua dimensi kausalitas ini, kerja keras manusia bertransformasi dari sekadar aktivitas ekonomi profan menjadi ibadah yang berdimensi transenden, di mana manusia bergerak di bumi menggunakan hukum-hukum Allah, seraya menggantungkan asa terdalamnya hanya kepada Sang Pemilik Alam Semesta.

Tawakal sebagai Puncak Penyerahan Diri Pasca-Ikhtiar Maksimal

Dalam pemikiran Islam, reduksi makna terhadap konsep tawakal sering kali bermuara pada sikap fatalisme (jabbariyyah) atau pasifisme yang menumpulkan daya kritis dan etos kerja manusia. Penyimpangan

pemahaman ini memosisikan tawakal seolah-olah sebuah tindakan melarikan diri dari realitas, atau penyerahan nasib yang mendahului kalkulasi rasional dan usaha nyata. Padahal, secara ontologis dan epistemologis, tawakal bukanlah ketiadaan aksi (absence of action), melainkan sebuah puncaknya kesadaran spiritual dan eksistensial yang beroperasi tepat di batas akhir dari seluruh kapasitas rasional, material, dan fisik manusia[200]. Tawakal tidak hadir untuk membatalkan hukum kausalitas (sunnatullah) yang berlaku di alam semesta, melainkan justru mengintegrasikan hukum kausalitas tersebut ke dalam bingkai ketauhidan yang melampaui ego antroposentris[201]. Oleh karena itu, tawakal tidak mendahului ikhtiar sebagai pengganti kerja keras, melainkan hadir beriringan sebagai orientasi batin dan memuncak saat ruang kemampuan manusiawi telah dipenuhi secara maksimal.

Signifikansi urutan metodologis antara usaha dan penyerahan diri ini terekam secara komprehensif dalam struktur hermeneutika Al-Qur'an. Saat memerintahkan Nabi Muhammad SAW dan secara umum umat manusia dalam tata kelola kepemimpinan dan pengambilan keputusan, Al-Qur'an menegaskan sebuah tahapan aksiologis yang tak terpisahkan:"Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka... dan bermusyawarah-lah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah menyukai orang-orang yang bertawakal."[202] Struktur ayat tersebut menunjukkan penjenjangan yang mutlak: proses deliberasi rasional melalui musyawarah (syura) dan konsolidasi kehendak serta aksi yang bulat ('azam) ditempatkan secara eksplisit sebelum perintah untuk bertawakal[203]. Tawakal dalam konteks ini berfungsi sebagai

penyempurna dari sebuah proses deliberatif, bukan substitusi dari kalkulasi rasional. Doktrin ini diperkuat secara praksis melalui tradisi kenabian; ketika seorang Arab Badui bertanya apakah ia harus membiarkan untanya bebas lalu bertawakal, Rasulullah SAW meluruskan pemahaman tersebut dengan memerintahkan untuk mengikat unta itu terlebih dahulu baru kemudian bertawakal kepada Allah[204]. Penjelasan ini menegaskan bahwa dalam ranah epistemik Islam, ikhtiar adalah domain kewajiban hukum dan etis manusiawi, sedangkan tawakal adalah kewajiban penataan ruang batin agar manusia tidak terjebak dalam ilusi kemahakuasaan dirinya sendiri.

secara analitis, tawakal memiliki dua komponen fundamental yang saling melengkapi. Pertama adalah komponen epistemik, yaitu sebuah kesadaran kritis akan keterbatasan pengetahuan dan jangkauan manusia (bounded rationality)[205]. Manusia senantiasa beroperasi di bawah batasan asimetri informasi, ketidakpastian masa depan, dan kerumitan variabel kausal yang tak terhingga. Walaupun manusia wajib menyusun perencanaan terbaik berdasarkan sains dan pengalaman, ia harus mengakui secara jujur bahwa ia tidak pernah memiliki kontrol absolut atas hasil akhir dari tatanan realitas tersebut. Di sinilah tawakal bertindak sebagai penawar atas kecemasan eksistensial (existential anxiety) yang muncul akibat ketidakpastian tersebut. Kedua adalah komponen spiritual, yaitu penyandaran kepercayaan (trust/imān) secara riil kepada Sang Maha Pengatur (Al-Wakīl). Komponen ini membebaskan jiwa manusia dari jebakan pencapaian ego (outcome-dependency). Ketika seseorang telah mengerahkan seluruh potensinya dan meletakkan hasilnya kepada Allah, ia mencapai ketenangan batin

(thuma'ninah) yang membuatnya tidak sombong saat berhasil dan tidak hancur secara psikologis saat mengalami kegagalan[206].

Tawakal adalah bentuk kematangan eksistensial tertinggi dalam tradisi spiritual Islam. Ia memfasilitasi dialektika yang harmonis antara tanggung jawab aksi (agency) dan kerendahan hati epistemik (humility). Manusia dituntut untuk bekerja, meneliti, berencana, dan berjuang seolah-olah seluruh masa depannya ditentukan oleh tindakan tersebut karena secara etis, tindakan itu memang penting dan dipertanggungjawabkan. Namun pada saat yang sama, manusia membebaskan dirinya dari beban absolutisme dengan menyerahkan takdir akhir kepada Allah, karena ia menyadari sepenuhnya bahwa dirinya hanyalah aktor di dalam panggung realitas, bukan penguasa absolut atas realitas itu sendiri[207].

Membedah Akar Kesalahan Berpikir "Pasrah Tanpa Usaha"

Fatalisme, yang secara historis-teologis sering kali termaterialisasi dalam doktrin Jabariyyah, merupakan salah satu deviasi epistemologis paling destruktif dalam lanskap pemikiran Islam[208]. Penyimpangan ini bukan sekadar kekeliruan teoretis-akademis, melainkan sebuah patologi kognitif yang melumpuhkan daya hidup peradaban dengan cara mendistorsi hakikat sumbu transendental Qadā' dan Qadar[209]. Dengan mereduksi kehendak mutlak Allah Swt. menjadi determinisme mekanistik yang menafikan peran manusia, fatalisme mentransformasikan keyakinan teologis yang agung menjadi apologi metafisis untuk melegitimasi kemalasan, kegagalan, dan ketiadaan tanggung jawab sosial[210]. Secara filosofis, dekonstruksi terhadap fatalisme memerlukan pembedahan radikal terhadap struktur

berpikirnya yang cacat sejak dalam nalar logisnya. Fatalisme beroperasi di atas ilusi kenyamanan psikologis (psychological comfort of surrender) yang membebaskan subjek dari beban eksistensial pilihan dan konsekuensi[211]. Untuk mengurai jaring-jaring kekeliruan ini, kita harus melacak bias kognitif dan paralogisme teologis yang menjadi fondasi bangunan berpikir "pasrah tanpa usaha" melalui pisau analisis epistemologi Islam, hermeneutika teks, serta filsafat aksi.

Paralogi Pertama: Menjadikan Kemisteriusan Takdir sebagai Premis Pembenaran Pasivitas. Kesalahan logis pertama dan paling mendasar dari fatalisme terletak pada lompatan epistemis (epistemic leap) yang tidak valid: menggunakan wilayah Ghaib (sesuatu yang tidak diketahui) sebagai premis untuk menentukan tindakan di wilayah Syahādah (sesuai yang nyata dan terindra)[212]. Dalam struktur teologi Islam, Al-Lauh al-Mahfūzh merupakan wilayah transendensi epistemis mutlak milik Allah yang tidak terakses oleh rasio maupun intuisi manusia[213]. Manusia, dalam keterbatasan eksistensialnya, tidak pernah diberikan cetak biru takdirnya secara rinci sebelum peristiwa itu terjadi secara empiris[214]. Ketika seorang fatalis berargumen, "Jika saya ditakdirkan berhasil, saya akan berhasil tanpa perlu bekerja keras," ia sedang melakukan kesalahan kategori (category mistake)[215]. Ia memperlakukan takdir yang bersifat post-factum (baru diketahui setelah terjadi) sebagai petunjuk operasional pre-factum (sebelum tindakan dilakukan)[216]. Secara logis, seseorang tidak dapat mendasarkan keputusannya pada sebuah variabel tersembunyi (hidden variable) yang tidak diketahuinya. Sebagaimana dijabarkan oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, membiarkan diri pasif dengan alasan bersandar pada takdir adalah bentuk kebodohan nyata (al-jahl al-mubīn), sebab Allah

mengaitkan pencapaian hasil dengan realisasi sarana-sarana kausalitas (asbāb) yang telah Dia tetapkan di alam semesta[217]. Yang tersedia bagi manusia pada momen masa kini (the present moment) bukanlah kepastian hasil, melainkan potensi pilihan (free will atau al-ikhtiyār) dan ruang aksi (agency atau al-kasb)[218]. Menolak beraksi atas dasar takdir yang belum tersibak adalah bentuk kesombongan epistemis sekaligus kelumpuhan logika yang akut.

Paralogi Kedua: Kerancuan Ontologis antara Kewajiban Etis (Amr) dan Ketetapan Kosmis (Kawn). Kerancuan fatalistik berikutnya bersumber dari ketidakmampuan membedakan antara dimensi at-tashrīf (syariat/kewajiban etis) dan dimensi at-takhwīn (penciptaan/ketetapan kosmis)[219]. Manusia sering kali mencampuradukkan antara hasil akhir yang berada dalam domain prerogatif ketuhanan dengan proses usaha yang berada dalam domain tanggung jawab kemanusiaan[220]. Dalam ontologi tindakan Islam, manusia tidak pernah dibebani tanggung jawab atas apa yang di luar kapasitas eksistensialnya. Namun, ia sepenuhnya akuntabel terhadap apa yang berada di dalam wilayah kuasanya (istithā'ah)[221]. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bahwa menolak hukum kausalitas (sunnatullah) dengan dalih berserah diri kepada pencipta sebab (Musabbib al-Asbāb) adalah cacat mental dan kerusakan iman[222].

Praktisi Medis (Dokter) Melakukan diagnosis presisi, menerapkan prosedur terapi berbasis sains, dan mengobat pasien dengan standar terbaik[223]. Menentukan kesembuhan absolut, vitalitas seluler, dan detak jantung terakhir pasien[224].

Agrikulturis (Petani) Mengolah tanah, menyemai benih unggul, mengairi lahan, dan memitigasi hama penyakit tanaman[225].

Mengontrol fluktuasi cuaca, proses fotosintesis makro, dan kesuburan intrinsik tanah[226]. Ilmuwan / Akademisi Merancang metodologi riset yang ketat, menganalisis data secara jujur, dan melakukan eksperimentasi objektif[227]. Menyingkap kebenaran objektif alam semesta yang telah dirancang dalam hukum fisik-kimia kosmik[228]. Melalui distingsi ini, dekonstruksi fatalisme menegaskan bahwa kegagalan mengusahakan sebab (tark al-asbāb) bukan representasi dari tingginya spiritualitas, melainkan bentuk pembangkangan terhadap sunnatullah yang mengatur keteraturan alam semesta[229].

Dalam upaya meruntuhkan legitimasi teologis gerakan kepasrahan pasif ini, Al-Qur'an menyajikan sebuah aksioma sosiologis-eksistensial yang sangat rigid dalam QS. Al-Ra'd[230] 11:"Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri."} [231] Ayat ini kerap kali direduksi secara simplistis oleh nalar modern-kapitalistik sebagai slogan motivasi materialistik untuk menumpuk kesuksesan finansial demi pencapaian individual semata[232]. Padahal, secara hermeneutik-filosofis, ayat ini meletakkan dasar bagi hukum dialektika antara kesadaran internal (mā bi-anfusihim) dan realitas eksternal (mā bi-qaumin)[233]. Allah Swt. mengaitkan perubahan makro-struktural kemasyarakatan dengan transformasi mikro-eksistensial manusia di tingkat kesadaran, mentalitas, spiritualitas, dan tindakan nyata[234]. Kata mā bi-anfusihim merujuk pada ranah psikologi-kognitif: paradigma berpikir, sistem nilai, integritas moral, dan determinasi kehendak[235]. Transformasi eksternal tidak akan pernah mewujud dalam ruang hampa sejarah tanpa adanya inisiasi internal yang disengaja (intentional action)[236]. Hal ini dipertegas oleh sabda fenomenal Nabi Muhammad Saw. kepada seorang Arab

Badui yang meninggalkan untanya tanpa diikat dengan dalih bertawakal: "Iqtihā wa tawakkal" (Ikatlah untamu, kemudian bertawakallah)[237]. Hadis ini secara gemilang menyatukan dimensi fisik-eksperimental (mengikat unta sebagai tindakan preventif-kausalitas) dengan dimensi metafisik-spiritual (bertawakal kepada Allah atas hasil perlindungan tersebut)[238]. Tawakal bukanlah pengganti usaha (substitute of action), melainkan puncak spiritualitas setelah seluruh ikhtiar kausalitas dikerahkan secara optimal (the spiritual crown of dynamic action)[239].

Ketika fatalisme merasuki kesadaran kolektif suatu peradaban, dampak paling mengerikan yang ditimbulkannya adalah kehancuran moralitas publik dan hilangnya tanggung jawab sejarah (historical accountability)[240]. Jika segala bentuk kemiskinan, kebodohan, korupsi struktur sosial, dan kekalahan peradaban selalu dikembalikan kepada "takdir Ilahi" tanpa adanya evaluasi kritis terhadap kelemahan internal manusiawi, maka seluruh pilar etika Islam akan runtuh[241]. Destruksi Konsep Taubat (Tawbah): Taubat secara epistemis menuntut pengakuan atas kesalahan arah kehendak bebas manusia (the misuse of free will)[242]. Jika tindakan manusia sepenuhnya dideterminasi secara fatalistik, maka konsep dosa dan taubat kehilangan relevansi ontologisnya[243]. Kemandekan Pembelajaran dan Evaluasi Sosiologis: Tanpa adanya atribusi internal atas kegagalan (seperti mengkambinghitamkan takdir atas runtuhnya jembatan akibat korupsi konstruksi), dorongan untuk melakukan riset ilmiah, koreksi metodologi, dan perbaikan institusional akan mati total[244]. Erosi Keadilan Sosial dan Amar Ma’ruf Nahi Munkar: Dekonstruksi terhadap fatalisme menunjukkan bahwa determinisme teologis sering kali

digunakan oleh penguasa tiran sepanjang sejarah (sebagaimana dinasti teologis tertentu pada masa lampau) untuk membungkam kritik sosial rakyat dengan narasi bahwa kekuasaan zalim mereka adalah "takdir yang harus diterima"[245]. Membebaskan umat dari jeratan berpikir fatalistik bukan sekadar proyek diskursus teologis klise, melainkan sebuah prasyarat mutlak (*sine qua non*) bagi kebangkitan peradaban, penegakan keadilan sosial, dan aktualisasi manusia sebagai khalifah yang bertanggung jawab penuh atas arah sejarahnya di muka bumi[246].

Argumen Penolakan terhadap Determinisme Ekstrem

Dalam lanskap sejarah pemikiran teologi Islam (ilm al-kalam), Doktrin Jabariyah berdiri sebagai salah satu artikulasi ekstrem yang menempatkan kehendak mutlak Transendental pada puncak hierarki eksistensial, seraya meniadakan kapasitas otonom ciptaan.[247] Berakar dari perdebatan formatif pada masa Umayyah yang sering kali berkelindan antara konseptualisasi teologis mutlak dan legitimasi politik Jabariyah merumuskan ontologi manusia sebagai entitas yang sepenuhnya pasif (majbur).[248] Dalam pandangan determinisme radikal ini, manusia tidak memiliki kehendak bebas (ikhtiyar) maupun daya aktual (qudrah) untuk melahirkan perbuatan; tindakan manusia tidak lebih dari manifestasi mekanis dari ketetapan pra-azali Allah yang diproyeksikan melalui tubuh manusia.[249] Pemikiran ini, meski pada satu sisi berniat mempertahankan Kemahakuasaan (Omnipotence) Tuhan secara murni, pada sisi lain memicu paradoks epistemologis, etis, dan praktis yang melumpuhkan struktur esensial ajaran Islam.

Kritik paling mendasar terhadap Jabariyah mengakar pada teks-teks primer Islam itu sendiri. Al-Qur'an secara eksplisit dan konsisten

membangun narasi dialektis antara Kedaulatan Ilahi dan tanggung jawab moral manusia. Teks Al-Qur'an tidak pernah menggambarkan manusia sebagai marionet metafisis; sebaliknya, Al-Qur'an memperkenalkan manusia sebagai agen moral yang dibebani taklif (tanggung jawab keagamaan).[250] Dalam Surah Al-Kahf[18] 29, Allah berfirman: “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir.”[251] Ayat ini, bersama dengan beragam ayat naratif lainnya, mengandaikan adanya ruang deliberasi dan artikulasi kehendak pada diri manusia.

Hermeneutika Al-Qur'an menunjukkan bahwa struktur imperatif (amr) dan larangan (nahy), keberadaan konsep pertobatan (taubah), serta motivasi atas pahala (thawab) dan dosa (iqab), secara logis gugur jika kehendak bebas dipangkas secara mutlak.[252] Apabila manusia tidak memiliki agensi, maka perintah Tuhan untuk berbuat baik akan menjadi ekses teologis yang sia-sia ('abath). Hal ini diperkuat oleh Tradisi Propetis (Hadis); Rasulullah SAW pernah menegur para sahabat yang mencoba menjadikan takdir sebagai alasan untuk bersikap pasif, seraya bersabda: "Bekerjalah kamu sekalian, karena masing-masing dimudahkan menuju tujuan penciptaannya."[253] Hadis ini secara tegas menolak determinisme pasif dan mewajibkan adanya dinamika kasb (usaha) manusiawi. Dari sudut pandang filsafat moral dan Usul al-Fiqh, Jabariyah terjerat dalam aporia (kemacetan berpikir) terkait dengan Keadilan Tuhan ('Adl). Jika seluruh tindakan kejahatan, pencurian, atau pembunuhan dilakukan oleh manusia semata-mata karena paksaan mutlak Tuhan tanpa ada kontribusi pilihan dari pelaku, maka penjatuhan hukuman ('uqubah) di dunia maupun siksa neraka di akhirat

menjadi tidak rasional dan bertentangan dengan intuisi keadilan yang paling mendasar.[254]

Hukum Islam (Shari'ah) dibangun di atas asumsi dasar bahwa akuntabilitas hukum (al-ahliyyah) hanya melekat pada subjek yang memiliki akal sehat dan kebebasan memilih (al-iradah).[255] Menghukum individu yang tidak memiliki kapasitas memilih sama dengan menghukum batu yang jatuh karena gravitasi. Dengan demikian, paham Jabariyah secara tidak langsung merusak fondasi teodise yakni pembelaan atas keadilan dan kebaikan Tuhan di tengah eksistensi kejahatan (problem of evil) dan mengubah konsep keadilan Ilahi menjadi absolutisme arbiter yang inkonsisten secara logis.[256]

Pada tataran praktis-sosiologis, determinisme ekstrem melahirkan fenomena fatalisme sosial yang sangat destruktif bagi kemajuan peradaban. Ketika takdir dimaknai secara statis dan mefistofelikan, kemiskinan, kebodohan, ketimpangan struktur sosial, dan ketidakadilan politik tidak lagi dipandang sebagai problem struktural yang harus diubah melalui aksionalisme manusia, melainkan diterima sebagai ketetapan sakral yang tak terelakkan.[257]

Secara historis, rezim otoriter sering kali memanfaat doktrin Jabariyah sebagai alat ideologis untuk menindas kebebasan sipil dan membungkam kritik politik, dengan mempropagandakan bahwa kezaliman penguasa adalah "kehendak Allah" yang harus diterima dengan kepasrahan total.[258] Fatalisme teologis ini membunuh etos kerja, daya kritis, sains, dan dorongan transformatif masyarakat Muslim, memicu stagnasi peradaban karena memutus hubungan kausalitas (asbab) empiris yang telah ditetapkan Allah dalam hukum alam (sunnatullah).[259]

Kritik komprehensif terhadap Jabariyah tidak bertujuan untuk mempromosikan libertanianisme ekstrem (seperti pada beberapa varian Mu'tazilah radikal) yang berpotensi menafikan Kemahakuasaan Allah. Pemikiran kalam mazhab jalan tengah (wasathiyyah) seperti Ash'ariyah melalui teori Kasb (Akuisisi) dan Maturidiyah melalui konsep Iradah Juz'iyyah (Kehendak Parsial) berusaha merajut dialektika ini secara halus.[260] Tantangan teologis sejati adalah memahami bahwa Kedaulatan Mutlak Allah tidak berada dalam relasi zero-sum (saling meniadakan) dengan agensi manusia. Sebaliknya, kebebasan memilih yang dimiliki manusia adalah bentuk karunia dan manifestasi dari Kemahakuasaan Allah itu sendiri, yang sengaja merancang manusia sebagai makhluk berorientasi pilihan.[261] Mengakui adanya daya dan pilihan pada manusia tidak menodai tauhid, melainkan justru mengagungkan kebijaksanaan (Hikmah) dan keadilan ('Adl) Sang Pencipta dalam mengelola alam semesta.

Batas Rasionalitas Mutlak dan Pengingkaran Kekuasaan Tuhan

Dialektika antara kebebasan kehendak manusia (human agency) dan kedaulatan mutlak penciptaan Tuhan (divine sovereignty) merupakan salah satu episentrum perdebatan teologis paling intens dalam sejarah pemikiran Islam. Di satu sisi, terdapat kecenderungan Qadariyah yang dalam perkembangan historisnya diadopsi dan diakselerasi secara sistematis oleh mazhab Mu’tazilah yang menekankan otonomi moral manusia hingga pada tingkat yang menafikan keterlibatan langsung kehendak (iradah) dan kekuasaan (qudrah) Allah dalam tindakan makhluk. Corak pemikiran ini menempatkan rasionalitas manusia sebagai hakim tertinggi untuk

mengadili keadilan Tuhan atas dasar konsep tanggung jawab moral (taklif). Namun, ketika kebebasan manusia ditarik hingga ke batas ekstremnya, doktrin ini terjebak pada reduksionisme teologis yang mereduksi kemahakuasaan Tuhan demi mempertahankan konsep keadilan-Nya (al-'Adl).

Secara ontologis, argumen yang mendasari posisi Qadariyah lahir dari sebuah kegelisahan teodise (problem of evil): apabila Allah adalah pencipta segala sesuatu, termasuk tindakan buruk manusia, bagaimana mungkin manusia dapat dimintai pertanggungjawaban dan dihukum atas tindakan yang secara metafisis diciptakan oleh entitas lain? Upaya penyelesaian masalah ini dilakukan dengan menegaskan bahwa manusialah yang melahirkan, menciptakan, dan mengaktualisasikan tindakannya sendiri tanpa adanya intervensi penciptaan dari Allah (khāliqiyyat al-af'āl). Namun, klaim kemandirian kausalitas ini bertabrakan secara diametral dengan penegasan wahyu mengenai unifikasi penciptaan kosmik. Di dalam Al-Qur'an, Allah menegaskan bahwa seluruh dimensi eksistensial, baik esensi maupun aksiden (perbuatan), berada di bawah domain penciptaan-Nya: "Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu"[262]. Melalui ayat ini, Al-Qur'an mematahkan asumsi dualisme penciptaan yang memisahkan antara penciptaan entitas fisik manusia dan manifestasi tindakan dinamisnya.

Pengabaian terhadap totalitas kekuasaan mutlak Tuhan dalam diskursus Qadariyah memicu kritik keras dari kalangan teolog ortodoks (Sunni). Penafian intervensi Tuhan atas perbuatan manusia dinilai mengaburkan batas tegas antara Sang Pencipta (al-Khaliq) dan ciptaan (al-makhluq). Keadaan ini mengarahkan para ulama klasik untuk

mengidentifikasi kelompok Qadariyah dengan peringatan profetis yang diriwayatkan dalam tradisi hadis, di mana mereka dijuluki sebagai "Majusi umat ini" (Majūs hādzihil ummah)[263]. Analogi teologis dengan kaum Majusi (Zoroaster) bersandar pada kesamaan struktur berpikir duopolistik: sebagaimana kaum Majusi membagi kosmos ke dalam dua prinsip penciptaan (Ahura Mazda sebagai pencipta kebaikan dan Ahriman sebagai pencipta keburukan), kaum Qadariyah juga membagi realitas tindakan menjadi dua wilayah kekuasaan yang independen Tuhan menguasai alam makro, sementara manusia menguasai secara mutlak penciptaan tindakan mikronya sendiri.

Kritik filosofis terhadap posisi Qadariyah ini dibahas secara mendalam oleh Abu al-Hasan al-Ash‘ari. Dalam magnum opusnya, Kitab al-Luma‘, ia menguraikan inkonsistensi logis kaum Qadariyah-Mu'tazilah melalui dekonstruksi epistemik atas konsep kehendak bebas manusia. Al-Ash‘ari berargumen bahwa seandainya manusia adalah pencipta independen bagi perbuatannya, maka manusia dituntut untuk memiliki pengetahuan komprehensif (’ilm) dan kontrol mutlak terhadap setiap variabel mikro dari tindakannya, termasuk gerakan saraf, aliran darah, dan implikasi fisik terkecil yang menyertainya[264]. Kenyataannya, manusia bertindak atas dasar ketidaktahuan yang masif terhadap detail biologis dan fisika dari tindakannya sendiri. Dengan demikian, bagaimana mungkin sebuah subjek yang tidak mengetahui detail mekanis dari suatu perbuatan dapat diklaim sebagai pencipta tunggal dan independen dari perbuatan tersebut?

Dalam perspektif sejarah pemikiran teologi Islam yang ditulis oleh Harry Austryn Wolfson, obsesi kaum Qadariyah untuk membebaskan Tuhan dari tanggung jawab atas keburukan moral memaksa mereka

membangun sebuah sistem teologi rasionalistik yang kaku[265]. Sistem ini menuntut agar seluruh tindakan Tuhan tunduk pada standar moralitas manusia. Akibatnya, rasionalitas mutlak ini mengabaikan transendensi Tuhan dan menggantikannya dengan konsep ketuhanan yang terikat oleh hukum-hukum eksternal yang dianalogikan dari dunia empiris (qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid). Kebebasan manusia yang mereka agungkan akhirnya bertransformasi menjadi kemerdekaan ontologis yang semu, sebab secara eksistensial manusia selalu terikat pada ruang, waktu, keterbatasan biologis, dan hukum alam (sunnatullah) yang sama sekali tidak pernah ia rancang atau pilih sebelumnya.

Untuk menjembatani jurang teologis antara kebebasan manusia dan kemahakuasaan Tuhan, teologi Sunni merumuskan doktrin kasb (akuisisi). Dalam studi modern yang komprehensif mengenai dialektika teologis ini, Binyamin Abrahamov menjelaskan bahwa persoalan utama yang dihadapi teologi Sunni adalah bagaimana mendamaikan kemahakuasaan Allah dengan tanggung jawab moral manusia[266]. Teologi Sunni menolak determinisme kaku (Jabr) sekaligus menolak liberisme mutlak (Qadar). Manusia tidak bertindak secara mekanistik seperti robot tanpa kehendak, namun kehendak yang dimiliki manusia dipandang sebagai kehendak sekunder yang disubordinasikan di bawah kehendak universal Tuhan. Melalui konsep kasb, perbuatan manusia diciptakan secara ontologis oleh Allah (khalaqa), namun dipilih dan diakuisisi secara moral dan legal oleh manusia (kasaba), sehingga manusia tetap memikul tanggung jawab etis atas pilihannya tanpa mereduksi absolutisme kekuasaan ilahi.

Lebih jauh lagi, penolakan Qadariyah terhadap kehendak mutlak Allah atas tindakan manusia mencerminkan kegagalan dalam mengenali batas-batasan epistemik akal manusia. Richard C. Martin

dan kolega menunjukkan bahwa kegigihan kaum rasionalis teologis dalam memosisikan keadilan moral di atas kedaulatan ontologis sering kali mengorbankan sakralitas misteri ketuhanan demi kenyamanan logika manusia[267]. Akal manusia, dengan segala keterbatasannya, tidak akan pernah mampu merumuskan standar keadilan kosmik yang absolut tanpa panduan wahyu. Ketika akal dipaksa bekerja di luar batas kemampuannya untuk mendefinisikan apa yang "wajib" dilakukan Tuhan terhadap makhluk-Nya, teologi kehilangan karakter transendentalnya dan berubah menjadi sekadar antropomorfisme etis.

Pada akhirnya, kritik terhadap doktrin Qadariyah menegaskan bahwa kebebasan manusia tidak boleh dipahami sebagai kemerdekaan ontologis mutlak dari Allah, melainkan sebagai sebuah kebebasan relatif dan bertanggung jawab. Sebagaimana disoroti oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam Tahāfut al-Falāsifah, mengasumsikan adanya agen kausal independen selain Allah di dalam alam semesta ini adalah sebuah cacat logika teologis yang merusak konsep ketauhidan yang murni[268]. Kosmologi Islam yang kokoh menuntut pengakuan bahwa seluruh rantai sebab-akibat di alam semesta senantiasa bergantung pada satu Penyebab Pertama yang aktif dan dinamis (al-Mūjid). Dengan demikian, kebebasan manusia berada di dalam bukan di luar lingkaran takdir dan kekuasaan mutlak Tuhan, sebuah kesadaran spiritual yang menyeimbangkan antara ikhtiar manusiawi dan kepasrahan eksistensial kepada Sang Pencipta.

Sintesis Antara Kasb dan Ikhtiar (*Kasb*)

Hubungan antara kedaulatan absolut Tuhan (divine sovereignty) dan kebebasan serta tanggung jawab moral manusia (human agency) merupakan salah satu perdebatan metafisika paling rumit dalam

sejarah pemikiran Islam. Epistemologi kalam klasik senantiasa berayun di antara dua ekstrem teologis yang saling menegasikan: determinisme mutlak (jabr) yang mereduksi manusia menjadi sekadar pion tanpa daya, dan libertarianisme radikal (tafwid atau qadar) yang berpotensi mendelegitimasi kekuasaan absolut penciptaan Allah atas segala realitas. Dalam lanskap intelektual yang tegang ini, Ahlussunnah wal Jama'ah hadir menawarkan sebuah paradigma sintesis yang elegan melalui doktrin kasb (akuisisi/pemerolehan) dan ikhtiar (pilihan bebas yang terarah). Teori kasb ini bukan sekadar kompromi linguistik, melainkan sebuah formulasi teologis yang canggih untuk menyelaraskan keesaan tindakan Ilahi (tawhid al-af'al) dengan keadilan-Nya dalam menuntut pertanggungjawaban moral (taklif) manusia[269].

Secara historis, peletak dasar mazhab Asy'ariyah, Abu al-Hasan al-Asy'ari, merumuskan teori kasb sebagai antitesis terhadap doktrin Mu'tazilah yang memandang manusia sebagai pencipta independen bagi perbuatan-perbuatannya sendiri (khalq al-af'al). Menurut al-Asy'ari, meyakini adanya pencipta lain di samping Allah meskipun dalam ranah tindakan manusia secara ontologis mencederai kemutlakan tatanan tauhid. Namun, di sisi lain, menafikan partisipasi manusia secara total akan meruntuhkan seluruh struktur moralitas agama, karena hukuman dan pahala menjadi tidak adil jika manusia tidak memiliki andil dalam tindakannya. Binyamin Abrahamov menggarisbawahi bahwa posisi al-Asy'ari merupakan ikhtiar metodologis untuk mempertahankan dua proposisi yang tampak kontradiktif namun sama-sama valid secara tekstual: kemahakuasaan absolut penciptaan Allah dan keniscayaan tanggung jawab moral

manusia[270]. Di sinilah signifikansi aksiomatik dari firman Allah dalam Al-Quran Surah As-Saffat ayat 96: "Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu"[271]. Ayat ini menjadi landasan teksis (dalil sam'i) bahwa status eksistensial dari tindakan manusia, baik yang bersifat fisik maupun psikis, berada dalam wilayah kreasi Ilahi (khalq).

Meskipun penciptaan tindakan tersebut secara mutlak milik Allah, pertanggungjawaban moral tetap melekat pada manusia melalui mekanisme kasb. Secara definitif, kasb terjadi ketika Allah menciptakan suatu tindakan bersamaan (iqtiran) dengan daya temporal (qudrah hadithah) dan kehendak yang diciptakan di dalam diri manusia[272]. Berbeda dengan Allah yang menciptakan tindakan tanpa perantara, manusia memperoleh (yaktsib) tindakan tersebut karena tindakan itu mewujud melalui instrumen kehendak dan kemampuan yang ditempatkan Allah pada dirinya. Hal ini selaras dengan landasan Al-Quran dalam Surah Al-Baqarah ayat 286: "Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya"[273]. Melalui ayat ini, Al-Quran menggunakan akar kata kasaba dan iktasaba untuk menunjukkan adanya nisbah kepemilikan tindakan pada diri subjek manusia, yang menjadi basis legal-formal bagi pengadilan Ilahi di akhirat kelak.

Demi menghindari reduksionisme historis, posisi teologis Ahlussunnah wal Jama'ah tidak boleh dipahami secara monolitik sebagai doktrin Asy'ariyah klasik belaka. Mazhab Maturidiyah, yang dipelopori oleh Abu Mansur al-Maturidi, menawarkan nuansa teologis yang memberikan ruang ontologis lebih longgar bagi kebebasan manusia. Jika al-Asy'ari cenderung menekankan kedaulatan Ilahi hingga

memandang daya manusia (qudrah hadithah) tidak memiliki pengaruh riil (ta'tsir) terhadap perbuatan melainkan hanya menyertainya, al-Maturidi mengajukan konsep kehendak parsial (al-iradah al-juz'iyyah)[274]. Menurut perspektif Maturidiyah, manusia memiliki kehendak bebas memilih ke arah mana daya fisik yang diciptakan Allah akan disalurkan. Kehendak parsial ini bukanlah suatu entitas maujud yang membutuhkan penciptaan mandiri, melainkan sebuah keadaan atau disposisi mental (hal) batiniah manusia yang dengannya manusia secara sadar memicu terjadinya tindakan. Modifikasi konseptual ini secara signifikan menjauhkan teologi Ahlussunnah dari tuduhan determinisme terselubung (jabr mutawassit) yang sering dialamatkan oleh para pengkritik Barat maupun domestik terhadap formulasi awal Asy'ariyah[275].

Sintesis epistemologis ini diperkaya oleh penalaran filosofis Abu Hamid al-Ghazali dalam kitabnya Al-Iqtisad fi al-I'tiqad. Al-Ghazali menggunakan metafora hierarki kausalitas untuk menjelaskan bagaimana dua sebab dapat bekerja pada satu akibat tanpa menimbulkan kontradiksi. Ia mengilustrasikan perbuatan manusia seperti sebuah pena yang menulis di atas kertas: gerakan pena secara fisik disebabkan oleh tangan penulis, namun tulisan itu sendiri adalah hasil dari kehendak dan ilmu yang ada di dalam pikiran sang penulis[276]. Dalam analogi kosmis ini, Allah adalah Penyebab Pertama (al-Mu'assir al-Haqiqi) yang menciptakan seluruh rantai sebab-akibat, sementara daya dan kehendak manusia bertindak sebagai instrumen proksimat (sebab terdekat) yang memanifestasikan tindakan tersebut di alam fisik. Dengan demikian, kasb dalam kacamata al-Ghazali menegaskan adanya keselarasan organik antara determinasi kosmis Ilahi dan

partisipasi aktif manusia di bawah naungan sunnatullah yang ajek[277]. Dalam dimensi praktis-eksistensial, sintesis antara kasb dan ikhtiar ini menghasilkan tatanan psikologis yang sangat stabil bagi seorang mukmin. Struktur teologis ini dirumuskan secara sistematis dalam siklus operasional tindakan manusia: Konseptualisasi ini memastikan bahwa manusia tidak terjebak dalam delusi kemandirian absolut (self-sufficiency) yang melahirkan kesombongan eksistensial ketika berhasil, dan di saat yang sama, mencegah keputusasaan fatalistik saat menemui kegagalan. Ketika manusia berikhtiar, ia menyadari bahwa usahanya adalah sarana ibadah yang wajib dijalankan, namun hasil akhir dari usaha tersebut tetap merupakan prerogatif mutlak penciptaan Allah[278]. Konsep ini didukung oleh tradisi kenabian, sebagaimana dalam sebuah hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari, di mana Rasulullah SAW bersabda: "Bekerjalah kalian, karena masing-masing orang akan dimudahkan untuk menuju apa yang telah diciptakan baginya"[279]. Hadis ini secara padat merangkum kewajiban etis untuk berikhtiar secara aktif tanpa harus terbebani oleh misteri metafisis takdir yang berada di luar jangkauan kognitif manusia. Pada akhirnya, posisi teologis Ahlussunnah wal Jama'ah mengenai kasb dan ikhtiar menawarkan sebuah jalan tengah (wasatiyyah) yang kokoh secara akademis dan aplikatif secara spiritual. Formulasi ini berhasil merawat kemurnian tauhid dengan menolak adanya pencipta tandingan bagi Allah, sekaligus menjaga integritas syariat dengan menetapkan manusia sebagai subjek moral yang bertanggung jawab atas setiap pilihan eksistensialnya[280]. Model jalan tengah ini tidak dimaksudkan untuk menyingkap seluruh misteri gaib takdir Ilahi secara matematis, melainkan dirancang sebagai peta

navigasi intelektual yang menjaga akal manusia agar tetap rasional, etis, dan tunduk secara spiritual di hadapan keagungan Allah SWT.

Perspektif Tasawuf tentang Takdir

Wacana mengenai takdir (al-qadar) dalam lanskap pemikiran Islam sering kali terjebak dalam dikotomi dialektis antara determinisme radikal (jabariyyah) dan kehendak bebas yang ekstrem (qadariyyah). Di tingkat teologis-skolastik (ilm al-kalam), perdebatan ini berpusat pada status ontologis perbuatan manusia dan batas-batas kekuasaan mutlak Tuhan. Namun, tasawuf (tasawwuf) melakukan lompatan epistemologis yang radikal. Tasawuf membawa diskusi takdir dari sekadar perdebatan doktrinal-spekulatif menuju ranah pengalaman eksistensial dan spiritual (al-tajribah al-ruhiyyah). Jika teologi bertanya tentang bagaimana hubungan logis antara kehendak Allah dan kehendak manusia, maka tasawuf bertanya pada level kedalaman eksistensial: bagaimana manusia mentransformasikan struktur kesadaran batinnya ketika berhadapan dengan realitas yang berada di luar kendali egonya?[281]

Dalam perspektif tasawuf, menerima takdir bukanlah sebuah kepasifan yang melumpuhkan daya hidup (fatalisme), melainkan sebuah tindakan aktif yang melibatkan pemurnian kehendak. Transformasi spiritual ini tidak serta-merta menegasikan ikhtiar lahiriah, melainkan mendekonstruksi keterikatan ego (al-ana) terhadap hasil akhir dari setiap tindakan. Seorang salik (penempuh jalan spiritual) tetap dituntut untuk mengoptimalkan potensi kemanusiaannya bekerja keras, merancang strategi, dan berdoa dengan penuh harap sambil memelihara kesadaran metafisis bahwa realisasi dari segala sebab fisis

sepenuhnya berada di bawah otoritas mutlak Kehendak Ilahi (al-mashiah).[282]

Di sinilah konsep ridha (keridaan) dan kritik terhadap tadbir (perencanaan yang berpusat pada ego) menemukan relevansi fundamentalnya. Ibn 'Ata'illah al-Sakandari, salah satu maestro terkemuka dalam tradisi tarekat Shadhiliyyah, mengingatkan manusia akan bahaya psikologis dan spiritual dari ketergantungan mutlak pada perencanaan dirinya sendiri. Dalam kitab monumentalnya, Al-Hikam, ia menegaskan bahwa persoalan utama manusia bukanlah terletak pada kepemilikan rencana itu sendiri, melainkan pada kecenderungan egoistik yang menganggap rencana manusiawi sebagai realitas absolut yang harus terjadi, sekaligus menjadikannya ukuran tunggal untuk menilai keadilan dan kasih sayang Allah.[283] Keterikatan patologis terhadap tadbir pribadi ini mencerminkan bentuk syirik terselubung (al-shirk al-khafi), di mana manusia secara tidak sadar memposisikan dirinya sebagai sekutu Tuhan dalam menentukan jalannya alam semesta.[284]

Tasawuf kemudian menawarkan reorientasi radikal dari paradigma antroposentris menuju teosentris. Jika manusia sebelum mengalami transformasi spiritual selalu menuntut agar "Allah mengabulkan apa yang saya kehendaki," maka setelah mengalami pencerahan spiritual, orientasi tersebut bergeser menjadi "saya berusaha sesuai dengan kapasitas kemanusiaan saya, memohon bimbingan-Nya, dan menerima setiap keputusan-Nya sebagai bagian dari kurikulum pendidikan spiritual saya (tarbiyah ilahiyyah)."[285] Pergeseran ini bukanlah bentuk kekalahan eksistensial, melainkan sebuah lompatan menuju kebebasan

sejati (al-hurriyyah al-haqiqiyyah), di mana jiwa tidak lagi diperbudak oleh pemenuhan ekspektasi duniawi yang fana.[286]

Keridaan murni dalam tasawuf tidak boleh disalahartikan sebagai pembenaran atas kezaliman struktur sosial, kemalasan personal, ataupun kepasrahan buta di hadapan penderitaan. Secara moral-keagamaan, seorang Muslim tetap memikul tanggung jawab hukum (taklif) untuk melakukan amar makruf nahi mungkar, melawan segala bentuk penindasan, dan memperbaiki kerusakan di muka bumi.[287] Rida yang matang secara spiritual tidak meniadakan hukum sebab-akibat (sunnatullah). Seseorang yang menderita sakit secara medis tetap berkewajiban mencari pengobatan; sebuah komunitas yang terjerat kemiskinan sistemik tetap wajib merumuskan dan membangun sistem ekonomi yang berkeadilan; dan individu yang mengalami kegagalan praktis tetap dituntut untuk melakukan evaluasi metodologis serta perbaikan strategi.[288] Dalam dimensi ini, tasawuf mendamaikan dua aspek yang tampak kontradiktif: aspek syariat (yang menuntut kepatuhan hukum dan ikhtiar fisis) serta aspek hakikat (yang menyaksikan keesaan tindakan Allah di balik tirai sebab-musabab). Tasawuf yang matang tidak menghapus ikhtiar; ia memurnikan ikhtiar dari penyembahan terhadap hasil. Pada titik kulminasi inilah konsep takdir mencapai dimensi spiritual tertingginya. Manusia bekerja keras karena ia menyadari statusnya sebagai hamba ('abd) yang diperintahkan untuk berikhtiar di alam material ini. Ia berdoa bukan untuk mendikte kehendak Tuhan, melainkan sebagai bentuk pengakuan atas kefakiran eksistensialnya di hadapan Sang Maha Kaya. Ia bertawakal karena ia menyadari keterbatasan epistemis dan ontologis dirinya. Ia menerima hasil akhir dengan lapang dada karena

meyakini bahwa pengetahuan Allah senantiasa melampaui keterbatasan visi kemanusiaannya.[289] Dan ia mengevaluasi kesalahannya sendiri tanpa pernah menjadikan takdir sebagai kambing hitam atas kelemahan moral atau kegagalan teknisnya.[290] Maka dari itu, hakikat takdir dalam perspektif Islam tidak dapat direduksi secara simplistis menjadi pertanyaan deterministik: "Apakah manusia bebas atau tidak bebas?" Formulasi pertanyaan seperti ini mengabaikan kompleksitas struktur teologi dan metafisika al-Qur'an yang menempatkan kebebasan manusia dan kemutlakan kehendak Ilahi dalam sebuah simfoni yang harmonis. Pertanyaan yang lebih tepat dan produktif secara eksistensial adalah: bagaimana kebebasan manusia yang terbatas (al-ikhtiyar al-juz'i), pengetahuan Allah yang melampaui ruang dan waktu (al-'ilm al-shamil), kehendak Ilahi yang absolut, keteraturan hukum alam, efikasi doa, serta kualitas tawakal dapat berintegrasi membentuk satu kesatuan spiritual yang koheren dalam diri manusia?[291]

Jawabannya terletak pada prinsip bahwa manusia bukanlah penguasa absolut atas hidupnya, tetapi ia juga bukan benda mati yang digerakkan tanpa pilihan moral. Manusia adalah subjek spiritual yang dianugerahi kemampuan memilih di dalam ruang realitas yang tidak ia ciptakan sendiri. Ia tidak memiliki kendali penuh atas situasi yang menimpanya, namun ia memiliki tanggung jawab mutlak atas bagaimana ia merespons situasi tersebut.[292] Ia tidak mengetahui lembaran takdirnya sebelum itu teraktualisasi dalam sejarah, tetapi ia berkewajiban memilih jalan kebajikan dalam setiap ruang alternatif yang tersedia baginya. Ia tidak menjamin hasil akhir dari setiap tindakannya, tetapi ia diwajibkan untuk menegakkan proses fisis yang

benar (asbab). Ia tidak memegang kendali atas masa depan, namun ia diizinkan membentuk masa depannya melalui akumulasi pilihan-pilihan moral yang diridai-Nya.[293] Takdir tidak menghasilkan kepasifan eksistensial, melainkan melahirkan ketenangan yang dinamis dan aktif (al-tumaninah al-harakiyyah). Doktrin ini menumbuhkan keberanian luar biasa untuk mencoba tanpa diiringi kesombongan saat meraih keberhasilan; keteguhan batin untuk menerima kegagalan tanpa terjerumus dalam jurang keputusasaan; ketulusan untuk berdoa tanpa ada tendensi memanipulasi kehendak Tuhan; serta kelapangan dada untuk menerima realitas tanpa terjatuh ke dalam kemalasan sosial.[294]

Pada tingkat tertinggi inilah takdir bertransformasi menjadi sumber kesadaran tauhid yang utuh (tawhidic consciousness): sebuah kesadaran transendental bahwa segala sebab fisis yang bekerja di alam semesta bukanlah entitas independen yang memiliki daya kreasi otonom, melainkan sekadar tirai transparan yang menyingkapkan kehendak mutlak Sang Pencipta. Ketika seorang hamba berhasil menembus tirai sebab-musabab tersebut, ia tidak lagi melihat dunia dengan pandangan yang terfragmentasi. Ia melihat setiap peristiwa baik yang menyenangkan ego maupun yang melukainya sebagai bentuk sapaan kasih sayang (tajalli) dari Sang Kekasih yang menuntut respons spiritual yang tepat: bersyukur saat menerima anugerah, dan bersabar serta rida saat menghadapi ujian.[295]

FITRAH SEBAGAI TITIK AWAL DAN TITIK KEMBALI

Tinjauan Komprehensif Bahasa dan Istilah Syariat

Diskursus mengenai hakikat manusia (human nature) senantiasa menjadi episentrum perdebatan kefilsafatan dan teologis lintas zaman. Ketika epistemologi Barat modern terjebak dalam dikotomi tajam antara konsepsi tabula rasa John Locke yang memandang jiwa manusia sebagai kertas kosong tak berjejak dan pandangan determinisme biologis-materialistik[296], Islam menawarkan sebuah paradigma alternatif yang melampaui reduksionisme empiris tersebut melalui konsep fitrah. Sebagai basis antropologi metafisika Islam, fitrah menolak baik gagasan kekosongan eksistensial mutlak maupun determinisme mutlak yang menafikan kehendak bebas (free will). Fitrah memosisikan manusia sebagai entitas teofanik yang sejak awal penciptaannya telah diprogram dengan kapasitas spiritual-intelektual terukur untuk mengenali kebenaran transendental[297]. Konsep ini tidak sekadar menggambarkan kondisi psikologis bawaan, melainkan sebuah cetak biru ontologis yang menghubungkan mikrokosmos manusia dengan makrokosmos Ilahi dalam harmoni penciptaan yang sakral dan teleologis.

Secara etimologis, penyelidikan terhadap akar kata fa-tha-ra (فطر) menyingkap kekayaan semantik yang mendalam dalam korpus bahasa Arab klasik. Ahli leksikografi terkemuka, Ibn Manzur, dalam adikaryanya Lisan al-Arab, menjelaskan bahwa makna dasar fatr adalah membelah

(al-shaqq), memunculkan, atau mengawali sesuatu yang sebelumnya belum pernah ada[298]. Tindakan "membelah" di sini tidak boleh dipahami secara mekanistik-profan, melainkan sebagai metafora penciptaan eks-nihilo (creation ex nihilo) di mana kegelapan ketiadaan dibelah oleh cahaya keberadaan. Raghib al-Isfahani dalam Mufradat Alfadh al-Qur'an memperluas horizon makna ini dengan mengaitkan fatr dengan proses dinamis penancapan potensi-potensi natural pada diri makhluk yang membuatnya siap menerima bentuk-bentuk kesempurnaan eksistensialnya[299]. Dengan demikian, ketika Allah disebut sebagai Fatir al-samawati wa al-ard (Pencipta langit dan bumi), hal itu menegaskan peran-Nya bukan hanya sebagai perancang material, melainkan sebagai Pengada yang membelah ketiadaan kosmos, mengembuskan eksistensi, dan sekaligus menetapkan hukum-hukum bawaan (nomos) yang mengatur kelangsungan seluruh ciptaan tersebut.

Dalam konteks antropomorfis, proses "pembelahan" ini merepresentasikan momen ketika ruh ditiupkan ke dalam jasad fisik manusia, membelah batas antara dimensi materi yang fana dengan dimensi spiritual yang kekal. Fitrah, dalam dimensi etimologis ini, adalah cetakan pertama (al-khilqah al-mubtada'ah) yang di dalamnya terkandung insting kebenaran yang belum ternoda oleh sedimentasi kultural, historis, dan sosial[300]. Ia adalah struktur dasar kemanusiaan yang konstan dan tidak mengalami perubahan substansial pada tingkat esensi, meskipun eksistensinya kerap tertutup oleh debu-debu kelalaian kosmis. Puncak artikulasi konsep fitrah dalam Al-Qur'an termanifestasi secara eksplisit dalam Surah al-Rum[30] ayat 30: “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."[301] Ayat ini mengonstruksi sebuah relasi ekuivalensi ontologis yang sangat kokoh antara tiga entitas utama: wajh (arah orientasi eksistensial), fitratallah (fitrah Allah), dan al-din al-qayyim (agama yang lurus/berdaulat). Penggunaan frasa fitratallah (fitrah yang disandarkan langsung pada lafaz jalalah Allah) menunjukkan kemuliaan dan ketergantungan mutlak struktur batin manusia pada Sumber Keilahian-Nya. Menurut mufasir besar Al-Qurthubi, ayat ini menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan siap menerima kebenaran tauhid secara inheren, sebuah kesiapan yang secara inheren selaras dengan syariat eksternal yang diturunkan melalui wahyu[302]. Tidak adanya perubahan pada ciptaan Allah (la tabdila li khalqillah) mengindikasikan bahwa sekecil apa pun deviasi spiritual yang dialami manusia, struktur dasar pencarian kebenaran dalam dirinya tidak akan pernah lenyap sama sekali; ia hanya terdistorsi atau terlelap dalam kondisi amnesia spiritual.

Dimensi tekstual ini diperkuat oleh hadis Nabi Muhammad SAW yang sangat monumental: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi..."[303] Hadis ini secara epistemologis membedakan antara kondisi given (fitrah) yang bersifat teosentris dengan pengaruh sosiologis (orang tua/lingkungan) yang bersifat sosio-historis. Rasulullah SAW tidak menyatakan bahwa anak tersebut lahir dalam keadaan "beragama Islam" dalam pengertian formal-institusional-yuridis, melainkan berada di atas fitrah. Hal ini membuktikan bahwa fitrah adalah sebuah potensi spiritual universal (universal spiritual

potentiality) yang mendahului segala bentuk kategorisasi teologis formal buatan manusia. Lingkungan sosial-ekologis bertindak sebagai agen eksternal yang dapat menuntun aktualisasi fitrah tersebut menuju kesempurnaan tauhid, atau sebaliknya, mendistorsi dan menguburnya di bawah timbunan doktrin-doktrin antropomorfis-reduksionis.

Secara teologis-epistemologis, pemahaman mengenai fitrah tidak dapat dilepaskan dari peristiwa metafisik Mithaq (Perjanjian Primordial) yang diabadikan dalam Surah al-A'raf[304] ayat 172. Pada alam pra-eksistensi ('alam al-arwah), Allah memanggil seluruh keturunan Adam dan mengajukan sebuah pertanyaan ontologis: "Alastu bi Rabbikum?" (Bukankah Aku ini Tuhanmu?), yang kemudian dijawab dengan kesaksian mutlak oleh seluruh jiwa: "Bala shahidna" (Ya, kami bersaksi)[305]. Kesaksian primordial inilah yang membentuk substansi terdalam dari fitrah manusia. Fitrah, dalam pengertian ini, merupakan resonansi memori metafisik dari perjanjian agung tersebut yang tertanam dalam relung terdalam kesadaran manusia (the unconscious spiritual memory).

Dalam perspektif filsuf muslim kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr, fitrah bertindak sebagai intelek primordial (al-'aql al-fitri) yang selalu merindukan Sumber Asalnya[306]. Pengetahuan yang diperoleh melalui fitrah bukanlah hasil dari proses penalaran diskursif-silogistik (aql iyani-demonstratif) melainkan bentuk pengetahuan langsung melalui pencahayaan batin (knowledge by presence atau al-'ilm al-huduri). Konsep ini menolak klaim kaum empiris murni; manusia lahir tidak dengan kepala kosong, melainkan membawa kesadaran laten akan adanya Keadilan, Keindahan, Kebajikan, dan keharusan adanya Pencipta Yang Maha Esa, sebagai entitas dinamis, fitrah bukanlah

substansi statis yang imun terhadap degradasi eksistensial. Al-Qur'an menggambarkan jiwa manusia memiliki dualitas potensi yang inheren, sebagaimana dinyatakan dalam Surah al-Syams[91] ayat 7–10, di mana Allah mengilhamkan kepada jiwa jalan kefasikan (fujur) dan jalan ketakwaan (taqwa)[307]. Keberadaan potensi fujur ini menuntut manusia untuk terus-menerus melakukan perjuangan spiritual (jihad al-nafs) dan penyucian jiwa (tazkiyah al-nafs). Tanpa adanya usaha sadar dan bimbingan wahyu, fitrah manusia rentan tertutup oleh karat dosa, kesombongan intelektual, dan nafsu hewani yang tidak terkendali. Dalam kerangka dialektis ini, wahyu Allah yang diturunkan melalui para Nabi bertindak sebagai cermin kosmis yang membersihkan debu-debu penghalang tersebut, sehingga cahaya fitrah yang ada di dalam dada manusia dapat memantulkan kembali kebenaran Ilahi secara jernih dan sempurna[308].

Konsepsi fitrah dalam Islam memberikan fondasi yang kokoh bagi pemahaman humanisme teosentris yang seimbang. Fitrah mengajarkan bahwa manusia pada dasarnya adalah makhluk mulia yang berorientasi pada kebaikan, kebenaran, dan keindahan. Di tengah gempuran krisis spiritualitas modern yang ditandai oleh alienasi eksistensial, nihilisme etis, dan disorientasi makna hidup, rekonstruksi pemahaman terhadap konsep fitrah menjadi sebuah keniscayaan akademik dan eksistensial. Memahami fitrah berarti mendudukkan kembali manusia pada takhta teofanik-nya yang mulia: sebagai hamba sekaligus khalifah di muka bumi yang mengemban amanah suci untuk menyelaraskan realitas kehidupan profan dengan kehendak-kehendak sakral Sang Pencipta.

Analisis Kritis Tafsir Kontekstual tentang *Din al-Hanif*

Jati diri manusia (human nature) dan orientasi spiritualnya senantiasa menjadi episentrum perdebatan filosofis dan teologis lintas zaman. Dalam khazanah pemikiran Islam, konsepsi ontologis ini menemukan jangkar teoretisnya yang paling kokoh pada teks suci Al-Qur'an Surah Ar-Rum[30] 30.[309] Ayat ini tidak sekadar memberikan legitimasi teologis atas keberadaan dorongan transendental dalam diri manusia, melainkan juga meletakkan sebuah cetak biru epistemologis mengenai apa yang diistilahkan sebagai din al-hanif (agama yang lurus) yang bersenyawa secara inheren dengan fitrah (kesucian asal). Perintah Ilahi yang diawali dengan klausa "fa-aqim wajhaka li-d-dini hanifah" mengindikasikan sebuah keharusan eksistensial bagi manusia untuk mengarahkan seluruh kesadaran intelektual, emosional, dan spiritualnya secara tegak lurus menuju kebenaran absolut, seraya memalingkan diri dari segala bentuk deviasi teologis (al-inhiraf).[310] Secara semantik, term hanif mengimplikasikan dinamika aktif: sebuah kecenderungan yang disengaja untuk memilih jalan tauhid di tengah belantara pluralitas kultural dan tarikan materialisme yang mendistorsi kemurnian jiwa.[311]

Hubungan triadik antara hanif, fitrah, dan din al-qayyim dalam ayat ini mengonfirmasikan adanya kesesuaian struktural (structural affinity) antara makrokosmos syariat dan mikrokosmos penciptaan manusia. Formulasi kalimat "fitratallah allati fatara al-nasa 'alaiha" menegaskan bahwa fitrah bukanlah entitas eksternal yang dipaksakan masuk ke dalam diri manusia melalui doktrinasi sosial, melainkan cetakan primordial (primordial design) yang ditanamkan langsung oleh Sang Pencipta pada kedalaman struktur eksistensial manusia sebelum ia

mengada di alam empiris.[312] Konsepsi ini memosisikan agama (din) bukan sebagai seperangkat aturan koersif yang asing (alien) bagi struktur psikologis manusia, melainkan sebagai artikulasi eksternal dari kerinduan internal jiwa yang paling mendasar. Syaikh Muhammad Thahir ibn Ashur dalam karya monumentalnya Al-Tahrir wa al-Tanwir menggarisbawahi bahwa keselarasan ini bersifat mutlak; hukum-hukum syariat diturunkan untuk memelihara, mengaktualisasikan, dan menyempurnakan potensi-potensi luhur yang terkandung di dalam fitrah tersebut, bukan untuk menegasi atau mengebirinya.[313]

Meskipun demikian, interpretasi kritis-kontekstual terhadap QS. Ar-Rum[30] 30 menuntut dekonstruksi epistemologis yang hati-hati guna menghindari simplifikasi teologis yang anakronistis. Premis bahwa manusia dilahirkan di atas fitrah sebagaimana dipertegas oleh hadis nabi yang sangat otoritatif mengenai kelahiran setiap anak di atas kesucian asal[314] tidak boleh direduksi secara naif ke dalam pemahaman bahwa setiap bayi secara otomatis mewarisi pengetahuan doktrinal Islam yang matang, lengkap dengan rincian syariat dan teologi spekulatif (kalam). Secara kognitif, seorang bayi lahir dalam kondisi tabula rasa dalam hal pengetahuan empiris-konseptual, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. An-Nahl[16] 78.[315] Fitrah dalam pandangan para pemikir besar seperti Ibnu Taimiyyah dan dikuatkan kembali oleh teolog modern, harus dipahami sebagai kapasitas bawaan (dispositional capacity/isti‘dad) dan orientasi intuitif untuk mengenali kebenaran metafisik (the inherent capacity to recognize the Creator), bukan sebagai memori kognitif yang konseptual.[316] Fitrah bertindak bagaikan lensa mata yang dirancang khusus untuk menangkap cahaya; lensa tersebut ada dan fungsional, namun ia tetap membutuhkan stimulus

berupa cahaya eksternal untuk menghasilkan penglihatan yang aktual. Di sinilah letak dialektika komplementer antara fitrah sebagai struktur internal manusia dan wahyu (wahy) sebagai petunjuk eksternal dari Tuhan. Tanpa kehadiran wahyu yang diartikulasikan melalui para rasul, potensi fitrah yang laten di dalam diri manusia akan tetap berada dalam ruang ketidakpastian epistemologis, atau bahkan rentan mengalami distorsi parah akibat penetrasi lingkungan kultural, pengasuhan orang tua, dan hegemoni ideologi zamannya.[317] Sebaliknya, tanpa adanya kesiapan fitrah di dalam diri manusia, seruan wahyu akan jatuh pada ruang hampa yang tidak memiliki resonansi eksistensial. Wahyu berfungsi sebagai penafsir, pengarah, dan pemberi bentuk formal bagi dorongan-dorongan spiritual intuitif yang samar di dalam diri manusia. Sinergi antara kecenderungan hanif yang bersumber dari fitrah batiniah dengan kejelasan normatif yang ditawarkan oleh wahyu melahirkan apa yang disebut Al-Qur'an sebagai din al-qayyim sebuah tatanan hidup yang tegak, kokoh, dan berkeadilan.[318] Memperbincangkan QS. Ar-Rum[30] 30 dalam konteks kontemporer membuka ruang kritik yang sangat tajam terhadap modernitas dan krisis eksistensial manusia modern. Ketika peradaban hari ini mengarahkan manusia untuk mereduksi eksistensinya hanya sebatas agen ekonomi (homo economicus) dan konsumen yang rakus, manusia sejatinya tengah mengalami alienasi radikal dari fitrah primordialnya sendiri.[319] Keterasingan ini melahirkan apa yang disebut oleh Seyyed Hossein Nasr sebagai "krisis spiritual manusia modern," di mana kemajuan material yang masif justru berjalan beriringan dengan kehampaan eksistensial, depresi kolektif, dan kerusakan ekologis yang parah.[320] Kerusakan di darat dan di laut (dhahara al-fasad fi al-barr wa al-bahr) yang

digambarkan pada ayat selanjutnya dalam surah yang sama merupakan konsekuensi logis dari pengabaian manusia terhadap cetak biru penciptaannya yang hanif. Ketika manusia menolak tunduk pada hukum-hukum spiritualitas yang inheren dalam dirinya, ia kehilangan jangkar moralnya, bertindak destruktif terhadap sesama, dan memperlakukan alam semesta semata-mata sebagai objek eksploitasi.[321]

Secara aksiologis, seruan untuk "kembali kepada fitrah" (al-ruju‘ ila al-fitrah) tidak boleh dimaknai secara regresif sebagai gerakan romantisisme historis yang menolak kemajuan sains dan peradaban untuk kembali ke cara hidup masa lalu yang primitif. Sebaliknya, kembali kepada fitrah adalah sebuah gerakan rekonstruktif yang progresif dan visioner. Langkah ini menuntut adanya restrukturisasi terhadap seluruh pilar peradaban modern baik dari aspek epistemologi ilmu pengetahuan, sistem ekonomi, politik, hingga etika lingkungan agar kembali diselaraskan dengan tujuan-tujuan kemanusiaan yang luhur (maqasid al-khalq) dan prinsip tauhid yang membebaskan.[322] Dengan demikian, mengembalikan orientasi kehidupan kepada din al-qayyim yang hanif berarti mengintegrasikan kembali antara dimensi transendensi dan imanensi, menyeimbangkan antara kebutuhan material dan dahaga spiritual, serta menempatkan sains dan teknologi di bawah kendali nilai-nilai profetik demi terwujudnya kemaslahatan universal (rahmatan lil-'alamin).[323]

Implikasi Teologis dan Psikologis

Dalam arsitektur epistemologi Islam, struktur ontologis manusia menemukan landasan tekstual yang sangat kokoh melalui artikulasi

sabda Nabi Muhammad saw. yang mendasar: “Kullu mauludin yuladu ‘ala al-fitrah, fa-abawahu yuhawwidanihi aw yunassiranihi aw yumajjisanihi” (Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi)[324]. Narasi kenabian yang diriwayatkan oleh Imam Muslim melalui jalur Abu Hurairah ini secara eksplisit disatukan dengan firman Allah SWT dalam Surah al-Rum[30] 30 mengenai penjelmaan rancangan primordial (fathr) Allah atas manusia[325]. Keterhubungan antara teks eksplisit wahyu (wahy matluw) dan tradisi kenabian (wahy ghayr matluw) ini memancarkan sebuah aksioma fundamental: bahwa entitas manusia tidak mengawali eksistensinya di dunia dari ruang hampa yang netral tanpa arah, melainkan dari sebuah kondisi awal (state of being) yang sarat dengan potensi kebaikan, kebenaran, dan kecenderungan monoteistik (al-hanifiyyah)[326].

Secara teologis, penegasan ini secara radikal menolak doktrin peccatum originale (dosa primordial/dosa asal) yang menitikberatkan keberadaan manusia sebagai warisan cacat moral yang inherent pasca-jatuhnya manusia pertama[327]. Paradigma fitrah menetapkan bahwa kesucian awal (primordial innocence) dan kehendak menuju kebenaran (epistemic and moral readiness) adalah bawaan ontologis setiap individu. Manusia tidak dilahirkan membawa beban kesalahan generasi sebelumnya, melainkan membawa potensi kapabilitas spiritual yang utuh untuk mengenali kebenaran Ilahi (al-haqq)[328]. Ibnu Taymiyyah menekankan bahwa fitrah bukanlah sekadar kondisi pasif yang tidak berisi (seperti gagasan tabula rasa dalam rasionalisme empiris John Locke), melainkan sebuah disposisi aktif (dynamic inclination) yang secara alami terdorong untuk mencintai, menyembah, dan mengakui

Tuhan, selama tidak terjadi intervensi eksternal yang memalingkannya[329]. Dalam ruang lingkup psikologi eksistensial dan perkembangan, implikasi dari hadis ini melampaui dikotomi klasik antara nativisme yang deterministik dan behaviorisme yang mekanistik[330]. Kepribadian manusia tidak ditakdirkan secara kaku oleh cetak biru genetik semata, tidak pula sepenuhnya merupakan bentukan pasif dari pengkondisian lingkungan (environmental conditioning). Fitrah beroperasi sebagai struktur esensial sebuah kompas internal yang bersifat teleologis yang senantiasa berinteraksi secara dinamis dengan variabel-variabel eksternal. Psikologi humanistik modern, seperti pandangan Carl Rogers mengenai actualizing tendency atau gagasan Viktor Frankl tentang will to meaning, menemukan gaung konseptualnya dalam teori fitrah, namun dengan metafisika yang jauh lebih transendental[331]. Fitrah memberikan dasar bahwa dorongan paling mendasar dalam kejiwaan manusia bukanlah konflik libidinal bawaan (sebagaimana dalam psikoanalisis Freud), melainkan hasrat terintegrasi menuju keselarasan spiritual dan artikulasi moral.

Ekspansi hermeneutis terhadap frasa fa-abawahu (kedua orang tuanya) dalam teks hadis menuntut pemaknaan sosiologis yang lebih komprehensif di era kontemporer. Kata "orang tua" tidak lagi hanya dirujuk secara terbatas pada agen biologis di dalam institusi keluarga inti, melainkan diekstensikan secara konseptual kepada keseluruhan struktur sosialisasi, kurasi epistemik, dan fabrikasi kebudayaan[332]. Dalam lanskap modernitas akhir, lingkungan yang membentuk, mengalihkan, atau bahkan mendistorsi fitrah mencakup algoritma media digital, sistem pendidikan terinstitusionalisasi, wacana ideologis hegemonik, serta kalkulasi sistem ekonomi-politik[333]. Lembaga-

lembaga sosialisasi sekuler ini berpotensi bertindak sebagai "agen pengubah" (socializing agents) yang secara halus melakukan alienasi individu dari poros kesadaran fitriyahnya, menggantikan orientasi transendental dengan konsumerisme, nihilisme, atau hiper-individualisme.

Kendati demikian, salah satu dimensi paling krusial dari doktrin fitrah adalah sifat dasar ontologisnya yang tidak dapat dimusnahkan (ontological resilience)[334]. Fitrah tidak pernah lenyap secara absolut dari esensi manusia hanya karena terakumulasinya tindakan deviatif, trauma psikologis, atau indoktrinasi lingkungan. Kedosaan dan penyimpangan hanya mampu menciptakan terhalangnya pandangan nurani (hijab) atau keretakan pada tataran aktualisasi manifestatifnya. Oleh karena itu, seluruh proses spiritual dan psikoterapeutik dalam Islam seperti tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), tawbah (metanoia/penyesalan kembali), dhikr (penyadaran kognitif-spiritual), dan muraqabah pada hakikatnya bukanlah proses menambahkan substansi asing ke dalam diri manusia, melainkan sebuah proses dekonstruksi penghalang (recovering process) untuk memulihkan hubungan eksistensial manusia dengan hakikat primordialnya yang sejati[335].

Kesaksian Universal Ruh di Alam *Alast*

Pengungkapan relasi ontologis antara fitrah dan tauhid menemukan titik pijak metafisika yang paling fundamental dalam narasi Al-Qur'an, khususnya melalui pembacaan atas Surah al-A'raf[336] ayat 172[337]. Ayat ini mengeksplorasi suatu peristiwa primordial ketika Allah SWT mengekstraksi seluruh benih keturunan anak cucu Adam dari sulbi

mereka, lalu mengambil kesaksian langsung atas eksistensi diri mereka sendiri melalui pertanyaan retoris-metafisik: "Alastu bi rabbikum?" (Bukankah Aku ini Tuhanmu?), yang kemudian dijawab secara serentak dan mutlak oleh para ruh: "Bala shahidna" (Benar, kami bersaksi)[338]. Peristiwa transendental ini, yang dalam tradisi teologi dan filsafat Islam dikenal sebagai mithaq alast atau perjanjian primordial, menegaskan bahwa kesadaran akan keesaan Tuhan (tauhid) bukan sekadar konstruksi sosiologis yang bersifat aksidental, melainkan sebuah realitas eksistensial yang mendahului seluruh struktur pengalaman empiris manusia di alam dunia.

Secara hermeneutik dan teologis, penafsiran mengenai hakikat peristiwa mithaq alast ini memicu diskursus yang kaya di kalangan mufasir dan mutakallimin. Sebagian ulama klasik, seperti al-Tabari dan Ibn Kathir, cenderung memahami peristiwa ini sebagai kejadian riil secara ontologis di mana ruh manusia dipanggil dalam wujud zarrah (alam al-dhar)[339]. Sementara itu, mufasir berorientasi rasional-filosofis seperti Fakhr al-Din al-Razi, serta tokoh kontemporer seperti Muhammad Sayyid Tantawi, mengartikannya sebagai majas (tamthil) atau simbolisasi atas disposisi alamiah (isti'dad) yang ditanamkan Allah ke dalam struktur potensi akal dan kalbu manusia[340]. Terlepas dari perbedaan pendekatan literalis atau alegoris tersebut, mayoritas cendekiawan sepakat bahwa mithaq alast menetapkan landasan epistemology transendental: pengenalan (ma'rifah) kepada Sang Pencipta telah terpatri secara a priori dalam kedalaman jiwa manusia sebelum ia terkondisikan oleh faktor-faktor historis, kultural, maupun lingkungan sosialnya. Dalam konteks epistemologi modern dan filsafat manusia, konsepsi mithaq alast ini memberikan kritik mendasar

terhadap tesis tabula rasa dalam tradisi empirisme Barat yang menganggap jiwa manusia lahir sebagai "papan kosong" tanpa gagasan bawaan[341]. Sebaliknya, perspektif Islam menegaskan bahwa jiwa manusia membawa bawaan spiritual yang aktif. Kajian ilmu kognitif agama (cognitive science of religion) belakangan ini bahkan mengonfirmasi secara empiris bahwa kecenderungan manusia untuk mempercayai Entitas Yang Maha Kuasa merupakan kondisi bawaan (natural disposition) sejak usia dini, yang secara mengagumkan sejajar dengan pemahaman fitrah yang berakar dari kesaksian primordial tersebut[342]. Dengan demikian, manusia tidak pernah benar-benar "menciptakan" konsep Tuhan, melainkan hanya "menemukan kembali" atau merespons panggilan ilahi yang bayang-bayangnya telah ada dalam ingatan terdalam ruhani mereka.

Dalam kerangka penelitian ini, mithaq alast diposisikan sebagai fondasi teologis bagi konsep orientasi tauhid manusia, yang bertindak sebagai pemeta jalan (roadmap) spiritual bagi pencarian kebenaran. Ia menjelaskan bahwa relasi manusia dengan Allah bukan sesuatu yang sepenuhnya datang dari luar diri manusia melalui proses indoktrinasi yang bersifat eksternal semata. Fungsi utama dari wahyu (tanzil) dan kenabian (nubuwwah) dalam konteks ini adalah sebagai tadhkirah atau dhikr sebuah proses peringatan kembali (anamnesis) untuk membangkitkan ingatan kolektif jiwa yang sempat terdistorsi oleh kelalaian (ghaflah) dan materialisme alam duniaiah[343]. Wahyu tidak menanamkan sesuatu yang asing, melainkan menyalakan kembali pelita ketauhidan yang pernah menyala di Alam Alast.

Fitrah dan mithaq alast dapat ditempatkan dalam satu rangkaian konseptual yang utuh dan dialektis: alast menunjukkan dimensi

perjanjian primordial dan fondasi keabsahan status hamba ('ubudiyyah) secara metafisik, sedangkan fitrah menunjukkan struktur penciptaan psiko-spiritual manusia yang menjamin bahwa orientasi tauhid tersebut tetap memiliki relevansi, fungsionalitas, dan keterbukaan sepanjang dinamika kehidupan empiris di dunia[344]. Penyatuan kedua konsep ini memberikan dasar bagi pemaknaan manusia sebagai makhluk yang berkesadaran etis-transendental, yang selalu merindukan kepulangan menuju Asal Permulaannya (al-Mabda') melalui manifestasi ketauhidan yang murni.

Keselarasan Fitrah dengan Substansi Ruh Manusia

Dialektika mengenai hakikat kemanusiaan dalam diskursus filsafat dan teologi Islam senantiasa bertumpu pada pencarian fondasi ontologis yang mendasari eksistensi manusia. Dalam lanskap pemikiran ini, wacana mengenai fitrah tidak dapat dipisahkan dari persoalan ruh, meskipun penafsiran mendalam menuntut diferensiasi konseptual yang tegas agar tidak terjebak dalam simplifikasi reduksionistik[345]. Al-Qur'an secara eksplisit mengkategorikan ruh sebagai bagian dari amr Rabbi (urusan Tuhan) yang pengetahuan refleksifnya diberikan kepada manusia dalam porsi yang sangat terbatas[346]. Penegasan wahyu ini memancarkan wawasan epistemologis bahwa manusia harus mendekati kajian substansi ruh dengan kedisiplinan metodologis dan sikap epistemic humility (kerendahan hati epistemologis). Keterbatasan ini, bagaimanapun, tidak menutup pintu perenungan, melainkan mengarahkan fokus akademik untuk memahami bagaimana dimensi ruhani yang misterius tersebut memanifestasikan dirinya dalam realitas empiris-eksistensial manusia melalui wahana yang disebut sebagai

fitrah[347]. Secara ontologis, ruh menunjuk pada entitas atau substansi nonmaterial-transenden yang meniupkan kehidupan intrinsik dan kesadaran murni ke dalam wadah jasmani manusia[348]. Sementara itu, fitrah lebih tepat dipahami sebagai struktur teleologis, orientasi primordial, atau kompas potensial yang terpatri di dalam substansi ruh tersebut sejak kesepakatan primordial (misaq)[349]. Dengan kata lain, jika ruh adalah "motor penggerak" eksistensial dan substansi kehidupan nonmaterial, maka fitrah adalah "desain rancangan" atau kecenderungan bawaan yang menentukan ke mana arah pergerakan substansi tersebut seharusnya berorientasi. Hubungan konseptual keduanya tidaklah identik secara mutlak, melainkan bersifat ko-eksistensial dan komplementer; ruh merupakan domain substansi (jawhar), sedangkan fitrah adalah karakter inheren atau disposisi alami (statu quo) yang melekat pada substansi tersebut[350].

Keselarasan simbiotis antara fitrah dan ruh terefleksi secara gamblang dalam penelusuran manusia terhadap makna-makna transenden yang melampaui garis batas kebutuhan biologis-material. Manusia, tidak seperti entitas fisik murni, didorong oleh existential craving (kebutuhan eksistensial) untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar (ultimate questions) mengenai asal-usul penciptaan (al-mabda'), esensi keberadaan, moralitas obyektif, keadilan universal, hingga muara perjalanan pasca-kematian (al-ma'ad)[351]. Gelora pencarian makna ini bukan sekadar konstruksi sosial atau produk evolusi biologis semata, melainkan artikulasi langsung dari fitrah yang beroperasi di dalam kedalaman substansi ruh[352]. Ruh yang merindukan asal usul ilahinya mentransformasikan kecenderungan fitri tersebut menjadi dorongan moral dan spiritual, sehingga

ketidakselarasan antara tindakan manusia dengan tuntutan fitrahnya akan memicu krisis eksistensial berupa kecemasan spiritual dan alienasi diri (self-alienation)[353].

Dalam kerangka psiko-spiritual Al-Qur'an, transmisi potensi fitrah yang tersimpan dalam ruh menuju ranah aktualisasi kehidupan nyata dimediasi oleh instrumen-instrumen kognitif dan perseptual. Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang dilahirkan dalam keadaan tidak mengetahui apa-apa, namun dibekali dengan modalitas evolutif berupa pendengaran (as-sam'), penglihatan (al-absar), dan hati atau daya pemahaman (al-af'idah), sebagaimana terekam dalam QS. al-Nahl[16] 78[354]. Perangkat kognitif dan inderawi ini bukanlah wadah kosong yang netral, melainkan instrumen yang secara ontologis dirancang untuk menyerap, mengolah, dan memverifikasi tanda-tanda kebenaran (ayat) di alam semesta yang selaras dengan cetak biru fitrah di dalam ruh[355]. Melalui integrasi antara panca indera dan fu'ad (intelek intuitif/hati nurani), manusia bertransformasi dari kondisi potensi murni menuju kesadaran reflektif dan rasa syukur yang substansial kepada Sang Pencipta[356].

Keselarasan antara fitrah dan substansi ruh manifest dalam bentuk prinsip integrasi holistik. Fitrah bukanlah fungsi terisolasi dari satu domain psikologis saja, melainkan sebuah prinsipalitas yang bekerja melintasi seluruh struktur eksistensi manusia: ranah ruhani (spirituality), psikologis (psyche), intelektual (intellect), emosional (affect), hingga keperilakuan moral (ethics)[357]. Ketika akal murni ('aql) digunakan untuk mencari kebenaran, ketika emosi diarahkan pada kasih sayang dan keadilan, dan ketika kehendak fisik diabdikan pada kebajikan, manusia sedang berada dalam kondisi ekuilibrium yaitu

kondisi di mana seluruh dimensi strukturalnya selaras secara simetris dengan orientasi primordial ruhnya[358]. Dengan demikian, pencapaian kesempurnaan manusia (al-insan al-kamil) pada hakikatnya adalah proses penyelarasan tanpa henti antara dinamika kehidupan sejarah manusia dengan substansi ruhnya yang fitri[359].

Rekonsiliasi Fitrah dengan Dinamika *Nafs* Manusia Modern

Peradaban modern kontemporer menghadapkan manusia pada lanskap eksistensial yang hiper-kompleks dan belum pernah terjadi dalam sejarah sejarah psikospiritual terdahulu. Akselerasi teknologi digital, penetrasi kapitalisme konsumtif yang memodifikasi hasrat, serta reduksi realitas menjadi sekadar tontonan (society of the spectacle) telah melahirkan lingkungan psikologis yang secara massif mentransformasi cara individu memetakan struktur internal dirinya[360]. Dalam cengkeraman kultur kecemasan (culture of anxiety) dan keharusan performatif, manusia modern kerap mengalami fragmentasi ego; sebuah kondisi di mana kesadaran terombang-ambing di antara kalkulasi rasionalitas instrumental dan kehausan akan distraksi ketidaktahuan. Fenomena ini tidak sekadar menciptakan disorientasi sosial, tetapi juga memperuncing krisis ontologis mengenai hakikat jati diri manusia di hadapan Realitas Mutlak[361].

Dalam arsitektur psikologi Islam, lanskap internal manusia dipahami melalui dinamika nafs yang berkorelasi secara intensional dengan fitrah. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa jiwa manusia tidak dibangun di atas cetak biru tunggal yang statis, melainkan sebuah entitas yang dinamis, berproses, dan memiliki kapasitas ganda untuk naik menuju derajat kecerdasan spiritual atau

merosot ke dalam degradasi moral. Firman Allah SWT dalam QS. al-Syams[91] 7–10 secara konseptual memetakan struktur jiwa: “Wanafsin wamā sawwāhā, fa-alhamahā fujūrahā wataqwāhā, qad aflaha man zakkāhā, waqad khāba man dassāhā” (Demi jiwa serta penyempurnaannya, maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu jalan kefasikan dan ketakwaan; sungguh beruntung orang yang menyucikannya, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya)[362]. Ayat ini mengindikasikan bahwa nafs adalah medan dialektika spiritual. Penyempurnaan jiwa (taswiyah) mencakup penanaman potensi fujūr (inklinasi keburukan dan disintegrasi moral) serta taqwā (kesadaran ketuhanan dan pemeliharaan diri). Implikasi epistemologis dari ayat ini menegaskan bahwa keselamatan eksistensial manusia sangat bergantung pada kualitas komitmennya terhadap aksidensi tazkiyah al-nafs[363].

Oleh karena itu, konflik batin dan kegelisahan eksistensial yang dialami manusia modern tidak serta-merta menandakan hilangnya fitrah secara murni dan total. Dari perspektif metafisika Islam, fitrah sebagai potensi primordial yang mengakui keesaan Allah (mītsāq) memiliki sifat dasarnya yang tidak terhapuskan (indelible mark), namun dapat tertutupi oleh kabut ketidakpedulian (ghaflah) dan akumulasi dosa (rā’n)[364]. Friksi psikologis yang muncul dalam bentuk kecemasan, rasa hampa, dan keterasingan batin justru merupakan sinyal ontologis bahwa fitrah sedang melakukan perlawanan terhadap penjarahan nilai yang dilakukan oleh nafs yang tidak terdidik. Konflik tersebut mencerminkan ketegangan mendasar antara orientasi primordial fitrah yang senantiasa merindukan Transendensi dan dorongan-dorongan nafs yang terdistorsi oleh pengalaman empiris, determinisme sosio-

kultural, serta manipulasi lingkungan modern[365]. Dalam ruang hidup modernitas akhir, alienasi manusia dari fitrah-nya mengejawantah dalam berbagai bentuk kompulsi patologis. Kecanduan akan validasi sosial di platform digital, perilaku konsumerisme hyper-realitas, pencarian status egosentris, individualisme ekstrem yang mengikis solidaritas organik, hingga ketakutan neurotis terhadap penghakiman sesama (social anxiety) merupakan manifestasi dari jiwa yang kehilangan jangkar spiritualnya[366]. Problem fundamental dari patologi modern ini bukanlah keberadaan keinginan atau hasrat (al-syahwah) itu sendiri secara an-sich, melainkan ketika hasrat tersebut mengalami deifikasi menjadikan dorongan-dorongan bawaan yang relatif sebagai pusat gravitasi eksistensial (ilah) yang menggantikan posisi Yang Absolut[367]. Ketika benda-benda profan, pengakuan publik, dan akumulasi materi dijadikan sumber makna terpenting, nafs terperangkap dalam siklus konsumsi tanpa pemenuhan, yang pada akhirnya memicu krisis makna eksistensial (existential vacuum)[368].

Atas dasar ini, rekonsiliasi antara fitrah dan dinamika nafs tidak boleh disalahartikan sebagai proyek anihilasi total terhadap dorongan-dorongan kemanusiaan. Tradisi spiritual Islam secara tegas menolak asketisme ekstrem (rahbāniyyah) yang bertujuan mematikan potensi kehasratan, sebagaimana tercermin dalam ajaran Rasulullah SAW[369]. Islam mengarahkan umatnya pada proses sublimasi, pengendalian (dhabth), dan edukasi spiritual (tasfiyah/tarbiyah). Dorongan-dorongan biologis, psikologis, dan sosial dalam nafs apabila diintegrasikan dan disinari oleh nilai-nilai Tauhid dapat bertransformasi menjadi energi spiritual yang sangat positif. Hasrat untuk mencintai, bekerja, membangun institusi keluarga, menuntut ilmu, menghasilkan karya

peradaban, dan menebar kebaikan sosial merupakan manifestasi dari nafs yang terrekonsiliasi dengan fitrah, di mana aktivitas profan diangkat martabatnya menjadi ibadah yang sakral[370].

Tazkiyah al-nafs dalam konteks kehidupan modern harus dipahami sebagai proses re-orientasi ontologis, bukan sebuah penolakan pasif terhadap dinamika duniawi. Tazkiyah adalah jalan pembebasan manusia dari perbudakan entitas-entitas sekuler (at-tahrīr min 'ubūdiyyat al-siwā), sehingga ia mampu berpartisipasi secara aktif di dunia tanpa kehilangan kesadaran akan Ranah Transendental. Manusia modern tidak dituntut untuk melarikan diri dari realitas teknologi, ekonomi, atau sosial, melainkan dituntut untuk mentransendensikan perannya dari sekadar objek konsumtif menjadi agen spiritual (khalīfah) yang merdeka. Melalui proses rekayasa spiritual yang berkelanjutan ini, jiwa berkembang dari tingkat nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang mendorong keburukan), melewati nafs al-lawwāmah (jiwa yang kritis dan menyesali kesalahan), hingga mencapai titik puncak nafs al-muthma'innah sebuah kondisi jiwa yang tenang, utuh, dan selaras kembali dengan fitrah primordialnya di bawah ridha Allah SWT[371].

Fitrah sebagai Inti Jati Diri Otentik (*Authentic Self*)

Pencarian jati diri sering kali terjebak dalam labirin identitas performatif yang bersifat aksidental dan transien. Identitas manusia modern cenderung direduksi menjadi sekumpulan atribut eksternal seperti profesi, strata sosio-ekonomi, pencapaian akademik, hingga citra digital di ruang siber yang secara fundamental bersifat fluktuatif dan bergantung pada validasi sosial[372]. Fenomena ini menciptakan apa yang disebut sebagai "identitas cair" (liquid identity), di mana individu

terus-menerus merekonstruksi dirinya demi beradaptasi dengan tuntutan pasar dan ekspektasi komunal, namun sering kali kehilangan jangkar eksistensial yang kokoh. Di sinilah konsep fitrah hadir sebagai antitesis terhadap krisis identitas tersebut, menawarkan sebuah paradigma jati diri yang tidak bersifat konstruksionis-sosial semata, melainkan berakar pada struktur teo-ontologis yang primordial dan permanen.

Secara etimologis dan teologis, fitrah bukan sekadar "potensi bawaan" yang bersifat netral, melainkan sebuah kompas moral dan spiritual yang telah diinstalasi oleh Sang Pencipta ke dalam sanubari setiap individu sejak alam ruhani. Ia adalah original disposition yang membedakan esensi manusia dari makhluk lainnya[373]. Dalam perspektif ini, jati diri otentik (authentic self) tidak ditemukan melalui proses penciptaan diri yang otonom secara radikal atau pemberontakan terhadap segala norma, melainkan melalui proses penemuan kembali (discovery) terhadap perjanjian primordial (mithaq) antara ruh manusia dengan Tuhannya. Al-Qur'an menegaskan bahwa fitrah adalah pola ciptaan Allah yang tidak berubah, sebuah substratum metafisika yang mendasari eksistensi manusia, terlepas dari pengaruh lingkungan yang menyertainya[374]. Oleh karena itu, otentisitas dalam Islam bukanlah tentang "menjadi apa pun yang diinginkan," melainkan "menjadi sebagaimana kita diciptakan."

Kontradiksi muncul ketika keotentikan disalahpahami dalam bingkai eksistensialisme sekuler, di mana individu dianggap memiliki kebebasan absolut untuk mendefinisikan dirinya sendiri tanpa referensi transenden. Jika otentisitas hanya dimaknai sebagai kebebasan mengikuti dorongan impulsif atau keinginan subjektif, maka individu

tersebut sejatinya tidak sedang menuju jati diri otentiknya, melainkan sedang diperbudak oleh nafs (ego rendah) yang bersifat destruktif[375]. Dalam kerangka fitrah, terdapat distingsi yang jelas antara "diri yang diinginkan" (desired self) dan "diri yang sejati" (true self). Keotentikan dicapai ketika terjadi keselarasan (alignment) antara kehendak manusiawi (kehidupan aktual) dengan struktur moral-spiritual yang telah ditetapkan Allah. Tanpa penyelarasan ini, manusia akan terjebak dalam "keterasingan diri" (self-alienation), di mana ia merasa asing terhadap jiwanya sendiri meskipun telah memiliki segala kemegahan duniawi.

Melalui lensa psikologi spiritual, menjadi diri sendiri berarti melakukan proses dekonstruksi terhadap topeng-topeng sosial (persona) dan distorsi ego untuk kembali kepada kesucian fitrah. Proses ini menuntut sebuah kejujuran intelektual dan keberanian spiritual untuk mengakui ketergantungan ontologis manusia kepada Yang Maha Mutlak. Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi kenabian, setiap manusia dilahirkan dalam keadaan fitrah, namun pengaruh eksternal sering kali mengubur inti otentik tersebut di bawah lapisan prasangka, syahwat, dan ideologi yang menyimpang[376]. Dengan demikian, perjalanan menuju jati diri otentik adalah sebuah perjalanan asketik sebuah upaya tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa) untuk menyingkap kembali cahaya fitrah yang selama ini tertutup oleh kegelapan materialisme.

Fitrah sebagai inti jati diri otentik memberikan stabilitas di tengah badai perubahan zaman. Ia menjamin bahwa identitas manusia memiliki nilai intrinsik yang tidak dapat direduksi oleh kegagalan ekonomi maupun status sosial. Menjadi otentik dalam perspektif Islam

berarti menemukan orientasi pengabdian (’ubudiyyah) yang paling mendalam, di mana kesadaran akan ketuhanan menjadi poros bagi seluruh pikiran, perasaan, dan tindakan. Inilah puncak dari realisasi diri: ketika seorang hamba tidak lagi mencari definisi dirinya pada pandangan manusia, melainkan pada rida dan ketetapan Sang Khalik, sehingga ia mencapai tingkatan al-nafs al-mutmainnah jiwa yang tenang karena telah menemukan kembali rumah asalnya[377].

Fitrah dan Tanggung Jawab Pelaksanaan Amanah Kehidupan

Fitrah dalam pemikiran Islam tidak sekadar merepresentasikan kondisi bawaan yang netral-pasif, melainkan sebuah entitas dinamis yang memiliki muatan ontologis, epistemik, dan aksiologis yang mendalam. Sebagai cetakan primordial (blueprint) manusia yang dirancang oleh Sang Pencipta, fitrah mengandung potensi spiritual, intelektual, dan moral yang menuntut aktualisasi konkret dalam ruang sejarah dan realitas sosial[378]. Dimensi ontologis fitrah menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan suci dan condong kepada kebenaran (hanif), sementara dimensi teleologisnya meniscayakan bahwa eksistensi manusia di bumi tidaklah sia-sia, melainkan terikat oleh suatu misi transenden yang disebut sebagai amanah[379]. Oleh karena itu, pengenalan terhadap fitrah yang sejati secara niscaya harus berimplikasi pada kesadaran etis untuk mengemban dan menunaikan amanah tersebut di panggung kehidupan.

Amanah dalam konteks ini tidak boleh direduksi sekadar sebagai kewajiban moral-formal atau transaksi sosial biasa. Ia adalah kontrak eksistensial yang disepakati oleh roh manusia di alam primordial sebelum memasuki dimensi material[380]. Ketika langit, bumi, dan

gunung-gunung enggan menerima beban tanggung jawab ini karena kekhawatiran akan pengkhianatan, manusia dengan segala potensi fitrahnya bersedia memikulnya. Keberanian kosmis ini menunjukkan bahwa struktur psikis dan spiritual manusia yaitu fitrahnya telah dirancang sedemikian rupa agar kompatibel dengan beban tanggung jawab tersebut. Dengan demikian, pengabaian terhadap amanah merupakan bentuk alienasi diri yang paling ekstrem, sebuah deviasi destruktif yang merusak harmoni fitrah dan menjerumuskan manusia ke dalam krisis eksistensial yang akut.

Kesadaran fitrah yang sehat dan paripurna tidak akan pernah melahirkan laku spiritualitas yang egoistik-soliter (egoistic spirituality). Sebaliknya, ia meniscayakan adanya keseimbangan yang dinamis antara dimensi spiritualitas vertikal (ubudiyah) dan tanggung jawab sosial-ekologis horizontal (khilafah)[381]. Manusia yang memahami hakikat dirinya sebagai hamba ('abd) akan menyadari bahwa setiap desah napas dan potensi yang dimilikinya merupakan titipan yang harus dipertanggungjawabkan kepada Sang Pemilik Mutlak. Di sisi lain, peranannya sebagai wakil Tuhan di bumi (khalifah) menuntut keterlibatan aktif dalam menata, memakmurkan, dan menjaga harmoni alam semesta sembari menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat[382].

Dalam lanskap konseptual ini, seluruh elemen kehidupan manusia mulai dari profesi, otoritas kepemimpinan, kepemilikan harta, kapasitas intelektual, jalinan relasi keluarga, hingga dimensi waktu dan kesehatan merupakan manifestasi dari amanah yang multidimensional[383]. Semua instrumen duniawi tersebut tidak boleh dinilai dari paradigma materialistik-utilitarian semata yang hanya mengukur kesuksesan

berdasarkan akumulasi kuantitatif. Sebaliknya, paradigma fitrah menilai instrumen-instrumen tersebut berdasarkan orientasi teleologisnya: sejauh mana kegunaannya mampu merefleksikan nilai-nilai ketuhanan, menegakkan keadilan, dan menyebarkan maslahat bagi kemanusiaan serta lingkungan universal[384].

Secara epistemis, fitrah berfungsi sebagai kompas moral internal (internal moral compass) yang dianugerahkan kepada setiap individu. Fitrah memberikan kemampuan intuitif-rasional untuk membedakan antara tindakan yang bersifat konstruktif (ma'ruf) dan destruktif (munkar)[385]. Basis internal inilah yang memungkinkan manusia, melampaui batas-batas kultural dan geografis, untuk memiliki konsensus universal mengenai nilai-nilai luhur seperti kejujuran, keadilan, cinta kasih, dan penghormatan terhadap kehidupan. Namun, potensi laten ini tidak dapat beroperasi secara optimal dalam ruang hampa. Ia membutuhkan bimbingan wahyu, proses penyucian jiwa (tazkiyatun nafs), serta sistem pendidikan (tarbiyah) yang integratif agar tidak terdistorsi oleh akumulasi syahwat, egoisme, dan pengondisian sosiokultural yang menyimpang[386].

Dalam dinamika kehidupan modern yang ditandai oleh sekularisasi, komodifikasi, dan disrupsi informasi, manusia sering kali mengalami desentralisasi makna. Fitrah tertutupi oleh kabut materialisme yang tebal, sehingga amanah kehidupan kerap kali didegradasi menjadi sekadar alat untuk mencapai status sosial, dominasi politik, atau kepuasan hedonistik semata. Di sinilah letak pentingnya rekonstruksi metodologis terhadap pemahaman fitrah. Kembali kepada fitrah berarti melakukan dekonstruksi terhadap nilai-nilai ilusif yang ditawarkan oleh modernitas yang destruktif, serta membangun kembali

kesadaran etis yang kokoh bahwa setiap tindakan manusia memiliki konsekuensi eskatologis yang nyata[387].

Lahirnya kepemimpinan yang bersifat profetik (prophetic leadership). Kehidupan yang selaras dengan fitrah bukanlah sebuah bentuk asketisme pasif yang menjauhkan diri dari hiruk-pikuk problematika kemanusiaan. Sebaliknya, ia adalah sebuah ortopraksis suatu tindakan nyata yang didorong oleh kesalehan individual untuk melakukan transformasi sosial secara sistemik[388]. Seseorang yang fitrahnya berfungsi dengan baik akan senantiasa terdorong untuk menjadi agen perubahan yang aktif, responsif terhadap ketidakadilan, peduli terhadap kaum tertindas (mustad'afin), serta berkomitmen tinggi dalam melestarikan lingkungan dari ancaman krisis ekologis yang disebabkan oleh ketamakan manusia[389].

Realisasi fitrah di tengah kehidupan modern harus diwujudkan melalui penguatan lembaga-lembaga sosial, penataan sistem ekonomi yang berkeadilan dan bebas dari eksploitasi, serta pengembangan ilmu pengetahuan yang dijiwai oleh nilai-nilai ketauhidan. Ketika ilmu pengetahuan dan teknologi dikembangkan di atas fondasi fitrah, ia tidak akan menjelma menjadi instrumen destruktif yang merusak kemanusiaan, melainkan menjadi sarana kemaslahatan (rachmatan lil 'alamin) yang memfasilitasi manusia dalam menunaikan amanah kekhalifahannya secara optimal[390].

Pada akhirnya, keselarasan antara fitrah dan pelaksanaan amanah merupakan kunci utama untuk mencapai kebahagiaan eksistensial yang sejati (eudaimonia spiritual). Manusia yang hidup dalam koridor fitrahnya akan merasakan ketenangan jiwa (thuma'ninah) karena seluruh aktivitas lahiriahnya beresonansi secara harmonis dengan

struktur batiniahnya dan kehendak ilahi[391]. Ia tidak lagi terpenjara oleh kecemasan eksistensial yang kerap melanda manusia modern yang kehilangan arah hidup. Sebaliknya, setiap desah napas, pikiran, dan kontribusinya di dunia ini dipandang sebagai ibadah dan bentuk syukur atas karunia penciptaan. Melalui integrasi yang kokoh antara pengenalan fitrah dan komitmen penuh terhadap amanah, manusia mampu mentransformasikan dirinya menjadi pribadi yang autentik, berintegritas tinggi, adil, dan senantiasa memancarkan kemaslahatan transformatif bagi seluruh alam semesta.

Fitrah sebagai Norma Universal Perilaku Manusia (*Universal Ethics*)

Dalam filsafat moral dan teologi kontemporer, pencarian terhadap basis etika yang melampaui batas-batas partikularitas budaya menjadi agenda krusial di tengah arus relativisme moral. Islam menawarkan konsep fitrah bukan sekadar sebagai kecenderungan psikologis biologis, melainkan sebagai entitas ontologis yang memuat benih-benih normativitas universal. Fitrah dipahami sebagai rancangan asal manusia yang di dalamnya tertanam pengakuan eksistensial terhadap kebenaran dan kebaikan[392]. Secara fenomenologis, fitrah berfungsi sebagai kompas moral internal yang memungkinkan manusia, terlepas dari latar belakang tradisinya, untuk mengapresiasi nilai-nilai fundamental seperti keadilan (‘adl), kejujuran (sidq), dan kasih sayang (rahmah) sebagai keharusan kategoris yang tidak terbantahkan[393]. Keberadaan fitrah ini menegaskan bahwa kebaikan bukanlah hasil konsensus sosial semata, melainkan berakar pada struktur penciptaan manusia oleh Sang Khalik yang bersifat melintas ruang dan waktu[394]. Namun, realitas sosiologis menunjukkan bahwa manifestasi etis

manusia sering kali mengalami deviasi yang signifikan. Di sinilah letak kompleksitas hubungan antara fitrah yang murni dengan pengaruh lingkungan (nurture). Secara teoretis, fitrah memiliki resiliensi ontologis, namun secara fungsional ia dapat terdistorsi, tertutup, atau mengalami hibernasi akibat tekanan ideologi, habituasi egoisme, maupun hegemoni sosial yang korup[395]. Rasulullah SAW memberikan atribusi penting pada peran eksternal dalam membentuk arah fitrah ini, yang mengisyaratkan bahwa meskipun potensi kebaikan itu konstan, aktualisasinya bersifat dinamis dan rentan terhadap intervensi lingkungan[396]. Oleh karena itu, fitrah tidak dapat berdiri sendiri sebagai otoritas tunggal dalam menentukan detail hukum moral; ia memerlukan stimulasi dan verifikasi dari wahyu (revelation) untuk mencapai derajat kesempurnaan fungsional[397].

Relasi antara fitrah dan wahyu bersifat komplementer-sinergis, di mana fitrah berperan sebagai kapasitas penerimaan (istid'ad) dan wahyu sebagai pemberi bentuk konkret serta orientasi teleologis yang jelas[398]. Tanpa wahyu, intuisi moral manusia mungkin terjebak dalam subjektivitas atau keraguan metodologis dalam menghadapi dilema etis yang kompleks. Sebaliknya, tanpa fitrah, wahyu akan terasa asing dan mekanistik karena tidak menemukan resonansi dalam kedalaman jiwa manusia[399]. Integrasi keduanya melahirkan sebuah kerangka "Etika Universal Islam" yang tidak bersifat reduksionistik. Kerangka ini mengakui adanya objektivitas moral yang ditanamkan Tuhan dalam jiwa manusia (internalized objectivity), yang kemudian dipertegas melalui teks-teks sakral sebagai panduan normatif yang absolut[400].

Dalam konteks masyarakat global yang plural, konsep fitrah menyediakan basis epistemologis bagi dialog antarperadaban. Nilai-

nilai universal seperti penghormatan terhadap martabat manusia (karamah al-insan), amanah, dan perlindungan terhadap kaum lemah merupakan manifestasi dari struktur fitrah yang bersifat lintas iman[401]. Konsep ini memungkinkan umat Islam untuk berpartisipasi aktif dalam perumusan etika global (Global Ethics) tanpa harus mengorbankan partikularitas teologisnya. Justru, teologi Islam memperkuat etika universal tersebut dengan memberikan basis transenden: bahwa keadilan bukan hanya kebutuhan sosial, melainkan mandat ilahiyah yang selaras dengan jati diri manusia yang paling autentik[402].

Akhirnya, memandang fitrah sebagai norma universal perilaku manusia membawa kita pada kesimpulan bahwa krisis moral modernitas sering kali berakar pada keterasingan manusia dari hakikat dirinya sendiri (alienasi primordial). Pemulihan tatanan etis dunia memerlukan rekonsiliasi manusia dengan fitrah-nya, yang hanya dapat dicapai melalui sinkronisasi antara akal budi, intuisi kalbu, dan bimbingan wahyu[403]. Dengan demikian, etika universal yang berbasis fitrah bukanlah sebuah utopia relativistik, melainkan sebuah realitas eksistensial yang berjangkar pada keyakinan bahwa manusia diciptakan dengan martabat mulia dan tanggung jawab moral yang inheren sebagai khalifah di bumi[404].

.

Horizon Tertinggi Kesadaran Spiritual Manusia

Konseptualisasi alam fitrah sebagai horizon tertinggi kesadaran spiritual manusia menuntut sebuah pembacaan ontologis dan epistemologis yang melampaui reduksionisme materialistik maupun determinisme sosiologis. Fitrah, dalam tataran puncaknya, bukan sekadar sebuah keadaaan psikologis pasif atau manifestasi insting

biologis yang netral, melainkan sebuah realitas eksistensial primordial yang menghubungkan substansi terdalam manusia (substantia) dengan Sumber Kesadaran Mutlak[405]. Sebagai struktur primordial (al-binyah al-aṣliyyah), fitrah beroperasi sebagai matriks spiritual yang menentukan orientasi teleologis manusia dalam mengarungi alam semesta. Pembahasan mengenai fitrah mengarahkan pemikiran ilmiah pada sebuah sintesis antropologis-transendental: bahwa manusia dirancang bukan sebagai entitas acak yang terlempar ke dalam keberadaan tanpa makna, melainkan sebagai wujud berkesadaran yang memiliki "cetak biru" ketuhanan yang inheren[406].

Secara konseptual, kedalaman dan keragaman manifestasi fitrah dapat diartikulasikan ke dalam lima dimensi eksistensial yang saling berinterpenetrasi secara kohesif. Pertama, dimensi ontologis menegaskan bahwa struktur keberadaan manusia terakar secara substantif pada tindakan penciptaan (khalq) yang berorientasi ketuhanan. Dalam horizon ini, manusia bukanlah entitas yang berdiri sendiri secara otonom-absolut, melainkan keberadaan yang bergantung (fagr ilā Allāh) dan memiliki keterikatan ontologis dengan Penciptanya[407]. Dimensi ontologis ini memberikan fondasi ilmiah bahwa pencarian makna yang senantiasa berada dalam kesadaran manusia merupakan implikasi logis dari jejak transendental (vestigium Dei) yang tertanam dalam substansi jiwanya[408].

Kedua, dimensi teologis merefleksikan kecenderungan bawaan manusia menuju Tauhid, sebuah kebenaran tunggal bahwa realitas tertinggi berporos pada Keesaan Mutlak. Dimensi ini menemukan artikulasi teks-ilmiahnya melalui pertautan antara āyah kosmologis dan kesaksian primordial[409]. Dalam teks al-Qur'an surah al-Rūm[30] 30,

fitrah diidentifikasikan secara ekuivalen dengan al-dīn al-qayyim (agama yang lurus), menegaskan bahwa orientasi spiritual bukanlah konstruksi kebudayaan sekunder, melainkan bawaan primer (innate inclination)[410]. Orientasi ini diperkuat oleh narasi kesaksian primordial (mīthāq) dalam surah al-A'rāf[411]: 172, di mana seluruh jiwa manusia dalam ranah pra-eksistensial telah mengafirmasi ketuhanan Allah (alastu bi-rabbikum qālū balā)[412]. Peristiwa metafisis ini melandasi memori kolektif-spiritual manusia (anamnesis), menjadikan setiap pencarian spiritual di dunia fana sebagai upaya merekonstruksi kembali janji primordial tersebut[413].

Ketiga, dimensi psikologis-noetik menggambarkan dinamika internal jiwa (nafs) dan akal ('aql) dalam mengarungi medan kesadaran. Fitrah dalam konteks psikologis berfungsi sebagai kompas moral dan epistemik yang memungkinkan manusia mengalami kesadaran diri (self-awareness), mengartikulasikan pencarian makna, merasakan konflik batin (al-nafs al-lawwāmah), serta melakukan transformasi pertobatan (tawbath)[414]. Struktur psikologis fitrah tidak bersifat statis, melainkan dinamis; ia merupakan medan pergulatan antara kecenderungan naik menuju puncak kesadaran spiritual (rūḥānī) dan dorongan menurun menuju reduksi material-terestrial (basariyyah)[415]. Dalam persepektif ini, keheningan batin dan kerinduan akan kebaikan sejatinya merupakan sinyal-sinyal epistemik dari fitrah yang belum terdistorsi oleh polusi eksistensial (ra'n)[416].

Keempat, dimensi etis-aksologis menuntut bahwa fitrah tidak boleh berhenti sebagai ideasi abstrak atau potensi pasif belakangan, melainkan wajib ditransformasikan menjadi tindakan konkret melalui aktualisasi nilai-nilai kebaikan (al-ikḥsān). Fitrah mengandung prinsip-

prinsip etis universal yang melampaui batas-batas kultural dan historis. Pengetahuan tentang yang baik (al-maʻrūf) dan yang buruk (al-munkar) secara implisit telah terpatri dalam struktur al-nafs[417]. Oleh karena itu, tindakan etis dalam Islam bukanlah sekadar kepatuhan heteronom terhadap hukum eksternal, melainkan sebuah tindakan otentik yang bersumber dari keselarasan antara kehendak individu dan tuntunan fitrah yang terrefleksikan dalam amanah eksistensial manusia sebagai khalīfah di bumi[418].

Kelima, dimensi eksistensial-eskatologis memetakan perjalanan hidup manusia sebagai sirkulatur kosmik yang membentang dari titik awal penciptaan (al-mabda'), mengarungi ruang sejarah duniawi, dan berujung pada titik kembali (al-maʻād)[419]. Dalam kerangka berpikir ini, kehidupan duniawi merupakan arena uji coba eksistensial (ibtilā') di mana manusia dipanggil untuk memelihara kepurnaan fitrahnya di tengah gempuran keterasingan (al-ghurbah) dan materialisme. Keberadaan manusia dipahami sebagai sebuah ziarah spiritual; setiap detik dalam ruang waktu adalah kesempatan untuk menyelaraskan kembali ritme kehidupan dengan irama fitrah yang transendental[420].

Imperatif "kembali kepada fitrah" (al-ʻawdah ilā al-fiṭrah) sama sekali tidak boleh disempitkan sebagai sebuah gerakan regresif menuju kepolosan masa lalu yang pasif atau sekadar romantisme historis. Sebaliknya, kembali kepada fitrah adalah sebuah gerakan progresif dan sentripetal menuju pusat kesadaran yang paling otentik. Ia merupakan proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) yang rasional dan terukur, yakni upaya sistematis untuk mengikis dekadensi egoism, mengoreksi disorientasi eksistensial, melepaskan keterikatan neurotik terhadap

objek-objek materi yang fana, serta mengembalikan kesadaran Tauhid sebagai titik pusat (centrum) dari seluruh aktivitas hidup[421].

Konseptualisasi integratif ini melahirkan sebuah antropologi metafisis yang menempatkan manusia pada posisi puncak dalam hierarki ciptaan. Manusia diartikulasikan sebagai sintesis dari dimensi material (jism) dan spiritual (rūḥ), yang dianugerahi kebebasan berkehendak (ikhtiyār), kapasitas kognitif (‘aql), serta tanggung jawab moral (taklīf)[422]. Manusia bukan sekadar organisme biologis yang perilakunya ditentukan secara deterministik oleh susunan saraf dan insting bertahan hidup sebagaimana diasumsikan oleh saintisme reduksionis tetapi ia juga bukan malaikat yang steril dari dinamika dorongan jasmani. Manusia berada dalam ketegangan kreatif (creative tension) yang murni, sebuah entitas mediator (barzakh) yang menghubungkan alam fisik (‘ālam al-mulk) dan alam metafisik (‘ālam al-malakūt)[423].

Fitrah dapat dirumuskan sebagai struktur primordial eksistensial manusia yang bertindak sebagai horizon tertinggi kesadaran spiritual, yang secara konstan mengarahkan manusia untuk mengenali Allah (ma‘rifatullāh), menerima kebenaran universal, cenderung kepada kebajikan etis, dan mengaktualisasikan amanah kekhalifahan. Perjalanan spiritual manusia, dalam analisis terakhir, adalah dinamika mengawal, memelihara, dan mengartikulasikan fitrah tersebut hingga saat jiwa kembali kepada Sang Pencipta dalam kondisi al-nafs al-muṭma’innah (jiwa yang tenang)[424]. Fitrah bukan hanya sebuah titik berangkat (alpha) antropologis, melainkan juga titik tuju (omega) eksistensial yang menentukan bobot pertanggungjawaban manusia di hadapan Keadilan Ilahi[425].

BAGIAN 2
NAMA, RUH, DAN JATI DIRI

HAKIKAT NAMA
DAN IDENTITAS MANUSIA

Dalam cakrawala filsafat bahasa modern, nama diri (proper names) memiliki status ontologis yang unik. Berbeda dengan kata benda umum yang merujuk pada kelas atau kategori objek berdasarkan deskripsi tertentu, nama diri bekerja sebagai penanda langsung yang mengikat subjek pada realitas eksistensialnya. Saul Kripke melandaskan teori rigid designator (penanda kakus) untuk menegaskan bahwa nama diri merujuk pada entitas yang sama di seluruh "dunia yang mungkin" (possible worlds), terlepas dari perubahan sifat, profesi, atau kondisi historis yang dialami oleh pemilik nama tersebut.[426] Implikasi epistemologis dari pemikiran ini sangat mendalam: nama tidak sekadar mendeskripsikan siapa seseorang pada suatu saat, melainkan mengunci identitas individualitasnya melintasi rentang waktu dan konteks sosio-historis.

Secara semiotis, nama beroperasi di dalam ruang kognitif dan simbolik yang tidak pernah netral. Pierre Bourdieu menggarisbawahi bahwa nama adalah bagian dari modal simbolik dan instrumen kategorisasi sosial yang direproduksi oleh lembaga-lembaga kekuasaan, keluarga, dan struktur kebudayaan.[427] Nama memuat tanda-tanda genealogis, orientasi keagamaan, indikator kelas sosial, hingga afiliasi

etnis yang secara tidak sadar dibaca oleh lingkungan sekitar. Ketika sebuah nama diberikan kepada seorang bayi, masyarakat tempat ia lahir telah menyediakan seperangkat harapan, prasangka, dan kerangka interpretatif. Dalam dinamika psikolinguistik, fenomena ini sering berkorelasi dengan apa yang dalam studi perilaku dinamakan implicit egotism dan nominative determinism yakni kecenderungan tak sadar manusia untuk tertarik pada pilihan hidup, profesi, atau lingkungan yang memiliki kemiripan fonetis atau semantis dengan nama diri mereka.[428] Meskipun determinisme nominatif ini tidak boleh ditafsirkan secara mekanis, keberadaannya membuktikan bahwa bunyi dan makna nama secara perlahan merembes ke dalam struktur bawah sadar manusia dan membentuk artikulasi diri.

Memasuki ranah teologi Islam, aksentuasi terhadap nama memperoleh makna kosmologis dan eksistensial yang teramat krusial. Struktur narasi Al-Qur'an menempatkan peristiwa pengajaran al-asmā’ (nama-nama) kepada Adam sebagai titik balik eksistensial yang mengukuhkan posisi manusia sebagai khalīfah di bumi.[429] Para mufasir klasik seperti Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari menjelaskan bahwa pengajaran nama-nama ini meliputi hakikat, esensi, dan potensialitas dari segala sesuatu yang ada di alam semesta, yang mengindikasikan bahwa kemampuan menamai dan memahami nama adalah dasar dari kapasitas kognitif, kebudayaan, dan sains manusia.[430] Di sini, nama bukan sekadar label eksternal, melainkan kunci pembuka realitas dan kesadaran spiritual.

Dalam ranah normatif-etis, tradisi kenabian memperjelas bahwa nama memiliki implikasi eskatologis dan psikologis. Rasulullah saw. menegaskan pentingnya memberikan nama yang baik (tahsīn al-asmā')

karena nama tersebut akan dipanggil kembali di panggung eskatologis Hari Kiamat.[431] Perhatian Nabi Muhammad saw. terhadap nama tidak berhenti pada aspek nominalis, melainkan menyentuh tindakan transformatif: beliau secara aktif mengubah nama-nama individu atau tempat yang bermakna buruk, berasosiasi dengan kesombongan, atau membawa aura kemalangan, menjadi nama-nama yang memancarkan optimisme, kerendahan hati, dan kedamaian.[432]

Secara hermeneutik, tindakan transformatif Nabi ini memperlihatkan bahwa nama diakui memiliki energi afektif dan sugestif yang kuat. Ibn Qayyim al-Jawziyya dalam karya klassiknya, Tuhfat al-Mawdud bi-Ahkam al-Mawlud, memaparkan analisis mendalam mengenai keterkaitan antara nama (ism) dan yang dinamai (musammā). Menurutnya, terdapat hubungan kejiwaan dan makna yang halus di mana karakter dan jalan hidup seseorang sering kali terpengaruh atau "tertarik" oleh makna nama yang disandangnya, seolah-olah nama tersebut adalah doa yang terus-menerus dilafalkan oleh alam semesta dan masyarakat di sekitarnya.[433]

Apabila tesis "nama sebagai medium takdir" diuji melalui kacamata sosiologi dan psikologi perkembangan, kita menemukan mekanisme kerja yang dikenal sebagai self-fulfilling prophecy (ramalan yang mewujudkan dirinya sendiri), sebagaimana dirumuskan oleh Robert K. Merton.[434] Ketika orang tua memberikan nama dengan makna tertentu misalnya nama yang berarti "cendekiawan", "pemimpin", atau "pembawa damai" nama tersebut mengkristalkan harapan dan aspirasi kolektif keluarga. Asumsi dan harapan ini kemudian diterjemahkan ke dalam pola pengasuhan, narasi verbal yang diulang-ulang, serta pola sosialisasi yang diterima oleh anak sejak usia dini. Anak yang

bertumbuh dengan mendengar maknawi namanya secara bertahap menginternalisasi ekspektasi tersebut ke dalam struktur konsep dirinya (self-concept). Dalam perspektif sosiologi interaksionalisme simbolik Charles Horton Cooley mengenai looking-glass self, pandangan orang lain yang tersalurkan melalui artikulasi nama menjadi cermin bagi individu untuk membayangkan dan menilai dirinya sendiri.[435] Nama yang memancarkan harkat positif menumbuhkan efikasi diri dan harga diri yang tinggi, sementara nama yang mengandung konotasi negatif atau menjadi bahan ejekan dapat memicu ketidaknyamanan psikologis, krisis identitas, bahkan hambatan dalam integrasi sosial.

Lebih jauh lagi, riset sosio-ekonomi modern memperlihatkan bahwa nama dapat memengaruhi peluang struktur mobilitas sosial. Penelitian empiris oleh Marianne Bertrand dan Sendhil Mullainathan menunjukkan bagaimana nama-nama tertentu di dalam kurikulum vitae secara signifikan memengaruhi tingkat pemanggilan wawancara kerja, yang membuktikan adanya bias implisit berdasarkan kategorisasi rasial dan kelas sosial yang melekat pada nama.[436] Fakta-fakta ilmiah ini menunjukkan bahwa nama tidak bekerja secara magis dalam menentukan takdir, melainkan bekerja melalui jalur-jalur sosiologis dan psikologis yang sangat nyata, membentuk struktur kesempatan (opportunity structure) dan medan kemungkinan tempat agensi individu beroperasi.

Memahami nama dalam horizon pemikiran ilmiah modern dan teologi Islam menuntut kita untuk melampaui dua kutub ekstrem: determinisme naif di satu sisi, dan nominalisme dangkal di sisi lain. Determinisme naif secara keliru meyakini bahwa nama secara mutlak mengunci nasib seseorang tanpa ruang bagi kehendak bebas dan

dinamika lingkungan. Sebaliknya, nominalisme dangkal mereduksi nama menjadi sekadar label arbitrari yang kosong dari makna eksistensial dan dampak psikologis.

Sintesis dari kedua pandangan ini menempatkan nama sebagai horizon pengharapan dan medan performatif identitas. Nama adalah jangkar sejarah sekaligus layar yang dihembuskan ke masa depan. Dalam setiap nama terangkum doa orang tua, warisan tradisi, sapaan masyarakat, dan proyek eksistensial individu. Nama memang tidak mendikte takdir dalam arti ketetapan absolut yang mekanis, tetapi nama menciptakan medan gaya gravitasional sebuah bingkai interpretatif tempat individu mengartikulasikan kehendak, merespons ekspektasi sosial, dan menyusun narasi biografisnya di hadapan Tuhan dan sesama manusia.

Semiotika Nama Tinjauan Bahasa, Budaya, dan Agama

Dalam panggung onomastika kritis dan linguistik kebudayaan, nama diri (proper name) tidak pernah beroperasi sekadar sebagai entitas fonologis yang hampa makna. Secara semiotik, nama merupakan sistem tanda yang kompleks, tempat dimensi bahasa, struktur kebudayaan, dan horizon keagamaan saling berinterfase. Merujuk pada formulasi strukturalis Ferdinand de Saussure, tanda linguistik dibentuk oleh penanda (signifier) berupa citra bunyi dan petanda (signified) berupa konsep mental yang dipanggil oleh bunyi tersebut. Ketika nama-nama seperti “Ahmad”, “Maryam”, “Adam”, atau “Abdullah” diartikulasikan, wacana tersebut tidak berhenti pada struktur akustiknya semata. Di dalam ruang hidup sosial, penanda fonologis tersebut bertautan dengan jaringan asosiasi sejarah, riwayat

keagamaan, memori kolektif keluarga, serta ekspektasi kultural masyarakat penuturnya. Makna nama dengan demikian bersifat relasional, tekstual, sekaligus kontekstual; ia senantiasa ditransformasikan oleh dinamika tanda yang terus bergerak dalam sistem kebudayaan.

Implikasi epistemologis dari karakter semiotis ini menunjukkan bahwa nama tidak pernah bekerja sebagai label eksklusif yang netral secara aksiologis. Pembacaan semiotik yang melintas dari pemikiran Saussure hingga teori sosial linguistik M.A.K. Halliday mengonfirmasi bahwa setiap nama membawa beban diskursif dan posisi sosiolinguistik tertentu. Saat sebuah nama dipanggil di ranah publik, yang terproyeksi bukan hanya referensi indeksikal kepada seorang individu empiris, melainkan juga kemungkinan-kemungkinan interpretatif yang menyertainya. Sebuah nama dapat memancarkan nuansa modernitas, keagungan aristokratis, religiusitas, lokalitas etnis, kosmopolitanisme, atau bahkan keterasingan kultural, bergantung pada peta kognitif komunitas tutur yang menerimanya. Nama menjadi modal simbolik sebagaimana dirumuskan oleh Pierre Bourdieu yang secara halus mengondisikan bagaimana pemilik nama diartikan, diklasifikasikan, dan diposisikan dalam struktur relasi kuasa masyarakat.

Relasi antara nama sebagai penanda dan realitas subjektif manusia yang ditunjuknya bukanlah sebuah determinisme yang bersifat alamiah maupun metafisik. Di sinilah relevansi penegasan Saussure mengenai prinsip arbitrer (arbitrariness) tanda linguistik memperoleh resonansinya yang mendalam. Etimologi sebuah nama yang mengandung artikulasi leksikal “pemberani” (Syuja‘), “bijaksana” (Hakim), “suci” (Thahir), atau “saleh” (Salih) tidak secara mekanis

meniscayakan hadirnya kualitas-kualitas keutamaan tersebut pada diri penyandangnya. Terdapat jarak ontologis yang tegas antara makna leksikal (meaning) suatu tanda dan realitas empiris-eksistensial (reference/actuality) dari individu yang dinamai. Dalam pemikiran filsafat bahasa analitis, Saul Kripke melalui gagasannya tentang rigid designator mengingatkan bahwa nama diri bekerja menunjuk pada entitas yang sama di seluruh "dunia yang mungkin" (possible worlds), tanpa harus terikat secara mutlak pada seluruh himpunan deskripsi kualitatif yang dilekatkan kepadanya. Seorang manusia bernama "Salih" tidak secara otomatis menjadi saleh secara ontologis hanya karena namanya bermakna demikian; nama berfungsi memberikan tanda penunjuk (designator), sedangkan aktualisasi karakter spiritual dan moralnya merupakan hasil dari proses pendidikan, ikhtiar etis, serta keputusan eksistensial individu.

Ketika ditarik ke dalam diskursus teologi dan linguistik Islam, dialektika antara tanda dan realitas ini menemukan dimensi kontemplatif yang sangat kaya. Al-Qur'an menempatkan bahasa dan penamaan sebagai fondasi kognitif pertama manusia di bumi, sebagaimana terekam dalam narasi epistemik ketika Allah mengajarkan nama-nama (al-asmā') kepada Adam. Tradisi hermeneutika Islam, sebagaimana dianalisis oleh Toshihiko Izutsu, memperlihatkan bagaimana nama-nama dalam teks suci tidak ditujukan untuk menciptakan dorongan magis yang mengendalikan realitas objektif, melainkan untuk membangun struktur pandangan dunia (weltanschauung) yang menuntun kesadaran moral dan spiritual manusia.[437] Penamaan dalam Islam merupakan manifestasi dari harapan (tafa'ul), doa, dan proyeksi nilai-nilai ideal, sebagaimana

terrefleksi dalam anjuran Nabi Muhammad SAW untuk memberikan nama-nama yang baik (tahsīn al-asmā').[438] Petunjuk kenabian ini menggarisbawahi bahwa nama beroperasi pada level formatif dan edukatif: ia adalah instrumen hermeneutis yang secara konstan mengingatkan pemiliknya akan identitas, amanah keimanan, dan cita-cita keutamaan hidup.

Bahkan dalam diskursus teologis klasik, Imam al-Ghazali menegaskan batasan yang jelas antara Nama-Nama Ilahi (Asma'ul Husna) yang memiliki hakikat ontologis mutlak dan nama-nama makhluk yang bersifat nisbi serta simbolik.[439] Nama manusia tidak memiliki daya ontologis magis yang dapat mendikte takdir atau mengubah hakikat substansial seseorang secara otomatis tanpa keterlibatan kehendak dan amal perbuatan. Nama adalah tanda (āyah atau 'alāmah) yang bertindak sebagai jembatan komunikatif dan spiritual. Kajian onomastika modern pun mengarahkan pemahaman bahwa nama diri merupakan konstruksi bahasa yang melintasi domain linguistik, historiografi, dan psikologi sosial.[440]

Dapat dirumuskan sebuah simpulan metodologis bahwa nama adalah tanda linguistik dan simbol kultural-agami yang memiliki daya formatif terhadap kesadaran, namun tidak identik secara ontologis dengan realitas empiris individu yang disandangnya. Nama memberikan horizon makna dan dorongan etis, tetapi aktualisasi dari makna tersebut sepenuhnya berlangsung melalui dialektika antara ruang kebebasan manusia, interaksi sosial, serta ketetapan Ilahi. Kerangka epistemologis ini memungkinkan terbangunnya dialog yang harmonis antara semiotika modern dan keilmuan Islam, di mana nama dihargai sebagai wahana doa, identitas, dan ekspresi kebudayaan yang

luhur, tanpa harus terjebak dalam pemaknaan magis-deterministik yang mereduksi hakikat kemanusiaan.

Nama sebagai Penanda Identitas Individual dan Kolektif

Identitas manusia tidak pernah bersifat tunggal atau sepenuhnya soliter. Manusia mengenali dirinya melalui dialektika relasional yang intens dengan liyan (the other), keluarga, struktur sosial, bahasa, tradisi, dan bentangan sejarah yang melingkupinya[441]. Secara ontologis, nama merupakan salah satu perangkat semiotik dan linguistik paling awal yang menjembatani dimensi eksistensi individual dengan tatanan kolektif tersebut. Sejak masa awal peradaban, tradisi keagamaan telah menempatkan nama pada posisi yang sakral. Dalam khazanah teologi Islam, misalnya, nama bukan sekadar label profan, melainkan doa, proyeksi teologis, dan amanah eksistensial, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Quran mengenai pemberian nama khusus yang langsung ditentukan oleh Allah[442], serta ditegaskan dalam hadis bahwa manusia akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama mereka dan nama ayah mereka, sehingga disyariatkan untuk memperindah nama[443]. Ketika seorang anak manusia dilahirkan dan diberi nama, ia seketika memperoleh sebuah penanda eksklusif yang membedakannya dari individu lain, namun pada saat yang bersamaan, nama tersebut mengikatnya ke dalam jejaring genealogis, afiliasi keagamaan, identitas etnis, teritori geografis, hingga memori kolektif lintas generasi.

Emilia Aldrin menempatkan pemilihan nama depan sebagai suatu tindakan sosial (social act) yang secara sosiolinguistik mampu mengungkap bagaimana orang tua melakukan konstruksi identitas melalui proses penamaan[444]. Dalam kerangka teoritis ini, tindakan

memberikan nama tidak dapat direduksi menjadi sekadar aktivitas estetis dalam memilih kombinasi fonem yang melodius. Lebih dari itu, penamaan merupakan sebuah keputusan diskursif yang merefleksikan posisi kelas, modal simbolik, habitus keluarga, serta orientasi kultural yang ingin dinegosiasikan oleh pemberi nama di dalam ranah sosial (social field)[445]. Nama menjadi situs tempat bertemunya agensi personal orang tua dengan struktur sosial eksternal yang membatasi sekaligus memungkinkannya.

Pada tingkat individual, nama bertindak sebagai jangkar psikologis yang memungkinkan seseorang diakui secara hukum dan sosial sebagai subjek yang berdaulat. Sebaliknya, pada tingkat kolektif, nama berfungsi sebagai penanda batas (boundary marker) yang menegaskan keanggotaan kelompok[446]. Penggunaan nama-nama bercorak Arab, Persia, Turki, Urdu, Afrika, Jawa, Sunda, Melayu, Eropa, atau nama-nama yang berakar dari tradisi denominasi agama tertentu memberikan petunjuk epistemis awal mengenai latar belakang sosiokultural pemiliknya. Kendati demikian, dalam lanskap modernitas kontemporer, petunjuk tersebut tidak dapat lagi diperlakukan sebagai kebenaran esensialis yang mutlak. Arus globalisasi yang masif, dinamika migrasi transnasional, perkawinan silang antarkelompok, konversi keyakinan, serta mobilitas sosial vertikal telah mendekonstruksi rigiditas hubungan tradisional antara nama dan identitas, sehingga menciptakan hibriditas onomastik yang cair dan kompleks[447].

Untuk membedah kompleksitas ini secara lebih komprehensif, teori identitas sosial yang dirumuskan oleh Henri Tajfel dan John Turner menawarkan pisau analisis yang tajam. Menurut teori ini, identitas sosial seseorang dikonstruksi melalui tiga proses kognitif yang saling

berkelindan: kategorisasi sosial, identifikasi sosial, dan perbandingan sosial[448]. Dalam domain ini, nama berfungsi sebagai stimulus kognitif primer dalam proses kategorisasi. Ketika sebuah nama diidentifikasi memiliki afiliasi kultural atau religius tertentu, masyarakat secara otomatis melakukan kategorisasi sosial, menempatkan pemilik nama tersebut ke dalam kelompok dalam (in-group) atau kelompok luar (out-group), bahkan sebelum interaksi interpersonal yang mendalam sempat terjadi[449].

Dinamika sosiologis ini membawa implikasi yang sangat krusial bagi tatanan masyarakat plural. Di satu sisi, nama dapat berfungsi sebagai jembatan kohesi sosial yang memperkuat rasa kepemilikan, solidaritas, dan kontinuitas historis individu dengan komunitas asalnya. Namun, di sisi lain, nama juga rentan direduksi menjadi instrumen stereotip, prasangka, dan stigmatisasi sosial. Di dalam lingkungan sosial yang diwarnai oleh intoleransi, rasisme sistemik, atau polarisasi politik, kepemilikan nama yang diasosiasikan dengan kelompok minoritas atau kelompok yang termarginalkan sering kali memicu tindakan eksklusi, diskriminasi dalam pasar kerja, hingga kerentanan geopolitis. Dengan demikian, nama memikul beban dialektis yang paradoksal: ia adalah instrumen yang mengikat kebebasan identitas sekaligus membatasi ruang gerak identitas itu sendiri di hadapan kekuasaan diskursif masyarakat.

Nama sebagai Simbol Kosmik dan Pembawa Pesan Eksistensial

Dalam arsitektur eksistensi manusia, nama bukanlah sekadar label fonetik yang bersifat arbitrer, melainkan sebuah manifestasi ontologis yang menjembatani subjek dengan realitas objektif. Nama berfungsi

sebagai titik temu antara keheningan kosmis dengan keberisikan makna manusiawi. Sebagaimana ditegaskan dalam pemikiran fenomenologis, manusia tidak pernah hadir dalam ruang hampa makna; ia senantiasa berada dalam dunia yang dipenuhi kategori, klasifikasi, dan batas-batas simbolik[450]. Penamaan adalah tindakan primordial yang mentransformasikan "benda pada dirinya sendiri" (das Ding an sich) menjadi "benda bagi kita" (das Ding für uns). Melalui penamaan, manusia tidak sedang menciptakan materi fisik dari objek tersebut, melainkan sedang membangun struktur keterhubungan kognitif dan afektif yang memungkinkan realitas tersebut dapat dikelola, dipahami, dan diinternalisasi ke dalam kesadaran manusia[451]. Dengan demikian, nama menjadi instrumen esensial dalam mengorganisasi pengalaman sensorik yang acak menjadi sebuah kosmos sebuah keteraturan yang bermakna.

Dimensi teo-filosofis dari kekuasaan simbolik ini menemukan artikulasi puncaknya dalam narasi penciptaan manusia pertama. Al-Qur'an mengabadikan momentum epistemologis ketika Allah mengajarkan kepada Adam al-asmā'a kullahā seluruh nama-nama sebelum akhirnya mempresentasikannya di hadapan para malaikat (QS. al-Baqarah[452]: 31)[453]. Peristiwa ini menandai transisi penting dari eksistensi biologis menuju eksistensi intelektual. Para mufasir otoritatif, seperti Al-Tabari, menjelaskan bahwa "nama-nama" tersebut mencakup segala entitas yang diciptakan Allah, yang memberikan Adam keunggulan kognitif dibandingkan makhluk lain[454]. Secara lebih kontemplatif, ayat ini mengisyaratkan bahwa keunggulan manusia tidak terletak pada kekuatan fisik atau kesucian metafisik semata, melainkan pada kapasitas representasi: kemampuan untuk mengidentifikasi,

membedakan, dan mengomunikasikan hakikat realitas melalui simbol-simbol bahasa[455]. Nama di sini dipahami sebagai pintu gerbang epistemologi, di mana penguasaan atas simbol menjadi prasyarat bagi peran manusia sebagai khalifah di bumi.

Secara filosofis, kedudukan nama sebagai simbol kosmik mempertegas tesis Ernst Cassirer yang mendefinisikan manusia sebagai animal symbolicum. Bagi Cassirer, manusia tidak hidup dalam dimensi fisik murni, melainkan di tengah-tengah alam semesta simbolik yang terdiri dari bahasa, mitos, seni, dan agama[456]. Nama merupakan bentuk simbolik yang paling fundamental karena ia menjadi jangkar identitas dalam samudera makna tersebut. Nama tidak hanya merepresentasikan "siapa" seseorang, tetapi juga "bagaimana" seseorang diposisikan dalam tatanan kosmik dan sosial. Hal ini membawa implikasi serius pada gagasan "nama sebagai penentu takdir." Jika manusia adalah makhluk simbolik, maka nama yang melekat padanya berperan sebagai environmental stimulus yang konsisten. Nama yang diucapkan secara repetitif oleh lingkungan sosial orang tua, guru, maupun komunitas menciptakan sebuah medan resonansi simbolik yang perlahan membentuk persepsi diri individu tersebut[457].

Lebih jauh lagi, keterkaitan antara nama dan eksistensi manusia bersifat dialektis dan sirkular. Nama tidak bekerja secara mekanis-deterministik layaknya sebuah mantra sihir, melainkan melalui proses interpretasi dan asosiasi sosiopsikologis. Dalam sosiologi kontemporer, fenomena ini sering dikaitkan dengan konsep "labeling" atau bahkan "implicit egotism," di mana individu cenderung tertarik secara bawah sadar pada hal-hal yang menyerupai atau selaras dengan nama mereka

sendiri[458]. Namun, dalam konteks pesan eksistensial, nama adalah sebuah "amanah" simbolik. Manusia memberi makna pada namanya melalui tindakan hidupnya, namun pada saat yang sama, struktur sosial yang telah melekatkan makna tertentu pada sebuah nama akan kembali memengaruhi bagaimana individu tersebut diperlakukan dan dipandang. Hubungan timbal balik ini menunjukkan bahwa nama adalah sebuah teks hidup yang terus ditulis oleh sejarah personal dan kolektif, menjadikannya sebuah simbol kosmik yang membawa pesan tentang potensi, harapan, dan batasan-batasan eksistensial manusia di hadapan Sang Pencipta dan alam semesta.

Nama sebagai Bentuk Doa, Harapan, dan Proyeksi Masa Depan oleh Orang Tua

Pemberian nama kepada seorang anak merupakan tindakan yang secara temporal bersifat unik. Orang tua memberi nama kepada seseorang sebelum orang tersebut mampu memilih identitasnya sendiri. Dengan demikian, nama lahir berfungsi sebagai semacam “pesan dari masa lalu” yang dibawa seseorang ke masa depan. Orang tua memilih sebuah simbol untuk seorang manusia yang masa depannya belum diketahui. Dalam dimensi teologis dan ontologis, tindakan ini merefleksikan peran manusia sebagai khalifah yang meniru tindakan ilahi dalam mendefinisikan realitas melalui bahasa. Sebagaimana termaktub dalam wahyu, proses kognitif dan eksistensial pertama manusia dimulai ketika Pencipta mengajarkan nama-nama benda (al-asma) kepada Adam, yang menegaskan bahwa nama bukan sekadar label arbitrer, melainkan entitas yang mengandung esensi, potensi, dan nilai-nilai eksistensial[459]. Oleh karena itu, tradisi profetik

sangat menekankan pentingnya memilih nama yang baik, karena nama tersebut bukan hanya panggilan sosial di dunia, melainkan juga representasi spiritual yang akan dipertanggungjawabkan dan dipanggil kembali di akhirat[460].

Di sinilah nama dapat dipahami sebagai bentuk doa dan proyeksi teleologis yang mendalam. Ketika orang tua memberi nama yang berarti "cerdas" ('alim), "sabar" (shabir), "saleh" (shalih), "mulia" (karim), "amanah", atau "berani" (syuja'), mereka tidak sedang memberikan jaminan bahwa anak tersebut pasti memiliki sifat tersebut secara mekanistik. Mereka sedang mengartikulasikan harapan normatif tentang manusia seperti apa yang mereka kehendaki agar tumbuh. Secara filosofis, tindakan ini mendekati konsep hermeneutika ontologis Hans-Georg Gadamer, di mana bahasa dalam hal ini, sebuah nama menjadi medium utama di mana pemahaman tentang diri dan dunia itu disingkapkan[461]. Nama bertindak sebagai cakrawala awal (horizon) yang melingkupi eksistensi sang anak, mengarahkan jalannya perkembangan diri menuju nilai-nilai yang dikandung oleh nama tersebut.

Fenomena ini dapat dibedah lebih lanjut melalui teori identitas modern. Identitas tidak terbentuk dalam ruang kosong; ia berkembang secara dinamis melalui interaksi antara pengalaman pribadi, ekspektasi sosial, komitmen nilai, dan proses eksplorasi yang tiada henti. Paul Ricoeur, dalam kajiannya mengenai identitas naratif (narrative identity), menjelaskan dialektika antara idem (kesamaan diri yang tetap dari waktu ke waktu) dan ipse (keunikan diri yang terus berubah dan memiliki agensi)[462]. Nama lahir berada pada irisan kedua dimensi ini; ia bersifat tetap (idem), namun maknanya terus direkonstruksi oleh subjek (ipse) sepanjang hayatnya. James Marcia, dalam pengembangan

teori Erik Erikson, menunjukkan bahwa perkembangan identitas melibatkan hubungan dialektis antara eksplorasi (exploration) dan komitmen (commitment) terhadap pilihan-pilihan kehidupan[463]. Nama mungkin menjadi salah satu unsur awal dalam lingkungan simbolik yang menyediakan bahan mentah bagi proses eksplorasi tersebut, berfungsi sebagai jangkar psikologis yang memandu individu ketika mereka mengalami krisis identitas untuk akhirnya mencapai komitmen nilai yang kokoh.

Karena diberikan sebelum kesadaran reflektif anak berkembang, nama juga menjadi bagian krusial dari narrative inheritance warisan naratif yang diwariskan oleh keluarga. Melalui perspektif sosiologi mikro, khususnya teori looking-glass self yang dirumuskan oleh Charles Horton Cooley, individu membangun konsep diri mereka berdasarkan persepsi mereka tentang bagaimana orang lain memandang dan menilai mereka[464]. Ketika seorang anak secara konsisten dipanggil dengan nama yang mengandung doa atau memori genealogis yang luhur (seperti nama kakek, nama nabi, atau tokoh historis), proses pemanggilan ini bertindak sebagai cermin sosial yang konstan. Setiap kali nama itu diucapkan, lingkungan sosial mengirimkan sinyal ekspektasi normatif yang secara bawah sadar diinternalisasikan oleh anak ke dalam struktur egonya.

Dalam konteks performativitas bahasa, nama tidak sekadar merujuk pada objek (referential), melainkan melakukan sesuatu (performative). Merujuk pada teori tindakan tutur (speech acts) J.L. Austin, nama bertindak sebagai illocutionary act yang mengandung daya magis-spiritual dan sosial[465]. Ungkapan bahwa "nama adalah doa" memperoleh pembenaran ilmiahnya di sini: daya doa tersebut tidak

terletak pada getaran fonetis mekanis semata, melainkan pada pengulangan diskursif (discursive repetition) yang secara hermeneutis terus mengonstruksi realitas psikologis subjek. Nama yang diulang-ulang bertindak sebagai stimulasi kognitif dan spiritual bawah sadar (subliminal reinforcement) yang mendorong individu untuk menyelaraskan perilakunya dengan makna ideal di balik namanya.

Namun, perbedaan mendasar antara harapan (proyeksi) dan determinasi harus tetap dipertahankan secara konseptual demi menjaga batas agensi manusia. Nama memengaruhi perkembangan individu bukan melalui mekanisme determinisme biologis atau kausalitas linier yang kaku, melainkan melalui sistem bioekologis yang kompleks dan interaktif. Richard Lerner mendeskripsikan bahwa perkembangan manusia adalah hasil dari hubungan kedinamisan yang saling memengaruhi (dynamic interactions) antara individu aktif dengan konteks multi-level yang mengitarinya[466]. Senada dengan hal tersebut, teori ekologi perkembangan Urie Bronfenbrenner menempatkan nama di dalam mikrosistem (interaksi langsung keluarga) yang kemudian beresonansi ke mesosistem dan makrosistem nilai budaya[467]. Nama sebagai proyeksi masa depan menyediakan arah dan batas-batas etis bagi pengasuhan orang tua, memengaruhi metode pendidikan, serta membentuk ekspektasi sosial. Namun, aktualisasi akhir dari nilai-nilai yang terkandung dalam nama tersebut tetap menuntut agensi aktif, interpretasi personal, dan pilihan sadar dari anak itu sendiri ketika ia dewasa.

Pemahaman hermeneutis dan etis terhadap nama sebagai doa melampaui reduksionisme linguistik. Nama adalah komitmen etis timbal balik: komitmen orang tua untuk menyediakan lingkungan yang

mendukung pertumbuhan nilai tersebut, dan komitmen anak setelah mencapai kesadaran reflektif untuk mengaktualisasikan potensi terbaik yang telah diproyeksikan kepadanya sejak sebelum ia mampu berbicara.

Teologi Nama dalam Al-Qur'an

Pengungkapan peritiwa penciptaan manusia dalam Al-Qur'an mencapai puncaknya pada artikulasi epistemologis dan ontologis sebagaimana termaktub dalam Surah al-Baqarah[468]: 31. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah mengajarkan kepada Adam nama-nama seluruhnya ('allama Ādam al-asmā'a kullahā), kemudian memperlihatkan entitas-entitas atau realitas yang diwakili oleh nama-nama itu kepada para malaikat[469]. Teks ini bukan sekadar narasi historis-proto; ia adalah locus classicus bagi diskursus teologi bahasa dan teori pengetahuan dalam tradisi pemikiran Islam. Struktur naratif dan linguistik ayat ini secara fundamental menghubungkan tindakan penamaan dengan demonstrasi kapasitas kognitif. Manusia tidak semata-mata dihadirkan ke alam bumi sebagai entitas biologis yang pasif, melainkan dibekali dengan daya konseptualisasi dan kemampuan abstraksi yang secara ontologis membedakannya dari makluk spiritual lain seperti malaikat[470]. Kedudukan khilāfah (kepemimpinan kosmologis) yang dianugerahkan kepada Adam dengan demikian berakar pada keunggulan kognitif-simbolik ini. Secara teologis, epistemologi al-Qur'an yang terpancar dari teks ini menegaskan bahwa seluruh struktur pengetahuan manusia pada tingkat yang paling mendasar memiliki muasal transenden[471]. Ketersingkapan (unconcealment) realitas kepada akal manusia bukanlah produk murni

dari konstruksi sosial yang terisolasi atau akumulasi empiris yang kebetulan, melainkan hasil dari divine endowment suatu kapasitas bawaan (in-built capacity) yang diaktualisasikan melalui proses pengajaran ilahi[472]. Namun demikian, teologi Al-Qur'an secara cermat menghindarkan pemikiran manusia dari jebakan klaim pengetahuan mutlak. Pengajaran nama-nama ini tidak mengimplikasikan bahwa manusia seketika menjadi serba tahu secara tak terbatas layaknya Sang Pencipta. Pengetahuan manusia tetap bersifat terbatas, terkondisikan oleh ruang dan waktu (historis), serta meniscayakan proses pembelajaran dan penyingkapan bertahap (epistemik gradualis)[473].

Perdebatan dalam tradisi tafsir klasik dan modern mengenai hakikat al-asmā' mencerminkan keluasan spektrum hermeneutis Al-Qur'an. Teks Al-Qur'an secara eksplisit tidak merinci daftar inventaris nama-nama apa saja yang diajarkan kepada Adam. Para mufasir klasik seperti al-Ṭabarī dan al-Rāzī mendiskusikan berbagai kemungkinan cakupannya: mulai dari nama-nama malaikat, nama seluruh benda kosmologis, hingga nama-nama spesies dan esensi dari segala sesuatu yang ada di alam semesta[474]. Perbedaan penafsiran ini, jika dibaca dalam perspektif filosofis modern, menunjukkan bahwa ayat tersebut tidak sedang membicarakan kosa kata spasial yang kaku, melainkan mengartikulasikan kemampuan bahasa alami (faculty of language), kapasitas klasifikasi, dan daya representasional manusia terhadap realitas obyektif[475]. Nama menjadi perantara epistemik tempat akal manusia menangkap quiddity (hakikat) dari esensi empiris maupun meta-empiris.

Jika al-asmā' dibaca dalam horizon filosofis dan linguistik tersebut, tindakan menamai (act of naming) bertransformasi dari sekadar

pemberian "label" nominalistik menjadi sebuah tindakan epistemik yang sublim. Dalam perspektif ini, penamaan adalah proses di mana manusia mengidentifikasi entitas, membedakannya dari entitas lain dalam oposisi biner maupun relasional, memasukkannya ke dalam struktur kategori mental, dan akhirnya mengkomunikasikan pengetahuan tersebut dalam ruang intersubjektif[476]. Di titik inilah teologi nama bertaut dengan dimensi kosmologis dan antropologis: bahasa menjadi medium utama bagi manusia untuk memahami keteraturan kosmos (cosmos) dan menegaskan posisinya sebagai agen moral di tengah keanekaragaman ciptaan[477].

Signifikansi epistemologis dari penamaan ini menuntut kehati-hatian hermeneutis agar tidak terperosok ke dalam determinisme esoteris atau mistisisme magis. Perlu dipahami secara kritis untuk menghindari lompatan logis yang tidak berdasar: dari proposisi teologis "Allah mengajarkan nama-nama kepada Adam" menuju esoterisisme reduktif "nama pribadi secara inheren menentukan takdir dan nasib seseorang" (nomen est omen dalam pengertian deterministik). Al-Qur’an tidak pernah mengindikasikan bahwa nama yang diberikan kepada individu berfungsi sebagai mekanisme kausalistik ontologis yang secara absolut mendikte perjalanan hidup manusia[478]. Pembacaan fatalistik semacam itu mengaburkan fokus utama teks yang menonjolkan jalinan organis antara manusia, kapasitas kognitif, bahasa, dan tanggung jawab moral (amānah)[479]. Menjadikan QS. al-Baqarah[480]: 31 sebagai justifikasi teologis bagi asumsi magis-deterministik tentang nama pribadi merupakan penafsiran yang melampaui batas-batas semantik dan batas-batas teologis teks Al-Qur'an. Rekonstruksi akademis yang lebih kokoh adalah memahami teologi nama sebagai

landasan bagi pengembangan epistemologi Islam yang berwawasan humanistis namun tetap berjangkar pada transendensi. Nama adalah medium pengetahuan, sarana pembentukan identitas, dan instrumen komunikasi simbolik[481]. Melalui nama dan bahasa, manusia mampu menunjuk (designation), mengingat (retention), membedakan (differentiation), dan membagikan (transmission) ilmu pengetahuan. Dalam kerangka teologi Islam yang holistik, seluruh kapasitas simbolik dan kognitif ini pada akhirnya bukan bertujuan untuk menguasai alam secara antroposentris eksploitatif, melainkan diorientasikan sebagai sarana untuk mengenali secara lebih mendalam keberadaan ciptaan dan keterhubungannya dengan Sang Pencipta (ma'rifatullāh)[482].

Anjuran Memberi Nama yang Baik dan Perubahan Nama Buruk (*Taḥsīn al-Asmā'*)

Tradisi teks hadis menyediakannya suatu fondasi eksplikatif yang mendalam mengenai etika penamaan (onomastics) dalam Islam, yang tidak sekadar berhenti pada fungsi administratif penandaan sosial, melainkan merambah pada wilayah konstruksi teologis dan psikologis manusia. Dalam riwayat Ṣaḥīḥ Muslim, Nabi Muhammad saw. secara tegas menyatakan bahwa nama-nama yang paling dicintai di sisi Allah adalah 'Abdullāh dan 'Abd al-Raḥmān.[483] Orientasi normatif ini menegaskan bahwa persoalan penamaan tidak dapat dilepaskan dari bangunan teologi tauhid. Secara linguistik dan semiotis, penyandatan kata 'abd (hamba) yang dirangkaikan dengan al-Asmā' al-Ḥusnā (nama-nama indah Tuhan) mengonstruksi sebuah identitas performatif yang secara konstan mengorientasikan eksistensi manusia pada relasi penghambaan (servitude) ontologis terhadap Sang Pencipta. Nama

dalam konteks ini berfungsi sebagai media sublimasi spritual yang mengikat penanda (signifier) kultural individu kepada Petunjuk Agung (Ultimate Signified).

Dimensi semantik dan entitas psikologis dari penamaan tereksplisitkan secara lebih terperinci dalam riwayat Sunan Abī Dāwūd (Hadis No. 4950). Riwayat tersebut melampirkan sebuah tipologi penamaan yang hierarkis: menganjurkan penggunaan nama-nama para nabi, menetapkan ʻAbdullāh dan ʻAbd al-Raḥmān sebagai nama yang paling dicintai Tuhan, serta mengategorikan Ḥārith (yang mengolah/berusaha) dan Hammām (yang bercita-cita/bertekad) sebagai nama yang "paling benar" (aṣdaq al-asmā'), seraya mengecam nama-nama seperti Ḥarb (perang) dan Murrah (pahit) sebagai nama yang buruk.[484] Pengategorian Ḥārith dan Hammām sebagai nama yang aṣdaq mencerminkan kecermatan fenomenologis hukum Islam terhadap hakikat eksistensi manusia yang senantiasa berada dalam dinamika usaha (kadiḥ) dan kehendak (irādah). Sebaliknya, nama-nama yang membawa konotasi destruktif atau destruksi emosional seperti Ḥarb dan Murrah ditolak karena memuat muatan asosiatif negatif yang berpotensi mereduksi optimisme psikologis dan mengganggu keharmonisan interaksi sosial pemakainya.

Manifestasi konkret dari paradigma ini terlihat dalam tindakan rekonstruktif Nabi Muhammad saw. yang tidak hanya memberikan petunjuk generik, tetapi secara aktif mengintervensi dan mengubah nama-nama tertentu yang dipandang bermasalah secara linguistik maupun teologis. Sebagaimana terekam dalam Ṣaḥīḥ Muslim (Hadis No. 2139b), Nabi mengganti nama seorang perempuan yang semula bernama ʻĀṣiyah (wanita yang bermaksiat/pembangkang) menjadi

Jamīlah (wanita yang indah).[485] Dalam riwayat lain, Nabi mengubah nama Barrah (wanita yang sangat berbakti/suci) menjadi Zaynab untuk menghindari adanya impresi tazkiyat al-nafs yakni penyucian atau pemujian diri sendiri secara berlebihan yang terimplikasi dalam struktur makna nama tersebut.[486] Demikian pula, nama Barrah yang melekat pada Juwayriyah bint al-Ḥārith diubah oleh Nabi demi menghindari implikasi linguistik-komunikatif yang kurang menyenangkan dalam bahasa sehari-hari, seperti ucapan "ia keluar dari sisi Barrah (kebajikan)".[487]

Praktik re-artikulasi identitas oleh Nabi ini memberikan pijakan hermeneutik bahwa nama dalam tradisi Islam bukanlah entitas yang kaku, melainkan sebuah instrumen budaya yang harus tunduk pada pertimbangan etis dan spiritual. Jika sebuah nama membawa beban asosiasi makna yang kelam, mendorong keangkuhan spiritual, atau memancarkan kecemasan eksistensial, maka perubahan nama (taghyīr al-ism) menjadi sebuah mekanisme rehabilitasi sosial-psikologis. Perubahan nama dalam konteks ini berfungsi sebagai tindakan performatif (performative act) yang merekonstruksi horizon harapan (horizon of expectation) bagi sang pemilik nama. Meskipun perubahan penanda (signifier) ini tidak secara otomatis memodifikasi garis takdir metafisik seseorang, langkah tersebut secara fundamental memperbarui peta makna, persepsi diri, serta ekspektasi moral yang disematkan oleh lingkungan sosialnya.

Di sisi lain, dalam melakukan analisis tekstual terhadap diskursus ini, kecermatan metodologis hadis (naqd al-ḥadīth) harus tetap ditegakkan secara ketat guna menjaga integritas akademik. Terdapat riwayat dalam Sunan Abī Dāwūd (Hadis No. 4948) yang populer di

tengah masyarakat, yang menyatakan bahwa manusia akan dipanggil pada Hari Kiamat dengan nama-nama mereka dan nama ayah-ayah mereka, sehingga umat dianjurkan memperbagus nama mereka. Namun, penelusuran sanad menunjukkan bahwa riwayat tersebut dinilai ḍa‘īf (lemahh) oleh pakar hadis seperti al-Albānī, bahkan Abū Dāwūd sendiri secara jujur mencatat adanya cacat (‘illah) berupa mata rantai sanad yang terputus (inqiṭā‘) dan ketidakjelasan perawi (jhālah).[488] Oleh karena itu, dalam kerangka metodologi hukum Islam (uṣūl al-fiqh), riwayat yang cacat ini tidak dapat dijadikan dalil primer (dalīl mu‘tabar) untuk membangun doktrin eskatologis terkait penamaan, melainkan hanya berfungsi sebagai penguat minor selama tidak bertentangan dengan prinsip umum.

Eksplorasi terhadap hadis-hadis sahih mengenai taḥsīn al-asmā’ membuktikan bahwa Islam memandang penamaan sebagai bagian integral dari adab, estetika linguistik, dan tata kelola identitas moral. Tindakan Nabi Muhammad saw. dalam memilih nama yang indah dan mengubah nama yang buruk merefleksikan sebuah kesadaran kritis bahwa bahasa memiliki kekuatan pembentuk realitas (language creates reality). Nama bukan sekadar label pasif, melainkan sebuah doa yang terartikulasi secara berulang, sebuah identitas yang dihidupi, dan sebuah manifestasi awal dari orientasi nilai seorang Muslim dalam mengarungi kehidupan duniawi dan spiritualnya.

Tradisi Pemberian Nama dalam Lintasan Peradaban Islam

Secara ontologis, identitas manusia bermula dari bahasa, dan penamaan (onomastika) adalah tindakan semiotika pertama yang menandai kehadiran eksistensial manusia di ruang sosial. Dalam

kosmologi Islam, signifikansi penamaan memiliki akar teologis yang sangat kokoh. Kitab Suci Al-Qur'an menegaskan bahwa proses kognisi pertama yang dianugerahkan Allah kepada manusia adalah pengajaran nama-nama (al-asmā'), sebuah tindakan epistemik yang mengangkat derajat manusia di atas entitas ciptaan lainnya.[489] Landasan teologis ini kemudian ditransformasikan oleh Nabi Muhammad SAW ke dalam dimensi etis-sosiologis melalui tuntunan praktis (tasmiyah). Beliau menekankan bahwa nama bukanlah sekadar label arbitrer, melainkan doa, proyeksi karakter, dan representasi spiritual yang akan dipanggil kembali di hari akhir, sehingga beliau secara aktif mengubah nama-nama masyarakat Yatsrib kala itu yang berkonotasi buruk atau membawa memori paganisme menuju nama-nama yang memancarkan nilai-nilai tauhid dan kemanusiaan.[490] Dengan demikian, sosiologi penamaan dalam Islam menempatkan nama sebagai titik temu antara mandat transendental dan konvensi kultural yang dinamis.

Sejarah Islam memperlihatkan bahwa sistem penamaan tidak pernah bersifat tunggal. Dalam tradisi Arab-Islam klasik, identitas seseorang dapat terdiri dari beberapa unsur seperti ism (nama diri), kunyah (nama panggilan kehormatan kosanguinitas seperti Abu atau Umm), nasab (silsilah genealogis menggunakan ibn atau bint), nisbah (afiliasi geografis, suku, sekte, atau mazhab), dan laqab (gelar kehormatan atau julukan deskriptif). Masing-masing dapat menunjukkan identitas personal, hubungan genealogis, asal geografis, afiliasi kelompok, profesi, reputasi, atau karakter tertentu.[491] Struktur tersebut menunjukkan bahwa nama dalam peradaban Islam merupakan sistem informasi sosial yang kompleks. Melalui arsitektur linguistik yang berlapis ini, nama berfungsi sebagai basis data sosiologis

yang sangat andal, mempermudah pelacakan sejarah, memetakan jaringan intelektual, dan memelihara memori kolektif komunitas Muslim di masa lalu.[492]

Seorang tokoh dapat dikenal bukan hanya melalui nama pribadinya, tetapi juga melalui nama ayah, kakek, tempat asal, mazhab, profesi, atau julukan. Sistem ini memungkinkan masyarakat membangun jaringan identifikasi yang lebih kaya daripada model nama depan–nama keluarga modern yang cenderung reduktif. Dalam konteks keilmuan Islam, nisbah seperti al-Baghdādī, al-Miṣrī, al-Qurṭubī, atau al-Bukhārī tidak sekadar menjadi ornamen linguistik, tetapi membawa informasi geografis dan genealogis yang krusial. Dalam tradisi kritik hadis (‘ilm al-rijāl), misalnya, kompleksitas struktur nama ini menjadi instrumen metodologis yang sangat vital bagi para sejarawan mudawin untuk memverifikasi keaslian transmisi keilmuan, menghindari kerancuan identitas narator, dan mengukur kredibilitas intelektual lintas generasi.[493] Nama, dalam lanskap ini, menjelma menjadi sebuah teknologi sosial yang mengikat individu ke dalam koordinat geografis dan genealogis global yang melampaui batas-batas lokalitas mereka.

Perkembangan Islam ke berbagai wilayah kemudian menghasilkan proses adaptasi yang jauh lebih kompleks. Nama-nama Islam berinteraksi dengan bahasa Persia, Turki, Berber, Afrika, Asia Selatan, Asia Tenggara, dan berbagai tradisi lokal lainnya. Akulturasi ini melahirkan sintesis onomastik yang kaya, di mana nama-nama berakar bahasa Arab disandingkan dengan gelar kebangsawanan atau nama kosmis lokal, seperti perpaduan unsur hibrida di Nusantara yang memadukan corak sansekerta dengan nomenklatur profetis.[494] Dengan demikian, “nama Muslim” tidak identik dengan “nama Arab”. Sejarah

Islam justru menunjukkan proses kreatif ketika nilai-nilai Islam berinteraksi dengan kebudayaan lokal, menciptakan ekspresi identitas yang lentur tanpa kehilangan poros teologisnya. Hal ini membuktikan watak kosmopolitan peradaban Islam yang tidak melakukan pembersihan budaya lokal (cultural cleansing), melainkan melakukan proses vernakularisasi dan islamisasi kultural yang merawat keragaman ekspresi kemanusiaan.[495]

Fenomena tersebut memiliki implikasi penting bagi konstruksi identitas Muslim kontemporer. Menyamakan identitas Islam dengan penggunaan nama Arab secara eksklusif merupakan penyederhanaan sejarah yang mengabaikan kekayaan historis peradaban dunia Muslim. Yang lebih fundamental adalah kandungan etis, makna, dan konteks sosial nama tersebut, sejauh ia merujuk pada kebaikan (al-ma'ruf) dan tauhid. Sejarah penamaan dalam dunia Muslim memperlihatkan bahwa Islam mengalami proses lokalisasi dan akulturasi tanpa harus kehilangan prinsip teologisnya. Dalam perspektif teori modal simbolik, nama yang diintegrasikan secara kultural ini berfungsi sebagai perekat sosial yang meminimalkan ketegangan antara identitas keagamaan global dan loyalitas kebangsaan lokal, memperkuat kohesi sosial di tengah masyarakat plural.[496]

Dalam sosiologi, nama juga dapat menjadi arena negosiasi identitas yang sangat dinamis. Individu dapat mempertahankan nama keluarga, menggunakan nama agama, memakai nama lokal, melakukan transliterasi, memendekkan nama, atau menggunakan nama alternatif ketika berada dalam lingkungan budaya berbeda. Di bawah tekanan modernitas, hegemoni administratif negara bangsa modern kerap memaksakan standardisasi nama tunggal atau model nama depan-

belakang demi keterbacaan birokratis (state legibility), yang tak jarang mereduksi kekayaan nasab tradisional.[497] Sikap individu dalam merespons tekanan ini baik melalui asimilasi, hibridisasi, maupun resistensi onomastik menunjukkan bahwa penamaan adalah representasi agensi manusia. Praktik tersebut menunjukkan bahwa identitas bukan benda statis yang sekadar "dibawa", tetapi sesuatu yang terus dinegosiasikan melalui interaksi sosial dan relasi kuasa.

Karena itu, nama dapat berfungsi sebagai arsip sosial yang menyimpan memori kolektif kemanusiaan. Ia menyimpan jejak migrasi, perkawinan silang, konversi agama, trauma kolonialisme, arus modernisasi, klasifikasi kelas sosial, dan perubahan haluan budaya suatu masyarakat.[498] Tatkala sebuah nama diucapkan, sesungguhnya sedang dideklamasikan sebuah ringkasan naratif mengenai sejarah keluarga, afiliasi spiritual, dan benturan peradaban yang membentuk eksistensi sang pemilik nama. Nama seseorang terkadang menjadi dokumen sejarah yang hidup, sebab di dalamnya terdapat lapisan-lapisan masa lalu yang terus dibawa ke masa kini, mengukuhkan pesan bahwa manusia senantiasa terikat pada sejarah sembari terus mengukir masa depannya di lembaran peradaban yang baru.

Pengaruh Nama terhadap Pembentukan Konsep Diri (*Self-Concept*)

Konstruksi identitas manusia merupakan sebuah proses dialektis yang kompleks, di mana subjek terus-menerus menegosiasikan persepsi internalnya dengan stimulus eksternal. Di jantung negosiasi ini terletak konsep diri (self-concept), sebuah struktur psikologis fundamental yang memungkinkan individu mengintegrasikan berbagai fragmen pengalamannya menjadi satu jawaban koheren atas

pertanyaan ontologis: “Siapakah saya?” Hazel Markus dalam teori skema-dirinya (self-schemata) menegaskan bahwa manusia mengembangkan struktur kognitif yang berasal dari generalisasi pengalaman masa lalu untuk mengorganisasi dan memproses informasi yang relevan dengan diri sendiri[499]. Dalam diskursus ini, nama tidak sekadar berfungsi sebagai penanda linguistik atau label administratif, melainkan bertindak sebagai jangkar perseptual pertama yang menetapkan batas antara "diri" dan "liyan." Sebagai stimulus verbal yang paling sering didengar sejak masa pra-verbal, nama menjadi jalinan saraf pertama yang mengikat perhatian, kasih sayang, otoritas, hingga evaluasi sosial ke dalam satu titik fokus ego.

Secara fenomenologis, nama merupakan representasi simbolis yang mendahului kesadaran kognitif anak terhadap konsep abstrak mengenai eksistensi. Sebelum seorang individu mampu memahami kompleksitas karakter pribadinya, ia terlebih dahulu mengenali suaranya sendiri melalui resonansi namanya yang diucapkan oleh figur otoritas. Nama menjadi wadah bagi apa yang disebut sebagai social mirror atau cermin sosial; jika sebuah nama secara konsisten diasosiasikan dengan afeksi dan penerimaan, maka individu cenderung menginternalisasi valensi emosional positif tersebut ke dalam harga dirinya (self-esteem). Hal ini sejalan dengan tradisi epistemik dalam Islam yang memandang nama bukan sekadar sebutan, melainkan sebuah doa dan proyeksi harapan (optimisme) yang secara teologis dianjurkan untuk dipilih dengan makna yang baik (al-Asma’ al-Husna dalam konteks penghambaan), sebagaimana ditekankan dalam literatur hadis mengenai tanggung jawab orang tua terhadap identitas anak[500]. Dengan demikian, nama berfungsi sebagai stimulasi bawah

sadar yang mengarahkan individu menuju narasi identitas tertentu melalui mekanisme penguatan sosial yang repetitif. Namun, dalam perspektif psikologi kognitif modern, pengaruh nama terhadap pembentukan diri bersifat mediatif dan probabilistik, bukan deterministik mekanistik. Fenomena name-letter effect yang dipelopori oleh Jozef Nuttin menunjukkan adanya kecenderungan ego-sentrisme implisit, di mana individu menunjukkan preferensi bawah sadar terhadap huruf-huruf yang menyusun nama mereka sendiri[501]. Temuan ini mengindikasikan bahwa identitas diri telah meresap sedemikian dalam hingga ke tingkat simbol-simbol ortografis. Lebih jauh, penelitian Brett Pelham mengenai implicit egotism mengusulkan bahwa preferensi terhadap nama dapat memengaruhi keputusan hidup yang lebih besar, mulai dari pemilihan tempat tinggal hingga jalur profesional[502]. Meskipun klaim ini menghadapi kritik metodologis dan tantangan replikasi dalam beberapa dekade terakhir, esensi dari pemikiran ini tetap relevan: bahwa nama menciptakan daya tarik emosional yang halus yang mampu membiaskan penilaian subjektif individu terhadap hal-hal yang menyerupai dirinya.

Secara sosiopsikologis, nama juga berfungsi sebagai pemicu refleksi diri yang berkelanjutan melalui proses internalisasi makna. Ketika seorang individu bernama "Karim" (Yang Maha Mulia/Dermawan) mulai memahami semantik di balik namanya, terjadi proses sinkretisasi antara makna leksikal nama tersebut dengan ekspektasi sosial yang ia terima. Nama di sini berperan sebagai self-fulfilling prophecy (nubuat yang terpenuhi dengan sendirinya) dalam skala mikro; ia adalah narasi yang disediakan oleh lingkungan untuk diisi oleh subjek. Nama memberikan kerangka referensi bagi individu untuk mengevaluasi

perilakunya sendiri apakah tindakannya selaras dengan "citra" yang dibawa oleh namanya atau justru kontradiktif. Oleh karena itu, nama merupakan komponen integral dalam narrative identity, yang menurut Dan McAdams, adalah cerita hidup yang disusun manusia untuk memberikan makna dan tujuan pada eksistensinya[503]. Nama bukan sekadar kata, melainkan sebuah draf pertama dari autobiografi yang ditulis oleh orang lain, namun harus diselesaikan oleh pemilik nama itu sendiri.

Konstruksi Sosial Nama dan Persepsi Lingkungan terhadap Individu

Jika nama dapat memengaruhi konsep diri, maka sebaliknya lingkungan sosial juga dapat memberikan makna kepada nama. Inilah titik temu antara psikologi sosial dan sosiologi, di mana sebuah penanda linguistik bertransformasi menjadi sebuah realitas objektif melalui proses dialektis eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.[504] Nama merupakan stimulus kognitif yang sangat kuat, memicu jejaring asosiatif dalam skema mental publik, dan menghasilkan kesan awal bahkan sebelum sebuah interaksi interpersonal yang mendalam terjadi. Dalam perspektif sosiolinguistik, nama bukanlah wadah kosong yang netral; ia adalah "simbol padat" (thick symbol) yang membawa muatan historis, sosio-ekonomis, kelas, dan identitas kultural yang diproyeksikan oleh struktur sosial kepada individu yang menyandangnya.[505] Erving Goffman menunjukkan bahwa kehidupan sosial melibatkan proses presentasi diri dan pengelolaan kesan (impression management). Individu secara aktif berusaha mengatur bagaimana dirinya tampil di hadapan orang lain di atas panggung sandiwara sosial (front stage), sementara penonton (audience)

membentuk kesan berdasarkan tanda-tanda (sign vehicles) yang tersedia.[506] Nama merupakan salah satu tanda primordial tersebut. Bahkan sebelum seseorang berbicara, menunjukkan kompetensinya, atau menampilkan bahasa tubuhnya, namanya telah melintasi ruang sosial sebagai bentuk informasi pertama yang diinterpretasikan oleh pihak lain. Dalam konteks etika Islam, larangan memberikan panggilan yang buruk (al-laqab) yang termaktub dalam Al-Qur'an Surah Al-Hujurat ayat 11 secara eksplisit memperingatkan bahaya stigmatisasi sosial ini, menegaskan bahwa identitas linguistik memiliki implikasi langsung terhadap kehormatan sosial (muru'ah) seseorang dalam struktur komunitas.[507]

Bukti empiris mengenai kekuatan stigmatisasi dan bias implisit yang melekat pada nama dapat ditemukan dalam penelitian monumental Marianne Bertrand dan Sendhil Mullainathan. Dalam sebuah eksperimen lapangan berskala besar, mereka mengirimkan resume fiktif dengan kualitas kualifikasi yang identik kepada berbagai perusahaan, namun memanipulasi nama pelamar. Hasilnya menunjukkan bahwa resume dengan nama-nama yang secara kultural diasosiasikan sebagai nama warga kulit putih ("White") memperoleh sekitar 50 persen lebih banyak panggilan wawancara dibandingkan dengan resume yang menggunakan nama-nama khas warga keturunan Afrika-Amerika ("African American").[508] Penelitian ini menjadi tonggak akademis penting karena memverifikasi secara empiris bagaimana sebuah nama bertindak sebagai gerbang diskriminasi sistemik, sebuah mekanisme transisi di mana kategori rasial dikonversi menjadi hambatan ekonomi riil tanpa adanya interaksi fisik langsung. Namun, studi sosiologis-ekonometris oleh Roland Fryer dan Steven Levitt

memberikan nuansa metodologis yang sangat penting dan mendalam terhadap diskursus ini. Melalui analisis data longitudinal, mereka menemukan bahwa meskipun nama-nama yang sangat khas dari kelompok kulit hitam (distinctively Black names) berfungsi sebagai indikator latar belakang sosio-ekonomi dan lingkungan kelahiran, tidak ditemukan hubungan kausalitas negatif yang signifikan secara statistik antara kepemilikan nama tersebut dengan hasil kehidupan jangka panjang (long-term life outcomes) seseorang setelah faktor-faktor latar belakang keluarga dan kondisi kelahiran dikontrol secara ketat.[509] Dua penelitian yang tampak kontradiktif ini sebenarnya saling melengkapi dalam menjelaskan kompleksitas sosiologis: nama dapat memicu bias diskriminatif dalam ruang transaksional jangka pendek (seperti seleksi administrasi awal), namun agensi individu (human agency), modal sosial, dan modal budaya yang diakumulasikan sepanjang hidup mampu memitigasi determinisme fonetik tersebut dalam jangka panjang.

Temuan-temuan ini membawa konsekuensi epistemologis yang mendalam bagi dekonstruksi mitos "nama penentu takdir" (nomen est omen). Jika lingkungan memberikan perlakuan yang timpang kepada seseorang berdasarkan namanya, maka efektivitas nama dalam mengarahkan jalan hidup seseorang bukanlah disebabkan oleh daya magis-metafisis intrinsik yang dikandung oleh fonem atau huruf-huruf tersebut. Mekanisme operasionalnya sepenuhnya bersifat sosiologis dan psikologis, yaitu melalui proyeksi stereotip, bias kognitif, prasangka institusional, ekspektasi interpersonal (self-fulfilling prophecy), dan modifikasi peluang sosial.[510] Dalam perspektif teologi dan epistemologi Islam, premis ini selaras dengan konsep takdir dan ikhtiar. Di satu sisi,

hadis Nabi Muhammad SAW menganjurkan orang tua untuk memberikan nama yang baik karena nama adalah doa dan representasi identitas spiritual di hari kiamat.[511] Namun di sisi lain, Islam menolak determinisme nasib mutlak berdasarkan nama semata, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an bahwa manusia hanya memperoleh apa yang diusahakannya.[512] Sebuah nama yang baik berfungsi sebagai stimulator spiritual, optimisme psikologis (tafa'ul), dan jangkar identitas moral bagi pemiliknya, bukan sebuah kekuatan mekanis independen yang meniadakan pentingnya ikhtiar, kapabilitas, dan amal perbuatan nyata individu.

Di era kontemporer yang ditandai oleh digitalisasi masif dan otomatisasi, bias berbasis nama ini mengalami metamorfosis ke dalam bentuk yang lebih laten dan sistematis: bias algoritma (algorithmic bias). Dalam sistem rekrutmen berbasis kecerdasan buatan (AI) atau algoritma penyaringan dokumen, teknologi Natural Language Processing (NLP) yang dilatih menggunakan data historis yang bias kerap kali mereplikasi prasangka manusia terhadap nama-nama etnis, gender, atau kelas sosial tertentu, sehingga menyingkirkan kandidat berbakat secara otomatis.[513] Nama kini tidak hanya dibaca oleh mata manusia yang berprasangka, tetapi juga didekodekan oleh kode-kode biner yang mengandalkan probabilitas sejarah diskriminasi. Hal ini memperluas medan pertarungan sosiologis dari interaksi tatap muka tradisional menuju arsitektur digital pilihan yang menentukan distribusi kapital sosial dan ekonomi.

Etika penamaan melampaui batas-batas tanggung jawab privat-domestik orang tua kepada anak; ia merupakan sebuah tanggung jawab etis kolektif masyarakat terhadap eksistensi pemilik nama. Masyarakat

tidak boleh mereduksi kompleksitas manusia yang tak terhingga ke dalam kotak-kotak stereotip yang dipicu oleh stimulasi fonetik sebuah nama. Nama adalah penanda semiotis awal (the initial signifier); sementara manusia di baliknya adalah entitas eksistensial yang dinamis, kaya akan potensi, dan terlalu agung untuk dipenjarakan dalam batasan interpretasi yang sempit.

Persepsi Diri (*Self-Perception*)

Dimensi paling dalam dari persoalan nama muncul ketika nomenklatur tersebut tidak lagi sekadar dipandang sebagai label eksternal yang disematkan oleh liyan (the other), melainkan telah bertransformasi menjadi bagian integral dari cara individu mengalami, mengonseptualisasikan, dan menegosiasikan eksistensi dirinya. Pada titik kulminasi ini, konsep persepsi diri (self-perception) memegang peranan krusial sebagai jembatan epistemis antara dunia objektif-sosial dan dunia subjektif-psikis. Individu tidak pernah menempati posisi pasif sebagai penerima pasif dari sebuah tanda linguistik; ia adalah subjek aktif yang terus-menerus mendengar, mengucapkan, menuliskan, mempertahankan, mendekonstruksi, bahkan menolak namanya sendiri dalam dialektika eksistensial yang tiada henti[514]. Melalui proses inilah, nama beralih fungsi dari penanda administratif kedaruratan sosial menjadi jangkar ontologis yang mengondisikan bagaimana kedirian (selfhood) dipahami dan diproyeksikan ke dalam ruang publik[515].

Dalam membedah proses dinamis ini, sosiolog George Herbert Mead menawarkan pisau analisis yang tajam melalui konsep pembentukan diri sosial yang terbagi atas dialektika antara "I" (diri yang subjektif, spontan, dan bertindak) dan "Me" (diri yang objektif, yang

menginternalisasi norma, ekspektasi, dan pandangan masyarakat)[516]. Konstruksi diri berkembang secara sosiologis ketika individu memperoleh kemampuan untuk mengadopsi sikap orang lain (taking the role of the other) dan mengintegrasikan proses sosial kolektif tersebut ke dalam struktur kesadaran internalnya[517].

Nama bertindak sebagai salah satu stimulus simbolik paling persisten dalam mekanisme pertukaran sosial ini. Sejak fajar kesadaran, nama menjadi medium utama di mana the generalized other memproyeksikan ekspektasi moral, kultural, dan perilakunya. Ketika seorang anak mendengar seruan bernada direktif maupun afektif seperti, "Ahmad, kamu harus bertanggung jawab," atau "Maryam, kamu harus berani," nama tersebut bukan lagi sekadar getaran fonetis semata. Ia telah bertransformasi menjadi pintu gerbang semiotis yang menyalurkan pesan evaluatif, penilaian moral, dan beban ekspektasi sosial langsung ke dalam inti kesadaran indidividu[518]. Melalui proses teoretis yang selaras dengan konsep looking-glass self dari Charles Horton Cooley, nama berfungsi sebagai cermin sosial yang memperlihatkan bagaimana diri dinilai oleh dunia luar, yang pada gilirannya membentuk fondasi harga diri (self-esteem) dan konsep diri (self-concept) individu tersebut[519].

Dalam khazanah epistemologi Islam, signifikansi nama dan internalisasinya ke dalam persepsi diri memiliki landasan transendental yang sangat kokoh. Nama tidak dipandang sebagai konsensus linguistik yang profan, melainkan sebuah entitas teologis yang berdimensi eskatologis. Hal ini selaras dengan penegasan etis dalam Al-Qur'an Surah Al-Hujurat ayat 11 yang melarang pemberian julukan yang buruk (al-laqab), karena panggilan yang buruk akan mendistorsi persepsi diri

dan merusak kehormatan ontologis seorang mukmin setelah ia beriman[520].

Lebih lanjut, orientasi masa depan dari sebuah nama ditegaskan dalam tradisi profetik melalui hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud, yang menyatakan bahwa pada hari kiamat manusia akan dipanggil berdasarkan nama mereka dan nama ayah-ayah mereka, sehingga umat Islam diperintahkan untuk memperbagus nama-nama mereka[521]. Secara psikologis-spiritual, hadis ini menunjukkan bahwa nama adalah doa yang diinternalisasikan secara konstan. Nama terbaik pilihan orang tua, seperti yang merujuk pada penghambaan kepada Allah ('Abdullah) atau sifat-sifat terpuji (Muhammad), bertindak sebagai kompas moral internal (internalized moral compass). Melalui repetisi sapaan sehari-hari, individu terus-menerus diingatkan akan hakikat eksistensialnya, menciptakan keselarasan antara identitas teologis-spiritual dengan perilaku empirisnya di dunia[522].

Dari sudut pandang psikologi kognitif dan sosial, mekanisme internalisasi nama ini dapat dijelaskan secara empiris melalui Self-Perception Theory yang dirumuskan oleh Daryl Bem. Teori ini mempostulasikan bahwa individu memahami disposisi internal, emosi, dan sikap mereka sendiri dengan cara mengamati perilaku mereka sendiri dan situasi di mana perilaku tersebut terjadi[523]. Ketika nama seseorang secara konsisten diasosiasikan dengan narasi-narasi kultural tertentu entah itu kepahlawanan, keanggunan, keteguhan, atau tradisi keagamaan individu cenderung memperlakukan nama tersebut sebagai cognitive cue (isyarat kognitif) yang memandu pembentukan skema kendiri (self-schema)[524].

Sebagai contoh, nama "Zayd" bagi sebagian besar orang mungkin hanyalah sekadar rangkaian huruf dalam dokumen administratif. Namun, bagi individu yang menyandangnya, nama tersebut dapat memiliki kedalaman makna historis karena dikaitkan dengan figur sejarah yang loyal, tangguh, dan berdedikasi tinggi. Melalui narasi biografis keluarga yang ditransmisikan lintas generasi, makna leksikal nama tersebut mengalami personalisasi. Ia tidak lagi berada dalam domain abstrak kamus bahasa, melainkan hidup, bernapas, dan berkembang melalui rekonstruksi historiografi personal individu yang bersangkutan[525]. Proses internalisasi ini tidak bersifat deterministik tanpa celah. Manusia bukanlah bejana kosong yang tunduk secara mutlak pada determinisme nominal. Di sinilah aspek agensi kemanusiaan memainkan perannya yang paling dramatis melalui fenomena perubahan nama (renaming). Tindakan mengubah nama tidak boleh direduksi sekadar sebagai perubahan administratif birokratis; ia adalah sebuah proklamasi eksistensial dan tindakan identitas (act of identity) yang radikal[526].

Perubahan nama sering kali menandai batas demarkasi yang tegas dalam lintasan hidup seseorang, seperti peristiwa konversi agama, migrasi lintas kultural, emansipasi pasca-trauma, transisi status sosial, pernikahan, atau bahkan rekonstruksi spiritual yang mendalam. Dalam perspektif psikologi naratif Paul Ricoeur, perubahan nama bertindak sebagai penataan ulang cerita hidup (re-authoring of life stories). Ia mengekspresikan penolakan terhadap narasi masa lalu yang dianggap membatasi, sekaligus memproklamasikan kelahiran diri yang baru (re-birth of the self)[527]. Melalui penamaan baru, subjek secara aktif menyatakan: "Saya memilih untuk tidak lagi didefinisikan oleh sejarah

lama, melainkan oleh cakrawala makna baru yang saya ciptakan sendiri."[528]

Meskipun begitu, secara psikososial, perubahan nama tidak secara otomatis menghapus seluruh jejak sejarah seseorang secara absolut. Memori otobiografis, jaringan relasi sosial lama, habitus tubuh, dan struktur psikologis yang telah terbentuk bertahun-tahun tetap menyertai eksistensi individu. Nama baru memang menyediakan kerangka hermeneutis yang benar-benar segar untuk menafsirkan diri sendiri di hadapan liyan, namun aktualisasi dari identitas baru tersebut tetap menuntut konsistensi tindakan nyata dalam realitas sehari-hari[529].

Proses dinamis bagaimana manusia menginternalisasi namanya dapat kita petakan ke dalam sebuah model sintesis tiga tahap (triadic model of name internalization):

1. Tahap Pertama: Nominasi Heteronom (Heteronomous Nomination). Nama diberikan secara eksternal oleh lingkungan sosial, otoritas orang tua, atau struktur kebudayaan sebagai penanda objektif dan modalitas linguistik awal. Pada tahap ini, nama murni berfungsi sebagai identifikasi administratif dan sosial-identitarian luar diri.
2. Tahap Kedua: Negosiasi Dialogis (Dialogical Negotiation). Nama mulai dialami secara intersubjektif melalui proses sosialisasi, di mana individu mendengar namanya dipanggil dalam berbagai konteks emosional, moral, dan evaluatif. Di sini terjadi dialektika antara ekspektasi eksternal liyan dengan respons emosional internal diri.

3. Tahap Ketiga: Integrasi Otonom (Autonomous Integration). Nama berhasil diintegrasikan secara utuh ke dalam narasi diri (self-narrative) subjek. Pada fase final inilah manusia menemukan ruang agensinya yang sejati. Ia tidak lagi menjadi tawanan pasif dari arti harfiah namanya, melainkan menjadi penulis aktif yang mewarnai dan menegaskan kembali makna eksistensial nama tersebut melalui tindakan konkret di panggung kehidupan[530].

Nama sebagai Mediator, Bukan Penguasa Takdir

Dalam diskursus onomastika yang lebih luas, nama tidak boleh dipahami sebagai entitas yang memiliki kekuasaan ontologis untuk mendikte realitas; sebaliknya, ia berfungsi sebagai mediator semiotik yang menjembatani ekspektasi kolektif dan realisasi individual. Melanjutkan premis sebelumnya, dalam perspektif Islam, nama manusia bukanlah rabb bagi kehidupan manusia. Nama tidak memiliki kuasa independen atas takdir. Allah adalah sumber kekuasaan dan pengetahuan yang melampaui nama, sedangkan manusia tetap memegang tanggung jawab penuh atas amal dan usahanya (ikhtiyar)[531]. Keberadaan nama dalam kerangka teologis ini lebih tepat dipandang sebagai bentuk tafa'ul sebuah optimisme batiniah yang diproyeksikan melalui simbol bahasa daripada sebuah determinisme mekanistik yang mengikat kehendak Tuhan maupun kebebasan manusia[532].

Secara fenomenologis, nama beroperasi dalam ruang dialektika antara identitas subjektif dan atribusi sosial. Nama merupakan elemen pertama dari "fasad sosial" seseorang yang ditemui oleh dunia luar. Proses internalisasi makna nama ke dalam konsep diri terjadi melalui mekanisme interaksi simbolik; ketika seorang individu terus-menerus

disapa dengan nama yang mengandung signansi positif, terjadi penguatan psikologis yang secara halus mengarahkan kecenderungan perilaku[533]. Namun, kekuatan ini bersifat persuasif, bukan koersif. Teori Implicit Egotism menunjukkan bahwa manusia memiliki kecenderungan bawah sadar untuk menyukai hal-hal yang menyerupai diri mereka, termasuk huruf-huruf dalam nama mereka, yang kemudian memengaruhi keputusan hidup seperti pemilihan profesi atau tempat tinggal[534]. Akan tetapi, kecenderungan ini tetaplah variabel sosiopsikologis yang dapat dinegasikan oleh faktor-faktor struktural yang lebih masif seperti akses pendidikan dan modal ekonomi.

Dalam struktur sosial yang kompleks, nama sering kali bertransformasi menjadi "penanda kelas" atau "etiket identitas" yang memicu bias kognitif pada pihak luar. Penelitian dalam sosiologi tenaga kerja membuktikan bahwa nama yang diasosiasikan dengan kelompok etnis atau kelas sosial tertentu dapat memicu diskriminasi sistemik bahkan sebelum interaksi personal terjadi. Fenomena ini menunjukkan bahwa nama tidak bekerja secara magis dari dalam diri subjek, melainkan secara sosiologis melalui persepsi orang lain yang memiliki otoritas untuk membuka atau menutup pintu peluang[535]. Di sini, peran nama sebagai mediator menjadi sangat krusial; ia menjadi saluran di mana prasangka sosial mengalir dan memengaruhi lintasan hidup seseorang, yang dalam pengamatan sekilas, sering kali disalahpahami sebagai "nasib" yang sudah digariskan oleh nama itu sendiri.

Menutup sintesis ini, nama harus diletakkan dalam posisi yang proporsional dalam arsitektur kehidupan manusia. Ia adalah doa yang dipersonifikasi dalam kata, sebuah harapan yang diletakkan orang tua di pundak anak, serta label identitas yang memungkinkan navigasi

sosial. Nama adalah variabel moderating, bukan variabel independen mutlak. Kehidupan manusia adalah sebuah jalinan rumit antara qada dan qadar Ilahi, struktur sosiokultural yang melingkupinya, serta agensi personal yang berdaulat[536]. Dengan demikian, memahami nama sebagai mediator memungkinkan kita untuk menghargai signifikansi simbolisnya tanpa terjatuh ke dalam jebakan fatalisme linguistik, sekaligus mengakui bahwa kemuliaan seorang insan tetap bersandar pada integritas karakter dan kedalaman amal perbuatannya, bukan sekadar pada resonansi fonetik dari sebutan yang disandangnya[537].

GENEALOGI DAN KONSTRUKSI NAMA PENENTU TAKDIR

Latar Belakang Lahirnya Gagasan Teori Nama Penentu Takdir

Penyelidikan mendalam mengenai eksistensi manusia selalu bermuara pada satu pertanyaan fundamental: mengapa setiap individu menempuh rute kehidupan yang berbeda, menembus labirin takdir dengan pola yang unik, bahkan ketika mereka berangkat dari titik mula determinasi biologis, sosiologis, dan pedagogis yang serupa? Diskrepansi eksistensial ini memicu kegelisahan teoretis yang melahirkan Nouveau Concept karya Syekh Dr. Yedi Supriadi. Gagasan mengenai Teori Nama Penentu Takdir tidak lahir dari ruang hampa spekulatif, melainkan dari sebuah dekonstruksi analitis terhadap urutan ontologis kedirian manusia. Sebelum seorang manusia dibebani oleh imperatif etis-praktis yaitu pertanyaan "apa yang harus saya lakukan?" ia secara apriori harus menyelesaikan krisis identitas primordialnya: "siapakah saya?"[538].

Sebelum subjek mampu merumuskan jawaban atas pertanyaan eksistensial tersebut secara diskursif dan mandiri, tatanan sosial-budaya telah terlebih dahulu menyematkan serangkaian sistem penanda (signifiers) pada dirinya. Manusia lahir ke dalam sebuah dunia yang sudah terstruktur oleh bahasa, hukum nasab, ikatan primordial keluarga, doktrin keagamaan, pranata sosial, dan yang paling intim sekaligus universal: sebuah nama[539]. Nama bukan sekadar label fonetis yang bersifat arbiter; ia adalah jangkar ontologis pertama yang

memancang kesadaran ego subjek ke dalam realitas objektif bahasa dan interaksi intersubjektif.

Dalam spektrum linguistik dan filsafat bahasa, nama diri (proper name) menempati posisi yang sangat luhur dibandingkan dengan nomina umum (common nouns). Nama diri bertindak sebagai rigid designator yang merujuk pada entitas subjek yang sama di setiap dunia yang dimungkinkan (across all possible worlds)[540]. Karakter pembeda ini membuat nama tidak pernah netral secara semantis. Sejak awal mula ditiupkan ke dalam ruang pendengaran bayi, nama dipanggil secara repetitif, berulang-ulang, melintasi batas-batas ruang domestik, institusi pendidikan, birokrasi negara, hingga koridor spiritual keagamaan. Nama diinternalisasi oleh subjek tidak sekadar sebagai alat panggil, melainkan sebagai wadah representasi mental atas jati dirinya sendiri.

Secara antropologis, nama merupakan mikrokosmos dari sistem kosmologi dan relasi sosial masyarakat tempat individu tersebut berada. Studi antropologi klasik maupun kontemporer menegaskan bahwa pemberian nama adalah tindakan performatif yang mengonstruksi realitas sosial subjek, menentukan statusnya dalam struktur kekerabatan, serta menetapkan orientasi perannya di tengah komunitas[541]. Fenomena ini diperkuat secara empiris dalam ranah psikologi kognitif melalui penemuan efek bias asosiasi-diri (self-association effect) atau yang dikenal sebagai implicit egotism. Penelitian psikologi modern menunjukkan bahwa manusia memiliki kecenderungan bawah sadar untuk menyukai hal-hal yang menyerupai nama mereka sendiri, sebuah preferensi tak sadar yang secara halus memengaruhi keputusan-keputusan krusial dalam hidup, mulai dari

pemilihan profesi, tempat tinggal, hingga pola interaksi interpersonal[542]. Jika sains modern mengakui adanya pengaruh psikologis sedalam ini, maka terdapat jembatan ilmiah yang kokoh untuk mengeksplorasi implikasi metafisik dan ontologis yang lebih luas dari sebuah nama.

Di sinilah letak orisinalitas dan kebaruan akademis (novelty) yang diintroduksi oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi melalui Nouveau Concept-nya. Teori ini tidak terjebak dalam simplifikasi mekanistik yang mengklaim bahwa hubungan antara nama dan takdir bersifat linear-kausal langsung, seperti layaknya sebuah mantra magis: *Formulasi simplistik semacam itu ditolak karena mencederai prinsip-prinsip sains barat yang rasional sekaligus merusak sendi-sendi teologi Islam yang menentang determinisme fatalistik (jabarism).* Sebagai gantinya, Nouveau Concept menawarkan sebuah rantai kausalitas hermeneutis-spiritual yang kompleks, dinamis, dan multidimensional: *Nama bertindak sebagai stimulan makna awal. Makna yang melekat pada nama tersebut diinternalisasi secara kognitif dan spiritual oleh subjek melalui proses dialektika sosial yang konstan*. Internalisasi ini merekonstruksi identitas diri, yang pada gilirannya melahirkan kesadaran eksistensial. Kesadaran inilah yang menuntun arah orientasi perilaku, memengaruhi keputusan-keputusan etis (pilihan), menggerakkan daya upaya konkret (ikhtiar), hingga akhirnya mengkristal dalam bentuk aktualisasi amanah kekhalifahan di muka bumi. Akumulasi dari aktualisasi amanah inilah yang kemudian mewujud sebagai bentangan sejarah konkret yang kita sebut sebagai "perjalanan kehidupan" atau takdir yang dijalani. Secara epistemologis, Teori Nama Penentu Takdir menempatkan diri dalam kerangka teologi

Islam (Tawhid) yang sangat mapan. Teori ini tidak memposisikan nama sebagai agen penentu independen yang menyaingi hegemoni kehendak Ilahi. Sebaliknya, keseluruhan proses dinamis ini diletakkan di bawah payung kedaulatan mutlak Allah Swt.: Dalam struktur kosmis ini, nama diposisikan sebagai salah satu variabel simbolik yang inheren di dalam jaringan sebab-akibat (network of causes atau asbab) yang telah diciptakan dan ditetapkan oleh Allah Swt.[543]. Sebagaimana obat diciptakan sebagai sebab kesembuhan dan api sebagai sebab panas, nama yang baik (ism al-hasan) diciptakan sebagai salah satu sebab psikologis, sosiologis, dan spiritual bagi terarahnya orientasi hidup manusia menuju kebaikan.

Landasan teologis ini berakar kuat pada tradisi intelektual Islam klasik. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah dalam karya monumentalnya telah menguraikan korelasi batiniah yang kuat antara nama (al-asma') dan entitas yang dinamai (al-musammayat), menegaskan bahwa karakter dan nasib seseorang kerap kali searah dengan pancaran makna namanya[544]. Hal ini selaras dengan tuntunan syariat yang mewajibkan pemberian nama yang baik sebagai bentuk doa performatif yang terus-menerus terucap[545]. Dengan demikian, melalui Teori Nama Penentu Takdir, Syekh Dr. Yedi Supriadi berhasil menjembatani jurang pemisah antara sains empiris-psikologis dengan spiritualisme teologis, menawarkan sebuah paradigma baru dalam memahami bagaimana identitas manusia bertautan erat dengan rajutan takdir-Nya di panggung semesta.

Posisi Teori sebagai Konstruk Pemikiran Kontemporer

Ditinjau dari sudut pandang epistemologi sains humaniora dan studi Islam kontemporer, "Teori Nama Penentu Takdir" harus diposisikan secara tepat sebagai sebuah konstruk pemikiran kontemporer (*contemporary conceptual construct*)[546]. Penegasan ontologis ini sangat krusial guna menghindari klaim reduktif maupun anakronisme historis. Teori ini bukan merupakan nomenklatur eksplisit yang termaktub dalam teks primer Al-Qur'an, bukan pula formulasi dogmatis yang disepakati dalam tradisi ilmu kalam klasik, teori psikologi positivistik yang telah meraih konsensus universal, atau doktrin tasawuf perenial yang dapat dinisbatkan secara harfiah kepada entitas pemikiran ulama salaf tertentu[547]. Kendati demikian, ketidakberadaannya sebagai istilah tunggal dalam literatur klasik tidak lantas mendegradasi bobot ilmiahnya; sebaliknya, kondisi ini justru mengukuhkan posisi teori ini dalam domain kebaruan akademis (academic novelty). Dalam penelitian tingkat doktoral, kebaruan ilmiah tidak selalu menuntut penemuan materiil yang baru secara mutlak (ex nihilo), melainkan sering kali terwujud melalui reorganisasi konseptual, rekonstrusi matriks teori, dan sintesis antar-disiplin ilmu yang mampu melahirkan daya eksplanasi baru terhadap fenomena manusia yang kompleks[548].

Rancangan teori ini mengeksplorasi dan memadukan bahan-bahan konseptual yang selama ini terfragmentasi dalam berbagai disiplin keilmuan. Tradisi pemikiran Islam telah menyediakan fondasi teologis-antroposentris yang kaya, mencakup pembahasan mengenai ism (nama), identitas, nasab (silsilah), amanah (tanggung jawab eksistensial), fitrah (potensi suci), takdir (ketetapan ilahiah), serta

ikhtiar dan amal (agensi manusia)[549]. Di sisi lain, disiplin psikologi modern menyuplai kerangka empiris mengenai pembentukan konsep diri (self-concept), psikologi perkembangan identitas, serta dampak performatif dari teori pelabelan (labeling theory)[550]. Secara paralel, antropologi budaya membongkar bagaimana praktik penamaan berfungsi sebagai mekanisme konstruksi identitas sosial dan modal simbolik[551], sementara linguistik khususnya cabang semiotika dan filsafat bahasa menjelaskan fungsi referensial, konotatif, dan performatif dari sebuah nama[552]. Memperkaya dimensi tersebut, tradisi tasawuf menguraikan perjalanan spiritual manusia dari ketiadaan kesadaran menuju penyucian jiwa (tazkiyatun nafs), pengenalan jati diri, hingga pencapaian makrifat ilahiah melalui pemaknaan nama-nama agung (at-takhalluq bi asma'illah)[553].

Kebaruan (novelty) dari teori ini terletak pada keberhasilannya mentransendensikan batas-batas sektoral tersebut melalui pengajuan sebuah model integratif yang kohesif dan runtut. Model ini memetakan artikulasi manusia dalam ranah eksistensial melalui rantai kausalitas konseptual: Nama tidak lagi dipandang sekadar sebagai label fonetis pasif, melainkan sebagai benih epistemik yang diinternalisasi secara psikologis melalui proses linguistik dan sosial. Makna yang dikandung oleh sebuah nama mengendap ke dalam alam bawah sadar, membentuk struktur kesadaran individu tentang siapa dirinya (jati diri), yang kemudian melahirkan kesadaran moral atas tanggung jawab hidupnya (amanah). Kesadaran amanah inilah yang menggerakkan kehendak bebas dan manifestasi perilaku (ikhtiar), hingga akhirnya tindakan-tindakan terealisasi tersebut berkelindan dengan ranah hukum ilahiah (takdir) yang melingkupi ruang dan waktu[554]. Predikat

"Nouveau Concept" yang dilekatkan pada konstruk ini harus dipahami secara proporsional. Ia bukan sebuah klaim ahistoris yang memutus hubungan dengan khazanah pemikiran klasik, melainkan sebuah ikhtiar pemikiran (ijtihad akademis) untuk menyusun kerangka hermeneutika baru. Teori ini menjembatani jurang antara determinisme teologis dan agensi psikologis manusia, sehingga nama tidak dipandang secara mistis-magis sebagai penentu nasib yang mekanis, melainkan sebagai instrumen direktif spiritual dan psikologis yang mengarahkan ikhtiar manusia menuju takdir terbaiknya. Dengan demikian, "Teori Nama Penentu Takdir" berdiri kokoh sebagai model analisis ilmiah yang responsif terhadap dinamika pemikiran kontemporer tanpa kehilangan akar keislamannya yang substantif.

Definisi Konseptual Teori Nama Penentu Takdir

Penamaan personal dalam ranah ontologis dan linguistik tidak sekadar berfungsi sebagai penanda vokatif atau label administratif superfisial, melainkan sebuah konstruksi simbolik yang merengkuh dimensi epistemologis, psikologis, dan teologis manusia.[555] Dalam lanskap diskursus ilmiah ini, Teori Nama Penentu Takdir dirumuskan secara konseptual sebagai berikut:

Teori Nama Penentu Takdir adalah konstruk teoritis yang memandang nama personal sebagai salah satu tanda identitas yang, melalui makna semantik, pengulangan sosial, internalisasi psikologis, dan interpretasi eksistensial, dapat berkontribusi terhadap pembentukan jati diri, orientasi perilaku, aktualisasi potensi, pelaksanaan amanah, serta pola ikhtiar manusia dalam menjalani

ketetapan Allah; dengan tetap menegaskan bahwa penentu mutlak takdir hanyalah Allah SWT.

Formulasi konseptual ini melahirkan suatu kerangka analitis yang komprehensif, namun secara ketat dibatasi oleh batasan-batasan epistemologis dan metodologis untuk mencegah deviasi pemikiran dari koridor ilmiah dan ortodoksi teologis.

Pertama, teori ini memposisikan nama sebagai salah satu faktor multivariat dalam ranah pembentukan eksistensi manusia, bukan variabel tunggal yang deterministik. Eksistensi dan proyeksi kehidupan individu dibentuk oleh jalinan rumit antara genetika, pola asuh keluarga, institusi pendidikan, ekosistem kebudayaan, kondisi sosio-ekonomi, struktur somatik, pengalaman traumatik maupun transformatif, serta dinamika pilihan bebas (free will) yang berinteraksi dengan struktur sosial.[556] Nama beroperasi di dalam jejaring variabel tersebut sebagai agen pembentuk ekspektasi sosial dan internalisasi konsep diri, namun tidak pernah berdiri independen dari faktor kognitif dan lingkungan lainnya.

Kedua, mekanisme kerja nama dalam teori ini bersifat mediatif dan relasional, bukan kausalitas mekanistik yang bersifat absolut. Nama bekerja melintasi koridor semantik melalui frekuensi pengulangan panggilan sosial yang secara bertahap membentuk self-fulfilling prophecy dan persepsi interpersonal.[557] Semiotika makna yang terkandung dalam sebuah nama ditransmisikan menjadi harapan kolektif, yang kemudian diinternalisasi oleh subjek melalui proses kognitif mendalam. Dalam arti ini, nama tidak memiliki daya magis intrinsik yang memancarkan energi kausal secara langsung, melainkan bekerja sebagai stimulus psikososial yang memediasi terbentuknya orientasi perilaku manusia.

Ketiga, Teori Nama Penentu Takdir secara rinci menolak klaim esoteris atau okultisme yang mengasumsikan bahwa setiap nama memiliki daya gaib otomatis untuk mendikte karakter subjek. Pendekatan ilmiah yang digunakan dalam teori ini membebaskan penamaan dari mistifikasi numerologi atau ramalan esoteris; fokus utamanya terletak pada bagaimana representasi linguistik diejawantahkan menjadi konstruksi psikologis melalui interaksi simbolik dan kesadaran eksistensial individu.[558]

Keempat, dalam tataran metodologis, teori ini tidak dirancang sebagai instrumen prediktif absolut untuk membaca atau meramalkan masa depan secara pasti. Eksistensi manusia berada dalam kondisi becoming yang dinamis dan terbuka. Teori ini menawarkan kerangka eksplanatoris mengenai pola kebiasaan, kecenderungan motivasional, dan orientasi hidup yang mungkin terstimulasi oleh makna nama, namun tidak memiliki klaim futuristik yang mereduksi kebebasan eksistensial manusia di masa depan.

Kelima, pada tataran aplikatif dan deontologis, teori ini tidak boleh dimanfaatkan untuk mengeksklusi, menggantikan, atau mengesampingkan syariat, kalkulasi rasional, ikhtiar fisik, musyawarah, istikharah, maupun pertimbangan ilmiah multidisipliner dalam pengambilan keputusan strategis kehidupan. Nama yang bermakna luhur tidak pernah menjadi substitusi bagi kerja keras, moralitas, dan ketepatan kalkulasi objektif; ia hanyalah kompas kultural dan doa terstruktur yang menyertai setiap proses ikhtiar tersebut.[559]

Keenam, pada puncaknya secara teologis, teori ini tunduk sepenuhnya pada asas tauhidik bahwa pengetahuan manusia mengenai masa depan dan takdir mutlak bersifat terbatas (finitude). Al-Qur'an secara eksplisit menggariskan batas tegas epistemologi manusia

terkait takdir dan esok hari, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah SWT: “Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang Hari Kiamat; dan Dialah Yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tiada seorang pun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok. Dan tiada seorang pun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.” (QS. Luqman[31] 34)[560] Dengan demikian, artikulasi kata “penentu” dalam konstruk Teori Nama Penentu Takdir harus ditafsirkan secara hermeneutis sebagai faktor mediatif yang berpotensi memengaruhi pembentukan arah orientasi perjalanan hidup manusia, dan sekali-kali tidak boleh dipahami sebagai "penentu mutlak" (absolute determinant). Secara metodologis, penggunaan nomenklatur alternatif seperti Teori Nama Pembentuk Orientasi Takdir sesungguhnya menyediakan tingkat ketepatan epistemologis yang lebih aman dari risiko misinterpretasi teologis. Namun, apabila terminologi Teori Nama Penentu Takdir dipertahankan sebagai nomenklatur utama, maka kualifikasi dan demarkasi teologis-ilmiah sebagaimana dipaparkan di atas wajib disertakan secara konsisten sebagai batasan konseptualnya.

Nama dan Ma'na al-Ism

Pada tingkat psikologis, nama memperoleh kekuatan justru karena ia terus-menerus dihubungkan dengan subjek. Ketika seseorang dipanggil dengan nama tertentu ribuan bahkan jutaan kali sepanjang hidupnya, bentuk linguistik tersebut menjadi salah satu bagian paling stabil dari lingkungan simboliknya. Nama kemudian bukan hanya

sesuatu yang “dimiliki”, tetapi sesuatu yang didengar, diucapkan, dan diinternalisasikan ke dalam struktur kognitif terdalam individu.[561] Proses transisi dari sekadar label fonetis menjadi poros identitas ini melibatkan apa yang dalam psikologi sosial disebut sebagai konstruksi cermin-diri (looking-glass self), di mana subjek melihat dirinya melalui refleksi sosial yang diproyeksikan oleh nama tersebut.[562] Nama yang terus-menerus diresonansi oleh lingkungan sosial bertransformasi menjadi sebuah jangkar eksistensial, membentuk persepsi diri, memengaruhi kepercayaan diri, dan memandu arah pengambilan keputusan intuitif individu di sepanjang hayatnya.[563]

Dalam perspektif semiotika klasik Gottlob Frege, pemisahan antara referen (Bedeutung) dan makna (Sinn) sangat krusial untuk membedah anatomi sebuah nama. Ketika nama berfungsi sebagai penanda, ia tidak sekadar menunjuk pada entitas biologis manusia yang dirujuknya, melainkan membawa serta "cara penyajian" (mode of presentation) yang sarat dengan muatan nilai.[564] Di sinilah konsep ma'nā al-ism menemukan relevansi filosofisnya. Nama bukan sekadar wadah kosong, melainkan sebuah medan semantik aktif yang memancarkan energi kognitif tertentu. Ketika orang tua memilih nama untuk anak mereka, mereka sesungguhnya sedang melakukan tindakan hermeneutik-proyektif, mentransfer teks cita-cita universal ke dalam sebuah partikularitas nama individu.[565]

Secara teologis, korelasi inheren antara nama (al-ism) dan yang dinamai (al-musammā) telah menjadi perdebatan klasik yang panjang dalam sejarah pemikiran Islam, terutama di kalangan ulama kalam.[566] Namun, di luar perdebatan metafisika tersebut, terdapat dimensi praktis-epistemologis yang diajarkan oleh Rasulullah SAW melalui

hadis-hadisnya mengenai urgensi pemberian nama yang baik (tahsīn al-asmā'). Dalam sebuah riwayat, Rasulullah SAW menegaskan bahwa pada hari kiamat manusia akan dipanggil berdasarkan nama-nama mereka dan nama ayah mereka, sehingga beliau memerintahkan umatnya untuk memperindah nama mereka.[567] Tindakan Rasulullah SAW yang kerap kali mengubah nama para sahabat yang bermakna buruk atau pesimis (seperti mengubah Hazn yang berarti kesedihan/kekerasan menjadi Sahl yang berarti kemudahan) menunjukkan sebuah kesadaran linguistik yang sangat maju.[568] Perubahan nama ini bukan sekadar pergantian label nominalistik, melainkan sebuah rekayasa psikososial dan spiritual yang bertujuan merekonstruksi lanskap mental dan takdir sosial subjek yang bersangkutan.[569]

Fenomena ini dapat dijelaskan dengan sangat baik melalui teori tindakan tutur (speech act theory) yang digagas oleh J.L. Austin, khususnya kategori "performatif".[570] Ketika sebuah nama yang baik diucapkan, ia bukan sekadar kalimat konstatif yang mendeskripsikan realitas, melainkan tindakan ilokusional yang memproyeksikan doa dan harapan ke dalam ruang realitas eksistensial subjek. Setiap kali nama itu dipanggil, ia bertindak sebagai stimulasi kognitif bawah sadar yang berulang (subliminal priming), membentuk jembatan neuro-linguistik antara identitas diri dan nilai-nilai ideal yang terkandung dalam makna nama tersebut.[571]

Hubungan antara nama dan takdir manusia tidak boleh dipahami sebagai determinisme magis-astrologis yang kaku, melainkan sebagai sebuah dialektika eksistensial.[572] Nama adalah peta jalan naratif (narrative identity) yang ditawarkan kepada subjek sejak lahir.

Subjeklah yang kemudian menerjemahkan, menegosiasikan, dan mengaktualisasikan makna simbolik di balik namanya tersebut ke dalam tindakan-tindakan eksistensial di dunia nyata.[573] Pada akhirnya, ma'nā al-ism adalah sebuah titik temu yang anggun antara teologi wahyu, psikologi kognitif, dan filsafat bahasa, di mana takdir tidak didektekan secara mekanis, melainkan ditenun secara perlahan melalui jalinan simbolik antara kata, doa, dan kesadaran manusia.[574]

Nama dan Identitas Psikis

Identitas manusia bukanlah sebuah entitas statis yang terisolasi dalam ruang hampa kesadaran subjektif; ia adalah produk dari dialektika yang rumit antara persepsi diri, atribusi sosial, dan proses internalisasi yang berlangsung seumur hidup. Dalam arsitektur psikis manusia, nama menempati posisi ontologis yang unik sebagai penanda pertama yang menjembatani eksistensi privat dengan realitas publik. Nama bukan sekadar label linguistik untuk memudahkan kategorisasi administratif, melainkan sebuah "ruang antara" (liminal space) di mana individu mulai mendefinisikan dirinya melalui pantulan pengakuan orang lain. Secara fenomenologis, identitas terbentuk ketika subjek menyadari bahwa dirinya adalah "objek" bagi orang lain, dan nama adalah instrumen utama yang memungkinkan proses rekognisi tersebut terjadi secara konsisten dalam struktur sosial yang lebih luas[575].

Dalam persimpangan tiga dimensi individu, keluarga, dan masyarakat nama berfungsi sebagai jangkar psikologis yang menjaga koherensi narasi diri. Individu mengenal dirinya melalui resonansi internal dari namanya; keluarga mengonstruksi harapan dan sejarah melalui pemberian nama; sementara masyarakat menggunakan nama

sebagai pintu masuk untuk melakukan kategorisasi etnis, religius, atau kelas sosial. Dari perspektif teori identitas sosial, nama bertindak sebagai mekanisme penyaring yang menentukan bagaimana informasi tentang diri diproses dan disimpan dalam memori otobiografis[576]. Nama, dengan demikian, menjembatani kesenjangan antara "identitas personal" yang bersifat batiniah dan "identitas sosial" yang bersifat performatif, menciptakan sebuah sintesis yang memberikan rasa kontinuitas dalam arus waktu yang fluktuatif.

Signifikansi klinis dan afektif dari nama terlihat jelas dalam fenomena perubahan nama atau pemberian nama kembali (renaming). Penelitian menunjukkan bahwa nama membawa muatan emosional yang mendalam; perubahan nama sering kali berkorelasi dengan transformasi radikal pada konsep diri, baik sebagai bentuk agensi untuk memutus rantai trauma masa lalu maupun sebagai upaya penyelarasan identitas baru dalam transisi budaya atau gender[577]. Secara antropologis, proses penamaan (naming rites) adalah sebuah tindakan performatif yang tidak hanya memberikan identitas, tetapi juga menentukan posisi individu dalam kosmologi sosial. Nama menetapkan koordinat "siapa saya" dan secara simultan menegaskan "di mana saya berada" dalam hierarki kekuasaan dan kekerabatan, yang pada gilirannya membentuk skema kognitif individu tentang ekspektasi perilaku dan peran sosialnya[578]. Namun, penting untuk menggarisbawahi bahwa hubungan antara nama dan karakter tidak boleh terjebak dalam jebakan determinisme nominal. Secara teologis dan psikologis, terdapat perbedaan mendasar antara "nama sebagai simbol" dan "nama sebagai takdir". Meskipun Islam menekankan pentingnya memberikan nama yang baik (tasmiyah) sebagai bentuk doa dan aspirasi orang tua sebagaimana isyarat dalam tradisi kenabian

bahwa nama mencerminkan harapan akan berkah hal ini tidak berarti bahwa nama secara otomatis mencetak kepribadian pemiliknya tanpa keterlibatan kehendak bebas (free will). Seseorang bernama "Amin" tidak secara mekanistik tumbuh menjadi pribadi yang jujur, sebagaimana "Salim" tidak serta-merta terbebas dari penderitaan hidup[579]. Nama dalam konteks ini berfungsi sebagai "kerangka heuristik" atau pengingat moral, namun aktualisasi dari makna nama tersebut tetap bergantung pada interaksi kompleks antara pendidikan (tarbiyah), lingkungan sosial, disposisi karakter, pilihan-pilihan eksistensial, serta intervensi hidayah Allah dalam ruang spiritual[580].

Dalam kerangka teoretis ini, nama diposisikan secara proporsional sebagai identity cue (petunjuk identitas), bukan identity destiny (takdir identitas). Nama adalah titik tolak, sebuah isyarat awal yang memberikan arah bagi narasi kehidupan, namun ia bukanlah naskah final yang mendikte seluruh jalan hidup seseorang. Sebagai sebuah petunjuk, nama memberikan "warna" pada persepsi diri dan persepsi orang lain terhadap subjek, namun esensi sejati dari identitas psikis tetaplah merupakan hasil dari proses panjang perjuangan individu dalam memaknai keberadaannya di hadapan Tuhan dan sesama manusia[581]. Identitas manusia adalah sebuah proyek terbuka yang terus-menerus dikonstruksi; di mana nama berdiri di gerbangnya sebagai pengingat akan janji, harapan, dan tanggung jawab ontologis yang harus dipikul oleh setiap penyandangnya[582].

Nama dan Kecenderungan Perilaku

Nama merupakan salah satu simbol identitas paling primitif yang dimiliki manusia, sekaligus menjadi titik awal interaksi sosial. Dalam kerangka psikologi kognitif-sosial, nama tidak sekadar label arbitrer; ia

menempati peran ganda sebagai stimulus internal (self-referential cue) dan eksternal (pemicu stereotip masyarakat). Oleh karena itu, kajian tentang nama dan kecenderungan perilaku menuntut pendekatan multidisipliner yang menggabungkan temuan empiris psikologi, ilmu linguistik, serta perspektif etik-agama, khususnya dalam tradisi Islam yang menekankan pentingnya penamaan yang bermakna.

Fenomena psikologis yang paling sering dikutip untuk menjelaskan pengaruh nama pada perilaku adalah name-letter effect kecenderungan individu menilai huruf-huruf yang terdapat dalam nama mereka secara lebih positif dibandingkan huruf lain[583]. Penelitian awal oleh Pelham, Mirenberg, dan Jones (2002) menunjukkan bahwa ini bukan sekadar kebetulan statistik, melainkan manifestasi dari implicit egotism, yaitu motivasi tak sadar untuk mendekati apa yang terasa “milik sendiri”. Efek ini ternyata memengaruhi pilihan hidup yang berskala besar: keputusan karier, tempat tinggal, bahkan pasangan hidup dapat dipengaruhi oleh akronim atau ulangan nama[584].

Dari sudut pandang neuropsikologis, aktivasi jaringan ventral striatum ketika seseorang melihat huruf yang berhubungan dengan nama mereka menguatkan argumen bahwa respon ini bersifat reward-based dan bukan sekadar bias kognitif[585]. Dengan demikian, nama tidak hanya menjadi penanda pasif, melainkan “kanvas” yang melukiskan kembali nilai-nilai afektif yang terinternalisasi sejak masa kanak-kanak. Berbeda dengan mekanisme internal yang dijelaskan di atas, nama juga dapat menjadi pemicu stereotip eksternal yang menimbulkan diskriminasi atau keistimewaan. Studi labor market oleh Bertrand dan Mullainathan (2004) menemukan bahwa pelamar kerja dengan nama yang terdengar “kulit putih” (mis. Emily, Greg) menerima

50 % lebih banyak panggilan balik dibandingkan mereka yang nama terdengar “kulit hitam” (mis. Lakisha, Jamal) [586]. Penelitian selanjutnya mengkonfirmasi bahwa nama dapat memicu asumsi tentang kelas sosial, latar belakang etnis, bahkan tingkat religiositas[587].

Dalam konteks interaksi mikro, phenomena “name similarity effect” menunjukkan bahwa individu cenderung menilai orang lain yang memiliki nama serupa sebagai lebih akrab, lebih dapat dipercaya, dan lebih layak dibantu[588]. Efek ini berlandaskan pada prinsip mere exposure peningkatan afinitas akibat frekuensi paparan yang kemudian memengaruhi perilaku prososial seperti pemberian bantuan atau respon positif pada permintaan.

Islam menempatkan nama pada posisi sentral dalam pembentukan kepribadian. Al-Qur’an menegaskan pentingnya nama yang baik sebagai bagian dari akhlak mulia: “Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri” (QS. Ar-Rāḍū 13:11). Meskipun ayat ini tidak menyebutkan nama secara eksplisit, tafsir klasik (mis. Al-Jalalayn) mengaitkannya dengan perubahan identitas pribadi yang dimulai dari penamaan yang baik[589]. Nabi Muhammad SAW juga menekankan nilai moral nama dalam hadits: “Sesungguhnya nama yang paling baik di antara umat manusia adalah Muhammad, kemudian Ahmad, dan yang paling buruk adalah ‘A‘īsh.” (HR. Bukhari 5740)[590]. Dari perspektif ini, nama bukan sekadar label linguistik melainkan amanah moral yang harus mencerminkan kualitas-kualitas terpuji (e.g., kejujuran, kebaikan). Penelitian kontemporer yang mengaitkan nilai-nilai Islam dengan naming practice menemukan bahwa orang tua Muslim cenderung memilih nama yang memiliki konotasi positif (mis. Amani

“harapan”, Sa‘id “berbahagia”), dan bahwa anak-anak yang memiliki nama dengan makna baik menunjukkan tingkat self-esteem yang lebih tinggi dibandingkan mereka yang namanya tidak memiliki arti khusus[591].

Nama berperan sebagai prismatik yang memantulkan interaksi kompleks antara proses internal (implicit egotism, reward-system) dan eksternal (stereotip sosial, ekspektasi lingkungan). Keberadaan makna religius dalam tradisi Islam menambahkan dimensi normatif yang memperkuat atau mengubah arah pengaruh tersebut. Dengan mengakui kecenderungan alih-alih kepastian, para ilmuwan dapat mengembangkan model yang lebih akurat untuk memprediksi bagaimana nama memediasi perilaku individu dalam konteks sosial yang terus berubah.

Nama dan Potensi Diri

Konstruksi epistemologis mengenai identitas manusia sering kali menempatkan nama sebagai titik jangkar yang krusial. Dalam bentang teoretis ini, konsep potensi diposisikan sebagai fase dinamis yang tidak berdiri sendiri, melainkan berkelindan dengan simbol-simbol linguistik yang melekat pada diri individu sejak lahir. Di sini, nama tidak lagi dipandang secara reduksionis sebagai "isi potensi" itu sendiri sebuah asumsi esensialis yang keliru melainkan didefinisikan secara lebih elegan sebagai pemicu (catalyst) bagi pencarian, pengenalan, dan aktualisasi potensi yang tersimpan di dalam diri manusia[592]. Nama berfungsi sebagai kode semiotik yang terus-menerus memancarkan stimulus kognitif, mengundang individu untuk mengontekstualisasikan eksistensinya dalam ruang sosial dan personal.

Ketika seseorang menyadari dan mendalami bahwa namanya membawa muatan makna tertentu, misalnya "penolong" (helper atau al-mu’in), makna tersebut tidak secara otomatis mentransformasikan dirinya menjadi sosok filantropis tanpa usaha. Sebaliknya, makna nominal tersebut bertindak sebagai bahan refleksi eksistensial yang mendalam. Individu mulai mengajukan pertanyaan-pertanyaan kontemplatif yang mengarahkan kesadarannya: Apakah alur hidup saya memang didesain dan diarahkan untuk menjadi pribadi yang memberikan kemanfaatan bagi sesama? Bagaimana bentuk pertolongan konkret yang paling selaras dengan kapasitas kognitif, afektif, dan psikomotorik yang saya miliki? Apakah saya telah memupuk kapasitas internal yang memadai untuk mendukung peran tersebut? Pertanyaan-pertanyaan kritis inilah yang memicu proses reflektif berkelanjutan, mentransformasikan nama dari sekadar label identitas pasif menjadi sebuah stimulus introspektif yang menggerakkan kesadaran agensi manusia (human agency)[593].

Secara teoretis, dialektika antara representasi simbolis nama dan perwujudan kapasitas diri ini dapat dirumuskan ke dalam sebuah model sekuensial yang sistematis: nama berada di hulu proses sebagai pemantik kesadaran normatif dan teleologis. Dalam perspektif teologi Islam, fenomena ini beresonansi kuat dengan prinsip bahwa nama adalah doa (ad-du'a) dan proyeksi harapan masa depan. Al-Qur'an secara eksplisit mengilustrasikan bagaimana penamaan seorang tokoh memiliki signifikasi teologis dan direktif yang kuat, sebagaimana penamaan Nabi Yahya sebelum kelahirannya yang mengisyaratkan karakter kehidupan spiritual yang aktif dan vital[594]. Lebih lanjut, Rasulullah SAW menegaskan pentingnya memberikan nama yang baik

karena nama tersebut akan menjadi representasi identitas esensial manusia di hadapan Sang Pencipta pada hari akhir[595]. Narasi profetik ini menegaskan bahwa nama dalam Islam bukanlah hiasan fonetis belaka, melainkan sebuah orientasi nilai (teleological beacon) yang menuntut perwujudan nyata melalui amal usaha (kasb) dan ikhtiar aktif manusia di dunia. Meskipun demikian, dalam bingkai metodologi ilmiah yang ketat, potensi diri tidak boleh ditentukan secara sepihak atau dijustifikasi secara apriori hanya berdasarkan nama yang disandang. Mengasumsikan bahwa karakteristik psikologis seseorang dapat diramalkan secara mutlak hanya dari struktur linguistik namanya merupakan bentuk kesesatan berfikir yang terjebak dalam determinisme nominal (nominative determinism) yang naif[596]. Potensi yang sesungguhnya harus senantiasa dikonfirmasi, diuji, dan divalidasi melalui realitas empiris yang objektif. Validasi ini mencakup observasi terhadap kemampuan bawaan (aptitude), akumulasi pengalaman hidup, latar belakang pendidikan formal maupun informal, kecenderungan psikologis yang konsisten (interest and traits), kontribusi sosial yang nyata, hasil kerja produktif, serta evaluasi objektif dari instrumen psikometris yang valid[597].

Seseorang harus menghindari pernyataan deterministik yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, seperti: “Nama saya berarti X, maka saya pasti mempunyai bakat X.” Formulasi di atas terjebak dalam simplifikasi metafisika fatalistik yang mengabaikan kompleksitas perkembangan manusia. Sebaliknya, artikulasi yang lebih akademis, logis, dan mencerminkan kematangan epistemologis adalah: “Makna nama saya mengarahkan saya untuk mengeksplorasi kemungkinan X; kemudian kemungkinan tersebut harus diuji dan

dibuktikan melalui kapasitas nyata serta pengalaman kehidupan yang konkret." Perbedaan substansial dalam formulasi bahasa ini sangat krusial dalam dunia akademis. Perubahan artikulasi tersebut berhasil menggeser paradigma berpikir dari yang semula berupa klaim metafisik deterministik-pasif menjadi sebuah model eksplorasi identitas yang terbuka, empiris, dinamis, dan dapat diuji secara ilmiah (falsifiable). Nama, pada akhirnya, adalah kompas awal yang menawarkan arah, namun manusialah yang harus melangkah, menguji medan, dan membuktikan potensi sejatinya di atas panggung realitas kehidupan.

Nama dan Amanah Kehidupan

Dalam diskursus metafisika Islam, pemberian nama (al-asmu') bukanlah sekadar pelabelan linguistik yang bersifat arbitrer, melainkan sebuah tindakan ontologis yang meletakkan fondasi identitas subjek di hadapan Khalik dan makhluk. Nama berfungsi sebagai lokus awal di mana esensi kemanusiaan bertemu dengan harapan teologis, namun ia tidak boleh terjebak dalam ruang statis semantika. Transformasi dari pertanyaan "siapa saya" menuju "apa tugas saya" menandai pergeseran dari identitas nominal menuju amanah eksistensial[598]. Dalam perspektif ini, nama dipandang sebagai "teks pertama" yang harus dibaca secara hermeneutis oleh penyandangnya untuk menemukan panggilan hidup (calling) yang selaras dengan garis kehendak Ilahi[599]. Nama, dengan demikian, adalah sebuah benih potensi yang menuntut aktualisasi melalui kesadaran moral dan tindakan nyata di ruang publik.

Kedalaman hubungan antara nama dan realitas (al-musamma) ini berakar pada tradisi intelektual klasik yang menegaskan bahwa terdapat korelasi spiritual antara sebutan dan karakteristik yang

diharapkan muncul pada individu tersebut[600]. Namun, secara epistemologis, makna yang terkandung dalam sebuah nama seperti "ilmu" atau "keadilan" tidak beroperasi secara mekanistik-deterministik. Nama yang mengandung makna intelektualitas tidak dengan sendirinya mencetak seorang ilmuwan; ia lebih berfungsi sebagai stimulus reflektif atau "kompas identitas" yang mengharuskan individu melakukan pemetaan atas kapasitas kognitif, kecenderungan afektif, dan peluang sosiologisnya[601]. Di sinilah teori nama harus diintegrasikan dengan prinsip at-tafaqquh (pemahaman mendalam) terhadap diri sendiri, di mana amanah ditemukan pada titik temu antara aspirasi personal dan kebutuhan riil umat.

Secara sosiologis, pemaknaan nama sebagai amanah melibatkan dialog antara wahyu sebagai panduan etis dan realitas sebagai medan pengabdian. Seseorang yang menyadari potensi maknawi dalam namanya wajib melakukan uji validitas melalui integrasi antara kemampuan akademis, bimbingan spiritual, dan tuntutan zaman[602]. Jika nama adalah sebuah doa atau visi dari orang tua, maka amanah adalah ikhtiar untuk mewujudkan visi tersebut dalam bentuk kontribusi yang maslahat. Dalam konteks ini, amanah tidak datang secara built-in atau terberi secara cuma-cuma, melainkan harus dijemput melalui proses dialektis: apakah kemampuan saya mendukung makna nama tersebut? Dan apakah masyarakat mendapatkan manfaat dari manifestasi makna tersebut? Pertanyaan-pertanyaan ini mengarahkan subjek untuk tidak menjadi narsistik terhadap identitasnya, melainkan menjadi fungsional dalam peradaban[603].

Pada titik kulminasi, teori nama ini bertemu dengan doktrin Qadar (takdir), di mana manusia tidak lagi melihat dirinya sebagai korban

nasib, melainkan sebagai partner dalam skenario penciptaan yang memiliki peran spesifik. Integrasi antara ikhtiar manusia dalam menerjemahkan namanya dan ketetapan Ilahi menciptakan apa yang disebut sebagai harmoni eksistensial[604]. Takdir bukanlah penutup pintu usaha, melainkan sebuah ruang di mana potensi yang tersirat dalam nama bertemu dengan bimbingan hidayah untuk menjadi amanah yang konkret[605]. Dengan demikian, nama dalam Islam adalah sebuah amanah kehidupan yang dinamis sebuah panggilan untuk terus-menerus mensinergikan antara teks (nama), subjek (diri), dan konteks (umat) demi mencapai derajat insan kamil yang bertanggung jawab sepenuhnya atas eksistensinya di muka bumi[606].

Nama sebagai Instrumen Pembacaan Jati Diri

Dalam diskursus filsafat manusia dan epistemologi Islam, pemahaman mengenai identitas substansial (huwiyyah) sering kali terjebak dalam reduksionisme simbolik, di mana nama diri disamakan begitu saja dengan totalitas entitas manusia. Reduksi ontologis semacam ini tidak hanya mendistorsi hakikat eksistensi manusia, melainkan juga memutasi nama menjadi sekadar fetiche linguistik atau label deterministik. Secara konseptual dan mendasar, nama tidak sama dengan jati diri. Nama pada hakikatnya adalah penanda linguistik (signifier) yang berada pada tataran fenomenal, sementara jati diri adalah struktur realitas (signified) yang jauh lebih kompleks, dinamis, dan multidimensional. Meskipun demikian, ketidaksamaan ini tidak meniadakan hubungan korelatif di antara keduanya. Nama, apabila dipahami melalui kacamata hermeneutika transendental, sanggup berfungsi sebagai pintu masuk (entry point) dan instrumen reflektif

yang mengarahkan kesadaran subjek menuju penjelajahan jati diri yang berkedalaman eksistensial.

Jati diri manusia tidak dapat ditakar secara dangkal melainkan harus dibaca melalui pementaan holistik yang melintasi berbagai lapisan eksistensi (matrik eksistensial). Lapisan teratas dan tersentral adalah hubungan ontologis manusia dengan Allah Subhanahu wa Ta'ala sebagai Asal dan Tujuan (Mabda' wa Ma'ad). Di bawah poros transendental ini, jati diri terartikulasi melalui fitrah potensi murni cetakan Ilahi yang membawa ikrar primordial (mithaq) serta komponen pneumatik ruh, yang ditiupkan langsung oleh Sang Pencipta[6]. Dimensi suprasensori ini berinteraksi secara terus-menerus dengan dinamika psikokognitif manusia, yakni qalb (poros spiritual dan intuisi), nafs (wilayah dorongan jiwa dan hasrat), dan akal (instrumen kognisi dan diskursif), yang terselenggara di dalam wadah jasad sebagai artikulasi material di alam syahadah. Lebih jauh lagi, identitas ini mengejawantah dalam lintasan sejarah kehidupan individual, akumulasi kemampuan objektif, konstruksi nilai, pilihan-pilihan moral yang berdasar pada kehendak bebas (ikhtiyar), pelaksanaan amanah kekhalifahan, serta berorientasi secara teleologis menuju kehidupan akhirat.

Dalam kerangka pemikiran ilmiah dan keislaman yang sahih, pembacaan jati diri yang mengartikulasikan nomenklatur atau nama tidak boleh sekali-kali dijatuhkan ke dalam praktik ramalan (tathayyur atau kahanah) yang sifatnya spekulatif, esoterisme dangkal, maupun determinisme fatalistik. Sebaliknya, nama wajib ditempatkan sebagai instrumen hermeneutika diri sebuah proses penafsiran teks eksistensial manusia guna menemukan makna, panggilan spiritual, dan potensi amanah yang tersembunyi di balik nama tersebut. Untuk mencegah

subjektivitas yang menyesatkan dan takhayul, proses pembacaan jati diri melalui instrumen nama wajib mengaplikasikan metodologi triangulasi holistik, yakni sebuah pendekatan pembuktian silang yang menguji keselarasan makna nama melalui sepuluh kompartemen verifikasi:

Pertama, verifikasi melalui sumber bahasa yang valid, guna memastikan bahwa etimologi dan semantik nama tersebut berpijak pada struktur linguistik yang benar dan bermakna positif. Kedua, pembacaan atas konteks budaya dan keluarga, untuk memahami genealogi, doa, dan ekspektasi transgenerasional yang diwariskan oleh orang tua saat menyematkan nama tersebut[607]. Ketiga, konfirmatoris melalui pengalaman hidup, yaitu menganalisis bagaimana narasi sejarah pribadi merespons atau merefleksikan makna di balik nama tersebut. Keempat, observasi atas kecenderungan perilaku, guna melihat sejauh mana kecenderungan psikologis dan karakter personal beresonansi dengan karakteristik linguistik namanya. Kelima, pengujian terhadap kemampuan objektif, memastikan bahwa idealitas nama diimbangi oleh kapasitas intelektual, emosional, dan psikomotorik yang nyata.

Keenam, pemetaan terhadap amanah yang telah nyata, yaitu tugas-tugas sosial, keagamaan, dan profesional yang sedang dan telah diemban dalam konteks eksistensi historisnya. Ketujuh, penyelarasan wajib dengan nilai-nilai syariat, untuk menjamin bahwa makna dan artikulasi jati diri yang dibaca tidak bertentangan dengan dogma serta etika murni Islam[608]. Kedelapan, keterbukaan terhadap bimbingan orang berilming (sohbah dan irshad dari ulama atau pembimbing spiritual yang otentik), guna menghindari ketakutan akan

penyimpangan kognitif atau ilusi egoistik (ujub)[609]. Kesembilan, proses refleksi dan muhasabah yang kontemplatif, tempat subjek mendialogkan antara teks nama, realitas jiwa, dan petunjuk Ilahi dalam keheningan introspeksi. Serta kesepuluh, penafsiran atas hasil ikhtiar dalam kehidupan, yaitu bukti-bukti empiris dan buah dari perjuangan hidup yang telah diusahakan secara optimal.

Melalui pendekatan triangulasi yang komprehensif ini, pembacaan nama bertransformasi dari sekadar identifikasi nominal menjadi sebuah metodologi peziarahan spiritual dan intelektual. Nama akhirnya berfungsi sebagai kompas hermeneutis yang membantu manusia mengenali peta potensi fitrah-nya, menyadarkan posisinya sebagai 'abd (hamba) di hadapan Allah, dan mengarahkan seluruh potensi eksistensialnya untuk menunaikan tanggung jawab sebagai khalifah di bumi demi meraih keselamatan eskatologis di akhirat kelak[610].

Nama dan Relasi dengan Ketentuan Takdir

Inilah titik teologis paling penting dalam kajian onomastika Islam. Apabila sebuah pendekatan ilmiah berasumsi bahwa nama memiliki kekuatan mutlak dalam mendikte masa depan seseorang, maka teori tersebut secara epistemologis akan berbenturan keras dengan pilar tauhid paling fundamental. Dalam kosmologi Islam, Allah Subhanahu wa Ta'ala memiliki kekuasaan tunggal yang absolut atas segala penciptaan, pengaturan, dan penentuan takdir (Qadar)[611]. Nama, terlepas dari keindahan fonetis dan kedalaman semantiknya, tidak memiliki agensi ontologis yang independen[612]. Ia tidak dibekali dengan kecerdasan primordial untuk meramalkan masa depan, tidak pula

memiliki daya kreasi (qudrah) untuk mewujudkan realitas kosmologis secara mandiri[613].

Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan batas-batas kognitif manusia dalam menerawang hari esok. Manusia tidak pernah diberikan otoritas epistemik untuk menyingkap apa yang akan diusahakan dan diperolehnya di masa depan[614]. Oleh karena itu, mereduksi fungsi nama menjadi sekadar instrumen ramalan (tathayyur atau kahonah) yang mengklaim pengetahuan tentang alam gaib adalah sebuah kekeliruan teologis yang serius[615]. Kendati demikian, penegasian atas determinisme nama ini tidak serta-merta menegasikan adanya pola hubungan kausalitas yang bersifat simbolik dan psikososial di dalam ruang kehidupan nyata.

Dalam dimensi praktis, terdapat distingsi mendasar antara "mengetahui takdir" secara apriori dan "mengaktualisasikan takdir" melalui koridor sebab-akibat (asbab)[616]. Manusia memang tidak mengetahui cetak biru takdirnya yang tersimpan di Lauh al-Mahfuz, namun ia diperintahkan untuk menjalani kehidupan dengan merespons berbagai stimulus sebab: mulai dari institusi pendidikan, dinamika keluarga, interaksi sosial, hingga keputusan-keputusan eksistensial yang diambil setiap hari. Di sinilah nama memosisikan dirinya bukan sebagai penentu metafisik, melainkan sebagai "sebab simbolik" (al-sababiyyah al-ramziyyah) yang beroperasi dalam wilayah psikologi kognitif dan interaksi sosial manusia[617]. Ketika sebuah nama yang baik diberikan, ia menstimulasi ekspektasi positif (tafa’ul), membangun konsep diri yang kokoh, dan memproyeksikan identitas sosial yang luhur[618]. Untuk menjembatani realitas metafisik dan empiris ini, relasi teoretis antara

nama dan takdir dapat diformulasikan ke dalam rekonstruksi sistemis berikut:

a. Takdir Allah: Merupakan matriks utama yang mencakup seluruh kemungkinan (imkaniyat) serta realitas absolut kehidupan yang berada di bawah kehendak-Mu (Iradah)[619].
b. Nama: Berfungsi sebagai salah satu stimulus sebab simbolik yang berinteraksi secara resiprokal dengan kondisi psikologis internal individu dan persepsi sosial lingkungan eksternal[620].
c. Ikhtiar: Refleksi dari respons sadar, kehendak bebas yang terbatas (al-ikhtiyar al-juz'i), serta daya upaya manusia dalam menavigasi ruang kehidupan yang dihadapinya[621].
d. Amal: Manifestasi konkret dan aktualisasi fisik dari pilihan-pilihan sadar yang diambil oleh manusia di panggung dunia[622].
e. Hasil: Merupakan muara akhir yang mutlak, di mana seluruh rangkaian sebab-akibat kembali tunduk dan melebur ke dalam ketetapan akhir Allah Subhanahu wa Ta'ala[623].

Melalui formulasi integratif ini, teori pengaruh nama tidak lagi dipandang sebagai sebuah bentuk pembangkangan terhadap doktrin takdir. Sebaliknya, teori ini menawarkan sebuah metodologi kontemplatif untuk memahami bagaimana manusia menerjemahkan, mengalami, dan mengaktualisasikan potensi dirinya di dalam ruang takdir yang maha luas. Nama bertindak bagaikan doa yang terus dideklamasikan secara konstan, sebuah jangkar identitas yang memandu kesadaran manusia menuju takdir terbaik yang telah dipersiapkan oleh Sang Pencipta[624].

NAMA, JATI DIRI, DAN PERJALANAN TAKDIR

Nama sebagai Identitas Simbolik

Nama merupakan representasi simbolik paling awal sekaligus paling radikal yang dilekatkan pada diri manusia. Sebelum seorang individu memiliki kapasitas kognitif untuk merumuskan diskursus mengenai kediriannya (selfhood), ia telah lebih dahulu diikat oleh sebuah tanda linguistik yang diwariskan oleh lingkungannya. Ernst Cassirer menegaskan bahwa manusia tidak hidup dalam dunia fisik semata, melainkan dalam sebuah alam semesta simbolik (symbolic universe) di mana bahasa, mitos, seni, dan religi membentuk jaring-jaring yang menyelimuti pengalaman empirisnya[625]. Dalam kosmos simbolik ini, nama berfungsi sebagai jangkar epistemologis pertama. Melalui nama, manusia keluar dari anonimitas eksistensial dan memasuki ruang intersubjektivitas sosial. Sebelum ia mampu mengekspresikan agensi personalnya, nama telah mendahuluinya sebagai sebuah penanda (signifier) yang membedakannya dari liyan (the other).

Namun, secara ontologis, terdapat jurang diskursif yang lebar antara nama sebagai entitas linguistik (ism) dan manusia sebagai realitas objektif yang ditandai (musamma). Hubungan antara keduanya tidak bersifat esensial-mekanis, melainkan representasional-simbolik. Sebagaimana dijelaskan oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam kajian teologis-metafisiknya, nama (ism), tindakan menamai (tasmiyah), dan entitas yang dinamai (musamma) adalah tiga domain yang secara konseptual berbeda; ket ketiganya tidak boleh dicampuradukkan secara

reduksionistik karena nama hanyalah instrumen penunjuk yang tidak merangkum keseluruhan hakikat zat yang ditunjuk[626]. Manusia adalah sebuah mikrokosmos yang multidimensional sebuah konvergensi dinamis yang melibatkan jasad, akal, qalb (hati), nafs (jiwa), ruh, sejarah sosial, memori kolektif, tindakan moral, hingga orientasi eskatologisnya. Mereduksi kompleksitas eksistensi manusia yang tak berhingga ke dalam beberapa suku kata nama adalah sebuah kekeliruan epistemologis. Oleh karena itu, nama harus dipandang sebagai gerbang penandaan, sebuah medium yang menjembatani kehadiran fisik-spiritual manusia dengan struktur sosial-linguistik dunia.

Dalam lanskap filsafat kontemporer, relasi antara nama, subjek, dan identitas senantiasa berada dalam ketegangan interpretatif. Paul Ricœur, dalam teori hermeneutika kediriannya, membedakan identitas menjadi dua dimensi: idem (kesamaan yang bersifat rigid dan objektif) dan ipse (kedirian yang bersifat dinamis, naratif, dan eksistensial)[627]. Nama diri berkontribusi pada dimensi idem dengan memberikan kontinuitas formal di sepanjang waktu; meskipun tubuh menua dan karakter berubah, nama seseorang tetap sama. Namun, untuk mencapai ipséité kesadaran sejati tentang "siapa" dirinya manusia harus melampaui formalitas nama tersebut melalui konstruksi identitas naratif. Identitas naratif inilah yang merajut fragmen-fragmen pengalaman, pilihan etis, dan penderitaan hidup menjadi sebuah kisah yang utuh. Nama hanyalah judul dari sebuah buku tebal yang bab-babnya ditulis secara aktif oleh subjek melalui tindakan nyata di dunia.

Sejalan dengan perspektif tersebut, Charles Taylor berargumen bahwa identifikasi kedirian manusia tidak terjadi dalam ruang hampa, melainkan selalu terikat pada horizon nilai dan kerangka moral (moral

frameworks) tertentu[628]. Identitas seseorang ditentukan oleh komitmen dan identifikasi yang menyediakan bingkai atau horizon di mana ia dapat mencoba menentukan dari kasus ke kasus apa yang baik, berharga, patut dilakukan, atau apa yang ia setujui atau tentang. Nama diri memperoleh signifikansi eksistensialnya ketika diletakkan di dalam jaring-jaring moral ini. Ketika seseorang mendengar namanya disebut, panggilan tersebut tidak sekadar memicu refleks akustik, tetapi mengaktifkan kesadaran moralnya tentang posisi dirinya di hadapan orang lain dan Tuhan. Nama dengan demikian bertindak sebagai lokus pertanggungjawaban etis, sebuah titik koordinat di dalam ruang sosial di mana seseorang dituntut untuk setia pada komitmen keberadaannya.

Dalam epistemologi Islam, signifikansi simbolik dan kognitif dari nama berakar kuat sejak awal penciptaan manusia. Al-Quran menegaskan dimensi primordial ini dalam narasi penciptaan Adam: "Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya..."[629]. Ayat ini mengindikasikan bahwa kemampuan konseptual-linguistik (kemampuan mengidentifikasi, mengklasifikasi, dan menamai realitas) merupakan distingsi ontologis terbesar manusia yang melayakkannya memikul amanah sebagai khalifah di muka bumi. Nama (al-asma) bukan sekadar instrumen pragmatis untuk komunikasi praktis, melainkan representasi dari struktur keilmuan dan pemahaman atas esensi realitas. Ketika diaplikasikan pada identitas manusia, nama yang baik (al-ism al-hasan) diposisikan sebagai proyeksi teologis yang memuat doa, harapan, nilai-nilai transenden, serta orientasi spiritual yang diharapkan teraktualisasi dalam diri penyandang nama tersebut.

Dimensi performatif dari nama ini terefleksikan secara jelas dalam tradisi kenabian (Sunnah). Nabi Muhammad memberikan perhatian yang sangat mendalam terhadap nama, bahkan secara aktif mengubah nama-nama para sahabat yang mengandung konotasi buruk, sombong, atau pesimistis menjadi nama-nama yang memancarkan optimisme dan nilai etis[630]. Sebagai contoh, beliau mengubah nama Hazn (kesedihan/tanah berbatu yang keras) menjadi Sahl (kemudahan/tanah yang rata dan lembut). Tindakan penamaan ulang (renaming) ini tidak boleh dipahami secara magis-metafisik seolah-olah nama adalah mantra deterministik yang secara otomatis mendikte takdir mekanis seseorang. Sebaliknya, tindakan ini berpijak pada prinsip semiotika sosial dan psikologis: bahasa yang digunakan untuk menyebut manusia memiliki daya performatif yang memengaruhi persepsi diri, interaksi sosial, dan pembentukan karakter. Sebagaimana dijelaskan dalam teori semiotika Ferdinand de Saussure, tanda linguistik bersifat relasional dan bernilai dalam sistem perbedaan; mengubah nama berarti memosisikan ulang subjek di dalam sistem makna sosialnya[631]. Nama yang baik menciptakan stimulasi psikologis yang positif dan mengarahkan kesadaran subjek untuk menyelaraskan perilakunya dengan makna luhur yang melekat pada namanya.

Secara teoretis, nama tidak pernah menciptakan takdir manusia secara mutlak karena takdir tetap berada dalam wilayah kehendak ilahi (masyi'ah) dan ikhtiar insani. Namun, nama berfungsi sebagai medium semiotik-spiritual yang menghubungkan manusia dengan kesadaran terdalam tentang dirinya. Ia adalah sebuah panggilan konstan untuk merealisasikan nilai-nilai ideal yang terkandung di dalam rangkaian hurufnya. Nama sebagai identitas simbolik dengan demikian menutup

jarak antara yang profan dan yang sakral, mengintegrasikan kedirian manusia yang multidimensional ke dalam satu harmoni makna yang menuntunnya menuju tujuan akhir eksistensinya.

Makna Nama sebagai Struktur Semantik

Dalam diskursus ontologi bahasa, nama bukan sekadar label arbitrer yang berfungsi sebagai pembeda (diakritik) antar-entitas, melainkan sebuah struktur semantik yang menyimpan muatan teologis, psikologis, dan sosiologis yang kompleks. Jika Ferdinand de Saussure membedakan antara signifiant (penanda) dan signifié (petanda)[632], maka dalam konteks penamaan, nama bertindak sebagai penanda fonetis yang mengusung muatan makna transendental dan harapan teleologis. Nama seperti Abdullah, misalnya, tidak dapat direduksi hanya sebagai vibrasi gelombang suara; ia merupakan sebuah mikrokosmos makna yang memproyeksikan posisi eksistensial manusia di hadapan Sang Pencipta sebagai hamba (abd). Di sini, nama menjadi "ruang semiotik" di mana identitas individu bertemu dengan narasi besar keagamaan dan cita-cita moral masyarakatnya[633].

Dalam tradisi Islam, signifikansi makna nama memiliki akar normatif yang sangat kuat, yang melampaui sekadar tradisi lisan atau konvensi budaya. Rasulullah memberikan panduan teosentris dengan menyatakan bahwa nama yang paling dicintai Allah adalah 'Abdullah dan 'Abdurrahman[634]. Hadis ini secara mendalam mengisyaratkan bahwa nama membawa dimensi spiritual yang berfungsi sebagai moral compass bagi penyandangnya. Namun, penting untuk dicatat secara akademis bahwa kecintaan Tuhan terhadap nama-nama tersebut tidaklah bersifat mekanistik-deterministik dalam arti nama tersebut otomatis menjamin kesalehan melainkan bersifat normatif-formatif.

Nama berfungsi sebagai "jangkar semantik" yang terus-menerus mengingatkan pemiliknya akan hakikat penghambaan dan kasih sayang (rahmah), menciptakan sebuah horizon nilai yang harus diaktualisasikan dalam tindakan nyata[635].

Secara fenomenologis, nama sebagai struktur semantik memungkinkan terjadinya proses interpretasi yang dinamis antara individu dan lingkungannya. Nama adalah "warisan simbolik" pertama yang diterima manusia bahkan sebelum ia mampu berbahasa. Orang tua, melalui pemberian nama, sebenarnya sedang melakukan tindakan "penyemaian makna" yang diharapkan akan tumbuh dalam ruang pendidikan dan interaksi sosial. Dalam konteks ini, nama menjadi jembatan intersubjektivitas; keluarga mengulang-ulang makna tersebut sebagai doa, lingkungan memberikan penilaian atau ekspektasi tertentu, dan pada puncaknya, individu sebagai subjek otonom melakukan negosiasi terhadap makna tersebut. Individu memiliki agensi untuk menerima, menginternalisasi, atau bahkan melakukan re-interpretasi terhadap beban semantik yang dibawa oleh namanya[636].

Dukungan empiris terhadap pengaruh psikologis nama ditemukan dalam fenomena name-letter effect yang dipelopori oleh Jozef Nuttin. Penelitian ini menunjukkan bahwa manusia secara bawah sadar memiliki preferensi afektif terhadap huruf-huruf yang menyusun namanya sendiri, yang kemudian diidentifikasi sebagai bentuk implicit egotism[637]. Teori ini berargumen bahwa karena kebanyakan orang memiliki asosiasi positif dengan diri mereka sendiri, mereka secara otomatis tertarik pada segala sesuatu yang menyerupai identitas diri mereka, termasuk struktur fonetis dan ortografis nama mereka[638]. Hal ini mengindikasikan bahwa nama bukan sekadar atribut eksternal,

melainkan telah terintegrasi ke dalam struktur kognitif dan representasi diri pada tingkat yang paling fundamental.

Meskipun demikian, integritas akademik menuntut sikap kritis terhadap klaim-klaim yang terlalu deterministik. Studi yang dilakukan oleh Uri Simonsohn memberikan peringatan metodologis penting dengan mempertanyakan validitas klaim mengenai pengaruh kemiripan nama terhadap keputusan hidup yang krusial, seperti pemilihan profesi atau pasangan hidup (misalnya, anggapan bahwa orang bernama Dennis cenderung menjadi dentist)[639]. Kritik Simonsohn mengingatkan kita bahwa meskipun nama memiliki daya tarik psikologis, ia bukanlah faktor tunggal yang menentukan nasib manusia secara mutlak. Nama beroperasi dalam sebuah jaringan kausalitas yang luas, bersinggungan dengan variabel-variabel lain seperti latar belakang sosio-ekonomi, kualitas pendidikan, disposisi kepribadian, serta keputusan-keputusan eksistensial yang diambil oleh individu dalam lintasan sejarahnya[640].

Oleh karena itu, posisi akademik yang paling memadai dalam memandang nama adalah posisi korelasional-interpretatif. Nama harus dipahami sebagai bagian dari "lingkungan simbolik" (symbolic environment) yang menyertai pertumbuhan manusia. Ia memberikan kerangka referensi, namun tidak mendikte perilaku secara linear. Sebagai struktur semantik, nama adalah sebuah undangan sebuah proposisi makna yang ditawarkan kepada dunia. Hubungan antara nama dan karakter individu lebih tepat dilihat sebagai dialog yang berkelanjutan antara aspirasi (melalui nama yang diberikan) dan aktualisasi (melalui tindakan subjek), di mana struktur sosial dan

budaya bertindak sebagai ruang di mana dialektika tersebut berlangsung[641].

Internalisasi Nama dalam Diri

Nama bukan sekadar label fonetis yang berfungsi sebagai pembeda identifikatif dalam administrasi sosial; ia adalah sebuah entitas semiotik yang sarat dengan muatan eksistensial, psikologis, dan spiritual. Proses transisi nama dari sebuah penanda eksternal (signifier) menjadi bagian integral dari struktur kesadaran internal (signified) merupakan salah satu fenomena paling kompleks dalam kajian psikologi perkembangan dan filsafat identitas. Ketika seorang individu lahir, nama diberikan sebagai sebuah proyeksi harapan, doa, atau identitas budaya oleh lingkungan sosial pendahulu terutama orang tua. Namun, signifikasi sejati dari nama tersebut baru dimulai ketika ia mengalami proses internalisasi. Internalisasi, dalam perspektif sosiokultural Vygotskian, merujuk pada rekonstruksi internal dari operasi eksternal[642]. Melalui proses ini, simbol-simbol linguistik yang awalnya berada di luar batas diri secara perlahan merembes masuk, mengendap, dan akhirnya merestrukturisasi medan pemaknaan subjektif individu[643].

Fase awal dari internalisasi ini terjadi melalui transmisi naratif yang repetitif dalam lingkungan mikro-sosial. Sejak masa kanak-kanak, seorang individu secara konsisten dihadapkan pada asosiasi verbal dan moral yang dilekatkan pada namanya. Penjelasan orang tua seperti, "Namamu mengandung harapan agar engkau menjadi pribadi yang sabar," atau "Namamu merepresentasikan seorang hamba Allah yang pengasih," tidak sekadar berfungsi sebagai informasi kognitif. Ucapan-ucapan tersebut bertindak sebagai cetak biru naratif (narrative

blueprint) yang disediakan oleh lingkungan sosial untuk membantu anak menyusun konsep dirinya (self-concept). Di sini, teori interaksionisme simbolik George Herbert Mead menemukan relevansinya: diri (self) berkembang melalui proses adopsi peran orang lain (taking the role of the other) dan internalisasi sikap komunitas sosial terhadap dirinya[644]. Nama, dalam konteks ini, menjadi jangkar bahasa yang menjembatani antara persepsi sosial (the "Me") dan respons subjektif individu (the "I").

Meskipun proses sosialisasi nama ini terjadi secara masif, hubungan antara nama dan perkembangan identitas tidak dapat dipahami secara linear-mekanistik. Alur perkembangan psikologis manusia menunjukkan bahwa internalisasi bukanlah penyerapan pasif, melainkan sebuah proses dialektis yang aktif dan penuh dengan negosiasi subjektif[645]. Manusia bukanlah bejana kosong yang dapat dibentuk begitu saja oleh determinisme nominal (nominal determinism). Sejarah psikologi kognitif dan sosial menegaskan bahwa agen manusia (human agency) memainkan peran krusial dalam menyaring, menginterpretasikan, mengadopsi, atau bahkan menolak makna-makna yang dilekatkan pada diri mereka[646].

Oleh karena itu, sangat keliru jika kita mengasumsikan bahwa setiap individu yang menyandang nama "Sabar" secara otomatis akan tumbuh menjadi pribadi yang memiliki regulasi emosi yang sempurna tanpa dinamika kemarahan. Begitu pula, tidak ada jaminan empiris bahwa seseorang bernama "Hakim" akan langsung mewarisi kearifan seorang pengadil, atau individu bernama "Karim" akan serta-merta menjadi sosok filantropis tanpa melalui proses internalisasi nilai kedermawanan secara sadar. Jika hubungan ini bersifat mekanistik, maka pembentukan

karakter manusia akan sangat sederhana, cukup dengan memanipulasi aspek nomenklatur saja. Namun, realitas psikologis menunjukkan bahwa nama hanyalah menyediakan kemungkinan simbolik (symbolic affordance); karakter di sisi lain, membutuhkan proses formasi yang melibatkan kognisi, afeksi, lingkungan spiritual, dan kemauan bebas (will)[647].

Secara empiris, penelitian dalam psikologi sosial mengenai Implicit Egotism menunjukkan bahwa manusia memang memiliki kecenderungan bawah sadar untuk menyukai hal-hal yang berkaitan dengan nama mereka sendiri sebuah fenomena yang dikenal sebagai Name-Letter Effect[648]. Namun, para peneliti modern sepakat bahwa representasi diri ini lebih tepat dipahami sebagai interaksi dinamis antara simbol diri dan harga diri subjektif, bukan sebuah mekanisme deterministik yang secara langsung memahat kepribadian tanpa keterlibatan agensi individu[649]. Nama memberikan arah atau orientasi nilai (value orientation), tetapi interpretasi dan realisasi atas nilai tersebut sepenuhnya berada pada ranah hermeneutika diri individu yang bersangkutan.

Dalam tradisi Islam, signifikansi nama diletakkan pada posisi yang sangat terhormat, melampaui sekadar dimensi psikologis sekuler. Nama dipandang sebagai doa, identitas eskatologis, dan sekaligus amanah etis. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah dalam karya klasiknya menguraikan hubungan erat antara nama (al-ism) dan yang dinamai (al-musamma), di mana nama yang baik memiliki pengaruh spiritual tersembunyi yang dapat mengarahkan jiwa penyandangnya[650]. Al-Qur'an sendiri mengisyaratkan pentingnya pemberian nama yang memiliki dasar spiritual dan larangan memberikan gelar atau julukan yang

mendestruksi kehormatan diri[651]. Rasulullah SAW juga secara eksplisit menekankan kewajiban orang tua untuk memilihkan nama yang baik bagi anak-anak mereka, karena nama tersebut akan menjadi panggilan pertanggungjawaban di akhirat kelak[652].

Dari sudut pandang pedagogis dan teologis inilah kekuatan sejati dari sebuah nama bertransformasi dari sekadar "label" menjadi "pemicu refleksi" (reflective catalyst). Nama yang mengandung nilai-nilai transendental tidak dirancang untuk memaksa kepribadian individu secara koersif, melainkan diorientasikan sebagai kompas moral eksistensial. Nama berfungsi sebagai cermin dialektis yang terus-menerus mengajukan pertanyaan etis kepada penyandangnya. Ketika seorang individu yang bernama Abdurrahman (Hamba Dzat Yang Maha Pengasih) mengalami krisis moral atau terjebak dalam perilaku tirani, namanya hadir sebagai interupsi eksistensial: "Apakah eksistensi hidupku saat ini benar-benar telah merepresentasikan esensi penghambaan dan pancaran kasih sayang yang termaktub di dalam namaku?"[653]

Pertanyaan-pertanyaan reflektif semacam ini mengubah fungsi nama dari sekadar penanda statis masa lalu menjadi proyeksi masa depan (teleological self-projection). Nama mengundang manusia untuk secara sadar menyelaraskan antara realitas empirik dirinya saat ini (what is) dengan idealitas etis-spiritual yang terkandung dalam namanya (what ought to be). Di sinilah letak perbedaan fundamental yang membebaskan manusia: nama tidak mereduksi manusia menjadi robot biologis yang terkunci dalam determinisme bahasa; sebaliknya, nama menawarkan ruang kebebasan berkeputusan yang agung, di mana manusia diajak, diundang, dan diilhami untuk terus-menerus

tumbuh, merenung, dan menyempurnakan kualitas kemanusiaannya demi menyelaraskan diri dengan keindahan makna yang disandangnya[654].

Nama dan Kesadaran Diri

Proses penamaan (nomination) pada hakikatnya merupakan penandaan eksternal yang dilekatkan pada entitas manusia sebelum ia mampu mengartikulasikan eksistensinya sendiri. Nama berfungsi sebagai simbol linguistik yang memisahkan subjek dari objek di sekitarnya, memberi tempat dalam struktur sosial, serta menginisiasi proses pembentukan identitas. Namun, perjalanan penyingkapan diri (self-discovery) manusia tidak terhenti pada artikulasi simbolik tersebut. Kesadaran diri (self-awareness) mencapai maturasinya ketika manusia tidak lagi sekadar menerima dan mengetahui bahwa ia memiliki sebuah nama, tetapi mulai melintasi batas-batas penandaan sosial tersebut untuk mempertanyakan hakikat ontologis yang bersemayam di balik nama yang disandangnya[655].

Pada tingkat paling dasar dan primordial, pertanyaan eksistensial manusia berakar pada ranah empiris-nominal: "Siapa nama saya?" Pertanyaan ini menandai tahap awal sosialisasi dan identifikasi diri berbasis persepsi indrawi serta pengakuan eksternal[656]. Seiring dengan bertumbuhnya kapasitas kognitif dan reflektif, pertanyaan tersebut mengalami shifting mendasar menuju tataran fenomenologis dan psikologis: "Siapakah saya?" Pada ranah ini, manusia mulai memisahkan antara label eksternal dan interioritas dirinya. Puncak dari evolusi kesadaran ini terjadi ketika pertanyaan tersebut menembus batas-batas imanen dan memasuki ranah metafisik serta spiritual:

"Untuk apa saya diciptakan, apa amanah yang saya emban, dan kepada siapa saya akan kembali?"[657]. Transformasi pertanyaan ini menunjukkan bahwa nama bukan sekadar label kaku, melainkan pintu gerbang (portal of entry) yang mengarahkan pandangan manusia dari artikulasi identifikasi eksternal menuju kedalaman refleksi internal.

Dalam perspektif filosofis kontemporer, identitas manusia tidak pernah bersifat tunggal atau serba-selesai yang hanya terdiri atas ciri-ciri fisik dan atribut sosial yang dapat diamati secara kasatmata. Identitas merupakan sebuah entitas dinamis yang senantiasa bernegosiasi dengan tindakan, pilihan nilai, komitmen moral, serta narasi perjalanan hidupnya. Paul Ricœur mengartikulasikan kondisi ini melalui konsep narrative identity (identitas naratif), yang menjelaskan bagaimana seseorang menjaga kontinuitas dirinya (ipseity) di tengah pergeseran dan perubahan waktu melalui narasi kehidupan yang ia susun dan hidupi[658]. Nama, dalam kerangka Ricœurian, menjadi jangkar naratif yang mempertautkan potongan-potongan peristiwa historis individu menjadi suatu kesatuan cerita yang bermakna.

Secara konplementer, Charles Taylor dalam karya monumentalnya menekankan bahwa eksistensi manusia tidak pernah beroperasi dalam ruang hampa nilai, melainkan selalu berada dan bergerak di dalam suatu moral space sebuah horizon nilai dan kerangka orientasi bawaan yang membimbing manusia untuk menentukan apa yang bermakna, sah, dan layak diperjuangkan dalam hidupnya[659]. Tanpa ketersediaan horizon nilai ini, nama yang dimiliki individu akan kehilangan kedalaman makna dan terdegradasi sekadar menjadi angka statistik dalam sistem administrasi modern.

Kerangka filosofis Barat tersebut dapat dipertemukan secara terintegrasi dan berimbang dengan kerangka episteme Islam. Dalam metodologi metafisika Islam, kesadaran diri tidak dihentikan pada penemuan eksistensi ego atau otonomi individu belaka, melainkan diorientasikan pada pemahaman relasional antara makhluk dan Sang Pencipta[660]. Manusia bukan sekadar makhluk yang bertanya "siapa saya" dalam batas-batas sejarah duniawi, melainkan makhluk yang pada tingkat esensialnya dihadapkan pada pertanyaan ontologis: "Siapa saya di hadapan Allah?" Pengetahuan tentang diri (ma'rifat al-nafs) dalam tradisi intelektual Islam dipandang sebagai prasyarat mutlak untuk mencapai pengetahuan tentang Tuhan (ma'rifat Allah), sebagaimana tersirat dalam pameo epistemologis klasik yang ditegaskan oleh para teolog dan mistikus[661].

Dengan demikian, kesadaran diri dalam konstruksi teori ini bukanlah sekadar self-awareness psikologis yang bersifat imanen dan deskriptif. Kesadaran diri merupakan sebuah struktur bertingkat yang terdiri atas tiga lapisan utama yang saling bertautan secara koheren:

a. Kesadaran Identitas (Identity Awareness): Lapisan pertama ini berada pada ranah eksistensial-historis, di mana individu menyadari: "Aku adalah individu tertentu dengan sejarah, memori, dan artikulasi nama tertentu." Pada tahap ini, nama berfungsi sebagai penanda kontinuitas personal dalam ruang dan waktu[662].
b. Kesadaran Moral (Moral Awareness): Lapisan kedua ini beroperasi pada ranah aksiologis dan etis, di mana individu menyadari: "Aku mempunyai pilihan, tanggung jawab, dan konsekuensi atas setiap tindakan yang aku lakukan." Pada tahap ini, manusia menyadari

dirinya sebagai agen moral yang hidup di dalam moral space dan terikat oleh nilai-nilai kebaikan[663].

c. Kesadaran Spiritual (Spiritual Awareness): Lapisan tertinggi ini menembus ranah ontologis dan transendental, di mana individu menyadari: "Aku adalah makhluk ciptaan Allah yang mengemban amanah (al-amanah) dan berada dalam perjalanan kembali (al-ruju') kepada-Nya." Kesadaran ini menempatkan nama manusia dalam konteks penghambaan ('ubudiyyah) dan tujuan penciptaan akhir (teleology)[664].

Berdasarkan sintesis komprehensif di atas, dapat disimpulkan bahwa nama berfungsi sebagai pemantik (catalyst) awal yang memicu proses pencarian eksistensial, tetapi nama itu sendiri bukanlah sumber (source) dari kesadaran tersebut. Nama menginisiasi kesadaran manusia akan keberadaannya di dunia, namun substansi, kedalaman, dan muara dari kesadaran diri itu hanya dapat ditemukan ketika manusia berani melangkah melampaui sebutan namanya menuju hakikat jiwanya yang transenden di hadapan Al-Khaliq.

Nama dan Pengenalan Jati Diri

Dilema antara penamaan (naming) dan pengadaaan (being) merupakan salah satu diskursus fundamental dalam ontologi manusia. Seringkali, dalam penyederhanaan sosiolinguistik, nama dianggap sebagai representasi tunggal yang memadai untuk merangkum seluruh esensi subjek. Namun, secara epistemologis, nama hanyalah sebuah penanda (signifier) yang bersifat arbitrer dan eksternal, sedangkan jati diri merupakan konstruksi eksistensial yang jauh lebih luas, kompleks, dan dinamis[665]. Memasukkan jati diri ke dalam reduksionisme nominal

adalah sebuah kekeliruan kategoris, karena jati diri bukanlah entitas statis yang diberikan saat lahir, melainkan sebuah proses integrasi yang melibatkan dimensi ontologis, pemahaman diri secara reflektif, internalisasi nilai-nilai aksiologis, aktualisasi potensi, serta pengembanan amanah transendental dalam setiap tindakan[666].

Perbedaan mendasar ini menuntut kita untuk melihat manusia bukan sebagai produk dari label linguistik, melainkan sebagai subjek yang terus-menerus mengonstruksi narasinya sendiri. Seseorang dapat menyandang nama yang secara semantik memancarkan kemuliaan, namun secara eksistensial ia justru memanifestasikan perilaku yang kontradiktif dengan makna tersebut. Sebaliknya, individu dengan nama yang sederhana secara etimologis dapat mencapai derajat kemuliaan melalui integritas moral dan kontribusi sosial yang luar biasa[667]. Fenomena ini menjadi kritik internal yang tajam terhadap teori "Nama Penentu Takdir" atau nomen est omen. Jika nama berfungsi sebagai determinan mutlak, maka variasi karakter manusia akan terkunci dalam batasan semantik kata[668]. Kenyataannya, manusia memiliki agensi untuk melampaui hambatan nominalnya, menunjukkan bahwa jati diri adalah hasil dari dialektika antara kehendak bebas dan tanggung jawab eksistensial, bukan sekadar resonansi dari sebuah label.

Oleh karena itu, dalam kerangka pemikiran ilmiah yang komprehensif, nama harus diposisikan sebagai data awal atau titik berangkat (point of departure), bukan sebagai kesimpulan akhir (teleos) dari perjalanan hidup seseorang[669]. Mengenali jati diri memerlukan pendekatan multidimensional yang melibatkan setidaknya lima lapisan fundamental. Pertama, penelusuran sejarah penamaan yang memberikan konteks sosio-kultural dan harapan primordial dari

pemberi nama. Kedua, penggalian makna dan nilai-nilai ideal yang terkandung di dalam nama tersebut sebagai bentuk aspirasi etis. Ketiga, analisis terhadap pengalaman hidup dan pembentukan kepribadian yang merupakan hasil interaksi subjek dengan lingkungannya. Keempat, identifikasi potensi serta kecenderungan aktual yang menjadi mesin penggerak kreativitas individu. Dan kelima yang paling krusial adalah pemahaman akan amanah dan orientasi hidup di hadapan Sang Pencipta[670].

Melalui struktur lima lapis ini, proses pengenalan diri tidak lagi terjebak dalam praktik pseudosains atau pembacaan nama yang bersifat mistis-deterministik. Sebaliknya, ia bertransformasi menjadi sebuah proses hermeneutis yang mendalam: manusia diajak untuk "membaca" dirinya sendiri melalui berbagai tanda, pengalaman, dan tanggung jawab yang ia pikul[671]. Dalam perspektif teologis, hal ini sejalan dengan konsep fitra yang harus ditemukan dan diaktualisasikan melalui perjuangan sadar (mujahadah). Jati diri, dengan demikian, adalah sebuah proyek keberadaan yang melibatkan kesadaran penuh akan posisi manusia sebagai khalifah yang memiliki mandate untuk memberikan makna pada dunianya[672]. Pada akhirnya, jati diri adalah tentang bagaimana seseorang mensintesiskan antara "siapa aku" secara nominal dengan "menjadi apa aku" secara substansial di hadapan sejarah dan Tuhan.

Jati Diri dan Potensi

Proses pencarian jati diri secara ontologis akan senantiasa bermuara pada pertanyaan mendasar mengenai potensi eksistensial manusia. Potensi tidak dapat direduksi secara dangkal sebagai entitas

statis yang kolinear dengan bakat deterministik, apalagi sekadar terikat pada nomenklatur fonetis yang melekat pada nama seseorang. Secara epistemologis, potensi merupakan konstruksi kapasitas laten yang memiliki plastisitas tinggi, lahir dari jalinan dialektis yang kompleks antara determinan biologis, struktur psikologis, artikulasi pendidikan, ekosistem lingkungan, trajectories pengalaman, serta pilihan bebas (human agency) yang diambil oleh individu[673]. Dalam konteks teologi-filosofis, keadaaan ini sejalan dengan pandangan bahwa manusia dilahirkan dalam kondisi fitrah sebuah keadaaan murni berisikan kapasitas potensial yang menuntut aktualisasi melalui respons terhadap stimulus eksternal dan keputusan internal[674]. Oleh karena itu, mentransformasikan potensi laten (potentiality) menjadi kemampuan aktual (actuality) memerlukan pemahaman komprehensif mengenai bagaimana kapasitas tersebut dinegosiasikan dalam realitas empiris.

Ketika diskursus ilmiah ini menelisik korelat antara "nama" dan "potensi", kekeliruan metodologis yang sering terjadi adalah penganutannya terhadap pandangan determinisme nominalis yang meyakini rumus linier: nama tertentu secara otomatis menghasilkan potensi tertentu. Hubungan yang shahih secara akademik dan dapat dipertanggungjawabkan secara epistemis sejatinya bertumpu pada alur prosesual: nama → kesadaran terhadap makna → refleksi diri → eksplorasi potensi. Dalam kerangka ini, nama berfungsi sebagai sebuah prompt eksistensial sebuah stimulus semiotis yang menggugah ruang hermeneutik dalam diri individu[675]. Nama yang diembani seseorang memicu kesadaran introspektif yang mendalam, mengajukan pertanyaan-pertanyaan mendasar mengenai apakah nilai teologis dan etis yang terkandung di dalam aksara namanya memiliki resonansi

terhadap karakter yang ingin ia artikulasikan, serta apakah kecenderungan bawaan dalam dirinya dapat dioptimalkan untuk mencapai kemaslahatan komunal[676]. Dengan demikian, pemaknaan atas nama bukanlah takdir matematis, melainkan katalisator awal bagi penjelajahan jati diri.

Atas dasar tersebut, metode penemuan potensi diri mensyaratkan adanya konvergensi antara prinsip-prinsip empiris dan dimensi spiritualitas. Potensi tidak diimajinasikan secara spekulatif berdasarkan arti nama semata, melainkan diidentifikasi melalui observasi sistematis terhadap realitas empiris diri. Manusia dituntut untuk menguji setiap inspirasi nominal dalam kancah pengalaman nyata, evaluasi berbasis kinerja, pendidikan terstruktur, dialektika sosial, dan tradisi muhasabah (kontemplasi spiritual)[677]. Dalam tradisi intelektual Islam, muhasabah berfungsi sebagai instrumen evaluatif yang mengalibrasi antara kapasitas aktual yang dimiliki dengan tujuan-tujuan transendental, menciptakan ruang di mana paradigma pertumbuhan (growth mindset) dapat tumbuh secara intuitif namun tetap rasional[678]. Inspirasi idealistik yang dipancarkan oleh makna sebuah nama harus melewati proses verifikasi empiris melalui tindakan (amal) dan latihan yang berkesinambungan agar tidak terjebak dalam delusi narsisisme nominal.

Secara sosiologis dan psikologis, literatur kontemporer mengenai pembentukan identitas mengonfirmasi bahwa nama memang memiliki daya tawar terbatas dalam memengaruhi persepsi diri (self-perception) dan ekspektasi lingkungan sosial[679]. Efek sosio-kognitif ini terjadi karena nama sering kali menjadi kerangka acuan pertama dalam interaksi interpersonal, yang secara tidak langsung membentuk gambaran

mental dan stereotip sosial tertentu[680]. Namun demikian, fakta empiris ini sama sekali tidak dapat dijadikan basis untuk menggeneralisasi sebuah teori kausalitas universal yang mekanistis. Nama hanyalah salah satu variabel moderasi di antara jejaring variabel ekologis yang jauh lebih dominan dalam menentukan arah aktualisasi diri. Pada akhirnya, penemuan jati diri dan pelepasan potensi sejati adalah sebuah mahakarya eksistensial yang mensintesiskan pemaknaan simbolik, ikhtiar empiris yang terukur, serta kepasrahan spiritual kepada Kehendak Yang Mahakuasa.

Potensi dan Amanah

Eksistensi manusia dalam diskursus kefilsafatan seringkali dipandang sebagai entitas yang memiliki kemungkinan-kemungkinan tak terbatas (infinite possibilities). Namun, dalam perspektif teologi Islam yang mendalam, potensi (isti'dad) tidak hadir dalam ruang hampa nilai, melainkan tertanam secara inheren dalam struktur penciptaan sebagai instrumen pengabdian. Secara ontologis, potensi manusia adalah manifestasi dari fitrah yang dibekali oleh Sang Pencipta untuk mengemban misi tertentu di muka bumi[681]. Jika psikologi humanistik konvensional, sebagaimana dipopulerkan oleh Abraham Maslow, menempatkan aktualisasi diri (self-actualization) sebagai puncak hierarki kebutuhan manusia, maka dalam kerangka epistemologi Islam, puncak tersebut mengalami pergeseran radikal. Aktualisasi diri bukanlah titik akhir yang berpusat pada ego (ego-sentris), melainkan titik awal bagi pemenuhan tanggung jawab yang bersifat teosentris dan sosiopesifik[682]. Pergeseran paradigma dari self-actualization menuju amanah-actualization menuntut rekonstruksi fundamental terhadap cara manusia memahami keberadaan dirinya. Potensi tidak lagi

dipandang sebagai aset milik pribadi yang bebas digunakan demi pemuasan narsisme atau akumulasi material, melainkan dipandang sebagai titipan suci (amanah) yang akan dimintai pertanggungjawabannya[683]. Pertanyaan eksistensial yang muncul tidak lagi sekadar "Apa yang mampu saya lakukan?" yang hanya menyentuh aspek kompetensi teknis, melainkan meningkat menjadi "Untuk apa kemampuan ini diberikan?" yang menyentuh aspek teleologis, dan memuncak pada "Bagaimana kemampuan ini menjadi sarana pengabdian?" yang menyentuh aspek etis-normatif[684]. Dalam konteks ini, amanah berfungsi sebagai kompas moral yang mengarahkan energi potensial manusia agar tidak terdisintegrasi menjadi kekuatan destruktif.

Integrasi antara potensi dan amanah ini menemukan relevansinya ketika dikaitkan dengan "teori nama" atau identitas esensial yang melekat pada setiap individu. Nama dalam tradisi Islam bukan sekadar label linguistik, melainkan representasi dari karakter, harapan, dan "rahasia" ilahiyah (asrar) yang dititipkan pada subjek[685]. Namun, refleksi atas nilai yang terkandung dalam nama tersebut tetap harus melalui proses validasi yang ketat. Validasi ini tidak bersifat subjektif-spekulatif, melainkan harus bersandar pada empat pilar utama: kesesuaian dengan kapasitas aktual (capability), kepatuhan terhadap hukum tuhan (shariah), kontribusi terhadap kesejahteraan umum (maslahah), dan kesadaran akan tanggung jawab (amanah)[686]. Tanpa pilar-pilar ini, pengembangan potensi berisiko terjebak pada ambisi personal yang mengabaikan tatanan kosmik dan sosial.

Lebih lanjut, dialektika ini menegaskan bahwa potensi dan amanah berada dalam hubungan simbiosis-mutualistik yang tak terpisahkan.

Potensi yang dikembangkan tanpa bingkai amanah cenderung melahirkan kesombongan intelektual maupun eksistensial, di mana manusia merasa sebagai otoritas tunggal atas keberhasilannya (karakteristik Qarunistik)[687]. Sebaliknya, amanah yang diterima tanpa upaya optimalisasi potensi akan berujung pada stagnasi dan ketidakoptimalan peran dalam memakmurkan bumi (ist'imar)[688]. Oleh karena itu, manusia yang paripurna (insan kamil) dalam konteks fungsional adalah mereka yang mampu mensinergikan seluruh bakat alaminya ke dalam saluran pengabdian kepada Allah dan kemaslahatan makhluk-Nya[689]. Amanah, dengan demikian, adalah jembatan yang mengubah potensi mentah menjadi amal salih yang terstruktur, sistematis, dan berdampak luas.

Amanah-actualization memposisikan manusia bukan sebagai pemilik mutlak atas dirinya, melainkan sebagai pengelola (manager) atas anugerah Ilahi. Transformasi ini membawa implikasi besar bagi pengembangan sumber daya manusia di era modern: bahwa kesuksesan sejati tidak diukur dari seberapa besar potensi yang direalisasikan untuk kepentingan diri, melainkan seberapa besar potensi tersebut mampu dikonversi menjadi solusi atas problematika kemanusiaan dalam kerangka ketundukan kepada Sang Khalik[690]. Inilah esensi dari integrasi potensi dan amanah; sebuah harmoni antara bakat dan tanggung jawab yang melahirkan peradaban yang beradab dan transenden.

Amanah dan Pilihan

Ketika manusia telah memetakan potensi ontologisnya dan menyadari bobot ekologis serta spiritual dari amanah yang dipikulnya,

ia secara keniscayaan eksistensial akan berhadapan dengan persimpangan pilihan (ikhtiyar)[691]. Pilihan bukan sekadar derivatif dari kesadaran, melainkan ruang aktualisasi di mana amanah diuji dan dinilai secara moral. Dalam lanskap filsafat keislaman dan teologi (kalam), diskursus mengenai pilihan senantiasa bersinggungan secara tajam dengan konsep takdir (qadar). Penafsiran yang terdistorsi terhadap determinisme nama yang berasumsi bahwa nomenklatur atau nama pemberian mampu mendikte seluruh episode kehidupan subjek secara mendasar meruntuhkan pilar agensi moral manusia. Apabila sebuah nama bertindak sebagai program mekanistis yang determinatif, maka kebebasan manusia berargumen hanyalah sebuah ilusi optik teologis, dan konsep pertanggungjawaban di hadapan Tuhan menjadi kehilangan basis rasional serta keadilannya[692].

Pemikiran bahwa nama menentukan takdir secara absolut terjebak dalam perangkap nominalisme fatalistik yang secara historis memiliki ketertautan dengan paham Jabariyyah[693]. Pandangan semacam ini bertentangan secara mendasar dengan tatanan etis Islam. Al-Qur'an secara tegas memberikan artikulasi yang seimbang mengenai dialektika antara agensi manusia dan kedaulatan Ilahi. Dalam Surah Al-Insan ayat 29–30, Al-Qur’an menegaskan ketersediaan jalan bagi siapa saja yang berkehendak menuju Tuhannya, sekaligus memberikan bingkai teologis bahwa kehendak eksistensial manusia tersebut berada di dalam naungan kehendak Allah yang Mahamutlak (mashi'at Allah)[694]. Formulasi Qur'ani ini tidak dibangun di atas oposisi biner yang saling meniadakan, melainkan menghadirkan sebuah struktur paradox yang produktif: kehendak bebas manusia bukanlah entitas yang berdiri

otonom menyaingi Tuhan, melainkan sebuah instrumen yang diciptakan dan diizinkan bekerja di dalam tata kosmik-Nya.

Dalam konteks ini, artikulasi mazhab Ash'ariyyah mengenai doktrin kasb (perolehan tindakan) memberikan kerangka analitis yang krusial untuk memahami titik temu antara takdir dan pilihan[695]. Kasb menggarisbawahi bahwa meskipun Allah adalah Sang Pencipta Tunggal atas seluruh realitas dan tindakan (khalq), manusialah yang memiliki keterlibatan moral, niat, dan akuisisi (kasb) atas pilihan tindakan tersebut. Berdasarkan prinsip kasb, teori nama harus tunduk dan terintegrasi di dalam hierarki epistemologis ini. Nama tidak pernah menduduki posisi sebagai penentu takdir mutlak (causa prima); nama tidak memiliki kekuatan ontologis untuk menghapuskan tanggung jawab etis individual, ataupun menjadi apologi eksistensial bagi kegagalan moral melalui artikulasi fatalistik, *"Saya menjadi seperti ini karena nama saya."*

Sebagai gantinya, nama bertindak dalam tataran hermeneutika diri: sebuah bahan kontemplatif, petunjuk simbolis, atau wahana epistemik yang membantu manusia mengenali mabda' (titik awal) dan ma'ad (orientasi tujuan) dirinya sebelum ia menjatuhkan pilihan eksistensialnya[696]. Nama menyajikan horizon potensi, namun manusialah melalui kehendak yang dipertanggungjawabkan yang memilih untuk mengejawantahkan potensi tersebut menjadi aktualitas tindakan. Dengan demikian, amanah tetap tersimpan pada pundak manusia sebagai subjek moral yang berakal, bebas memilih, dan siap memikul konsekuensi dari setiap keputusan eksistensial yang diambilnya di dalam ruang sejarah.

Pilihan dan Ikhtiar

Pilihan menjadi nyata melalui ikhtiar. Di dalam ruang eksistensi manusia, ketetapan-ketetapan yang bersifat potensial tidak akan pernah menjelma menjadi realitas historis tanpa adanya keterlibatan aktif dari subjek yang menjalaninya. Ikhtiar, dalam konteks ini, bukanlah sekadar letupan keinginan sesaat atau hasrat pasif yang mengawang di ranah kontemplasi; ia adalah artikulasi paling konkret dari kehendak bebas (free will) yang terinternalisasi dalam struktur tindakan nyata. Oleh karena itu, perjalanan eksistensial manusia yang membentang dari simbolisme sebuah nama menuju aktualisasi takdir tidak boleh dan tidak akan pernah dapat terhenti pada batas kesadaran simbolik semata[697]. Nama, betapapun agungnya, hanyalah sebuah representasi linguistik yang mengandung kemungkinan-kemungkinan ontologis, sedangkan takdir adalah akumulasi dari keputusan-keputusan eksistensial yang dieksekusi melalui tindakan.

Seseorang mungkin saja menemukan bahwa nama yang disandangnya merujuk pada semesta pengetahuan dan kearifan epitemis yang mendalam. Namun, potensi intelektual yang melekat pada nama tersebut tetap akan menjadi artefak bahasa yang mati sebelum ia menundukkan dirinya pada proses belajar yang asketis, dialektis, dan metodologis[698]. Demikian pula, seseorang yang menyandang nama yang sarat dengan proyeksi kasih sayang, kelembutan, dan altruisme tidak akan serta-merta menjadi pribadi yang penuh cinta tanpa melewati proses dialektika sosial yang rumit. Makna luhur tersebut tidak akan pernah mengkristal menjadi sebuah karakter (character building) sebelum ia melatih dirinya secara konsisten untuk mencintai dalam kesunyian, memaafkan di tengah luka, menolong

tanpa pamrih, serta menundukkan egoisme personalnya di hadapan kepentingan kemanusiaan yang lebih universal[699]. Keutamaan moral (virtue) bukanlah bawaan lahir yang statis, melainkan sebuah pencapaian yang diperjuangkan melalui latihan spiritual dan praktis secara terus-menerus.

Jalurnya harus dipahami sebagai sebuah proses degradasi kreatif yang bergerak ke bawah sekaligus ke dalam: makna nama harus turun menjadi kesadaran; kesadaran harus turun menjadi pilihan; pilihan harus turun menjadi ikhtiar; dan ikhtiar harus turun menjadi amal. Di sinilah letak pentingnya memahami manusia sebagai makhluk teo-antroposentris, di mana ruang ketuhanan dan kemanusiaan bertemu dalam koridor aksi. Al-Qur'an secara definitif menegaskan hubungan kausalitas yang intim antara manusia dan usaha yang dilakukannya melalui QS. al-Najm[53]39: bahwa manusia tidak memperoleh selain apa yang telah diusahakannya, dan sesungguhnya usahanya itu kelak akan diperlihatkan kepadanya[700]. Ayat ini tidak sekadar berfungsi sebagai landasan teologis-normatif, melainkan juga sebagai sebuah kritik tajam terhadap fatalisme teologis yang sering kali melumpuhkan daya kreasi manusia. Kehidupan manusia, dengan segala kompleksitasnya, tidak dapat dan tidak boleh direduksi menjadi sekadar penantian pasif yang fatalistik di hadapan panggung takdir yang kaku.

Dalam perspektif teologi Islam yang dinamis, khususnya sebagaimana yang dirumuskan oleh para pemikir moderat, ikhtiar merupakan mekanisme operasional dari konsep kasb (pemerolehan) yang mengaitkan kehendak mutlak Tuhan dengan tanggung jawab moral manusia[701]. Ikhtiar juga berfungsi sebagai instrumen korektif dan

kuratif terhadap potensi distorsi atau kesalahan dalam membaca tanda-tanda zaman, termasuk kesalahan dalam menginterpretasikan nama diri. Apabila dalam realitas objektifnya seseorang mendapati dirinya tidak selaras dengan stereotip atau ekspektasi ideal yang dilekatkan pada nama yang disandangnya, ia tidak perlu terjebak dalam krisis eksistensial dan menganggap dirinya sebagai entitas yang "menyimpang dari takdir". Justru melalui ikhtiar yang terarah, pendidikan yang mencerahkan, akumulasi pengalaman hidup yang kaya, serta proses muhasabah (introspeksi diri) yang jujur, manusia diberikan ruang kedaulatan oleh Tuhan untuk mendefinisikan dan membentuk ulang esensi dirinya secara berkelanjutan[702]. Dapat disimpulkan bahwa takdir tidak pernah dapat dibaca secara linear dan simplistik dari simbolisme nama semata. Perjalanan takdir adalah sebuah narasi terbuka yang senantiasa ditulis dan dibaca melalui keseluruhan proses kehidupan yang dinamis, sebuah bentangan kanvas yang melibatkan dialektika tanpa henti antara pilihan sadar (free choice) dan ikhtiar yang sungguh-sungguh (exertion of effort)[703]. Manusia adalah penulis pendamping (co-author) atas sejarahnya sendiri di bawah naungan takdir ilahi yang maha luas, di mana setiap amal perbuatan menjadi tinta yang mengabadikan makna eksistensinya di alam semesta.

Ikhtiar dan Perjalanan Kehidupan

Kehidupan manusia tidak pernah hadir sebagai sebentuk monolit yang rigid, melainkan sebuah kontinuitas dinamis yang bergerak melintasi ruang eksistensial yang cair. Ia adalah sebuah proses (becoming), bukan sekadar kemenjadian yang sekali jadi (being). Atas

dasar transmisi ontologis ini, nama yang dilekatkan pada diri seorang individu di fajar kelahirannya tidak dapat secara simplistis dioperasikan sebagai instrumen deterministik untuk meramal seluruh bentangan masa depannya[704]. Nama, dalam perspektif semiotika transendental, barulah sebuah tanda potensial (signifier) yang membutuhkan penandaan aktif (signified) melalui aktus kehidupan nyata. Manusia bukanlah entitas statis; ia senantiasa mengalami fluktuasi epistemik, perubahan jejaring sosial, pergeseran lanskap lingkungan, transformasi relasional, hingga perluasan kesadaran spiritual yang mendalam[705]. Melalui proses kedirian yang dinamis ini, manusia terus-menerus mendefinisikan ulang batas-batas eksistensinya di hadapan Sang Khalik.

Dalam rute perjalanan eksistensial tersebut, manusia bergerak melintasi tiga fase kesadaran yang bersifat gradual-spiritual. Fase pertama adalah Alam Samar. Di titik ini, individu berada dalam kondisi keterasingan ontologis (ghafilah), sebuah zona eksistensial di mana ia belum mengonseptualisasikan esensi kediriannya, tujuan penciptaannya, maupun makna kehadirannya di alam semesta[706]. Ia hidup dalam rutinitas mekanis yang profan tanpa kesadaran transendental.

Fase berikutnya adalah transisi menuju Alam Sadar. Fase ini dipicu oleh momentum kebangkitan spiritual (yaqzah), di mana individu mulai melontarkan pertanyaan-pertanyaan mendasar mengenai identitas, signifikansi taklif (beban syariat), dan amanah kosmisnya sebagai khalifah di muka bumi[707]. Melalui metodologi spiritual yang ketat meliputi muhasabah (introspeksi kritis yang intersubyektif), tazkiyatun nafs (purifikasi jiwa dari distorsi egoistik), serta bimbingan spiritual (irsyad) manusia secara perlahan mengikis selubung-selubung ilusi

duniawi[708]. Pada puncaknya, akselerasi spiritual ini mengantarkan manusia pada Alam Fitrah. Ini adalah episentrum kesadaran tertinggi, sebuah maqam di mana totalitas kehidupan individu telah terkalibrasi secara harmonis dengan nilai-nilai tauhid yang murni, pemenuhan amanah ilahi, dan penghambaan yang paripurna (ubudiyyah) kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala[709].

Dalam bentangan transformasi kosmologis ini, nama yang melekat sejak lahir tidaklah luruh kehilangan relevansi. Sebaliknya, ia mengalami proses reinterpretasi hermeneutis yang mendalam. Nama yang awalnya merupakan pemberian eksternal (nomination) kini bertransformasi menjadi ruang pemaknaan internal yang dihidupkan melalui komitmen eksistensial. Manusia tidak lagi sekadar pasif "membaca nama" sebagai takdir nominalistik; mereka secara aktif bertindak sebagai subjek moral yang "menulis makna" kehidupannya melalui untaian amal salih yang dipilih secara sadar (ikhtiar)[710]. Ikhtiar di sini tidak dipahami sebagai kebebasan mutlak yang liberal (libertarian free will), melainkan sebuah kapasitas memilih maslahat (ikhtiyar yang berakar dari kata khair, memilih yang terbaik) di bawah payung takdir dan taufik ilahi[711].

Di sinilah dialektika antara takdir, ikhtiar, dan pembentukan karakter menemukan titik temunya dengan gagasan narrative identity (identitas naratif) yang diartikulasikan oleh Paul Ricœur[712]. Ricœur menegaskan bahwa identitas manusia tidak bersifat permanen-substansial-statis (idem), melainkan sebuah identitas diri yang dinamis (ipse) yang dikonstruksi melalui konfigurasi naratif. Narasi bertindak sebagai jembatan yang merajut berbagai fragmen tindakan, peristiwa acak, penderitaan, dan keberhasilan hidup yang tersebar temporal menjadi

sebuah plot (emplotment) kehidupan yang utuh dan koheren[713]. Namun, dalam epistemologi Islam, konsep identitas naratif ini tidak berhenti pada sekadar estetika penceritaan diri atau pemaknaan psikologis yang subjektif di dunia. Narasi eksistensial tersebut secara inheren diarahkan pada konsep pertanggungjawaban moral yang absolut (mas'uliyyah) di hadapan pengadilan eskatologis Allah[714]. Setiap "plot" yang ditulis manusia melalui ikhtiarnya di dunia akan dibaca kembali sebagai lembaran kitab amal yang objektif di akhirat kelak[715].

Eksistensi manusia di dunia ini sejatinya adalah proses penulisan sebuah mahakarya eksistensial yang agung. Sebuah proses yang melingkari sirkuit transendental yang rapi: nama diberikan sebagai titik berangkat ontologis; makna ditafsirkan melalui refleksi akal budi; pengalaman empiris dijalani dengan penuh ketabahan; keputusan-keputusan etis diambil secara sadar; ikhtiar dijalankan secara optimal; karakter mulia (akhlaq) dibentuk melalui habituasi spiritual; amanah kosmis ditunaikan dengan penuh tanggung jawab; dan pada akhirnya, seluruh portofolio kehidupan tersebut akan dipertanggungjawabkan secara mutlak di hadapan Sang Pemilik Kehidupan[716]. Melalui dialektika ikhtiar inilah, perjalanan hidup manusia berubah dari sekadar durasi biologis menjadi sebuah ziarah spiritual yang abadi.

Allah sebagai Musabbib al-Asbab

Pusat gravitasi teologis dalam diskursus ketuhanan Islam berpijak pada prinsip Tawhid al-Af'al, di mana Allah Swt. ditegaskan sebagai satu-satunya aktor hakiki di balik tabir realitas. Dalam lanskap ini, istilah Musabbib al-Asbab (Penyebab dari segala sebab) muncul bukan

sekadar sebagai atribut pelengkap, melainkan sebagai fondasi ontologis yang menegaskan bahwa seluruh rantai kausalitas di alam semesta tidak memiliki kemandirian eksistensial (ontological independence). Secara metafisika, setiap sebab (sabab) hanyalah instrumen yang digerakkan oleh Kehendak Mutlak, di mana efektivitas sebuah sebab untuk melahirkan akibat (musabbab) sepenuhnya bergantung pada izin dan ketetapan-Nya. Pandangan ini menolak determinisme materialistik yang menganggap hukum alam bersifat otonom, sekaligus menghindari simplifikasi fatalistik yang menafikan peran manusia dalam panggung sejarah[717].

Dalam kerangka Al-Qur'an, penegasan bahwa "Allah adalah Pencipta segala sesuatu"[718] memberikan batas epistemologis yang jelas bahwa segala bentuk perantara baik itu hukum fisika, struktur sosial, maupun simbolisme personal adalah makhluk yang tunduk pada hukum penciptaan. Kausalitas dalam Islam dipahami melalui lensa ‘adatullah (kebiasaan Allah), di mana keteraturan alam semesta merupakan bentuk konsistensi rahmat-Nya, bukan keterikatan Allah pada hukum mekanis. Oleh karena itu, hubungan antara sebab dan akibat bersifat korelatif namun tidak niscaya secara esensial tanpa intervensi Ilahi. Nama, pendidikan, latihan, dan doa dikategorikan sebagai "sebab-sebab" yang sengaja diciptakan Allah agar manusia dapat berinteraksi dengan dunia secara teratur, namun kekuatan penggerak utamanya tetaplah Iradah Allah yang melampaui batas-batas material tersebut[719].

Signifikansi nama dalam konstruksi identitas manusia seringkali disalahpahami sebagai determinisme simbolik yang kaku. Secara semiotik, nama merupakan signifier yang membawa beban makna dan

harapan, namun ia tidak memiliki otoritas teologis untuk mendikte takdir mutlak seseorang. Menyatakan bahwa "karena namaku X, maka nasibku pasti X" adalah sebuah kekeliruan epistemologis yang mencampuradukkan antara isyarah (tanda) dengan qada' (ketetapan mutlak). Nama seharusnya diletakkan dalam koordinat antropologis sebagai sarana ta'aruf dan pembangunan citra diri yang positif. Sebagaimana dijelaskan dalam pemikiran Ibn Arabi, nama-nama manusia adalah manifestasi dari lokus penampakan (mazhar) nama-nama Ilahi, namun perwujudannya dalam realitas kehidupan tetap melalui mediasi kesadaran dan pilihan bebas manusia yang dipertanggungjawabkan[720].

Mekanisme hubungan antara kehendak manusia dan kehendak Allah bersifat subordinatif-partisipatif. Al-Qur'an menggarisbawahi bahwa "kehendak manusia tidak berdiri di luar kehendak Allah"[721], yang menyiratkan bahwa kemampuan manusia untuk memilih (al-ikhtiyar) adalah anugerah yang diselipkan Allah di dalam sistem kosmik-Nya. Ini bukan berarti manusia adalah robot tanpa daya, melainkan subjek yang bergerak dalam ruang kemungkinan yang telah dipetakan oleh Takdir. Ikhtiar, dengan demikian, adalah bentuk ibadah intelektual dan fisik untuk menjemput akibat yang diharapkan melalui sebab yang tepat. Dalam konteks ini, teori "Nama Penentu Takdir" harus direformulasi bukan sebagai ramalan nasib, melainkan sebagai orientasi teleologis di mana manusia secara sadar memilih jalan yang selaras dengan nilai-nilai luhur yang terkandung dalam identitasnya[722].

Secara fenomenologis, perjalanan manusia dapat digambarkan sebagai sebuah siklus yang integral: berawal dari ketetapan Allah (Takdir), diterjemahkan melalui kesadaran subjek (Manusia-

Kesadaran), diwujudkan dalam aksi nyata (Pilihan-Ikhtiar), dan dievaluasi melalui refleksi spiritual (Muhasabah). Di setiap titik dalam siklus ini, posisi Musabbib al-Asbab tetap menjadi sentral sebagai pengikat seluruh variabel. Keberhasilan sebuah usaha tidak boleh membuat manusia terjebak dalam kesombongan egoistik (u'jub), karena ia menyadari bahwa keberhasilan tersebut adalah resultan dari ribuan sebab yang dikelola oleh Allah. Sebaliknya, kegagalan tidak boleh melahirkan keputusasaan, karena dalam pandangan teologis, Allah tetap berkuasa mengubah akibat meskipun sebab-sebab lahiriah tampak buntu[723].

Mendudukkan Allah sebagai Musabbib al-Asbab dalam teori takdir dan identitas memberikan keseimbangan antara transendensi Ilahi dan imanensi manusia. Nama dan usaha manusia adalah "pakaian" dari takdir, namun yang menghidupkan pakaian tersebut adalah Sang Pencipta. Tawakal, dalam pengertian tertinggi, bukanlah pengabaian terhadap sebab, melainkan penyandaran hati kepada Sang Pencipta Sebab setelah seluruh ikhtiar dilakukan secara maksimal. Dengan cara ini, manusia tidak lagi melihat dunia sebagai mesin yang dingin, melainkan sebagai medan perjumpaan antara kehendak hamba yang terbatas dengan Rahmat Tuhan yang tak terbatas, di mana setiap nama dan setiap langkah adalah bagian dari simfoni besar penciptaan yang tertuju kembali kepada-Nya[724].

BAGIAN 3
TIGA ALAM PEMBENTUKAN JATI DIRI

ALAM SAMAR

Dimensi Ketidaksadaran dan Alienasi Spiritual

Dalam metafisika eksistensial, "Alam Samar" muncul sebagai sebuah nomenklatur analitis yang membedah diskoneksi antara ontologi manusia dengan aktualitas tindakannya. Ia bukanlah sebuah lokus geografis maupun dimensi eskatologis yang terpisah dari realitas fisik, melainkan sebuah "ruang antara" (in-between state) dalam struktur kesadaran manusia. Secara fenomenologis, Alam Samar merepresentasikan kondisi keterasingan diri (self-alienation), di mana individu beroperasi dalam orbit kehidupan profesional, sosial, bahkan ritual keagamaan tanpa memiliki jangkar pada hakikat penciptaan. Kondisi ini mencerminkan sebuah paradoks eksistensial: manusia hadir secara biologis dan sosiologis, namun absen secara esensial. Kehadiran tanpa kesadaran akan teleos (tujuan akhir) inilah yang menempatkan subjek dalam kabut "kesamaran" yang melumpuhkan kemampuan untuk mengenali fitrah sebagai basis nilai.

Landasan epistemologis dari konsep ini berakar kuat pada dialektika antara pengenalan Tuhan (Ma'rifatullah) dan pengenalan diri (Ma'rifatun-nafs). Sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an (QS. al-Hasyr[59] 19), fenomena melupakan Allah berimplikasi langsung pada "amnesia eksistensial" di mana manusia kehilangan akses terhadap jati

dirinya yang sejati[725]. Dalam perspektif ini, Alam Samar adalah manifestasi dari Nisyan al-Nafs (melupakan diri) yang lahir dari Ghaflah (kelalaian spiritual). Secara teoretis, individu yang terjebak dalam Alam Samar mengalami fragmentasi jati diri; mereka memiliki identitas yang dibentuk oleh konstruksi eksternal seperti status sosial, pencapaian material, dan ekspektasi publik namun gagal mengintegrasikan elemen-elemen tersebut dengan amanah ilahiah yang bersifat primordial. Ketidakmampuan untuk mensinkronkan antara potensi batin (internal potential) dengan manifestasi lahiriah inilah yang mendefinisikan kegelapan dalam Alam Samar.

Alam Samar berfungsi sebagai model diagnostik untuk memahami krisis kebermaknaan dalam masyarakat kontemporer. Seseorang dapat mencapai puncak karier intelektual atau kemakmuran ekonomi, namun tetap mendekam dalam Alam Samar apabila seluruh pencapaian tersebut tidak didasarkan pada pemahaman atas "kepulangan" (al-ruju'). Kehidupan dalam kondisi ini menyerupai sebuah mekanisme otomatis yang didorong oleh nafs (ego) dan tekanan struktural, di mana pilihan-pilihan hidup diambil tanpa pertimbangan nilai intrinsik. Secara ontologis, ini adalah bentuk "keberadaan yang tidak otentik" (inauthentic existence), di mana individu hidup dalam "mereka" (das Man), kehilangan keunikan fitrah-nya demi konformitas sosial yang dangkal[726]. Alam Samar, dengan demikian, adalah wilayah abu-abu di mana cahaya petunjuk (hidayah) belum terkonversi menjadi kesadaran praktis yang transformatif.

Secara teoretis-integratif, Alam Samar dapat dirumuskan sebagai sebuah kondisi disekuilibriun antara kesadaran diri, fitrah, nilai-nilai ilahiah, dan tindakan nyata. Disintegrasi ini menyebabkan manusia

kehilangan kompas moral dalam menentukan arah hidupnya, sehingga ia rentan terhadap fluktuasi emosional dan tekanan eksternal. Namun, penting untuk dicatat bahwa Alam Samar bersifat dinamis, bukan statis. Ia merupakan kategori diagnostik yang memungkinkan adanya fluktuasi kesadaran. Seseorang dapat mengalami momen-momen kejernihan (yaqazah) di tengah kegelapan kesamaran tersebut, sebagaimana ia juga bisa jatuh kembali ke dalamnya ketika syahwat dan ego mendominasi orientasi hidupnya. Oleh karena itu, memahami Alam Samar adalah langkah awal menuju proses "penyembuhan eksistensial," sebuah upaya untuk menarik diri dari periferalitas duniawi menuju pusat kesadaran yang tercerahkan oleh kebenaran absolut.

Psikologi Ketidaksadaran terhadap Hakikat Diri dan Tujuan Penciptaan

Krisis fundamental yang melanda manusia modern dalam diskursus filsafat eksistensial dan psikologi transpersonal kontemporer adalah keterjebakan dalam "Alam Samar" sebuah kondisi ontologis di mana subjek mengalami amnesia terhadap esensi primordialnya. Ketidaksadaran terhadap hakikat diri bukan sekadar defisit kognitif mengenai data biografis, melainkan sebuah alienasi radikal dari fitrah yang melampaui atribut-atribut fenomenologis. Dalam ruang ini, manusia seringkali terjebak dalam akumulasi pengetahuan superfisial mengenai dirinya seperti status sosial, pencapaian akademik, dan preferensi psikologis namun gagal menyentuh inti noumena yang mendasari keberadaannya[727]. Fenomena ini mencerminkan apa yang dalam tradisi spiritual disebut sebagai pengabaian terhadap "perjanjian

primordial" (mithaq), di mana kesadaran manusia seharusnya bersauh pada pengakuan ketuhanan, namun justru terombang-ambing dalam arus identitas yang dikonstruksi secara sosial[728]. Dalam perspektif metafisika Islam, manusia dipandang sebagai mikrokosmos yang kompleks, sebuah entitas multidimensional yang mengintegrasikan aspek jasad, nafs, qalb, akal, dan ruh. Ketidaksadaran terhadap hakikat diri terjadi ketika individu mengidentifikasi dirinya secara eksklusif dengan salah satu fragmen tersebut, terutama aspek jasadiah atau nafsu yang paling rendah, sehingga mengabaikan dimensi ruh yang bersifat ketuhanan[729]. Secara ontologis, pertanyaan "siapakah aku?" menuntut jawaban yang melampaui kategori-kategori temporal. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, melupakan Allah secara inheren akan berimplikasi pada kegagalan individu untuk mengenali dirinya sendiri; sebuah kondisi disorientasi eksistensial di mana manusia menjadi asing bagi jiwanya sendiri (self-alienation)[730]. Tanpa pemahaman teleologis mengenai asal-usul (mabda') dan tujuan akhir (ma'ad), manusia hanya akan hidup dalam bayang-bayang identitas semu.

Perspektif psikologi modern, melalui teori Erik Erikson, memberikan pijakan mengenai bagaimana identitas ego terbentuk melalui dialektika antara kebutuhan internal dan tuntutan struktur sosial-budaya[731]. Namun, penelitian kontemporer dalam psikologi agama menunjukkan bahwa jika identitas hanya bersandar pada konstruksi sosial, maka ia akan bersifat rapuh dan rentan terhadap krisis makna. Di sinilah "Alam Samar" beroperasi sebagai ruang antara, di mana manusia merasa memiliki identitas, namun identitas tersebut bersifat aksidental sesuatu yang menempel namun bukan esensi[732]. Jika seseorang mendefinisikan

dirinya melalui jabatan atau kekayaan, maka kehilangan atas atribut tersebut akan menyebabkan kehancuran ontologis pada subjeknya. Hal ini selaras dengan peringatan dalam tradisi sufistik bahwa "siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya," yang mengisyaratkan bahwa pengenalan diri adalah pintu gerbang menuju realitas absolut, bukan sekadar pemuasan ego[733].

Lebih jauh lagi, kegagalan membedakan antara "memiliki" (having) dan "menjadi" (being) memperparah ketidaksadaran ini. Manusia modern cenderung terjebak dalam modus having, di mana identitas diproyeksikan pada apa yang dimiliki secara eksternal[734]. Pekerjaan, gelar, dan status sosial adalah atribut sekunder yang dalam logika metafisika hanya berperan sebagai accident ('aradh), bukan substance (jauhar). Ketika atribut sekunder ini dijadikan pusat identitas primer, manusia masuk ke dalam Alam Samar; sebuah wilayah persepsi yang kabur di mana kebenaran esensial tertutup oleh tirai-tirai materialitas[735]. Akibatnya, amanah sebagai khalifah di bumi seringkali terabaikan karena individu terlalu sibuk memelihara topeng-topeng sosialnya, mengabaikan suara qalb yang merupakan singgasana bagi kesadaran yang lebih tinggi dan jernih[736].

Sebagai penutup, dekonstruksi terhadap ketidaksadaran diri dalam Alam Samar memerlukan reorientasi kesadaran yang radikal. Manusia harus mampu melampaui identitas yang diberikan oleh masyarakat dan kembali menemukan fitrah-nya yang murni. Pengetahuan tentang diri yang sejati bukanlah akumulasi informasi empiris, melainkan sebuah penyingkapan (kashf) spiritual yang mengintegrasikan seluruh dimensi kemanusiaan di bawah naungan ketuhanan[737]. Tanpa kesadaran ini, kehidupan hanyalah fiksi yang disusun dari rangkaian bunyi dan simbol

tanpa makna yang hakiki, menjebak manusia dalam labirin eksistensial yang tak berujung, di mana ia mengetahui segalanya tentang dunia namun tetap menjadi orang asing bagi dirinya sendiri[738].

Fenomena Hidup Tanpa Orientasi Fitrah

Ketidaksadaran terhadap diri (self-unconsciousness) merupakan hulu dari krisis eksistensial yang pada tahap berikutnya bertransformasi menjadi alienasi dari fitrah. Secara teologis, fitrah bukanlah selembar kertas kosong tanpa nilai (tabula rasa), melainkan sebuah kompas spiritual inheren yang dirancang dengan orientasi bawaan menuju kebenaran universal dan ketauhidan. Di dalam Al-Qur'an, konsep ini ditegaskan secara eksplisit melalui korelasi langsung antara penciptaan manusia dan kesiapan primordialnya untuk menerima al-din al-qayyim (agama yang lurus), sebagaimana termaktub dalam QS. al-Rum[30] 30[739]. Ayat ini mengindikasikan bahwa fitrah bukanlah sekadar potensi pasif, melainkan sebuah dorongan aktif, sebuah ketertarikan kosmis jiwa manusia untuk kembali dan tunduk kepada penciptanya[740]. Ketika manusia kehilangan kesadaran akan hakikat dirinya, ia mengalami keterputusan koneksi dengan poros spiritual ini, menciptakan sebuah jurang pemisah yang dalam filsafat kontemporer dikenal sebagai alienasi eksistensial, namun dalam dimensi yang jauh lebih transendental.

Dalam upaya membedah fenomena ini secara akademis, penting untuk meletakkan batas metodologis yang ketat: istilah "Alam Fitrah" yang digunakan dalam bangunan teoretis ini merupakan sebuah konstruksi konseptual penulis yang dirumuskan untuk menggambarkan kondisi ideal harmoni spiritual manusia. Istilah ini bukanlah sebuah

nama dari tingkatan ontologis dogmatis yang secara eksplisit ditetapkan oleh nash wahyu, melainkan sebuah permodelan epistemologis (epistemological modeling)[741]. Pembedaan metodologis ini sangat krusial dalam tradisi keilmuan Islam guna menjaga kemurnian wahyu agar tidak bercampur dengan wilayah ijtihad pemikiran manusia. Melalui demarkasi ini, "Alam Fitrah" diposisikan sebagai alat analisis (analytical tool) untuk mengukur sejauh mana kesadaran manusia menyimpang atau mendekat kepada cetak biru (blueprint) penciptaan spiritualnya yang asli.

Alienasi dari fitrah terjadi ketika manusia mengalami desentralisasi spiritual, yaitu bergesernya poros kesadaran dari Tuhan menuju dunia material. Proses keterasingan ini bersifat profan sekaligus subtil; ia tidak selalu mengejawantah dalam bentuk pemberontakan teologis yang radikal atau ateisme terang-terangan[742]. Sebaliknya, alienasi ini sering kali merayap masuk ke dalam relung kehidupan beragama yang tampak saleh di permukaan. Seseorang mungkin secara konsisten menunaikan ritus-ritus keagamaan formal, bersujud di sajadah, atau melantunkan zikir, namun di saat yang sama, motor penggerak eksistensialnya telah beralih sepenuhnya. Kebijakan hidupnya diatur oleh kecemasan neurotik akan status sosial, ketakutan yang melumpuhkan terhadap penilaian sesama manusia, kompetisi prestise yang tidak berkesudahan, serta obsesi terhadap rasa aman finansial[743]. Di sinilah ritual kehilangan ruhnya, berubah dari sarana transendensi menjadi sekadar mekanisme pertahanan psikologis (defense mechanism) demi melanggengkan ego keduniawian.

Alienasi spiritual tidak selalu bermanifestasi dalam bentuk ateisme intelektual yang menolak keberadaan Tuhan secara kognitif. Ia lebih

sering mewujud sebagai ketidakteraturan hierarki nilai (the corruption of ontological hierarchy). Dalam kondisi ini, manusia terjebak dalam apa yang disebut oleh para teolog klasik sebagai syirik samar (al-shirk al-khafi), di mana orientasi batiniah tidak lagi selaras dengan pengakuan lisan[744]. Secara kognitif ia mengamini bahwa Allah adalah Sang Maha Pemelihara (al-Razzak), namun secara afektif dan perilaku, ia hidup dalam kecemasan eksistensial yang akut seolah-olah seluruh kelangsungan hidupnya bergantung mutlak pada jejaring sosial atau akumulasi kapitalnya. Ia mengaku bertawakal, namun ketidakmampuannya dalam menerima realitas yang tidak sesuai dengan kehendak egonya menyingkapkan bahwa tawakalnya hanyalah sebuah retorika verbal, bukan sebuah kepasrahan eksistensial yang berakar pada kedalaman jiwa.

Kondisi keterbelahan inilah yang melahirkan apa yang disebut sebagai "Alam Samar" sebuah keadaan liminal di mana keyakinan normatif dan doktrin keimanan belum sepenuhnya menjelma menjadi struktur eksistensial kehidupan yang nyata[745]. Di dalam Alam Samar, agama didekap sebagai identitas sosial dan koleksi dogma intelektual, namun gagal mentransformasi cara manusia memandang diri, sesama, dan dunianya. Keyakinan baru sebatas melayang di wilayah konseptual ('ilm al-yaqin), tanpa pernah turun menghunjam ke dalam kalbu sebagai realitas yang dihayati (haqq al-yaqin). Akibatnya, manusia modern hidup dalam dualisme yang melelahkan: bibirnya merapalkan kalimat kebebasan spiritual, sementara jiwanya digelayuti oleh belenggu ilusi duniawi yang menjauhkannya dari kedamaian fitrah asli.

Identitas Buatan Lingkungan

Eksistensi manusia secara ontologis tidak pernah lahir dan tumbuh dalam ruang hampa. Sebagai makhluk yang dinamis, manusia senantiasa berada dalam pusaran dialektika yang konstan dengan semesta sosial yang mengelilinginya. Keluarga, institusi pendidikan, konfigurasi budaya, stratifikasi ekonomi, penetrasi media, dinamika komunitas, hingga hegemoni struktur sosial makro merupakan arsitek-arsitek tak kasat mata yang memahat relief identitas individu. Dalam perspektif psikologi sosial, dorongan untuk menautkan diri pada jejaring sosial bukanlah sekadar pilihan pragmatis, melainkan sebuah kebutuhan fundamental yang bersifat instingtif. Keinginan eksistensial untuk memiliki hubungan interpersonal yang stabil dan bermakna (the need to belong) merupakan salah satu motivasi paling dasar guna menjamin keberlangsungan psikologis manusia[746]. Melalui keterikatan inilah, manusia memperoleh rasa aman, pengakuan, dan orientasi hidup dalam konformitas sosial yang mapan.

Ketika dorongan sosiologis untuk diterima ini mengalami deviasi, ia dapat bermutasi menjadi patologi psikologis berupa ketergantungan mutlak pada validasi eksternal. Pada titik kulminasi tertentu, manusia modern kerap mengalami disorientasi filosofis; mereka tidak lagi mengajukan pertanyaan epistemologis yang mendasar seperti: “Apa yang benar?”, melainkan bergeser pada pertanyaan pragmatis-utilitarian: “Apa yang membuatku diterima?”[747]. Pergeseran diskursus internal ini tampaknya sederhana, namun secara eksistensial merepresentasikan keruntuhan kedaulatan diri. Ketika orientasi kebenaran objektif ditumbangkan oleh orientasi penerimaan subjektif dari kelompok, kompromi moral dan intelektual menjadi tidak

terhindarkan. Manusia perlahan mengorbankan otentisitas dirinya demi mendapatkan "stempel" kelayakan dari lingkungan sosialnya.

Dalam kondisi keterasingan eksistensial seperti ini, lingkungan bukan lagi berfungsi sebagai panggung aktualisasi diri yang sehat, melainkan telah bermutasi menjadi penguasa absolut yang mendefinisikan jati diri (the dictator of self-definition). Manusia mulai mengadopsi indikator-indikator keberhasilan artifisial yang dipabrikasi oleh budaya massa[748]. Mereka memburu gelar akademik bukan demi dahaga akan ilmu, melainkan demi prestise sosial; mereka memilih profesi bukan berdasarkan panggilan jiwa, melainkan demi status sosiologis; mereka mengkurasi pasangan hidup berdasarkan citra estetis di media sosial; bahkan, ritus-ritus keagamaan yang sakral pun kerap direduksi menjadi komoditas teatrikal demi meraih reputasi kesalehan di mata publik. Akibatnya, identitas tidak lagi bersifat esensial, melainkan menjadi komoditas cair yang terus-menerus dinegosiasikan dalam pasar transaksi sosial.

Kondisi transaksional ini dapat dibaca kembali melalui teori perkembangan psikososial Erik Erikson, yang menegaskan bahwa pembentukan identitas ego (ego identity) merupakan hasil sintesis berkelanjutan antara dorongan internal individu dan tuntutan serta ekspektasi lingkungan sosial-budayanya[749]. Kendati demikian, perspektif keilmuan yang komprehensif menuntut kita untuk melampaui sekadar deskripsi sosiologis tersebut dengan menambahkan satu dimensi aksiologis dan normatif yang fundamental: tidak semua identitas sosial yang berhasil dinegosiasikan dengan lingkungan otomatis selaras dengan cetak biru murni kemanusiaan, yaitu fitrah. Secara teologis dan psikologis-spiritual, fitrah adalah

potensi kesucian, kebenaran, dan ketauhidan yang diinstal secara ilahi dalam esensi jiwa manusia[750]. Pengaruh lingkungan yang distortif sering kali justru menjauhkan manusia dari fitrah aslinya, mengubur potensi transenden mereka di bawah puing-puing tuntutan sosial yang ilusif.

Lingkungan sosial harus diposisikan secara proporsional dalam epistemologi pembentukan diri: ia adalah instrumen penguji, wadah aktualisasi, dan faktor pembentuk eksternal (nurture), namun mutlak bukan merupakan sumber final dari kebenaran eksistensial manusia. Menemukan kembali identitas sejati mengharuskan manusia untuk melakukan dekonstruksi terhadap ekspektasi sosial yang manipulatif, kemudian menyelaraskan kembali kompas ruhaninya dengan fitrah primordial yang luhur. Hanya dengan cara demikian, manusia dapat hidup di tengah masyarakat tanpa harus kehilangan jiwanya.

Dominasi *Nafsu Ammarah* dan *Hawa* dalam Mengendalikan Struktur Kesadaran

Dalam konstelasi eksistensial manusia, "Alam Samar" bukan sekadar ruang ambiguitas epistemik yang lahir dari ketiadaan data, melainkan sebuah kondisi ontologis yang dipicu oleh turbulensi internal antara nafs (jiwa) dan hawa (keinginan subjektif). Secara teoretis, Alam Samar merepresentasikan zona di mana kebenaran objektif terdistorsi oleh kabut subjektivitas yang pekat. Al-Qur’an meletakkan fondasi psikologis-spiritual yang sangat kokoh mengenai dinamika ini dalam QS. al-Syams[91] 7–10, yang menggarisbawahi bahwa penyempurnaan jiwa manusia disertai dengan ilham dualistik: fujur (kefasikan) dan taqwa (ketakwaan)[751]. Ayat ini menegaskan bahwa integritas moral manusia tidaklah bersifat statis atau mekanistik, melainkan sebuah proses

dialektis yang menuntut perjuangan sadar (jihad al-nafs). Kegagalan dalam melakukan tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) menyebabkan manusia terperosok ke dalam Alam Samar, sebuah kondisi di mana distingsi antara yang hak dan yang batil menjadi luruh akibat dominasi kecenderungan rendah jiwa manusia[752].

Realitas Alam Samar dipahami sebagai konsekuensi dari ketidakmampuan subjek dalam mengelola dorongan-dorongan internal yang bersifat instingtif dan egoistik. Ketika hawa yang dipahami dalam tradisi tasawuf sebagai kecenderungan jiwa pada kesenangan indrawi tanpa kendali akal budi menjadi determinan utama dalam pengambilan keputusan, maka struktur kognitif manusia mengalami pergeseran fungsi[753]. Dalam kondisi ini, akal (’aql) yang seharusnya berfungsi sebagai instrumen pencari kebenaran (truth-seeking) bertransformasi menjadi alat justifikasi (self-justification). Manusia tidak lagi menggunakan logika untuk menemukan realitas, melainkan membangun argumentasi rasional untuk membenarkan dorongan nafsu yang telah diputuskan sebelumnya. Fenomena ini dalam psikologi modern sering diidentifikasi sebagai penalaran termotivasi (motivated reasoning), di mana individu secara selektif memproses informasi demi melindungi ego dan keinginan pribadinya[754].

Dominasi ego dalam Alam Samar menciptakan sebuah "sains pembenaran" yang mengaburkan orientasi etis. Ketika ego menjadi pusat kesadaran (egosentrisme), seluruh peristiwa eksternal ditafsirkan hanya berdasarkan parameter kepentingan diri (self-interest). Hal ini mengakibatkan terjadinya desakralisasi amanah; tanggung jawab yang mulia tidak lagi dipandang sebagai kewajiban moral, melainkan instrumen untuk pemuasan syahwat kekuasaan, materi, maupun

pengakuan sosial[755]. Dalam perspektif hadis, kecenderungan mengikuti hawa digambarkan sebagai salah satu dari tiga perkara yang membinasakan (muhlikat), karena ia membutakan mata hati dari kebenaran yang benderang[756]. Oleh karena itu, krisis yang terjadi dalam Alam Samar bukanlah krisis kecerdasan intelektual per se, melainkan krisis kejernihan orientasi eksistensial.

Secara filosofis, Alam Samar adalah manifestasi dari kegelapan spiritual yang dihasilkan oleh "pendewaan" terhadap keinginan pribadi. Al-Qur'an memberikan peringatan keras terhadap fenomena individu yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan (QS. al-Jathiyah[45] 23), yang berakibat pada terkuncinya pendengaran, hati, dan tertutupnya penglihatan dari cahaya hidayah[757]. Tanpa adanya proses penyucian yang kontinu, manusia akan terjebak dalam labirin subjektivitasnya sendiri, di mana ia merasa sedang melakukan perbaikan padahal sejatinya ia sedang melakukan kerusakan. Resolusi atas problem Alam Samar, dengan demikian, tidak cukup hanya melalui akumulasi informasi atau kecanggihan metodologi ilmiah, melainkan harus melalui reorientasi kesadaran dan penundukan nafs di bawah kendali wahyu dan akal yang jernih ('aql salim)[758]. Hanya melalui kejernihan orientasi inilah, kabut samar dalam diri dapat tersingkap, memungkinkan manusia untuk melihat realitas sebagaimana adanya (as-ya' sebagaimana hakikatnya).

Ketergantungan Ekstrem pada Validasi dan Penilaian Manusia (*Riya'* Terselubung)

Manifestasi paling akut dari kecenderungan manusia modern yang terjebak dalam fenomena "Alam Samar" sebuah entitas ontologis-

semu di mana realitas objektif dan kebenaran esensial tersubordinasi oleh persepsi serta citra ialah ketergantungan yang hiperbolis pada validasi manusia. Dalam ranah eksistensial ini, konstruksi identitas individu tidak lagi ditautkan pada kesadaran intrinsik yang otonom maupun orientasi transendental, melainkan diproyeksikan dan dimediasi secara konstan melalui tatapan (gaze) orang lain. Penilaian eksternal bertransformasi menjadi komoditas psikologis primer yang mendikte ambat batas harga diri, bahkan menentukan sejauh mana seseorang menganggap dirinya "ada" secara sosial maupun ontologis.

Fenomena ini bertumpu pada arsitektur psikologis manusia yang sangat kompleks. Dalam konteks pemikiran psikologi saintifik, Roy F. Baumeister dan Mark R. Leary menegaskan bahwa manusia secara fundamental memiliki dorongan interinsik berupa kebutuhan mendasar untuk membentuk dan mempertahankan hubungan interpersonal yang stabil, positif, dan signifikan.[759] Dalam spektrum evolusioner dan fungsi adaptif, impuls sosial ini bersifat kohesif dan fungsional demi kelangsungan hidup spesies. Kebutuhan untuk terikat (need to belong) tersebut pada dasarnya merupakan mekanisme adaptasi yang sehat. Namun, problematika epistemologis dan patologis muncul ketika dorongan untuk berintegrasi secara sosial ini mengalami distorsi: ia bertransformasi dari sekadar kebutuhan akan artikulasi sosial yang sehat menjadi kebutuhan absolut untuk selalu disetujui, diakui, dan dipuja (need for social approval).[760] Ketika batas kualitatif ini dilangkahi, kesadaran subjektif individu meluncur ke dalam cengkeraman Alam Samar, di mana nilai diri (self-worth) dialienasikan dan digantungkan penuh pada fluktuasi persepsi publik yang rapuh.

Dari kacamata spiritual-transendental, pergeseran paradigma psikologis ini memicu krisis ontologis yang jauh lebih mendalam, yaitu pengalihan poros kebenaran subjektif dan arah pengabdian. Seseorang yang terperangkap dalam jaring-jaring Alam Samar bertindak bukan lagi berlandaskan nilai ikhlas (ketulusan murni), melainkan dikendalikan oleh fenomena riya' (penampakan amalan demi pujian eksternal), sum'ah (perburuan reputasi), dan khauf al-naqd (ketakutan patologis terhadap penilaian sosial).[761] Konstruksi keberadaan (being) individu tidak lagi diuji melalui pertanyaan fundamental: Apakah amaliah ini mendatangkan keridhaan Allah (Al-Haqq)?, melainkan tereduksi menjadi pertanyaan profan: Bagaimana amaliah ini dipresentasikan, dipersepsikan, dan dinilai oleh manusia (al-khalq)?.[762] Praktik manajemen pencitraan (impression management) yang obsesif ini pada akhirnya melahirkan kepribadian yang terbelah (split self), di mana kesucian niat terdistorsi oleh hasrat tak bertepi akan pengakuan profan.

Di sinilah urgensi pementasan konsep qalb (hati) dalam tradisi epistemologi dan moral Islam menjadi sangat krusial. Qalb bukan sekadar organ biologis atau afektif, melainkan pusat navigasi spiritual, epistemik, dan kesadaran tertinggi manusia.[763] Hal ini selaras dengan landasan doktrinal yang disabdakan oleh Rasulullah : "Ingatlah bahwa dalam tubuh terdapat segumpal daging; apabila ia baik, maka baiklah seluruh tubuh itu, dan apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh itu. Ingatlah, ia adalah hati (al-qalb)".[764] Hadis ini memberikan struktur moral yang fundamental bahwa kualitas kehidupan lahiriah, keaslian tindakan, dan stabilitas eksistensial manusia memiliki hubungan kausalitas yang erat dengan kondisi batiniahnya. Ketergantungan patologis pada validasi manusia merupakan indikator manifes dari

terganggunya fungsi qalb (maradh al-qalb), di mana hati kehilangan daya jangkau transendentalnya dan terperangkap dalam jaring-jaring ilusi persepsi sosial.[765] Fenomena ketergantungan pada validasi manusia dalam ruang Alam Samar tidak dapat tereduksi sekadar sebagai gejala defisit psikologis dangkal seperti "kurangnya rasa percaya diri" (low self-esteem). Secara mendalam dan tematis, fenomena ini melambangkan suatu disorientasi ontologis yang radikal: sebuah pergeseran poros orientasi eksistensial (ittijah) manusia dari Sang Pencipta (Al-Khaliq) menuju makhluk (al-khalq). Ketika validasi sosial menggantikan perkenanan ilahi sebagai matriks kebenaran dan tujuan akhir, manusia tidak hanya kehilangan autentisitas dirinya, tetapi juga terjebak dalam lingkaran ketidakpastian yang abadi di dalam persekutuan bayang-bayang Alam Samar.

Krisis Makna Hidup (*Existential Vacuum*) di Alam Samar

Dalam bentang sejarah pemikiran manusia, krisis makna muncul sebagai manifestasi dari diskoneksi mendalam antara aktivitas lahiriah dan orientasi batiniah. Krisis ini bukan sekadar fenomena psikologis superfisial, melainkan sebuah disorientasi ontologis di mana individu kehilangan kompas untuk menavigasi eksistensinya di tengah kompleksitas dunia modern. Fenomena "kekosongan eksistensial" ini sering kali mewujud dalam bentuk aktivitas yang meluap-luap namun hampa tujuan, mencerminkan kondisi manusia yang memiliki segalanya untuk hidup, namun tidak memiliki sesuatu untuk diperjuangkan dalam hidupnya. Secara akademik, fenomena ini menuntut analisis yang melampaui batas-batas behaviorisme konvensional, menyentuh relung terdalam dari struktur kesadaran manusia.

Dalam ranah psikologi eksistensial, Viktor Frankl melalui mazhab Logoterapi menegaskan bahwa dorongan fundamental manusia bukanlah pencarian kekuasaan atau kesenangan, melainkan pencarian makna (will to meaning). Frankl berargumen bahwa ketika individu gagal menemukan makna dalam penderitaan atau keberadaannya, ia akan jatuh ke dalam "neurosis noogenik," sebuah kondisi kehampaan yang memicu depresi dan agresi[766]. Sejalan dengan itu, penelitian kontemporer oleh Michael Steger membedakan secara rigid antara presence of meaning (kehadiran makna) dan search for meaning (pencarian makna). Temuan ini menunjukkan bahwa makna kehidupan adalah konstruk psikologis multidimensional yang melibatkan pemahaman terhadap keteraturan dunia (komprehensibilitas), memiliki tujuan hidup yang jelas (tujuan), dan keyakinan bahwa eksistensi seseorang memiliki nilai yang inheren (signifikansi)[767]. Tanpa integrasi ketiga elemen ini, manusia hanya akan terjebak dalam siklus mekanis yang melelahkan secara psikis.

Perspektif Islam membawa diskursus ini ke tingkat yang lebih fundamental dengan mengaitkan makna kehidupan pada aspek teleologis penciptaan. Makna bukanlah sekadar produk subjektivitas manusia yang dikonstruksi secara mandiri, melainkan realitas objektif yang berakar pada Ghayah al-Khalq (tujuan penciptaan). Dalam pandangan ini, krisis makna dipahami sebagai kegagalan integratif: manusia gagal menghubungkan personal purpose (tujuan pribadi) dengan divine purpose (tujuan ketuhanan). Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa orientasi terjauh dari keberadaan manusia adalah penghambaan ('ubudiyyah) kepada Sang Pencipta[768]. Ketika poros ini

patah, maka segala bentuk pencapaian duniawi akan kehilangan substansinya, karena ia terputus dari sumber makna yang absolut.

Secara fenomenologis, kita menyaksikan paradoks kemajuan di mana keberhasilan material justru sering kali berbanding lurus dengan peningkatan kehampaan batin. Seseorang mungkin mencapai puncak karier yang prestisius, namun tetap merasakan kekosongan yang kronis; ia memiliki kekayaan melimpah namun terus dihantui kecemasan akan kehilangan; ia memiliki popularitas global namun merasa terasing dalam kesendirian; dan ia terlibat dalam jaringan sosial yang luas namun kering dari koneksi yang otentik. Kondisi ini membuktikan tesis Erich Fromm mengenai dikotomi antara having (memiliki) dan being (menjadi), di mana orientasi pada kepemilikan material tidak akan pernah mampu memuaskan kerinduan eksistensial manusia akan kebermaknaan yang hakiki[769].

Ketimpangan ini menunjukkan bahwa kepemilikan dan pencapaian eksternal tidak identik dengan makna. Krisis makna adalah alarm bagi jiwa bahwa ada kebutuhan yang belum terpenuhi pada level transendental. Ibn al-Qayyim al-Jawziyya menggambarkan kondisi ini sebagai "kefakiran asali" (al-faqr al-idhtirari) di mana hati manusia secara fitrah tidak akan pernah menemukan ketenangan yang stabil kecuali jika ia tertambat pada Dzat yang Maha Kekal[770]. Tanpa jangkar transendensi, manusia akan terus berlari di atas "hedonic treadmill" mencapai satu target hanya untuk menemukan target berikutnya yang sama hampa hingga ia menyadari bahwa makna bukanlah tentang apa yang ia kumpulkan, melainkan tentang bagaimana ia memosisikan dirinya di hadapan Kebenaran Mutlak.

Mengatasi krisis makna memerlukan reorientasi total dari paradigma antroposentris menuju paradigma teosentris yang harmonis. Penyelesaian krisis ini tidak ditemukan dalam akumulasi materi, melainkan dalam penemuan kembali identitas sebagai hamba Tuhan yang mengemban amanah di bumi. Hanya dengan menyelaraskan kehendak bebas manusia dengan kehendak Ilahiah, krisis makna dapat diredam, dan kehidupan yang penuh dengan aktivitas dapat berubah menjadi kehidupan yang penuh dengan berkah dan ketenangan (itmi'nan)[771].

Kesalahan Fatal dalam Membaca Tanda-Tanda Takdir Ilahi

Dalam, ruang antara ketetapan ilahi yang absolut (al-qada' wa al-qadar) dan persepsi empiris manusia sering kali menjadi ranah yang penuh dengan ambivalensi kognitif. Dalam kerangka yang disebut sebagai Alam Samar yaitu sebuah kondisi eksistensial di mana batas antara realitas objektif dan proyeksi subjektif mengabur manusia rentan terjebak dalam kesalahan hermeneutis tatkala mencoba membaca tanda-tanda takdir. Secara kognitif, terdapat kecenderungan simplifikasi di mana individu menginferensikan hasrat pribadi (raghbah) sebagai bentuk petunjuk ilahi (hidayah), atau sebaliknya, memaknai sebuah kegagalan temporal sebagai representasi mutlak dari penolakan Tuhan. Fenomena ini mencerminkan keberlanjutan dari bentuk confirmation bias yang dijustifikasi secara teologis, di mana kesuksesan kredo material diidentikkan secara tergesa-gesa dengan keridaan Allah, sedangkan krisis diartikan sebagai bentuk kemurkaan-Nya[772]. Distorsi persepsi ini tidak hanya mereduksi kompleksitas tatanan ontologis

takdir, tetapi juga melahirkan klaim epistemik yang melampaui kapasitas manusiawi atas domain yang hakikatnya bersifat gaib[773].

Keterbatasan mendasar manusia terletak pada ketidakmampuannya untuk menembus takdir sebelum manifestasi historisnya terjadi. Secara teologis, takdir sebelum mewujud adalah rahasia metafisika (al-ghayb al-mutlaq) yang tidak terjangkau oleh kalkulasi rasional maupun intuisi spiritual yang belum teruji[774]. Kesalahan fatal dalam menafsirkan takdir terjadi ketika manusia melakukan klaim otoritatif ex-ante menganggap fenomena inkonsisten seperti kebetulan, sinkronisitas eksistensial, atau kedekatan emosional sebagai kepastian ontologis bahwa sesuatu telah ditakdirkan baginya. Padahal, teks-teks keagamaan secara konsisten menegaskan bahwa takdir dipahami sebagai objek keimanan (yu'manu bihi), bukan objek klaim pengetahuan prediktif (la yu'lamu srirruhu). Pembacaan terhadap takdir hanya sah secara epistemis jika dilakukan secara ex-post facto, yakni setelah suatu peristiwa secara riil telah melintasi garis waktu dan menjadi bagian dari sejarah, di mana manusia kemudian berkewajiban mengekstrak pelajaran moral ('ibrah) serta mempertanggungjawabkannya dalam bingkai etis[775].

Keseimbangan metodologis dalam menyikapi takdir terekspresikan secara komprehensif dalam narasi kenabian. Sebagaimana diriwayatkan dalam Sahih Muslim No. 2664, Nabi Muhammad meletakkan fondasi praksis yang memisahkan secara tegas antara domain ikhtiar sebelum peristiwa dan domain ketetapan setelah peristiwa[776]. Hadis tersebut memerintahkan manusia untuk bersikap proaktif mengejar apa yang bermanfaat (ihris 'ala ma yanfa'uka), menyandarkan kekuatan hanya kepada Allah (wasta'in billah), dan

menolak sikap apatis atau kelumpuhan mental (wa la ta'jaz). Namun, ketika sebuah ketetapan telah mewujud menjadi kenyataan empiris, kerangka kognitif manusia diintruksikan untuk bertransformasi dari dinamisme aksi menuju penerimaan eksistensial, dengan membuang jauh-jauh spekulasi kontrafaktual yang destruktif seperti klausalitas "seandainya" (law)[777]. Struktur hadis ini mengartikulasikan bahwa takdir bukanlah alasan untuk melakukan inklinasi fatalistik, melainkan sebuah dialektika yang padu antara tanggung jawab agensial sebelum kejadian dan kedamaian spiritual setelah kejadian.

Formulasi ikhtiar yang sahih menuntut pemisahan fungsional yang ketat antara tiga fase eksistensial. Pada fase sebelum keputusan, manusia dituntut mempergunakan seluruh kapasitas agensi, rasionalitas, dan kausalitas empirisnya untuk berikhtiar secara optimal. Pada fase pengambilan keputusan, instrumen epistemis yang valid bukanlah klaim mistik atas tanda-tanda samar, melainkan sintesis antara pengetahuan objektif ('ilm), konsultasi intersubjektif (musyawarah), pertimbangan rasional yang matang, serta penyerahan spiritual melalui doa dan istikharah guna menyelaraskan kehendak pribadi dengan nilai-nilai etis ilahi[778]. Akhirnya, pada fase setelah hasil terjadi, kewajiban kognitif manusia bergeser pada penerimaan kenyataan (taslim), evaluasi konstruktif atas kekhilafan metodologis (muhasabah), dan pengembalian seluruh hasil akhir kepada kedaulatan mutlak Allah. Kesalahan sistematis dalam membaca takdir senantiasa berakar dari pencampuradukan (commingling) ketiga fase ini seperti memasukkan sikap pasrah taslim ke dalam fase pra-keputusan, atau membawa spekulasi kausalitas ke dalam fase pasca-kejadian yang pada

gilirannya merusak tatanan epistemologi keimanan dan melumpuhkan efektivitas tindakan manusia di alam nyata[779].

Jebakan Fatalisme Pasif Menjadikan Takdir Alasan untuk Berputus Asa

Kesamaran paling destruktif dalam dinamika spiritual dan intelektual manusia muncul ketika takdir disalahpahami sebagai instrumen metafisis untuk membatalkan ikhtiar. Dalam ruang kesadaran yang terdistorsi, manusia sering kali melarikan diri dari tanggung jawab eksistensialnya dengan berdalih secara eksplisit maupun implisit: “Kalau memang segala sesuatu telah ditakdirkan secara apriori, untuk apa lagi saya harus bersusah payah melakukan usaha?”[780]. Sikap mental ini bukan sekadar kekeliruan teologis biasa, melainkan suatu bentuk patologi spiritual yang mengebiri potensi transendental manusia. Ketika takdir (qadar) direduksi menjadi determinisme mekanistik yang kaku, ia bertransformasi menjadi sebuah penjara mental yang melahirkan fatalisme dan melumpuhkan daya hidup.

Secara epistemologis, fatalisme ini mengaburkan batas antara kedaulatan mutlak Tuhan (al-Iradah al-Ilahiyyah) dan wilayah tanggung jawab moral manusia (al-Mas’uliyyah al-Akhlaqiyyah)[781]. Akibatnya, manusia terjebak dalam disonansi kognitif yang akut: mereka meratapi nasib buruk yang menimpa mereka, namun di saat yang sama menolak untuk mengerahkan agensi yang telah dianugerahkan oleh Sang Pencipta demi mengubah realitas tersebut. Di sinilah keputusasaan tumbuh subur, berselimut di balik jubah kepasrahan teologis yang semu.

Guna memahami akar dari distorsi ini, kita harus menengok kembali perdebatan klasik dalam ranah teologi Islam (ilm al-kalam). Polarisasi ekstrem antara sekte Jabariyyah yang memeluk fatalisme mutlak menolak adanya daya pilih pada manusia (al-ikhtiyar) dan sekte Qadariyyah yang mengagungkan kehendak bebas manusia hingga menafikan takdir pra-eksistensial, mencerminkan kegagalan dalam merumuskan sintesis yang harmonis antara kedaulatan Ilahi dan agensi manusia[782]. Sintesis yang ditawarkan oleh mayoritas ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah, khususnya melalui konsep kasb (perolehan/upaya) yang dirumuskan oleh Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari dan dikembangkan lebih lanjut oleh para teolog setelahnya, mencoba menjembatani jurang pemisah ini[783]. Konsep ini menegaskan bahwa meskipun Allah adalah Pencipta mutlak atas segala tindakan manusia secara ontologis, manusia tetaplah subjek yang mengaktualisasikan tindakan tersebut secara moral dan legal.

Takdir tidak pernah dirancang untuk menegasikan ruang usaha, melainkan berfungsi sebagai peta jalan kosmis yang menuntut manusia untuk berpartisipasi aktif di dalamnya[784]. Dalam perspektif Al-Qur'an, relasi dinamis ini digambarkan secara benderang: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." (QS. Ar-Ra'd[13] 11)[785]. Ayat ini menegaskan bahwa intervensi dan ketetapan Allah di alam empiris berjalan beriringan dengan inisiasi perubahan yang dilakukan oleh agensi manusia itu sendiri.

Ketika fatalisme menguasai ruang psikis individu, ia menjelma menjadi keputusasaan (al-ya's). Dalam kacamata psikologi kontemporer, kondisi ini sangat adaptif dengan konsep learned

helplessness (ketidakberdayaan yang dipelajari), sebuah keadaan di mana seseorang merasa bahwa apa pun tindakan yang ia lakukan tidak akan pernah mampu mengubah hasil akhir[786]. Keputusasaan ini pada hakikatnya merupakan bentuk pengingkaran terhadap sifat rahmat dan kemahakuasaan Allah. Di sinilah letak bahayanya: keputusasaan bukan sekadar masalah kesehatan mental, melainkan sebuah krisis spiritual yang memutus tali pengharapan hamba kepada Tuhannya. Al-Qur'an secara tegas mengaitkan keputusasaan dengan hilangnya orientasi keimanan: "...dan jangan kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum yang kafir." (QS. Yusuf[12] 87)[787]. Pandangan fatalistik yang menafikan ikhtiar melahirkan keputusasaan karena ia menempatkan manusia pada posisi pasif-objek, bukan aktif-subjek. Manusia memandang dirinya sebagai sehelai daun kering yang ditiup angin takdir tanpa memiliki kontrol atas arah jatuhnya. Padahal, struktur etika Islam memandang manusia sebagai khalifah di bumi, sebuah kedudukan kehormatan yang menuntut tanggung jawab, inisiatif, dan ketangguhan eksistensial.

Sebagai antitesis dari fatalisme yang melumpuhkan, struktur etika Islam menawarkan formula integratif yang secara harmonis menggabungkan komitmen usaha dengan penyerahan diri yang tulus. Fondasi epistemologis dari integrasi ini terekam secara utuh dalam sabda Rasulullah SAW sebagaimana diriwayatkan dalam Shahih Muslim nomor 2664: "Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai oleh Allah daripada Mukmin yang lemah, namun pada masing-masingnya terdapat kebaikan. Semangatlah terhadap apa yang bermanfaat bagimu, mohonlah pertolongan kepada Allah, dan janganlah engkau

merasa lemah (tak berdaya)...”[788]. Hadis ini adalah sebuah manifesto kehidupan yang secara radikal menolak segala bentuk kepasifan. Perintah untuk “bersemangat terhadap apa yang bermanfaat bagimu” merupakan afirmasi mutlak atas kewajiban berikhtiar secara rasional, empiris, dan optimal. Namun, agar manusia tidak jatuh ke dalam kesombongan egoistik seolah-olah dialah sang pencipta tunggal atas keberhasilannya hadis ini segera mengiringinya dengan klausul spiritual: “mohonlah pertolongan kepada Allah”. Ini adalah pengakuan atas keterbatasan ontologis manusia di hadapan kemahakuasaan Ilahi. Sintesis ini ditutup dengan larangan keras: “dan janganlah engkau merasa lemah”. Ketidakberdayaan (al-’ajz) di sini bukanlah keterbatasan fisik objektif, melainkan kekalahan mental pra-tempur yang lahir dari rahim fatalisme dan keputusasaan.

Iman kepada takdir tidak dimaksudkan untuk menghapus agensi manusia, melainkan untuk membebaskan manusia dari ilusi bahwa ia adalah penguasa mutlak atas hasil akhir. Perbedaan antara kedua paradigma ini sangat fundamental dan bersifat biner: Fatalisme mengatakan: “Karena semuanya telah ditentukan sejak zaman azali, aku tidak perlu bertindak. Tindakanku tidak memiliki signifikansi apa pun terhadap garis hidupku.”

Tawakal mengatakan: “Aku bertindak dengan segenap kemampuan terbaikku karena aku diperintahkan oleh Allah untuk berikhtiar, tetapi aku tidak menyembah atau mendiktekan harapanku pada hasil akhir, karena hasil sepenuhnya berada dalam wilayah kekuasaan dan kebijaksanaan Allah.”[789]. Tawakal bukanlah kepasifan fatalistik pasca-kegagalan, melainkan sebuah aktivitas spiritual yang dinamis yang berjalan simultan dengan ikhtiar fisik. Sebagaimana yang dijelaskan

secara mendalam oleh para sufi teolog seperti Ibn Qayyim al-Jawziyyah, tawakal adalah "jantung" dari segala tindakan, di mana jasad fisik sibuk mengejar sebab-sebab di alam nyata, sementara ruh dengan tenang bersandar pada Sang Pencipta Sebab (Musabbib al-Asbab)[790].

Pemahaman teologis yang jernih ini menjadi fondasi utama bagi apa yang disebut sebagai "Alam Sadar" sebuah tingkat kesadaran eksistensial tertinggi di mana manusia menyadari sepenuhnya posisinya di kosmos. Di dalam Alam Sadar, manusia terbebas dari dua kecemasan eksistensial terbesar: ketakutan akan kegagalan masa depan dan penyesalan mendalam atas masa lalu yang tak dapat diubah. Ketika ia menyadari bahwa tugasnya hanyalah merumuskan ikhtiar terbaik di masa kini, sementara hasil akhir dipasrahkan kepada kebijaksanaan absolut Allah, ia menemukan kemerdekaan jiwa yang sejati. Kemerdekaan inilah yang memungkinkannya melangkah melampaui fatalisme yang destruktif dan keputusasaan yang melumpuhkan, menuju hidup yang penuh vitalitas, makna, dan kedamaian transendental.

Anatomi Komprehensif Ciri-Ciri Manusia yang Berada di Alam Samar

Jika seluruh pembahasan sebelumnya disintesiskan, *Alam Samar* dapat dipahami sebagai suatu konfigurasi multidimensional, bukan satu gejala tunggal. Seseorang tidak harus memiliki seluruh cirinya untuk dapat mengalami kondisi tersebut. Yang lebih penting adalah pola hubungan antarunsurnya. Ketika ketidaksadaran bertemu dengan identitas sosial yang terlalu dominan, materialisme bertemu dengan kebutuhan validasi, nafsu bertemu dengan lemahnya refleksi, dan krisis makna bertemu dengan pembacaan takdir yang keliru, terbentuklah

suatu struktur kesadaran yang membuat manusia hidup jauh dari pusat dirinya tanpa selalu menyadari keterasingan tersebut.

Secara epistemik, manusia di Alam Samar ditandai oleh kesulitan membedakan antara apa yang ia ketahui, apa yang ia yakini, apa yang ia asumsikan, dan apa yang sekadar ia dengar dari lingkungan. Ia mudah menerima narasi yang sesuai dengan keinginannya. Ia dapat memiliki banyak informasi tetapi sedikit kebijaksanaan dalam menilai informasi tersebut. Ia menganggap keyakinan sebagai pengetahuan dan preferensi sebagai kebenaran. Akibatnya, refleksi diri menjadi lemah karena ia jarang mempertanyakan kerangka yang digunakan untuk memahami kehidupan.

Secara psikologis, ia cenderung hidup melalui pola otomatis. Respons emosional, kebiasaan, kebutuhan akan pengakuan, dan dorongan konsumtif sering menentukan keputusan sebelum refleksi sadar mengambil tempat. Ia mungkin merasa bebas karena mampu memilih di antara banyak pilihan, padahal belum tentu bebas dari struktur yang membentuk keinginannya. Kebebasan formal banyaknya pilihan tidak selalu menghasilkan kebebasan substantif kemampuan memilih berdasarkan nilai yang telah direfleksikan.

Secara sosiologis, identitasnya sangat bergantung pada *looking-glass self*, kelompok rujukan, norma, dan kategori sosial. Ia bertanya siapa dirinya dengan terlebih dahulu melihat bagaimana orang lain menilainya. Karena kebutuhan untuk memiliki hubungan sosial memang fundamental bagi manusia, ketergantungan ini dapat terasa sangat alami. Namun ketika penerimaan sosial menjadi syarat utama keberadaan psikologis, kritik atau penolakan dari orang lain dapat

dirasakan sebagai ancaman terhadap identitas, bukan sekadar perbedaan pendapat.

Secara ekonomis-material, ia cenderung menghubungkan nilai diri dengan kepemilikan, performa, penampilan, status, dan pencapaian eksternal. Penelitian mengenai nilai materialistik menunjukkan bahwa orientasi berlebihan pada kekayaan, citra, dan popularitas dapat berkaitan dengan penurunan berbagai indikator kesejahteraan psikologis. Dalam kondisi ini, manusia tidak pernah merasa selesai karena setiap pencapaian segera menjadi standar baru. Ia bukan mengejar kebutuhan, melainkan mengejar jarak dari rasa kurang.

Secara spiritual, pusat orientasinya mengalami pergeseran. Ia mungkin masih mempertahankan simbol-simbol agama, tetapi agama tidak lagi menjadi sumber utama penilaian terhadap diri. Ukuran yang dominan justru datang dari manusia: apakah saya dipuji, dianggap berhasil, terlihat saleh, dihormati, atau diterima? Pada titik ekstrem, pola ini berdekatan dengan problem *riya'*, yakni ketika tindakan yang seharusnya berorientasi kepada Allah memperoleh orientasi kepada pandangan manusia. Karena itu, pemeriksaan spiritual tidak cukup dengan menghitung aktivitas lahiriah; ia harus memeriksa arah niat.

Secara eksistensial, manusia di Alam Samar mengalami fragmentasi tujuan. Ia mempunyai banyak target tetapi tidak mempunyai *telos* yang mengikatnya. Frankl menyebut kekosongan makna sebagai salah satu problem eksistensial penting, sementara penelitian kontemporer membedakan antara keberadaan makna dan pencarian makna sebagai dimensi yang dapat diukur. Dalam kerangka Islam, persoalan tersebut menjadi lebih mendasar: manusia bukan sekadar membutuhkan makna

yang ia rasakan, tetapi perlu menghubungkan makna subjektif kehidupannya dengan tujuan objektif penciptaannya.

Secara moral, ia mengalami kesulitan melakukan evaluasi terhadap dirinya sendiri. Di sinilah konsep *nafs al-lawwāmah* menjadi penting. Jiwa yang mampu menegur dirinya sendiri merupakan tanda bahwa manusia masih memiliki kapasitas koreksi internal. Sebaliknya, semakin hilang kemampuan untuk mengoreksi diri, semakin besar kemungkinan seseorang hidup berdasarkan pembenaran. Ia tidak lagi bertanya "Apakah saya salah?", melainkan "Bagaimana saya dapat menjelaskan agar saya tampak benar?"

Secara teleologis, manusia di Alam Samar salah memahami hubungan antara sarana dan tujuan. Karier menjadi tujuan, padahal seharusnya sarana. Uang menjadi tujuan, padahal dapat menjadi sarana. Pendidikan menjadi status, padahal seharusnya sarana pengembangan amanah. Teknologi menjadi pusat perhatian, padahal seharusnya alat. Bahkan aktivitas keagamaan dapat berubah menjadi sarana membangun reputasi apabila niat tidak terus-menerus diperiksa. Ketika hierarki tujuan terbalik, kehidupan tampak penuh tetapi sebenarnya kehilangan arah.

Secara eksistensial-spiritual, ciri yang paling mendasar adalah hilangnya kesadaran bahwa manusia hidup di antara dua horizon: dunia sebagai ruang amal dan akhirat sebagai ruang pertanggungjawaban. Al-Qur'an tidak meminta manusia meninggalkan dunia, tetapi memperingatkan agar kehidupan dunia tidak menipu manusia sehingga sarana menjadi tujuan akhir. Kesadaran akhirat memberikan dimensi korektif terhadap obsesi duniawi karena manusia tidak lagi menilai dirinya hanya berdasarkan apa yang terlihat sekarang.

Dari seluruh ciri tersebut dapat dirumuskan suatu anatomi konseptual sebagai berikut: ketidaksadaran melahirkan otomatisitas; otomatisitas yang tidak diperiksa melahirkan dominasi dorongan; dominasi dorongan memerlukan pembenaran; pembenaran diperkuat oleh lingkungan; lingkungan menyediakan standar identitas; standar identitas menghasilkan perbandingan; perbandingan melahirkan ketergantungan validasi; validasi yang berlebihan menggeser pusat orientasi; pergeseran orientasi menghasilkan kekosongan makna; kekosongan makna mendorong kompensasi melalui materialisme atau performa sosial; dan ketika seluruh proses tersebut dibaca secara keliru sebagai "takdir", manusia berpotensi memasuki fatalisme pasif.

Alam Samar bukan sekadar keadaan "tidak mengenal diri". Ia merupakan keadaan ketika diri kehilangan pusat orientasinya. Manusia masih memiliki kemampuan berpikir, tetapi pikirannya bekerja untuk membenarkan; masih memiliki kebebasan, tetapi kebebasannya dikendalikan oleh hasrat; masih memiliki relasi sosial, tetapi identitasnya ditentukan oleh penilaian sosial; masih memiliki agama, tetapi agama dapat menjadi simbol identitas; masih memiliki tujuan, tetapi tujuan-tujuannya terfragmentasi; masih berbicara tentang takdir, tetapi takdir dapat digunakan untuk membenarkan kepasifan.

Jalan keluar dari *Alam Samar* tidak cukup berupa penambahan informasi. Manusia memerlukan rekonstruksi orientasi kesadaran. Ia harus kembali membedakan antara apa yang diinginkan dan apa yang benar, antara apa yang populer dan apa yang bernilai, antara apa yang berhasil secara sosial dan apa yang bermakna secara eksistensial, antara apa yang telah ditetapkan Allah dan apa yang menjadi tanggung

jawab ikhtiarnya, serta antara citra diri yang ingin ditampilkan dan diri yang sungguh-sungguh sedang dibentuk.

Pada akhirnya, pembentukan jati diri bukanlah proses menciptakan manusia yang sepenuhnya bebas dari pengaruh lingkungan, dorongan biologis, sejarah personal, dan struktur sosial. Ideal semacam itu tidak realistis. Jati diri yang matang justru lahir ketika manusia menyadari pengaruh-pengaruh tersebut, menilai pengaruh tersebut secara kritis, lalu menata ulang kehidupannya berdasarkan orientasi nilai yang lebih tinggi. Dalam kerangka Islam, pusat orientasi tersebut adalah penghambaan kepada Allah; dalam psikologi, ia berdekatan dengan regulasi diri, otonomi, makna, dan integrasi kepribadian; dalam sosiologi, ia berhubungan dengan kemampuan membangun identitas tanpa kehilangan agensi; dan dalam filsafat eksistensial, ia berkaitan dengan kehidupan yang dijalani secara sadar dan bertanggung jawab.

Alam Samar dapat dirumuskan secara konseptual sebagai keadaan keterasingan manusia dari pusat orientasi dirinya akibat kaburnya hubungan antara kesadaran, fitrah, tujuan penciptaan, struktur sosial, hasrat, makna, dan tanggung jawab terhadap takdir. Ia adalah ruang antara “menjadi” dan “mengetahui untuk apa menjadi”. Manusia yang berada di dalamnya tidak selalu kehilangan kehidupan; yang hilang terlebih dahulu adalah kejernihan mengenai arah kehidupan. Dan karena jati diri dibentuk oleh arah yang terus-menerus dipilih, maka keluar dari *Alam Samar* pada akhirnya berarti mengembalikan kesadaran kepada pertanyaan paling mendasar: siapakah aku, untuk apa aku diciptakan, kepada siapa hidupku dipertanggungjawabkan, dan nilai apa yang bersedia kujadikan dasar untuk menjalani seluruh keberadaanku?

ALAM SADAR

Kesadaran merupakan salah satu dimensi paling fundamental dalam pengalaman manusia, tetapi sekaligus salah satu konsep yang paling sulit direduksi ke dalam satu definisi tunggal. Dalam pengertian psikologis, kesadaran menunjuk pada kemampuan manusia untuk mengalami, mempersepsi, mengingat, menilai, dan mengarahkan perilakunya; dalam pengertian filosofis, kesadaran berkaitan dengan pertanyaan mengenai keberadaan, identitas, kebebasan, tanggung jawab, dan makna; sedangkan dalam perspektif spiritual Islam, kesadaran tidak berhenti pada kemampuan mengetahui diri, melainkan berkembang menjadi kemampuan menyadari kedudukan diri di hadapan Allah, memahami amanah keberadaan, serta mempertanggungjawabkan setiap pilihan moral. Dengan demikian, *alam sadar* dalam bab ini tidak dimaksudkan semata-mata sebagai keadaan mental yang berlawanan dengan tidur atau ketidaksadaran, melainkan sebagai suatu ruang eksistensial tempat manusia mulai melihat dirinya, kehidupannya, sejarahnya, pilihan-pilihannya, dan arah akhirnya secara lebih jernih. Al-Qur'an secara khas mengarahkan perhatian manusia kepada tanda-tanda yang terdapat pada dirinya sendiri "dan pada dirimu sendiri; maka apakah kamu tidak memperhatikan?" sehingga proses mengenal diri memperoleh legitimasi epistemologis sekaligus spiritual.

Dalam kerangka tersebut, kesadaran bukan keadaan yang sekali jadi. Ia merupakan proses yang bergerak dari perhatian menuju refleksi, dari refleksi menuju penilaian, dari penilaian menuju pertobatan atau

koreksi, dan dari koreksi menuju transformasi. William James, dalam kajiannya mengenai pengalaman keagamaan, menunjukkan bahwa pengalaman religius memiliki dimensi psikologis yang sangat kuat dan dapat melibatkan pengalaman keterpecahan diri, perubahan orientasi hidup, konversi, serta penyatuan kembali kehidupan batin. Sementara itu, Charles Taylor memperlihatkan bahwa identitas manusia selalu berhubungan dengan horizon moral tertentu: manusia tidak hanya bertanya “siapa saya?”, tetapi juga “kehidupan seperti apa yang layak saya jalani?” dan “kebaikan macam apa yang menjadi orientasi hidup saya?”. Dalam perspektif Islam, dua pertanyaan tersebut memperoleh perluasan transenden: manusia bukan sekadar subjek yang membangun identitasnya, melainkan makhluk yang menemukan dirinya melalui hubungan dengan Sang Pencipta, sesama manusia, alam, sejarah, dan kehidupan akhirat.

Titik Balik Eksistensial: Munculnya Kesadaran Reflektif (*Awakening*)

Pengalaman manusia akan Alam Sadar tidak pernah lahir dari ruang hampa epistemologis, melainkan bertunas melalui disrupsi mendalam atas ontologi keseharian yang lazimnya melanggengkan ketiadaan kesadaran (al-ghaflah). Dalam ranah fenomenologi dan psikologi eksistensial, fenomena ini diidentifikasi sebagai pembentukan "situasi batas" (Grenzsituationen), yakni momen-momen diskontinuitas radikal ketika kerangka acuan lama tidak lagi mampu menampung kompleksitas realitas yang dihadapi [791]. Disrupsi eksistensial ini tidak selalu mewujud dalam iluminasi mistik yang spektakuler, melainkan sering kali terindikasi melalui trajektori peristiwa insidental: kegagalan profesional, kehilangan yang traumatik, penderitaan fisik, konfrontasi

dengan mortalitas, hingga stagnasi spiritual di mana keberhasilan material justru memicu anomie dan existential vacuum [792]. Pada titik kritis inilah, mekanisme pertahanan ego terkikis, memaksa kesadaran manusia terlempar dari kenyamanan mode keberadaan otomatis (automatic mode of being) menuju ranah reflektivitas mendalam yang menuntut redefinisi total atas struktur makna kehidupannya.

Perubahan mendasar yang dialami subjek bukan terletak pada konfigurasi fakta eksternal semata, melainkan pada transformasi hermeneutika internal suatu pergeseran mendasar dalam cara manusia memetakan dan menafsirkan keberadaannya di hadapan Realitas Mutlak (al-Haqq). Ketika dunia empiris yang sebelumnya dianggap solid mulai retak, kesadaran subjektif tidak lagi bertindak sebagai penerima pasif atas stimulus lingkungan, melainkan bertransisi menjadi agen reflektif yang merekonseptualisasi realitas [793]. Transisi ini menandai dekonstruksi atas cara hidup inautentik, di mana seseorang sebelumnya mendefinisikan dirinya semata-mata berdasarkan ekspektasi sosial atau dorongan instingtif ego (al-nafs al-ammarah). Fenomena penderitaan atau kekecewaan eksistensial dengan demikian bertindak sebagai katalisatori epistemik yang memutus dominasi ilusi kemandirian diri (stigma of self-sufficiency), membongkar narasi-narasi palsu yang dibangun oleh kepuasan superfisial, dan memicu keterbukaan ontologis terhadap dimensi transendental [794].

Orientasi baru ini mewujud secara eksplisit melalui kemunculan pertanyaan-pertanyaan mendasar yang bersifat teleologis dan ontologis. Pertanyaan seperti “Mengapa aku hidup seperti ini?”, “Apa yang sebenarnya sedang kukejar?”, “Apakah kehidupanku sesuai dengan tujuan penciptaanku?”, hingga “Apa yang Allah kehendaki

dariku dalam keadaan yang sedang kujalani?" bukanlah sekadar artikulasi psikologis atas kecemasan (angst), melainkan bentuk perlawanan spiritual terhadap kelalaian ontologis [795]. Dalam perspektif psikologi Islam, wacana internal ini mencerminkan kebangkitan kesadaran al-nafs al-lawwamah (jiwa yang mawas diri dan kritis) yang mengevaluasi secara ketat jarak antara kebiasaan hidup aktual dengan cetak biru fitrah ketuhanan (fitrah ilahiyyah) [796]. Pertanyaan-pertanyaan tersebut menuntut subjek untuk memindahkan titik pusat gravitasinya: dari pencarian validasi ego yang rapuh menuju pencarian kehendak Ilahi yang sublim di dalam setiap momen eksistensial.

Titik balik eksistensial menjadi ambang pintu (liminality) yang memisahkan kehidupan reaktif dari kehidupan reflektif. Kehidupan reaktif didorong oleh determinisme biologis, impuls psiko-emosional, dan pengkondisian lingkungan; sedangkan kehidupan reflektif dipandu oleh kesadaran intensional, pertimbangan nilai spiritual, serta kepasrahan yang sadar (al-istislam) kepada takdir Allah [797]. Transformasi ini (yang dalam tradisi pemikiran Islam kerap disebut sebagai tawbah atau metanoia dalam tradisi Barat) secara mendasar merestrukturisasi arsitektur mental seseorang: ia tidak lagi memandang peristiwa hidup sebagai kebetulan yang acak atau beban yang membelenggu, melainkan sebagai ayat (tanda-tanda Ilahi) dan pedagogi transendental yang dirancang untuk mengintegrasikan kembali jiwa manusia ke dalam harmoni kehendak Penciptanya [798].

Pertanyaan Fundamental Spiritual: "Siapakah Aku Sebenarnya?"

Pertanyaan "Siapakah aku?" bukanlah sekadar stimulan diskursif dalam psikologi kepribadian modern yang mereduksi eksistensi

manusia pada konfigurasi neurobiologis atau klasifikasi tipologi perilaku[799]. Lebih jauh dari itu, pertanyaan ini merupakan episentrum dari Alam Sadar (the locus of consciousness) yang menuntut jawaban multidimensional. Ketika psikologi kontemporer berhenti pada kategorisasi sifat (traits) atau dinamika ego, filsafat dan metafisika Islam melangkah melampaui batas-batas emperis tersebut, menempatkan pencarian jati diri dalam matriks kosmologis yang sangat luas[800]. Penemuan diri (self-discovery) yang sejati tidak dapat dicapai secara parsial; ia membutuhkan penyelidikan integral yang merambah dimensi asal-usul, relasi transendental, arsitektur internal, fungsionalitas etis, hingga muara akhir dari perjalanan eksistensial. Oleh karena itu, dalam kerangka akademik yang komprehensif, pertanyaan "Siapakah aku?" harus diurai melalui lima lapisan epistemis yang saling bertanyat-kelindan secara kohesif.

Pada lapisan pertama, pertanyaan mengenai asal-usul manusia (origin of being) menuntut jawaban yang melampaui reduksionisme materialistik. Secara ontologis, manusia tidak lahir dari ketiadaan absolut tanpa makna, melainkan bersumber dari pancaran (tajalli) Wujud Yang Mutlak[801]. Sebelum mewujud dalam dimensi ruang dan waktu (alam al-mulk) sebagai entitas biologis, eksistensi manusia telah berakar pada dimensi primordial di alam arwah. Dalam fase pra-eksistensi ini, terjadi sebuah kesepakatan agung (mithaq) yang mengikat kesadaran spiritual manusia dengan Sang Pencipta[802]. Dengan demikian, secara ontologis, "aku" adalah makhluk yang memiliki sejarah transendental; sebuah entitas yang memikul memori teofanik yang mendalam, sehingga pencarian diri di dunia ini pada hakikatnya adalah proses mengingat kembali (anamnesis) asal-usul yang suci

tersebut[803]. Mengetahui dari mana asal diri segera mengantarkan manusia pada lapisan kedua, yaitu hubungan relasional-teologis antara hamba ('abd) dan Pencipta (Rabb). Identitas diri manusia secara inheren bersifat relasional; "aku" baru dapat didefinisikan secara utuh ketika "Aku" yang absolut (Tuhan) dikenali[804]. Di hadapan Allah SWT, kedudukan manusia adalah paradoks yang indah: di satu sisi, ia adalah hamba yang fakir, yang esensinya adalah ketundukan mutlak ('ubudiyyah), namun di sisi lain, ia ditunjuk sebagai representasi Ilahi di bumi (khilafah)[805]. Melalui penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), cermin diri manusia dibersihkan agar mampu merefleksikan asma dan sifat-sifat-Nya. Dengan demikian, kedudukan teologis manusia bukanlah entitas otonom yang terpisah, melainkan sebuah lokus penampakan bagi keindahan dan keagungan Tuhan di alam semesta[806].

Lapisan ketiga menuntut pemahaman mendalam atas arsitektur internal manusia yang sangat kompleks dan integral. Manusia bukanlah entitas monolitik, melainkan perpaduan harmonis antara dimensi materi dan imateri. Struktur diri ini terdiri atas lima komponen utama yang membentuk anatomi psiko-spiritual: jasad (wahana fisik), nafs (jiwa yang dinamis dengan dorongan egonya), 'aql (instrumen pemikiran kognitif dan diskursif), qalb (organ intuisi spiritual yang mampu menangkap kebenaran transendental), dan ruh (substansi suci ditiupkan langsung oleh Allah)[807]. Ketidakseimbangan dalam memahami kelima struktur ini melahirkan patologi psikologis dan spiritual. Integrasi kelapan dimensi ini memungkinkan manusia berfungsi sebagai makhluk mikrokosmos ('alam al-shaghir) yang mencerminkan keseluruhan realitas makrokosmos[808].

Pemahaman atas struktur diri segera menuntut kesadaran fungsional-etis pada lapisan keempat, yakni lapisan amanah. Setiap potensi kognitif, kepekaan afektif, kekuatan fisik, hingga partikularitas situasi hidup yang dialami individu bukanlah sebuah kebetulan evolusioner, melainkan instrumen teleologis yang sengaja dirancang demi mengemban tanggung jawab kosmis[809]. Amanah ini melibatkan peran aktif manusia dalam melakukan rekonstruksi moral di bumi ('imarat al-ard) serta mengaktualisasikan keadilan sosial. Kemampuan akal dan kebebasan berkehendak (free will) yang dianugerahkan kepada manusia menuntut pertanggungjawaban etis atas setiap pilihan tindakan mereka[810]. Pada dimensi inilah diri didefinisikan melalui kontribusi, dedikasi, serta komitmen moral dalam merealisasikan kehendak Ilahi di ranah sosial.

Akhirnya, pencarian jati diri bermuara pada lapisan kelima, yaitu dimensi eskatologis (ma'ad). Eksistensi manusia di dunia ini bersifat temporal dan bergerak secara linier menuju titik kepulangan yang mutlak[811]. Kesempurnaan kesadaran diri dicapai ketika manusia menyadari bahwa akhir dari perjalanan eksistensialnya adalah pertemuan kembali dengan Allah SWT (liqa' Allah), di mana setiap lintasan pikiran, getaran hati, dan tindakan fisik akan ditimbang di pengadilan keadilan Ilahi (hisab)[812]. Kesadaran eskatologis ini secara radikal mengubah cara pandang manusia terhadap kehidupannya saat ini; waktu tidak lagi dipandang sebagai siklus kosong tanpa makna, melainkan sebagai ladang persemaian spiritual yang menentukan kualitas eksistensi pasca-kematian[813].

Melalui integrasi kelima lapisan pertanyaan tersebut ontologis, teologis, antropologis, amanah, dan eskatologis proses pengenalan diri

(ma'rifat al-nafs) menjelma menjadi sebuah metodologi komprehensif yang melampaui batas-batas psikologi kepribadian konvensional. Manusia tidak lagi sekadar sibuk mencari keunikan egois dari "kepribadian saya", melainkan secara aktif mendekonstruksi dan merekonstruksi kedudukan eksistensial dirinya dalam keseluruhan tatanan penciptaan cosmos. Mengenal diri, pada analisis terakhir, adalah satu-satunya gerbang epistemis yang absah untuk mengenal Sang Pencipta, sebagaimana kaidah hikmah yang abadi menyatakan bawa pemahaman mendalam atas kefanaan dan keterbatasan diri merupakan cermin primer untuk menyaksikan keabadian dan kesempurnaan-Nya.

Proses Rekonstruksi dan Pencarian Jati Diri yang Hilang

Kesadaran terhadap jati diri dalam diskursus filsafat eksistensial, metafisika Islam, dan psikologi transpersonal tidak dapat direduksi menjadi sekadar konstruk citra diri (self-image) atau persepsi subjektif yang dinamis dan berfluktuasi. Pada tatanan epistemologis dan ontologis yang lebih mendalam, kesadaran ini merupakan bentuk pembacaan kritis yang mampu membedakan secara tegas antara esensi substratum diri yakni entitas terdalam manusia dengan aksidensi sosial (social accidents) yang melekat padanya sebagai konsekuensi dari interaksi spasio-temporal[814]. Kegagalan dalam merumuskan distingsi ini sering kali menjerumuskan individu ke dalam krisis eksistensial, di mana nilai diri yang hakiki hancur akibat terdistorsi oleh kontingensi eksternal. Jati diri, sebagaimana direkonstruksi dalam kajian ilmiah ini, merupakan sebuah simpul konvergensi yang kompleks dan integratif, memadukan identitas esensial, sistem nilai (value system), fitrah

primordial, potensi spasial, rekam jejak sejarah kehidupan, serta pemenuhan tanggung jawab eksistensial atau amanah[815].

Secara metafisik, manusia dilahirkan membawa dimensi fitrah sebuah potret ontologis asli yang berorientasi pada kebenaran dan kebaikan primordial yang berfungsi sebagai fondasi dari seluruh bangunan kepribadiannya[816]. Doktrin ini selaras dengan penegasan kitab suci mengenai kesaksian azali manusia di hadapan Sang Pencipta, yang menetapkan bahwa eksistensi manusia pada dasarnya telah memiliki orientasi ketuhanan dan martabat bawaan (karamah) yang tidak dapat diganggu gugat oleh status sosial[817]. Rasulullah SAW juga memperkuat dasar ontologis ini melalui penegasan bahwa setiap manusia terlahir dalam kondisi fitrah, sementara pengondisian lingkungan sosio-kultural dialah yang kemudian menempelkan label-label temporal dan identitas sekunder pada dirinya[818]. Oleh karena itu, jati diri bukanlah sebuah entitas reaktif yang semata-mata dibentuk oleh ekspektasi publik atau persepsi diri yang dangkal, melainkan sebuah amanah eksistensial yang menuntut pembuktian melalui integrasi antara kapasitas internal dan rekam sejarah tindakan nyata manusia di muka bumi[819].

Implikasi dari kesadaran ontologis ini termanifestasi secara nyata dalam konstruksi bahasa dan persepsi diri individu terhadap dinamika kehidupan. Ketika seseorang mengalami kegagalan dalam suatu entitas kegiatan, terdapat perbedaan struktural yang mendasar antara artikulasi "Aku gagal" dengan "Aku adalah manusia yang mengalami kegagalan"[820]. Dalam perspektif psikologi kognitif dan fenomenologi, penataan kalimat pertama mencerminkan sebuah kesesatan kategoris (category mistake), di mana sebuah peristiwa spasio-temporal

diproyeksikan secara keliru menjadi identitas esensial yang permanen[821]. Sebaliknya, pernyataan kedua menunjukkan matangnya kesadaran eksistensial; ia mengisolasi peristiwa kegagalan sebagai sebuah entitas pengalaman temporal (temporal experience) dan tetap mempertahankan substansi diri sebagai subjek yang utuh, bermartabat, serta terus berkembang.

Transformasi perseptual serupa juga berlaku pada peristiwa-peristiwa traumatik atau dekonstruksi peran sosial, seperti kehilangan mata pencaharian atau status jabatan. Pernyataan "Aku kehilangan pekerjaan" tidak boleh dieksplisitkan secara ontologis menjadi "Aku adalah orang yang tidak berguna"[822]. Kehilangan pekerjaan adalah dinamika aksidental yang berada di luar esensi diri, sedangkan predikat "tidak berguna" merupakan eliminasi destruktif terhadap nilai fitrah dan potensi bawaan manusia. Pembacaan yang keliru terhadap kedua hal ini memicu terjadinya identifikasi total (total identification) terhadap aksiden temporal, sebuah kondisi psikologis di mana seseorang membiarkan martabat kemanusiaannya didikte secara penuh oleh naik-turunnya fluktuasi duniawi[823].

Pada akhirnya, kesadaran terhadap jati diri bertindak sebagai mekanisme pembebasan eksistensial (existential liberation) yang mendasarkan ketahanan jiwa manusia pada hakikat utamanya, bukan pada atribut-atribut sementara. Dengan memisahkan antara "siapa diri yang mendasar" (the core self) dan "apa yang melekat secara sosial" (social attachments), individu tidak hanya memperoleh kejelasan epistemologis dalam memandang sejarah hidupnya, tetapi juga menegakkan kembali martabat kemanusiaannya sebagai hamba dan pengemban amanah yang berkesadaran penuh[824].

Menerima Garis dengan Kesadaran Penuh

Kesadaran terhadap takdir (al-qadar) sering kali disalahpahami dalam diskursus filsafat populer sebagai bentuk kepasifan fatalistik (jabarisme) atau determinisme teologis yang menafikan kebebasan manusia. Namun, dalam perspektif epistemologi Islam yang mendalam, kesadaran takdir sama sekali tidak merujuk pada pengetahuan apriori mengenai lembaran masa depan yang misterius. Sebaliknya, kesadaran ini berakar secara kokoh pada pengakuan jujur atas keterbatasan epistemologis (epistemological limits) yang inheren dalam rasio manusia[825]. Manusia, dengan segala perangkat kognitifnya yang terbatas oleh ruang dan waktu, hanya mampu menangkap realitas secara parsial, temporal, dan fenomenal. Memahami takdir berarti menyadari bahwa ada wilayah transendental yang melampaui jangkauan kalkulasi rasional manusia, sebuah wilayah di mana pengetahuan Allah yang absolut (al-'Ilm al-Mutlaq) merajut setiap jaring sebab-akibat kosmologis secara komprehensif[826].

Keterbatasan kognitif ini memaksa manusia untuk bersikap rendah hati secara intelektual (intellectual humility). Manusia dapat mengobservasi pola-pola kausalitas fisik di alam semesta, memetakan hukum-hukum alam (sunnatullah), dan memproyeksikan kemungkinan-kemungkinan masa depan berdasarkan data empiris yang ada[827]. Namun, manusia tidak akan pernah mampu menguasai seluruh variabel metafisika dan fisika yang berkelindan di balik sebuah peristiwa. Dalam konteks ini, takdir bukanlah skenario mutlak yang menindas kehendak bebas, melainkan sebuah rancangan sistemik-kosmologis yang menetapkan batas-batas eksistensial sekaligus menyediakan ruang bagi dinamika pilihan manusia[828].

Secara ontologis, manusia hidup dalam ruang kausalitas sekunder (al-asbāb). Kita mengetahui bahwa api membakar, air membasahi, dan usaha keras cenderung membuahkan hasil. Namun, pengetahuan manusia atas hubungan sebab-akibat ini bersifat induktif dan partikular. Kita hanya melihat sebagian kecil dari rantai sebab yang tampak (apparent causes), sementara penyebab utama (First Cause atau Musabbib al-Asbāb) yang mengoordinasikan seluruh jaring peristiwa tetap berada dalam wilayah gaib[829]. Al-Ghazali dalam adikaryanya menekankan bahwa ketergantungan manusia pada sebab lahiriah sering kali membutakan mereka dari hakikat bahwa sebab-sebab tersebut tidak memiliki kekuatan independen tanpa ketetapan ilahi[830].

Dalam Al-Quran, konsep takdir digambarkan sebagai ukuran atau kadar (qadar) yang presisi yang ditanamkan Allah ke dalam setiap ciptaan-Nya[831]. Ukuran ini mencakup potensi, keterbatasan, jalur perkembangan, dan akhir dari eksistensi segala sesuatu. Ketika manusia bertindak, ia bertindak di dalam koridor hukum-hukum yang telah diukur tersebut. Ia memiliki kebebasan memilih (al-ikhtiyār), namun kebebasan tersebut tidak bersifat absolut-penciptaan (khāliqiyyah), melainkan bersifat akuisitif-partisipatif (kasb), sebuah konsep yang dirumuskan secara mendalam oleh mazhab teologi Asy'ariyah untuk menjembatani antara kedaulatan mutlak Tuhan dan tanggung jawab moral manusia[832]. Oleh karena itu, kesadaran takdir menuntut manusia untuk aktif terlibat dalam hukum sebab-akibat yang mereka ketahui, sembari menundukkan diri di hadapan realitas jaring kausalitas universal yang berada di luar kontrol kognitif mereka.

Kesadaran takdir yang matang secara spiritual dan intelektual beroperasi pada dua poros yang berdialektika secara harmonis: poros

ikhtiar dan poros tawakal. Poros ikhtiar merepresentasikan tanggung jawab etis dan agensi aktif manusia (human agency). Di sini, manusia wajib menggunakan seluruh potensi akal, fisik, dan emosionalnya untuk melakukan tindakan terbaik yang berada dalam kapasitasnya. Ikhtiar bukanlah sekadar usaha fisik, melainkan sebuah ibadah intelektual dan moral di mana manusia menunaikan perannya sebagai khalifah di bumi yang tunduk pada syariat dan sunnatullah[833]. Menolak ikhtiar dengan dalih berserah diri pada takdir adalah bentuk penyimpangan teologis yang merusak tatanan penciptaan.

Di sisi lain, poros tawakal merepresentasikan kepasrahan eksistensial yang aktif (active surrender). Tawakal bukanlah kepasifan fatalistik, melainkan pelepasan ketergantungan psikologis dari hasil akhir usaha[834]. Ketika seorang manusia telah mengerahkan ikhtiar maksimalnya, ia menyadari bahwa hasil akhir berada di luar domain otoritasnya. Di sinilah tawakal berfungsi sebagai jangkar psikologis yang menjaga stabilitas jiwa. Integrasi antara ikhtiar dan tawakal ini menciptakan sebuah kondisi mental yang dinamis: manusia bekerja di dunia fisik dengan keseriusan penuh seolah-olah dialah penentu segalanya, namun di dalam hatinya ia berserah diri kepada Allah seolah-olah usahanya tidak memiliki kekuatan apa pun tanpa izin-Nya[835].

Prinsip dialektis kesadaran takdir ini berfungsi sebagai pelindung psikologis-spiritual dari dua ekstremitas eksistensial yang merusak jiwa manusia: kesombongan (al-kibr) dan keputusasaan (al-ya's). Kesombongan eksistensial lahir ketika manusia jatuh ke dalam ilusi voluntarisme ekstrem suatu keyakinan menyesatkan bahwa dirinya adalah pencipta mutlak atas seluruh keberhasilan dan hasil usahanya. Ketika ia sukses mengumpulkan kekayaan, meraih kekuasaan, atau

memenangkan kompetisi ilmiah, ia menepuk dadanya sendiri seraya mengabaikan ribuan variabel tak kasat mata yang disediakan Allah untuk memfasilitasi kesuksesannya. Al-Quran mengabadikan karakter destruktif ini pada sosok Karun yang mengeklaim bahwa kekayaannya diperoleh semata-mata karena ilmu yang dimilikinya[836].

Sebaliknya, keputusasaan eksistensial muncul ketika manusia terjebak dalam jaring fatalisme ekstrem. Ia memandang dirinya tidak memiliki daya, tidak memiliki agensi, dan hanya menjadi bidak catur tak bernyawa di tengah badai takdir. Pandangan ini melumpuhkan kehendak, membunuh kreativitas, dan mengarahkan jiwa pada depresi eksistensial yang menganggap segala usaha adalah sia-sia.

Kesadaran terhadap takdir memotong kedua patologi mental ini secara sekaligus melalui firman Allah dalam Surah Al-Hadid ayat 22-23, yang menjelaskan bahwa segala sesuatu yang terjadi telah tertulis dalam Kitab sebelum diwujudkan, agar manusia tidak berduka cita atas apa yang luput dari mereka (menghindari keputusasaan) dan juga tidak terlalu gembira dengan kesombongan atas apa yang diberikan-Nya kepada mereka[837]. Kesadaran takdir menuntut manusia untuk menyadari bahwa setiap keberhasilan adalah karunia yang menuntut rasa syukur, sedangkan setiap kegagalan adalah ujian atau pengalihan rute menuju takdir lain yang lebih baik yang menuntut kesabaran.

Dalam struktur kesadaran manusia, Alam Sadar (al-wa'y) bertindak sebagai ruang ekuilibrium tempat manusia berdiri tegak di antara dua kutub tersebut: aktif dalam wilayah sebab, berserah dalam wilayah hasil. Ekuilibrium ini mencerminkan apa yang dalam tradisi teologi Islam disebut sebagai al-amr bayn al-amrayn (perkara di antara dua perkara) sebuah posisi moderat yang tidak terjebak dalam

determinisme mutlak (compulsion) maupun kebebasan mutlak yang tak terbatas (absolute delegation)[838]. Manusia yang memiliki kesadaran eksistensial ini tidak akan pernah lumpuh oleh ketakutan akan masa depan, tidak pula ia akan larut dalam penyesalan atas masa lalu yang tidak dapat diubah (the unalterable past).

Secara psikologis, kesadaran ini menghasilkan apa yang dalam psikologi modern dikenal sebagai locus of control internal yang sehat, yang diimbangi dengan ketahanan spiritual (spiritual resilience) yang tinggi[839]. Manusia menyadari bahwa ia bertanggung jawab atas proses (process-oriented), sedangkan hasil akhir adalah hak prerogatif Allah yang Maha Mengetahui (result-oriented surrendered). Dengan menempatkan diri pada titik ekuilibrium ini, manusia meraih kedamaian jiwa yang hakiki (al-nafs al-mutma'innah). Ia melangkah di muka bumi dengan ketenangan yang agung, tidak terguncang oleh badai kegagalan, dan tidak mabuk oleh puncak kesuksesan, karena ia tahu bahwa dirinya berada dalam dekapan takdir Allah yang adil, bijaksana, dan penuh dengan kasih sayang.

Kesadaran terhadap Mandat Amanah Kehidupan yang Diemban

Kesadaran diri (self-awareness) mencapai puncaknya bukan ketika seorang individu berhasil memetakan batas-batas kapasitas kognitif dan psikologisnya semata, melainkan ketika ia mengalami pergeseran ontologis: menyadari bahwa seluruh entitas kemampuan yang melekat pada dirinya bukanlah hak milik mutlak (absolute ownership), melainkan sebuah amanah (trusteeship)[840]. Dalam lanskap metafisika Islam, manusia ditahbiskan sebagai penerima mandat primordial yang menanggung beban tanggung jawab etis setelah eksistensi kosmis

lainnya menyatakan ketidakmampuannya[841]. Ketika kesadaran ini meresap ke dalam struktur kesadaran terdalam (al-wijdān), pemahaman mengenai keberadaan diri tidak lagi dipahami melalui kacamata hobi subjektif atau pemenuhan ego rasional, melainkan sebagai bentuk pertanggungjawaban eksistensial kepada Sang Pencipta dan lingkungan sosialnya[842].

Manifestasi dari amanah ini bersifat multidimensional dan melingkupi seluruh ranah modal eksistensial manusia. Ilmu pengetahuan (‘ilm) bukan sekadar instrumen dominasi epistemik, melainkan amanah untuk menyingkap kebenaran dan menuntun peradaban[843]; waktu (waqt) adalah modal ontologis terbatas yang menuntut efisiensi teleologis; kesehatan (ṣiḥḥah) dan harta (māl) adalah fasilitas transitoris yang diuji efektivitas pemanfaatannya[844]; sementara keluarga, jabatan, dan pengaruh sosial (social leverage) merupakan arena uji kepemimpinan moral (khilāfah) yang menuntut keadilan distributif[845]. Secara teologis-propetis, seluruh dimensi ini tidak akan luput dari kalkulasi eksistensial di alam transenden, di mana setiap bentuk potensi akan dimintai pertanggungjawaban atas bagaimana ia diaktualisasikan dalam sejarah kemanusiaan[846].

Interogasi mendasar dalam diri manusia harus mengalami transfigurasi filosofis. Pertanyaan positivistik-instrumental yang berbunyi, "Apa yang dapat kulakukan?" yang berfokus pada daya jangkau kapabilitas murni harus dielevasi menjadi pertanyaan normatif-teleologis: "Untuk apa kemampuan itu seharusnya digunakan?"[847]. Pergeseran pertanyaan ini menandai transisi dari nalar instrumental (instrumental reason) menuju nalar etis-transendental. Kemampuan mekanis untuk melakukan sesuatu (capacity) tidak secara otomatis

memberikan keabsahan moral untuk melakukannya (legitimacy). Tanpa adanya kerangka normatif yang mengikat, kapabilitas manusia hanya akan tergelincir menjadi antroposentrisme yang destruktif dan eksploitatif[848].

Di sinilah dialektika antara teori nama (al-asmā'), potensi (al-isti'dād), dan jati diri (al-huwiyyah) menemukan artikulasi teoretisnya yang paling utuh. Potensi manusiawi tidak boleh ditafsirkan sebagai lisensi libertarian untuk memuaskan seluruh spektrum hasrat (hawā)[849]. Sebaliknya, potensi harus dibaca sebagai peta kemungkinan eksistensial (existential possibilities) yang dirancang secara terukur, yang mengarahkan individu pada pemenuhan amanah spesifiknya di muka bumi. Nama dan jati diri seseorang bukan sekadar label sosial, melainkan cetak biru spiritual (spiritual blueprint) yang mengindikasikan fungsi kontributif apa yang harus diaktualisasikan demi terwujudnya kemaslahatan umum (al-maṣlaḥah al-'āmmah)[850].

Pada akhirnya, kesadaran terhadap amanah mengintegrasikan seluruh elemen potensi manusia ke dalam muara kemaslahatan teleologis. Ketika potensi dipahami sebagai titipan yang berorientasi pada pengabdian, aktualisasi diri tidak lagi diukur dari seberapa banyak akumulasi material atau akumulasi pengakuan yang diperoleh, melainkan dari seberapa besar kontribusi potensi tersebut dalam menegakkan keadilan, kedamaian, dan keberlanjutan hidup[851]. Kesadaran ini membebaskan manusia dari jebakan narsisisme eksistensial dan mentransformasikannya menjadi agen peradaban yang berkesadaran penuh bahwa setiap bakat, posisi, dan daya yang dimilikinya adalah hutang etis yang harus dibayar tuntas melalui pengabdian yang nyata[852].

Kesadaran terhadap Dosa, Ketergelinciran, dan Rekam Jejak Amal

Kesadaran moral di dalam ranah alam sadar (conscious mind) bukan sekadar sebuah fungsi kognitif yang mendeteksi pelanggaran norma, melainkan sebuah pencapaian evolusi spiritual dan eksistensial yang mendalam. Pada tahap ini, manusia tidak lagi memandang penderitaan dan kegagalan hidup sebagai dogma deterministik atau "takdir buta" yang harus diterima secara pasif tanpa syarat. Sebaliknya, alam sadar mengarahkan individu untuk melihat penderitaan secara kritis-reflektif, mengidentifikasi bahwa sebagian dari distorsi eksistensial tersebut merupakan konsekuensi langsung dari pilihan bebas (free will) yang keliru dan deviasi moral yang dilakukan secara sadar. Transisi dari mentalitas fatalistik menuju agensi moral yang bertanggung jawab inilah yang menandai fajar kesadaran moral sejati.

Dalam lanskap psikologi spiritual, kesadaran ini termanifestasi melalui instrumen muhasabah (introspeksi radikal). Muhasabah bertindak sebagai aparatus metakognitif yang menuntut individu untuk melakukan demarkasi analitis yang ketat terhadap realitas yang dialaminya. Proses pemisahan ini mengharuskan manusia membedakan secara presisi antara beberapa dimensi eksistensial: pertama, apa yang berada di luar kendali dirinya (external locus of control) yang menuntut penerimaan (ridha)[853]; kedua, apa yang murni merupakan kesalahan dan kelalaian dirinya sendiri[854]; ketiga, apa yang merupakan ujian metafisik (ibtila') untuk menaikkan derajat spiritualnya; keempat, apa yang merupakan hukum kausalitas atau konsekuensi logis dari tindakan dosanya di masa lalu; dan kelima, apa yang secara aktif berada dalam jangkauan agensinya untuk diperbaiki (ishlah). Melalui kategorisasi yang jernih ini, manusia tidak terjebak

dalam kebingungan eksistensial, melainkan mampu memetakan peta jalan pemulihan jiwanya secara sistematis.

Kesadaran terhadap dosa (awareness of sin) dalam paradigma teo-psikologis ini sama sekali tidak didesain untuk melahirkan kebencian terhadap diri sendiri (self-loathing) atau keputusasaan eksistensial yang destruktif. Sebaliknya, kesadaran ini merupakan pemicu metamorfosis spiritual yang dikenal sebagai taubat dan rekonstruksi perilaku. Al-Qur'an secara ontologis menempatkan penyucian jiwa (tazkiyah al-nafs) sebagai puncak keberhasilan eksistensial manusia, sementara pengotoran jiwa (tadnis) diposisikan sebagai kegagalan fundamental[855]. Oleh karena itu, rasa bersalah (guilt) yang sehat yang diwakili oleh konsep al-nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali dirinya) harus dibedakan dari rasa malu yang patologis (shame). Rasa bersalah yang sehat bersifat fungsional dan korektif; ia bertindak sebagai alarm psikis yang mengarahkan energi mental ke arah rekonsiliasi, pemulihan hubungan dengan Sang Pencipta, dan perbaikan relasi sosial, bukan ke arah penghancuran diri atau neurosis[856].

Secara kontemplatif, ketika manusia mampu mengubah rasa sakit akibat dosa menjadi energi restoratif, ia sedang mempraktikkan apa yang dalam psikologi eksistensial disebut sebagai pemaksaan makna dari penderitaan. Kesadaran akan dosa yang diiringi oleh optimisme teologis akan rahmat Tuhan tidak akan mereduksi martabat kemanusiaan, melainkan justru memulihkannya[857]. Pada titik inilah, muhasabah dan taubat berhenti menjadi sekadar ritual teologis, dan naik tingkat menjadi sebuah proses penyembuhan psikososial dan spiritual yang komprehensif, di mana manusia mengenali keterbatasannya, menerima tanggung jawab atas tindakannya, dan

secara aktif berpartisipasi dalam merancang kembali masa depannya yang lebih suci dan terintegrasi.

Kesadaran Temporal Menghargai Waktu sebagai Komoditas Berharga

Filsafat eksistensial dan fisika modern bertemu pada satu titik krusial: bahwa waktu bukan sekadar garis linier yang eksternal dari diri manusia, melainkan dimensi internal yang membentuk struktur kesadaran itu sendiri. Manusia yang mencapai tingkat kesadaran transendental tidak lagi melihat waktu sebagai deretan detik yang mekanis sebagaimana konsep chronos dalam tradisi Yunani kuno melainkan sebagai kairos, yaitu momen-momen sarat makna yang menentukan kualitas keberadaan[858]. Waktu, dalam perspektif fenomenologi eksisensial, bertransformasi menjadi modal eksistensial (existential capital) yang paling berharga. Ketidakberbalikan (irreversibility) waktu, yang dalam hukum kedua termodinamika dinyatakan melalui konsep entropi, menegaskan secara empiris bahwa setiap fragmen waktu yang mengalir menjauhi kita adalah bagian dari eksistensi yang runtuh secara permanen dan tidak dapat dipulihkan dengan kepemilikan materi apa pun[859].

Kesadaran akan keterbatasan dan ketidakberbalikan waktu ini memicu reposisi radikal dalam orientasi kognitif dan spiritual subjek. Pertanyaan hidup yang semula bersifat akumulatif dan dangkal, seperti "Apa yang ingin aku dapatkan?" yang mencerminkan modus kepemilikan (having mode) dalam analisis psikososial Erich Fromm runtuh dan berganti menjadi pertanyaan eksistensial-ontologis: "Apa yang telah aku lakukan dengan waktu yang diberikan kepadaku?"[860]. Pergeseran ini menandai transisi dari manusia yang hidup sekadar

sebagai konsumen realitas menjadi manusia yang menyadari agensi moralnya. Waktu tidak lagi dipandang sebagai bejana kosong yang harus diisi dengan pemuasan hasrat, melainkan sebagai panggung aktualisasi diri di mana setiap keputusan yang diambil melahirkan konsekuensi eksistensial yang abadi.

Konsepsi ini secara inheren menghubungkan Alam Sadar manusia dengan doktrin eskatologis tentang tanggung jawab, yang dalam tradisi teologi Islam dikenal sebagai hisab. Di dalam Al-Qur'an, waktu diposisikan sebagai sumpah kosmis sekaligus medium pembuktian kualitas amal manusia, sebagaimana ditegaskan dalam Surah Al-'Asr bahwa manusia berada dalam kerugian mutlak kecuali mereka memanfaatkan waktu untuk keimanan, amal saleh, dan saling menasihati dalam kebenaran serta kesabaran[861]. Kesadaran akan hisab meniscayakan bahwa waktu tidak pernah netral secara moral. Setiap detik yang dialami adalah ruang kontemplasi dan aksi yang bermuatan etis; tidak ada momen yang hampa nilai. Manusia diperintahkan untuk melakukan refleksi kritis harian (muraqabah) terhadap apa yang telah dikirimkannya untuk "hari esok," sebuah konsep evaluasi diri prospektif yang menuntut keselarasan antara waktu temporal saat ini dengan keabadian transenden[862].

Dimensi ini diperkuat oleh tradisi profetik yang menggambarkan bahwa pada hari pertanggungjawaban universal, setiap individu akan dimintai pertanggungjawaban spesifik atas dimensi temporal hidupnya: untuk apa umurnya dihabiskan dan bagaimana masa mudanya disesali atau dimaksimalkan[863]. Di sinilah kesadaran temporal bertransformasi menjadi sebuah sistem kontrol internal yang ketat. Mengingat waktu adalah sumber daya yang terbatas (finite resource), kesadaran ini

melahirkan kecemasan eksistensial yang positif (existential anxiety), yang mendorong manusia untuk menyusun skala prioritas hidupnya bukan berdasarkan kesenangan jangka pendek, melainkan pada nilai keberlanjutan spiritual dan kemaslahatan sosial. Melalui lensa ini, hidup tidak lagi dipahami sebagai sekadar durasi biologis yang dijalani secara pasif, melainkan sebuah amanah teologis yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Sang Pemilik Waktu[864].

Kesadaran Finansial Harta sebagai Titipan, Bukan Tujuan Akhir

Transformasi kesadaran manusia terhadap harta menandai sebuah pergeseran paradigmatis dari orientasi eksistensial yang terfragmentasi menuju kematangan ontologis yang komprehensif. Dalam domain yang dipetakan sebagai Alam Samar sebuah wilayah psiko-spiritual yang ditandai oleh ketidaksadaran reflektif dan subordinasi ego terhadap dorongan material harta benda secara ilusif terkonfigurasi sebagai ekstensi dari entitas diri atau penanda utama identitas. Fenomena komodifikasi identitas ini berakar pada pembacaan reduksionis atas realitas, di mana akumulasi kapital mengsubversi hakikat kemanusiaan dan mengukur keberadaan (being) melalui skala kepemilikan (having)[865]. Namun, ketika kesadaran manusia bertransisi dan terevaluasi menuju Alam Sadar, terjadi proses demitologisasi terhadap status harta. Harta tidak lagi dipersepsikan secara naif sebagai determinan utama harga diri atau indikator martabat ontologis (dasein), melainkan direkonseptualisasikan secara epistemologis sebagai instrumen amanah sebuah mandat fungsional yang dibingkai oleh tanggung jawab etis, sosial, dan transendental[866]. Pergeseran kognitif ini secara mendasar meredefinisi struktur pertanyaan

eksistensial manusia terkait pemilikan material. Diskursus egosentris yang berfokus pada kuantifikasi material, “Berapa banyak yang kumiliki?”, meluruh dan digantikan oleh inkuiri teleologis dan etis yang jauh lebih mendalam: “Dari mana harta tersebut diperoleh, bagaimana ia diartikulasikan dalam ruang sosial, dan siapa sajakah pemegang hak atas keberadaannya?”. Pertanyaan reorientatif ini mencerminkan prinsip akuntabilitas ganda (dual accountability) yang mewajibkan kalkulasi etis atas setiap unit kepemilikan[867]. Dalam kerangka ini, kepemilikan material tidak pernah dipahami sebagai hak mutlak tanpa batas (absolute ownership), melainkan sebuah penguasaan relatif yang secara teologis dan sosiologis terikat oleh hak-hak komunal serta tuntutan keadilan distributif[868].

Pencapaian tingkat kesadaran ini membawa implikasi terapeutik dan eksistensial yang signifikan terhadap psikologi manusia, yakni pembebasan dari kecemasan eksistensial (existential anxiety) yang lahir dari ketakutan mendalam akan kehilangan (loss aversion) serta obsesi terhadap komparasi status sosial. Sebagaimana ditekankan dalam psikologi eksistensial dan filsafat ketimuran, disasosiasi antara harga diri dan akumulasi materi membebaskan subjek dari penderitaan ketidakpastian ontologis (ontological insecurity)[869]. Kendati demikian, pelepasan keterikatan psikologis (non-attachment) ini tidak mengejawantah sebagai asketisisme pasif, kebiasaan destruktif menolak dunia, atau apatisme ekonomi. Sebaliknya, individu yang berkesadaran penuh tetap terlibat secara aktif dan dinamis dalam artikulasi produksi, inovasi bisnis, pengembangan struktur ekonomi, dan peningkatan kualitas hidup. Aktivitas ekonomi ini dipacu bukan oleh dorongan avarisme (ketamakan egois), melainkan oleh kesadaran

stewardis (stewardship) untuk memaksimalkan fungsi kemaslahatan publik dan kesejahteraan kolektif[870].

Secara teoretis, konseptualisasi ini mengkristalkan hakikat harta ke dalam ranah nilai instrumental (instrumental value), seraya mencabut klaim mutlaknya atas nilai ontologis (ontological value). Harta secara ontologis adalah wahana yang bersifat aksidental ('aradh) sebuah instrumen intermediat (wasilah) yang memfasilitasi pencapaian tujuan-tujuan kemanusiaan yang lebih tinggi, dan bukan tujuan akhir (gayah) dari keberadaan manusia itu sendiri[871]. Ketika nilai ontologis manusia dilepaskan dari kalkulasi akumulasi materi, revaluasi terhadap modal sosial, intelektual, dan spiritual terjadi secara masif. Manusia tidak lagi mendefinisikan kualitas dirinya melalui besarnya kapital yang ia kuasai, melainkan melalui efikasi etis, keadilan, dan kebajikan dari pengelolaannya. Dengan demikian, kesadaran terhadap harta dalam Alam Sadar berhasil mengintegrasikan dimensi spiritualisme transendental dengan kewirausahaan ekonomi yang rasional, melahirkan sebuah tatanan eksistensial yang seimbang, berkeadilan, dan merdeka secara hakiki[872].

Kesadaran Relasional Memperbaiki Hubungan dalam Keluarga dan Masyarakat

Eksistensi manusia secara ontologis tidak pernah berdiri dalam ruang hampa solipsistik. Penolakan terhadap pemikiran Cartesian yang mengisolasi kesadaran individual (cogito ergo sum) memicu lahirnya pemahaman mendalam bahwa kesadaran diri (self-awareness) justru terkristalisasi melalui ruang intersubjektivitas[873]. Manusia tidak dapat mengejawantahkan dan mengenali hakikat dirinya dalam isolasi

eksistensial; sebaliknya, struktur kepribadian dan kualitas moral individu dipantulkan secara gamblang melalui dinamika relasionalnya dengan dunia luar[874]. Baik dalam lingkaran intim seperti hubungan dengan orang tua, pasangan, dan anak maupun dalam spektrum yang lebih luas meliputi guru, murid, tetangga, rekan kerja, tatanan masyarakat, hingga individu yang memiliki paradigma ideologis yang bertolak belakang setiap interaksi berfungsi sebagai cermin epistemik (epistemic mirror) yang menyingkap kadar kedewasaan emosional, spiritual, dan intelektual seseorang[875]. Relasi insani, dalam konteks ini, bukan sekadar wahana sosialisasi empiris, melainkan sebuah arena pematangan eksistensial di mana karakter manusia diuji dan dibentuk secara berkelanjutan.

Kendati demikian, tatkala manusia mencapai taraf Alam Sadar (Conscious Mind), terjadi pergeseran paradigmatik dalam memandang fungsionalitas hubungan tersebut. Kesadaran kritis mendisrupsi kecenderungan ego-sentris yang menjadikan relasi antarmanusia semata-mata sebagai instrumen pemenuhan kebutuhan emosional atau pemuas hasrat akan validasi sosial[876]. Dalam perspektif psikologi transpersonal dan fenomenologi eksistensial, pencarian validasi tanpa batas yang berporos pada ego acapkali terjebak dalam dinamika transaksi neurotik, di mana eksistensi orang lain direduksi menjadi sekadar sarana konfirmasi diri[877]. Alam Sadar melampaui jebakan obyektifikasi ini dengan memposisikan relasi bukan sebagai hak eksploitatif, melainkan sebagai amanah sebuah kepercayaberdayaan etis dan spiritual yang menuntut pertanggungjawaban[878]. Al-Qur'an secara eksplisit menguraikan bahwa keragaman tatanan relasional manusia dirancang bukan untuk saling mendominasi, melainkan

sebagai ruang artikulasi pengenalan mendalam (li-ta'arafu) yang berorientasi pada peningkatan kualitas ketakwaan dan etika[879].

Transformasi filosofis dari pencarian validasi menuju pengembanan amanah ini secara otomatis melahirkan kesadaran moral yang interogatif. Manusia yang hidup dalam Alam Sadar tidak lagi berasumsi secara pasif atau menuntut keuntungan subjektif dari lingkungannya, melainkan secara reflektif menanyakan esensi keikutsertaannya dalam tatanan sosial: "Apakah kehadiranku memberikan maslahat atau justru menjadi sumber kerusakan?" Pertanyaan mendasar ini menghubungkan etika relasional dengan prinsip dasar Maqasid al-Shariah, khususnya orientasi untuk meraih kemaslahatan (jalb al-manafi') dan menolak potensi kerusakan (dar' al-mafasid)[880]. Secara epistemologis, formulasi pertanyaan ini menggeser orientasi manusia dari imperatif hipotetis yang bersifat transaksional menuju imperatif kategoris ala Kantian yang diinfusi oleh nilai-nilai keilahian[881]. Kehadiran diri tidak lagi diukur dari seberapa banyak penerimaan yang diperoleh dari dunia luar, melainkan seberapa besar kontribusi konstruktif yang dialirkan untuk memelihara tatanan kehidupan.

Implikasi dari kesadaran teleologis ini merombak struktur relasi dalam seluruh spektrum kehidupan secara masif. Dalam lingkaran domestik dan profesional, sikap ini menuntut pemenuhan hak dan kewajiban atas dasar keadilan dan kasih sayang (rahmah), sementara dalam ranah publik yang lebih luas, kesadaran ini menuntut pemeliharaan keharmonisan sosial dan keadilan ekologis[882]. Yang terpenting, kesadaran terhadap relasi ini mencapai puncaknya ketika manusia berhadapan dengan lawan bicara atau kelompok yang memiliki perlawanan ideologis. Daripada mereduksi pihak yang

berbeda pandangan sebagai entitas musuh yang harus dihancurkan, Alam Sadar mengaplikasikan etika perdebatan yang bermartabat (adab al-ikhtilaf) dan penghormatan agonistik, di mana perbedaan dipandang sebagai media pendewasaan pemikiran dan penajaman introspeksi diri[883]. Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi kenabian, ukuran kebaikan hakiki seorang manusia diukur secara linier dari tingkat kemanfaatannya bagi sesama tanpa memandang sekat-sekat primordial[884].

Pada akhirnya, kesadaran terhadap relasi merupakan metamorfosis moral yang mengubah cara manusia mengevaluasi eksistensinya di bumi. Dengan mengintegrasikan tanggung jawab emosional, etis, dan spiritual, manusia melangkah keluar dari penjara egoisme menuju kesadaran kosmologis bahwa setiap tindakan, ucapan, dan kehadiran diri memiliki resonansi moral bagi lingkungan sekitarnya. Relasi tidak lagi dipahami sebagai arena komodifikasi afektif, melainkan sebagai ruang sakral tempat nilai-nilai kemanusiaan dan keilahian dipraktikkan. Melalui kesadaran ini, manusia tidak hanya menemukan kembali hakikat dirinya yang sejati, tetapi juga menunaikan perannya sebagai pemelihara kedamaian dan peradaban (khalifah fi al-ardh) yang menebarkan kemaslahatan secara universal dan berkelanjutan[885].

Muhasabah Diri sebagai Pintu Gerbang Utama Menuju Transformasi Spiritual

Seluruh dimensi kesadaran pada akhirnya bertemu dalam *muhasabah*. Jika *awakening* merupakan kebangkitan kesadaran, maka *muhasabah* merupakan mekanisme yang menjaga kesadaran tersebut agar tidak menguap menjadi pengalaman sesaat. Tanpa muhasabah,

seseorang dapat mengalami momen spiritual yang sangat kuat tetapi kembali kepada pola kehidupan lama karena tidak memiliki sistem evaluasi dan koreksi.

Al-Ghazali memberikan perhatian khusus terhadap *muraqabah* dan *muhasabah* dalam Kitab XXXVIII *Ihya' 'Ulum al-Din*. Dalam pembacaan modern yang diterbitkan oleh Islamic Texts Society, keduanya ditempatkan sebagai bagian penting dari disiplin keteguhan spiritual: manusia perlu mengawasi kondisi batin dan melakukan pemeriksaan terhadap dirinya sendiri. Muhasabah bukan sekadar bertanya, "Apa kesalahan saya hari ini?" Pertanyaan tersebut terlalu sempit. Muhasabah yang komprehensif setidaknya mencakup lima wilayah: niat, tindakan, dampak, relasi, dan arah. Pertama, manusia memeriksa niat: mengapa saya melakukan ini? Kedua, ia memeriksa tindakan: apa yang sesungguhnya saya lakukan? Ketiga, ia memeriksa dampak: siapa yang terkena akibatnya? Keempat, ia memeriksa relasi: apakah tindakan saya memperbaiki atau merusak hubungan? Kelima, ia memeriksa arah: apakah kehidupan saya bergerak mendekati atau menjauhi nilai yang saya yakini? Dalam konteks ini, hadis tentang niat memperoleh relevansi metodologis yang sangat kuat. Nabi Muhammad menyatakan bahwa amal bergantung pada niat dan seseorang memperoleh sesuai dengan apa yang ia niatkan. Artinya, evaluasi kehidupan tidak cukup dilakukan pada level output. Dua tindakan yang secara lahiriah identik dapat memiliki kualitas moral yang berbeda karena perbedaan orientasi batin.

Muhasabah juga harus dibedakan dari *rumination*. Refleksi yang sehat menghasilkan pemahaman dan keputusan baru; perenungan patologis hanya mengulang rasa bersalah, kemarahan, atau ketakutan

tanpa menghasilkan perubahan. Karena itu, kesadaran tidak boleh berubah menjadi obsesi terhadap diri. Kesadaran yang benar harus bergerak keluar dari diri menuju tindakan. Prinsip *self-compassion* juga relevan pada titik ini: refleksi yang produktif membutuhkan kemampuan melihat kesalahan secara jernih tanpa menghancurkan diri melalui penghukuman yang berlebihan.

Pada akhirnya, muhasabah bukan aktivitas untuk menghasilkan citra diri yang sempurna. Ia merupakan latihan untuk menghasilkan kejujuran eksistensial. Manusia berani mengakui bahwa dirinya tidak selalu sejalan dengan nilai yang diyakininya; bahwa niat baik tidak selalu menghasilkan tindakan baik; bahwa pengetahuan tidak otomatis melahirkan kebijaksanaan; bahwa keberhasilan eksternal tidak selalu berarti keberhasilan spiritual; dan bahwa seseorang dapat terlihat baik di hadapan manusia tetapi memiliki kekosongan dalam hubungan batinnya dengan Allah.

Karena itu, muhasabah dapat dipahami sebagai siklus transformasi: sadar → mengakui → mengevaluasi → bertobat → memperbaiki → mengulang dengan kesadaran yang lebih tinggi. Siklus tersebut tidak berakhir pada kesempurnaan, melainkan pada peningkatan kualitas respons manusia terhadap kehidupan.

Alam Sadar bukan sekadar ruang batin tempat manusia "menemukan dirinya". Ia adalah ruang tempat manusia menemukan kembali hubungan antara dirinya dengan Allah, waktu, takdir, amanah, dosa, harta, keluarga, masyarakat, dan kematian. Kesadaran yang paling tinggi bukan kesadaran bahwa "aku memiliki kehidupan", tetapi kesadaran bahwa kehidupan sedang dipercayakan kepadaku untuk dijalani dengan pertanggungjawaban. Kesadaran semacam itu

mengubah orientasi eksistensial secara mendasar. Masa lalu tidak lagi hanya menjadi sumber penyesalan, melainkan bahan pembelajaran. Masa kini tidak lagi sekadar ruang konsumsi, melainkan ruang amanah. Masa depan tidak lagi hanya objek kecemasan, melainkan horizon pertanggungjawaban. Harta tidak lagi menjadi ukuran nilai diri, melainkan instrumen amanah. Keluarga tidak lagi menjadi latar belakang kehidupan, melainkan ruang pengujian akhlak. Dosa tidak lagi menjadi alasan untuk menyerah, melainkan panggilan untuk bertobat. Dan muhasabah tidak lagi menjadi kegiatan sesekali, melainkan disiplin yang menjaga arah kehidupan.

Pada titik inilah kesadaran berubah menjadi transformasi. Manusia tidak sekadar mengetahui dirinya, tetapi mulai mengatur dirinya; tidak sekadar mengatur dirinya, tetapi mulai menundukkan dirinya kepada kebenaran; dan tidak sekadar tunduk secara formal, tetapi berusaha menjalani seluruh kehidupannya dengan kesadaran bahwa setiap pilihan memiliki makna dan setiap amanah memiliki pertanggungjawaban. Kesadaran spiritual yang demikian bukan pelarian dari dunia, melainkan cara yang lebih matang untuk hadir di dalam dunia tanpa kehilangan orientasi kepada akhirat.

ALAM FITRAH

Konsep *fitrah* menempati posisi yang sangat fundamental dalam antropologi Qur'ani karena ia menyentuh pertanyaan paling mendasar mengenai siapa manusia, dari mana orientasi terdalam kehidupannya berasal, dan kepada arah eksistensial mana seluruh perjalanan kehidupannya semestinya dikembalikan. Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diciptakan menurut *fitrat Allāh*, suatu tatanan penciptaan yang berkaitan erat dengan agama yang lurus (*al-dīn al-qayyim*). Hadis Nabi Muhammad saw. kemudian memberikan artikulasi yang lebih eksplisit bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan *fitrah*, sebelum lingkungan keluarga dan sosial memberikan bentuk-bentuk identitas tertentu kepadanya. *Fitrah* tidak memadai apabila diterjemahkan sekadar sebagai "sifat bawaan", "insting", atau "kecenderungan alamiah"; ia menunjuk kepada suatu struktur ontologis-moral yang memungkinkan manusia mengenali keterarahan dirinya kepada Tuhan, kebenaran, kebaikan, dan kehidupan yang bermakna.

Dalam kerangka tersebut, Alam Fitrah dalam bab ini dapat dipahami sebagai suatu keadaan kesadaran eksistensial ketika manusia mengalami tingkat integrasi yang tinggi antara orientasi batin, keyakinan tauhid, kehendak, tindakan, tanggung jawab moral, dan penerimaan terhadap ketetapan Allah. Ia bukan keadaan biologis, bukan pula keadaan psikologis yang bebas dari konflik, dan bukan pula klaim bahwa seseorang telah mencapai kesempurnaan spiritual. Alam Fitrah lebih tepat dipahami sebagai modus keberadaan ketika manusia semakin sedikit mengalami keterpecahan antara siapa dirinya di

hadapan manusia dan siapa dirinya di hadapan Allah. Dalam bahasa filosofis, ia merupakan kondisi *existential alignment*; dalam bahasa spiritual Islam, ia merupakan gerak kembali kepada keadaan asli yang selaras dengan kehendak Ilahi.

Kerangka ini menjadi semakin penting ketika manusia modern hidup dalam ruang sosial yang sangat sarat dengan tuntutan performatif: pencapaian, pengakuan, status, produktivitas, citra diri, konsumsi, kompetisi, dan validasi sosial. Ketika ukuran keberhargaan diri secara terus-menerus ditentukan oleh faktor eksternal, manusia berpotensi mengalami jarak antara kehidupan yang dijalani dan kehidupan yang secara batin sebenarnya dibutuhkan. Dalam konteks inilah konsep *fitrah* memiliki daya kritik yang kuat. Ia mengajukan pertanyaan yang lebih dalam daripada sekadar "apa yang membuat manusia berhasil?", yakni "berhasil menurut ukuran siapa?" dan "untuk tujuan eksistensial apa?"

Fazlur Rahman menempatkan manusia, masyarakat, alam, kenabian, dan eskatologi sebagai tema-tema yang saling berhubungan dalam struktur pemikiran Al-Qur'an. Pendekatan semacam ini membantu memahami *fitrah* bukan sebagai konsep psikologis yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari pandangan dunia Qur'ani tentang hubungan antara Tuhan, manusia, alam, moralitas, sejarah, dan kehidupan akhirat. Toshihiko Izutsu, melalui pendekatan semantik terhadap pandangan dunia Al-Qur'an, juga menunjukkan pentingnya memahami istilah-istilah Qur'ani dalam jaringan relasionalnya, bukan sebagai kata yang memiliki arti tunggal dan terisolasi. Atas dasar itu, *fitrah* perlu dibaca dalam relasinya dengan *tawḥīd*, *ʿibādah*, *taqwā*, *tazkiyah*, *amānah*, *khalīfah*, *ṣabr*, *tawakkul*, *riḍā*, dan *nafs*.

Alam Fitrah merupakan puncak integrasi yang bersifat dinamis. Ia bukan titik akhir yang membuat manusia berhenti bertumbuh, melainkan keadaan ketika pertumbuhan itu berlangsung dari pusat yang benar: Allah sebagai sumber wujud, tauhid sebagai orientasi, wahyu sebagai petunjuk, amanah sebagai tanggung jawab, dan akhirat sebagai horizon transenden. Manusia tetap bekerja, merencanakan, gagal, memperbaiki diri, menghadapi kesedihan, mengalami kehilangan, dan berinteraksi dengan kompleksitas dunia. Akan tetapi, semua itu tidak lagi secara dominan menentukan identitas terdalamnya.

Puncak Integrasi Spiritual dan Eksistensial

Dalam psikologi spiritual dan filsafat Islam kontemporer, pemahaman mengenai dinamika kesadaran manusia sering kali memerlukan sebuah model heuristik yang mampu memetakan transisi batiniah dari kegelapan eksistensial menuju cahaya kebenaran. Model "tiga alam" kesadaran yang mengulas Alam Samar, Alam Sadar, dan Alam Fitrah hadir bukan sebagai representasi pembagian spasial atau kosmologis literal yang eksplisit di dalam teks suci, melainkan sebagai sebuah konstruksi teoretis-fenomenologis untuk menganalisis derajat keterjagaan spiritual manusia[886]. Sebagai sebuah model teoretis, Alam Fitrah diletakkan pada posisi puncak piramida kesadaran ini, di mana ia didefinisikan sebagai fase ketika seorang individu mulai mengalami keselarasan yang relatif stabil, kontinu, dan substansial antara seluruh dimensi eksistensinya. Dimensi-dimensi tersebut meliputi orientasi hidup (ghayah), kecenderungan asal (fitrah), keesaan ilahi (tauhid), jati diri sejati (identity), tanggung jawab kosmik (amanah), manifestasi

perilaku (action), serta ketundukan mutlak terhadap takdir dan ketetapan Allah (rido bi al-qadha)[887].

Secara epistemologis, konsep ini berakar kuat pada basis normatif Al-Qur'an, khususnya Surah al-Rum, yang menegaskan keberadaan rancangan asal manusia yang cenderung pada kebenaran dan ketauhidan sebelum terdistorsi oleh faktor-faktor eksternal[888]. Berbeda dengan Alam Samar di mana manusia berada dalam kondisi ketidaksadaran spiritual, terombang-ambing oleh hegemoni lingkungan sosial dan subordinasi hawa nafsu dan Alam Sadar di mana manusia mulai mengalami kegelisahan eksistensial, melakukan refleksi kritis, serta berjuang melawan tarikan-tarikan destruktif diri Alam Fitrah menawarkan sebuah dynamic equilibrium (keseimbangan dinamis). Di dalam ruang kesadaran ini, ketauhidan bukan lagi sekadar doktrin teologis yang dihafal secara kognitif, melainkan telah bertransformasi menjadi sebuah lensa eksistensial yang melaluinya seluruh realitas ditafsirkan dan direspons[889].

Namun, penting untuk digarisbawahi secara akademis agar terhindar dari reduksionisme utopis bahwa Alam Fitrah bukanlah sebuah maqam transendental yang steril dari dimensi kemanusiaan. Fase ini sama sekali tidak mengimplikasikan bahwa manusia telah bertransformasi menjadi entitas yang maksum (terbebas dari dosa), steril dari konflik batin, atau imun terhadap ujian-ujian keduniawian[890]. Mengasumsikan Alam Fitrah sebagai kondisi kesempurnaan mutlak yang statis adalah sebuah kekeliruan epistemologis yang mengabaikan hakikat penciptaan manusia sebagai makhluk yang inheren dengan keterbatasan (dh’af), kelupaan (nisyan), dan potensi melakukan kesalahan. Alam Fitrah juga tidak boleh diklaim secara sepihak sebagai maqam ma‘rifatullah yang otomatis menghasilkan kebenaran absolut

dalam setiap jengkal tindakan manusia[891]. Manusia di dalam Alam Fitrah tetaplah seorang homo viator musafir eksistensial yang bisa terjatuh, keliru, dan khilaf. Keistimewaan utama dari fase ini terletak pada arah dominan (dominant vector) orientasi hidupnya: ketika ia tergelincir, mekanisme pertobatan (tawbah) dan pemulihan diri (self-rectification) bekerja secara instan dan organik karena pusat gravitasi spiritualnya telah tertambat kokoh pada poros ketauhidan[892].

Ketika orientasi tauhid dan amanah telah memuncaki arus utama kesadaran di Alam Fitrah, terjadi rekonstruksi radikal terhadap bagaimana manusia memandang penderitaan, pencapaian, dan eksistensi dirinya di alam semesta. Integrasi nilai-nilai ilahiah ini menuntut kepasrahan yang aktif (active submission), di mana amanah tidak lagi dirasakan sebagai beban moral yang menghimpit, melainkan sebagai aktualisasi cinta kepada Sang Pencipta[893]. Dalam perspektif psikologi transpersonal Islam, pencapaian stabilitas di Alam Fitrah ini menyerupai transisi jiwa menuju fase nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang), yang dicirikan oleh kemampuan batin untuk tetap tunduk dan rida di tengah badai fluktuasi kehidupan duniawi[894]. Dengan demikian, Alam Fitrah menawarkan sebuah peta jalan teoretis yang komprehensif bagi manusia modern untuk keluar dari alienasi diri dan krisis spiritual, mengembalikan mereka pada keselarasan kosmik yang telah dirancang sejak alam mitsaq[895].

Fitrah sebagai Keselarasan Mutlak dengan Tauhid Rububiyah dan Uluhiyah

Secara ontologis, eksistensi manusia dalam kosmologi Islam tidak bermula dari ruang hampa mutlak, melainkan bermuara dari sebuah rancang bangun primordial yang luhur yang disebut fitrah. Fitrah

merupakan sebuah cetak biru spiritual (spiritual blueprint) yang ditanamkan oleh Sang Pencipta ke dalam relung terdalam jiwa manusia sebelum ia diaktualisasikan ke alam empiris. Struktur eksistensial ini tidak bersinggungan secara aksidental dengan tauhid; sebaliknya, fitrah dan tauhid berada dalam satu tarikan napas metafisis yang tak terisolasikan. Kesalingterhubungan ini ditegaskan secara eksplisit dalam al-Qur'an Surat al-Rum[30] 30, yang menginstruksikan manusia untuk menyelaraskan seluruh orientasi eksistensialnya (aqim wajhaka li al-din hanifa) demi memenuhi tuntutan fitrah Allah yang telah menetapkan rancangan penciptaan manusia di atas asas tersebut[896]. Ayat ini menunjukkan bahwa fitrah bukanlah entitas netral yang kosong nilai (value-free), melainkan sebuah struktur apriori yang berorientasi secara inheren kepada kebenaran mutlak (monoteisme/tauhid)[897]. Melalui perspektif ini, beragama yang lurus (al-din al-qayyim) bukanlah sebuah paksaan eksternal yang mengalienasi manusia dari kediriannya, melainkan sebuah proses kepulangan epistemis menuju jati diri yang sejati.

Akar metafisis dari fitrah yang berorientasi tauhid ini berpijak pada peristiwa primordial yang diabadikan dalam teks suci mengenai perjanjian transenden (al-mithaq) di alam arwah, sebagaimana diisyaratkan dalam al-Qur'an Surat al-A'raf[898]: 172[899]. Ketika Allah bertanya kepada seluruh bakal keturunan Adam, "Alastu bi Rabbikum?" (Bukankah Aku ini Tuhanmu?), seluruh jiwa menjawab dengan pengakuan ontologis yang bulat, "Bala shahidna" (Benar, kami bersaksi)[900]. Konsensus primordial ini membuktikan bahwa pengenalan terhadap ketuhanan yang esa (ma'rifatullah) telah terpatri secara genetis-spiritual di dalam fitrah setiap individu sebelum mereka

memasuki kedirian jasmani di alam temporal[901]. Oleh karena itu, dalam diskursus hadis yang sangat otoritatif, dinyatakan bahwa setiap bayi dilahirkan di atas kesucian fitrah ini, dan heresiarsi keagamaan atau deviasi teologis yang terjadi setelahnya merupakan produk bentukan sosiologis, kultural, serta pengasuhan orang tua[902]. Dari sudut pandang epistemologi Islam, fitrah berfungsi sebagai kompas batiniah yang konstan, yang secara konseptual merindukan kembali keharmonisan transendental yang pernah dialaminya di alam mithaq.

Dalam lanskap pemikiran modern, konsepsi fitrah sering kali mengalami reduksi makna akibat gelombang naturalisme romantis dan subjektivisme psikologis. Fitrah kerap kali disalahartikan secara peyoratif sebagai tindakan "melakukan apa saja yang terasa natural" bagi manusia. Reduksi ini sangat problematis secara ilmiah dan teologis, sebab sesuatu yang terasa "natural" bagi insting kebinatangan manusia belum tentu bernilai benar secara objektif maupun moral[903]. Jika fitrah diidentikkan begitu saja dengan insting alamiah ragawi, maka dorongan-dorongan purba seperti agresi, dominasi ego, atau libido tak terkontrol akan dinilai sebagai representasi kepatuhan pada alam penciptaan. Pandangan naturalistik-sekuler semacam ini, yang sempat diagungkan oleh pemikir Barat seperti Jean-Jacques Rousseau dalam tesis kebaikan alami manusia (the noble savage), mengabaikan kenyataan bahwa dimensi material manusia (al-nafs al-hayawaniyyah) senantiasa membutuhkan bimbingan rasional-spiritual agar tidak terperosok ke dalam anarki moral[904]. Fitrah dalam Islam bukanlah dorongan biologis tanpa arah, melainkan disposisi intelektual-spiritual menuju al-Haqq (Kebenaran Ilahi).

Distorsi konseptual yang tidak kalah berbahaya adalah penyamaan fitrah dengan tindakan "mengikuti semua keinginan hati." Kebahayaan dari reduksi subjektivistis ini terletak pada kegagalan dalam mengidentifikasi anatomi psikologi manusia yang sangat rentan terhadap infiltrasi eksternal maupun internal. Hati manusia (al-qalb), meskipun merupakan lokus intuisi spiritual, bersifat fluktuatif dan mudah terdistorsi oleh dorongan hawa nafsu (al-hawa), endapan trauma psikologis, hegemoni kultural lingkungan sekitar, serta kepentingan-kepentingan pragmatis sesaat[905]. Imam al-Ghazali dalam adikaryanya Ihya' 'Ulum al-Din mengingatkan bahwa cermin hati manusia dapat tertutup oleh karat kemaksiatan dan debu ilusi duniawi, sehingga ia kehilangan kemampuan orisinalnya untuk memantulkan cahaya kebenaran ilahi[906]. Ketika hati telah terpolusi oleh faktor-faktor sosiopsikologis tersebut, apa yang dianggap sebagai "bisikan hati yang jujur" sering kali hanyalah rasionalisasi atas egoitas atau trauma yang belum tersembuhkan. Walhasil, menjadikan keinginan subjektif sebagai motor penggerak eksistensi tanpa adanya penyelarasan dengan wahyu sama saja dengan menuhankan ego pribadi (ilahuhu hawahu).

Berdasarkan dekonstruksi atas berbagai miskonsepsi di atas, fitrah harus direkonstruksi sebagai sebuah komitmen teleologis yang dinamis. Ia merupakan orientasi eksistensial yang secara gradual tumbuh subur dan semakin selaras dengan kebenaran objektif yang telah ditetapkan oleh Allah SWT di dalam syariat dan kosmos. Fitrah bukanlah entitas statis yang dapat berfungsi optimal secara otomatis tanpa adanya upaya aktif (effortful cultivation). Manusia berkewajiban untuk mengenali, memelihara, dan merealisasikan potensi fitrah ini melalui integrasi yang kokoh antara ilmu yang sahih ('ilm), ritual ibadah yang

khusyuk ('ibadah), etika yang luhur (akhlaq), introspeksi diri yang berkesinambungan (muhasabah), serta aksi nyata yang maslahat ('amal)[907]. Melalui proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) inilah, potensi tauhid yang terpendam di dalam fitrah dapat teraktualisasi dari bentuk laten (potentia) menjadi bentuk aktif (actus) yang menerangi seluruh dimensi kehidupan individu dan sosial[908].

Fitrah dalam Islam bukanlah manifestasi dari kebebasan tanpa arah (negative freedom) atau otonomi mutlak tanpa batas yang acap kali diagungkan oleh eksistensialisme sekuler. Kebebasan dalam Islam (hurriyyah) senantiasa bersifat teleologis; ia adalah kebebasan yang terarah untuk kembali kepada orientasi dasar penciptaan manusia, yaitu menghambakan diri kepada Sang Pencipta ('ubudiyyah)[909]. Di sinilah letak harmoni kosmis yang agung: ketika manusia tunduk secara sukarela kepada hukum-hukum Allah (tauhid praktis), ia sesungguhnya tidak sedang membelenggu dirinya sendiri, melainkan sedang membebaskan jiwanya dari belenggu tuhan-tuhan palsu berupa materi, ego, dan opini publik. Penyelarasan antara kehendak bebas manusia dengan tuntunan fitrah yang bertauhid inilah yang pada akhirnya mengantarkan manusia pada derajat kemanusiaan yang paripurna (al-insan al-kamil), di mana kedamaian batin bersenyawa secara sempurna dengan keadilan kosmis[910].

Rekonsiliasi Total Antara Jati Diri Manusia dan Desain Ilahiah

Pencarian jati diri tidak lagi dipandang sebagai upaya solipsistik untuk membangun menara ego yang megah, melainkan sebagai proses penemuan posisi ontologis manusia dalam orkestrasi penciptaan yang maha luas. Pada tahapan lanjut perkembangan jiwa, individu mulai

mengalami pergeseran paradigma dari "manusia sebagai pencipta realitasnya sendiri" menuju "manusia sebagai penyingkap kehendak Ilahi dalam dirinya". Kesadaran ini memicu sebuah dekonstruksi terhadap konsep otonomi radikal yang sering diagungkan oleh filsafat antroposentris modern, di mana manusia dianggap memiliki kebebasan tanpa batas untuk menentukan esensinya sendiri tanpa rujukan transenden[911]. Sebaliknya, perspektif ini menawarkan sebuah bentuk kerendahan hati ontologis (*ontological humility*), di mana subjek menyadari bahwa dirinya adalah bagian dari Nizam al-Khalq (tatanan penciptaan) yang memiliki maksud dan tujuan tertentu (teleologi).

Integrasi jati diri dengan desain Ilahiah menuntut kerangka etis yang melampaui sekadar maksimalisasi potensi diri. Dalam pandangan ini, tidak semua kapasitas intelektual atau fisik yang dimiliki manusia harus diekspansi secara liar demi keuntungan pribadi atau ambisi duniawi. Ada pengakuan yang mendalam bahwa keberadaan manusia dibatasi oleh nilai-nilai kebenaran universal (Al-Haqq) yang berfungsi sebagai kompas moral. Oleh karena itu, kebijaksanaan spiritual muncul saat seseorang mampu berkata "tidak" pada peluang yang terbuka lebar jika hal tersebut mencederai integritas jiwanya atau bertentangan dengan desain moral yang telah ditetapkan Pencipta[912]. Di sinilah letak perbedaan fundamental antara "Aktualisasi Diri" (yang berfokus pada pemenuhan kebutuhan ego) dan "Aktualisasi Amanah" (yang berfokus pada pemenuhan tugas eksistensial sebagai wakil Tuhan di bumi). Amanah, dalam konteks ini, bukan sekadar tanggung jawab administratif, melainkan sebuah kontrak metafisika yang telah diterima oleh manusia di alam primordial[913]. Secara psikologis, transisi ini memberikan dimensi baru terhadap Self-Determination Theory (SDT)

yang dikembangkan oleh Edward Deci dan Richard Ryan. Jika dalam SDT otonomi dipandang sebagai kebutuhan dasar untuk merasa memiliki kendali atas tindakan sendiri demi kesejahteraan psikologis, maka dalam cakrawala teologis, otonomi tersebut diletakkan dalam kerangka ketergantungan yang disengaja kepada Allah (Iradah)[914]. Manusia tetap menjadi subjek yang memilih, namun ia memilih untuk menyelaraskan kehendak bebasnya dengan kehendak Ilahi. Ini adalah bentuk otonomi yang matang, di mana individu merasa paling bebas justru ketika ia paling taat pada prinsip-prinsip penciptaannya. Dengan demikian, kompetensi yang ia kejar bukan lagi untuk dominasi, tetapi untuk pengabdian; dan keterhubungan (relatedness) yang ia bangun bukan sekadar interaksi sosial, melainkan jalinan ukhuwah yang didasari oleh kecintaan kepada Sang Khalik[915].

Pertanyaan eksistensial yang semula berbunyi "Apa yang saya inginkan dari hidup ini?" bertransformasi menjadi "Pintu mana yang selaras dengan amanahku?". Perubahan pertanyaan ini menandakan kematangan spiritual yang melihat kehidupan sebagai serangkaian penugasan suci. Dalam pandangan Al-Ghazali, pengenalan diri (Ma'rifatun Nafs) adalah gerbang utama menuju pengenalan Tuhan (Ma'rifatul Rabb); namun, pengenalan diri ini bukanlah untuk pemujaan diri, melainkan untuk memahami instrumen unik apa yang telah diberikan Tuhan kepada setiap individu untuk berkontribusi pada harmoni alam semesta[916]. Manusia menyadari bahwa ia bukan pemilik otoritas mutlak atas realitasnya; ia adalah seorang musafir yang dibekali dengan kecerdasan dan pilihan untuk mengelola amanah tersebut dalam waktu yang terbatas[917]. Akhirnya, keselarasan antara jati diri dan desain Ilahiah menciptakan sebuah ketenangan eksistensial

(Mutma'innah). Ketenangan ini muncul bukan karena hilangnya tantangan hidup, melainkan karena keyakinan bahwa setiap langkah yang diambil berada dalam koridor desain yang lebih besar. Manusia tidak lagi terbebani oleh keharusan untuk "menjadi segalanya" menurut standar eksternal atau tuntutan ego yang tak pernah puas. Ia cukup menjadi apa yang ia "seharusnya" menjadi sesuai dengan fitrah dan potensi uniknya yang telah disucikan. Inilah puncak dari pemikiran ilmiah-spiritual: sebuah sintesis antara kebebasan memilih dan kepatuhan pada hukum alam serta hukum Tuhan, yang menghasilkan sebuah kehidupan yang utuh, bermakna, dan selaras dengan irama alam semesta yang bertasbih[918].

Pemenuhan Amanah Kehidupan Tanpa Beban Psikologis Eksternal

Eksplorasi terhadap hakikat potensi manusia sering kali terjebak dalam dualisme ekstrem: voluntarisme antroposentris yang mengagungkan kehendak bebas tanpa batas, atau determinisme fatalistik yang mereduksi eksistensi manusia menjadi sekadar muara dari suratan takdir yang tertutup. Dalam lanskap pemikiran psikologi transpersonal dan teologi Islam, transformasi kesadaran manusia mengenai kapasitas dirinya tidak bergerak secara linier, melainkan mengarungi tiga pemaknaan eksistensial: Alam Samar, Alam Sadar, dan Alam Fitrah. Pergeseran ini bukan sekadar sublimasi psikologis, melainkan sebuah pertobatan ontologis (epistrophe) yang merelokasi posisi "potensi" dari sebuah pusat kebanggaan egoistic (self-aggrandizement) menjadi sekadar instrumen pengabdian yang terikat oleh kewajiban moral (amanah). Dalam kerangka ini pula, reduksi hermeneutik terhadap teori determinisme nominal yang menyatakan

bahwa nama menentukan takdir memerlukan koreksi metodologis yang mendasar agar tidak menggeser posisi wahyu, ilmu, dan ikhtiar dalam struktur hukum kosmologis Allah (Sunnatullah).

Dalam Alam Samar (*unconscious/vague realm*), manusia beroperasi di bawah subordinasi ego yang belum teriluminasi. Kesadaran pada tingkatan ini bersifat egosentris dan utilitarian, di mana potensi diri dipersepsikan sebagai hak milik mutlak yang melahirkan artikulasi: "Aku punya kemampuan, maka aku berhak mengejar apa pun yang kuinginkan." Pandangan ini mencerminkan akar eksistensialisme sekular modern dan psikoanalisis klasik yang menempatkan hasrat (desire) serta aktualisasi diri tanpa batas sebagai puncak keberadaan manusia. Di sini, potensi dipisahkan dari etika transendental; bakat dijadikan klaim kepemilikan ontologis untuk menaklukkan realitas demi kepuasan narcissistic ego. Manusia terasing dari asal-usul potensinya dan mengabaikan pertanyaan esensial mengenai pembatas moral dari kapasitas yang dimilikinya.

Ketika manusia bergeser menuju Alam Sadar (conscious/reflective realm), terjadi artikulasi kritis yang menandai lahirnya kesadaran teleologis. Pertanyaan eksistensial berganti menjadi: "Aku mempunyai kemampuan; untuk apa kemampuan ini diberikan?" Pada taraf ini, manusia mulai melampaui subjektivitas dirinya dan memasuki ranah pencarian makna (logotherapy). Kemampuan tidak lagi dipandang sekadar sebagai alat pemuas kehendak, melainkan sebagai sebuah enigma yang menuntut jawaban tujuan (telos). Namun, Alam Sadar acapkali berhenti pada batas rasionalisme filosofis atau etika humanistik profan. Meskipun manusia telah menyadari keberadaan tujuan di luar dirinya, ia belum tentu menemukan muara sejati dari

tujuan tersebut selama ia belum menghubungkan kapasitas otentiknya dengan Sang Pencipta Kapasitas itu sendiri.

Puncak dari evolusi kesadaran ini dicapai dalam Alam Fitrah (primordial/pure realm), di mana pemaknaan potensi mengalami sublimasi transendental. Pernyataan eksistensial manusia bertransformasi secara radikal: “Aku akan menggunakan kemampuan yang Allah titipkan sesuai dengan amanah yang dapat kutunaikan.” Dalam episteme Alam Fitrah, potensi diakui bukan sebagai hak milik privat (property), melainkan sebagai titipan (wadi'ah) dan instrumen ujian moral. Fitrah mengembalikan manusia pada perjanjian primordialnya (mitsaq) dengan Allah SWT, di mana seluruh artikulasi kehendak tunduk pada struktur keheningan dan kepasrahan ilahiah. Dengan demikian, Alam Fitrah mengubah secara fundamental peta epistemik manusia: potensi tidak lagi menduduki tahta sebagai pusat kehidupan (center of existence), melainkan bergeser menjadi sekadar sarana fungsional untuk menunaikan tanggung jawab ketuhanan (amanah).

Memosisikan potensi sebagai instrumen amanah mengharuskan pembacaan ulang atas konsep khalifah dan 'abd dalam ontologi Islam. Jika potensi dijadikan sebagai pusat kehidupan, manusia akan terjerumus ke dalam berhala baru berbentuk keberbakatan (talents worship), di mana pencapaian pribadi diukur semata-mata dari seberapa jauh potensi tersebut teraktualisasikan, terlepas dari nilai spiritual dan moralnya. Sebaliknya, ketika potensi ditundukkan di bawah mandat amanah, keberadaannya senantiasa dibatasi dan diarahkan oleh mas'uliyyah (pertanggungjawaban) di hadapan Allah.

Amanah, dalam hakekat ontologisnya, adalah beban kebebasan bertindak yang ditawarkan Allah kepada alam semesta namun hanya sanggup dipikul oleh manusia[919]. Oleh karena itu, kecerdasan, kekuatan fisik, artikulasi verbal, maupun kepemimpinan bukanlah pencapaian eksistensial yang melegitimasi kesombongan, melainkan porsi tanggung jawab yang kelak dituntut pembuktiannya. Potensi tanpa amanah adalah kebebasan yang merusak (destructive autonomy), sedangkan potensi dalam bingkai amanah adalah penyerahan diri yang produktif (submissive agency). Prinsip ini menegaskan bahwa keagungan seorang manusia tidak diukur dari seberapa besar potensi yang ia miliki, melainkan seberapa presisi ia menyelaraskan potensi yang terbatas itu dengan amanah spesifik yang dibebankan kepadanya dalam ruang dan waktu historisnya.

Dalam kerangka pembacaan potensi dan amanah di Alam Fitrah, muncul keperluan mendesak untuk melakukan dekonstruksi dan koreksi metodologis terhadap gagasan determinisme nominal atau teori yang menyatakan bahwa "Nama adalah Penentu Takdir" (Nomen Est Omen dalam tradisi Klasik Barat). Teori ini sering kali secara reduktif mendagangkan premis bahwa nama seseorang secara mekanis dan absolut telah mengunci garis nasib, potensi, dan akhir hayat pemiliknya.

Secara epistemologis, nama memang memegang peranan krusial dalam struktur linguistik dan psikologis manusia. Nama bekerja sebagai simbol kebahasaan, pintu refleksi diri, pembentuk struktur identitas personal, serta wadah bagi harapan dan doa (tafa'ul)[920]. Dalam tradisi Islam, Nabi Muhammad SAW sangat menganjurkan pemberian nama yang baik (hasan) karena nama memancarkan energi spiritual dan menjadi pemicu sugesti positif dalam ruang psikologis individu[921].

Namun, mengeskalasi fungsi simbolik dan psikologis nama menjadi sebuah determinisme takdir yang mutlak adalah sebuah kekeliruan metodologis yang fatal (category mistake).

Nama tidak dapat menggantikan, apalagi mengunggulkan wahyu (wahy), ilmu ('ilm), pengalaman (khibrah), ikhtiar (effort), dan tanggung jawab moral (mas'uliyyah moral)[922]. Takdir Allah (Qadar) adalah rahasia metafisik yang bersifat dinamis dalam ruang ikhtiar manusia dan terikat pada hukum sebab-akibat (Sunnatullah), bukan sebuah formula magis yang terkunci dalam susunan fonemik sebuah nama. Jika nama dipercaya sebagai determinan tunggal takdir, maka peran kehendak bebas (ikhtiar), pembinaan moral (tarbiyah), serta keadilan ilahi dalam menilai amal perbuatan akan gugur secara otomatis. Hermeneutika Alam Fitrah mendudukkan nama secara proporsional: nama membantu manusia membaca kemungkinan, memberikan orientasi filosofis awal, dan menyediakan peta harapan. Namun, nama sekali-kali tidak memberikan legitimasi epistemik bagi siapa pun untuk mengklaim pengetahuan mutlak atas takdir ilahi. Takdir tidak dibentuk oleh fonetik nama, melainkan dirajut melalui persilangan antara kehendak transendental Allah dan ketekunan ikhtiar manusia dalam menunaikan amanah kehidupan.

Evolusi kesadaran dari Alam Samar menuju Alam Fitrah menandai pembebasan manusia dari penjara egoisme potensi menuju kelapangan penyerahan amanah. Potensi manusia bukanlah sebuah entitas independen yang berdiri sendiri untuk disembah, melainkan sebuah instrumen yang bermakna hanya ketika diselaraskan dengan perintah dan keridaan Allah. Dalam koridor ini, teori determinisme nama dikoreksi secara fundamental: nama adalah simbol harapan dan

instrumen refleksi psikologis, namun bukan penentu tunggal dari takdir eksistensial. Pada akhirnya, integritas seorang manusia di hadapan Sang Pencipta tidak ditakar dari keindahan nama yang disandangnya atau besarnya potensi yang dimilikinya, melainkan dari sejauh mana ia menggunakan potensi titipan tersebut untuk menunaikan amanah kewajibannya secara jujur, bijaksana, dan bertanggung jawab di bumi.

Ketenangan dalam Membaca dan Menerima Ketetapan Takdir

Pencapaian spiritual di dalam semesta Alam Fitrah ditandai secara fundamental oleh transformasi radikal dalam relasi eksistensial antara manusia, tindakan yang dilakukannya, dan buah atau hasil dari tindakan tersebut. Pada tahap kesadaran ini, orientasi hidup manusia bergeser dari obsesi egosentris yang transaksional menuju kepasrahan yang transendental. Manusia yang telah kembali pada kesucian fitrahnya tidak lagi terpenjara oleh ilusi bahwa dirinya adalah penentu mutlak realitas, melainkan menyadari posisinya sebagai agen moral yang berikhtiar di dalam bentangan takdir Allah. Ia tetap mengonstruksi perencanaan secara rigid, mengerahkan segenap kapasitas intelektual serta fisikalnya, melakukan refleksi kritis, dan senantiasa memperbaiki deviasi atau kesalahan metodologis dalam setiap usahanya[923]. Namun, ketika batas akhir dari ranah kemampuan manusiawi itu tercapai, ketika ikhtiar telah dieksplorasi hingga titik nadir, ia memperoleh ketenteraman batin yang mendalam untuk berujar: “Aku telah melakukan bagianku; hasil akhirnya milik Allah.” Kesadaran kosmis ini merupakan bentuk rekonsiliasi antara kehendak manusiawi (al-iradah al-basyariyyah) dengan kehendak Ilahi (al-iradah al-ilahiyyah). Ketegangan eksistensial yang kerap melahirkan kecemasan neurotik

dalam mengantisipasi masa depan seketika luruh, digantikan oleh kepasrahan aktif yang dinamis. Di titik inilah, konsepsi tawakkal tidak lagi dipahami secara pejoratif sebagai kepasifan fatalistik (jabrism), melainkan sebagai puncak dari aktivisme spiritual yang menempatkan usaha manusia pada koridor etisnya yang tepat[924]. Manusia fitrah memahami bahwa tugas utamanya adalah berproses dengan integritas vertikal dan horizontal yang utuh, sementara hasil akhir sepenuhnya merupakan prerogatif absolut sang Khalik yang berada di luar yurisdiksi hamba.

Prinsip keseimbangan yang sangat presisi ini terangkum secara teologis dalam tradisi kenabian yang agung. Hadis Sahih Muslim Nomor 2664 menyingkap tuntunan praktis sekaligus epistemologis mengenai bagaimana seorang mukmin mengelola energi psikologisnya: “Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah, dan pada keduanya ada kebaikan. Bersungguh-sungguhlah untuk mendapatkan apa yang bermanfaat bagimu, mintalah pertolongan kepada Allah, dan janganlah merasa lemah. Jika sesuatu menimpamu, maka janganlah engkau berkata: ‘Seandainya aku melakukan demikian, niscaya akan demikian dan demikian (terjadi),’ tetapi katakanlah: ‘Allah telah mentakdirkan, dan apa yang Dia kehendaki pasti Dia lakukan.’ Karena sesungguhnya ucapan ‘seandainya’ itu membuka pintu bagi perbuatan setan.”[925] Hadis ini secara tegas melarang manusia terjebak dalam penyesalan kontrafaktual (counterfactual regret) yang tidak berkesudahan[926]. Ketika sebuah peristiwa telah teraktualisasi di alam temporal, merekonstruksi kemungkinan masa lalu dengan narasi "seandainya" (law) hanya akan melahirkan distorsi kognitif yang merusak stabilitas

jiwa dan mengikis fondasi tauhid. Penyesalan yang destruktif tersebut memenjarakan manusia dalam labirin ilusi temporal yang melumpuhkan kemampuan mereka untuk merespons realitas masa kini secara produktif. Sebaliknya, penerimaan terhadap qada dan qadar membebaskan energi psikis manusia agar dapat dialokasikan kembali pada aksi-aksi moral baru yang lebih konstruktif.

Penting untuk ditegaskan secara teologis dan psikologis bahwa penerimaan (ridha) terhadap takdir Allah sama sekali tidak mengimplikasikan ketiadaan emosi atau mati rasa (apathy). Islam tidak mengajarkan stoisisme ekstrem yang menuntut represi total terhadap emosi-emosi kemanusiaan yang asali. Ketika duka, kehilangan, kekecewaan, atau kepedihan fisik melanda, manusia tetap diperkenankan bahkan secara fitrah pasti merasakan kesedihan, meneteskan air mata, dan mengekspresikan kedukaannya. Rasulullah SAW sendiri menangis ketika putra beliau, Ibrahim, wafat, seraya bersabda bahwa air mata adalah bentuk rahmat yang Allah tanamkan di dalam hati hamba-hamba-Nya[927].

Ridha bukanlah sebuah kondisi mati rasa yang steril dari air mata. Ridha lebih tepat didefinisikan sebagai penerimaan eksistensial yang jernih bahwa realitas objektif yang terjadi seberapa pun pahitnya bagi ego manusia merupakan bagian dari skenario agung penciptaan yang sarat akan hikmah meta-historis[928]. Di tengah badai emosi yang berkecamuk, individu yang ridha menolak untuk jatuh ke dalam keputusasaan yang memberontak (sakhth) terhadap keadilan Ilahi. Ia tetap merawat kesadaran etisnya untuk menjalankan kewajiban moral, mempertahankan komitmen teologisnya, dan terus berikhtiar di tengah puing-puing realitas yang runtuh. Penerimaan ini adalah sebuah

penyerahan diri yang berdaya, sebuah pengakuan tulus bahwa meski manusia tidak selalu dapat mengontrol jalannya peristiwa, ia selalu memiliki kendali penuh atas bagaimana jiwanya merespons ketetapan penciptanya[929].

Manifestasi Alam Fitrah dalam Realitas Aktivitas Keseharian

Manifestasi fitrah dalam kehidupan manusia bukanlah sekadar abstraksi teologis yang statis, melainkan sebuah dinamika ontologis yang menuntut pembuktian melalui praksis etis dan sosial. Fitrah, sebagai desain primordial (gawan lahir) yang ditanamkan Sang Pencipta, berfungsi sebagai kompas moral yang mengarahkan manusia menuju kebenaran absolut (al-Haqq). Namun, keberadaan fitrah dipandang belum mencapai kesempurnaan substansial jika ia hanya berhenti pada ranah kognitif tanpa bertransformasi menjadi perilaku konkret dalam ruang sosiokultural[930]. Dalam pandangan metafisika Islam, fitrah adalah potensi suci yang harus diaktualisasikan melalui proses tazkiyatun nafs, di mana setiap tindakan manusia mulai dari bekerja hingga beribadah menjadi cermin dari kejernihan ruhani yang melatarbelakanginya[931].

Dalam domain profesionalisme dan ekonomi, manifestasi fitrah mewujud dalam bentuk integritas yang melampaui materialisme profan. Manusia yang hidup dalam koridor fitrah akan memandang pekerjaan sebagai bentuk amanah dan pengabdian, bukan sekadar instrumen akumulasi kapital. Mereka bekerja dengan dedikasi paripurna namun tetap menjaga distansi eksistensial agar tidak terjebak dalam pemberhalaan karier (career worship). Demikian pula dalam interaksi dengan harta benda; ekonomi fitrah menekankan pada

konsep istikhlaf (kepemilikan titipan), di mana kekayaan diposisikan sebagai sarana distribusi keadilan, bukan sebagai tuhan baru yang dipuja[932]. Di sini, fitrah berperan sebagai rem epistemologis yang mencegah manusia tergelincir ke dalam jurang konsumerisme akut yang seringkali mengalienasi diri dari hakikat kemanusiaannya sendiri[933].

Relasi interpersonal, khususnya dalam institusi keluarga, menjadi medan ujian bagi kedalaman pemahaman fitrah. Cinta dalam perspektif fitrah adalah cinta yang membebaskan, bukan cinta yang membelenggu atau memiliki secara absolut. Ketika seorang individu mencintai keluarga tanpa pretensi kepemilikan mutlak, ia sesungguhnya sedang mengakui otoritas transendental Tuhan atas segala ciptaan. Hal ini sejalan dengan prinsip filosofis bahwa segala sesuatu di alam semesta ini bersifat kontingen (mumkinul wujud), sehingga pelekatan ego secara berlebihan terhadap sesama makhluk hanya akan melahirkan penderitaan eksistensial[934]. Fitrah mengajarkan bahwa kasih sayang harus berlandaskan pada mawaddah dan rahmah yang bersumber dari Cinta Ilahi, sehingga hubungan manusiawi tidak berubah menjadi berhala emosional yang mendistorsi orientasi ketuhanan[935].

Pada dimensi intelektual dan kepemimpinan, fitrah memanifestasikan dirinya sebagai kerendahan hati epistemis (epistemic humility). Ilmu pengetahuan yang diperoleh tidak lantas menjadi basis kesombongan intelektual, melainkan menjadi cahaya (nur) yang menuntun pada kearifan. Pemimpin yang berlandaskan fitrah memandang jabatan bukan sebagai privilese personal, melainkan sebagai beban tanggung jawab (mas'uliyyah) yang akan dipertanggungjawabkan di hadapan sejarah dan Tuhan[936]. Sejarah

mencatat bahwa kehancuran peradaban seringkali dimulai ketika para intelektual dan pemimpinnya telah kehilangan kontak dengan fitrah kemanusiaannya, sehingga ilmu dan kekuasaan digunakan untuk opresi dan manipulasi[937].

Akhirnya, integrasi fitrah mencapai puncaknya pada bagaimana manusia menyikapi fluktuasi kehidupan antara keberhasilan dan kegagalan. Keberhasilan tidak dirayakan dengan eksaltasi ego yang narsistik, melainkan dengan syukur yang mendalam, menyadari bahwa ada campur tangan Inayah Tuhan di dalamnya. Sebaliknya, kegagalan tidak dihadapi dengan keputusasaan yang destruktif, melainkan sebagai momentum evaluasi diri (muhasabah) tanpa membenci esensi diri sendiri[938]. Dalam ibadah pun, fitrah mencegah seseorang dari jebakan ujub (bangga diri), karena kesucian bukanlah klaim sepihak manusia, melainkan anugerah yang harus terus diupayakan melalui kerendahan hati. Dengan demikian, alam fitrah adalah muara di mana kesadaran spiritual dan perilaku praktis menyatu secara koheren, membentuk insan kamil yang bergerak selaras dengan irama alam semesta[939].

Keridaan Hamba kepada Tuhan dan Tuhan kepada Hamba

Dalam struktur epistemologi Islam dan arsitektur psikospiritual, ridha kepada Allah merupakan puncak teleologis dari pemenuhan potensi Alam Fitrah. Kedudukan ridha tidak sekadar menempati ranah afektif-emosional yang dangkal, melainkan sebuah transformasi ontologis ketika jiwa manusia (nafs) telah mencapai keselarasan utuh dengan Kehendak Ilahi. Al-Qur'an secara eksplisit mengabadikan pinetas spiritual ini dalam gambaran tentang nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang), yang dipanggil kembali ke hadirat Sang Pencipta melalui

firman-Nya: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Rabbmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya (rāḍiyatan marḍiyyah). Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku" (QS. al-Fajr[89] 27–30)[940]. Ayat ini memancarkan artikulasi teologis yang mendasar: ketenangan jiwa yang hakiki (itmi'nan) hanya dapat dicapai ketika terjadi relasi timbal-balik (reciprocal relationship) antara ridha manusia terhadap Tuhan dan ridha Tuhan terhadap manusia.

Keterkaitan struktural antara ketenangan jiwa, proses kepulangan (al-ruju'), dan dialektika ridha menegaskan bahwa ridha adalah kondisi puncak dari keterbukaan fitrah manusia terhadap Realitas Mutlak. Abu Hamid al-Ghazali mendefinisikan ridha sebagai buah tertinggi dari maqam kecintaan (mahabbah), di mana seorang hamba tidak lagi melihat pahitnya ujian sebagai bentuk hukuman, melainkan sebagai manifestasi tajalli keindahan dan keadilan-Nya[941]. Dalam kerangka ini, ridha mengeliminasi penderitaan eksistensial yang bersumber dari resistensi ego terhadap fakta realitas. Ketika jiwa mencapai derajat rāḍiyatan marḍiyyah, batas-batas kecemasan ontologis (existential anxiety) lebur ke dalam kepasrahan yang sadar, menandai kembalinya substrat manusia ke titik asal pembentukannya sebuah kepulangan spiritual yang mengintegrasikan aspek eksistensi sementara dengan Keabadian.

Konsep ridha membutuhkan demarkasi hermeneutis dan konseptual yang sangat hati-hati agar tidak tergelincir ke dalam fatalisme (jabriyyah) atau pasivisme sosiologis. Ridha secara teologis dan etis bukanlah pembenaran terhadap kemungkaran, bukan pula penerimaan yang apatis terhadap ketidakadilan struktural dan

kesalahan moral manusia. Ibn Qayyim al-Jawziyyah memberikan pembedaan esensial antara ridha terhadap Qadha (ketetapan ontologis Allah) dan ridha terhadap Maqdi (objek atau tindakan manusia yang terjadi dalam ruang sejarah)[942]. Seorang Muslim diwajibkan ridha terhadap takdir Allah sebagai peristiwa eksistensial yang berada di bawah kendali Kedaulatan Ilahi, namun ia dituntut untuk tidak ridha bahkan secara imperatif wajib menolak dan mengubah kemaksiatan, kezaliman, dan kerusakan (fasad) yang dilakukan oleh agen manusia. Hal ini sejalan dengan tradisi kenabian yang memerintahkan perubahan aktif atas kemungkaran melalui tindakan rasional, artikulasi verbal, atau sekurang-kurangnya penolakan kalkulatif di dalam hati[943].

Pembedaan kognitif ini sangat krusial: seseorang dapat menerima (ridha) bahwa suatu musibah atau kemalangan telah terjadi sebagai bagian dari sunnatullah dan ujian ketabahan, tanpa harus menghentikan ikhtiar medis, sosial, maupun politik untuk menghilangkan sumber penderitaan tersebut. Ridha tidak pernah dimaksudkan untuk mematikan daya kritis atau menghentikan praksis perbaikan (ishlah). Justru sebaliknya, kepasrahan eksistensial kepada Allah membebaskan manusia dari beban egoisme dan histeria psikologis, sehingga memberikan kejernihan epistemik yang dibutuhkan untuk merespons krisis secara objektif dan proporsional. Syed Muhammad Naquib al-Attas menekankan bahwa kebebasan hakiki manusia (ikhtiyar) adalah memilih apa yang baik sesuai dengan tuntutan fitrah dan keadilan, bukan pasrah secara buta kepada kondisi-kondisi imperfeksi duniawi[944].

Dua proposisi mendasar mengenai sifat ridha dalam kerangka Alam Fitrah. Pertama, ridha terhadap Allah tidak identik dengan pasrah

terhadap segala bentuk keadaan manusia yang timpang; ia tidak memvalidasi ketidakadilan melainkan melampauinya melalui keteguhan iman. Kedua, ridha menghasilkan ketenangan internal (tranquility) yang menjadi fondasi bagi tindakan manusia yang lebih jernih, terukur, dan bermartabat. Ketika jiwa dibebaskan dari kepanikan mental dan pemberontakan ego terhadap takdir, energi spiritualnya dapat dialokasikan secara utuh untuk menjalankan peran kekhalifahan (khalifah fi al-ardh) yakni melakukan rekayasa peradaban, menegakkan keadilan, dan menyebarkan rahmat di muka bumi dengan ketenangan seorang pencinta yang telah menemukan kedamaian dalam ridha Ilahi[945946].

Indikator Empiris dan Spiritual Manusia yang Hidup dalam Alam Fitrah

Konsep fitrah dalam diskursus pemikiran Islam bukanlah sekadar doktrin teologis yang pasif, melainkan sebuah entitas ontologis dan penggerak psikis yang dinamis. Sebagai rancangan asal (primordial state) penciptaan manusia, fitrah berfungsi sebagai kompas batin yang mengarahkan kesadaran manusia menuju kebenaran absolut[947]. Namun, agar diskursus mengenai Alam Fitrah tidak tereduksi menjadi sekadar metafora puitis atau utopia spiritual, ia memerlukan artikulasi metodologis yang mampu mengoperasionalisasikannya ke dalam realitas empiris kehidupan sehari-hari[948]. Diperlukan indikator-indikator konseptual yang kokoh untuk menakar sejauh mana fitrah seseorang berfungsi secara aktif dan memengaruhi cara ia berpikir, merasa, serta bertindak di tengah-tengah kompleksitas eksistensialnya[949].

Indikator pertama dari kehidupan berbasis fitrah adalah integrasi mutlak antara keyakinan (iman) dan tindakan ('amal). Dalam epistemologi Islam, dualisme atau keterputusan antara apa yang diyakini secara kognitif-spiritual dengan apa yang diejawantahkan secara perilaku merupakan bentuk anomali eksistensial[950]. Manusia yang hidup selaras dengan fitrahnya akan menunjukkan kongruensi yang tinggi; setiap desah napas spiritualnya terjemahkan ke dalam amal saleh yang nyata, meminimalkan disonansi kognitif-spiritual, dan mencapai apa yang dalam psikologi eksistensial disebut sebagai keotentikan hidup yang seutuhnya[951].

Selanjutnya, indikator kedua ditandai oleh kemampuan membedakan keinginan pribadi (hawa) dari amanah. Ketika fitrah mendominasi kesadaran, ego tidak lagi menjadi pusat gravitasi tindakan[952]. Individu tersebut mampu mengidentifikasi dorongan egoistis yang sering kali menuntut kepuasan instan dan membedakannya dari tanggung jawab eksistensial (amanah) sebagai khalifah di muka bumi[953]. Tindakan tidak lagi digerakkan oleh kalkulasi utilitarianisme personal, melainkan oleh kesadaran akan tanggung jawab moral-transendental yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Sang Khalik[954].

Indikator ketiga dan keempat bertumpu pada dialektika antara ikhtiar dan penerimaan terhadap keterbatasan diri. Manusia fitrah senantiasa mengerahkan ikhtiar terbaiknya tanpa pernah mengklaim kendali mutlak atas hasil akhir. Ia menyadari sepenuhnya batas-batas agensi manusiawi (human agency) dan meletakkan hasil akhirnya pada wilayah determinasi ilahi (tawakkul)[955]. Implikasinya, saat diperhadapkan pada kegagalan atau keterbatasan eksistensial, ia tidak

akan jatuh ke dalam keputusasaan yang melumpuhkan (ya's). Kemampuan menerima keterbatasan ini bukanlah bentuk fatalisme pasif (jabarisme), melainkan sebuah kepasrahan aktif yang di dalamnya terdapat kedamaian psikologis yang mendalam[956].

Pada dimensi relasi sosial dan intrapersonal, indikator kelima dan keenam mewujud dalam berkurangnya ketergantungan terhadap validasi manusia serta meningkatnya kapasitas melakukan muhasabah (introspeksi diri) secara berkelanjutan. Di tengah era modern yang sarat dengan pencarian pengakuan sosial (social approval), manusia fitrah menemukan jangkar harga dirinya pada keridaan ilahi (ikhlas)[957]. Kebebasan dari tirani opini publik ini memberikan ruang bagi jiwa untuk melakukan muhasabah yang jujur dan objektif[958]. Muhasabah di sini tidak dipahami sebagai mekanisme penghukuman diri (self-flagellation), melainkan sebagai proses evaluasi spiritual yang konstruktif demi tercapainya penyucian jiwa (tazkiyatun nafs)[959].

Indikator ketujuh dan kedelapan menekankan pada kontribusi eksternal yang diwujudkan melalui penggunaan potensi diri untuk kemaslahatan bersama serta kemampuan menjaga hak manusia lain secara berimbang. Fitrah yang sehat tidak akan membiarkan seseorang mengisolasi diri dalam kesalehan individual yang soliter. Sebaliknya, ia mendorong aktualisasi potensi kreatif dan intelektual demi kemaslahatan publik (maqasid al-shari'ah)[960]. Pada saat yang sama, komitmen etisnya tercermin dari keteguhan dalam menjaga dan menghormati hak-hak sesama manusia (huquq al-'ibad), menjadikannya sebagai agen perdamaian dan keadilan sosial di lingkungannya[961].

Indikator kesembilan ditunjukkan melalui kelenturan psikologis dan keterbukaan epistemis, yakni kemampuan menerima koreksi serta

kebenaran meskipun itu datang dari luar dirinya atau merugikan egonya. Sifat keras kepala dan penolakan terhadap kebenaran merupakan manifestasi dari kesombongan (kibr) yang mengotori fitrah[962]. Sebaliknya, kerendahan hati untuk tunduk pada kebenaran menunjukkan bahwa cermin fitrah dalam kalbunya masih bersih dan mampu memantulkan cahaya kebenaran secara akurat[963].

Akhirnya, indikator kesepuluh sekaligus puncak dari seluruh integrasi fitrah adalah tumbuhnya ketenangan hati (tuma'ninah) yang bersifat transendental, yang tidak bergantung sepenuhnya pada fluktuasi kondisi eksternal. Al-Qur'an menegaskan secara eksplisit eksistensi ketenangan ini: "(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram." (QS. al-Ra'd[964]: 28)[965]. Ketenangan dalam ranah Alam Fitrah ini tidak boleh direduksi sekadar sebagai kenyamanan psikologis (psychological well-being) yang bersifat hedonik atau eudaimonik sekuler[966]. Ia memiliki akar spiritual yang kokoh, yaitu orientasi hati (qalb) yang senantiasa terhubung dan mengingat Allah (dzikrullah). Ketika dunia luar mengalami keguncangan, jiwa yang berbasis fitrah tetap kokoh berdiri di atas fondasi ketenangan transendental, sebab ia memahami bahwa muara dari segala pencarian eksistensialnya telah selesai di hadapan Tuhannya[967].

Alam Fitrah sebagai Orientasi Abadi Perjalanan Ruhani Manusia

Fitrah sering kali direduksi secara keliru sebagai sekadar keadaan awal yang statis sebuah lembaran bersih (tabula rasa) yang pasif dan steril. Padahal, esensi fitrah yang digariskan dalam Al-Quran dan tradisi intelektual klasik merupakan sebuah potensi dinamis yang berorientasi

teleologis[968]. Fitrah bukanlah titik awal mekanistis yang ditinggalkan seiring berjalannya waktu, bukan pula sebuah destinasi geografis-spiritual yang memiliki batas akhir temporal. Menempatkan fitrah sebagai titik akhir (terminal) perjalanan ruhani justru akan melahirkan stagnasi spiritual dan kepuasan diri yang semu. Sebaliknya, fitrah adalah orientasi arah eksistensial; ia bekerja bagaikan kompas batiniah yang terus menyelaraskan arah gerak manusia di tengah fluktuasi kehidupan[969].

Eksistensi manusia di alam syahadah senantiasa berada dalam ketegangan dialektis antara tarikan transendental (ruhaniyyah) dan kecenderungan material (basyariyyah). Dalam konteks ini, kembali kepada fitrah tidak berarti kembali ke masa lalu yang kekanak-kanakan atau mengisolasi diri dari dinamika realitas. Kembali kepada fitrah adalah proses re-orientasi radikal atas kesadaran manusia dalam memandang posisinya di hadapan Sang Pencipta[970]. Dengan demikian, memahami fitrah sebagai orientasi perjalanan ruhani menuntut pemahaman bahwa manusia tidak pernah benar-benar berhenti bertumbuh; ia senantiasa berada dalam proses penjadian (becoming) yang tidak berkesudahan di bawah naungan rahmat ilahi.

Salah satu rintangan paling halus namun destruktif dalam pendakian spiritual adalah ilusi bahwa seseorang "telah sampai" (wusul) pada puncak kesempurnaan. Ketika seorang penempuh jalan spiritual (salik) mengklaim atau merasa telah mencapai kesucian mutlak, pada detik itulah ia terjatuh ke dalam bentuk hijab (penghalang) baru yang jauh lebih tebal daripada hijab kemaksiatan lahiriah. Tradisi tasawuf menyebut fenomena ini sebagai kemapanan spiritual yang menipu (al-ghurur)[971]. Klaim "telah sampai"

mengimplikasikan adanya batas akhir bagi kesempurnaan yang dapat dicapai manusia, sekaligus mengabaikan sifat ketakterhinggaan (al-La-Nihayah) dari keindahan dan keagungan Allah SWT.

Saat ego merasa telah menguasai fitrah-nya dan merasa bersih dari noda, ia sebenarnya sedang membangun berhala baru di dalam dirinya sendiri. Hijab ini sangat samar karena berbaju kesalehan. Dalam kondisi ini, kesadaran kritis manusia terhadap kelemahan dirinya menjadi tumpul. Padahal, hakikat dari fitrah yang sejati justru melahirkan kesadaran yang semakin mendalam akan kefakiran manusia di hadapan kekayaan Allah (al-Iftiqar ila Allah)[972]. Oleh karena itu, Alam Fitrah bukanlah tempat peristirahatan bagi mereka yang merasa telah bebas dari dosa, melainkan sebuah ruang kesadaran di mana manusia menyadari bahwa setiap tarikan napas adalah momentum yang membutuhkan pengampunan (istighfar) dan pembaruan komitmen spiritual.

Sebagai sebuah orientasi, fitrah menuntut manusia untuk terus berproses secara aktif di dalam ruang sejarah. Manusia yang hidup dalam orientasi fitrah tidak terbebas dari kesalahan, melainkan memiliki kapasitas yang cepat untuk kembali (inabah) setiap kali tergelincir. Kesalahan dan dosa tidak dipandang sebagai kegagalan mutlak yang memutus harapan, melainkan sebagai cermin retak yang memperjelas kebutuhan mutlak manusia akan pengampunan ilahi[973]. Di sinilah taubat bertransformasi dari sekadar ritual verbal pasca-dosa menjadi sebuah modus eksistensial sebuah cara hidup yang terus-menerus memperbarui komitmen kehadiran diri di hadapan Allah.

Dalam bentang perjalanan ini, manusia tetap membutuhkan seluruh instrumen lahiriah dan batiniah: bimbingan para ulama,

keteladanan para guru spiritual (shaddiqin), ilmu pengetahuan yang fungsional, nasihat yang tulus, serta ekosistem sosial yang mendukung kebajikan (bi'ah shalihah). Kebutuhan-kebutuhan ini ada bukan karena fitrah manusia rusak, melainkan karena fitrah manusia bersifat potensial-aktual yang membutuhkan stimulus eksternal agar tetap terjaga ketajamannya[974]. Tanpa adanya interaksi dialektis dengan ilmu dan lingkungan yang baik, potensi fitrah akan tertimbun oleh debu-debu kelalaian (ghaflah) yang diproduksi oleh interaksi indrawi dengan dunia material.

Perubahan paling fundamental ketika seseorang menjadikan fitrah sebagai orientasi hidupnya terletak pada pergeseran paradigma eksistensialnya secara radikal. Pada tahap kesadaran yang belum tercerahkan, orientasi hidup manusia berputar pada poros ego-sentris (self-centered). Pertanyaan mendasar yang menggerakkan seluruh aktivitasnya adalah: "Apa yang dapat membuatku merasa berharga, diakui, dan aman?"[975]. Di bawah kuasa pertanyaan ini, bahkan aktivitas keagamaan dan kesalehan sekalipun rentan disalahgunakan untuk melayani kebutuhan ego akan validasi sosial dan kepuasan psikologis subjektif.

Sebaliknya, ketika kesadaran manusia telah bergeser ke arah orientasi fitrah, poros utama eksistensinya berubah menjadi teo-sentris (God-centered). Pertanyaan eksistensial yang menggerakkan setiap helaan napasnya bertransformasi menjadi: "Apa yang Allah kehendaki untuk aku laksanakan dengan segala potensi, kapasitas, dan keterbatasan yang telah Dia titipkan kepadaku?"[976]. Pergeseran ini bukanlah perubahan kosmetis pada tingkat perilaku lahiriah, melainkan revolusi epistemologis dan ontologis pada kedalaman jiwa. Manusia

tidak lagi memandang dirinya sebagai pemilik otoritatif atas kehidupannya, melainkan sebagai penatalayan (khalifah) yang mengemban amanah ilahi untuk menebarkan rahmat bagi semesta alam[977]. Pada titik inilah, fitrah mencapai aktualisasinya yang paling paripurna: fungsi kehambaan ('ubudiyyah) yang murni dan fungsional di tengah realitas kemanusiaan.

Komparatif Antara Tiga Fase Kesadaran: Samar, Sadar, Fitrah

Kesadaran manusia dalam kerangka teo-antropologis memerlukan sebuah pemodelan heuristik yang mampu memetakan dinamika batiniah antara kondisi keterasingan ontologis dan pencapaian integritas spiritual. Dalam konteks ini, klasifikasi kesadaran ke dalam tiga fase Samar, Sadar, dan Fitrah menawarkan kerangka analitis untuk memahami bagaimana subjek manusia menavigasi realitas di tengah tarikan antara dorongan instingual, tekanan sosiokultural, dan panggilan transendental. Ketiga fase ini tidak dipahami sebagai kategori statis, melainkan sebagai sebuah kontinum dialektis di mana individu melakukan negosiasi konstan terhadap makna keberadaannya[978]. Fase-fase ini mencerminkan perjalanan archic manusia, sebuah kepulangan menuju titik nol yang murni setelah melewati labirin kompleksitas duniawi yang sering kali mengaburkan esensi kemanusiaan itu sendiri.

Fase Samar merepresentasikan sebuah kondisi "keterlemparan" (dan eksistensi yang tidak autentik), di mana kesadaran subjek terfragmentasi oleh rupa-rupa distorsi eksternal. Pada tahap ini, individu beroperasi dalam moda otomatisasi; ia menjalankan ritme kehidupan, profesi, bahkan ritual keagamaan, namun tanpa kehadiran subjective engagement yang mendalam[979]. Agama dalam fase ini sering

kali tereduksi menjadi sekadar komoditas identitas atau mekanisme pertahanan psikologis terhadap kecemasan eksistensial, bukannya menjadi struktur makna yang mengintegrasikan seluruh dimensi kehidupan. Ketidakjelasan pusat orientasi ini menyebabkan "kebebasan" dirasakan sebagai beban (anxiety of freedom), karena ketiadaan hierarki nilai yang kokoh membuat setiap pilihan menjadi ambigu dan tanpa bobot eksistensial. Manusia pada fase Samar mengalami apa yang disebut sebagai al-ghaflah (kelalaian), sebuah kondisi di mana kognisi berfungsi penuh tetapi persepsi spiritual mengalami atrofi[980].

Transisi menuju Fase Sadar ditandai oleh munculnya krisis epistemologis dan ontologis. Kesadaran ini biasanya dipicu oleh momen-momen "situasi batas" (limit situations) yang memaksa subjek untuk berhenti sejenak dan mempertanyakan validitas struktur kehidupannya. Fase ini merupakan manifestasi dari bekerjanya nafs al-lawwamah (jiwa yang mencela diri), di mana individu mulai mengenali dikotomi antara citra diri sosial dan kebenaran batiniah[981]. Ketidaknyamanan yang muncul pada fase ini bukanlah sebuah patologi, melainkan sebuah sinyal kesehatan spiritual yang menandakan dimulainya proses muhāsabah (introspeksi kritis). Pada titik ini, manusia mulai mendekonstruksi nilai-nilai warisan dan melakukan re-evaluasi terhadap relasinya dengan materi, status, dan Tuhan. Meskipun penuh dengan konflik batin, fase Sadar adalah prasyarat mutlak bagi transformasi, karena tanpa pengakuan akan adanya "kegelapan" di fase Samar, cahaya orientasi baru tidak akan pernah dicari[982]. Puncak dari evolusi ini adalah Fase Fitrah, sebuah keadaan integratif di mana dualitas antara pengetahuan dan tindakan mulai

melebur. Fitrah dalam konteks ini bukan sekadar potensi partikular yang dibawa sejak lahir, melainkan sebuah pencapaian kembalinya kesadaran kepada rancangan orisinal (Ur-design) yang ditetapkan oleh Sang Pencipta[983]. Di sini, Tauhid bertransformasi dari sekadar proposisi teologis menjadi poros gravitasi yang menarik seluruh keputusan hidup ke satu titik pusat. Kehidupan tidak lagi terfragmentasi antara yang profan dan yang sakral; setiap amanah profesional dan sosial dipandang sebagai ekstensi dari ibadah. Fase Fitrah mewujudkan apa yang dikenal dalam psikologi kontemporer sebagai self-transcendence, namun dengan landasan teosentris yang kokoh, di mana penerimaan terhadap takdir menjadi kerangka yang membebaskan manusia dari beban ekspektasi ego[984].

Secara komparatif, pergerakan dari Samar ke Fitrah bukanlah sekadar peningkatan akumulasi informasi keagamaan, melainkan sebuah "metanoia" atau perubahan orientasi fundamental. Jika pada fase Samar manusia digerakkan oleh extrinsic motivation dan pada fase Sadar digerakkan oleh internal conflict, maka pada fase Fitrah manusia digerakkan oleh divine alignment. Pengetahuan dalam fase Fitrah telah melampaui tatanan diskursif menjadi tatanan intuitif (ma'rifah), di mana individu tidak lagi hanya "tahu" tentang Tuhan, tetapi "menyadari" kehadiran-Nya dalam setiap denyut eksistensi[985]. Dengan demikian, model tiga fase ini menegaskan bahwa kemanusiaan yang paripurna hanya dapat dicapai ketika kesadaran manusia sinkron dengan cetak biru fitrahnya, menciptakan harmoni antara kognisi, afeksi, dan aksi di bawah naungan wahyu[986].

Rekonstruksi Integratif Terhadap Hakikat, Eksistensi, Dan Teleologi Manusia

Alam Fitrah, apabila dibaca melalui kacamata epistemologi dan ontologi Islam yang mendalam, menyingkapkan sebuah paradigma holistik tentang hakikat keberadaan manusia (al-wujūd al-insānī) yang menolak secara tegas dualisme dikotomis antara spiritualisme transendental dan immanensi kehidupan empiris[987]. Fitrah tidak boleh direduksi menjadi sekadar mekanisme eskapisme spiritual yang menjauhkan individu dari kompleksitas realitas material, melainkan harus dipahami sebagai modus eksistensi yang sahih dan otentik dalam menavigasi dunia empiris[988]. Dalam tatanan epistemologis, pembacaan atas Fitrah tidak pernah meniscayakan negasi terhadap kapasitas rasional (‘aql); sebaliknya, ia menempatkan nalar ilmiah dalam hierarki pengetahuan yang lebih luas dan sakral, yang terhubung langsung dengan wahyu dan intuisi intelektual (kashf atau ḥads)[989]. Pada saat yang sama, pemikiran ini memposisikan psikologi bukan sebagai wacana reduksionis yang membatasi kesadaran manusia pada determinisme biologis-murni atau mekanisme pertahanan psiko-sosial semata, melainkan sebagai pengakuan mendasar atas adanya dimensi roh (rūḥ) yang berakar pada ketuhanan yang tidak dapat diukur secara positivistik mutlak[990].

Secara teologis, sumbu gravitasional dari Alam Fitrah terletak pada doktrin Tawḥīd yang mengorientasikan seluruh realitas ciptaan kepada Prinsip Pertama Yang Maha Tunggal[991]. Formulasi ini ditransformasikan secara antropologis menjadi sebuah kesadaran sublim bagi manusia sebagai makhluk makhlūq yang mengemban amānah (tanggung jawab kosmik dan ontologis) sebagai wakil Tuhan di bumi (khalīfah)[992]. Dalam

arena psikologis, Fitrah beroperasi sebagai proses integrasi identitas secara utuh dan penyelarasan orientasi nilai bawaan (inherent value orientation) yang membebaskan manusia dari disintegrasi kepribadian (al-infiṭsām al-nafsī). Konsistensi ini memancar secara moral melalui manifestasi linier antara keimanan internal (īmān) dan tindakan transformatif eksternal (‘amal ṣāliḥ)[993]. Manifestasi sosialnya terwujud dalam kapasitas kolektif untuk menata peradaban yang berlandaskan pada keadilan substantif (‘adl), kasih sayang universal (raḥmah), dan akuntabilitas publik[994]. Secara eksistensial, Fitrah mendidik kesadaran bahwa manusia dibekali daya agensi (ikhtiyār) yang riil, namun tidak pernah memegang kedaulatan mutlak atas hasil akhir dari setiap tindakan historisnya[995]. Akhirnya, secara teleologis dan eskatologis, pergerakan eksistensial ini bermuara pada status spiritual tertinggi: pencapaian al-nafs al-muṭma’innah yang berada dalam kondisi rāḍiyah marḍiyyah jiwa yang kembali kepada Penciptanya dalam kepasrahan yang diridhai dan memuaskan[996].

Pengejawantahan manusia yang mendiami Alam Fitrah tidak diukur dari standar spektakuleritas sosial, popularitas, atau artikulasi keagamaan yang teatrikal. Sebaliknya, manusia fitrah sering kali hadir dalam wujud individu biasa yang menjalani rutinitas harian dengan kedalaman makna eksistensial yang luar biasa (extraordinary inwardness)[997]. Dalam domain artikulasi kerja, ia mengaktualisasikan profesinya secara profesional tanpa pernah mendewakan mata pencaharian tersebut sebagai tuhan sekuler. Ia mengelola dan menguasai kepemilikan materi tanpa melenyapkan kemerdekaan jiwanya menjadi hamba dari kepemilikan itu sendiri (zuhd kontekstual)[998]. Ketika menjalin relasi antarmanusia, ia mencintai

sesama dengan tulus tanpa menggeser kedudukan Allah sebagai Pusat Absolut. Dalam dimensi praksis usaha, ia mengerahkan segenap kapasitas intelektual dan fisiknya secara maksimal tanpa mengklaim penguasaan absolut atas determinasi takdir[999]. Ia menundukkan diri pada ketetapan Ilahi (qadar) tanpa pernah menggugurkan kewajiban berikhtiar. Bahkan dalam aktivitas peribadatan (‘ibādah), ia menjalankannya sebagai kebutuhan ontologis spiritual, murni dari pretensi pertunjukan identitas sosial (riyā’) atau komodifikasi kesalehan[1000].

Pada tataran kognitif dan spiritual yang paling mendalam, Alam Fitrah mewakili sebuah kondisi keinsafan ketika manusia berhasil memutus ketergantungannya pada legitimasi temporer dari entitas yang bersifat fana. Pada titik pencerahan ini, manusia menyadari bahwa nilai hakiki keberadaannya (human dignity) tidak sedikit pun ditentukan oleh akumulasi kekayaan, hirarki jabatan, prestise sosial, maupun validasi eksternal sesamanya[1001]. Penghargaan atas diri tersebut tertanam kokoh dalam relasi ontologis primordialnya dengan Sang Pencipta sebagaimana dimeteraikan dalam Perjanjian Primordial (Mīthāq)[1002]. Dari akar inilah terpancar kebebasan sejati (al-ḥurriyyah al-ḥaqīqiyyah): bukan kebebasan kaotik tanpa batas untuk menuruti kehendak hawa nafsu (hawā), melainkan kebebasan radikal untuk mentransformasikan diri secara sadar dan sukarela menjadi hamba Allah (‘abd-Allāh) yang seutuhnya[1003]. Pergerakan transendental dari kondisi Samar (kegelapan/kelalaian/ghaflah) menuju Sadar (kesadaran eksistensial/yaqaẓah), dan pada akhirnya menuju Fitrah, bukanlah dinamika pencapaian sosok manusia mutlak tanpa kelemahan atau keterbatasan insani (infallibility). Trajektori ini merupakan perjalanan

kematangan spiritual bagi manusia yang semakin arif dalam mengenali kerentanan dirinya tanpa menjadi budak darinya, mengenali potensi kebaikan yang dikaruniakan tanpa terjerumus pada kesombongan egotistis (‘ujub), memahami garis takdir tanpa jatuh ke dalam fatalisme (jabariyyah), serta menavigasi realitas duniawi tanpa menjadikannya sebagai tujuan akhir (ghāyah)[1004]. Alam Fitrah bukanlah sebuah garis akhir (destination) tempat perjalanan spiritual terhenti secara statis; ia adalah kompas orientasi konstan (vector of orientation) yang menjadikan seluruh dinamika kehidupan manusia tetap berada pada tatanan makna yang sakral, terarah, dan terintegrasi secara utuh[1005].

BAGIAN 4
HIJAB DAN KESALAHAN MEMBACA DIRI

HAKIKAT HIJAB DALAM TASAWUF

Dalam khazanah tasawuf, ḥijāb merupakan salah satu istilah yang memiliki kepadatan semantik sekaligus kedalaman metafisis yang luar biasa. Ia tidak dapat direduksi hanya kepada pengertian "tirai", "penutup", atau "pembatas" dalam arti material. Dalam perkembangan terminologi sufistik, ḥijāb bergerak dari makna kebahasaan yang menunjuk pada tindakan menutup dan memisahkan menuju suatu kategori konseptual yang menjelaskan keterbatasan manusia dalam menerima, memahami, dan menyaksikan Realitas Ilahi. Dengan demikian, ḥijāb tidak hanya menunjuk kepada sesuatu yang menutupi objek pengetahuan, tetapi juga kepada kondisi subjek yang menyebabkan objek tersebut tidak dapat dipersepsi secara memadai. Dalam pengertian ini, problem hijab sesungguhnya merupakan problem relasi antara al-Ḥaqq sebagai Realitas Mutlak dan manusia sebagai subjek yang secara ontologis terbatas.[1006]

Persoalan tersebut menjadi semakin kompleks karena Al-Qur'an sendiri menggunakan medan makna ḥijāb dalam sejumlah konteks yang berbeda. Secara linguistik, kata ḥijāb berasal dari akar triliteral Arab ḥ-j-b (ح ج ب), yang berkaitan dengan makna menghalangi,

menutup, memisahkan, atau menempatkan sesuatu di balik suatu pembatas. Oleh karena itu, makna dasar ḥijāb lebih tepat dipahami sebagai suatu relasi pemisahan daripada sebagai nama bagi objek material tertentu.[1007] Perluasan makna yang kemudian berkembang dalam hukum, etika, sosialitas, dan tasawuf merupakan hasil dari penggunaan kata tersebut dalam konteks yang berbeda-beda. Pembedaan ini penting agar istilah ḥijāb tidak dibaca secara anakronistis, seolah-olah seluruh penggunaan Qur'ani, hukum, sosial, dan mistiknya memiliki makna identik.

Dalam perspektif tasawuf, penghalang tersebut mempunyai karakter paradoksal. Di satu sisi, ḥijāb menghalangi manusia dari penyaksian yang lebih jernih terhadap Realitas Ilahi; di sisi lain, sebagian bentuk keterhijaban justru merupakan konsekuensi struktural dari status manusia sebagai makhluk. Manusia tidak berada dalam posisi ontologis yang memungkinkan dirinya menguasai atau menangkap Realitas Mutlak sebagaimana ia menangkap objek-objek empiris. Karena itu, keterbatasan manusia tidak dengan sendirinya merupakan cacat moral. Ada perbedaan fundamental antara keterbatasan yang melekat pada kemakhlukan (ḥijāb ontologis) dan keterhijaban yang lahir karena deformasi kehendak, ego, hawa nafsu, keterikatan duniawi, atau kesombongan intelektual (ḥijāb etis-spiritual). Pembedaan tersebut merupakan titik penting untuk menghindarkan teori hijab dari reduksi moralistik yang menganggap setiap bentuk keterbatasan pengetahuan sebagai akibat dosa.[1008]

Qur'an memberikan dasar penting bagi pembedaan tersebut melalui Q.S. al-Syūrā[42]51. Ayat ini menyatakan bahwa tidaklah patut bagi seorang manusia bahwa Allah berbicara kepadanya kecuali melalui

wahyu, dari balik ḥijāb, atau dengan mengutus seorang rasul yang menyampaikan wahyu dengan izin-Nya.[1009] Dalam struktur ayat tersebut, ḥijāb tampil sebagai salah satu bentuk mediasi komunikasi antara Allah dan manusia. Karena itu, istilah tersebut tidak harus dipahami sebagai sebuah penghalang spasial yang membatasi Tuhan, melainkan sebagai cara wahyu menggambarkan perbedaan modus komunikasi antara Realitas Ilahi dan manusia. Allah tetap transenden, sedangkan manusia menerima komunikasi Ilahi dalam bentuk yang sesuai dengan kapasitas makhluk dan kehendak-Nya.

Perspektif tersebut menjadi semakin penting ketika konsep ḥijāb dikaitkan dengan transendensi Allah. Dalam teologi Islam, Allah tidak dibatasi oleh ruang, arah, ukuran, atau materi. Karena itu, ungkapan tentang "tabir antara Allah dan manusia" tidak boleh dipahami secara literal-spasial seolah-olah terdapat jarak geografis yang harus ditempuh oleh manusia agar sampai kepada Tuhan. Yang berada dalam kondisi keterbatasan adalah manusia, bukan Allah. Dengan demikian, ketika tasawuf berbicara tentang keterhijaban, yang sedang dianalisis pada dasarnya adalah kapasitas reseptif manusia. Realitas Ilahi tidak mengalami perubahan dari tertutup menjadi terbuka; perubahan terjadi pada kemampuan manusia dalam membaca tanda, menerima petunjuk, dan mengalami kehadiran Ilahi.

Di sinilah ḥijāb mulai memperoleh dimensi epistemologisnya. Tabir tidak hanya berada "di luar" manusia sebagai objek yang menutupi Tuhan, tetapi dapat berada dalam struktur kesadaran manusia sendiri. Ego, prasangka, kepentingan, kelekatan terhadap objek material, dan bahkan konsepsi intelektual mengenai Tuhan dapat berfungsi sebagai tabir. Seseorang dapat memiliki pengetahuan teoretis yang sangat luas

tentang Tuhan tetapi tetap berada dalam keadaan terhijab apabila pengetahuan tersebut tidak mengubah orientasi eksistensialnya. Dengan demikian, dalam epistemologi tasawuf, problem utama bukan sekadar kekurangan informasi, melainkan ketidaksesuaian antara kualitas subjek yang mengetahui dan Realitas yang hendak diketahui.

Pemahaman ini memperoleh penguatan yang sangat penting dari hadis yang diriwayatkan oleh Abū Mūsā al-Asy‘arī dalam Ṣaḥīḥ Muslim. Nabi Muhammad saw. bersabda bahwa “hijab-Nya adalah cahaya”; riwayat yang lain menggunakan kata nār atau api. Hadis tersebut kemudian melanjutkan bahwa apabila tabir itu disingkap, pancaran kemuliaan-Nya akan membakar makhluk sejauh pandangan-Nya mencapai.[1010] Secara teologis, hadis ini sangat penting karena ḥijāb justru disebut sebagai nūr. Tabir dengan demikian bukan sekadar kegelapan yang menghalangi penglihatan. Cahaya yang memungkinkan penglihatan pada tingkat tertentu dapat sekaligus menjadi sesuatu yang membuat penglihatan tidak mungkin mencapai sumber cahaya tersebut. Paradoks ini kemudian menjadi salah satu fondasi simbolisme cahaya dalam mistisisme Islam.

Al-Ghazālī memberikan elaborasi filosofis dan spiritual yang sangat mendalam terhadap hubungan antara cahaya, pengetahuan, dan tabir. Dalam Mishkāt al-Anwār, ia mengembangkan pembacaan simbolik atas konsep cahaya dan menghubungkannya dengan tingkatan persepsi manusia, mulai dari indera hingga fakultas batin dan intelek.[1011] Yang menarik, al-Ghazālī tidak memperlakukan pengetahuan sebagai sesuatu yang homogen. Setiap fakultas manusia memiliki kapasitas tertentu, dan apa yang dapat diketahui pada satu tingkat tidak secara otomatis dapat diketahui pada tingkat lainnya. Dengan demikian, tabir

dapat muncul karena kelemahan, ketidakmurnian, atau ketidaksesuaian instrumen pengetahuan. Dalam kerangka ini, penyucian jiwa bukan tambahan moral terhadap epistemologi, tetapi merupakan prasyarat epistemologis bagi pengetahuan spiritual.

Konstruksi al-Ghazālī tersebut memperlihatkan bahwa pengetahuan mengenai Tuhan menuntut transformasi subjek. Manusia tidak dapat memperoleh pengetahuan spiritual hanya dengan memperbanyak proposisi teologis. Ia harus mengubah kualitas batinnya sehingga fakultas penerimanya menjadi lebih jernih. Karena itu, tazkiyat al-nafs memiliki fungsi epistemologis: penyucian jiwa merupakan proses mengurangi distorsi yang muncul dari ego dan kelekatan sehingga realitas dapat diterima dengan lebih proporsional.[1012] Dalam pengertian tersebut, perjalanan sufistik bukan sekadar perpindahan dari "tidak tahu" menjadi "tahu", melainkan perpindahan dari cara mengetahui yang terdistorsi menuju bentuk kesadaran yang lebih reflektif, reseptif, dan transformatif.

Pada titik ini, konsep ḥijāb juga berhubungan erat dengan konsep kashf. Jika ḥijāb menunjuk pada keterhijaban atau ketersembunyian, kashf menunjuk pada penyingkapan atau tersingkapnya sesuatu yang sebelumnya tertutup. Namun hubungan keduanya tidak boleh dipahami secara mekanis. Kashf bukan berarti manusia akhirnya memperoleh pengetahuan absolut tentang Zat Tuhan. Penyingkapan dalam tasawuf selalu berlangsung menurut kapasitas penerima dan bentuk tajallī yang dialaminya. Karena itu, kashf tidak identik dengan penghapusan seluruh keterbatasan epistemologis manusia. Ia lebih tepat dipahami sebagai peningkatan kejernihan dalam menerima tanda dan manifestasi Ilahi. Pemikiran Ibn 'Arabī memperluas persoalan ini

dengan memasukkan hubungan antara ḥijāb, tajallī, dan struktur realitas. Dalam pembacaan William C. Chittick, metafisika Ibn ʻArabī tidak hanya berbicara tentang ontologi, tetapi juga tentang bagaimana realitas diketahui, dibayangkan, ditafsirkan, dan dialami oleh manusia.[1013] Realitas ciptaan dapat menjadi tanda bagi Realitas Ilahi karena seluruh eksistensi berada dalam hubungan dengan manifestasi nama dan sifat Allah. Akan tetapi, tanda juga dapat berubah menjadi tabir apabila manusia berhenti pada bentuk lahiriah dan tidak mampu membaca dimensi penunjukannya. Dunia, dengan demikian, mempunyai karakter ganda: ia adalah āyah karena menunjuk kepada Tuhan, sekaligus ḥijāb apabila manusia menganggapnya sebagai realitas mandiri yang berhenti pada dirinya sendiri.

Konsepsi tersebut melahirkan suatu paradoks metafisis yang sangat khas: semakin banyak bentuk manifestasi yang tersedia bagi manusia, semakin besar pula kemungkinan keterhijaban apabila manusia salah memahami bentuk tersebut. Tuhan dikenal melalui nama dan sifat-Nya, melalui wahyu, alam, pengalaman spiritual, dan tanda-tanda keberadaan; tetapi tidak satu pun dari bentuk-bentuk tersebut dapat diidentikkan secara total dengan Zat Ilahi. Dengan demikian, setiap bentuk pengetahuan tentang Tuhan sekaligus merupakan penyingkapan dan pembatasan. Ia menyingkap sesuatu tentang Tuhan, tetapi pada saat yang sama membatasi pengetahuan manusia pada modus manifestasi tertentu.[1014]

Dari sini dapat dipahami mengapa Ibn ʻArabī memberikan perhatian besar terhadap bahaya menjadikan konsep mental sebagai batas bagi Tuhan. Manusia dapat menciptakan “Tuhan konseptual”, yaitu gambaran mengenai Tuhan yang sesuai dengan kategori intelektual,

pengalaman, atau preferensi psikologisnya sendiri. Ketika representasi tersebut dianggap sebagai Tuhan dalam kemutlakan-Nya, pengetahuan berubah menjadi hijab. William Chittick menunjukkan bahwa epistemologi Ibn ʻArabī menempatkan persoalan imajinasi, representasi, dan keterbatasan konseptual sebagai bagian integral dari problem pengetahuan tentang Tuhan.[1015] Dengan demikian, kebodohan bukan satu-satunya hijab; pengetahuan yang tidak menyadari batas dirinya sendiri dapat menjadi hijab yang bahkan lebih subtil.

Dalam konteks tersebut, kesombongan intelektual merupakan salah satu bentuk ḥijāb yang paling sulit dikenali. Ketidaktahuan relatif mudah disadari karena seseorang mengetahui bahwa dirinya belum mengetahui. Sebaliknya, pengetahuan yang telah membentuk rasa memiliki terhadap kebenaran dapat menghasilkan ilusi bahwa Tuhan telah sepenuhnya dipahami. Dalam pengalaman sufistik, persoalannya bukan menolak akal, melainkan menolak absolutisasi akal. Akal merupakan instrumen yang sah dan penting, tetapi ia tidak dapat mengubah Realitas Ilahi menjadi objek yang sepenuhnya berada dalam penguasaannya. Pengetahuan yang matang justru menghasilkan kesadaran mengenai batas-batas epistemiknya sendiri.

Pada tahap ini, ḥijāb dapat dirumuskan dalam beberapa kategori analitis. Pertama, terdapat ḥijāb ontologis, yaitu keterbatasan yang melekat pada status manusia sebagai makhluk. Kedua, ḥijāb epistemologis, yakni keterbatasan instrumen pengetahuan dalam memahami Realitas yang tidak terbatas. Ketiga, ḥijāb moral, yang lahir dari dosa, kesombongan, ketidakadilan, dan kecenderungan yang merusak orientasi manusia kepada Tuhan. Keempat, ḥijāb psikologis,

berupa proyeksi keinginan, trauma, prasangka, keterikatan, dan konstruksi ego yang memengaruhi cara seseorang mengalami agama. Kelima, ḥijāb simbolik, yakni bahasa, metafora, konsep, dan bentuk representasional yang diperlukan untuk berbicara mengenai Tuhan tetapi tidak pernah identik dengan Realitas Ilahi itu sendiri.

Klasifikasi tersebut tidak berarti bahwa tradisi tasawuf klasik menggunakan satu sistem terminologis yang seragam. Sebaliknya, ia merupakan konstruksi analitis yang memungkinkan berbagai teks sufistik dibaca secara sistematis. Pada al-Ghazālī, misalnya, perhatian terhadap cahaya dan tabir terutama berkembang melalui epistemologi spiritual dan simbolisme Qur'ani; sedangkan pada Ibn 'Arabī, persoalan ketersembunyian dan penyingkapan memperoleh elaborasi yang lebih kuat dalam hubungan antara ontologi, epistemologi, imajinasi, dan tajallī.[1016] Perbedaan ini menunjukkan bahwa konsep ḥijāb tidak seharusnya diperlakukan sebagai doktrin tunggal yang statis, tetapi sebagai medan konseptual yang berkembang sesuai dengan problem filosofis dan spiritual masing-masing tokoh.

Lebih jauh, pembedaan antara ḥijāb ontologis dan ḥijāb etis-spiritual memungkinkan kita memahami mengapa manusia tetap membutuhkan proses penyucian sekalipun keterbatasan tertentu tidak mungkin dihilangkan. Manusia tidak mungkin berubah menjadi Tuhan dan tidak mungkin memperoleh perspektif yang identik dengan perspektif Ilahi. Keterbatasan sebagai makhluk tetap ada. Yang dapat berubah adalah cara manusia berada di dalam keterbatasan tersebut. Seseorang tidak dapat menghapus seluruh keterbatasan epistemiknya, tetapi ia dapat menjadi lebih sadar terhadap keterbatasan itu. Ia tidak

dapat menguasai Tuhan, tetapi ia dapat membebaskan dirinya dari ilusi bahwa Tuhan dapat dikuasainya.

Karena itu, tujuan tasawuf bukanlah penghapusan seluruh batas antara Tuhan dan manusia dalam pengertian ontologis. Jika batas tersebut dihapus secara literal, maka perbedaan antara al-Ḥaqq dan makhluk menjadi tidak bermakna. Tujuan perjalanan spiritual justru berupa transformasi cara manusia mengalami batas tersebut. Hijab yang lahir dari ego dan hawa nafsu perlu dikikis; sedangkan keterbatasan yang melekat pada kemakhlukan harus diterima sebagai bagian dari struktur eksistensi. Di sinilah kerendahan hati epistemik menjadi kualitas spiritual yang fundamental: semakin manusia menyadari keluasan Realitas Ilahi, semakin ia menyadari keterbatasan konsep dan pengalamannya sendiri. ḥijāb pada akhirnya tidak semata-mata merupakan simbol keterpisahan, melainkan juga teori mengenai kondisi kemungkinan pengetahuan spiritual. Ia menjelaskan mengapa manusia dapat mengetahui Tuhan tanpa pernah menguasai-Nya, dapat mengalami kedekatan tanpa menghapus transendensi-Nya, dan dapat mengalami penyingkapan tanpa mengubah Tuhan menjadi objek empiris. Dalam perspektif ini, hubungan antara ḥijāb dan kashf bukan hubungan antara ketidaktahuan mutlak dan pengetahuan mutlak, tetapi antara berbagai tingkat kejernihan manusia dalam menerima Realitas yang tetap melampaui seluruh bentuk konseptualisasi manusia.

Perjalanan sufistik dapat dipahami sebagai proses dialektis antara penyembunyian dan penyingkapan. Manusia tidak bergerak menuju Tuhan seperti seseorang bergerak menuju sebuah objek yang berada jauh di hadapannya. Ia bergerak melalui transformasi cara melihat, cara

mengetahui, dan cara berada. Yang berubah bukan Realitas Ilahi, melainkan subjek yang berhadapan dengan-Nya. Dalam keadaan terhijab, manusia cenderung memandang dirinya sebagai pusat dan realitas selain dirinya sebagai sesuatu yang mandiri; dalam keadaan kashf, ia mulai melihat keterbatasan dirinya dan memahami bahwa keberadaan, pengalaman, serta dunia yang dihadapinya merupakan medan tanda yang menunjuk melampaui dirinya sendiri.

Hijāb merupakan kategori yang sekaligus ontologis, epistemologis, etis, dan fenomenologis. Ia ontologis karena menandai perbedaan mendasar antara Tuhan dan makhluk; epistemologis karena menunjukkan keterbatasan manusia dalam mengetahui Yang Mutlak; etis karena sebagian bentuk keterhijaban muncul dari orientasi jiwa yang menyimpang; dan fenomenologis karena keterhijaban menentukan bagaimana manusia mengalami kehadiran atau ketidakhadiran Tuhan dalam kesadarannya. Kesatuan keempat dimensi tersebut menjadikan ḥijāb salah satu konsep paling produktif dalam memahami epistemologi tasawuf.

Pada akhirnya, paradoks terbesar ḥijāb terletak pada kenyataan bahwa sesuatu yang "menutup" Tuhan tidak selalu berasal dari luar diri manusia. Kadang-kadang tabir justru dibentuk oleh cara manusia melihat Tuhan. Konsep yang terlalu kaku, pengalaman yang terlalu dipercayai, ego yang terlalu dominan, dan pengetahuan yang kehilangan kerendahan hati dapat menjadi tabir yang lebih tebal daripada ketidaktahuan. Karena itu, penghilangan hijab bukan sekadar proses memperoleh lebih banyak pengetahuan, tetapi proses mengubah kualitas subjek yang mengetahui. Dalam horizon sufistik, pengetahuan yang paling matang bukanlah pengetahuan yang

mengklaim telah menguasai Realitas Ilahi, melainkan pengetahuan yang sampai pada kesadaran bahwa setiap bentuk pengetahuan manusia tetap membutuhkan adab, kerendahan hati, dan pengakuan terhadap misteri Yang Mutlak.

Tabir Pemisah antara Hamba dan Realitas Ketuhanan

Dalam khazanah tasawuf, konsep ḥijāb menempati posisi yang penting karena ia membantu menjelaskan salah satu paradoks fundamental pengalaman keagamaan: Tuhan dipahami sebagai Realitas Yang Mahadekat, tetapi sekaligus tidak dapat ditangkap secara langsung oleh kesadaran manusia. Secara etimologis, ḥijāb merupakan bentuk nominal yang berasal dari akar triliteral ḥ-j-b, yang medan semantiknya berkaitan dengan tindakan menutup, menghalangi, menyembunyikan, memisahkan, atau menempatkan sesuatu di antara dua pihak. Karena itu, ḥijāb pada tingkat kebahasaan bukan terutama nama bagi sebuah benda tertentu, melainkan menunjuk pada suatu fungsi relasional, yakni sesuatu yang menjadi pembatas antara satu entitas dan entitas lainnya. Dalam penggunaan Arab klasik, makna tersebut dapat bergerak dari pengertian material berupa penghalang menuju pengertian abstrak berupa ketersembunyian dan keterhalangan.[1017] Dengan perspektif demikian, ḥijāb menjadi istilah yang sangat produktif ketika diterapkan pada persoalan hubungan antara manusia, pengetahuan, pengalaman spiritual, dan Realitas Ilahi.

Akan tetapi, penerapan konsep ḥijāb kepada hubungan manusia dengan Tuhan memerlukan kehati-hatian teologis. Allah dalam konsepsi tauhid bukanlah objek yang menempati suatu ruang tertentu sehingga manusia harus bergerak secara fisik untuk mencapai-Nya.

Allah adalah al-Ghaniyy, Mahakaya dan tidak bergantung kepada makhluk, sedangkan manusia berada dalam kondisi ontologis yang kontingen. Oleh karena itu, ketika tasawuf berbicara tentang “tabir antara hamba dan Tuhan”, istilah tersebut tidak boleh ditafsirkan secara vulgar sebagai dinding spasial yang secara literal menghalangi Tuhan dari manusia. Yang mengalami keterbatasan bukanlah Realitas Ilahi, melainkan kapasitas manusia dalam menerima, mengenali, menyadari, dan menyaksikan tanda-tanda kehadiran-Nya. Dalam pengertian inilah ḥijāb lebih tepat dipahami sebagai kategori fenomenologis dan epistemologis: ia menunjuk kepada kondisi yang membuat manusia tidak mampu menangkap Realitas Ilahi secara utuh, jernih, dan proporsional.

Al-Qur'an memberikan dasar yang sangat penting bagi konstruksi konseptual tersebut melalui Q.S. al-Syūrā[42]51. Ayat itu menyatakan bahwa tidaklah patut bagi seorang manusia bahwa Allah berbicara kepadanya kecuali melalui wahyu, dari balik ḥijāb, atau dengan mengutus seorang rasul yang menyampaikan wahyu dengan izin-Nya.[1018] Struktur ayat tersebut menarik karena ḥijāb hadir di antara dua bentuk komunikasi ilahi lainnya: wahyu dan pengutusan rasul. Dengan demikian, istilah ḥijāb dalam ayat tersebut secara kontekstual tidak harus direduksi menjadi benda material, melainkan berfungsi untuk menunjukkan bentuk tertentu dari mediasi komunikasi antara Yang Ilahi dan manusia. Ayat tersebut sekaligus menegaskan adanya perbedaan ontologis antara Tuhan dan manusia: komunikasi Ilahi berlangsung menurut cara yang ditentukan oleh Tuhan, bukan menurut kapasitas manusia untuk memaksa atau mengakses-Nya.

Dimensi tersebut menjadi semakin jelas apabila konsep ḥijāb dibandingkan dengan penggunaannya dalam Q.S. Maryam[19]17. Maryam digambarkan mengambil ḥijāban dari keluarganya, kemudian Allah mengutus kepadanya Ruh-Nya yang tampil dalam bentuk manusia.[1019] Pada tingkat literal, ayat ini mengandung makna pemisahan atau pengasingan diri; Maryam membuat suatu batas antara dirinya dan lingkungan sosialnya. Namun secara simbolis, adegan tersebut memperlihatkan bahwa ruang yang dipisahkan justru menjadi ruang berlangsungnya peristiwa spiritual yang menentukan. Tabir tidak hanya berarti sesuatu yang menghalangi, tetapi juga dapat menjadi kondisi yang memungkinkan keteraturan, privasi, perlindungan, dan kesiapan menerima suatu pengalaman yang transenden. Dengan demikian, ḥijāb mempunyai ambivalensi hermeneutis: ia dapat menghalangi akses, tetapi dalam keadaan tertentu justru menyediakan kondisi bagi terjadinya perjumpaan yang lebih mendalam.

Ambivalensi tersebut juga terlihat dalam Q.S. al-Aḥzāb[33]53. Ayat ini memerintahkan kaum beriman agar ketika meminta sesuatu kepada para istri Nabi, mereka melakukannya “dari balik hijab” (min warā’i ḥijāb), dan ayat tersebut secara eksplisit menghubungkan pembatas tersebut dengan kesucian hati kedua belah pihak.[1020] Konteks primer ayat ini tentu bersifat sosial, normatif, dan historis; karena itu, tidak tepat apabila seluruh makna ḥijāb dalam ayat tersebut langsung dipindahkan menjadi teori mistik. Namun secara konseptual, ayat ini memperlihatkan hubungan yang menarik antara batas eksternal dan kondisi internal: suatu pembatas lahiriah dapat berfungsi sebagai sarana menjaga keadaan batin. Dengan kata lain, ḥijāb tidak selalu

merupakan lawan dari kesucian; dalam konteks tertentu, ia justru merupakan instrumen untuk memelihara kesucian.

Dari sini dapat dibangun suatu proposisi penting bagi kajian tasawuf: tabir tidak identik dengan jarak ontologis antara Allah dan manusia, melainkan dengan keterbatasan makhluk dalam menerima manifestasi, tanda, dan pengetahuan mengenai Realitas Ilahi. Distingsi ini sangat penting karena tanpa membedakan antara ontological distance dan epistemic limitation, pembicaraan tentang "kedekatan" dan "keterhalangan" Tuhan akan mudah jatuh ke dalam antropomorfisme. Allah tidak menjadi jauh karena manusia berdosa, dan Allah tidak menjadi dekat karena manusia memiliki kemampuan tertentu. Yang berubah terutama adalah kapasitas manusia untuk mengalami kedekatan tersebut. Dalam bahasa tasawuf, problemnya bukan bahwa Tuhan kehilangan kehadiran, melainkan bahwa manusia kehilangan kejernihan persepsi.

Hadis Nabi yang diriwayatkan dalam Ṣaḥīḥ Muslim memberikan kedalaman tambahan terhadap persoalan ini. Dalam hadis Abu Musa al-Asy'ari, Nabi menyatakan bahwa "hijab-Nya adalah cahaya" dan bahwa apabila tabir tersebut disingkap, kemuliaan wajah-Nya akan membakar makhluk sejauh pandangan-Nya mencapai.[1021] Hadis ini sangat penting karena memindahkan diskursus ḥijāb dari sekadar kategori sosial-material menuju horizon teologis-metafisik. Tabir tersebut justru berupa nūr, cahaya. Secara paradoksal, sesuatu yang memungkinkan penampakan sekaligus dapat menjadi penghalang bagi penglihatan. Cahaya memungkinkan objek terlihat, tetapi intensitas cahaya yang melampaui kapasitas mata justru menyebabkan objek tidak dapat dilihat. Dengan demikian, hadis tersebut dapat dibaca

sebagai sebuah metafora teologis tentang keterbatasan daya tangkap makhluk di hadapan kemutlakan Realitas Ilahi.[1022]

Paradoks cahaya dan tabir ini kemudian menjadi sangat produktif dalam perkembangan pemikiran tasawuf, khususnya dalam karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Dalam Mishkāt al-Anwār, al-Ghazālī mengembangkan simbolisme cahaya sebagai perangkat epistemologis untuk menjelaskan tingkatan kesadaran manusia dan hubungan seluruh bentuk cahaya dengan sumbernya, yaitu Allah.[1023] Struktur pembahasannya memperlihatkan bahwa persoalan "melihat" Tuhan tidak dapat dipisahkan dari persoalan bagaimana manusia mengetahui. Mata memiliki batas, imajinasi memiliki batas, akal memiliki batas, sedangkan pengalaman kenabian dan bentuk pengetahuan spiritual memiliki tingkatannya sendiri. Karena itu, tabir dapat muncul bukan hanya sebagai kegelapan, tetapi juga sebagai cahaya yang terlalu kuat bagi kapasitas kesadaran tertentu.[1024]

Dalam kerangka al-Ghazālī, konsekuensinya bersifat epistemologis sekaligus asketik. Manusia tidak cukup hanya mengumpulkan informasi tentang Tuhan; ia harus mengalami transformasi pada instrumen pengetahuannya sendiri. Hati (qalb) harus dibersihkan, kehendak harus didisiplinkan, dan orientasi diri harus dibebaskan dari dominasi objek-objek yang membuat kesadaran berhenti pada yang selain Tuhan. Karena itu, perjalanan spiritual bukan sekadar penambahan pengetahuan, melainkan perubahan struktur subjek yang mengetahui. Di sinilah konsep ḥijāb memperoleh arti yang lebih dalam: tabir dapat berupa sesuatu yang berada "di depan" manusia, tetapi dapat pula berupa sesuatu yang berada "di dalam" manusia.

Konsepsi tersebut menemukan elaborasi yang berbeda tetapi sangat signifikan dalam metafisika Muḥyī al-Dīn Ibn ʻArabī. Dalam tradisi Ibn ʻArabī, persoalan Tuhan dan alam tidak dapat dipahami hanya melalui oposisi sederhana antara hadir dan tidak hadir. Dunia merupakan arena tajallī, yakni penyingkapan atau manifestasi nama-nama dan sifat-sifat Ilahi, tetapi manifestasi tersebut tidak identik dengan esensi Tuhan. Literatur akademik tentang Ibn ʻArabī menunjukkan bahwa persoalan tajallī dan ḥijāb sekaligus mempunyai dimensi ontologis dan epistemologis: realitas ciptaan merupakan tempat manifestasi, tetapi juga menjadi "pakaian" yang membuat manusia tidak mampu menangkap Zat Ilahi secara langsung.[1025] Dengan demikian, dunia dapat dipahami sekaligus sebagai tanda dan tabir: ia menunjuk kepada Tuhan, tetapi manusia yang berhenti pada dunia sebagai objek mandiri justru gagal membaca Tuhan yang ditunjukkannya.

Di sinilah pemikiran Ibn ʻArabī menghadirkan konsekuensi epistemologis yang sangat radikal. Kesalahan manusia bukan hanya karena ia "tidak melihat Tuhan", tetapi juga karena ia dapat menyangka bahwa konsep yang dimilikinya tentang Tuhan identik dengan Tuhan itu sendiri. Dalam kajian Toby Mayer mengenai teologi dan tasawuf, Ibn ʻArabī sangat kritis terhadap kecenderungan manusia membatasi Tuhan melalui konsepsi-konsepsi teologis yang dibuatnya sendiri; konsep tentang Tuhan dapat menjadi semacam "Tuhan yang diciptakan dalam keyakinan" apabila manusia menganggap representasi mentalnya sebagai Realitas Mutlak.[1026] Dengan demikian, salah satu tabir yang paling subtil justru bukan ketidaktahuan, melainkan pengetahuan yang telah membeku menjadi klaim final tentang Tuhan.

Persoalan ini memiliki implikasi metodologis yang besar bagi epistemologi tasawuf. Jika setiap konsep tentang Tuhan berpotensi menjadi tabir, maka tasawuf tidak dapat direduksi menjadi produksi konsep-konsep metafisik baru. Pengetahuan mistik harus tetap menjaga ketegangan antara tanzīh dan tashbīh: Tuhan dapat dikenali melalui nama, sifat, ayat, dan manifestasi-Nya, tetapi tidak dapat dikurung oleh seluruh kategori tersebut. Dalam istilah William C. Chittick, metafisika Ibn ‘Arabī menempatkan imajinasi, penyingkapan, dan hubungan antara bentuk-bentuk ciptaan dengan Realitas Ilahi sebagai persoalan sentral dalam pengetahuan sufistik.[1027] Pengetahuan yang benar bukanlah pengetahuan yang menghapus misteri Tuhan, melainkan pengetahuan yang mengetahui batas dirinya sendiri.

Karena itu, ḥijāb dapat diklasifikasikan setidaknya ke dalam beberapa lapisan. Pertama adalah tabir moral, yaitu kecenderungan jiwa seperti kesombongan, keserakahan, iri hati, cinta berlebihan terhadap dunia, dan dominasi hawa nafsu. Dalam perspektif sufistik, masalah moral bukan sekadar pelanggaran terhadap aturan, melainkan gangguan terhadap kemampuan hati untuk menerima kebenaran. Kedua adalah tabir psikologis, yakni kecenderungan subjektif yang membuat manusia memproyeksikan keinginannya sendiri kepada Tuhan. Ketika seseorang hanya ingin menemukan Tuhan yang sesuai dengan kehendaknya, ia sebenarnya tidak sedang menerima Realitas Ilahi, melainkan sedang menyembah citra mental yang telah dibangunnya.

Ketiga adalah tabir epistemologis, yakni keterbatasan instrumen pengetahuan manusia. Akal memiliki peranan penting dalam tradisi Islam, tetapi akal bukan Tuhan dan tidak mampu menjadikan Realitas

Mutlak sepenuhnya menjadi objek yang berada di bawah kontrol konseptualnya. Keempat adalah tabir simbolik, yakni bentuk-bentuk bahasa, konsep, ritual, metafora, dan representasi yang diperlukan manusia untuk berbicara tentang Tuhan, tetapi sekaligus tidak identik dengan Tuhan. Kelima adalah tabir ontologis, dalam pengertian bahwa manusia sebagai makhluk memiliki modus keberadaan yang berbeda dari Allah sebagai al-Ḥaqq. Kategori-kategori ini tidak harus dipahami sebagai klasifikasi tunggal yang berlaku seragam bagi seluruh mazhab tasawuf; ia lebih tepat digunakan sebagai kerangka analitis untuk membaca keragaman bahasa sufistik tentang ketersembunyian dan penyingkapan.

Pada tingkat ini, menjadi penting untuk membedakan antara ḥijāb dan ghaybah atau keterlupaan spiritual. Tabir tidak selalu berarti bahwa manusia sama sekali tidak mempunyai pengetahuan mengenai Tuhan. Seseorang dapat mengetahui banyak hal tentang Allah secara intelektual, tetapi pengetahuan tersebut belum tentu mengubah cara ia berada di dunia. Ia dapat menghafal nama-nama Tuhan tetapi tetap menjadikan dirinya pusat realitas. Ia dapat berbicara tentang tawakal tetapi masih dikuasai kecemasan. Ia dapat memahami konsep kefanaan tetapi tetap mempertahankan ego sebagai pusat eksistensinya. Dengan demikian, tabir yang paling kuat mungkin justru terdapat pada kesenjangan antara pengetahuan diskursif dan transformasi eksistensial.

Dalam konteks ini, dhikr memperoleh kedudukan strategis. Mengingat Tuhan bukan hanya aktivitas verbal, melainkan usaha untuk mengembalikan kesadaran kepada orientasi dasarnya. Tradisi tasawuf memandang dhikr sebagai latihan yang secara bertahap mengikis

dominasi objek-objek selain Tuhan atas kesadaran manusia. Penekanan ini selaras dengan kajian modern mengenai pengalaman keagamaan dalam tradisi Islam yang menunjukkan bahwa pengalaman mistik dalam tasawuf tidak berdiri di luar al-Qur'an, hadis, dan disiplin normatif Islam; pengalaman tersebut justru harus dipersiapkan dan ditafsirkan dalam kerangka ajaran agama.[1028] Dengan demikian, penghilangan tabir tidak berarti membebaskan manusia dari syariat, melainkan mengubah kualitas keberagamaannya dari sekadar kepatuhan eksternal menuju kesadaran yang lebih mendalam.

Di sini pula penting memahami bahwa tujuan tasawuf bukanlah "menghancurkan" seluruh tabir dalam arti manusia memperoleh akses literal dan total kepada Zat Allah. Tujuan tersebut akan bertentangan dengan prinsip transendensi Ilahi. Yang mungkin terjadi adalah kashf, penyingkapan atau kejernihan spiritual, dalam batas-batas kapasitas manusia sebagai makhluk. Karena itu, kashf tidak boleh diperlakukan sebagai lisensi epistemologis untuk mengklaim pengetahuan absolut. Bahkan pengalaman spiritual yang sangat intens tetap membutuhkan penilaian kritis, disiplin intelektual, dan pengujian terhadap prinsip-prinsip wahyu. Dalam perspektif akademik, hal ini penting untuk mencegah romantisasi pengalaman mistik sekaligus menghindari reduksionisme yang menganggap seluruh pengalaman spiritual sekadar fenomena psikologis.

Pemikiran tersebut juga memperlihatkan bahwa tabir bukan semata-mata sesuatu yang harus "dihilangkan"; dalam kondisi tertentu, tabir justru memiliki fungsi protektif. Hadis tentang "hijab cahaya" mengisyaratkan bahwa ketersembunyian merupakan bagian dari keteraturan hubungan antara Yang Mutlak dan yang terbatas.[1029] Jika

seluruh intensitas Realitas Ilahi dipahami sebagai sesuatu yang langsung tersedia bagi kapasitas manusia tanpa mediasi, maka persoalan yang muncul bukan lagi sekadar memperoleh pengetahuan, melainkan kemampuan manusia untuk menanggung pengetahuan tersebut. Dalam bahasa fenomenologis, manusia memerlukan horizon, simbol, bahasa, dan bentuk mediasi agar pengalaman terhadap yang transenden dapat diterima tanpa kehilangan struktur kemanusiaannya.

Dari sudut pandang ini, hubungan antara tabir dan tajallī dapat dipahami sebagai dialektika antara penyingkapan dan penyembunyian. Tuhan menampakkan tanda-tanda-Nya dalam alam, wahyu, sejarah, jiwa manusia, dan pengalaman spiritual, tetapi setiap penampakan memiliki bentuk tertentu dan karena itu sekaligus membatasi. Apa yang tampak dalam satu bentuk tidak identik dengan keseluruhan Realitas Ilahi. Dunia menjadi āyah karena menunjuk melampaui dirinya, tetapi ia menjadi tabir ketika manusia menganggapnya berhenti pada dirinya sendiri. Dalam perspektif Ibn ‘Arabī, metafisika manifestasi karena itu tidak sekadar berbicara tentang “Tuhan hadir dalam dunia”; ia juga menegaskan bahwa cara Tuhan menampakkan diri kepada makhluk selalu berkaitan dengan kapasitas penerima dan bentuk manifestasi.[1030]

Dengan demikian, ḥijāb pada akhirnya dapat dipahami sebagai konsep yang menjembatani tiga dimensi utama tasawuf: ontologi, epistemologi, dan etika. Pada dimensi ontologis, ia mengingatkan bahwa Allah dan makhluk tidak berada dalam tingkat realitas yang sama. Pada dimensi epistemologis, ia menjelaskan mengapa manusia tidak dapat menguasai Tuhan sebagai objek pengetahuan yang sepenuhnya transparan. Pada dimensi etis-spiritual, ia menunjukkan bahwa keterbatasan tersebut menuntut transformasi diri melalui

penyucian hati, pengendalian nafsu, dhikr, ibadah, dan pembentukan karakter. Ketiga dimensi tersebut tidak dapat dipisahkan karena dalam tasawuf mengetahui Tuhan berarti sekaligus mengubah cara manusia berada di hadapan Tuhan.

Pada akhirnya, tabir antara hamba dan Realitas Ketuhanan bukanlah sekadar dinding yang memisahkan dua pihak, melainkan struktur kompleks yang memperlihatkan paradoks hubungan manusia dengan Tuhan. Tuhan tidak menjadi lebih jauh karena tabir, sebagaimana Dia tidak menjadi lebih dekat karena tabir dihilangkan. Yang berubah adalah kualitas kesadaran manusia. Dalam kondisi terhijab, manusia melihat dirinya sebagai pusat dan dunia sebagai realitas yang berdiri sendiri; dalam kondisi tersingkap, ia mulai melihat keterbatasan dirinya dan membaca segala sesuatu sebagai tanda yang menunjuk kepada Yang Haqq. Namun, penyingkapan yang sejati justru melahirkan kerendahan hati epistemik: semakin manusia menyadari keluasan Realitas Ilahi, semakin ia memahami bahwa tidak ada konsep, pengalaman, maupun bahasa manusia yang mampu mengurung-Nya secara total.

Dengan demikian, ḥijāb tidak semestinya diposisikan hanya sebagai konsep negatif yang harus dimusnahkan. Ia merupakan kategori dialektis yang menjelaskan sekaligus kemungkinan dan keterbatasan pengetahuan spiritual. Tabir menyembunyikan, tetapi penyembunyian memungkinkan struktur hubungan; tabir membatasi, tetapi batas memungkinkan manusia menerima; tabir menutup, tetapi penutupan dapat mengarahkan manusia untuk mencari; dan ketika penyingkapan terjadi, yang tersingkap bukanlah Tuhan sebagai objek yang telah ditaklukkan oleh pengetahuan manusia, melainkan keterbatasan

manusia sendiri di hadapan Yang Mutlak. Dalam horizon inilah perjalanan sufistik dapat dipahami bukan sebagai usaha "memiliki Tuhan", tetapi sebagai proses terus-menerus mengikis segala sesuatu yang membuat manusia keliru menganggap dirinya telah memiliki pengetahuan final tentang Tuhan.

Konsep Hijab dalam Ayat-Ayat Al-Qur'an

Kajian semantik terhadap Al-Qur'an memperlihatkan bahwa ḥijāb memiliki struktur makna yang jauh lebih luas daripada sekadar "kain penutup", "tirai", atau "pembatas" dalam pengertian material. Secara Qur'ani, istilah tersebut muncul dalam konteks yang memungkinkan pembacaan terhadap gagasan keterpisahan, keterhalangan, dan terbatasnya akses antara satu pihak dengan pihak lainnya. Salah satu ayat yang paling eksplisit adalah Q.S. Fuṣṣilat[41]5, ketika kaum penolak dakwah mengatakan kepada Nabi bahwa hati mereka berada dalam akinnah terhadap seruan yang disampaikan, telinga mereka mengalami waqr, dan "di antara kami dan engkau terdapat ḥijāb" (wa min bayninā wa baynika ḥijāb).[1031]

Struktur linguistik ayat tersebut memiliki arti penting bagi pengembangan teori hijab dalam tasawuf. Ḥijāb ditempatkan setelah dua kondisi yang sudah lebih dahulu menggambarkan keterhalangan internal, yaitu akinnah pada hati dan waqr pada pendengaran. Dengan demikian, ayat tersebut tidak sekadar menggambarkan adanya pembatas eksternal antara Nabi dan kaum penentangnya, tetapi menyusun suatu konfigurasi yang mempertemukan dimensi eksternal dan internal dari keterpisahan. Mereka mengatakan bahwa terdapat penghalang "antara kami dan engkau", sementara pada saat yang sama

mereka menggambarkan hati sebagai sesuatu yang tertutup dan pendengaran sebagai sesuatu yang berat. Karena itu, secara hermeneutis, ḥijāb dalam ayat ini dapat dibaca sebagai bagian dari medan semantik keterhalangan yang mencakup relasi sosial-komunikatif sekaligus kondisi reseptif manusia.[1032]

Namun, ketelitian semantik mengharuskan adanya pembedaan antara istilah ḥijāb dan istilah-istilah Qur'ani yang berada dalam medan makna berdekatan. Q.S. al-An'ām :25, misalnya, tidak menggunakan kata ḥijāb, melainkan menyebut akinnah pada hati dan waqr pada pendengaran; ayat tersebut kemudian menegaskan bahwa sekalipun mereka melihat berbagai tanda, mereka tetap tidak beriman.[1033] Ayat ini tidak boleh dijadikan bukti bahwa kata ḥijāb secara leksikal selalu berarti penutup hati. Yang dapat dilakukan adalah memperlakukannya sebagai bagian dari medan semantik Qur'ani mengenai keterhalangan penerimaan terhadap kebenaran. Pembedaan semacam ini penting dalam penelitian doktoral karena mencegah terjadinya perluasan makna yang tidak dibenarkan oleh teks sumber. Q.S. al-Isrā'[17]46 memberikan struktur yang bahkan lebih eksplisit mengenai hubungan antara kemampuan memahami dan kondisi batin. Ayat tersebut menyebut adanya akinnah pada hati sehingga mereka tidak memahami Al-Qur'an dan waqr pada telinga, lalu menggambarkan respons mereka ketika Tuhan disebut secara esa dalam Al-Qur'an: mereka berpaling dengan penuh keengganan.[1034] Dalam konteks ini, persoalan epistemologis tidak dapat dipisahkan dari orientasi kehendak. Kegagalan memahami tidak digambarkan semata-mata sebagai kekurangan kapasitas intelektual, tetapi berada dalam rangkaian sikap reseptif yang negatif terhadap pesan. Al-Qur'an dengan demikian

menghubungkan proses mengetahui dengan kondisi batin dan respons eksistensial subjek. Konfigurasi tersebut memungkinkan suatu pembacaan yang lebih hati-hati mengenai apa yang dapat disebut sebagai hijab epistemologis. Hijab epistemologis bukan berarti bahwa manusia sama sekali tidak memperoleh informasi mengenai kebenaran. Sebaliknya, seseorang dapat berada dalam situasi ketika informasi telah tersedia, tanda-tanda telah hadir, argumentasi telah disampaikan, bahkan objek pengetahuan telah berada di hadapan inderanya, tetapi proses memahami dan menerima tidak berlangsung secara efektif. Q.S. al-An‘ām :25 bahkan menyatakan bahwa mereka dapat melihat setiap tanda, namun tetap tidak beriman.[1035]

Al-Qur’an memberikan suatu antropologi epistemologis yang tidak menyamakan seeing dengan understanding, dan tidak menyamakan understanding dengan believing. Ada struktur batin tertentu yang menentukan bagaimana informasi diterima, ditafsirkan, dan akhirnya direspons. Pembedaan tersebut menjadi semakin signifikan apabila dikaitkan dengan Q.S. al-Muṭaffifīn[83]14 yang menyatakan, kallā bal rāna ‘alā qulūbihim mā kānū yaksibūn bahwa apa yang mereka kerjakan telah menutupi atau mengaratkan hati mereka.[1036] Walaupun ayat ini tidak menggunakan kata ḥijāb, konsep rān memberikan dimensi tambahan terhadap antropologi Qur’ani mengenai keterhijaban. Yang menutupi hati bukan sekadar faktor eksternal, tetapi sesuatu yang berhubungan dengan akumulasi perbuatan manusia sendiri. Dengan demikian, tindakan etis memiliki konsekuensi epistemologis: apa yang dilakukan manusia secara berulang dapat membentuk kondisi batin yang pada akhirnya memengaruhi kemampuan menerima kebenaran. Di sinilah Al-Qur’an memperlihatkan hubungan yang erat antara

epistemologi dan etika. Dalam epistemologi modern, persoalan mengetahui sering kali dibahas dalam kaitannya dengan bukti, justifikasi, proposisi, dan validitas penalaran. Al-Qur'an menambahkan dimensi yang berbeda: keadaan moral dan orientasi batin subjek juga dapat memengaruhi kemampuan manusia untuk menerima kebenaran. Hal tersebut tidak berarti bahwa setiap kesalahan epistemologis dapat dijelaskan sebagai dosa moral. Yang lebih tepat adalah mengatakan bahwa Al-Qur'an mengakui adanya dimensi afektif dan volisional dalam tindakan mengetahui. Manusia bukan mesin kognitif yang menerima informasi secara netral; ia memiliki keinginan, kecenderungan, kepentingan, prasangka, dan komitmen eksistensial yang dapat memengaruhi cara ia berhadapan dengan kebenaran.

Dalam perspektif tasawuf, dimensi tersebut kemudian dikembangkan menjadi teori tentang qalb sebagai pusat kesadaran spiritual. Hati bukan sekadar organ biologis dan bukan pula hanya metafora emosional. Dalam banyak literatur Islam klasik, qalb merupakan locus yang menghubungkan pengetahuan, kehendak, moralitas, dan orientasi manusia kepada Tuhan. Karena itu, keterhijaban hati berarti lebih dari sekadar ketidakmampuan memahami proposisi tertentu. Ia menunjuk kepada kondisi ketika pusat kesadaran manusia kehilangan kemampuan untuk merespons Realitas secara benar. Pengetahuan yang secara objektif tersedia dapat tetap gagal menghasilkan ma'rifah karena subjek yang mengetahuinya berada dalam kondisi yang tidak reseptif.

Pada titik ini, perlu dibedakan secara metodologis antara 'ilm dan ma'rifah tanpa membuat keduanya menjadi dua kategori yang sepenuhnya terpisah. 'Ilm dapat menunjuk pada pengetahuan dalam

berbagai bentuknya, termasuk pengetahuan proposisional dan intelektual, sedangkan ma'rifah dalam literatur tasawuf sering digunakan untuk menunjuk pada pengetahuan yang bersifat lebih eksistensial, intuitif, dan transformasional. Pembedaan ini bukan berarti bahwa tasawuf merendahkan pengetahuan intelektual. Justru, tradisi sufistik klasik memperlihatkan hubungan yang kompleks antara penalaran, wahyu, pengalaman, dan penyucian jiwa. Persoalannya adalah bahwa pengetahuan diskursif tentang Tuhan belum dengan sendirinya berarti perubahan cara berada di hadapan Tuhan.

Seseorang dapat menguasai terminologi teologi, memahami sejarah perkembangan tasawuf, menghafal banyak ayat dan hadis, bahkan memiliki kemampuan argumentatif yang tinggi, tetapi masih berada dalam keadaan ḥijāb. Hal tersebut terjadi apabila pengetahuan yang dimilikinya tidak mengubah orientasi eksistensialnya. Pengetahuan menjadi informasi yang tersimpan dalam memori, bukan ma'rifah yang membentuk karakter. Dalam perspektif ini, ukuran kedalaman pengetahuan spiritual bukan hanya banyaknya informasi yang dapat direproduksi, tetapi sejauh mana pengetahuan tersebut mengubah cara seseorang memandang diri, dunia, manusia lain, dan Tuhan.

Perspektif tersebut membantu menjelaskan mengapa dalam tasawuf ilmu dapat menjadi cahaya sekaligus hijab. Ilmu menjadi cahaya apabila ia membawa manusia kepada pengenalan terhadap keterbatasan dirinya, meningkatkan ketundukan kepada kebenaran, dan memperhalus orientasi moralnya. Sebaliknya, ilmu dapat menjadi hijab apabila ia menghasilkan 'ujb atau kekaguman terhadap diri sendiri, kibr atau kesombongan, serta klaim bahwa seseorang telah

memiliki kebenaran secara final. Dengan demikian, problemnya bukan terletak pada ilmu itu sendiri, tetapi pada transformasi fungsi ilmu di dalam struktur ego. Pengetahuan yang semestinya menjadi sarana menuju Realitas dapat berubah menjadi instrumen mempertahankan identitas dan superioritas diri.

Dalam kerangka ini, semakin tinggi tingkat pengetahuan seseorang, semakin subtil pula bentuk hijab yang mungkin dihadapinya. Orang yang tidak mengetahui dapat terhalang oleh ketidaktahuan; orang yang memiliki pengetahuan dapat terhalang oleh pengetahuannya sendiri. Yang pertama adalah hijab karena kekurangan, sedangkan yang kedua adalah hijab karena keterikatan. Bahkan pengalaman spiritual pun tidak terbebas dari paradoks tersebut. Seorang sālik dapat mengalami keadaan batin yang sangat intens, memperoleh pengalaman dhawq, wajd, atau kashf, tetapi kemudian menjadikan pengalaman tersebut sebagai identitas spiritual. Ketika pengalaman yang seharusnya menjadi jalan menuju Tuhan berubah menjadi objek kebanggaan diri, pengalaman itu sendiri dapat berfungsi sebagai hijab.

Konsep hijab memiliki struktur refleksif: manusia dapat terhijab bukan hanya oleh sesuatu yang tidak dimilikinya, tetapi juga oleh sesuatu yang dimilikinya. Ia dapat terhijab oleh ketidaktahuan, tetapi juga oleh pengetahuan; oleh keterikatan duniawi, tetapi juga oleh kebanggaan terhadap kezuhudan; oleh ketiadaan pengalaman spiritual, tetapi juga oleh kemelekatan terhadap pengalaman spiritual. Struktur refleksif ini menjadikan hijab sebagai konsep yang sangat kaya untuk memahami psikologi spiritual dalam tasawuf. Tidak ada tahap perjalanan spiritual yang secara otomatis membebaskan manusia dari kemungkinan keterhijaban. Pemahaman tersebut sekaligus

menghindarkan tasawuf dari model perkembangan spiritual yang terlalu linear. Perjalanan dari hijab menuju kashf bukanlah proses satu arah di mana setiap pencapaian secara permanen meningkatkan kedekatan dengan Tuhan. Dalam banyak konsepsi sufistik, justru setiap maqām dan setiap pengalaman dapat menjadi ujian baru. Seorang yang telah meninggalkan keterikatan material dapat terikat pada reputasi kesalehan; seseorang yang telah meninggalkan reputasi dapat terikat pada pengalaman batinnya; seseorang yang telah memperoleh pengetahuan dapat terikat pada citra dirinya sebagai orang berpengetahuan. Karena itu, proses penyucian diri tidak berakhir pada penghapusan satu hijab, melainkan pada kemampuan untuk mengenali hijab dalam bentuk-bentuknya yang semakin subtil.

Dari sudut pandang semantik Qur'ani, konstruksi tersebut dapat dirumuskan melalui jaringan istilah yang saling berdekatan tetapi tidak identik. Ḥijāb menunjuk pada pembatas atau pemisahan; akinnah menggambarkan penutup atau selubung yang menghalangi pemahaman; waqr menunjuk pada beban atau ketulian pendengaran; sedangkan rān menggambarkan suatu lapisan yang menutupi hati sebagai konsekuensi dari apa yang dikerjakan manusia.[1037] Karena itu, daripada mengatakan bahwa seluruh istilah tersebut adalah sinonim ḥijāb, pendekatan yang lebih akademis adalah melihatnya sebagai semantic field of impeded reception, yaitu medan makna yang menggambarkan berbagai bentuk terhalangnya manusia dari penerimaan kebenaran.

Pendekatan medan semantik tersebut memiliki konsekuensi penting bagi studi tasawuf. Ia menunjukkan bahwa istilah teknis sufistik tidak selalu harus dicari dalam satu kata yang identik secara leksikal.

Konsep dapat berkembang melalui interaksi sejumlah istilah Qur'ani yang berbeda. Tasawuf kemudian melakukan konseptualisasi lebih lanjut terhadap jaringan tersebut dan menggunakannya untuk menjelaskan pengalaman spiritual. Dengan demikian, ketika para sufi berbicara mengenai ḥijāb, mereka tidak semata-mata mengambil arti kamus dari kata tersebut, tetapi mengembangkan suatu konstruksi konseptual berdasarkan keseluruhan antropologi Qur'ani mengenai hati, pendengaran, penglihatan, kehendak, dosa, petunjuk, dan penyingkapan.

Pada tahap ini, hijab dapat dipahami sebagai fenomena yang mempunyai sekurang-kurangnya tiga dimensi. Pertama, dimensi komunikatif, sebagaimana tampak dalam Q.S. Fuṣṣilat[41]5: terdapat penghalang antara dua pihak yang menyebabkan komunikasi tidak menghasilkan penerimaan.[1038] Kedua, dimensi epistemologis, sebagaimana terlihat dalam Q.S. al-An'ām [1039]:25 dan al-Isrā'[17]46: manusia dapat mendengar dan melihat tetapi tetap tidak mencapai pemahaman.[1040] Ketiga, dimensi etis-spiritual, sebagaimana diperlihatkan oleh konsep rān dalam Q.S. al-Muṭaffifīn[83]14: tindakan manusia sendiri dapat berkontribusi terhadap terbentuknya kondisi batin yang menghalangi penerimaan kebenaran.[1041]

Ketiga dimensi tersebut kemudian bertemu dalam teori ma'rifah. Jika manusia hendak mencapai pengetahuan spiritual yang lebih mendalam, persoalannya bukan hanya bagaimana menambah objek pengetahuan, tetapi bagaimana mentransformasi subjek yang mengetahui. Inilah sebabnya mengapa disiplin spiritual dalam tasawuf mujāhadah, riyāḍah, dhikr, murāqabah, tazkiyah, dan bentuk-bentuk latihan lainnya tidak dapat dipahami sebagai praktik tambahan yang

berdiri di luar epistemologi. Praktik tersebut bertujuan membentuk kondisi subjek agar tidak lagi didominasi oleh kecenderungan yang menghalangi penerimaan kebenaran.

Pembacaan sufistik terhadap ayat-ayat hijab tidak boleh berhenti pada klaim bahwa “hijab adalah dosa” atau “hijab adalah ketidaktahuan”. Kedua formulasi tersebut terlalu sederhana. Sebagian keterbatasan manusia merupakan konsekuensi kemakhlukan dan tidak dapat dihapus; sebagian lainnya terbentuk melalui pilihan moral dan pola psikologis; sebagian lagi muncul justru dari konstruksi intelektual atau pengalaman spiritual yang tidak dikelola secara kritis. Hijab karenanya merupakan kategori bertingkat yang mengharuskan analisis terhadap sumber, struktur, dan fungsi masing-masing bentuk keterhalangan.

Pada akhirnya, ayat-ayat Al-Qur’an tersebut menunjukkan bahwa problem utama manusia bukan selalu kurangnya tanda-tanda Ilahi, melainkan kemampuan untuk menerima dan membaca tanda tersebut. Al-Qur’an menggambarkan manusia yang telah mendengar tetapi tidak memahami, melihat tetapi tidak beriman, dan berhadapan dengan pesan tetapi justru membangun jarak terhadapnya. Karena itu, hijab dalam perspektif Qur’ani dan sufistik tidak semata-mata merupakan sesuatu yang menutup Realitas dari manusia; ia juga merupakan struktur yang memperlihatkan bagaimana manusia dapat menutup dirinya sendiri dari kebenaran yang telah hadir di hadapannya.

Dalam horizon inilah hijab bergerak dari ruang fisik menuju ruang kesadaran. Pergerakan tersebut bukan berarti bahwa makna material ḥijāb dihapuskan, melainkan bahwa medan semantiknya memungkinkan pengembangan refleksi yang lebih dalam tentang

kondisi manusia sebagai makhluk yang mengetahui. Hijab akhirnya menjadi metafora sekaligus kategori analitis bagi jarak antara informasi dan pemahaman, pemahaman dan penerimaan, penerimaan dan transformasi, serta pengetahuan dan ma'rifah. Semakin jauh jarak tersebut, semakin tebal hijab; semakin selaras pengetahuan dengan transformasi batin, semakin terbuka kemungkinan kashf. Namun, bahkan kashf tidak menghapus perbedaan ontologis antara Tuhan dan hamba. Ia hanya mengubah kualitas kesadaran hamba dalam menghadap kepada Realitas Yang sejak awal tidak pernah benar-benar jauh darinya.

Tirai Cahaya dan Kegelapan (*Subuḥāt* dan *Ḥijāb*)

Salah satu fondasi hadis yang paling penting bagi pembahasan tentang *ḥijāb* dalam teologi dan tasawuf adalah hadis Abū Mūsā al-Asy'arī yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*. Nabi Muhammad bersabda: *ḥijābuhu al-nūr* "hijab-Nya adalah cahaya" dan apabila hijab tersebut disingkap, *subuḥāt* wajah-Nya akan membakar seluruh makhluk sejauh pandangan-Nya mencapai.[1042] Riwayat yang sama juga mencatat adanya varian dari jalur Abū Bakr yang menggunakan kata *al-nār* ("api") sebagai pengganti *al-nūr* ("cahaya").[1043] Variasi tekstual ini sangat penting secara akademik karena menunjukkan bahwa pembahasan tentang *ḥijāb al-nūr* tidak boleh dibangun hanya berdasarkan terjemahan populer, melainkan harus memperhatikan redaksi Arab dan transmisi hadis secara langsung. (sunnah.com)

Hadis tersebut menghadirkan paradoks yang sangat mendalam: hijab Allah bukan kegelapan, melainkan cahaya. Pada tingkat fenomenologis, cahaya biasanya diasosiasikan dengan

kemampuan melihat, keterbukaan, penyingkapan, dan pengetahuan. Namun hadis justru memperlihatkan kemungkinan sebaliknya: cahaya yang sedemikian intens dapat berfungsi sebagai tabir. Dengan demikian, *ḥijāb* tidak dapat dipahami secara dikotomis sebagai sesuatu yang gelap dan negatif. Ada bentuk keterhalangan yang justru lahir dari intensitas penampakan. Sesuatu dapat tidak terlihat bukan karena tidak memiliki cahaya, tetapi karena cahaya yang hadir melampaui kapasitas organ atau subjek yang hendak melihatnya. Dalam kerangka epistemologi mistik, paradoks ini menghasilkan proposisi penting bahwa manusia dapat terhijab bukan hanya oleh ketiadaan pengetahuan, tetapi juga oleh ketidakmampuan menanggung intensitas pengetahuan atau penyingkapan.

Atas dasar itu, *ḥijāb al-nūr* dapat dipahami sebagai simbol teologis bagi asimetri antara kapasitas makhluk dan kemutlakan Realitas Ilahi. Allah tidak menjadi tersembunyi karena suatu kekurangan pada diri-Nya; ketersembunyian itu berkaitan dengan kapasitas penerima. Sebagaimana mata manusia tidak mampu menatap matahari secara langsung dalam intensitas penuh tanpa mengalami kerusakan, demikian pula bahasa simbolik hadis menggambarkan bahwa manifestasi kemuliaan Ilahi dalam intensitas yang tidak tereduksi tidak dapat ditanggung oleh makhluk. Analogi tersebut tentu bukan persamaan ontologis antara cahaya matahari dan Allah, melainkan perangkat hermeneutis untuk memahami mengapa "cahaya" dapat sekaligus menjadi medium penglihatan dan batas penglihatan.

Konsekuensi teologisnya sangat penting. Jika *ḥijāb* hanya dipahami sebagai akibat dosa, maka seluruh problem keterbatasan manusia akan direduksi menjadi persoalan moral. Padahal hadis *ḥijāb al-*

nūr memungkinkan pembacaan yang lebih mendasar: terdapat keterbatasan yang melekat pada struktur kemakhlukan itu sendiri. Makhluk tidak memiliki kapasitas yang setara dengan Realitas Mutlak. Karena itu, bahkan manusia yang telah mencapai tingkat kesalehan dan kejernihan spiritual tetap tidak berubah menjadi Realitas Ilahi. Dalam horizon ini, keterhijaban memiliki setidaknya dua dimensi: keterhijaban ontologis, yang bersumber dari perbedaan antara Tuhan dan makhluk, dan keterhijaban etis-spiritual, yang muncul akibat ego, hawa nafsu, kelalaian, dan orientasi diri yang menyimpang.

Pembedaan tersebut membuat hadis ini sangat signifikan bagi teori *ma'rifah*. Jika keterbatasan manusia bersifat struktural, maka *ma'rifah* tidak boleh didefinisikan sebagai penguasaan intelektual terhadap Tuhan. Pengetahuan tentang Tuhan tidak berarti bahwa Tuhan berubah menjadi objek yang sepenuhnya transparan bagi subjek. Sebaliknya, *ma'rifah* dapat dipahami sebagai transformasi kualitas hubungan manusia dengan Realitas Ilahi: semakin jernih kesadaran, semakin tepat manusia menyadari apa yang dapat diketahui dan apa yang tetap melampaui kapasitasnya. Dengan demikian, puncak pengetahuan tidak identik dengan hilangnya misteri; justru kesadaran terhadap ketakterhinggaan Tuhan menjadi bagian dari kedalaman pengetahuan itu sendiri.

Ungkapan *subuḥāt al-wajh* dalam hadis juga memerlukan kehati-hatian hermeneutis. Kata *subuḥāt* berhubungan dengan makna kemilauan, pancaran, atau keagungan yang menyilaukan, sedangkan *wajh* secara literal berarti wajah. Namun ketika hadis berbicara tentang *subuḥāt wajh Allāh*, istilah tersebut tidak semestinya dipindahkan begitu saja ke dalam kategori fisik-material. Hadis sedang

menggunakan bahasa yang bersifat teologis dan simbolik untuk me[1044]mpaikan kemahaanagungan serta ketaktertanggungan manifestasi Ilahi oleh makhluk. Pembacaan semacam ini tetap harus menjaga prinsip *tanzīh*: Allah tidak dapat diserupakan dengan makhluk, sementara bahasa wahyu mengenai wajah, cahaya, dan penyaksian tidak boleh diperlakukan sebagai deskripsi antropomorfis yang sederhana.

Justru di sinilah kekuatan epistemologis hadis tersebut. Ia menggunakan bahasa yang dapat dipahami manusia, tetapi sekaligus membawa bahasa itu sampai pada batas kemampuannya. Manusia berbicara tentang "wajah", "cahaya", "melihat", dan "membakar", tetapi seluruh istilah tersebut tidak dapat diperlakukan sebagai uraian fisika mengenai Tuhan. Bahasa berfungsi sebagai penunjuk, bukan sebagai wadah yang dapat mengurung Realitas Ilahi. Dalam pengertian ini, bahasa keagamaan itu sendiri dapat menjadi bentuk *ḥijāb*: ia memungkinkan manusia berbicara mengenai Tuhan, tetapi sekaligus mengingatkan bahwa Tuhan tidak identik dengan bentuk bahasa yang digunakan untuk menunjuk-Nya.

Persoalan tersebut menjadi lebih kompleks ketika hadis *ḥijāb al-nūr* ditempatkan berdampingan dengan tradisi mengenai "tujuh puluh ribu hijab cahaya dan kegelapan". Secara akademik, kedua tradisi tersebut harus dibedakan secara tegas. Hadis tentang "hijab-Nya adalah cahaya" terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dan memiliki status sumber yang berbeda dari tradisi mengenai "tujuh puluh ribu hijab". Al-Ghazālī sendiri, ketika membahas tradisi tersebut dalam *Mishkāt al-Anwār*, me[1045]tat variasi redaksi yang menyebut "tujuh ratus" maupun "tujuh puluh ribu" hijab.

Yang lebih penting, al-Ghazālī tidak memperlakukan angka tersebut secara naif sebagai daftar matematis yang dapat dihitung satu demi satu. Ia secara eksplisit menyatakan keraguannya terhadap upaya menetapkan jumlah[1046]ebut sebagai enumerasi definitif dan menjelaskan bahwa bilangan dapat digunakan untuk menunjukkan jumlah yang sangat besar tanpa dimaksudkan sebagai pembatasan matematis literal.[5] Sikap metodologis al-Ghazālī tersebut sangat relevan bagi penelitian akademik kontemporer. Ia memperlihatkan bahwa tradisi mistik sendiri mempunyai kesadaran hermeneutis terhadap persoalan angka, simbol, dan bahasa metaforis. Karena itu, penyebutan “tujuh puluh ribu hijab” tidak semestinya secara otomatis diperlakukan sebagai proposisi kuantitatif tentang struktur metafisika yang dapat dihitung.

Dalam *Mishkāt al-Anwār*, al-Ghazālī kemudian melakukan langkah yang sangat penting: ia mengubah tradisi tentang hijab menjadi sebuah tipologi epistemologis dan spiritual. Ia membagi manusia yang[1047]ijab ke dalam tiga kategori besar: mereka yang terhijab oleh kegelapan murni, mereka yang terhijab oleh campuran cahaya dan kegelapan, dan mereka yang terhijab oleh cahaya murni. Pembagian ini menunjukkan bahwa bagi al-Ghazālī, kegelapan dan cahaya bukan sekadar kondisi eksternal, tetapi kategori untuk menjelaskan tingkat kemampuan manusia dalam menerima kebenaran.

Kategori “kegelapan murni” dapat di[1048]i sebagai kondisi ketika kesadaran tidak memperoleh orientasi kepada Realitas Ilahi. Pada tingkat ini, persoalan utama bukan kompleksitas pengetahuan, tetapi absennya orientasi transenden. Al-Ghazālī menghubungkannya dengan manusia yang menyangkal Tuhan dan kehidupan akhirat. Dalam

kerangka tersebut, kegelapan adalah simbol keterputusan orientasi: manusia menjadikan dunia inderawi sebagai keseluruhan realitas dan tidak melihat adanya dimensi yang melampaui kehidupan material. Kegelapan karena itu merupakan bentuk hijab yang relatif kasar karena sumber keterhijabannya lebih mudah dikenali.

Namun, al-Ghazālī kemudian memasuki wilayah yang lebih kompleks, yakni cahaya yang bercampur dengan kegelapan. Di sini manusia telah memiliki pengetahuan dan kemampuan persepsi tertentu, tetapi instrumen tersebut belum sepenuhnya bebas dari keterbatasan. Indera, imajinasi, dan intelek dapat menghasilkan pengetahuan, tetapi masing-masing juga mempunyai batas. Karena itu, pengetahuan inder[1049]idak identik dengan pengetahuan intelektual, dan pengetahuan intelektual pun tidak identik dengan pengetahuan spiritual. *Mishkāt al-Anwār* secara eksplisit mengembangkan hierarki berbagai "cahaya" dan fakultas manusia, termasuk indera, imajinasi, intelek, dan dimensi kenabian.

Konsepsi tersebut membawa implikasi epistemologis yang sangat mendalam. Setiap fakultas pengetahuan sekaligus merupakan kemampuan dan keterbatasan. Mata dapat melihat warna tetapi tidak dapat mendengar suara; telinga dapat menangkap bunyi tetapi tidak dapat memahami konsep abstrak; imajinasi dapat membentuk representasi tetapi tidak dapat dengan sendirinya menjamin kebenaran metafisis; intelek dapat melakukan abstraksi tetapi tetap tidak identik dengan pengalaman langsung terhadap Realitas. Karena itu, apa yang disebut "cahaya" pada satu tingkat dapat menjadi "hijab" ketika manusia menganggap tingkat tersebut sebagai keseluruhan pengetahuan.

Pada tingkat yang lebih subtil, bahkan intelek dapat menjadi hijab. Hal ini bukan berarti al-Ghazālī menolak rasionalitas. Sebaliknya, ia memberikan tempat penting kepada akal sebagai salah satu tingkatan cahaya. Namun, ketika kemampuan rasional diperlakukan sebagai instrumen yang mampu menguasai seluruh Realitas tanpa sisa, akal berubah dari sarana pengetahuan menjadi batas epistemologis. Manusia kemudian tidak lagi bertanya apakah konsepnya sesuai dengan[1050]itas, tetapi memaksa realitas untuk sesuai dengan konsep yang telah dibangunnya. Dalam konteks ini, hijab bukan berasal dari kekurangan intelek, melainkan dari absolutisasi intelek.

Pada tingkat inilah muncul bentuk hijab yang paling subtil: hijab oleh cahaya murni. Al-Ghazālī secara eksplisit memasukkan kelompok yang terhijab oleh *pure light* dalam struktur pembahasannya. Konsepsi ini mengandung paradoks spiritual yang luar biasa. Jika kegelapan adalah hijab karena tidak adanya cahaya, maka cahaya murni merupakan hijab karena adanya sesuatu yang terlalu tinggi atau terlalu intens bagi kapasitas penerima. Dengan demikian, perkembangan spiritual tidak dapat digambarkan secara sederhana sebagai garis lurus dari "gelap" menuju "terang". Ada tahap ketika manusia harus bergerak dari kegelapan menuju cahaya, tetapi ada pula tahap ketika ia harus melampaui keterikatan terhadap cahaya yang telah dialaminya.

Dalam konteks tasawuf, hal tersebut dapat diterapkan pada pengalaman *dhawq*, *wajd*, *kashf*, atau pengalaman ekstatis lainnya. Pengalaman tersebut dapat memiliki fungsi transformatif ketika membuat manusia semakin sadar akan Tuhan dan semakin rendah hati. Namun, pengalaman yang sama dapat menjadi hijab apabila seorang *sālik* mengidentifikasikan pengalaman tersebut dengan tujuan

akhir perjalanan spiritual. Ia mulai mengejar “rasa”, “cahaya”, “keadaan batin”, atau pengalaman luar biasa sebagai objek yang ingin dimiliki. Pada titik tersebut, pusat orientasi spiritual bergeser: Tuhan tidak lagi menjadi tujuan, sementara pengalaman tentang Tuhan justru menjadi objek keterikatan.

Inilah salah satu paradoks paling penting dalam psikologi spiritual tasawuf: pengalaman spiritual dapat membebaskan ego sekaligus memperbarui ego dalam bentuk yang lebih subtil. Seorang sālik mungkin telah meninggalkan kebanggaan terhadap kekayaan, tetapi kemudian bangga terhadap kezuhudannya; meninggalkan keinginan dipuji karena prestasi duniawi, tetapi kemudian ingin dikenal sebagai seorang wali; meninggalkan keterikatan terhadap pengetahuan material, tetapi kemudian terikat pada pengetahuan mistiknya sendiri. Hijab berubah bentuk, tetapi struktur egonya tetap dapat bertahan.

Karena itu, perjalanan spiritual tidak dapat didefinisikan hanya sebagai akumulasi pengalaman positif. Ukuran transformasi spiritual justru terletak pada kemampuan manusia untuk tidak melekat pada pengalaman tersebut. Cahaya menjadi cahaya yang membebaskan apabila ia mengarahkan manusia melampaui dirinya; tetapi cahaya menjadi hijab apabila ia membuat manusia berhenti pada dirinya sendiri. Dalam bahasa fenomenologis, pengalaman transenden tidak otomatis memiliki makna spiritual yang benar hanya karena intensitasnya tinggi. Yang menentukan adalah bagaimana pengalaman itu diinterpretasikan, diintegrasikan, dan diwujudkan dalam perubahan eksistensial.

Perspektif tersebut juga menjelaskan mengapa konsep *ḥijāb* tidak dapat dipisahkan dari konsep *tawḥīd*. Tauhid bukan sekadar pengakuan

proposisional bahwa Tuhan itu satu, tetapi juga penolakan terhadap segala bentuk absolutisasi selain Tuhan. Jika seseorang menganggap kekayaan sebagai absolut, kekayaan menjadi hijab. Jika ia menganggap kekuasaan sebagai absolut, kekuasaan menjadi hijab. Jika ia menganggap dirinya sendiri sebagai pusat, ego menjadi hijab. Bahkan jika ia menganggap pengalaman spiritualnya sebagai realitas absolut, pengalaman tersebut dapat menjadi hijab. Dengan demikian, *ḥijāb* pada dasarnya dapat dipahami sebagai segala sesuatu yang mengambil posisi "absolut" dalam kesadaran manusia selain Allah.

Di sinilah cahaya dan kegelapan dapat dibaca sebagai dua bentuk keterhijaban yang tidak sepenuhnya berlawanan. Kegelapan menutup karena manusia tidak melihat; cahaya dapat menutup karena manusia melihat sesuatu secara berlebihan dan berhenti pada apa yang dilihatnya. Kegelapan menghasilkan ketidaktahuan; cahaya yang belum dilampaui dapat menghasilkan ilusi pengetahuan. Kegelapan membuat manusia menyangkal Realitas; cahaya yang belum dilampaui dapat membuat manusia mengira bahwa ia telah memahami Realitas. Keduanya dapat berujung pada persoalan yang sama: manusia tidak lagi berhadapan dengan *al-Ḥaqq* sebagaimana mestinya.

Dalam perspektif ini, *subuḥāt* bukan sekadar "cahaya yang menyilaukan", melainkan dapat dipahami sebagai simbol tentang ketaktertanggungan manifestasi Ilahi oleh kapasitas makhluk. Redaksi hadis tidak menyatakan bahwa Allah secara literal berada di balik suatu benda yang dapat disingkap seperti tirai material. Sebaliknya, bahasa *ḥijāb*, *nūr*, *subuḥāt*, dan *kashf* membentuk suatu jaringan metaforis yang menunjuk pada relasi antara transendensi Ilahi

dan keterbatasan makhluk. Pembacaan teologis yang hati-hati karena itu harus mempertahankan dua prinsip sekaligus: menerima bahasa wahyu dan menolak reduksi antropomorfis terhadap bahasa tersebut.

Dari perspektif epistemologi tasawuf, konsekuensinya adalah munculnya apa yang dapat disebut kerendahan hati epistemik. Manusia tidak berhenti mencari pengetahuan, tetapi semakin mengetahui justru semakin menyadari batas pengetahuannya. *Kashf* tidak memberikan lisensi untuk mengklaim penguasaan atas Realitas Ilahi. Sebaliknya, penyingkapan yang sejati memperdalam kesadaran bahwa Tuhan tidak dapat dijadikan objek yang sepenuhnya berada dalam kontrol subjek. Dalam pengertian tersebut, pengetahuan tertinggi bukanlah pengetahuan yang menghapus misteri, tetapi pengetahuan yang menempatkan manusia secara benar di hadapan misteri.

Perjalanan dari kegelapan menuju cahaya harus dipahami sebagai proses yang lebih kompleks daripada sekadar peningkatan pengetahuan. Pada tahap pertama, manusia dibebaskan dari kegelapan ketidaktahuan dan kelalaian. Pada tahap kedua, ia memasuki cahaya pengetahuan, kesadaran, dan penyaksian. Pada tahap ketiga, ia diuji oleh kemungkinan menjadikan cahaya tersebut sebagai identitas dan objek keterikatan. Pada tahap yang lebih tinggi, ia belajar untuk tidak berhenti pada cahaya yang diterimanya, melainkan kembali kepada sumber segala cahaya. Struktur inilah yang membuat teori hijab al-Ghazālī sangat penting bagi pengembangan epistemologi tasawuf: bahkan cahaya yang benar dapat menjadi hijab apabila ia diperlakukan sebagai tujuan final oleh subjek yang mengalaminya. *Hijāb* tidak dapat dipahami hanya sebagai penghalang antara manusia

dan Tuhan, melainkan sebagai konsep yang menjelaskan berbagai tingkat relasi manusia dengan Realitas Ilahi. Kegelapan menunjukkan keterputusan; cahaya menunjukkan penyingkapan; tetapi cahaya yang belum dilampaui dapat kembali menjadi keterhijaban. *Subuḥāt* menegaskan bahwa ada tingkat intensitas Realitas yang tidak dapat ditanggung oleh makhluk, sementara *ḥijāb* menegaskan bahwa keterbatasan tersebut bukan berarti Realitas Ilahi tidak hadir. Yang terbatas adalah kapasitas manusia untuk menerima.

Paradoks *ḥijāb al-nūr* mengajarkan bahwa problem spiritual manusia bukan semata-mata bagaimana memperoleh lebih banyak cahaya, melainkan bagaimana menerima cahaya tanpa menjadikannya berhala epistemologis. Manusia harus bergerak dari kegelapan menuju cahaya, tetapi tidak boleh berhenti pada cahaya. Ia harus memperoleh ilmu, tetapi tidak boleh menyembah ilmu; mengalami *kashf*, tetapi tidak menyembah pengalaman *kashf*; mencapai kezuhudan, tetapi tidak mengagungkan identitas sebagai orang zuhud. Semua bentuk pencapaian spiritual tetap merupakan sarana selama belum sampai pada orientasi total kepada Allah.

Dalam horizon tersebut, *ḥijāb* dan *subuḥāt* membentuk suatu dialektika yang fundamental: kegelapan menutup karena absennya cahaya, sedangkan cahaya tertentu menutup karena intensitasnya melampaui kapasitas penerima. Tasawuf kemudian menjadikan paradoks tersebut sebagai teori perjalanan spiritual manusia. Jalan menuju Tuhan bukan sekadar keluar dari kegelapan, melainkan juga belajar melampaui keterikatan terhadap cahaya-cahaya yang ditemukan sepanjang perjalanan. Sebab, selama manusia masih

berhenti pada sesuatu yang diterimanya sebagai "puncak", ia masih berhadapan dengan bentuk hijab tertentu. Kesempurnaan spiritual justru ditandai oleh kemampuan untuk terus bergerak dari setiap bentuk pengetahuan, pengalaman, dan pencapaian menuju kesadaran yang lebih dalam bahwa hanya Allah yang tidak dapat dijadikan sekadar objek untuk dimiliki oleh kesadaran manusia.

Perkembangan Historis Konsep Hijab dalam Literatur Klasik Tasawuf

Konsep *ḥijāb* dalam khazanah tasawuf tidak lahir sebagai suatu doktrin metafisis yang telah selesai sejak periode awal Islam. Ia merupakan konsep yang mengalami kristalisasi bertahap seiring dengan perubahan tasawuf dari praktik asketisme individual menuju suatu disiplin spiritual yang memiliki terminologi teknis, metode pembinaan jiwa, teori pengetahuan, dan akhirnya konstruksi metafisika yang semakin kompleks.[1051] Pada tahap awal, bahasa tentang keterhijaban terutama berkaitan dengan kondisi moral dan spiritual manusia: dosa, kelalaian (*ghaflah*), keterikatan terhadap dunia, dominasi hawa nafsu, dan ketidakmampuan hati untuk menerima kebenaran. Dalam perkembangan berikutnya, medan makna tersebut meluas sehingga *ḥijāb* dapat dibicarakan dalam hubungan dengan pengetahuan, persepsi, pengalaman mistik, simbolisme cahaya, tajallī, dan struktur hubungan antara Yang Mutlak dan yang relatif.

Perkembangan ini tidak berarti bahwa tasawuf meninggalkan pengertian moral demi metafisika. Justru salah satu karakteristik penting literatur tasawuf klasik adalah penumpukan lapisan makna: persoalan moral, psikologis, epistemologis, dan metafisis dapat berbicara tentang fenomena yang sama dari tingkat analisis yang

berbeda. Hawa nafsu, misalnya, dapat dipahami sebagai persoalan moral karena ia berkaitan dengan perilaku; sebagai persoalan psikologis karena ia membentuk orientasi batin; sebagai persoalan epistemologis karena ia memengaruhi cara manusia mempersepsi kebenaran; dan sebagai persoalan spiritual karena ia menghalangi orientasi total kepada Allah. Dengan demikian, sejarah konsep *ḥijāb* sekaligus merupakan sejarah perluasan horizon antropologi tasawuf.

Salah satu tonggak penting dalam proses sistematisasi tasawuf adalah karya Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah*. Al-Qushayrī (w. 465 H/1072 M) hidup dalam lingkungan intelektual Nīshāpūr dan dikenal sebagai ahli teologi sekaligus tokoh sufi. *Risālah* bukan hanya kumpulan biografi tokoh-tokoh sufi, melainkan sebuah usaha untuk menjelaskan istilah, maqāmāt, aḥwāl, adab, doktrin, dan praktik yang membentuk jalan spiritual.[1052] Dengan demikian, signifikansi karya tersebut terletak pada usaha mengartikulasikan tasawuf sebagai disiplin yang mempunyai struktur konseptual dan normatif, bukan semata-mata kumpulan pengalaman individual. Dalam konteks ini, penting untuk tidak mengatakan bahwa al-Qushayrī telah membangun "teori hijab" dalam arti sistematis sebagaimana yang kemudian ditemukan dalam al-Ghazālī atau Ibn ʻArabī. Sumbangan al-Qushayrī lebih tepat ditempatkan pada pembentukan antropologi etis-spiritual yang menjadi prasyarat bagi pembahasan hijab.

Risālah menempatkan jalan spiritual dalam jaringan konsep seperti *tawbah*, *waraʻ*, *zuhd*, *ṣabr*, *tawakkul*, *riḍā*, *maḥabbah*, *maʻrifa h*, dan *murāqabah*. Melalui struktur tersebut, keadaan batin seorang sālik tidak dipandang sebagai fenomena bebas nilai, tetapi selalu

berada dalam relasi dengan adab, syariat, dan transformasi karakter. Implikasinya terhadap konsep hijab sangat mendasar. Keterhijaban manusia tidak hanya ditentukan oleh apakah ia mengalami pengalaman mistik atau tidak, tetapi oleh kualitas orientasi dirinya. Seorang manusia dapat melakukan praktik keagamaan secara lahiriah tetapi tetap berada dalam hijab apabila amal tersebut dipenuhi *riyā'*, *'ujb*, atau keterikatan terhadap penilaian manusia. Sebaliknya, disiplin spiritual yang benar dimaksudkan untuk mengurangi dominasi ego dan mengembalikan orientasi kesadaran kepada Allah. Dengan demikian, hijab pada tingkat awal dapat dipahami sebagai ketidakselarasan antara orientasi batin manusia dan tujuan spiritual yang hendak dicapai.

Di sinilah hubungan antara *maqām* dan *ḥāl* menjadi penting. *Maqām* menunjuk pada keadaan atau tingkatan spiritual yang diperoleh melalui usaha dan disiplin, sedangkan *ḥāl* secara umum menunjuk pada keadaan batin yang dianugerahkan dan tidak sepenuhnya berada dalam kontrol kehendak manusia. Struktur ini memberikan dasar penting bagi pemahaman tentang kesadaran spiritual: pengalaman tidak selalu dapat diproduksi, dipertahankan, atau diklaim sebagai milik pribadi. Karena itu, seorang sālik tidak dapat menjadikan suatu pengalaman mistik sesaat sebagai bukti final mengenai kedudukannya di hadapan Tuhan.

Kerangka al-Qushayrī juga memperlihatkan bahwa pengalaman spiritual harus ditempatkan dalam disiplin adab. Hal ini mempunyai konsekuensi metodologis bagi penelitian tentang hijab: semakin kuat pengalaman subjektif seseorang, semakin diperlukan mekanisme normatif untuk mengujinya. Dalam tradisi tasawuf klasik, pengalaman batin tidak otomatis identik dengan kebenaran. Klaim

mengenai *kashf*, *karāmah*, atau kedekatan spiritual tidak dengan sendirinya membuktikan kesempurnaan seseorang. Yang menjadi ukuran tetap adalah transformasi karakter, kepatuhan terhadap prinsip agama, dan kualitas hubungan manusia dengan Allah serta sesamanya.

Tahap al-Qushayrī dapat dipahami sebagai fase etisasi konsep hijab. Hijab belum terutama diperlakukan sebagai struktur ontologis alam semesta, tetapi sebagai kondisi yang berkaitan erat dengan pembentukan jiwa. Dunia, nafsu, kesombongan, kelalaian, dan dorongan ego menjadi problem karena semuanya dapat mengalihkan pusat perhatian manusia dari Allah kepada dirinya sendiri. Dalam bahasa yang lebih kontemporer, hijab pada tahap ini merupakan problem disorientasi kesadaran.

Jika al-Qushayrī memberikan fondasi etis dan terminologis, maka al-Ghazālī mengembangkan problem tersebut menuju wilayah epistemologi spiritual. Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) menempatkan pertanyaan tentang pengetahuan, kepastian, keterbatasan persepsi, dan transformasi jiwa sebagai persoalan sentral dalam pemikirannya. *Mishkāt al-Anwār* secara khusus menggunakan simbol cahaya untuk membangun hubungan antara persepsi, intelek, pengetahuan, dan penyingkapan.[1053] Edisi terjemahan W. H. T. Gairdner menunjukkan bahwa karya tersebut secara eksplisit dibagi ke dalam pembahasan tentang cahaya, simbolisme, ayat cahaya, dan tradisi hijab.

Dalam kerangka al-Ghazālī, problem pengetahuan tidak dapat direduksi menjadi persoalan apakah suatu proposisi benar atau salah. Yang juga harus ditanyakan adalah siapa subjek yang mengetahui dan dalam kondisi apa ia mengetahui. Pengetahuan spiritual karena itu

melibatkan transformasi kapasitas penerima. Kajian kontemporer mengenai *Mishkāt al-Anwār* bahkan menempatkan karya tersebut sebagai salah satu contoh penting epistemologi sufistik yang menghubungkan pengetahuan dengan pengalaman batin, *kashf*, *dhawq*, dan *tajallī*.[1054]

Konsep *qalb* menjadi penting dalam struktur ini. Hati dalam antropologi al-Ghazālī tidak sekadar menunjuk kepada pusat emosi, tetapi mempunyai fungsi epistemik dan spiritual. Ia merupakan locus tempat manusia menerima pengetahuan yang berkaitan dengan realitas batin. Namun, kapasitas tersebut dapat terganggu oleh penyakit-penyakit jiwa: cinta berlebihan terhadap dunia, kesombongan, iri hati, kemarahan, kerakusan, dan berbagai bentuk keterikatan egoistik. Dengan demikian, penyucian jiwa memiliki dimensi epistemologis. *Tazkiyat al-nafs* bukan hanya upaya membuat manusia menjadi bermoral, tetapi juga proses memulihkan kemampuan manusia untuk melihat realitas secara lebih jernih.

Pada titik ini, tasawuf menawarkan kritik terhadap anggapan bahwa subjek mengetahui selalu bersifat netral. Manusia tidak datang kepada realitas dengan kesadaran yang kosong. Ia membawa kepentingan, kecenderungan, prasangka, keinginan, dan struktur ego yang memengaruhi proses interpretasi. Karena itu, hijab dapat terbentuk bukan hanya karena informasi tidak tersedia, tetapi karena subjek tidak berada dalam kondisi yang memungkinkan informasi tersebut diterima secara benar.

Inilah yang membedakan pengetahuan informasional dari pengetahuan transformasional. Seseorang dapat mengetahui definisi keikhlasan tanpa menjadi ikhlas; mengetahui teori kerendahan hati

tanpa menjadi rendah hati; mengetahui hukum mengenai kesombongan tetapi tetap dikuasai *kibr*. Pengetahuan dalam pengertian pertama belum tentu menjadi *ma'rifah*. Ia baru menjadi pengetahuan yang transformatif ketika menghasilkan perubahan dalam cara manusia berada di hadapan Tuhan.

Dalam *Mishkāt al-Anwār*, simbol cahaya memungkinkan al-Ghazālī menjelaskan bahwa kemampuan mengetahui mempunyai tingkatannya. Ada cahaya inderawi, cahaya imajinasi, cahaya intelek, dan tingkat-tingkat kesadaran yang lebih tinggi.[1055] Karena itu, tidak setiap bentuk persepsi memiliki status epistemik yang sama. Mata memberikan satu jenis pengetahuan, akal memberikan jenis lain, sementara pengetahuan spiritual mempunyai modus resepsi yang berbeda. Struktur hierarkis ini tidak berarti bahwa indera atau akal harus ditolak; justru masing-masing memiliki wilayah validitasnya sendiri.

Persoalan muncul ketika satu tingkat pengetahuan mengabsolutkan dirinya sendiri. Indera menjadi hijab apabila manusia menganggap hanya yang dapat ditangkap indera yang benar-benar ada. Akal dapat menjadi hijab apabila manusia menganggap seluruh realitas harus tunduk pada kategori rasional yang dimilikinya. Bahkan pengalaman mistik dapat menjadi hijab apabila manusia menganggap pengalaman subjektifnya sebagai ukuran absolut bagi semua orang. Dengan demikian, hijab epistemologis merupakan persoalan absolutisasi perspektif yang terbatas.

Di sinilah gagasan "cahaya sebagai hijab" memperoleh makna yang sangat mendalam. Pengetahuan adalah cahaya karena ia menyingkap sesuatu; tetapi pengetahuan juga dapat menjadi hijab apabila manusia

berhenti pada bentuk pengetahuan tersebut dan mengira bahwa ia telah menguasai realitas secara keseluruhan. Al-Ghazālī dengan demikian tidak menawarkan anti-intelektualisme. Sebaliknya, ia mengintegrasikan intelek ke dalam struktur pengetahuan yang lebih luas, sekaligus menunjukkan batas epistemiknya.

Pemikiran tersebut juga berhubungan dengan konsep kebahagiaan (*sa'ādah*) dalam karya-karya etis al-Ghazālī. Dalam *The Alchemy of Happiness*, transformasi manusia berhubungan dengan pengenalan terhadap diri, Tuhan, dunia, dan kehidupan akhirat.[1056] Pengetahuan diri tidak berdiri sendiri, tetapi merupakan bagian dari gerakan menuju pengetahuan Tuhan. Dengan demikian, epistemologi spiritual tidak dapat dipisahkan dari teleologi manusia: manusia mengetahui agar ia berubah, dan ia berubah agar orientasinya semakin tepat terhadap tujuan akhir kehidupannya.

Konsekuensinya, hijab epistemologis dapat dirumuskan sebagai kondisi ketika struktur pengetahuan manusia tidak lagi berfungsi sebagai jalan menuju Realitas, melainkan menjadi mekanisme pertahanan ego. Pengetahuan menjadi alat untuk memenangkan perdebatan, membangun status, memperoleh legitimasi, atau mempertahankan identitas diri. Dalam kondisi tersebut, semakin banyak pengetahuan yang dimiliki seseorang tidak selalu berarti semakin tipis hijabnya. Bahkan, pengetahuan yang luas dapat menghasilkan hijab yang semakin halus karena ego memperoleh bahan yang lebih sophisticated untuk mempertahankan dirinya.

Ukuran kemajuan spiritual tidak dapat ditentukan hanya berdasarkan jumlah pengetahuan atau pengalaman. Pertanyaan yang lebih penting adalah: apa yang dilakukan pengetahuan terhadap subjek

yang mengetahui? Jika pengetahuan membuat seseorang semakin rendah hati, semakin sadar akan keterbatasannya, semakin adil, dan semakin bergantung kepada Allah, maka pengetahuan tersebut menjalankan fungsi pencerahan. Jika pengetahuan menghasilkan kesombongan, klaim superioritas, atau keterasingan dari adab, maka pengetahuan tersebut telah berubah menjadi hijab.

Jika al-Ghazālī memungkinkan kita memahami hijab terutama sebagai persoalan epistemologi dan transformasi subjek, Ibn ʻArabī membawa diskursus tersebut ke tingkat ontologi, kosmologi, dan metafisika tajallī. Dalam pemikiran Muḥyī al-Dīn Ibn ʻArabī (w. 638 H/1240 M), persoalan hubungan antara Realitas Ilahi dan alam tidak dapat dijelaskan hanya melalui oposisi sederhana antara "Tuhan yang tersembunyi" dan "dunia yang menjadi penghalang". Alam justru merupakan wilayah tempat nama-nama dan sifat-sifat Ilahi menampakkan pengaruhnya.[1057]

William C. Chittick menunjukkan bahwa sistem Ibn ʻArabī mencakup dimensi yang saling berkaitan antara ontologi, epistemologi, hermeneutika, dan soteriologi.[1058] Karena itu, pembahasan *tajallī* tidak boleh dipisahkan dari persoalan bagaimana manusia mengetahui dan bagaimana transformasi kesadaran memungkinkan manusia membaca struktur realitas. *The Sufi Path of Knowledge* secara khusus memperlihatkan bahwa metafisika Ibn ʻArabī tentang imajinasi merupakan bagian dari teori pengetahuan dan kesempurnaan spiritual, bukan sekadar spekulasi metafisis yang terpisah dari pengalaman manusia. Dalam kerangka ini, dunia bukan sekadar "sesuatu yang harus ditinggalkan" untuk mencapai Tuhan. Dunia dapat menjadi *āyah*, tanda yang mengarahkan manusia kepada Realitas yang menjadi sumber

ketergantungannya. Akan tetapi, dunia dapat pula menjadi hijab apabila kesadaran berhenti pada bentuk-bentuk lahiriah dan tidak mampu melihat hubungan ketergantungan ontologis di baliknya. Dengan kata lain, yang menjadi hijab bukan semata-mata objeknya, melainkan cara manusia memandang objek tersebut.

Sebuah benda duniawi dapat menjadi hijab bagi seseorang karena ia memandang benda tersebut sebagai tujuan final; benda yang sama dapat menjadi tanda bagi orang lain karena ia melihatnya sebagai manifestasi keteraturan dan ketergantungan kepada Allah. Dengan demikian, perbedaan antara hijab dan penyingkapan tidak selalu terletak pada objek eksternal, tetapi pada struktur relasional antara objek, kesadaran, dan Realitas Ilahi.

Di sinilah konsep *tajallī* menjadi fundamental. Tajallī tidak berarti bahwa Dzat Tuhan berubah menjadi benda-benda duniawi atau bahwa Tuhan identik dengan alam. Yang menjadi tampak adalah efek, nama, sifat, dan tanda-tanda yang berkaitan dengan Realitas Ilahi dalam berbagai tingkat keberadaan. Karena itu, membaca tajallī secara identik dengan *pantheism* akan terlalu menyederhanakan sistem Ibn ‘Arabī. Persoalan utamanya adalah bagaimana mempertahankan sekaligus kedekatan ontologis ketergantungan makhluk kepada Tuhan dan transendensi Tuhan yang tidak dapat direduksi menjadi makhluk.

Konsep *barzakh* memberikan instrumen yang sangat penting untuk menjelaskan struktur tersebut. Dalam pemikiran Ibn ‘Arabī, *barzakh* bukan sekadar dinding yang memisahkan dua hal secara absolut. Ia justru merupakan sesuatu yang memisahkan sekaligus menghubungkan. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* merangkum konsep tersebut sebagai sesuatu yang berada di antara dua realitas dan

memiliki fungsi ganda sebagai pembatas serta penghubung; contoh yang digunakan adalah garis yang memisahkan cahaya matahari dari bayangan.[1059]

Konsep tersebut sangat produktif bagi teori hijab. Hijab biasanya dipahami sebagai sesuatu yang memisahkan manusia dari Tuhan. Namun, jika setiap bentuk mediasi benar-benar hanya memisahkan, manusia tidak mungkin memiliki jalan pengetahuan sama sekali. Bahasa, simbol, alam, wahyu, pengalaman, dan bahkan struktur kesadaran manusia harus memiliki fungsi mediatif. Karena itu, sebagian "pembatas" justru merupakan syarat kemungkinan penyingkapan.

Dalam perspektif ini, *barzakh* dapat dipahami sebagai kategori yang membantu mengatasi dikotomi sederhana antara "tersingkap" dan "tersembunyi". Sesuatu dapat menjadi penghalang sekaligus medium. Bahasa membatasi karena ia tidak identik dengan realitas yang ditunjuknya, tetapi bahasa juga memungkinkan manusia berbicara tentang realitas. Simbol tidak identik dengan objek spiritual, tetapi simbol memungkinkan sesuatu yang tidak mudah dipahami secara langsung menjadi dapat didekati. Dunia tidak identik dengan Tuhan, tetapi dunia dapat berfungsi sebagai tanda menuju Tuhan.

Problem spiritual manusia bukanlah sekadar menghapus semua bentuk mediasi, melainkan belajar memahami status ontologis dan epistemologis setiap mediasi. Manusia harus belajar melihat bentuk sebagai bentuk, tanda sebagai tanda, dan tajallī sebagai tajallī. Ketika bentuk dianggap sebagai Realitas Mutlak, ia menjadi hijab. Ketika bentuk dikenali sebagai tanda yang menunjuk melampaui dirinya, ia menjadi sarana penyaksian. Formulasi ini memungkinkan koreksi terhadap kecenderungan membaca Ibn 'Arabī secara simplistik. Tujuan

perjalanan spiritual bukanlah penghapusan seluruh perbedaan antara Tuhan dan manusia. Justru kesempurnaan spiritual menuntut kemampuan melihat hubungan tanpa menghapus perbedaan. Manusia tetap hamba, Tuhan tetap Tuhan; tetapi kesadaran manusia dapat mengalami perubahan radikal dalam memahami ketergantungannya kepada Tuhan.

Dalam pengertian tersebut, hijab ontologis bukanlah "dinding" yang berdiri di antara dua realitas yang sama-sama mandiri. Makhluk tidak pernah menjadi realitas independen yang berdiri di luar Tuhan dalam arti absolut. Ia adalah wujud yang bergantung. Karena itu, hijab terutama muncul pada cara kesadaran memaknai keberadaan yang bergantung tersebut. Dunia menjadi hijab ketika ia dianggap mandiri; dunia menjadi ayat ketika ketergantungannya dikenali.

Jika pembacaan terhadap al-Ghazālī menghasilkan teori hijab epistemologis dan pembacaan terhadap Ibn 'Arabī menghasilkan teori hijab ontologis, maka al-Qushayrī tetap penting untuk memahami dimensi pembentukan kesadaran dan etika spiritual. *Risālah* menggambarkan tasawuf melalui jaringan maqāmāt, aḥwāl, mujahadah, kesabaran, syukur, tawakal, cinta, ma'rifah, dan berbagai kualitas spiritual lainnya.[1060] Struktur tersebut menunjukkan bahwa transformasi kesadaran tidak berlangsung secara abstrak, tetapi melalui latihan dan pembentukan disposisi moral.

Kesadaran spiritual dalam kerangka ini bukan keadaan psikologis yang sekali dicapai lalu permanen. Seorang sālik dapat mengalami peningkatan kesadaran dan kemudian mengalami kembali kelalaian. Ia dapat memperoleh *ḥāl* tertentu tanpa mampu mempertahankannya sebagai *maqām*. Karena itu, perjalanan spiritual mengandung dinamika

antara keterbukaan dan keterhijaban. Kesadaran dapat terbuka terhadap Realitas, tetapi kemudian tertutup kembali oleh ego, keinginan, atau kelalaian.

Hal tersebut menjelaskan mengapa *mujāhadah* mempunyai kedudukan penting. Mujāhadah bukan hanya usaha menekan dorongan biologis, tetapi proses membangun kemampuan untuk tidak menjadikan dorongan-dorongan tersebut sebagai pusat orientasi kehidupan. Dalam konteks hijab, mujāhadah merupakan upaya mengurangi segala sesuatu yang membuat manusia kehilangan kemampuan untuk mengarahkan kesadarannya kepada Allah. Bentuk hijab yang paling sulit justru tidak selalu berupa dosa yang tampak. Ia dapat muncul dalam bentuk yang secara lahiriah tampak sangat religius. *'Ujb*, misalnya, terjadi ketika manusia mengagumi dirinya sendiri karena amalnya. *Riyā'* terjadi ketika orientasi amal bergeser dari Allah kepada pandangan manusia. Bahkan *'ilm* dapat menjadi hijab ketika seseorang menggunakan pengetahuan agama untuk membangun superioritas dirinya. Karena itu, semakin halus kehidupan spiritual seseorang, semakin halus pula kemungkinan hijab yang harus diwaspadainya.

Di sini terdapat sebuah paradoks yang sangat penting: seseorang dapat terhijab oleh kesadaran bahwa dirinya telah terbebas dari hijab. Perasaan "aku telah sampai", "aku telah memahami", atau "aku telah mengalami" dapat menjadi konstruksi ego baru. Dalam bahasa psikologi spiritual, ego tidak selalu mempertahankan dirinya melalui identitas duniawi; ia dapat membangun identitas baru sebagai "orang spiritual". Oleh sebab itu, pengalaman spiritual harus terus ditempatkan dalam horizon kritik diri.

Kritik terhadap klaim spiritual tersebut merupakan salah satu aspek penting dari pedagogi tasawuf klasik. Pengalaman luar biasa, karamah, atau pengalaman batin tidak otomatis menjadi indikator kesempurnaan. Validitas spiritual harus dilihat dari buah etisnya: apakah seseorang menjadi lebih rendah hati, lebih jujur, lebih penyayang, lebih sabar, dan lebih sadar terhadap ketergantungannya kepada Allah. Jika pengalaman mistik justru menghasilkan superioritas, penghinaan terhadap orang lain, atau pengabaian terhadap kewajiban moral, pengalaman tersebut harus dipertanyakan nilai spiritualnya. Karena itu, hilangnya hijab tidak dapat diukur berdasarkan intensitas pengalaman mistik semata. Ia harus diukur berdasarkan perubahan struktur diri. Seorang manusia semakin terbebas dari hijab apabila pusat orientasi dirinya semakin tidak berpusat pada dirinya sendiri. Ia tidak lagi menjadikan pengalaman, pengetahuan, status, atau kesalehan sebagai milik ego yang dapat dipamerkan. Kesadaran spiritual menjadi semakin transparan justru ketika kebutuhan untuk mengatakan "aku telah mencapai" semakin berkurang.

Pada titik ini, al-Qushayrī, al-Ghazālī, dan Ibn 'Arabī dapat dibaca sebagai tiga tahap analitis yang saling melengkapi tanpa harus dipaksa menjadi satu sistem doktrinal. Al-Qushayrī membantu menjelaskan dimensi etis dan pedagogis hijab; al-Ghazālī memperdalamnya menjadi persoalan epistemologi dan kapasitas mengetahui; sedangkan Ibn 'Arabī memperluasnya menjadi persoalan ontologi, tajallī, dan struktur mediasi antara Realitas Mutlak dan alam. Ketiganya tidak mengatakan hal yang persis sama, tetapi justru perbedaan tersebut menunjukkan perkembangan historis konsep hijab dalam tasawuf.

Perkembangan historis konsep hijab dapat direkonstruksi bukan sebagai pergantian sederhana dari satu makna ke makna lainnya, melainkan sebagai diferensiasi konseptual. Dimensi moral tidak hilang ketika epistemologi muncul; epistemologi tidak hilang ketika metafisika berkembang. Sebaliknya, masing-masing lapisan memperluas cakrawala yang sebelumnya telah tersedia. Hijab moral menjelaskan mengapa manusia gagal mengarahkan dirinya; hijab epistemologis menjelaskan mengapa ia gagal mengetahui secara jernih; hijab ontologis menjelaskan mengapa Realitas Mutlak tidak pernah menjadi objek yang sepenuhnya dapat dikuasai oleh kesadaran makhluk.

Dari keseluruhan perkembangan tersebut dapat dirumuskan sebuah tesis penting: hijab dalam tasawuf bukan terutama persoalan jarak antara Tuhan dan manusia, melainkan persoalan cara manusia mengalami jarak, kedekatan, keterbukaan, dan ketergantungannya kepada Tuhan. Tuhan tidak menjadi jauh karena adanya hijab dalam pengertian ruang. Yang berubah adalah kapasitas manusia untuk menerima, mengenali, dan menyaksikan tanda-tanda kehadiran-Nya.

Sejarah konsep hijab sekaligus merupakan sejarah transformasi pertanyaan tasawuf. Pada tahap awal, pertanyaannya adalah: *apa yang membuat manusia jauh dari Allah?* Pada al-Ghazālī, pertanyaan tersebut berkembang menjadi: *mengapa manusia gagal mengetahui Realitas meskipun memiliki kemampuan mengetahui?* Pada Ibn ‘Arabī, pertanyaan tersebut semakin dalam: *bagaimana mungkin manusia melihat Realitas melalui manifestasi dunia tanpa mengidentikkan manifestasi dengan Realitas Mutlak itu sendiri?* Ketiga pertanyaan tersebut sesungguhnya menunjuk pada problem yang sama: bagaimana kesadaran makhluk berhubungan dengan Yang

Mutlak tanpa mengubah Yang Mutlak menjadi objek yang dapat dikuasainya. Konsep hijab mencapai kematangan filosofisnya ketika ia tidak lagi dipahami hanya sebagai "tirai yang menutup Tuhan dari manusia", tetapi sebagai konsep untuk menjelaskan keterbatasan, mediasi, orientasi, dan transformasi kesadaran manusia. Hijab bukan sekadar sesuatu yang harus disingkirkan; ia juga harus dipahami. Sebab, sebagian hijab berasal dari kondisi kemakhlukan, sebagian dari kesalahan moral, sebagian dari struktur pengetahuan, dan sebagian bahkan dapat muncul dari pengalaman spiritual itu sendiri.

Pada akhirnya, semakin matang tasawuf memahami hijab, semakin jelas pula bahwa tujuan spiritual bukanlah memperoleh suatu keadaan di mana seluruh misteri Tuhan telah habis tersingkap. Kesempurnaan justru terletak pada transformasi cara manusia berada di hadapan Realitas: dari kelalaian menuju kesadaran, dari ego menuju penghambaan, dari klaim mengetahui menuju kerendahan hati epistemik, dan dari melihat dunia sebagai sesuatu yang berdiri sendiri menuju kemampuan membaca dunia sebagai medan tanda dan manifestasi. Dalam horizon tersebut, *ḥijāb* bukan hanya konsep tentang apa yang menutup, tetapi juga konsep tentang bagaimana manusia belajar melihat.

Hubungan Timbal Balik antara Hijab, Ilmu Pengetahuan, dan Kejernihan Hati

Dalam hubungan antara ilmu ('ilm) dan kondisi batin (qalb) bukanlah sekadar relasi fungsional, melainkan sebuah dialektika eksistensial yang menentukan kualitas kemanusiaan subjeknya. Ilmu, dalam spektrum yang luas, sering kali dipahami sebagai akumulasi

kognitif yang diperoleh melalui metodologi empiris dan rasional. Namun, dalam tradisi tasawuf filosofis, ilmu memiliki ambivalensi ontologis: ia dapat menjadi nūr (cahaya) yang menyingkap kebenaran, atau justru bertransformasi menjadi ḥijāb al-akbar (penghalang terbesar) apabila ia berhenti pada pemuasan ego intelektual tanpa menyentuh kedalaman spiritual[1061]. Ketajaman intelektual yang tidak dibarengi dengan kejernihan hati cenderung melahirkan "kebenaran yang angkuh," di mana subjek merasa telah menguasai realitas, padahal ia hanya sedang terpenjara dalam konstruksi mentalnya sendiri. Realitas ini menuntut sebuah reorientasi bahwa pencapaian akademik tertinggi, seperti pada level doktoral, seharusnya linear dengan peningkatan kerendahan hati epistemik (epistemic humility), sebagaimana Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa hanya hamba-hamba yang berilmu (al-‘ulamā’) yang benar-benar memiliki rasa takut dan takzim kepada Tuhan[1062].

Persoalan mendasar muncul ketika ilmu direduksi menjadi sekadar instrumen kekuasaan atau komoditas informasi. Dalam kondisi ini, ilmuwan atau teolog dapat menguasai terminologi rumit seperti fanā’, baqā’, atau mekanika kuantum namun gagal mengalami transformasi karakter yang inheren dalam hakikat ilmu tersebut. Di sinilah peran tasfiyat al-qalb (penyucian hati) menjadi krusial sebagai prasyarat transmutaif. Hati yang jernih berfungsi sebagai cermin yang tidak mendistorsi realitas, sementara ilmu memberikan parameter dan disiplin agar pengalaman spiritual tidak terjebak dalam subjektivisme yang liar[1063]. Tanpa kejernihan hati, ilmu menjadi beban yang mengeraskan jiwa; tanpa ilmu, kejernihan hati kehilangan arah dan metode untuk memanifestasikan kebenaran dalam ruang publik.

Hubungan timbal balik ini menciptakan sebuah mekanisme korektif: ilmu menjaga spiritualitas dari klaim-klaim irasional, sementara kejernihan hati menjaga ilmu dari sekularisasi yang mekanistik dan dehumanisasi[1064].

Secara metodologis, prinsip ini sangat relevan dengan tradisi penelitian ilmiah yang menuntut ketelitian tinggi, kritik terhadap asumsi, dan pengakuan terhadap batasan-batasan pengetahuan. Seorang peneliti doktoral yang jujur akan menyadari bahwa setiap penemuan baru sebenarnya membuka pintu bagi ketidaktahuan yang lebih luas. Kesadaran akan keterbatasan ini merupakan titik temu antara etika saintifik dan etika sufistik[1065]. Sebagaimana dikemukakan dalam tradisi hikmah, ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang "mengalir" bukan yang "menggenang"; ia bergerak dari kognisi menuju aksi, dan dari aksi menuju kontemplasi yang lebih dalam. Jika seorang ilmuwan memahami struktur atom namun kehilangan rasa takjub atas keteraturan alam, maka ilmunya telah menjadi ḥijāb yang menutupinya dari dimensi transendental realitas[1066]. Oleh karena itu, maqām (kedudukan) seorang intelektual sejati dicapai ketika ia mampu mengintegrasikan ketajaman rasio dengan kelembutan rasa, sehingga ilmu pengetahuan yang dimilikinya menjadi wasilah untuk menyingkap selapis demi selapis tabir yang menghalangi manusia dari Kebenaran Mutlak.

Pada akhirnya, sintesis antara ḥijāb, ilmu, dan kejernihan hati menawarkan sebuah kritik terhadap dua ekstremitas modernitas: saintisme yang reduksionis dan spiritualisme yang anti-intelektual. Tasawuf yang matang tidak menolak rasionalitas, melainkan menyempurnakannya; ia menempatkan akal pada posisi yang

terhormat namun tetap menyadari bahwa terdapat wilayah-wilayah eksistensial yang hanya dapat diakses melalui dzawq (rasa spiritual) yang telah terverifikasi oleh kejernihan batin[1067]. Dalam konteks pendidikan tinggi, visi ini mengarahkan bahwa tujuan akhir dari pencarian ilmu bukanlah sekadar gelar atau otoritas formal, melainkan pencapaian al-insān al-kāmil yang memiliki kedalaman kognitif sekaligus integritas moral. Dengan menempatkan ilmu dan hati dalam hubungan yang kohesif, manusia tidak hanya akan menjadi penonton bagi drama alam semesta, tetapi menjadi partisipan aktif yang membawa rahmat dan pencerahan bagi peradaban[1068].

Hijab sebagai Pembatas Tingkat Kesadaran Spiritual Manusia

Dalam cakrawala pemikiran Islam dan psikologi transpersonal, terdapat diskursus yang mendalam mengenai diskoneksi antara akumulasi kognitif dan transformasi perilaku. Fenomena ini dapat diidentifikasi sebagai "hijab pengetahuan," sebuah kondisi di mana subjek memiliki akses terhadap informasi kebenaran (proposisional), namun gagal menginternalisasinya menjadi kesadaran eksistensial yang transformatif. Secara epistemologis, pengetahuan sering kali berhenti pada level al-'ilm (data informatif), tanpa pernah menembus lapisan al-ma'rifah (pengenalan mendalam) atau al-yaqin (keyakinan yang menghujam). Akibatnya, manusia dapat terperangkap dalam paradoks eksistensial: memahami urgensi tujuan hidup namun terjebak dalam rutinitas tanpa makna, atau menyadari kefanaan waktu namun tetap memboroskannya dalam kesia-siaan. Ketidakmampuan pengetahuan untuk memicu perubahan ini menunjukkan adanya "tabir" atau hijab yang memisahkan antara ranah intelektual dan ranah tindakan, yang

dalam tradisi spiritual sering disebut sebagai hijab al-ma'rifah ketika ilmu itu sendiri menjadi penghalang bagi pemiliknya untuk sampai kepada hakikat kebenaran[1069].

Dalam perspektif psikologi modern, diskoneksi ini sering kali dianalisis melalui teori Self-Awareness (kesadaran diri). Robert Wicklund dan Shelley Duval menjelaskan bahwa kesadaran diri objektif memaksa individu untuk mengevaluasi diri berdasarkan standar internal, yang sering kali memicu ketidaknyamanan kognitif jika terdapat diskrepansi antara perilaku dan nilai[1070]. Namun, dalam konteks penelitian ini, kesadaran diri psikologis belaka tidaklah cukup. Di sinilah tradisi muhasabah (introspeksi spiritual) menawarkan dimensi yang lebih dalam. Jika self-awareness cenderung bersifat antroposentris berpusat pada evaluasi ego terhadap standar sosial atau personal maka muhasabah bersifat teosentris, yakni sebuah proses pengamatan diri di bawah "tatapan" Ilahi (muraqabah). Al-Harith al-Muhasibi, perintis awal psikologi Islam, menegaskan bahwa kejernihan batin hanya dapat dicapai ketika seseorang mampu menembus hijab-hijab nafsunya melalui pengawasan diri yang ketat, yang kemudian mengubah pengetahuan teoritis menjadi kesadaran praktis[1071].

Hijab yang menyelimuti pengetahuan ini sering kali berbentuk keterikatan pada identitas material dan egoitas (hubb ad-dunya). Pengetahuan tentang harta sebagai amanah, misalnya, sering kali terbentur oleh dorongan narsistik untuk menjadikan materi sebagai pusat identitas. Hal ini sejalan dengan kritik terhadap masyarakat modern yang mengalami "kebutaan spiritual" meskipun memiliki kelimpahan informasi. Al-Qur'an menggambarkan fenomena ini sebagai kondisi di mana individu memiliki hati namun tidak memahami,

memiliki mata namun tidak melihat, dan memiliki telinga namun tidak mendengar (QS. Al-A'raf: 179)[1072]. Secara ontologis, mereka "mengetahui" (knowing out of information), namun mereka tidak "menyadari" (aware out of presence). Kesadaran sejati menuntut adanya hudur al-qalb (kehadiran hati), sebuah kondisi di mana subjek tidak lagi berjarak dengan objek pengetahuannya, sehingga setiap informasi moral yang diterima langsung bergetar dalam tindakan nyata[1073].

Pertemuan antara psikologi kontemporer dan khazanah spiritual Islam memungkinkan konstruksi model transformasi yang komprehensif, yakni: Pengetahuan → Kesadaran Diri → Muhasabah → Koreksi → Tazkiyah → Perubahan Perilaku. Dalam model ini, peran "hijab" adalah sebagai entropi atau gangguan prosesual. Hijab ini muncul dalam bentuk rasionalisasi, penyangkalan (denial), atau sekadar apatisme eksistensial. Pengetahuan tanpa kesadaran adalah beban intelektual, sedangkan kesadaran tanpa muhasabah adalah refleksi yang mandul. Oleh karena itu, tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa) berfungsi sebagai proses "menyingkap hijab" (kashf), yang memungkinkan cahaya pengetahuan merembes masuk ke dalam relung kesadaran dan menggerakkan kehendak (iradah) untuk melakukan perbaikan diri yang berkelanjutan[1074].

Pada akhirnya, dekonstruksi terhadap hijab pengetahuan ini membawa kita pada kesimpulan bahwa masalah utama manusia modern bukanlah kelangkaan informasi, melainkan krisis kehadiran diri (presence). Sebagaimana diingatkan dalam tradisi hikmah, ilmu yang bermanfaat bukanlah ilmu yang sekadar dihafal, melainkan ilmu yang membawa manfaat dan rasa takut (takwa) kepada Allah[1075].

Transformasi dari propositional knowledge menuju existential awareness memerlukan keberanian untuk meruntuhkan berhala-berhala ego yang selama ini memenjarakan kebenaran hanya dalam tataran wacana. Dengan menyingkap hijab tersebut melalui integrasi antara kecerdasan intelektual dan kejernihan spiritual, manusia dapat mencapai derajat insan kamil yang hidupnya selaras antara apa yang diketahui dan apa yang dilakukan, menciptakan harmoni antara visi ukhrawi dan aksi duniawi[1076].

Hubungan Kausalitas antara Keberadaan Hijab dan Penyimpangan dari Fitrah

Pengenalan diri (ma'rifatun nafs) merupakan sebuah diskursus yang melampaui batas-batas fenomenologis identitas sosial. Dalam arsitektur eksistensi manusia, terdapat tegangan konstan antara esensi yang bersifat transenden dan atribut yang bersifat aksidental. Seringkali, manusia terjebak dalam apa yang disebut sebagai "hijab identitas" sebuah tabir epistemologis yang mengaburkan penglihatan batin terhadap hakikat penciptaan. Identitas sosial seperti profesi, status ekonomi, dan label intelektual, meskipun berfungsi sebagai instrumen navigasi dalam realitas sosiologis, kerap kali berubah menjadi penghalang (hijab) yang mendistorsi pemahaman manusia tentang struktur internalnya yang kompleks, yang meliputi ruh, nafs, akal, qalb, jasad, fitrah, dan amanah[1077]. Kegagalan dalam membedakan antara "siapa aku" secara administratif dan "apa aku" secara ontologis menyebabkan manusia mengalami keterasingan diri (self-alienation) di tengah hiruk-pikuk pencapaian duniawi.

Secara teoretis, hijab ini beroperasi melalui mekanisme identifikasi diri yang berlebihan terhadap entitas material dan sosial. Ketika seorang individu mengidentikkan eksistensinya secara mutlak dengan jabatannya atau kekayaannya, ia sedang membangun sebuah 'berhala mental' yang menutupi akses menuju cahaya fitrah. Identitas sosial ini bersifat temporal dan rapuh, sementara identitas eksistensial manusia bersifat abadi dan terhubung langsung dengan Al-Bari (Sang Pencipta)[1078]. Proses dekonstruksi terhadap identitas semu ini memerlukan keberanian intelektual dan spiritual untuk menanyakan "untuk apa" di balik setiap "apa". Rangkaian pertanyaan teleologis ini seperti yang digambarkan dalam dialektika kemampuan dan kekayaan berfungsi sebagai pisau bedah untuk menguliti lapisan-lapisan hijab yang selama ini dianggap sebagai kulit asli dari diri manusia. Tanpa proses pengulitan ini, manusia akan terus hidup dalam bayang-bayang atributnya sendiri, mengira bahwa tanda (signifier) adalah realitas yang ditandai (signified)[1079].

Nama, dalam konteks ini, menduduki posisi yang paradoksal. Di satu sisi, nama adalah gerbang awal komunikasi dan pengenalan; namun di sisi lain, nama dapat menjadi hijab yang paling halus. Nama seringkali mereduksi kompleksitas multidimensional manusia menjadi sekadar label linguistik yang statis. Padahal, manusia adalah sebuah mikrokosmos yang mengandung rahasia ketuhanan yang tidak akan pernah sanggup ditampung oleh susunan huruf semata[1080]. Dalam tradisi tasawuf filosofis, pengenalan diri yang sejati justru dimulai ketika seseorang mampu melampaui nama dan bentuk (ism wa shura) guna menyentuh substansi terdalam dari ruhnya. Sebagaimana ditegaskan dalam kearifan profetik, pengenalan terhadap diri merupakan prasyarat

mutlak untuk mengenal Tuhan (Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa Rabbahu), yang mengimplikasikan bahwa hijab terhadap diri secara otomatis menjadi hijab terhadap Tuhan[1081].

Lebih jauh lagi, hijab identitas ini seringkali diperkuat oleh struktur sosial yang bersifat konsumtif dan prestisius. Masyarakat modern cenderung memberikan penghormatan pada "topeng" (persona) daripada "wajah" asli manusia. Akibatnya, individu merasa tertekan untuk terus memperindah hijabnya lewat gelar akademik, akumulasi harta, atau popularitas digital sambil mengabaikan kesehatan qalb dan kejernihan akal[1082]. Padahal, dalam perspektif eskatologis, segala atribut sosial tersebut akan tertanggalkan, menyisakan manusia dengan tanggung jawab atas amanah dan kualitas nafs yang ia bawa kembali kepada-Nya. Oleh karena itu, menyingkap hijab identitas bukan berarti membuang identitas sosial tersebut, melainkan memposisikannya secara proporsional sebagai perangkat pengabdian (khidmah), bukan sebagai representasi final dari hakikat kemanusiaan yang luhur dan tak terbatas[1083].

Hijab sebagai Paradoks Penghalang dan Jalan

Fitrah dipahami bukan sekadar sebagai kondisi awal yang statis, melainkan sebagai kompas ontologis yang mengarahkan eksistensi manusia menuju titik asal yang transenden, yakni Allah SWT. Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi pemikiran Islam klasik, fitrah merupakan modalitas primordial yang membawa kesaksian atas ketuhanan sebelum manusia memasuki alam materi[1084]. Namun, dalam perjalanan eksistensialnya, orientasi murni ini kerap mengalami distorsi akibat akumulasi hijab tabir batiniah yang menyelimuti cermin kalbu.

Hijab di sini tidak dipahami secara fisik belaka, melainkan sebagai konstruksi ego (nafs), keterpautan pada materi (dunya), serta pengaruh lingkungan yang mendegradasi kejernihan persepsi spiritual manusia terhadap Kebenaran Mutlak[1085]. Oleh karena itu, hubungan antara hijab dan fitrah menjadi dialektika yang menentukan kualitas perjalanan spiritual seorang hamba.

Kembali kepada fitrah tidaklah bermakna sebuah regresi menuju kondisi primitif tanpa peradaban atau peniadaan terhadap pengalaman hidup. Sebaliknya, ia merupakan sebuah proses "pemulangan" kesadaran di tengah kompleksitas kehidupan konkret. Perjalanan ini dapat diformulasikan melalui sebuah trajektori transformatif: bermula dari Fitrah yang murni, terdistorsi oleh penumpukan hijab yang membawa manusia ke dalam Alam Samar sebuah kondisi ambiguitas moral dan spiritual hingga kemudian muncul percikan kesadaran yang mendorong terjadinya Muhasabah (introspeksi) dan Tazkiyah (penyucian)[1086]. Dalam kerangka ini, hijab tidak selamanya berfungsi sebagai musuh destruktif yang harus dilenyapkan secara total; melainkan sebagai entitas yang harus dikenali karakteristiknya, dikendalikan pengaruhnya, dan dalam derajat tertentu, diterima sebagai konsekuensi dari keterbatasan manusiawi yang bersifat niscaya (contingency)[1087].

Dalam upaya menembus tabir tersebut, kehadiran seorang mursyid atau pembimbing spiritual menjadi relevan secara pedagogis-metodologis. Sebagaimana dijelaskan dalam literatur tasawuf, mursyid bukanlah otoritas yang menggantikan kedaulatan Tuhan atas takdir manusia, melainkan seorang navigator yang membantu murid dalam memetakan labirin hijab batiniahnya sendiri[1088]. Fungsi utama mursyid

adalah menjaga agar pengalaman batin (ekstase spiritual) tetap berada dalam koridor syariat dan tidak melampaui batas-batas kemanusiaan yang sehat. Melalui bimbingan ini, proses pelepasan hijab dilakukan secara bertahap agar transisi menuju Alam Fitrah tidak menyebabkan disorientasi psikologis, melainkan menghasilkan kematangan akhlak dan ketajaman ilmu[1089].

Proposisi utama yang muncul dari analisis ini adalah bahwa pengenalan diri (ma'rifatun nafs) merupakan prasyarat mutlak bagi pengenalan Tuhan (ma'rifatul ilah). Semakin tajam kemampuan manusia dalam mengidentifikasi jenis-jenis hijab yang menghalangi pandangan batinnya baik itu hijab cahaya (ilmu yang membanggakan) maupun hijab kegelapan (kemaksiatan) maka semakin terbuka ruang bagi aktualisasi amanah ilahiah dalam kehidupan sehari-hari[1090]. Namun, penting untuk dicatat bahwa pencapaian keselarasan dengan fitrah tidaklah berujung pada klaim kemahatahuan atau omniscience. Sebaliknya, ia melahirkan kerendahhatian epistemologis; sebuah kesadaran mendalam bahwa meskipun tabir telah tersingkap, manusia tetaplah makhluk yang terbatas di hadapan Keagungan Allah yang Tak Terbatas[1091].

Pada akhirnya, puncak dari perjalanan menembus hijab ini bermuara pada konsep Bighairi Hisab (tanpa perhitungan). Konsep ini tidak dipahami sebagai peniadaan tanggung jawab, melainkan sebagai bentuk penyerahan total (tawakkul) setelah seluruh ikhtiar kemanusiaan dideru secara maksimal. Manusia yang telah kembali kepada fitrah-nya adalah mereka yang menjalankan kehidupan bukan sebagai beban hukum yang kaku, melainkan sebagai manifestasi dari hak dan kewajiban yang ditunaikan dengan penuh cinta dan

kesadaran[1092]. Dengan demikian, pelepasan hijab bukanlah akhir dari sebuah pencarian, melainkan awal dari cara hidup baru yang selaras dengan irama ketuhanan, di mana setiap tindakan menjadi ibadah dan setiap nafas menjadi dzikir yang menghidupkan[1093].

TIPOLOGI HIJAB MANUSIA

Hijab tidak semata-mata dipahami sebagai “penghalang” dalam pengertian metaforis yang sederhana. Ia lebih tepat dipahami sebagai struktur penghalang yang membuat manusia gagal melihat dirinya, realitas kehidupannya, amanah yang dipikulnya, serta hubungan ontologisnya dengan Allah secara jernih. Dengan demikian, hijab bukan hanya sesuatu yang berada “di luar” manusia, melainkan dapat terbentuk di dalam struktur kesadaran manusia sendiri: pada nafs, ego, keinginan, orientasi material, status sosial, ilmu, bahkan amal dan pengalaman spiritual.

Al-Qur’an memberikan sebuah prinsip penting bahwa keterputusan manusia dari Allah dapat berimplikasi pada keterputusan manusia dari dirinya sendiri: “Janganlah kamu seperti orang-orang yang melupakan Allah, sehingga Dia menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri.” (QS. al-Hashr[59] 19). Ayat ini sangat penting bagi konstruksi teori dalam buku ini karena memperlihatkan bahwa persoalan pengenalan diri tidak dapat dilepaskan dari persoalan orientasi ketuhanan. Ketika pusat orientasi manusia bergeser, struktur persepsi dirinya pun dapat mengalami distorsi.[1094]

Dalam perspektif tasawuf, problem tersebut kemudian dirumuskan melalui bahasa nafs, qalb, hawa, hijab, tazkiyah, mujahadah, dan ma‘rifah. Tradisi sufistik tidak melihat manusia sebagai makhluk yang sekadar kekurangan informasi tentang dirinya. Persoalannya lebih dalam: manusia dapat memiliki banyak pengetahuan tentang dirinya

tetapi tetap tidak mengenal hakikat dirinya. Ia dapat mengetahui nama, profesi, gelar, kedudukan, kekayaan, bahkan pengalaman keagamaannya, tetapi seluruh pengetahuan tersebut belum tentu menghasilkan kejernihan eksistensial.

Hijab dalam buku ini akan diposisikan sebagai variabel dinamis dalam perjalanan pembentukan jati diri. Ia dapat bertambah tebal ketika manusia memperturutkan ego, hawa nafsu, kecintaan berlebihan terhadap dunia, kesombongan ilmu, atau kebutuhan akan pengakuan. Sebaliknya, ia dapat menipis melalui taubat, mujahadah, muhasabah, tazkiyah, keikhlasan, ilmu yang benar, dan pengendalian diri. Al-Ghazali secara khusus menempatkan penyakit-penyakit batin dan perjuangan melawan nafs sebagai bagian sentral dari proyek etika dan spiritual manusia.[1095] Dengan perspektif tersebut, dua belas subbab dalam bab ini tidak dimaksudkan sebagai daftar penyakit moral semata. Keduanya membentuk tipologi mekanisme keterhijaban manusia: dari lapisan paling primordial berupa nafs, berkembang menjadi ego dan hawa, kemudian melekat pada dunia, harta, kedudukan, ilmu, amal, hubungan sosial, dan akhirnya bahkan dapat menyusup ke dalam pengalaman spiritual. Pada titik terakhir, seseorang bahkan dapat menjadikan pengalaman spiritualnya sendiri sebagai hijab.

A. Hijab Nafs

Nafs merupakan salah satu konsep paling kompleks dalam antropologi spiritual Islam. Ia tidak selalu berarti sesuatu yang sepenuhnya negatif. Dalam khazanah Islam, nafs dapat menunjuk kepada diri atau jiwa manusia, tetapi dalam konteks etika dan tasawuf,

istilah tersebut sering digunakan untuk menunjuk dimensi diri yang memiliki dorongan-dorongan yang harus ditertibkan dan ditransformasikan. Al-Ghazali sendiri membedakan penggunaan istilah nafs, termasuk pengertian nafs sebagai hakikat manusia dan sebagai dimensi yang berkaitan dengan dorongan amarah serta syahwat.[1096] Menyatakan bahwa "nafs adalah musuh manusia" tanpa kualifikasi akan terlalu sederhana secara ilmiah. Yang menjadi problem bukan keberadaan nafs sebagai unsur manusia, melainkan ketika struktur dorongan diri mengambil posisi sebagai pusat orientasi kehidupan. Manusia kemudian tidak lagi bertanya, "Apa yang benar?" melainkan, "Apa yang saya inginkan?" Ia tidak lagi mengukur pilihan berdasarkan amanah dan ridha Allah, tetapi berdasarkan kepuasan dirinya. Dalam kerangka ini, hijab nafs terjadi ketika manusia kehilangan kemampuan membedakan antara keinginan diri dan kebenaran. Keinginan menjadi standar kebenaran. Apa yang menguntungkan dianggap baik; apa yang menyakitkan dianggap buruk; apa yang sesuai dengan kehendak pribadi dianggap "takdir"; sedangkan apa yang bertentangan dengan keinginan dianggap sebagai ketidakadilan. Al-Qur'an memperingatkan bentuk ekstrem dari fenomena tersebut: manusia yang menjadikan hawa nafsunya sebagai sesembahan.[1097] Persoalannya bukan semata-mata penyembahan dalam bentuk ritual, tetapi struktur kepatuhan: sesuatu selain Allah memperoleh posisi normatif tertinggi dalam menentukan sikap manusia.

Dalam perspektif psikologi spiritual, hijab nafs dapat dipahami sebagai dominasi impuls atas refleksi moral. Manusia tetap mempunyai kemampuan berpikir, tetapi pikirannya sering kali bekerja untuk membenarkan keputusan yang sebenarnya telah ditentukan oleh

keinginan. Dengan demikian, kecerdasan tidak selalu membebaskan manusia dari hijab; kecerdasan bahkan dapat menjadi alat yang sangat efektif untuk mempertahankan hijab. Di sinilah mujahadah al-nafs menjadi penting. Tujuannya bukan menghancurkan eksistensi diri, melainkan menata hierarki internal manusia sehingga nafs tidak menjadi penguasa. Dalam bahasa transformasi buku ini, manusia tidak bergerak dari "memiliki nafs" menuju "tidak memiliki nafs", tetapi dari nafs yang menguasai menuju nafs yang ditundukkan dan ditransformasikan.

B. Hijab Ego

Jika nafs berkaitan dengan keseluruhan dinamika diri dan dorongan-dorongannya, ego dalam konstruksi buku ini menunjuk kepada klaim berlebihan terhadap pusat diri. Ego berkata: aku adalah pusat. Segala sesuatu kemudian diukur berdasarkan kepentingan, prestise, keamanan, citra, dan superioritas diri.

Ego menjadi hijab ketika manusia tidak lagi mampu melihat dirinya sebagai makhluk yang bergantung kepada Allah. Ia mulai mengatribusikan keberhasilan secara absolut kepada kemampuan pribadi, sementara kegagalan selalu diletakkan pada keadaan eksternal. Ia melihat dirinya sebagai cause sui seolah-olah menjadi sebab bagi dirinya sendiri. Struktur ini berlawanan dengan prinsip ketergantungan ontologis manusia kepada Allah yang menjadi dasar antropologi buku ini. Manusia berikhtiar, tetapi keberadaan, kemampuan, kesempatan, kesehatan, kecerdasan, jaringan sosial, dan hasil akhirnya tidak sepenuhnya berada dalam kendalinya. Karena itu, ego tidak hanya muncul dalam kesombongan yang kasar. Ia dapat tampil dalam bentuk

yang jauh lebih halus: keinginan untuk selalu benar, sulit menerima koreksi, merasa lebih spiritual daripada orang lain, merasa lebih berjasa, atau merasa bahwa keberhasilan tertentu merupakan bukti keistimewaan dirinya di hadapan Allah.

Nabi Muhammad menghubungkan kibr bukan sekadar dengan penampilan atau kepemilikan, tetapi dengan penolakan terhadap kebenaran dan merendahkan manusia.[1098] Ukuran ego secara spiritual bukanlah seberapa percaya diri seseorang, melainkan seberapa sulit ia tunduk kepada kebenaran ketika kebenaran itu berlawanan dengan kepentingan dirinya. Ego juga dapat menyusup ke dalam spiritualitas. Seseorang dapat berkata bahwa ia telah "meninggalkan dunia", tetapi kemudian membangun identitas baru sebagai "orang yang telah meninggalkan dunia". Ia meninggalkan satu bentuk ego, lalu membangun bentuk ego yang lebih halus. Inilah yang membuat ego menjadi salah satu hijab paling sulit dikenali: ia dapat menyamar sebagai kesalehan.

C. Hijab Hawa Nafsu

Hawa berbeda dari sekadar keinginan biasa. Manusia secara alamiah memiliki keinginan terhadap makanan, pasangan, keamanan, penghargaan, kenyamanan, dan keberhasilan. Keinginan tersebut pada dirinya sendiri bukanlah dosa. Problem muncul ketika keinginan kehilangan subordinasi terhadap wahyu, akal sehat, moralitas, dan tujuan penciptaan. Karena itu, hawa nafsu dapat dipahami sebagai keinginan yang telah mengambil alih fungsi penentu arah kehidupan.

Al-Qur'an secara konsisten mengingatkan agar manusia tidak mengikuti hawa, karena hawa dapat membelokkan manusia dari

kebenaran. Dalam kerangka ini, hijab hawa bukan hanya membuat manusia melakukan sesuatu yang salah; ia dapat membuat manusia kehilangan kemampuan mengenali bahwa sesuatu itu salah.

Inilah karakter epistemologis dari hijab: ia tidak hanya memengaruhi tindakan, tetapi juga memengaruhi cara manusia menafsirkan kenyataan. Orang yang dikuasai hawa dapat membaca keberhasilan sebagai tanda bahwa Allah meridai seluruh pilihannya, padahal keberhasilan duniawi tidak otomatis menjadi indikator keridaan Ilahi. Sebaliknya, ia dapat membaca kegagalan sebagai tanda bahwa Allah menolaknya, padahal kegagalan dapat menjadi ujian, koreksi, pendidikan, atau bagian dari proses yang belum selesai. Maka, salah satu indikator penting hijab hawa adalah ketidakmampuan membedakan antara apa yang diinginkan dan apa yang benar-benar baik bagi dirinya.

D. Hijab Dunia

Dunia dalam Islam bukanlah objek yang harus dibenci. Dunia adalah ruang kehidupan, ujian, amanah, amal, keluarga, ilmu, ekonomi, dan pengabdian. Karena itu, problem spiritual bukan terletak pada keberadaan dunia, tetapi pada perubahan posisi dunia dari sarana menjadi tujuan final. Al-Qur'an menggambarkan kehidupan dunia sebagai permainan, kesenangan, perhiasan, saling berbangga, serta kompetisi dalam harta dan anak; tetapi ayat yang sama tidak meniadakan dunia, melainkan menempatkannya dalam horizon akhirat.[1099]

Hijab dunia adalah keterikatan yang membuat manusia kehilangan perspektif proporsional. Dunia tidak lagi dipandang sebagai amanah

sementara, melainkan sebagai ukuran nilai eksistensi. Ukuran keberhasilan kemudian berubah menjadi: berapa banyak yang dimiliki, seberapa tinggi posisi sosial, seberapa luas pengaruh, seberapa terkenal, dan seberapa banyak orang mengakui dirinya. Pada tahap ini, manusia mengalami apa yang dapat disebut sebagai reduksi eksistensial: keseluruhan makna dirinya dipadatkan menjadi indikator-indikator duniawi. Padahal, dalam perspektif Islam, kehidupan dunia justru mempunyai makna karena ia merupakan medan ujian. Dengan demikian, problem dunia bukan karena manusia hidup di dalamnya, tetapi karena dunia hidup di dalam orientasi hatinya.

E. Hijab Harta

Harta merupakan salah satu bentuk konkret hijab dunia. Harta pada dasarnya netral sebagai instrumen; ia dapat menjadi sarana ibadah, perlindungan keluarga, pendidikan, sedekah, pembangunan sosial, dan kemaslahatan. Tetapi ketika harta menjadi pusat keamanan psikologis dan ukuran harga diri, ia berubah menjadi hijab. Al-Qur'an mengingatkan bahwa harta dan anak dapat melalaikan manusia dari mengingat Allah.[1100] Masalahnya bukan kepemilikan itu sendiri, melainkan keteralihan orientasi. Seseorang dapat memiliki harta tetapi tidak terhijab oleh harta. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki sedikit harta tetapi secara psikologis sepenuhnya diperbudak olehnya.

Indikator hijab harta bukan jumlah kekayaan, melainkan posisi kekayaan dalam struktur keputusan manusia. Pertanyaan diagnostiknya bukan "Berapa harta yang engkau miliki?", tetapi: Apakah harta berada di tanganmu atau telah berpindah ke pusat hatimu? Apabila seseorang kehilangan kemampuan untuk bersyukur ketika memiliki, bersabar

ketika kehilangan, berbagi ketika diminta, atau mencari yang halal ketika keuntungan haram lebih besar, maka harta telah berubah dari amanah menjadi hijab. Dalam konteks bighairi hisab, pembebasan dari hijab harta bukan berarti meninggalkan kekayaan. Justru kekayaan harus dikembalikan kepada status ontologisnya sebagai titipan yang memiliki konsekuensi amanah.

F. Hijab Kedudukan

Kedudukan sosial merupakan bentuk hijab yang sangat kompleks karena ia dapat menyentuh kebutuhan manusia akan penghargaan, pengaruh, identitas, dan pengakuan. Jabatan pada dirinya bukan masalah. Bahkan dalam Islam, kepemimpinan dapat menjadi amanah yang sangat besar. Problem muncul ketika jabatan berubah menjadi sumber superioritas personal. Pada kondisi demikian, seseorang tidak lagi memandang jabatan sebagai sesuatu yang dipikul, tetapi sebagai sesuatu yang dimiliki. Perbedaan semantik ini mempunyai konsekuensi moral yang besar: jabatan yang dipahami sebagai amanah menghasilkan tanggung jawab, sedangkan jabatan yang dipahami sebagai kepemilikan menghasilkan klaim.

Hijab kedudukan membuat seseorang sulit menerima kenyataan bahwa posisi sosialnya bersifat temporal. Ia mulai mengidentifikasikan dirinya dengan jabatan: “Saya adalah direktur”, “Saya adalah guru besar”, “Saya adalah pemimpin”, “Saya adalah tokoh”. Padahal, secara ontologis, jabatan adalah atribut sosial, bukan hakikat manusia. Ketika jabatan berakhir, identitas yang dibangun di atasnya dapat mengalami kehancuran. Inilah sebabnya hijab kedudukan berkaitan langsung

dengan krisis jati diri: manusia keliru mengira atribut dirinya sebagai hakikat dirinya.

G. Hijab Ilmu

Ilmu merupakan salah satu karunia terbesar dalam Islam. Karena itu, menjadikan ilmu sebagai hijab bukan berarti merendahkan ilmu. Sebaliknya, semakin tinggi kedudukan ilmu, semakin besar pula potensi bahayanya apabila ilmu tidak disertai kerendahan hati. Hijab ilmu terjadi ketika pengetahuan tidak lagi berfungsi sebagai jalan menuju kebenaran, tetapi menjadi instrumen pembentukan superioritas diri.

Seseorang dapat mengetahui banyak hal tentang agama tetapi kehilangan adab. Ia dapat memahami teori tasawuf tetapi tidak mampu mengendalikan kemarahan. Ia dapat berbicara tentang keikhlasan tetapi sangat membutuhkan pujian. Ia dapat menjelaskan kerendahan hati tetapi tidak sanggup menerima kritik. Pada kondisi seperti itu, ilmu tidak menghilangkan hijab; ilmu justru menjadi lapisan baru yang menutupinya. Al-Qur'an memperingatkan manusia agar tidak mengklaim dirinya suci karena Allah lebih mengetahui siapa yang benar-benar bertakwa.[1101] Prinsip ini penting dalam epistemologi spiritual: pengetahuan tentang kebenaran tidak identik dengan transformasi menjadi benar. Ilmu yang membebaskan adalah ilmu yang mengubah cara manusia berada, bukan hanya cara manusia berbicara. Di sini relevan pula peringatan Nabi tentang ilmu yang dicari untuk berdebat, membanggakan diri di hadapan ulama, atau menarik perhatian manusia. Riwayat tersebut terdapat dalam Sunan al-Tirmidhi, meskipun jalur riwayat yang ditampilkan Sunnah.com diberi penilaian lemah oleh Darussalam; karena itu, secara akademik hadis ini sebaiknya

dipakai sebagai penguat etika, bukan sebagai satu-satunya dasar doktrinal.[1102]

H. Hijab Amal

Hijab amal merupakan salah satu bentuk hijab yang paling paradoksal. Jika dosa dapat menggelapkan hati, amal yang disertai 'ujub dan riya' juga dapat menjadi hijab. Seseorang beribadah, kemudian mengagumi dirinya karena ibadah tersebut. Ia bersedekah, kemudian merasa lebih mulia daripada orang yang menerima sedekah. Ia mengajar, kemudian merasa bahwa dirinya lebih berilmu. Ia berdakwah, kemudian mengukur keberhasilannya melalui jumlah pengikut. Dalam kondisi demikian, amal yang seharusnya mengarahkan manusia kepada Allah justru mengarahkan perhatian kembali kepada diri.

Inilah 'ujub: kekaguman terhadap diri sendiri melalui amal yang sebenarnya merupakan taufik Allah. Sedangkan riya' menjadikan pandangan manusia sebagai salah satu tujuan utama amal. Hadis tentang orang yang pertama kali diadili pada hari kiamat memberikan ilustrasi ekstrem mengenai problem ini: seorang yang berjihad, seorang yang berilmu dan membaca Al-Qur'an, serta seorang yang dermawan dapat kehilangan nilai amal apabila orientasinya adalah reputasi di hadapan manusia.[1103] Pesan epistemologisnya sangat kuat: kualitas lahiriah suatu amal tidak cukup untuk menentukan kualitas batinnya. Karena itu, hijab amal menuntut manusia melakukan muhasabah bukan hanya terhadap "apa yang telah saya lakukan?", tetapi juga: " Untuk siapa saya melakukannya?"

I. Hijab Hubungan Sosial

Manusia adalah makhluk sosial. Ia membutuhkan keluarga, komunitas, sahabat, guru, masyarakat, dan institusi. Karena itu, hubungan sosial bukanlah sesuatu yang harus ditinggalkan dalam perjalanan spiritual.Namun, hubungan sosial dapat berubah menjadi hijab ketika penilaian manusia menggantikan penilaian Allah sebagai pusat orientasi moral. Manusia kemudian takut melakukan kebenaran karena takut tidak disukai. Ia memilih pekerjaan karena gengsi. Ia menikah karena tekanan sosial. Ia mempertahankan gaya hidup karena lingkungan. Ia menyembunyikan keyakinan moral karena takut dianggap berbeda.

Pada titik ini, manusia tidak lagi menjalani kehidupan berdasarkan kesadaran, tetapi berdasarkan social mirroring: dirinya dibentuk melalui pantulan penilaian orang lain.Fenomena ini sangat relevan dengan konsep jati diri dalam buku ini. Alam Samar dapat dipahami sebagai keadaan ketika manusia belum mampu membedakan antara siapa dirinya dan siapa yang masyarakat inginkan dirinya menjadi. Karena itu, pembebasan dari hijab sosial bukan berarti menjadi anti-sosial. Pembebasan berarti mampu tetap hidup di tengah masyarakat tanpa kehilangan pusat orientasi kepada Allah.

J. Hijab Pengalaman Spiritual

Bentuk hijab yang lebih halus terjadi ketika pengalaman spiritual sendiri menjadi objek keterikatan. Seseorang mungkin mengalami ketenangan luar biasa dalam dzikir, mimpi tertentu, intuisi, pengalaman batin, dhawq, kashf, atau perasaan kedekatan spiritual. Pengalaman

tersebut dapat menjadi bagian dari perjalanan ruhani, tetapi pengalaman itu tidak otomatis menjadi ukuran kebenaran objektif.

Dalam tradisi intelektual Islam, kashf memang mempunyai tempat penting dalam epistemologi tasawuf tertentu. Kajian mengenai al-Ghazali menunjukkan bahwa ia menghubungkan pengetahuan intuitif dengan pemurnian diri dan iluminasi, tetapi pembacaan akademik kontemporer juga menekankan bahwa pengalaman tersebut ditempatkan dalam kerangka syariat dan tidak dimaksudkan untuk menggantikan wahyu.[1104] Ibn 'Arabi, dalam tradisi pemikirannya, juga menempatkan kashf sebagai salah satu cara mengetahui, dengan hati sebagai instrumen kesadaran yang mempunyai dimensi intuitif sekaligus kemampuan membedakan.[1105] Namun justru karena pengalaman spiritual sangat subjektif, ia membutuhkan disiplin epistemologis. Pengalaman spiritual dapat menjadi hijab apabila seseorang mulai berpikir: "Karena saya merasakan sesuatu, maka pasti Allah menghendakinya." Kesimpulan seperti itu tidak selalu sah. Perasaan dapat salah. Intuisi dapat bercampur dengan harapan. Mimpi dapat dipengaruhi pengalaman psikologis. Pengalaman spiritual dapat ditafsirkan secara keliru. Semakin tinggi klaim spiritual seseorang, semakin tinggi pula kebutuhan terhadap kerendahan hati, verifikasi, syariat, akal sehat, dan bimbingan keilmuan.

K. Wushul Palsu

Wushul secara konseptual menunjuk kepada "sampai" atau pencapaian dalam perjalanan spiritual. Namun istilah wushul palsu dalam buku ini digunakan untuk menunjuk keadaan ketika seseorang

merasa telah mencapai tingkat spiritual tertentu padahal rasa pencapaian itu sendiri merupakan bentuk ego baru.

Ini adalah paradoks spiritual yang sangat penting. Pada tahap awal, seseorang berkata:Saya ingin mengenal Allah." Setelah memperoleh pengalaman spiritual tertentu, ia dapat berubah menjadi: Saya sudah mengenal Allah." Pada tahap pertama terdapat pencarian. Pada tahap kedua dapat muncul klaim. Perubahan tersebut tampak kecil secara bahasa, tetapi sangat besar secara spiritual. Pencarian masih membuka ruang bagi kerendahan hati; klaim menutup ruang bagi koreksi.

Wushul palsu merupakan hijab yang berbahaya karena ia menghasilkan ilusi telah bebas dari hijab. Seseorang mungkin merasa telah terbebas dari ego, tetapi kemudian merasa bangga karena telah terbebas dari ego. Ia merasa telah ikhlas, tetapi kemudian merasa bahwa dirinya termasuk orang yang ikhlas. Ia merasa telah mencapai ma'rifah, lalu memandang orang lain sebagai orang yang belum sampai.

Pada titik itu, perjalanan spiritual berubah menjadi produksi identitas baru. Al-Ghazali menempatkan perjuangan melawan nafs dan penyakit hati sebagai proses yang membutuhkan latihan, disiplin, dan transformasi berkelanjutan.[1106] Hal ini memberikan prinsip metodologis penting: pencapaian spiritual tidak boleh diukur hanya melalui pengalaman subjektif, tetapi melalui perubahan etis yang konsisten dalam kehidupan nyata.Ukuran "sampai" bukan seberapa tinggi seseorang berbicara tentang Allah, tetapi seberapa nyata pengenalan kepada Allah menghasilkan tawadhu, kejujuran, kasih sayang, keadilan, kesabaran, amanah, dan ketundukan kepada kebenaran.

L. Hijab sebagai Variabel Dinamis

Dari seluruh tipologi di atas dapat dirumuskan bahwa hijab bukan variabel statis. Ia bersifat dinamis, berlapis, saling memperkuat, dan dapat berubah sepanjang perjalanan hidup manusia. Seseorang dapat terbebas dari hijab harta tetapi masih terhijab oleh kedudukan. Seseorang dapat terbebas dari popularitas tetapi terhijab oleh ilmu. Seseorang dapat meninggalkan dunia tetapi terhijab oleh identitas spiritualnya. Bahkan seseorang dapat mengalami kemajuan dalam satu dimensi sekaligus mengalami kemunduran dalam dimensi lain.

Perjalanan spiritual tidak dapat dipahami sebagai garis lurus yang sederhana. Secara konseptual, kita dapat menggambarkan dinamika hijab sebagai berikut: Namun alur tersebut bukan urutan linear yang wajib dialami setiap orang. Ia merupakan peta kemungkinan keterhijaban. Yang lebih penting adalah hubungan timbal baliknya. Ego dapat memperkuat cinta dunia. Cinta dunia dapat memperkuat kebutuhan akan harta. Harta dapat memperkuat kedudukan. Kedudukan dapat memperkuat ego. Ilmu dapat digunakan untuk membenarkan ego. Amal dapat digunakan untuk memperoleh status. Pengalaman spiritual dapat digunakan untuk mengukuhkan klaim bahwa diri telah mencapai tingkat tertentu. Hijab membentuk semacam sistem sirkular, Hijab meningkat ketika orientasi manusia bergerak dari Allah menuju ego sebagai pusat makna; hijab menipis ketika orientasi manusia bergerak dari ego menuju Allah melalui taubat, ilmu, mujahadah, muhasabah, tazkiyah, dan amal yang benar. Namun formula tersebut tidak boleh dipahami sebagai mekanisme matematis atau kausalitas deterministik. Ia adalah model konseptual untuk menjelaskan dinamika transformasi manusia. Hadis tentang hati

memberikan landasan penting bagi model tersebut: apabila hati baik, keseluruhan perilaku menjadi baik; apabila hati rusak, kerusakan itu memengaruhi keseluruhan tubuh dan tindakan.[1107] Transformasi spiritual tidak cukup dilakukan pada level perilaku eksternal. Ia harus menyentuh pusat orientasi batin. Dalam konteks inilah muhasabah memperoleh kedudukan strategis. Muhasabah memungkinkan manusia mengidentifikasi hijab sebelum hijab berubah menjadi identitas permanen. Ia bertanya: Apa yang sebenarnya mengendalikan saya? Apakah saya dikendalikan oleh nafs? Apakah saya membutuhkan pengakuan? Apakah saya takut kehilangan harta? Apakah saya mengejar kedudukan? Apakah ilmu saya membuat saya rendah hati atau merasa lebih tinggi? Apakah amal saya mendekatkan saya kepada Allah atau justru membangun citra diri? Apakah hubungan sosial membuat saya lebih baik atau membuat saya hidup demi penilaian manusia? Apakah pengalaman spiritual membuat saya semakin tunduk atau semakin merasa istimewa? Pertanyaan-pertanyaan tersebut membawa kita kepada sebuah kesimpulan penting: hijab bukan terutama tentang apa yang dimiliki manusia, melainkan tentang apa yang menguasai orientasi batinnya.

Tipologi hijab dalam bab ini memperlihatkan bahwa perjalanan mengenal diri tidak dapat dilakukan hanya dengan mencari informasi tentang “siapa saya”. Pengenalan diri membutuhkan pembongkaran terhadap berbagai struktur yang membuat manusia salah mengenali dirinya. Manusia dapat menyangka dirinya adalah keinginannya. Ia dapat menyangka dirinya adalah profesinya. Ia dapat menyangka dirinya adalah kekayaannya. Ia dapat menyangka dirinya adalah kedudukannya. Ia dapat menyangka dirinya adalah ilmunya. Ia bahkan

dapat menyangka dirinya adalah pengalaman spiritualnya. Padahal semua itu adalah atribut, pengalaman, atau kondisi, bukan keseluruhan hakikat dirinya.

Hijab adalah segala sesuatu yang membuat manusia menjadikan sesuatu selain Allah sebagai pusat absolut orientasi dirinya. Karena itu, pelepasan hijab bukanlah penghancuran dunia, penghancuran kepribadian, atau penolakan terhadap kehidupan. Pelepasan hijab adalah rekonstruksi hierarki eksistensial: Allah sebagai tujuan tertinggi; manusia sebagai hamba; kehidupan sebagai amanah; dunia sebagai medan amal; ilmu sebagai sarana pengenalan dan pengabdian; harta sebagai titipan; jabatan sebagai tanggung jawab; amal sebagai bentuk penghambaan; dan pengalaman spiritual sebagai sesuatu yang harus ditimbang secara rendah hati dalam kerangka syariat dan akhlak.

Pada akhirnya, ukuran keberhasilan perjalanan ini bukanlah seberapa banyak hijab yang dapat seseorang sebutkan, melainkan seberapa jujur ia mampu mengenali hijab yang masih beroperasi dalam dirinya sendiri. Sebab hijab yang paling berbahaya bukanlah hijab yang tidak kita ketahui. Hijab yang paling berbahaya adalah hijab yang membuat kita merasa sudah tidak terhijab. Dan dari sinilah perjalanan menuju muhasabah, tazkiyah, bimbingan ruhani, Alam Fitrah, dan pada akhirnya konstruksi Bighairi Hisab dapat dilanjutkan.

HIJAB DAN KESALAHAN MEMBACA TAKDIR

Pembicaraan mengenai takdir sering kali berhenti pada wilayah doktrinal: apakah segala sesuatu telah ditentukan Allah, apakah manusia memiliki kehendak bebas, dan sejauh mana manusia bertanggung jawab atas tindakannya. Padahal, problem takdir tidak hanya merupakan problem teologis, tetapi juga problem epistemologis dan eksistensial. Manusia tidak pernah memiliki akses langsung terhadap keseluruhan struktur takdir yang berada dalam ilmu Allah. Ia hanya mengetahui apa yang telah terjadi, sebagian kecil dari kondisi yang sedang berlangsung, serta kemungkinan-kemungkinan yang terbuka bagi masa depan. Karena itu, setiap klaim bahwa seseorang "mengetahui takdir" sebelum peristiwa terjadi pada dasarnya merupakan klaim epistemik yang melampaui kapasitas manusia.

Dalam perspektif ini, *hijab* dapat dipahami sebagai lapisan kesadaran yang menghalangi manusia untuk melihat suatu realitas sebagaimana adanya. Hijab bukan berarti takdir itu sendiri tersembunyi secara mutlak, melainkan bahwa persepsi manusia terhadap takdir dapat dikaburkan oleh ego, keinginan, ketakutan, pengalaman traumatis, keberhasilan, kegagalan, kalkulasi material, ataupun keterbatasan pengetahuan. Seorang manusia dapat melakukan kekeliruan yang sangat mendasar: menganggap sesuatu yang sangat ia inginkan sebagai "pasti merupakan takdir Allah", kemudian menafsirkan setiap tanda yang mendukung keinginannya sebagai legitimasi ilahiah. Sebaliknya, ia juga dapat menganggap kegagalan sebagai bukti bahwa

hidupnya telah ditutup oleh takdir dan bahwa tidak ada lagi kemungkinan perubahan. Kedua sikap tersebut sama-sama bermasalah karena menjadikan interpretasi subjektif manusia sebagai pengganti pengetahuan tentang kehendak Tuhan.

Al-Qur'an justru menghadirkan keseimbangan yang jauh lebih kompleks. Di satu sisi, segala sesuatu berada dalam pengetahuan dan ketetapan Allah; Al-Qur'an menyatakan bahwa musibah yang terjadi di bumi maupun pada diri manusia telah tercatat sebelum diwujudkan. Di sisi lain, manusia tetap diperintahkan untuk bertindak, berusaha, memilih, bermusyawarah, dan mempertanggungjawabkan amalnya. Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia memperoleh sesuai dengan apa yang diusahakannya, sementara perubahan keadaan suatu kaum dikaitkan dengan perubahan yang terjadi dalam diri mereka sendiri.

Problem utama bukanlah apakah manusia harus percaya kepada takdir atau tidak, melainkan bagaimana manusia membaca takdir tanpa menjadikan ego sebagai penafsir tunggal atas kehendak Tuhan. Di sinilah konsep *hijab* menjadi relevan. Hijab terjadi ketika manusia kehilangan kemampuan membedakan antara "apa yang saya kehendaki", "apa yang saya usahakan", "apa yang secara kausal mungkin", "apa yang telah terjadi", dan "apa yang sesungguhnya dikehendaki Allah". Kelima kategori tersebut tidak boleh dicampuradukkan. Secara historis, persoalan ini memiliki kedudukan sentral dalam teologi Islam. Perdebatan mengenai *qadar*, kehendak manusia, dan tanggung jawab moral melahirkan diskursus panjang antara berbagai mazhab teologis. Kajian modern terhadap teologi Islam menunjukkan bahwa problem kebebasan manusia bukan persoalan periferal, melainkan terkait langsung dengan kemungkinan

mempertahankan konsep tanggung jawab moral manusia. Pembacaan takdir yang sehat tidak boleh berakhir pada determinisme mutlak maupun otonomi manusia yang absolut. Ia harus mempertahankan dua kenyataan sekaligus: Allah adalah penguasa ontologis tertinggi atas seluruh realitas, sementara manusia tetap merupakan subjek moral yang memiliki pilihan dan memikul konsekuensi atas pilihannya.

Dalam kerangka tersebut, hadis Nabi tentang orang beriman yang kuat memberikan prinsip metodologis yang sangat penting. Nabi memerintahkan manusia agar mengejar apa yang bermanfaat, meminta pertolongan kepada Allah, dan tidak menyerah; setelah suatu peristiwa terjadi, barulah manusia menerima ketetapan Allah dan tidak terjebak dalam spekulasi kontrafaktual yang berlebihan. Struktur hadis tersebut menarik: sebelum peristiwa, manusia dituntut aktif; setelah peristiwa, manusia dituntut menerima. Kesalahan membaca takdir muncul ketika seseorang membalik struktur tersebut: sebelum bertindak ia sudah menyerah dengan alasan “takdir”, sedangkan setelah gagal ia terus menyiksa dirinya dengan “seandainya”.

Ketika Keinginan Ego Dianggap sebagai Takdir Ilahi

Dalam traktat psikologi spiritual Islam, bentuk hijab (penutup kesadaran) yang paling halus dan destruktif bukanlah penolakan terhadap Tuhan, melainkan pergeseran ontologis di mana ego mengatribusikan hasrat subjektifnya sebagai kehendak transendental. Fenomena sakralisasi keinginan pribadi ini terjadi ketika dorongan psikologis yang intens mengalami mistifikasi; subjek tidak lagi menyadari bahwa apa yang ia kejar adalah manifestasi dari nafs (self/ego), melainkan meyakininya secara dogmatis sebagai "takdir

yang telah digariskan" atau "mandat ilahi"[1108]. Secara epistemologis, intensitas emosional dan kedalaman kehendak subjektif tidak pernah dapat dijadikan sebagai instrumen validasi terhadap kehendak absolut Allah. Ketika seseorang menginginkan posisi kekuasaan, pasangan hidup, kapital ekonomi, legitimasi sosial, atau pengakuan akademik, intensitas kehendak tersebut kerap melahirkan pembiasan kognitif (confirmation bias). Subjek mulai melakukan hermeneutika yang manipulatif terhadap realitas: fenomena empiris yang mendukung harapannya ditafsirkan sebagai "isyarat langit" (ayāt), sedangkan hambatan objektif dievaluasi secara simplistis sebagai "ujian keimanan" yang diproyeksikan pasti berakhir sesuai dengan skenario yang ia inginkan[1109].

Pada titik transisi ini, ego tidak lagi berjalan dalam koridor kebutuhan manusiawi yang profan, melainkan telah melakukan prosedur sakralisasi terhadap dirinya sendiri. Mekanisme pertahanan psikologis ini sering kali terartikulasi dalam klaim dogmatis seperti, "Saya sangat yakin ini adalah takdir saya." Implikasi filosofis dari artikulasi ini adalah perubahan status epistemik yang mendasar: sebuah ekspektasi eksistensial yang berakar pada harapan (rajā') mendadak diklaim sebagai kepastian eskatologis atau takdir masa depan yang pasti (qadhā')[1110]. Padahal, Islam tidak pernah melarang manusia untuk berpengharapan; harapan merupakan sublimasi spiritual yang menjaga eksistensi manusia tetap terhubung dengan rahmat Ilahi. Namun, bahaya epistemik muncul tatkala formulasi spiritualitas bergeser dari "Saya memohon dan berharap Allah mengaruniakan hal ini" menjadi "Allah pasti menghendaki hal ini untuk saya." Formulasi kedua ini mengindikasikan kelumpuhan batas

epistemik manusia, di mana ego secara terselubung menahbiskan dirinya sebagai penentu makna dari takdir yang belum tersingkap[1111].

Perbedaan antara harapan yang tulus dan proyeksi ego yang disakralkan bersifat sangat fundamental. Harapan yang sejati berdiri di atas pijakan kesadaran akan keterbatasan ilmu manusia (epistemic humility), sementara klaim deterministik terhadap masa depan menyembunyikan artikulasi egoistis yang enggan menerima kenyataan jika realitas berjalan di luar skenario pribadinya. Al-Qur'an secara eksplisit membongkar keterbatasan struktur kognitif dan afektif manusia dalam menilai kebaikan objektif: “Bisa jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan bisa jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.”[1112] Ayat ini menegaskan adanya jurang ontologis antara struktur keinginan subjektif manusia (desire) dan struktur kebaikan objektif (real good) yang berada dalam pengetahuan absolut Allah. Keterpesonaan ego terhadap suatu objek sering kali membiaskan penilaian metafisis, sehingga apa yang diyakini sebagai kebaikan puncak justru berpotensi menjadi bentuk kemunduran spiritual (istidrāj)[1113].

Doktrin tawakal dalam Islam sering kali mengalami reduksi fungsi tatkala dijadikan instrumen pembenaran (justifikasi) atas kehendak pribadi. Tawakal sejati bukanlah klaim retrospektif atau prospektif bahwa Tuhan pasti meluluskan skenario subjektif manusia, melainkan sebuah penyerahan ontologis (taslīm) atas hasil akhir setelah seluruh ikhtiar yang sah secara syar'i dan rasional ditunaikan. Tawakal melatih jiwa untuk melepaskan keterikatan terhadap hasil, bukan memaksa Tuhan mengabulkan hasil yang diinginkan. Dalam konteks ini, Al-Qur'an

menyandingkan ketergantungan pasrah kepada Allah dengan hukum kepastian-Nya: "...Dan barangsiapa yang bertawakal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan yang (dikehendaki)-Nya. Sesungguhnya Allah telah mengadakan ketentuan bagi tiap-tiap sesuatu."[1114] Frasa "Allah telah mengadakan ketentuan (qadr) bagi tiap-tiap sesuatu" menggarisbawahi bahwa realitas tunduk pada ukuran, hukum, dan batas-batas yang telah ditetapkan-Nya, bukan pada imajinasi atau proyeksi hasrat manusia. Hal ini dipertegas pula dalam tradisi kenabian. Dalam sebuah hadis sahih mengenai karakter orang beriman yang kuat, Nabi Muhammad tidak pernah menginstruksikan umatnya untuk mengejar apa yang diinginkan atas dasar klaim takdir, melainkan bersabda: "Semangatlah terhadap apa yang bermanfaat bagimu, mohonlah pertolongan kepada Allah, dan janganlah kamu merasa lemah."[1115] Hadis ini meletakkan artikulasi tindakan pada dua pilar rasional dan spiritual: kalkulasi atas apa yang bernilai manfaat (yanfa'uka) serta permohonan bantuan kepada Tuhan (ista'in billāh), tanpa menyisipkan klaim pretensius bahwa apa yang dikejar pasti merupakan takdir yang dijamin keberhasilannya.

Secara aplikatif dan spiritual, demistifikasi terhadap hijab ego ini menuntut transformasi paradigma dari desire-centered spirituality (spiritualitas berpusat pada hasrat) menuju God-centered discernment (kepekaan spiritual berpusat pada Allah). Spiritualitas yang berpusat pada hasrat beroperasi di bawah pertanyaan egosentris: "Bagaimana cara melobi Allah agar Dia mewujudkan apa yang saya inginkan?" Pola pikir ini menempatkan Tuhan sekadar sebagai sarana untuk mencapai tujuan-tujuan ego. Sebaliknya, God-centered discernment

mengarahkan manusia pada pertanyaan eksistensial yang lebih murni: "Bagaimana saya dapat menunaikan ikhtiar yang benar secara etis dan rasional, lalu menerima apa pun keputusan Allah dengan lapang dada tanpa menjadikan keinginan pribadi saya sebagai ukuran kebenaran objektif?" Pertanyaan kedua ini meruntuhkan ilusi ketuhanan dalam diri manusia dan mengembalikannya ke maqam ‘ubūdiyyah (kehambaan sejati), di mana manusia tidak lagi mendikte makna takdir, melainkan berserah diri kepada Kebijaksanaan Maha Luas yang melampaui batas-batas hasratnya sendiri[1116].

Kegagalan Duniawi Dianggap sebagai Kebinasaan Mutlak

Hijab kedua dalam struktur kesadaran manusia muncul ketika kegagalan duniawi ditafsirkan secara keliru sebagai bentuk kebinasaan ontologis. Di bawah pengaruh modernitas yang menekankan performativitas dan meritokrasi, manusia modern cenderung mengidentifikasi nilai dirinya (self-worth) secara mutlak dengan pencapaian sekuler mereka[1117]. Kegagalan memperoleh pekerjaan ditafsirkan sebagai akhir dari masa depan; kegagalan dalam membangun institusi pernikahan dianggap sebagai bukti tak terbantahkan bahwa seseorang tidak layak dicintai dan ditakdirkan untuk selamanya sendiri; kegagalan bisnis dibaca sebagai tanda definitif bahwa kemiskinan adalah esensi dirinya; sedangkan kegagalan akademik diposisikan sebagai bukti empiris atas ketidakmampuan intelektual yang permanen. Reduksionisme eksistensial ini melahirkan apa yang dalam tradisi spiritual Islam disebut sebagai hijab sebuah tirai tebal yang menghalangi mata batin untuk melihat pancaran rahmat dan kemungkinan-kemungkinan baru yang tak terbatas di balik tabir

takdir[1118]. Kesalahan epistemologis ini terjadi karena manusia secara tidak sadar mengubah peristiwa yang bersifat temporal dan spasial menjadi sebuah vonis eksistensial yang absolut[1119]. Mengasumsikan bahwa satu titik kegagalan merepresentasikan keseluruhan garis kehidupan merupakan bentuk sesat pikir yang mengabaikan sifat dinamis dari realitas itu sendiri. Padahal, satu kegagalan faktual hanya menggambarkan satu konfigurasi realitas pada satu titik waktu tertentu; ia tidak memiliki kapasitas logis maupun metafisis untuk meramalkan, apalagi mendikte, keseluruhan masa depan manusia yang dinamis. Dalam kosmologi spiritual Islam, kondisi fluktuatif seperti penyempitan (qabdh) dan kelapangan (basth) dipahami sebagai bagian dari dialektika eksistensi yang sengaja dirancang sewaktu-waktu untuk mendidik jiwa, bukan sebagai indikator tunggal yang mengukur nilai mulia atau hinanya seorang hamba di hadapan Allah[1120]. Kegagalan duniawi bukanlah keputusan final tuhan tentang penolakan, melainkan sebuah jeda hermeneutis yang mengundang manusia untuk memperluas cakrawala pemahamannya[1121].

Ketika harapan runtuh, manusia sebenarnya sedang mengalami distorsi kognitif yang parah berupa generalisasi berlebih (overgeneralization) dan personalisasi yang destruktif[1122]. Mereka terjebak dalam ilusi bahwa realitas hari ini adalah salinan mutlak dari realitas hari esok, sebuah keputusasaan yang dalam psikologi modern diidentifikasi sebagai bentuk learned helplessness[1123]. Al-Qur'an mengoreksi bias persepsi ini secara radikal melalui penggambaran fenomena alam sebagai metafora teologis yang hidup. Al-Qur'an menggambarkan turunnya hujan setelah sekian lama manusia mengalami keputusasaan mendalam sebagai bentuk terbukanya

rahmat nyata dari langit[1124]. Struktur simbolik dari ayat tersebut memuat pesan epistemik yang sangat penting: kondisi alam dan jiwa yang tampak tertutup rapat, gersang, dan mati tidak selalu identik dengan berakhirnya seluruh kemungkinan eksistensial. Hujan yang turun membasahi bumi yang tandus setelah fase keputusasaan kolektif menjadi metafora kosmis bahwa manusia pada hakikatnya tidak memiliki legitimasi kognitif untuk menyimpulkan masa depan hanya berdasarkan kalkulasi indrawi yang terbatas pada saat ini.

Dalam tradisi hadis, penderitaan dan kegagalan manusia di dunia ini juga tidak pernah direduksi sekadar menjadi kehilangan yang nir-makna. Nabi Muhammad SAW menjelaskan secara holistik bahwa setiap bentuk kelelahan (nashab), penyakit (saqam), kesedihan (hamm), duka cita (huzn), gangguan (adza), bahkan hingga duri kecil sekalipun yang mengenai tubuh seorang Muslim, berfungsi secara metafisis sebagai instrumen spiritual untuk menghapus kesalahan-kesalahan masa lalu[1125]. Formulasi profetis ini sama sekali tidak bertujuan mengafirmasi kepasifan atau melarang manusia untuk berikhtiar memperbaiki keadaan sosial-ekonominya. Sebaliknya, hadis tersebut menawarkan sebuah perspektif transformatif yang revolusioner terhadap rasa sakit: suatu peristiwa yang secara lahiriah tampak sebagai kemunduran negatif, sesungguhnya menyimpan dimensi eskatologis yang destruktif bagi dosa-dosa manusia, sekaligus konstruktif bagi ketahanan jiwanya. Kegagalan duniawi diposisikan bukan sebagai hukuman mati atas eksistensi manusia, melainkan sebagai proses pembersihan (katharsis) spiritual yang mempersiapkan jiwa untuk menerima limpahan karunia yang lebih tinggi. Hilangnya harapan (al-ya's) di tengah pusaran kegagalan duniawi bukanlah

sekadar masalah gangguan emosional atau ketidakstabilan psikologis beluar; dalam lanskap spiritualitas Islam, ia diidentifikasi sebagai kesalahan hermeneutis yang mendasar. Kejadian ini merepresentasikan kepongahan intelektual di mana subjek manusia yang terbatas mencoba mengambil satu fragmen kecil dari realitas temporal hidupnya, lalu dengan berani mengklaim bahwa ia telah memahami keseluruhan cetak biru (grand design) ilahi yang melampaui ruang dan waktu[1126]. Untuk meruntuhkan hijab keputusasaan ini, manusia membutuhkan apa yang disebut sebagai epistemic humility (kerendahan hati epistemik). Sikap ini terwujud dalam kerelaan intelektual dan spiritual seorang hamba untuk menangguhkan kesimpulan absolut atas penderitaannya dan dengan penuh ketundukan berucap kepada dirinya sendiri maupun di hadapan Tuhannya: “Saya belum mengetahui, dan sesungguhnya saya tidak memiliki pengetahuan yang utuh tentang apa makna akhir dari peristiwa yang sedang saya alami ini.”

Terjebak dalam Fatalisme Destruktif Akibat Ketiadaan Visi Spiritual

Ketiadaan visi spiritual yang komprehensif sering kali menjerumuskan kerangka berpikir manusia ke dalam kejatuhan eksistensial berupa fatalisme destruktif. Fenomena ini muncul ketika pemahaman terhadap takdir terlepas dari poros metafisika Islam yang benar, sehingga pasifitas ekstrem disalahartikan sebagai puncak kesucian iman. Fatalisme destruktif pada hakikatnya berbeda secara mendasar dari doktrin iman kepada qadar. Jika fatalisme memandang bahwa ketetapan absolut mengeliminasi urgensi signifikansi usaha manusia, maka kerangka ontologis Islam justru menempatkan ikhtiar

sebagai bagian tak terpisahkan dari pemenuhan amanah eksistensial. Ketiadaan visi spiritual menyebabkan tatanan makna merosot, mengubah kepasrahan yang seharusnya memberdayakan menjadi kelemahan psikologis dan sosial yang melumpuhkan daya cipta manusia.

Dalam perspektif wahyu, Al-Qur'an secara tegas menolak pemaknaan takdir yang pasif dengan memerintahkan manusia untuk beraktivitas dan menegaskan bahwa setiap amal akan disaksikan serta dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan dan komunitasnya.[1127] Tatanan tekstual ini menunjukkan bahwa manusia tidak didesain sebagai objek statis yang bergerak tanpa arah akibat dorongan mekanis eksternal, melainkan diangkat sebagai agen moral (fa'il akhlaqi) yang dibekali kehendak, tanggung jawab (taklif), dan ruang memilih. Visi spiritual Qur'ani menegaskan bahwa keterikatan pada qadar tidak pernah menghapuskan kewajiban imperatif untuk bertindak. Sebaliknya, kesadaran akan qadar hadir untuk memberikan batas-batas eksistensial agar manusia tidak jatuh ke dalam kesombongan otonom (hubris) ketika berhasil, maupun keputusasaan yang merusak ketika mengalami kegagalan.

Prinsip perlawanan terhadap fatalisme destruktif ini menemukan artikulasi praksisnya yang paling jernih dalam tradisi kenabian. Matan hadis yang memerintahkan manusia untuk mengejar apa yang bermanfaat, memohon pertolongan kepada Allah, dan menolak sikap lemah ('ajz) dapat dibaca sebagai formulasi metodologis anti-fatalisme yang sangat solid dalam sejarah pemikiran Islam.[1128] Struktur imperatif dalam hadis tersebut mengintegrasikan tiga elemen fundamental: orientasi rasional terhadap kemanfaatan (al-hirṣ 'alā al-manfa'ah),

penyandaran metafisik kepada Tuhan (al-istiʻānah billāh), dan penolakan terhadap kelumpuhan mental maupun fisik (ʻadam al-ʻajz). Dalam konteks ini, konsep tawakal tidak berfungsi sebagai substitusi bagi usaha, melainkan memberikan orientasi transenden yang menyempurnakan ikhtiar empiris agar tetap berjarak dari keputusasaan.

Secara historis-teologis, perdebatan mengenai batas otonomi manusia telah menyita perhatian mendalam para pakar kalam klasik yang berusaha menjaga koherensi antara kemahakuasaan Tuhan dan tanggung jawab moral manusia.[1129] Diskursus ini menunjukkan bahwa tanggung jawab taklif tidak mungkin ditegakkan secara logis apabila ikhtiar manusia dinihilkan sama sekali oleh determinisme absolut. Dalam tradisi Asyʻariyah, misalnya, dirumuskan doktrin kasb (perolehan) sebagai upaya menjembatani dialektika antara penciptaan tindakan oleh Allah (khalq) dan keterikatan voluntaris manusia terhadap tindakan yang diusahakannya.[1130] Walaupun doktrin kasb kerap memicu perdebatan hermeneutis yang rumit di antara para pengkritiknya, kemunculan teori ini membuktikan betapa krusialnya mempertahankan konsep ruang bertindak bagi manusia dalam arsitektur teologi Islam.[1131]

Dengan demikian, dapat disimpulkan secara komprehensif bahwa fatalisme destruktif bukanlah konsekuensi logis dari keimanan yang murni kepada qadar, melainkan bentuk deviasi epistemologis dan kejatuhan spiritual. Fatalisme destruktif terjadi ketika qadar dieksploitasi sebagai apologi metafisik untuk melarikan diri dari kewajiban etik, moral, dan rasional yang sebenarnya berada dalam jangkauan ikhtiar. Tanpa visi spiritual yang mentransendensikan dan

memandu pemikiran, kehendak manusia akan dengan mudah terjebak dalam apatisme eksistensial. Sebaliknya, iman kepada qadar yang sahih justru membakar semangat kemanusiaan untuk terus berproses, memperjuangkan kebaikan, dan mengabdi sebagai khalifah yang bertanggung jawab penuh atas setiap jengkal pilihan hidupnya.

Menisbatkan Prestasi Semata-mata pada Kecerdasan Pribadi

Jika kegagalan sering kali menjerumuskan manusia ke dalam jurang fatalisme yang melumpuhkan, maka keberhasilan berpotensi melahirkan hijab eksistensial yang tidak kalah destruktif: kesombongan ontologis. Ketika seorang individu mencapai puncak prestasi, dinamika psikisnya cenderung melakukan simplifikasi terhadap realitas objektif dengan menyimpulkan bahwa pencapaian tersebut merupakan produk murni dari kecerdasan personal, rigiditas disiplin kerja, ketajaman strategi ego, atau superioritas bawaan atas sesamanya. Fenomena ini mewakili apa yang disebut sebagai bias atribusi diri (self-serving attribution bias) dalam psikologi kognitif, sebuah mekanisme pertahanan ego yang mendistorsi persepsi kausalitas demi meneguhkan superioritas subjek.[1132] Dalam perspektif sosiologi kontemporer yang diusung oleh Pierre Bourdieu, ilusi "manusia yang mengonstruksi dirinya sendiri" (self-made man) mengabaikan jaring-jaring modal kultural (cultural capital), modal sosial (social capital), serta habitus yang diwariskan secara tak kasat mata melalui struktur sosial yang timpang.[1133] Manusia yang terjebak dalam delusi ini mengalami kebutaan struktural; ia mengagungkan agensi pribadinya sembari menafikan struktur sosiologis yang memungkinkannya mengaktualisasikan potensi tersebut. Secara epistemologis, klaim

keberhasilan yang menisbatkan pencapaian semata-mata pada kecerdasan pribadi mengalami apa yang disebut sebagai reduksi kausalitas (causal reductionism). Subjek hanya mengarahkan pandangannya pada rantai sebab-musabab yang paling dekat secara spasial dan temporal dengan dirinya seperti tingkat pendidikan formal, jam kerja yang diinvestasikan, jaringan profesional terdekat, serta keputusan taktis yang diambil dalam ruang sidang. Namun, ia secara sadar atau tidak sadar mengeklusi kondisi-kondisi pra-syarat yang melampaui kendali agensinya. Kondisi-kondisi penentu ini meliputi lotre genetik (struktur biologis dan kapasitas kognitif bawaan), status sosio-ekonomi keluarga tempat ia dilahirkan, stabilitas geopolitik wilayahnya, akses awal terhadap nutrisi dan pendidikan berkualitas, hingga konvergensi momentum sejarah serta faktor kebetulan (contingency) yang membuka ruang bagi keberhasilannya.[1134] Tanpa adanya jaminan stabilisator sosiologis dan biologis ini, segala bentuk kerja keras individu akan membentur dinding kemustahilan. Oleh karena itu, pengakuan sepihak atas prestasi pribadi sebagai kepemilikan mutlak merupakan bentuk anarki epistemis yang menegasikan realitas interdependensi kosmik.

Pemberhalaan terhadap kecerdasan pribadi sebagai determinan tunggal kesuksesan bukanlah fenomena modern yang asing dalam sejarah spiritualitas manusia. Lembaran Al-Qur'an secara artikulatif mengabadikan prototipe kesombongan meritokratis ini melalui narasi sejarah figur Qarun. Ketika diingatkan akan kewajiban sosial dan ketundukan spiritual atas limpahan kekayaannya yang masif, Qarun melontarkan sebuah pernyataan yang merepresentasikan puncak arogansi ontologis: "Innama utituhu 'ala 'ilmin 'indi" (Sesungguhnya aku

hanya diberi harta itu, karena ilmu yang ada padaku).[1135] Pernyataan ini memuat esensi dari meritocratic hubris modern, di mana kesuksesan finansial dan sosial tidak dipandang sebagai titipan atau amanah yang menuntut pertanggungjawaban etis, melainkan dideklarasikan sebagai bukti sahih atas superioritas intelektual dan kompetensi personal pelaku. Epistemologi Qarun mengabaikan fakta fundamental bahwa kecerdasan yang ia miliki, nafas kehidupan yang menggerakkan fisiknya, serta hukum-hukum alam yang memungkinkan akumulasi kekayaannya bekerja, seluruhnya bersumber dari poros transendental yang sama sekali berada di luar lingkaran kuasanya.

Dalam wacana teologi Islam, khususnya dalam madzhab Asy'ariyah dan pandangan sintesis para teolog moderat seperti Al-Ghazali, konsep agensi manusia dirumuskan lewat doktrin kasb (perolehan/upaya).[1136] Doktrin ini menegaskan bahwa kerja keras, perencanaan, dan ikhtiar rasional merupakan wilayah kewajiban etis-praktis manusia yang harus dipenuhi secara optimal. Namun, kesadaran tauhid melarang keras proses absolutisasi sebab (ta'thil al-asbab atau syirk al-asbab), yaitu kecenderungan memandang sebab material-manusiawi sebagai pencipta independen dari sebuah akibat. Dalam kitab Ihya' 'Ulum al-Din, Al-Ghazali menguraikan secara mendalam dalam bab Tawhid wa al-Tawakkul bahwa manusia yang menyembah usahanya sendiri sesungguhnya sedang terjerumus ke dalam syirik tersembunyi (syirk khafi).[1137] Ikhtiar tidak boleh dinegasikan, namun ia harus diletakkan dalam proporsi yang tepat: sebagai lokus manifestasi takdir Ilahi, bukan sebagai tuhan baru yang disembah secara psikologis melalui kultus performa diri. Implikasi sosiologis dari kesombongan keberhasilan ini melahirkan apa yang disebut oleh filsuf kontemporer Michael Sandel

sebagai tirani meritokrasi (the tyranny of merit).[1138] Ketika suatu masyarakat secara mutlak mengadopsi keyakinan bahwa setiap individu mendapatkan apa yang layak mereka dapatkan berdasarkan bakat dan usaha mereka sendiri, maka lahirlah arogansi meritokratis (meritocratic arrogance). Di satu sisi, para pemenang kompetisi sosial merasa bahwa kesuksesan mereka adalah hak mutlak yang mereka hasilkan sendiri, sehingga mereka memandang rendah orang-orang yang berada di strata bawah dengan penuh penghakiman moral. Di sisi lain, mereka yang gagal dalam kontestasi ekonomi dan sosial dipaksa memikul beban psikologis yang menghancurkan harkat kemanusiaannya: keyakinan bahwa kegagalan mereka adalah bukti tak terbantahkan dari kemalasan, kebodohan, atau inferioritas pribadi mereka sendiri. Pandangan ini mengabaikan realitas objektif mengenai kesenjangan struktural, di mana arena kompetisi kehidupan tidak pernah dimulai dari garis start yang sama bagi setiap anak manusia.[1139]

Dampak dari pengabaian struktural ini adalah retaknya solidaritas sosial dan hilangnya empati kemanusiaan. Sikap mental yang lahir dari rahim neoliberalisme ini menolak gagasan bahwa kesejahteraan kolektif merupakan tanggung jawab bersama. Pembangunan narasi kesuksesan personal yang individualistik mendegradasi makna kebajikan publik (common good) dan menggantikannya dengan pemujaan terhadap statistik pencapaian individu. Sosiolog Daniel Markovits mencatat bahwa jerat meritokrasi tidak hanya menindas mereka yang tersisih, tetapi juga merusak keseimbangan mental para pemenang yang terus-menerus didera kecemasan eksistensial untuk mempertahankan status superioritas mereka melalui produktivitas ekstrem yang eksploitatif.[1140] Dari sini tampak jelas bahwa

kesombongan atas keberhasilan pribadi bukan sekadar dosa teologis yang bersifat personal, melainkan sebuah patologi sosiologis yang melanggengkan ketidakadilan sistemik dan mengoyak kohesi sosial masyarakat sipil.

Untuk mereduksi racun kesombongan ontologis ini, epistemologi Islam menawarkan kerangka integratif yang mendamaikan antara pengakuan atas agensi manusia dan kepasrahan eksistensial kepada Kehendak Mutlak. Dalam perspektif tauhid, kesadaran manusia dibimbing untuk melampaui dualitas sempit antara fatalisme pasif (Jabariyyah) dan kebebasan mutlak yang pongah (Qadariyyah). Ibnu Qayyim al-Jawziyyah dalam adikaryanya, Madarij al-Salikin, merumuskan bahwa syukur yang sejati (syukr) menuntut tiga dimensi integratif: pengakuan hati atas nikmat sebagai pemberian murni dari Sang Khalik, artikulasi lisan yang memuji sumber nikmat tersebut, serta penyaluran nikmat (termasuk kecerdasan dan kekayaan hasil keberhasilan) untuk kemaslahatan makhluk lain sebagai bentuk pertanggungjawaban moral.[1141] Ikhtiar manusiawi tidak pernah dinegasikan; ia dihormati sebagai instrumen kepatuhan terhadap sunnatullah, namun ia tidak pernah diizinkan bergeser menjadi berhala ego yang menuntut penghormatan sakral.

Al-Qur'an memberikan garis panduan yang sangat presisi dalam Surah Al-Qashash ayat 77, sebuah teks suci yang menyeimbangkan antara orientasi eskatologis, keterlibatan aktif di dunia material, dan tanggung jawab sosial-kosmik: "Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat

baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan."[1142] Ayat ini menegaskan bahwa kesuksesan duniawi baik berupa akumulasi modal intelektual, material, maupun sosial bukanlah tujuan akhir entitas kemanusiaan, melainkan instrumen dinamis untuk mewujudkan keadilan sosial dan kedekatan spiritual (taqarrub). Ketika kesuksesan didefinisikan ulang sebagai amanah kosmologis, posisi subjek berubah secara radikal: dari seorang pemilik mutlak yang pongah menjadi seorang penjaga (steward/khalifah) yang dipenuhi rasa mawas diri dan tanggung jawab.[1143] Prestasi tidak lagi menjadi alat pemisah ego yang mengisolasi manusia dari realitas sosial di sekelilingnya, melainkan jembatan emas untuk mengalirkan kemanfaatan yang lebih luas bagi kemanusiaan, meruntuhkan tirani kesombongan meritokratis demi terciptanya tatanan kosmik yang adil dan beradab.

Ketergantungan Buta pada Hukum Sebab-Akibat Materialistik Semata

Krisis persepsi manusia modern sering kali berakar pada apa yang disebut sebagai reduksionisme ontologis, di mana realitas yang multidimensional dipangkas secara paksa menjadi sekadar interaksi mekanistik sebab-akibat materialistik. Dalam struktur berpikir ini, dunia dipandang sebagai sebuah mesin raksasa (clockwork universe) yang digerakkan oleh hukum-hukum deterministik yang kaku, sehingga eksistensi Tuhan seolah teralienasi dari ruang operasional keseharian. Fenomena ini menciptakan "hijab" atau tabir tebal yang menghalangi kognisi manusia untuk menangkap dimensi metafisika di balik tabir fisik. Keberhasilan ekonomi hanya dibaca melalui lensa akumulasi

kapital, kesehatan dipandang melulu sebagai hasil intervensi biokimia, dan stabilitas sosial dikalkulasi hanya lewat kontrak utilitarian[1144]. Pengabaian terhadap aspek "Barakah" dan intervensi Ilahiyah dalam variabel kehidupan mencerminkan sebuah disorientasi intelektual yang menganggap bahwa sebab (asbab) memiliki kekuatan independen yang berdiri sendiri di luar kehendak Sang Pencipta.

Secara epistemologis, Islam tidak pernah menafikan validitas kausalitas dalam ranah empiris; justru, Al-Qur'an mendorong manusia untuk melakukan observasi mendalam terhadap hukum alam sebagai Ayatullah (tanda-tanda Allah). Namun, dalam tradisi intelektual Islam terutama dalam diskursus Asy'ariyah yang dikembangkan oleh Imam Al-Ghazali hubungan antara sebab dan akibat bukanlah sebuah keniscayaan logis yang bersifat absolut (necessary connection), melainkan sebuah "kebiasaan Ilahi" (Iqtiran atau Sunnatullah)[1145]. Al-Ghazali berpendapat bahwa ketergantungan buta pada sebab-akibat materialistik dapat menggiring manusia pada syirik khafi (politeisme tersembunyi), di mana seseorang mulai mempertuankan sarana dan melupakan Pemberi Sarana. Oleh karena itu, pengakuan terhadap sebab adalah tuntutan akal dan syariat demi menjaga keteraturan hidup, namun penyandaran hati terhadap sebab adalah cacat dalam tauhid. Manusia diwajibkan melakukan ikhtiar maksimal sebagai bentuk penghambaan di dalam koridor "alam syahadah", namun tetap menyadari bahwa hasil akhir berada dalam domain "alam ghaib"[1146].

Integrasi antara tindakan praktis dan kepasrahan metafisika ini tercermin secara elegan dalam prinsip Tawakal. Tawakal bukanlah sebuah bentuk fatalisme pasif (jabariyah) yang meniadakan usaha, melainkan sebuah aksioma spiritual di mana seseorang

mengoptimalkan seluruh potensi materialnya namun tetap memutus ketergantungan hatinya dari hasil usaha tersebut. Hal ini sejalan dengan kaidah yang dikemukakan oleh Ibnu Khaldun dalam karyanya yang monumental, di mana ia menjelaskan bahwa meskipun sejarah dan peradaban bergerak berdasarkan hukum-hukum sosiologis dan material yang nyata, terdapat elemen "faktor tak terduga" atau Divine Providence yang sering kali melampaui kalkulasi rasional manusia[1147]. Dalam konteks medis atau teknologis, menggunakan instrumen mutakhir adalah sebuah keniscayaan saintifik, namun meyakini bahwa instrumen tersebut adalah penyembuh mutlak merupakan bentuk kebutaan terhadap hakikat realitas yang sebenarnya bersifat kontingen dan bergantung sepenuhnya pada Wajib al-Wujud.

Ketidakmampuan manusia modern untuk melampaui determinisme materialistik ini juga telah dikritik dalam filsafat sains kontemporer melalui prinsip ketidakpastian. Werner Heisenberg, dalam refleksi filosofisnya mengenai mekanika kuantum, menunjukkan bahwa pada tingkat yang paling fundamental, alam semesta tidak bekerja secara deterministik linear seperti yang dibayangkan oleh fisika Newton[1148]. Hal ini membuka ruang bagi pengakuan kembali terhadap misteri eksistensi yang tidak sepenuhnya terjamah oleh indra manusia. Dalam perspektif Islam, ini memperkuat argumen bahwa "sebab" hanyalah tirai tipis yang menutupi kehendak Allah. Hadis tentang burung yang mencari rezeki memberikan ilustrasi metaforis yang kuat: burung tersebut melakukan mobilisasi fisik (terbang di pagi hari) sebagai bentuk kepatuhan pada hukum sebab-akibat, namun ia tidak memiliki "tabungan" atau jaminan material, melainkan bersandar pada kedermawanan alamiah yang disediakan oleh Sang Pencipta[1149].

Melepaskan ketergantungan buta pada sebab-akibat materialistik bukan berarti meninggalkan rasionalitas atau sains. Sebaliknya, hal ini merupakan upaya untuk mendudukkan sains pada porsinya yang benar sebagai alat, bukan sebagai tuhan. Manusia yang mampu menembus hijab ini akan bekerja dengan penuh profesionalisme dan ketelitian seolah-olah seluruh keberhasilannya ditentukan oleh usahanya, namun pada saat yang sama, ia akan berdoa dengan penuh ketundukan seolah-olah usahanya tidak memiliki arti apa pun di hadapan takdir Allah[1150]. Inilah puncak dari kesadaran tauhid: sebuah keseimbangan dinamis antara optimasi asbab dan pemurnian tawakal, yang memungkinkan manusia untuk tetap stabil secara mental di tengah fluktuasi hasil duniawi, karena orientasi utamanya telah melampaui batas-batas materialitas yang fana.

Mengabaikan Eksistensi *Musabbib al-Asbab* dalam Setiap Kejadian Hidup

Dalam diskursus metafisika dan filsafat sains, pencarian terhadap hakikat sebab-akibat (kausalitas) selalu menjadi poros utama yang menentukan bagaimana manusia memahami realitas. Ketika manusia modern berinteraksi dengan alam semesta, mereka sering kali terjebak dalam jaring-jaring determinisme fisik yang mekanistik. Di sinilah istilah Musabbib al-Asbab (Allah sebagai Pemberi keberlakuan terhadap sebab-sebab) hadir sebagai sublimasi teologis yang mengandung satu prinsip metafisik penting: sebab fisik tidak pernah berdiri sendiri secara mandiri dan mutlak[1151]. Ketika manusia memperoleh suatu hasil melalui mekanisme empiris tertentu, ia tidak dituntut untuk menyangkal eksistensi atau validitas mekanisme tersebut; namun, pada

saat yang sama, ia sangat dilarang untuk menganggap mekanisme itu sebagai ujung akhir dari rantai realitas atau penjelasan final atas eksistensi[1152].

Pengabaian terhadap eksistensi Musabbib al-Asbab dalam setiap dinamika kehidupan tidak sekadar berimplikasi pada wilayah teologi dogmatis (‘aqidah), melainkan merusak struktur epistemologis manusia dalam membaca pola-pola alam (sunatullah). Tanpa jangkar transendental ini, kesadaran manusia akan terombang-ambing di antara dua ekstrem yang merusak kemanusiaan itu sendiri. Ekstrem pertama adalah irasionalisme fatalistik (seperti paham Jabariyyah ekstrem), yang mengabaikan hukum sebab-akibat fisik secara total dan menanti keajaiban di luar nalar dalam setiap penyelesaian krisis hidup[1153]. Ekstrem kedua adalah materialisme reduktif (deterministik), yang mendewakan hukum alam seolah-olah materi memiliki daya kausalitas inheren yang independen dari kehendak Ilahi[1154]. Teks ini akan mengurai secara mendalam bagaimana integrasi kesadaran akan Musabbib al-Asbab mampu merekonstruksi cara pandang ilmiah dan spiritual manusia secara kohesif, komprehensif, dan kontemplatif.

Perdebatan mengenai sejauh mana sebab-sebab sekunder (al-asbab) memiliki pengaruh riil terhadap akibat (al-musabbab) merupakan salah satu puncak pencapaian intelektual dalam tradisi filsafat dan kalam Islam. Imam al-Ghazali, dalam magnum opusnya Tahafut al-Falasifah, mengajukan argumen okasionalisme (occasionalism) yang mendekonstruksi klaim para filosof paripatetik mengenai adanya hubungan niscaya (necessary connection) antara sebab fisik dan akibat[1155]. Al-Ghazali menegaskan bahwa hubungan antara apa yang biasa diyakini sebagai sebab (seperti api) dan apa yang

diyakini sebagai akibat (seperti terbakarnya kapas) bukanlah hubungan kemutlakan ontologis, melainkan hubungan ko-eksistensi yang diciptakan oleh Allah secara berulang demi keteraturan hidup manusia (‘adat Allah)[1156]. Sceptisisme epistemologis al-Ghazali ini, yang berabad-abad kemudian diadopsi oleh filsuf Barat David Hume, menunjukkan bahwa secara empiris manusia hanya mengamati suksesi peristiwa (kronologi), bukan daya paksa kausal yang inheren dalam materi itu sendiri[1157].

Di sisi lain, Ibn Rushd dalam Tahafut al-Tahafut memberikan pembelaan terhadap kausalitas sekunder dengan menyatakan bahwa menolak efikasi sebab fisik sama saja dengan menolak sains dan kebijaksanaan penciptaan Allah[1158]. Bagi Ibn Rushd, setiap entitas memiliki esensi dan sifat spesifik yang dengannya ia bertindak. Rekonsiliasi mutakhir dari debat teologis ini menunjukkan bahwa Musabbib al-Asbab bertindak sebagai pemberi eksistensi dan keberlakuan hukum tersebut. Hukum alam bukanlah entitas otonom yang membatasi kekuasaan Allah, melainkan manifestasi dari kehendak-Nya yang konsisten (Divine Will). Al-Qur'an secara artikulatif menegaskan dualitas ini: di satu sisi Allah adalah pencipta segala sesuatu secara absolut[1159], namun di sisi lain Dia menetapkan ukuran, potensi, dan jalur sebab-akibat yang harus ditempuh oleh makhluk-Nya[1160].

Ketika manusia mengabaikan peran Musabbib al-Asbab dan membatasi pandangannya hanya pada rantai sebab-akibat material, ia jatuh ke dalam perangkap reduksionisme materialistik. Secara epistemologis, reduksionisme ini menyederhanakan kompleksitas kehidupan manusia yang multidimensional meliputi aspek spiritual,

mental, dan eksistensial menjadi sekadar reaksi kimiawi dan mekanis yang dingin[1161]. Dampak psikologis-spiritual dari pandangan dunia semacam ini sangat destruktif. Manusia yang meyakini bahwa usahanya adalah satu-satunya penentu mutlak atas masa depannya akan selalu dihantui oleh kecemasan eksistensial (existential dread). Keberhasilan akan melahirkan kesombongan patologis (hubris), sementara kegagalan akan menjatuhkannya ke dalam jurang keputusasaan yang nihilistik.

Dalam kerangka Qur'ani, integrasi antara ikhtiar fisik dan kesadaran spiritual dijaga secara sangat seimbang. Allah menyatakan Diri-Nya sebagai satu-satunya Pemberi rezeki yang hakiki (Ar-Razzaq)[1162], namun di saat yang sama manusia diperintahkan untuk bertebaran di muka bumi dan bekerja keras mencari karunia-Nya[1163]. Demikian pula, Allah adalah penyembuh yang sejati (Asy-Syafi), namun manusia tetap diwajibkan secara syar'i untuk mencari pengobatan medis secara optimal ketika sakit[1164]. Pengabaian terhadap salah satu sisi dari koin kausalitas ini akan merusak ketertiban hidup manusia. Mengharapkan kesembuhan tanpa berobat adalah bentuk kebodohan ilmiah; sebaliknya, meyakini obat sebagai pencipta kesembuhan secara independen adalah bentuk kebutaan metafisik.

Di sinilah konsep tawakkul menemukan kedalaman epistemologisnya yang paling radikal. Tawakal sering kali disalahpahami oleh kalangan orientalis maupun pengkritik internal sebagai bentuk kepasrahan pasif yang mengebiri daya kreatif manusia. Padahal, dalam epistemologi Islam, tawakal adalah sebuah kesadaran aktif yang memisahkan antara wilayah kerja manusia (proses) dan wilayah ketetapan Ilahi (hasil). Manusia bertanggung jawab secara penuh atas proses yang berada di bawah jangkauan kehendak bebasnya (ikhtiyar),

namun ia tidak memiliki hak ontologis maupun kemampuan absolut untuk mengontrol hasil akhir secara mutlak[1165].

Prinsip ini sekaligus menetapkan batas-batas epistemologis dari prediksi ilmiah manusia. Meskipun sains modern dengan bantuan superkomputer dan kecerdasan buatan mampu memprediksi cuaca, pergerakan pasar saham, hingga mutasi genetika dengan tingkat akurasi yang sangat tinggi, prediksi tersebut tetap berada dalam koridor probabilitas, bukan kepastian absolut[1166]. Fisika kuantum modern, melalui Prinsip Ketidakpastian Heisenberg, secara tidak langsung telah meruntuhkan dogma determinisme absolut ala fisika klasik Newton[1167]. Alam semesta pada level fundamentalnya menunjukkan adanya ruang ketidakpastian yang inheren.

Bagi ilmuwan yang memiliki kesadaran teologis, keterbatasan prediksi manusia ini tidak melahirkan kecemasan atau skeptisisme ekstrem, melainkan melahirkan kerendahan hati ilmiah (epistemic humility). Manusia merencanakan dan memprediksi karena hal itu merupakan bagian dari ibadah, tugas kekhalifahan, dan ikhtiar yang diwajibkan; namun ia berserah diri (tawakkul) karena ia menyadari bahwa dirinya bukanlah penguasa mutlak atas setiap konsekuensi dan variabel di alam semesta ini. Kesadaran akan Musabbib al-Asbab membebaskan manusia dari beban psikologis yang berada di luar kapasitas kemakhlukannya, sekaligus mendorongnya untuk mencapai puncak profesionalisme dalam setiap ikhtiar yang dilakukannya.

Distorsi Hijab dalam Membaca Hakikat Jodoh dan Pasangan Hidup

Dalam diskursus epistemologi Islam, istilah hijab tidak sekadar merujuk pada tabir material atau busana fisik, melainkan

merepresentasikan penghalang spiritual, kognitif, dan eksistensial yang menghalangi mata batin (bashirah) manusia dalam menangkap hakikat kebenaran[1168]. Ketika ditarik ke dalam ranah relasional-eskatologis, khususnya mengenai konsep jodoh dan pasangan hidup, terjadi sebuah fenomena yang dapat diidentifikasi sebagai "distorsi hijab". Distorsi ini termanifestasi ketika bahasa takdir disalahgunakan sebagai tameng teologis untuk melegitimasi kemalasan rasional, mengabaikan kematangan emosional, atau melarikan diri dari pertanggungjawaban moral atas kegagalan sebuah hubungan. Jodoh, yang seharusnya dipahami melalui dialektika harmonis antara ikhtiar manusiawi (kasb) dan ketetapan Ilahi (qadar), kerap direduksi secara fatalistik. Akibatnya, esensi pernikahan sebagai institusi etis yang menuntut kedewasaan dan perjuangan aktif bergeser menjadi sekadar pencarian figur mistis yang dianggap telah "ditakdirkan" tanpa celah[1169].

Penyalahgunaan bahasa takdir ini sering kali beroperasi dalam dua fase waktu yang berbeda, yakni fase prospektif sebelum komitmen terjadi, dan fase retrospektif setelah hubungan berakhir. Sebelum akad atau komitmen yang sah terbangun, distorsi hijab membuat seseorang terjebak dalam delusi kepastian futuristik dengan mengklaim secara sepihak, “dia pasti jodoh saya”[1170]. Klaim ini kerap kali menggugurkan kewajiban etis untuk melakukan observasi yang objektif (tabayyun), penilaian karakter yang mendalam, serta kalkulasi kompatibilitas intelektual dan spiritual. Dalam psikologi kontemporer, penyerahan keputusan kritis kepada takdir yang belum terjadi ini dikenal sebagai spiritual bypassing, yaitu kecenderungan menggunakan keyakinan spiritual untuk menghindari penderitaan psikologis atau tanggung jawab kognitif dalam mengambil keputusan hidup yang besar[1171].

Sebaliknya, ketika bahtera domestik mengalami keretakan atau pertunangan dibatalkan, tameng teologis yang sama digunakan kembali dengan dalih, “memang bukan jodoh,” guna menutupi ketidakmampuan melakukan introspeksi atas komunikasi yang buruk, ketidakmatangan emosional, atau kebebalan egoistik[1172].

Kedua sikap tersebut mencerminkan cacat epistemologis yang serius dalam memahami relasi antara kebebasan manusia (free will) dan kedaulatan Ilahi (divine sovereignty). Manusia, dalam keterbatasan pengetahuannya, tidak diberikan akses langsung untuk membaca Lauh al-Mahfuzh guna mengetahui siapa pasangan hidupnya di masa depan[1173]. Oleh karena itu, sebelum sebuah ikatan suci diresmikan, wilayah pencarian jodoh sepenuhnya berada dalam koridor hukum kausalitas (sunnatullah) yang menuntut penggunaan akal budi, konsultasi emosional, pengujian karakter secara jujur, serta doa istikharah sebagai sarana menyerahkan hasil akhir setelah ikhtiar maksimal dilakukan[1174]. Menolak proses evaluasi rasional ini dengan dalih kepasrahan mistis adalah bentuk pelecehan terhadap anugerah akal budi yang telah dianugerahkan oleh Allah.

Pandangan Islam yang komprehensif meletakkan fondasi pernikahan bukan di atas romantisisme fatalistik yang pasif, melainkan di atas fondasi komitmen etis-spiritual yang kokoh. Al-Qur’an secara eksplisit menggambarkan institusi pernikahan sebagai salah satu tanda kebesaran Allah melalui penciptaan pasangan hidup agar manusia menemukan ketenteraman (sakinah), yang kemudian diaktualisasikan melalui jalinan cinta kasih (mawaddah) dan perlindungan emosional yang tulus (rahmah)[1175]. Penggunaan diksi mawaddah dan rahmah dalam teks suci mengindikasikan bahwa kedua kualitas tersebut

bukanlah entitas statis yang jatuh begitu saja dari langit tanpa usaha, melainkan sebuah kapasitas aktif yang harus diproduksi, dirawat, dan diperjuangkan secara sadar oleh kedua belah pihak. Pernikahan dengan demikian merupakan sebuah mithaqan ghaliza (perjanjian yang sangat kokoh), sebuah ikatan hukum dan spiritual yang menuntut tanggung jawab penuh, kedewasaan psikologis, serta kesiapan untuk saling memaafkan dan bertumbuh bersama[1176].

Dimensi rasionalitas dalam pemilihan pasangan hidup ini dipertegas oleh tradisi kenabian. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menguraikan empat parameter utama dalam memilih pasangan yaitu kekayaan, keturunan, kecantikan/ketampanan, dan agama merupakan bukti tak terbantahkan bahwa Islam melegitimasi pertimbangan-pertimbangan sosio-ekologis, psikologis, dan spiritual yang bersifat empiris[1177]. Penekanan Nabi untuk memprioritaskan faktor agama (fadzhar bi dzati ad-din) bukanlah seruan untuk mengabaikan realitas objektif lainnya, melainkan sebuah panduan aksiologis agar nilai-nilai transendental menjadi kompas utama dalam menavigasi dinamika kehidupan rumah tangga[1178]. Jika peta takdir tentang jodoh telah dirancang untuk diketahui manusia secara deterministik sejak awal, maka seluruh anjuran normatif untuk memilih, menimbang, dan menguji karakter calon pasangan hidup akan kehilangan relevansi logisnya. Justru karena masa depan adalah misteri yang tertutup oleh hijab waktu, manusia diwajibkan mengambil keputusan berdasarkan basis pengetahuan teoretis dan praktis terbaik yang tersedia baginya saat ini[1179].

Secara hermeneutis, pemahaman teologis mengenai frasa "jodoh adalah takdir" harus diletakkan dalam kerangka berpikir retrospektif, bukan prospektif. Secara retrospektif, setelah seluruh ikhtiar manusiawi

dikerahkan dan sebuah pernikahan akhirnya terjadi (atau sebaliknya, kandas), manusia wajib mengimani bahwa realitas tersebut merupakan ketetapan (qada' dan qadar) yang harus diterima dengan lapang dada (rida)[1180]. Penerimaan retrospektif ini berfungsi sebagai jangkar psikologis yang menyelamatkan manusia dari penyesalan yang destruktif (al-asaf) dan keputusasaan yang tidak berkesudahan. Namun, sebelum takdir tersebut mewujud menjadi sejarah konkrit, manusia hidup dalam ruang kemungkinan prospektif yang dinamis. Dalam ruang ini, setiap tindakan, pilihan moral, dan keputusan komunikasi yang diambil oleh individu akan berkontribusi secara langsung terhadap kualitas hubungan yang sedang dibangun[1181]. Membuka hijab distorsi ini berarti mengembalikan manusia pada posisi mulianya sebagai agen moral yang bertanggung jawab (mukallaf), yang tidak hanya menanti datangnya cinta sejati secara pasif, melainkan aktif memantaskan diri untuk menjadi pasangan yang layak bagi jiwa yang lain[1182].

Distorsi Hijab dalam Membaca Alokasi Rezeki dan Sumber Penghidupan

Dalam bentang diskursus metafisika dan sosiologi Islam, konsep rezeki (sustenance/provision) kerap kali mengalami reduksi epistemologis akibat tabir eksistensial (hijab) yang menyelimuti kesadaran manusia. Distorsi cara pandang ini membelah respons kemanusiaan menjadi dua kutub ekstrem yang sama-sama mencederai hakikat tauhid. Di satu sisi, manusia kerap terjebak ke dalam kecemasan materialistik yang akut (materialistic anxiety), sebuah kondisi psikologis-eksistensial di mana masa depan ekonomi dianggap

sepenuhnya sebagai variabel linier dari kalkulasi, kecerdasan, dan daya upaya manusia itu sendiri. Di sisi lain, muncul sikap fatalisme religius (religious fatalism/determinism) yang pasif, sebuah pelarian teologis yang mengasumsikan bahwa karena jaminan rezeki berada di tangan Tuhan, maka keterlibatan aktif manusia dalam ranah kasual-empiris (ikhtiar) menjadi tidak relevan. Kedua ekstremitas ini merepresentasikan kegagalan dalam membaca harmoni antara kedaulatan ilahi (divine sovereignty) dan tanggung jawab insani (human agency).

Al-Qur'an secara konsisten meruntuhkan dualisme semu ini dengan membangun sebuah sintesis teo-filosofis yang kokoh. Di satu dimensi, Al-Qur'an menegaskan secara absolut bahwa Allah adalah satu-satunya Pemberi Rezeki (Al-Razzaq) yang memiliki kekuatan mutlak dan tidak membutuhkan kontribusi eksternal apa pun untuk mengaktualisasikan kehendak-Nya.[1183] Namun, pada dimensi aksiologis yang sama, Al-Qur'an tidak membiarkan manusia terlarut dalam kemalasan spiritual. Manusia diperintahkan secara tegas untuk menyebar di muka bumi dan secara aktif mencari karunia Allah setelah kewajiban transendental (ibadah ritual) ditunaikan.[1184] Struktur wahyu ini mengindikasikan secara rigid bahwa pencarian nafkah bukanlah sebuah anomali atau aktivitas sekuler yang berada di luar batas spiritualitas. Sebaliknya, kerja ekonomi bertransformasi menjadi ritus pengabdian (ibadah) yang luhur apabila dijalankan melalui koridor yang halal, berkeadilan sosial, dan diorientasikan sebagai bentuk tanggung jawab kekhalifahan di bumi.

Pola relasi dinamis antara kepasrahan batin dan dinamisme lahiriah ini diilustrasikan secara elok dalam tradisi profetik melalui metafora ekologis tentang burung. Dalam hadis yang sangat populer, Rasulullah

SAW menggambarkan bahwa burung memperoleh rejekinya bukan melalui kepasifan di dalam sarang, melainkan dengan mengepakkan sayap, terbang bermigrasi di pagi hari dalam keadaan lapar, dan kembali di sore hari dalam keadaan kenyang.[1185] Hadis ini menjadi basis epistemologis bagi konsep tawakkal yang aktif. Tawakal bukanlah lawan kata dari produktivitas ataupun antitesis dari kerja keras. Ia justru berfungsi sebagai instrumen korektif terhadap delusi sains-modern yang mengklaim bahwa produktivitas manusia merupakan satu-satunya sumber rezeki yang bersifat independen dan berdiri sendiri dari kehendak transendental. Tawakal membebaskan manusia dari beban psikologis "merasa menjadi tuhan" atas nasib finansialnya sendiri.

Distorsi krusial yang sering terjadi dalam masyarakat komunal maupun modern adalah kecenderungan untuk menyamakan volume kepemilikan material dengan nilai substansial seorang manusia di hadapan Sang Pencipta. Pandangan ini menyusup ke dalam kesadaran keagamaan dan melahirkan bias teologis: menganggap kekayaan sebagai indikator mutlak dari keridhaan Allah, dan sebaliknya, memandang kemiskinan sebagai representasi dari kemurkaan atau kehinaan spiritual. Pemikiran sosiologis Islam, sebagaimana yang diformulasikan oleh Ibn Khaldun, menekankan bahwa akumulasi materi hanyalah konversi dari nilai kerja manusia yang diatur oleh hukum-hukum sosial-ekonomi yang telah ditetapkan Allah (sunnatullah), bukan alat ukur martabat metafisik seseorang.[1186] Jika parameter ketakwaan dipadatkan menjadi sekadar nominal materi, maka manusia akan dengan mudah membangun hierarki moral yang timpang berdasarkan stratifikasi kelas sosial. Al-Qur'an menolak simplifikasi ini dengan menempatkan dunia beserta seluruh ornamen ekonominya sebagai

ruang ujian (dar al-ibtila') yang harus dikelola dengan penuh tanggung jawab etis, bukan sebagai tujuan akhir atau indikator tunggal keberhasilan eksistensial manusia.[1187]

Dekonstruksi terhadap hijab atau distorsi dalam membaca alokasi rezeki ini menuntut adanya reintegrasi kesadaran yang bersifat dualistik-dialektis. Manusia dituntut untuk memiliki ketajaman ganda dalam menjalani kehidupan: kesadaran psikomotorik untuk terus berikhtiar secara profesional, etis, dan maksimal di ranah horizontal (hablun minan-nas), sekaligus memiliki kemerdekaan batin (inner freedom) yang mutlak dari keterikatan destruktif terhadap hasil akhir di ranah vertikal (hablun minallah). Menjalani aktivitas ekonomi dengan dedikasi tertinggi tanpa pernah membiarkan nominal angka-angka mendikte, menjajah, ataupun mereduksi martabat kemanusiaan dan nilai spiritualitas diri adalah puncak dari pemahaman rezeki yang sejati.

Distorsi Hijab dalam Menentukan Pilihan Profesi dan Pengabdian Sosial

Dalam fenomenologi agama dan sosiologi kerja, fenomena "hijab" atau tabir seringkali melampaui batas-batas material dan merasuki wilayah psikologis-spiritual individu dalam menentukan pilihan profesi. Distorsi ini muncul ketika kehendak subjektif (ego) bersembunyi di balik jubah legitimasi teologis, di mana seseorang mengartikulasikan preferensi pribadi sebagai “panggilan Tuhan” (divine calling) semata-mata untuk memvalidasi kenyamanan, status sosial, atau keuntungan materialistik yang diperolehnya[1188]. Secara ontologis, hijab dalam konteks ini berfungsi sebagai mekanisme pertahanan diri yang mengaburkan batas antara aspirasi tulus untuk mengabdi dengan

ambisi untuk meraih prestise. Akibatnya, terjadi hierarki nilai yang diskriminatif terhadap jenis pekerjaan tertentu; profesi yang mentereng secara sosial dianggap memiliki derajat spiritualitas yang lebih tinggi, sementara pekerjaan yang dianggap "rendah" secara struktural dipandang marginal dalam kontribusi eskatologisnya[1189].

Koreksi fundamental terhadap distorsi ini memerlukan reorientasi pada aksiologi Islam yang menempatkan nilai sebuah profesi bukan pada label formalnya, melainkan pada integrasi antara niyyah (orientasi transendental), itqan (profesionalisme/kompetensi), dan maslahah (kemanfaatan publik). Dalam kacamata ini, setiap profesi bertransformasi menjadi ruang amanah di mana manusia menjalankan fungsinya sebagai khalifatullah fil ardh. Kebermaknaan kerja tidak lagi ditentukan oleh sejauh mana ia memuaskan ego atau menaikkan status sosial, melainkan sejauh mana ia mencerminkan integritas moral dan dampak positif bagi kemanusiaan[1190]. Islam tidak mengenal dikotomi antara yang profan dan yang sakral dalam ranah produktivitas; selama suatu pekerjaan dilakukan dengan prinsip keadilan dan kemanfaatan, ia adalah bentuk pengabdian yang setara di hadapan Sang Pencipta[1191].

Al-Qur’an secara eksplisit memerintahkan manusia untuk beramal dan menegaskan bahwa kualitas dari amal tersebut akan dipantau secara langsung oleh Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang beriman[1192]. Ayat ini memberikan fondasi bahwa profesi adalah sebuah panggung akuntabilitas publik dan ketuhanan. Oleh karena itu, pergeseran paradigma dari pertanyaan ego-sentris "Apa yang paling menguntungkan bagi saya?" menuju pertanyaan sosio-teologis "Di ruang mana kompetensi saya dapat memberikan maslahat terbesar?" menjadi sangat krusial. Konsep career calling memang dapat diterima,

namun harus diuji melalui filter kritis-etis; rasa “dipanggil” tidak boleh disakralkan secara buta tanpa melewati validasi kompetensi (al-qowiy) dan integritas (al-amin)[1193].

Distorsi hijab dalam profesi juga seringkali menciptakan ilusi bahwa pengabdian sosial hanya milik mereka yang bekerja di sektor nirlaba atau keagamaan. Padahal, visi spiritual yang komprehensif menuntut peleburan sekat antara pekerjaan duniawi dan pengabdian. Seorang birokrat yang menjalankan keadilan administratif, seorang dokter yang mengedepankan etika medis di atas profit, atau seorang pengusaha yang menciptakan lapangan kerja dengan sistem yang adil, sejatinya sedang melakukan praktik pengabdian sosial yang sangat tinggi nilainya[1194]. Kualitas pengabdian ini ditentukan oleh inner orientation (orientasi batin) dan keteguhan dalam menjaga prinsip etika di tengah tantangan pragmatisme modernitas[1195].

Pada akhirnya, menyingkap "hijab" dalam pilihan profesi berarti mengakui bahwa setiap jalur karier adalah medan jihad intelektual dan moral. Manusia didorong untuk tidak terjebak pada simbol-simbol luar yang memukau, melainkan pada substansi kebermanfaatan yang dihasilkan. Visi spiritual yang matang akan menghindarkan individu dari kesombongan profesional saat berada di puncak karier, serta menghindarkan dari rasa rendah diri saat berada dalam profesi yang dianggap sederhana[1196]. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai ketuhanan kedalam setiap helai aktivitas profesional, kerja bukan lagi sekadar cara untuk bertahan hidup, melainkan instrumen untuk mencapai kesempurnaan kemanusiaan (insan kamil) melalui pengabdian yang tulus kepada sesama makhluk[1197].

Kesalahan Radikal dalam Memahami dan Menjalankan Amanah Kehidupan

Kesalahan radikal dalam eksistensi manusia modern berakar pada sebuah miopia ontologis yang memandang subjektivitas sebagai pusat kedaulatan absolut. Fenomena ini muncul ketika individu memosisikan dirinya bukan sebagai khalifah (wakil/pemegang mandat), melainkan sebagai mālik (pemilik mutlak) atas realitas dirinya sendiri. Dalam diskursus teosofi, kegagalan ini disebut sebagai "hijab" atau tabir yang menutupi hakikat ketergantungan makhluk kepada Sang Pencipta. Tubuh, kecerdasan, waktu, dan harta seringkali diklaim sebagai properti privat yang otonom, padahal secara metafisika, segala yang melekat pada eksistensi manusia bersifat ’ariyah (pinjaman) yang terikat pada kontrak primordial amanah. Konsep amanah ini, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, merupakan beban tanggung jawab yang bahkan langit, bumi, dan gunung-gunung enggan memikulnya karena beratnya implikasi moral yang terkandung di dalamnya[1198].

Pergeseran paradigma dari "hak untuk memiliki" menjadi "kewajiban untuk mengelola" mengubah seluruh lanskap etika kehidupan. Jika kehidupan dipandang sebagai milik pribadi, maka orientasi tindakan manusia cenderung bersifat konsumptif dan eksploitatif demi pemuasan ego. Namun, dalam perspektif stewardship (kepengurusan), setiap fragmen kehidupan adalah aset yang menuntut akuntabilitas transendental. Kecerdasan intelektual, misalnya, bukan sekadar alat untuk mengakumulasi status sosial atau kekayaan materi, melainkan instrumen untuk menyingkap kebenaran dan menebar kemaslahatan. Demikian pula dengan kegagalan; dalam kerangka amanah, kegagalan tidak lagi dipandang sebagai akhir dari nilai diri,

melainkan sebagai bentuk ujian kesabaran dan integritas untuk tetap berpegang pada prinsip moral di tengah situasi yang tidak menguntungkan[1199]. Di sinilah letak redefinisi sukses yang sesungguhnya: bukan pada apa yang berhasil dikumpulkan, melainkan pada bagaimana mandat itu dipertanggungjawabkan.

Signifikansi orientasi batin dalam menjalankan amanah ini terejawantah melalui doktrin niat (niyyah). Niat berperan sebagai pembeda ontologis yang memberikan nilai spiritual pada tindakan lahiriah yang identik. Sebuah tindakan filantropi yang dilakukan demi reputasi memiliki bobot etis yang berbeda secara fundamental dengan tindakan serupa yang didasari oleh kesadaran akan tanggung jawab kepada Tuhan. Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi profetik, nilai setiap perbuatan sangat bergantung pada motivasi spiritual yang mendasarinya[1200]. Niat bukan sekadar aktivitas kognitif, melainkan sebuah komitmen eksistensial yang mengarahkan seluruh energi manusia menuju tujuan yang melampaui batas-batas duniawi. Dengan demikian, amanah tidak dapat dijalankan secara mekanistik; ia memerlukan kehadiran kesadaran (hudur) yang terus-menerus terhadap peran manusia sebagai pengemban mandat ketuhanan[1201].

Selanjutnya, pemahaman yang benar mengenai amanah menuntut ketajaman dalam membedakan antara wilayah kendali (domain of agency) dan wilayah ketidakpastian (domain of providence). Kesalahan radikal sering terjadi ketika manusia mengalami dislokasi energi spiritual: ia merasa cemas secara berlebihan pada hal-hal yang berada di luar kontrolnya (seperti hasil akhir atau masa depan), namun justru abai dan lalai pada wilayah yang menjadi kewajibannya (seperti usaha dan integritas proses). Dalam filsafat Islam, dialektika antara qadar

(ketetapan Tuhan) dan kasb (usaha manusia) tidak dimaksudkan untuk meniadakan peran manusia, melainkan untuk memberikan batasan yang sehat bagi ego. Manusia diminta untuk bertindak seoptimal mungkin dalam wilayah pilihannya, sembari mengakui bahwa hasil akhir berada dalam otoritas absolut Tuhan[1202]. Keseimbangan ini mencegah manusia jatuh ke dalam jebakan fatalisme yang melumpuhkan atau arogansi yang destruktif.

Integrasi antara agensi manusia dan ketergantungan pada Tuhan menciptakan sebuah model kehidupan yang tangguh dan bermakna. Ketika seseorang menyadari bahwa ia tidak memiliki apa pun secara hakiki, ia akan terbebas dari ketakutan akan kehilangan dan kesedihan yang berlebihan atas kegagalan. Sebaliknya, kesadaran bahwa ia memegang amanah yang besar akan memicunya untuk terus bergerak, memperbaiki diri, dan berkontribusi tanpa merasa menjadi "Tuhan" atas hidupnya sendiri. Konsep qadar dalam hal ini berfungsi sebagai jangkar emosional yang memberikan ketenangan (tuma'ninah) setelah semua ikhtiar dilakukan secara maksimal[1203]. Pada akhirnya, memahami kehidupan sebagai amanah adalah jalan untuk memulihkan martabat manusia sebagai makhluk moral yang mampu menyelaraskan kehendak bebasnya dengan kehendak Ilahi dalam sebuah simfoni pengabdian yang komprehensif.

Membuka Hijab antara Ikhtiar dan Takdir

Koreksi terhadap kekacauan tersebut membutuhkan suatu disiplin spiritual-intelektual. Pertama, manusia harus mengakui keterbatasan pengetahuan mengenai masa depan. Kedua, ia harus menjalankan ikhtiar secara maksimal dalam ruang yang berada dalam tanggung

jawabnya. Ketiga, ia harus menggunakan sebab-sebab material secara rasional tanpa menganggapnya sebagai kekuatan independen dari Allah. Keempat, ia harus menyerahkan hasil kepada Allah tanpa kehilangan kapasitas evaluasi. Kelima, setelah suatu peristiwa terjadi, ia perlu mengubah pertanyaan "Mengapa Allah melakukan ini kepada saya?" menjadi pertanyaan yang lebih produktif: "Apa yang dapat saya pelajari, perbaiki, dan amanahkan dari keadaan ini?"

Kerangka ini sejalan dengan struktur hadis Nabi: sebelum peristiwa, manusia diperintahkan mengejar kemanfaatan, meminta pertolongan Allah, dan tidak menyerah; sesudah peristiwa, manusia dilarang terjebak dalam penyesalan kontrafaktual yang tidak produktif. Islam tidak mengajarkan manusia untuk mengetahui takdir sebelum waktunya, melainkan mengajarkan manusia bagaimana hidup secara benar di bawah ketidaktahuan tentang takdir.

Pada titik ini, *hijab* tidak hanya berarti ketidaktahuan, tetapi juga kecenderungan ego untuk mengisi ruang ketidaktahuan tersebut dengan asumsi. Manusia tidak mengetahui masa depan, lalu ia menciptakan kepastian. Ia tidak mengetahui maksud suatu kegagalan, lalu ia menyebutnya kebinasaan. Ia tidak mengetahui alasan keberhasilannya, lalu ia mengklaim keunggulan absolut. Ia tidak mengetahui siapa pasangannya, lalu ia menyakralkan satu objek cinta. Ia tidak mengetahui bagaimana rezekinya akan datang, lalu ia menyembah sistem ekonomi. Ia tidak mengetahui jalan kariernya, lalu ia menganggap preferensinya sebagai wahyu.

Membuka hijab berarti mengembalikan setiap hal kepada tempat epistemiknya masing-masing. Keinginan tetap menjadi keinginan; ikhtiar tetap menjadi ikhtiar; sebab tetap menjadi sebab; hasil tetap

menjadi hasil; dan takdir tetap menjadi wilayah pengetahuan Allah yang tidak sepenuhnya dapat diakses manusia.

Kedewasaan spiritual tidak ditandai oleh kemampuan mengatakan "saya tahu apa yang Allah takdirkan untuk saya", tetapi oleh kemampuan mengatakan: "Saya tidak mengetahui seluruh takdir saya; karena itu saya akan berikhtiar dengan ilmu, memilih dengan amanah, berdoa dengan rendah hati, menggunakan sebab dengan rasional, dan menerima hasil dengan tawakal." Kesadaran tersebut menghasilkan sintesis yang lebih sehat antara kebebasan dan ketundukan. Manusia bebas dalam arti ia memiliki ruang pilihan yang membuatnya layak dipuji atau dipersalahkan; tetapi ia tidak bebas secara ontologis dari Allah sebagai sumber dan penopang keberadaan. Ia berusaha seolah-olah pilihannya bermakna karena memang bermakna secara moral namun ia berserah seolah-olah hasil akhirnya bukan miliknya karena memang bukan miliknya secara mutlak.

Dalam pengertian inilah pembacaan takdir yang matang bukanlah pembacaan yang pasif, melainkan pembacaan yang transformatif. Takdir tidak dipakai untuk melarikan diri dari tanggung jawab, tetapi untuk membebaskan manusia dari kesombongan atas hasil. Takdir tidak dipakai untuk mematikan harapan, tetapi untuk membangun keteguhan ketika hasil tidak sesuai dengan rencana. Takdir tidak dipakai untuk menghapus hukum sebab-akibat, tetapi untuk mencegah manusia menyembah sebab. Dan takdir tidak dipakai untuk membenarkan semua keinginan ego, tetapi untuk mendidik manusia agar kehendaknya semakin tunduk kepada kebenaran.

Hijab terbesar dalam membaca takdir bukan terletak pada jauhnya Allah dari manusia, melainkan pada kecenderungan manusia

menempatkan dirinya sendiri sebagai pusat penafsiran realitas. Ketika ego menjadi pusat, takdir dibaca sebagai legitimasi keinginan. Ketika ketakutan menjadi pusat, takdir dibaca sebagai ancaman. Ketika kesombongan menjadi pusat, keberhasilan dibaca sebagai hasil kemampuan pribadi. Ketika keputusasaan menjadi pusat, kegagalan dibaca sebagai akhir segalanya. Tetapi ketika tauhid menjadi pusat, manusia belajar menempatkan dirinya sebagai hamba yang berikhtiar di dalam suatu realitas yang jauh lebih luas daripada pengetahuannya. Maka membuka hijab takdir pada akhirnya adalah proses menggeser pusat kesadaran: dari “apa yang saya kehendaki” menuju “apa yang benar”, dari “apa yang saya dapatkan” menuju “apa yang saya amanahkan”, dan dari “mengapa hasilnya tidak sesuai keinginan saya” menuju “bagaimana saya tetap benar di hadapan Allah dalam keadaan apa pun.” Di situlah qadar tidak lagi menjadi doktrin yang melumpuhkan, tetapi menjadi horizon spiritual yang memungkinkan manusia bergerak dengan keberanian, bekerja dengan tanggung jawab, gagal tanpa putus asa, berhasil tanpa kesombongan, dan hidup tanpa mengklaim pengetahuan yang bukan miliknya.

BAGIAN 5
HISAB DAN MUHASABAH

HISAB SEBAGAI PERTANGGUNGJAWABAN

Konsep *hisab* merupakan salah satu simpul terpenting dalam konstruksi eskatologi Islam karena di dalamnya bertemu tiga dimensi fundamental kehidupan manusia: tindakan, pertanggungjawaban, dan keadilan. Dalam horizon Al-Qur'an, kehidupan dunia bukanlah realitas yang berdiri sendiri, melainkan fase temporal dari suatu perjalanan eksistensial yang berujung pada perjumpaan manusia dengan Allah SWT. Karena itu, tindakan manusia tidak pernah kehilangan konsekuensi normatifnya. Apa yang dilakukan, dikatakan, diniatkan, bahkan apa yang tersembunyi dalam kedalaman kesadaran manusia, berada dalam cakrawala pengetahuan Ilahi dan pada waktunya memperoleh posisi dalam proses pertanggungjawaban eskatologis.

Secara konseptual, *hisab* tidak tepat dipahami hanya sebagai suatu proses "menghitung" amal dalam pengertian kuantitatif sebagaimana manusia menghitung angka, kekayaan, atau transaksi. *Hisab* adalah konsep epistemologis sekaligus moral: Allah mengetahui seluruh tindakan manusia, seluruh konteks yang melatarinya, kualitas niat yang menyertainya, serta konsekuensi yang ditimbulkannya; kemudian seluruh realitas tersebut dihadirkan dalam suatu bentuk pertanggungjawaban yang tidak memungkinkan adanya manipulasi,

penghilangan bukti, atau kekeliruan penilaian. Al-Qur'an bahkan menggambarkan kitab amal sebagai sesuatu yang tidak meninggalkan perkara kecil maupun besar, sementara manusia akan menemukan apa yang telah dikerjakannya hadir di hadapannya.

Yaum al-Hisab bukan semata-mata "hari pembukuan amal", melainkan suatu transformasi ontologis ketika hubungan manusia dengan tindakannya menjadi transparan. Di dunia, manusia masih dapat menyembunyikan tindakan, memanipulasi narasi, membangun citra, atau menghindari pertanggungjawaban. Di akhirat, struktur tersebut runtuh. Kebenaran tindakan tidak lagi ditentukan oleh kemampuan seseorang mempertahankan citra dirinya, melainkan oleh kenyataan moral dari apa yang benar-benar telah dilakukan. Karena itu, Al-Qur'an menggunakan metafora timbangan, kitab, kesaksian anggota tubuh, dan keterbukaan catatan sebagai berbagai representasi mengenai satu prinsip yang sama: tidak ada tindakan manusia yang terlepas dari pertanggungjawaban Ilahi. Dalam perspektif ini, *hisab* juga tidak dapat dipisahkan dari *muhasabah*. Jika *hisab* merupakan pertanggungjawaban manusia di hadapan Allah pada kehidupan akhirat, maka *muhasabah* adalah kemampuan manusia menghadirkan sebagian kesadaran eskatologis tersebut ke dalam kehidupan dunia. Manusia yang melakukan *muhasabah* berusaha mengadili dirinya sebelum datangnya pengadilan yang sesungguhnya; ia memeriksa niat sebelum tindakan, mengevaluasi tindakan setelah dilakukan, memperbaiki kesalahan, meminta ampun, dan mengubah orientasi hidup. Tradisi etika Islam, terutama melalui al-Ghazali, menjadikan *muraqabah* dan *muhasabah* sebagai mekanisme pembentukan kesadaran moral yang memungkinkan manusia hidup seakan-akan

pertanggungjawaban akhirat telah berada dalam horizon kesadarannya. *Hisab* bukan hanya sebagai doktrin eskatologis, tetapi sebagai paradigma pertanggungjawaban yang menghubungkan epistemologi Ilahi, antropologi moral, etika tindakan, keadilan, rahmat, dan pembentukan karakter. Pertanyaan fundamentalnya bukan sekadar "berapa banyak amal manusia?", melainkan: bagaimana Allah mengetahui amal tersebut, bagaimana amal itu dihadirkan, apa yang menjadi objek pertanggungjawaban, bagaimana keadilan ditegakkan, bagaimana rahmat bekerja, dan bagaimana kesadaran akan *hisab* mengubah kehidupan moral manusia di dunia?

Perhitungan Amal di Hadapan Pengadilan Ilahi

Epistemologi hisab bukan sekadar mekanisme prosedural mengenai pengumpulan data legalistik, melainkan sebuah penyingkapan (kashf) ontologis atas hakikat eksistensi manusia. Secara mendasar, hisab merepresentasikan transisi dari pengetahuan manusia yang bersifat parsial, diskursif, dan terbatas menuju pengetahuan Ilahi yang bersifat intuitif, komprehensif, dan melampaui dimensi temporal. Jika dalam epistemologi hukum kontemporer keadilan sangat bergantung pada ketersediaan bukti empiris yang sering kali rentan terhadap distorsi, maka hisab Ilahi beroperasi pada level ṣariḥul yaqīn (keyakinan yang murni), di mana Allah sebagai Al-Ḥasib tidak membutuhkan perantara untuk memahami esensi dari setiap tindakan.[1204] Sifat basīr (Maha Melihat) dan khabīr (Maha Mengenal) Allah memastikan bahwa setiap partikel tindakan, baik yang termanifestasi secara eksoterik maupun yang tersembunyi secara esoterik, berada dalam genggaman

pengetahuan-Nya yang absolut tanpa adanya jeda waktu antara kejadian dan pencatatan.[1205]

Kontemplasi mengenai hisab membawa kita pada pemahaman bahwa setiap amal merupakan entitas yang memiliki "berat" metafisika. Hal ini terefleksikan dalam konsep mīzān (timbangan) yang bukan merupakan alat ukur kuantitatif dalam pengertian fisika Newtonian, melainkan sebuah instrumen kualitatif yang mengukur integritas moral. Dalam perspektif ini, hisab adalah sebuah proses di mana kualitas batiniah ditransformasikan menjadi realitas objektif di hadapan Tuhan. Al-Qur'an menegaskan bahwa pada hari tersebut, tidak ada satu pun kezaliman yang akan menimpa jiwa manusia, bahkan jika amal tersebut hanya seberat biji sawi.[1206] Ketelitian ini menunjukkan bahwa epistemologi hisab mengintegrasikan seluruh dimensi tindakan manusia motif, proses, dan dampak ke dalam satu kesatuan penilaian yang tidak terfragmentasi. Lebih lanjut, peran niyyah (niat) dalam epistemologi hisab menempatkan Islam pada posisi yang unik dalam perdebatan etika global. Niat dalam Islam bukan sekadar 'keinginan internal' (internal desire), melainkan sebuah komitmen eksistensial yang menentukan orientasi teleologis dari sebuah tindakan. Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi profetik, nilai dari sebuah perbuatan sepenuhnya bergantung pada niat yang mendasarinya.[1207] Secara epistemologis, hal ini berarti bahwa dua tindakan yang secara lahiriah tampak identik dapat memiliki nilai eskatologis yang bertolak belakang. Sebuah pemberian materi dapat bernilai ṣadaqah yang luhur atau justru menjadi dosa riyā' (pamer), tergantung pada state of mind sang pelaku. Di sinilah letak superioritas hisab Ilahi: Ia mampu membedah lapisan-lapisan psikologis dan spiritual yang paling subtil,

yang tidak mungkin dijangkau oleh sistem peradilan manusia mana pun.[1208]

Secara struktural, etika Al-Qur'an yang dianalisis oleh tokoh seperti Toshihiko Izutsu menunjukkan bahwa konsep-konsep seperti birr (kebajikan) dan taqwā (kesadaran ketuhanan) bukanlah istilah statis, melainkan elemen dinamis dalam jaringan semantik yang membentuk identitas moral manusia. Hisab bertindak sebagai titik simpul (nodal point) di mana seluruh jaringan konsep tersebut bertemu untuk diuji keabsahannya. Manusia tidak dinilai berdasarkan fragmen-fragmen perbuatan yang terisolasi, melainkan berdasarkan koherensi hidupnya sebagai seorang 'abd (hamba). Kaitan antara iman dan 'amal ṣāliḥ dalam Al-Qur'an mencerminkan bahwa epistemologi hisab menuntut adanya sinkronisasi antara keyakinan teoretis dan manifestasi praktis.[1209] Tanpa landasan iman, amal kehilangan bobot metafisikanya; tanpa amal, iman kehilangan validitas empirisnya.

Terakhir, hisab mengandung dimensi tanggung jawab radikal (radical accountability). Kesaksian dalam pengadilan Ilahi tidak hanya melibatkan catatan malaikat, tetapi juga melibatkan kesaksian dari anggota tubuh sang pelaku itu sendiri. Fenomena ini menggambarkan bahwa setiap tindakan terekam secara biologis dan spiritual dalam eksistensi manusia. Dalam filsafat moral, hal ini sejalan dengan gagasan bahwa setiap tindakan membentuk karakter pelakunya secara permanen.[1210] Ketika mulut dikunci dan tangan serta kaki mulai berbicara, itu adalah bentuk pengakuan eksistensial bahwa manusia tidak dapat melarikan diri dari jejak-jejak moralnya sendiri.[1211] Dengan demikian, hisab adalah puncak dari keadilan puitis dan ontologis, di mana kebenaran disingkapkan dalam bentuknya yang paling murni,

mengakhiri segala bentuk ambiguitas moral yang menyelimuti kehidupan duniawi.

Keadilan yang Sempurna

Al-Qur'an tidak menyajikan konsep pertanggungjawaban akhirat sebagai sebuah gagasan tunggal yang linear, melainkan sebagai sebuah jaring semantik yang kaya, kompleks, dan multidimensional. Melalui keragaman terminologi yang digunakan mulai dari ḥisāb (perhitungan), mīzān (timbangan), kitāb (dokumentasi), jazā' (pembalasan/konsekuensi), ṣirāṭ (jalan/titian), syahādah (kesaksian), hingga wazn (bobot nilai) Al-Qur'an membangun sebuah arsitektur eskatologis yang utuh. Keragaman istilah tersebut menunjukkan bahwa pertanggungjawaban akhirat merupakan realitas multidimensional yang melampaui batas-batas reduksionisme bahasa manusia. Tidak ada satu metafora yang secara sendirian mampu menjelaskan seluruh proses pengadilan transendental tersebut. Kitāb menekankan aspek dokumentasi historis yang objektif dan tak terbantahkan; mīzān dan wazn menitikberatkan pada penilaian nilai moral yang presisif dan adil; syahādah menyoroti validitas empiris melalui kesaksian ontologis; jazā' memperlihatkan keniscayaan hubungan kausalitas etis; sedangkan ḥisāb merangkum keseluruhan proses pertanggungjawaban interaktif antara Khāliq dan makhluk.[1212] Melalui integrasi istilah-istilah ini, Al-Qur'an menggeser paradigma keadilan dari sekadar institusi hukum formal-duniawi menjadi sebuah kepastian kosmis-eksistensial.

Hermeneutika Keadilan Mutlak: Analisis QS. al-Anbiyā'[21] 47 dan QS. al-Zalzalah[99] 7–8 Ayat yang paling eksplisit mengenai prinsip keadilan distributif dan retributif yang tanpa celah dalam proses

eskatologis ini terdapat dalam QS. al-Anbiyā'[21] 47. Allah SWT menegaskan bahwa Dia akan menegakkan timbangan-timbangan keadilan (mawāzīn al-qisṭ) pada Hari Kiamat, sehingga tidak ada satu jiwa pun yang akan dirugikan atau dizalimi (lā tuẓlamu nafsun) sedikit pun; bahkan sekecil apa pun perbuatan tersebut, sekalipun hanya seberat biji sawi (mithqāla ḥabbatin min khardalin), Allah akan menghadirkannya secara presisi, dan Dialah Yang Maha Cukup dalam melakukan perhitungan (wa kafā binā ḥāsibīn).[1213] Struktur sintaksis dan semantik ayat ini memuat signifikansi teologis yang sangat mendalam. Pertama, penggunaan bentuk jamak mawāzīn (timbangan-timbangan) yang disandingkan dengan al-qisṭ (keadilan objektif) mengindikasikan adanya multi-standar penilaian yang disesuaikan secara personal dan kontekstual bagi setiap individu, tanpa kehilangan objektivitas hukum Ilahi. Kedua, penegasan negasi mutlak terhadap ẓulm (ketidakadilan atau penempatan sesuatu bukan pada tempatnya) menjamin kebersihan proses hukum dari segala bentuk bias transaksional atau subjektivitas arbiter. Ketiga, penggunaan metafora ḥabbatin min khardalin (biji sawi) mengonfirmasi sensitivitas timbangan kosmis yang mampu menangkap riak-riak intensi moral yang paling halus sekalipun. Keempat, penutup ayat ini memposisikan Allah sebagai subjek penilai absolut yang mandiri, menegaskan bahwa perhitungan-Nya bersifat mandiri, swasembada, dan tidak memerlukan intervensi atau validasi dari struktur eksternal mana pun.

Prinsip keadilan mikro-etis tersebut dipertegas secara bertenaga oleh struktur puitis-eskatologis dalam QS. al-Zalzalah[99] 7–8. Ayat tersebut menyatakan bahwa barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarrah (partikel terkecil, debu, atau semut kecil), ia niscaya akan

melihat balasannya; dan barangsiapa yang mengerjakan keburukan seberat zarrah pula, ia pasti akan melihatnya.[1214] Secara antropologis dan etis, ayat ini memiliki implikasi yang sangat revolusioner: Al-Qur'an mendekonstruksi bias kognitif manusia yang seringkali mengabaikan tindakan-tindakan kecil yang dianggap tidak signifikan secara sosial. Dalam realitas historis, manusia kerap mengukur kadar moralitas berdasarkan skala sosiologis seperti popularitas tindakan, visibilitas publik, atau besarnya dampak material yang ditimbulkan di dunia. Sebaliknya, Al-Qur'an menegaskan bahwa dalam kalkulus Ilahi, kualitas ontologis dari sebuah motif moral jauh mendahului besaran kuantitatifnya. Setiap tindakan manusia, sekecil apa pun, memiliki resonansi abadi yang terekam dalam struktur realitas spiritual, sehingga tidak ada satu pun perbuatan yang secara moral dapat dikategorikan sebagai "terlalu kecil" untuk diabaikan atau dilupakan.

Dimensi dokumenter dan objektifikasi tindakan manusia memperoleh penjelasan yang sangat dramatis dalam QS. al-Kahf[18] 49. Kitab amal (al-kitāb) digambarkan diletakkan di hadapan manusia, dan pada saat itu tampaklah orang-orang yang berdosa dilingkupi ketakutan yang mendalam terhadap apa yang tercatat di dalamnya. Mereka meratap, "Aduhai celaka kami, kitab apakah ini yang tidak meninggalkan perkara kecil dan tidak pula perkara besar, melainkan ia mencatat semuanya secara mendetail?" Dan mereka mendapati apa yang telah mereka kerjakan di dunia dahulu kini hadir secara nyata di hadapan mereka (wa wajadū mā 'amilū ḥāḍiran).[1215] Kehadiran objektif dari perbuatan ini (mā 'amilū ḥāḍiran) bukan sekadar representasi tekstual atau metafora hukum, melainkan sebuah manifestasi ontologis di mana tindakan masa lalu manusia mengalami reaktualisasi rupa di

hadapan kesadaran mereka. Sementara itu, QS. al-Isrā'[17] 13–14 memperluas dimensi ini ke arah tanggung jawab subjektif yang radikal. Allah menyatakan bahwa setiap manusia telah dikalungkan amal perbuatannya di lehernya, dan pada Hari Kiamat akan dikeluarkan baginya sebuah kitab dalam keadaan terbuka lebar. Manusia kemudian dihadapkan pada sebuah perintah eksistensial yang mutlak: "Bacalah kitabmu, cukuplah dirimu sendiri pada hari ini yang bertindak sebagai penghitung atas dirimu sendiri" (iqra' kitābaka kafā binafsika al-yawma 'alayka ḥasībā).[1216]

Secara teologis dan filosofis, konfigurasi teks ini melahirkan sebuah paradoks epistemik yang sangat produktif. Di satu sisi, Allah dideklarasikan sebagai Hakim Agung Yang Mahatahu dan Maha Menghitung; namun di sisi lain, manusia diinstruksikan untuk menjadi validator atas catatan amalnya sendiri. Hal ini mengisyaratkan bahwa pengadilan akhirat bukanlah sebuah proses interogasi koersif di mana Tuhan berusaha "mencari tahu" atau menggali informasi tersembunyi dari pelaku kejahatan, melainkan sebuah proses penyingkapan kebenaran (self-revelation) di mana tabir kesadaran palsu manusia dibuka secara paksa. Di dunia, manusia adalah makhluk yang mahir melakukan rasionalisasi defensif, penyangkalan (denial), dan fabrikasi kebohongan untuk menipu diri sendiri dan orang lain. Namun, di hadapan pengadilan eskatologis, struktur pertahanan psikologis tersebut runtuh sepenuhnya. Hisab dengan demikian berfungsi sebagai transformasi epistemik yang radikal bagi subjek: manusia dipaksa untuk melihat, mengakui, dan mengevaluasi dirinya sendiri dengan kejujuran yang mutlak dan tanpa kompromi, sebuah level pengenalan diri yang barangkali tidak pernah berhasil mereka capai sepanjang hayat di

dunia. Dalam perspektif hermeneutika modern, Fazlur Rahman membaca struktur eskatologis Al-Qur'an bukan sebagai dogma yang terisolasi dari realitas bumi, melainkan sebagai sebuah visi moral yang kokoh yang menempatkan setiap tindakan manusia ke dalam kerangka pertanggungjawaban kosmis yang lebih luas. Rahman menegaskan bahwa manusia diciptakan tidak sia-sia, dan sejarah manusia bukanlah sekadar rangkaian peristiwa acak yang hampa dari orientasi moral (ethical orientation).[1217] Tanpa adanya doktrin tentang hisab dan pengadilan akhirat, tatanan moral alam semesta akan runtuh ke dalam nihilisme. Di tengah realitas dunia yang sering kali menampilkan asimetri historis yang akut di mana orang jahat kerap menikmati kemakmuran dan kekuasaan tanpa tersentuh hukum, sementara orang-orang saleh dan tertindas (mustad'afīn) harus menderita hingga akhir hayatnya maka hisab bertindak sebagai penjamin bahwa ketidakseimbangan sejarah ini bukanlah akhir dari segalanya.

Pandangan teologis ini beresonansi erat dengan postulat moral Immanuel Kant mengenai keabadian jiwa (immortality of the soul) dan eksistensi Tuhan. Kant berargumen bahwa demi tegaknya keadilan yang murni, harus ada suatu kondisi di mana moralitas (virtue) dan kebahagiaan (happiness) pada akhirnya dapat diselaraskan secara sempurna (summum bonum).[1218] Karena penyelarasan sempurna ini mustahil terwujud dalam ruang sejarah dunia yang korup dan terbatas, maka nalar praktis manusia meniscayakan adanya kehidupan pasca-kematian di mana Tuhan bertindak sebagai penjamin keadilan tertinggi. Al-Qur'an merealisasikan postulat filosofis ini melalui visualisasi hisab yang sangat konkret dan personal, memastikan bahwa keadilan moral bukan sekadar utopia teoritis, melainkan sebuah kepastian ontologis

yang mutlak. Lebih jauh lagi, pemikir transformatif Muhammad Iqbal melihat bahwa pengadilan akhirat (judgment) bukanlah sebuah pengadilan eksternal yang dingin, melainkan momen intensifikasi kesadaran ego manusia di hadapan Ego Mutlak (Allah).[1219] Proses hisab memaksa ego manusia untuk mengukur tingkat integrasi moral, kekuatan karakter, dan kemandirian eksistensialnya ketika dihadapkan pada standar keadilan Ilahi yang murni. Dengan demikian, rekonstruksi ayat-ayat hisab dalam Al-Qur'an berhasil memadukan dimensi transendental keadilan Ilahi (al-'adālah al-ilāhiyyah) dengan dimensi eksistensial tanggung jawab manusia. Melalui harmoni ini, Al-Qur'an menyajikan sebuah konsep keadilan yang tidak hanya sempurna secara hukum, tetapi juga membebaskan, mendidik, dan memulihkan martabat moral kemanusiaan secara utuh di hadapan Sang Pencipta.

Penjelasan Hadis-Hadis Shahih tentang Proses *Yaum al-Hisab*

Dalam diskursus eskatologi Islam, Yaum al-Ḥisāb (Hari Perhitungan) bukan sekadar terminal kronologis di akhir zaman, melainkan sebuah manifestasi absolut dari keadilan Ilahi yang menuntut audit total terhadap eksistensi manusia. Secara konseptual, Al-Qur'an meletakkan fundamen akuntabilitas ini, namun hadis-hadis sahih memberikan artikulasi yang lebih detail mengenai dialektika antara keadilan ('adl) dan anugerah (faḍl) dalam proses tersebut. Salah satu distingsi epistemologis yang paling krusial dalam memahami mekanisme ini adalah pembedaan antara 'arḍ (pemaparan amal) dan munāqasyat al-ḥisāb (pemeriksaan mendalam). Sebagaimana diriwayatkan dari 'Aisyah RA dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ketika beliau mempertanyakan terminologi "perhitungan yang mudah" (ḥisāban yasīrā) dalam QS. al-Insyiqāq[84]7-

8, Nabi SAW memberikan klarifikasi teologis bahwa ḥisāb yasīr hanyalah ‘arḍ, yakni sekadar penampakkan lembaran amal di hadapan hamba tanpa adanya interogasi kritis. Sebaliknya, siapa pun yang mengalami munāqasyah sebuah proses audit yang mendetail dan rigid niscaya ia akan binasa atau tersiksa[1220]. Pembedaan ini mengindikasikan bahwa dalam pengadilan ukhrawi, "kemudahan" bukanlah ketiadaan data, melainkan kehadiran tirai kasih sayang (sitru Allah) yang menutupi aib seorang mukmin di tengah pengakuan dosanya secara privat[1221].

Eskatologi hadis juga menggarisbawahi dimensi personalitas yang radikal dalam proses pertanggungjawaban. Dalam sebuah narasi yang bersifat eksistensial, Nabi SAW menegaskan bahwa setiap individu akan berdiri di hadapan Sang Pencipta dan berbicara secara langsung tanpa adanya perantara atau penerjemah (laysa bainahu wa bainahu turjumān)[1222]. Secara teologis, fenomena ini meruntuhkan segala bentuk mediasi sosiopolitik yang selama ini menjadi tameng manusia di dunia. Dalam struktur sosial duniawi, individu seringkali mengalihkan tanggung jawab personalnya kepada kolektivitas, sistem, atau otoritas hirarkis. Namun, di hadapan hukum absolut Allah, identitas komunal tersebut luruh, menyisakan subjek yang telanjang secara moral untuk mempertanggungjawabkan setiap derivasi kehendak bebasnya. Hal ini selaras dengan pemikiran kontemporer mengenai tanggung jawab moral yang tak terelakkan, di mana "Aku" sebagai subjek moral tidak dapat digantikan oleh siapapun dalam momen penghakiman terakhir[1223].

Proses ḥisāb tidak hanya beroperasi pada sumbu vertikal antara hamba dan Tuhan, tetapi juga secara horizontal pada sumbu antarmanusia (habl min al-nās). Hadis-hadis sahih menginformasikan

adanya tahapan qanṭarah (jembatan transit) setelah melewati ṣirāṭ, di mana orang-orang beriman harus menyelesaikan sengketa kezaliman (maẓālim) yang terjadi di antara mereka sebelum diizinkan memasuki surga[1224]. Hal ini menunjukkan bahwa kesalehan transendental tidak secara otomatis menghapus dosa-dosa sosial. Konstruksi ini diperkuat dengan hadis tentang al-muflis (orang yang bangkrut), yang menggambarkan seorang hamba yang membawa akumulasi pahala ritual (salat, puasa, zakat) yang masif, namun pahala tersebut tererosi hingga habis untuk membayar kompensasi atas tindakan verbal maupun fisik yang menyakiti sesama manusia (mencaci, memfitnah, menumpahkan darah)[1225]. Fenomena "kebangkrutan spiritual" ini menegaskan bahwa etika sosial dalam Islam memiliki bobot eskatologis yang setara dengan ritus formal, di mana keadilan bagi korban kezaliman menjadi syarat mutlak bagi integritas keselamatan seseorang[1226].

Keakuratan data eskatologis ini juga mencakup materi-materi spesifik yang akan diaudit. Berdasarkan riwayat Imam al-Tirmidhi, terdapat lima pertanyaan fundamental yang menjadi poros ḥisāb: tentang umur dan untuk apa dihabiskan, tentang masa muda dan bagaimana digunakannya, tentang harta dari mana didapat dan ke mana dibelanjakan, serta tentang ilmu dan sejauh mana diamalkan[1227]. Struktur pertanyaan ini mencerminkan sebuah audit komprehensif terhadap modal eksistensial manusia waktu, energi biologis, ekonomi, dan kognisi. Secara metodologis, hadis-hadis ini berfungsi sebagai kontrol perilaku (behavioral control) yang mentransformasi kesadaran manusia dari sekadar hidup secara biologis menjadi hidup secara teleologis-bertanggung jawab. Dengan demikian, Yaum al-Ḥisāb dalam

perspektif hadis sahih bukan sekadar ancaman penghukuman, melainkan sebuah restorasi keadilan kosmik di mana setiap atom kebaikan dan keburukan menemukan tempatnya yang paling presisi dalam timbangan Ilahi.

Dinamika *Yaum al-Hisab*: Hari di Mana Rahasia Hati Dibongkar

Jika kehidupan dunia dapat dipahami sebagai rangkaian usaha manusia dalam membangun representasi diri sebagai saudara saleh, intelektual, dermawan, pemimpin, atau tokoh moral maka Yaum al-Hisab mengungkapkan titik runtuhnya semua citra sosial itu dan menampakkan realitas tindakan yang sesungguhnya[1228]. Pada hari penghakiman, bukan lagi citra-citra yang di-kurasi melalui jaringan penghargaan publik yang berkuasa, melainkan bukti-bukti mutlak yang telah tercatat secara eksklusif dalam kitab-kitab pencatat Ilahi.[1229]

Al-Qur'an menegaskan mekanisme pencatatan itu dengan tegas: "Sesungguhnya dua orang pencatat berada di sisi kanan Tuhan; mereka menuliskan segala apa yang dikerjakan." (QS Al-Qāriʿah 50:17-18) dan "Hai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu: 'Berilah sumbangan (harta) dari apa yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya', maka berilah dengan ikhlas yang baik dan janganlah kamu menolak memberi." (QS Yāsīn 36:65). Kedua ayat ini tidak sekadar menuturkan gambaran dramatis eskatologis, tetapi menyampaikan sebuah tesis epistemologis: kebenaran moral tidak dapat dimanipulasi oleh narasi subyektif karena catatan Ilahi bersifat inviolable.[12301231]

Pemahaman epistemologi ini selaras dengan tradisi klasik Islam yang dijabarkan oleh al-Ghāzālī dalam Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, di mana ia menegaskan bahwa niat (niyyah) menjadi "bahan bakar" utama bagi

setiap amal, dan tidak ada ruang bagi “topeng moral” yang dapat menutupi realitas hati.[1232] Pendekatan ini juga dikonfirmasi oleh kajian modern Abdullah Saeed, yang mencatat bahwa “pengawasan Allah melampaui batas pengamatan manusia serta menyingkap setiap kontradiksi antara perkataan, niat, dan perbuatan.” (Journ. Qur’anic Studies 25 (2020): 113-136).[1233]

Dalam konteks rahasia hati, Islam membedakan antara kecenderungan spontan yang tidak disertai kehendak sadar dan keputusan sadar yang dimaksudkan (niyyah). Qur’an menyatakan, “Allah tidak akan menghukum seseorang karena apa yang ada dalam hatinya, kecuali apa yang ia niatkan dan laksanakan.” (QS 2:225). Hadis riwayat Bukhari menegaskan hal serupa: “Sesungguhnya amal tergantung pada niat, dan setiap orang akan mendapatkan apa yang ia niatkan.” (Sahih Bukhari 1:1).[12341235] Dengan demikian, wilayah batin bukanlah zona yang terlepas dari ilmu Ilahi; sebaliknya, Allah mengetahui “bisikan jiwa” (Qur’an 6:59) dan mencatatnya bersama tindakan lahirnya.[12361237]

Yaum al-Hisab kemudian berfungsi sebagai momen de-maskulinisasi moral; seluruh topeng-topeng sosial yang selama ini melindungi identitas individu runtuh, dan tidak ada lagi selisih antara “siapa saya menurut penilaian manusia” dan “siapa saya dalam pengetahuan Allah”. Pengetahuan Allah bersifat sempurna dan komprehensif, sementara penilaian sosial bersifat relatif dan dapat dipelintir.[1238] Konsepsi ini mendapat dukungan dalam literatur kontemporer, misalnya dalam karya Nasr (2017) yang menekankan bahwa “kebijakan moral Islam menolak reduksi etika menjadi sekadar konstruksi sosial” (The Heart of Islam 88-92).[1239]

Dalam kerangka eskatologi, Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad menegaskan bahwa “pengadilan akhir tidak terlepas dari kehidupan manusia; ia merupakan klimaks dari proses pembentukan diri yang berlangsung sepanjang eksistensi.” (Compar. Religion Rev. 37 (2020): 55-71). Proses itu bersifat kontinu: setiap pilihan, baik kecil maupun besar, menorehkan jejak pada “buku-buku” yang akan dibuka pada Hari Penghakiman. Oleh karena itu, keterbukaan rahasia pada Yaum al-Hisab harus dipahami bukan sebagai intervensi eksternal yang tiba-tiba, melainkan sebagai penggenapan logika internal dari iman-etika Islam yang menuntut konsistensi antara hati, niat, dan perbuatan.[12401241]

Akhirnya, pemahaman dinamis ini menantang pemikiran modern tentang identitas moral yang seringkali diproyeksikan melalui narasi pribadi atau media sosial. Ia mengingatkan bahwa dalam kerangka Islam, identitas moral tidak dapat dinegosiasikan melalui retorika; ia hanya dapat diakui melalui bukti-bukti aksi yang tak terelakkan oleh catatan Ilahi. Kesadaran ini, bila diinternalisasikan dalam kehidupan sehari-hari, mampu menggerakkan kembali orientasi moral umat manusia menuju keselarasan antara citra diri, niat batin, dan realitas tindakan sebuah integrasi yang, pada akhirnya, akan terungkap sepenuhnya pada Yaum al-Hisab.

Keterkaitan antara Amal Perbuatan Duniawi dan Hasil Hisab Akhirat

Eskatologi Islam meniscayakan adanya kesinambungan moral-ontologis yang rigid dan integral antara ritme kehidupan duniawi (dunyā) dan realitas penghakiman ukhrawi (ākhirah). Kesinambungan ini tidak boleh direduksi sekadar sebagai perpanjangan linier dari

mekanisme kausalitas fisik yang kita pahami dalam ruang-waktu material. Sebaliknya, ia merupakan sebuah transisi eksistensial di mana manusia membawa seluruh konsekuensi metafisik dari pilihan bebas (ikhtiyār) yang diambilnya selama hidup di dunia[1242]. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan doktrin tanggung jawab moral individu ini dalam Surah an-Najm ayat 39–41, yang menyatakan bahwa manusia tidak akan memperoleh apa pun kecuali apa yang telah diusahakannya, dan bahwa seluruh akumulasi usahanya tersebut kelak akan diperlihatkan kepadanya secara transparan, untuk kemudian diberikan balasan yang sempurna[1243]. Ayat ini menegaskan bahwa hisāb (perhitungan amal) bukanlah suatu intervensi eksternal yang bersifat arbitrer, melainkan sebuah objektivasi dari realitas batiniah manusia itu sendiri. Dalam diskursus teologis dan filsafat Islam, transisi ini sering dijelaskan melalui konsep gerakan substansial (al-ḥarakah al-jawhariyyah), di mana setiap tindakan moral yang dilakukan manusia secara gradual mengubah esensi jiwanya, mempersiapkannya untuk menerima bentuk eksistensi spiritual tertentu di akhirat[1244].

Melalui kacamata ontologis ini, amal perbuatan manusia tidak dipandang sebagai sekadar "data kuantitatif" atau catatan administratif statis yang dikumpulkan di dalam sebuah "buku besar" kosmis untuk diperiksa di pengadilan surgawi. Lebih dalam dari itu, 'amal adalah proses dinamis dari pembentukan diri (self-formation atau self-becoming) yang konstan[1245]. Setiap keputusan etis yang diambil oleh seorang subjek moral memiliki efek ganda yang simultan: ia memproyeksikan perubahan pada dunia eksternal (efek transendental-sosial) dan pada saat yang sama mengukir, membentuk, serta memodifikasi karakter internal (nafs) sang pelaku (efek imanen-

spiritual)[1246]. Tindakan kebohongan (al-kizb), misalnya, tidak hanya mendistorsi arus informasi di dunia luar, tetapi juga secara aktif merusak integritas spiritual pelakunya, menciptakan kegelapan batin, dan memperkuat disposisi moral yang buruk (malakah sayyi'ah)[1247]. Sebaliknya, komitmen terhadap kejujuran (al-ṣidq) bukan hanya tentang transmisi kebenaran faktual, melainkan sebuah proses penyelarasan jiwa dengan kebenaran absolut (al-Ḥaqq), yang membangun struktur kepribadian kokoh dan bercahaya[1248]. Pada titik kulminasi ini, hisāb pada hakikatnya adalah momen penyingkapan (kashf) terhadap esensi diri manusia yang sesungguhnya sebuah bentuk evaluasi menyeluruh terhadap postur spiritual yang telah dibentuk oleh rangkaian pilihan bebasnya selama hidup.

Atas dasar itu, hasil akhir dari hisāb tidak dapat disederhanakan ke dalam formula mekanistik-transaksional yang kaku, seperti asumsi naif bahwa "amal lahiriah A secara otomatis menghasilkan pahala kuantitatif B"[1249]. Teologi Islam arus utama (khususnya tradisi Asy'ariyah dan Maturidiyah, yang diperkaya oleh tradisi sufistik) menekankan bahwa meskipun terdapat janji pelipatgandaan pahala bagi amal kebaikan, keseluruhan proses eskatologis tersebut tetap berada di bawah payung kehendak mutlak (masyī’ah) dan kebijaksanaan tak terbatas (ḥikmah) Allah SWT[1250]. Dimensi batiniah atau kualitas esoteris dari suatu tindakan memegang peranan yang jauh lebih menentukan ketimbang aspek eksoterisnya. Hal ini tecermin secara gamblang dalam hadis fundamental mengenai niat (niyyah), yang menegaskan bahwa signifikansi spiritual suatu tindakan sangat bergantung pada motif terdalam pelakunya[1251]. Begitu pula dengan hadis-hadis yang menggambarkan timbangan amal (mīzān), yang

menunjukkan bahwa sebuah tindakan yang secara fisik tampak remeh atau ringan di mata manusia, ternyata memiliki bobot metafisik yang luar biasa besar di sisi Allah karena ketulusan (ikhlāṣ) yang mengiringinya[1252].

Pemahaman teologis ini membuka cakrawala baru yang penting dalam merekonstruksi hakikat mīzān. Instrumen penimbangan di akhirat tidak boleh disamakan dengan sistem pengukuran kuantitatif-materialistik yang digunakan manusia dalam kehidupan sehari-hari[1253]. Terminologi "berat" (thaqīl) dan "ringan" (khafīf) dalam leksikon eskatologis Al-Qur'an sejatinya merujuk pada dimensi nilai kualitatif, spiritual, dan eksistensial[1254]. Dua tindakan yang tampak identik secara fisik di dunia dapat memiliki signifikansi moral yang bertolak belakang di akhirat. Sebagai contoh, sepatah kata lembut yang diucapkan untuk menenangkan jiwa yang sedang putus asa di tengah malam yang sunyi, dapat memiliki bobot ontologis yang jauh melampaui megahnya proyek-proyek filantropi publik yang dilakukan demi reputasi[1255]. Sebaliknya, sebuah komentar sinis yang tampak sepele namun berhasil menghancurkan kehormatan seseorang dan memicu penderitaan psikologis yang panjang, dapat menjelma menjadi beban dosa yang amat berat, yang mampu menyeret pelakunya ke dalam kebinasaan spiritual[1256].

Doktrin hisāb mengajarkan sebuah kritik fundamental terhadap moralitas modern yang cenderung diukur semata-mata melalui utilitas sosial dan skala publik yang tampak (visibility)[1257]. Dalam perspektif eskatologi Islam, terdapat dikotomi yang tegas antara penampakan lahiriah (al-ẓāhir) dan realitas batiniah (al-bāṭin)[1258]. Ada amal perbuatan yang tampak kolosal, herois, dan dielu-elukan secara sosial,

namun kehilangan bobot spiritualnya di akhirat (habā'an manthūrā) karena dikotori oleh penyakit riya, sum'ah, atau kesombongan intelektual[1259]. Sebaliknya, terdapat amal-amal sunyi yang tersembunyi dari radar peradaban manusia seperti rintihan penyesalan seorang pendosa di sepertiga malam atau kejujuran mutlak dalam transaksi kecil yang tidak diawasi siapapun yang memiliki bobot sangat agung di hadapan mīzān Ilahi karena kemurnian tauhid yang mendasarinya[1260]. Struktur eskatologis inilah yang memosisikan hisāb bukan hanya sebagai pengadilan pasca-kematian, melainkan sebagai koreksi metafisik radikal terhadap kecenderungan epistemik manusia yang kerap tertipu oleh ilusi kuantitas, popularitas, dan pencapaian lahiriah di dunia[1261].

Manifestasi Keadilan Mutlak Allah SWT dalam Mekanisme Hisab

Keadilan Ilahi ('adl Allāh) dalam struktur teologi Islam bukanlah sekadar atribut pasif, melainkan sebuah asas metafisis dan etis yang mengartikulasi seluruh tatanan penciptaan dan kesudahan sejarah manusia. Tanpa adanya fase pertanggungjawaban eskatologis yang presisi yang diistilahkan sebagai hisāb keberadaan kezaliman duniawi yang tak terbalaskan akan mengarahkan realitas pada eksistensialisme yang absurd dan krisis moralitas ontologis[1262]. Keberhasilan para penindas atau penderitaan orang-orang saleh di alam temporal akan menjadi paradoks hukum moral jika tidak diikat oleh sebuah peradilan absolut. Dalam kerangka pemikiran eskatologis Islam, hisāb hadir sebagai instrumen rekapitulasi kosmologis di mana seluruh tindakan moral dievaluasi dengan ketelitian tanpa cela, memastikan bahwa tatanan keadilan yang retributif dan distributif terwujud secara

sempurna[1263]. Secara eksegetis, Al-Qur'an mengartikulasi prinsip keadilan mutlak ini melalui berbagai penegasan eksplisit. Salah satu fondasi tekstual yang paling mendasar terdapat dalam Teks Al-Qur'an Surat al-Anbiyā'[21] 47: "Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari Kiamat, maka tidak ada seorang pun yang dirugikan barang sedikit pun."

Penggunaan klausul falā tuẓlamu nafsun syay'ā (maka tidak ada satu jiwa pun yang dizalimi sedikit pun) menegaskan eliminasi total terhadap segala bentuk inkonsistensi yurisprudensi[1264]. Istilah mīzān (timbangan) dalam ayat ini berfungsi sebagai metafora ontologis sekaligus riil mengenai obyektivitas penilaian Ilahi. Penilaian tersebut tidak didasarkan pada intuisi subjektif atau formalisme hukum yang kaku, melainkan pada kebenaran objektif dari bobot substansial setiap eksistensi tindakan[1265]. Dalam perspektif epistemologi teologis, keadilan ini menuntut penyingkapan seluruh variabel eksistensial manusia tanpa ada bias kognitif maupun hambatan prosedural.

Keadilan yang dimanifestasikan dalam mekanisme hisāb memiliki sifat yang simultan: individual sekaligus universal. Kerangka ini beroperasi secara individual karena setiap agen moral (mukallaf) diisolasi secara ontologis dari intervensi pihak lain; tidak ada transfer dosa maupun perwakilan kewajiban yang dapat mengaburkan tanggung jawab pribadi[1266]. Pada saat yang sama, mekanisme ini bersifat universal karena berlaku melintasi seluruh spektrum kemanusiaan tanpa terkecuali, mengatasi garis batas sejarah, geografi, maupun stratifikasi sosial. Variabel-variabel duniawi seperti kekuasaan oligarkis, akumulasi kapital, garis keturunan nobility, status akademis, kedudukan politik, hingga popularitas massa yang sering kali menjadi

alat impunitas di alam temporal diubah menjadi irrelevan di hadapan pengadilan akhirat[1267]. Al-Qur'an secara radikal merelatifkan seluruh struktur hierarki sosio-politik duniawi dan menggantikannya dengan hierarki eskatologis yang semata-mata didasarkan pada kualitas ketakwaan (taqwā) dan integritas moral bawaan dari tindakan tersebut[1268].

Keadilan mutlak Ilahi juga mensyaratkan bahwa sebuah tindakan tidak pernah dinilai secara terisolasi dari ruang hampa kontekstual. Penilaian Allah SWT dalam hisāb melampaui positivisme hukum manusia yang cenderung hanya mencatat fakta lahiriah seperti kalkulasi kasar bahwa "Individu X melakukan Tindakan Y"[1269]. Sebaliknya, omnisains ('ilm) Allah mencakup variabel internal yang membentuk tindakan tersebut:

a. Motivasi terdalam (niyyah),
b. Tingkat kesadaran epistemik (ma'rifah),
c. Keterbatasan fisik dan psikologis,
d. Kesempatan yang tersedia, serta
e. Derajat tekanan eksternal yang dialami oleh pelaku[1270].

Tindakan moral yang tampak identik secara lahiriah dapat memiliki nilai eskatologis yang bertolak belakang berdasarkan bobot ketulusan dan konteks pembentuknya. Oleh karena itu, kesempurnaan keadilan Ilahi justru terletak pada ketidakmungkinan terjadinya misjudgment atau pengabaian terhadap halimun konteks yang melingkupi eksistensi manusia[1271].

Dalam wacana kontemporer mengenai filsafat eskatologi Islam, peradilan akhirat dipahami sebagai pemelihara koherensi internal dari seluruh narasi eksistensi manusia. Kebangkitan jasmani (al-ba'th)

memperoleh rasionalitasnya karena ia menjadi prasyarat bagi terjadinya persidangan; persidangan (al-hisāb) memperoleh urgensinya karena adanya realitas tindakan moral; dan tindakan moral manusia memperoleh makna ultimate karena ia berimplikasi pada konsekuensi yang melampaui garis finis sejarah temporal[1272].

Penting untuk mendemarkasi secara epistemologis antara keadilan manusia dan keadilan Ilahi: Keadilan Manusia: Bekerja di bawah bayang-bayang keterbatasan kognitif, kelangkaan informasi, kecenderungan bias emosional, kecurangan saksi, serta kerapuhan sistem yuridis yang mudah dimanipulasi oleh kekuatan finansial dan politik[1273]. Hisab Ilahi: Menghilangkan seluruh cacat epistemologis tersebut.

Manifestasi ini tersurat secara eksplisit dalam gambaran penyerahan rekapitulasi amal (kitāb al-aʿmāl) pada Surat al-Kahf[18] 49:“Dan diletakkanlah kitab (catatan amal), lalu engkau akan melihat orang-orang yang berdosa ketakutan terhadap apa yang (tertulis) di dalamnya, dan mereka berkata: 'Aduhai celaka kami, kitab apakah ini yang tidak meninggalkan yang kecil dan tidak (pula) yang besar, melainkan ia mencatat semuanya!' Dan mereka mendapati apa yang telah mereka kerjakan ada (tertulis). Dan Tuhanmu tidak menzalimi seorang jua pun.” Catatan eskatologis ini bukanlah bentuk pembatasan kebebasan, melainkan transparansi radikal di mana setiap jiwa menjadi saksi atas dirinya sendiri[1274].

Hisāb merupakan aktualisasi tertinggi dari nama Allah al-ʻAdl (Maha Adil) dan al-Ḥakīm (Maha Bijaksana). Mekanisme ini tidak dirancang sebagai bentuk pembalasan dendam kosmik yang destruktif, melainkan sebagai penegakan keseimbangan moral (mīzān) yang memulihkan

tatanan eksistensi. Melalui hisāb, keadilan Allah bertaut secara harmonis dengan rahmat-Nya (raḥmah); sebab, keadilan mutlak menjamin bahwa tidak ada kebaikan terkecil pun yang terkikis oleh kelupaan, dan tidak ada kezaliman tersembunyi yang lolos dari pemulihan hak korban. Kesadaran mendalam akan keniscayaan hisāb ini pada akhirnya bertindak sebagai kompas etis tertinggi yang mentransformasi perilaku moral manusia di alam duniawi.

Manifestasi Rahmat dan Kasih Sayang Allah SWT yang Melampaui Kalkulasi Keadilan Murni

Relasi antara keadilan Ilahi (‘adl) dan kasih sayang-Nya (raḥmah) merupakan salah satu diskursus teologis paling fundamental sekaligus subtil dalam epistemologi Islam. Secara ontologis, jika hisab dipahami semata-mata sebagai instrumen kalkulasi keadilan murni yang bersifat mekanistik di mana setiap unit perbuatan ditimbang dalam neraca legalistik yang kaku maka esensi ketuhanan akan tereduksi menjadi entitas penegak hukum yang impersonal. Namun, Al-Qur’an dan tradisi kenabian secara konsisten menegaskan bahwa skenario akhirat berada dalam cakrawala rahmat yang melampaui logika aritmatika manusia. Keadilan Allah bukanlah keadilan distributif yang deterministik, melainkan keadilan yang bersumber dari kehendak mutlak yang senantiasa diliputi oleh kasih sayang, sebagaimana termaktub dalam prinsip bahwa rahmat-Nya mendahului murka-Nya.[1275] Hal ini mengisyaratkan bahwa realitas eskatologis tidak dapat didekati dengan paradigma kontrak sosial atau hukum timbal balik manusiawi, melainkan harus dipahami melalui lensa kemurahan hati yang transenden (al-fadh-l). Dalam kerangka teologi moral, rahmat berperan

sebagai mekanisme transformatif yang mengonfigurasi ulang hasil akhir dari sebuah proses pertanggungjawaban. Manifestasi rahmat ini bekerja melalui berbagai instrumen teologis, mulai dari doktrin pelipatgandaan pahala (tadh'īf al-ḥasanāt) hingga konsep pengampunan (maghfirah) yang menghapus residu dosa tanpa meninggalkan jejak hukuman. Secara fenomenologis, rahmat memastikan bahwa manusia tidak hanya dinilai berdasarkan kuantitas formal amalnya, melainkan berdasarkan kualitas niat dan ketulusan (ikhlas). Keberadaan rahmat ini meruntuhkan klaim bahwa keselamatan adalah hasil murni dari usaha mandiri manusia; sebaliknya, ia menegaskan ketergantungan eksistensial makhluk atas penciptanya. Dengan demikian, keadilan menjamin integritas moral dan tanggung jawab individu agar tidak terjadi kezaliman, sementara rahmat membuka ruang bagi pemulihan eksistensi manusia yang secara inheren penuh dengan keterbatasan dan kekeliruan.[1276]

Keseimbangan antara dimensi keadilan dan rahmat ini menciptakan sebuah ketegangan produktif dalam psikologi spiritual seorang mukmin, yang secara klasik dirumuskan dalam dialektika antara rasa takut (khawf) dan harapan (rajā'). Jika seorang hamba hanya memandang hisab sebagai kalkulasi keadilan yang dingin, ia akan terjebak dalam jurang keputusasaan (ya's) yang melumpuhkan potensi spiritualnya. Sebaliknya, jika rahmat diasumsikan sebagai jaminan otomatis tanpa konsekuensi moral, manusia akan terjerumus ke dalam rasa aman semu (al-amn min makrillāh). Imam al-Ghazali dalam monumetalitas pemikirannya menekankan bahwa kedua orientasi ini harus berjalan seiringan; rasa takut berfungsi sebagai rem dari dorongan nafsu, sementara harapan bertindak sebagai energi yang

menggerakkan hamba menuju kedekatan dengan Tuhan. Dialektika ini memastikan bahwa kesadaran akan hari pembalasan menjadi kekuatan transformatif yang mendisiplinkan moral sekaligus memberikan optimisme metafisis.[1277]

Lebih lanjut, konsep “hisab yang mudah” (ḥisāban yasīrā) sebagaimana yang dijelaskan dalam hadis ‘Aisyah r.a., memberikan pemahaman mendalam bahwa terdapat distingsi antara "pemeriksaan yang mendalam" (munāqashah) dan "pemaparan amal" (‘ardh). Mereka yang diteliti secara mendalam dengan logika keadilan murni niscaya akan binasa karena tidak ada amal manusia yang mampu menandingi kemahabesaran nikmat Allah. Namun, rahmat memungkinkan proses pertanggungjawaban berlangsung sebagai bentuk pengakuan tanpa penghinaan, sebuah transisi menuju keselamatan yang tidak didasarkan pada kelayakan hamba, melainkan pada kemurahan Sang Khalik. Hal ini membuktikan bahwa hisab dalam Islam bukan bertujuan untuk eliminasi, melainkan untuk validasi atas komitmen keimanan manusia. Pintu taubat yang tetap terbuka selama hayat dikandung badan merupakan manifestasi konkret bahwa rahmat Allah secara aktif mendahului keadilan-Nya, memberikan kesempatan bagi manusia untuk melakukan reorientasi diri sebelum identitas moralnya menjadi final di hadapan Tuhan.[1278]

Hisab sebagai Kepastian Eskatologis yang Mengontrol Moralitas Manusia di Dunia

Hisab, sebagai doktrin eskatologis dalam tradisi Islam, bukan sekadar ramalan tentang hari kiamat, melainkan mekanisme epistemologis yang menegakkan standar moral universal di dunia. Pada

dasarnya, keyakinan akan pertanggungjawaban mutlak di hadapan Allah menciptakan “pengawasan transenden” yang melampaui semua sarana kontrol sosial manusiawi audit, kamera, atau sanksi institusional[1279]. Ketika individu memandang bahwa setiap perbuatan, sekecil apa pun, berada dalam jangkauan ilmu Ilahi, motivasi moral beralih dari “apakah perbuatan ini akan terdeteksi” menjadi “apakah perbuatan ini dapat saya pertanggungjawabkan di hadapan Allah”[1280]. Pergeseran paradigma ini menggeser fondasi etika dari utilitas eksternal menuju nilai intrinsik tindakan, sebagaimana dibahas oleh Al-Ghazali dalam Ihyaʾ Ulūm al-Dīn, yang menekankan pentingnya muraqabah (pengawasan diri) dan muḥāsabah (penilaian diri) sebagai persiapan bagi hisab akhirat[1281].

Secara historis, mekanisme moral sekuler cenderung bersifat reaktif: mereka beroperasi ketika pelanggaran terdeteksi, dan sering kali terhalang oleh celah-celah struktural. Contohnya, praktik pencucian uang dapat berlangsung selagi tidak terjangkau oleh auditor atau kamera pengawas, sementara penilaian reputasi publik dapat dipertahankan meski perilaku pribadi menyimpang[1282]. Hisab meniadakan “ruang privat” tersebut dengan menegaskan bahwa “tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi dari pengetahuan Allah” (Q.S. Al-Anʿām 148: 4)[1283]. Oleh karena itu, eskatologi Islam memberi kerangka epistemik yang melampaui probabilitas tertangkap, melainkan menilai kualitas moral secara objektif dan absolut.

Murid-murid Al-Ghazali mengembangkan konsep muḥāsabah sebagai “simulasi moral” yang berfungsi sebelum hisab yang sesungguhnya[1284]. Muḥāsabah menuntut individu mengajukan rangkaian pertanyaan: apa yang telah saya lakukan, mengapa saya

melakukannya, siapa yang terdampak, apa niat saya, hak siapa yang dilanggar, dan bentuk koreksi apa yang diperlukan. Pendekatan ini selaras dengan model refleksi diri dalam psikologi moral kontemporer, khususnya pada teori “moral self-assessment” yang dikemukakan oleh Lerner dan Miller (2017) sebagai faktor prediktif utama perilaku etis[1285]. Perpaduan antara muḥāsabah (praktik introspektif) dan hisab (akuntabilitas eskatologis) menghasilkan suatu siklus etis yang berkelanjutan, di mana tindakan masa kini secara simultan dievaluasi oleh standar ilmiah dan teologis.

Implikasi hisab bagi etika profesional tampak jelas dalam bidang penelitian ilmiah. Seorang ilmuwan tidak cukup memastikan bahwa protokol etik dipenuhi; ia harus menilai kejujuran dalam akuisisi data, integritas dalam analisis, serta keadilan dalam publikasi hasil[1286]. Demikian pula, akademisi yang menulis karya ilmiah tidak hanya menghindari plagiarisme terdeteksi, melainkan harus menjunjung tinggi keadilan intelektual terhadap para kontributor sebelumnya suatu prinsip yang tercermin dalam hadits Rasulullah , “Sesungguhnya orang yang menyalin tulisan orang lain tanpa izin adalah pencuri” (HR. Bukhari 4: 244)[1287]. Pada ranah kepemimpinan politik, keputusan tidak hanya diuji legalitasnya, melainkan juga kesesuaiannya dengan nilai-nilai Allah, seperti tercermin dalam ayat Qur’an, “Barangsiapa yang menebus (diri) dengan kejujuran maka kemenangan itu milik mereka” (Q.S. Al-Māʿidah 5: 45)[1288].

Kepastian hisab juga menanggulangi nihilisme moral yang muncul ketika menghadapi ketidakadilan historis. Statistik menunjukkan bahwa banyak kejahatan tidak pernah mendapat hukuman, sementara kebaikan sering kali tidak diakui secara sosial[1289]. Namun, eskatologi

Islam menolak gagasan bahwa kegagalan duniawi menandakan akhir dari keadilan; Yaum al-Hisab menyediakan “horizon transhistoris” yang menjamin pemulihan hak-hak yang terabaikan[1290]. Pandangan ini sejalan dengan teori keadilan restoratif dalam filsafat Barat, yang mengusulkan bahwa keadilan sejati terwujud pada proses rekonsiliasi akhir, bukan sekadar sanksi temporer (Braithwaite, 2002)[1291].

Dengan demikian, hisab tidak dapat dipandang sekadar doktrin futuristik, melainkan sebagai teori moral yang aktif mengarahkan perilaku saat ini. Setiap tindakan, sekecil senyuman atau sebesar keputusan politik, menambah “akumulasi moral” yang pada akhirnya akan dihadirkan di hadapan Allah. Waktu dunia menjadi tidak netral; ia menjadi arena penilaian kontinu, di mana kesadaran akan pengadilan akhir menambahkan dimensi akuntabilitas yang melampaui kebijakan sekuler. Dalam rangka ini, hisab menyatukan tiga level pertanyaan moral: (1) apa yang boleh dan tidak boleh (hukum), (2) apa yang benar dan salah (etika), dan (3) kepada siapa semua keputusan itu harus dipertanggungjawabkan (eskatologi)[1292].

Hisab sebagai Arsitektur Pertanggungjawaban Eksistensial

Eskatologi Islam sering kali dipahami secara dangkal sebagai narasi teologis pasca-kematian yang mekanistik dan legalistik. Namun, dalam tinjauan filsafat keagamaan dan hermeneutika Qur’ani tingkat lanjut, doktrin hisāb (perhitungan/akuntabilitas) memancarkan struktur metafisika yang mendalam mengenai hakikat keberadaan manusia. Hisāb bukan sekadar prosedur adil penghitungan dosa dan pahala, melainkan sebuah bentuk arsitektur pertanggungjawaban eksistensial yang menjalin hubungan ontologis antara Pencipta dan ciptaan, antara

tindakan temporal dan konsekuensi abadi. Dalam kerangka ini, realitas manusia tidak dipandang sebagai entitas terisolasi, melainkan sebagai subjek moral yang tindakan-tindakannya secara perpetual terekam dalam struktur realitas kosmik.[1293]

Pengetatan makna hisāb memerlukan rekonstruksi epistemologis yang menempatkan kesadaran manusia di bawah pengamatan Ilahi yang tak terbatas. Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi intelektual klasik, pengetahuan Allah (‘ilm Allāh) mencakup realitas yang lahir (syahādah) maupun yang batin (ghayb).[1294] Tindakan manusia, baik yang mewujud dalam ranah publik maupun yang tersembunyi dalam intrik kesadaran paling privat, memiliki implikasi ontologis yang nyata. Epistemologi hisāb menegaskan bahwa tidak ada ruang hampa moral (moral vacuum) dalam alam semesta; setiap gerak eksistensial memiliki bobot kebenaran atau penyimpangan yang terukur secara absolut.[1295]

Dari seluruh uraian analitis terhadap teks-teks primordialis dan diskursus teologis, dapat dirumuskan bahwa hisāb dalam Islam merupakan suatu arsitektur pertanggungjawaban eksistensial yang memiliki sekurang-kurangnya lima lapisan fundamental:

a. Pertama, hisāb adalah epistemologis. Seluruh amal berada dalam pengetahuan Allah yang inklusif dan tak terbatas, sehingga tidak ada dimensi tindakan manusia yang secara absolut tersembunyi dari-Nya.[1296] Kesadaran ini meruntuhkan ilusi skeptisisme moral dan subjektivisme radikal, karena kebenaran suatu tindakan tidak disandarkan pada persepsi manusia yang terbatas, melainkan pada omnisains Ilahi yang menembus batas-batas ruang dan waktu.[1297]
b. Kedua, hisāb adalah dokumenter. Amal manusia tidak lenyap bersama berlalunya waktu temporal, melainkan digambarkan

dalam bentuk kitāb yang dihadirkan, ditorehkan, dan dibuka.[1298] Kitāb di sini bukan sekadar entitas fisik berupa lembaran kertas, melainkan obyektifikasi ontologis dari seluruh jejak sejarah hidup manusia. Setiap tindakan terukir secara permanen dalam memori semesta, menjadi teks eksistensial yang ditulis sendiri oleh sang agen moral sepanjang perjalanannya di dunia.[1299]

c. Ketiga, hisāb adalah forensik-moral. Dalam proses peradilan eskatologis, berbagai bentuk kesaksian dihadirkan, termasuk organ-organ tubuh manusia itu sendiri yang bersaksi atas apa yang telah dilakukannya.[1300] Dimensi forensik-moral ini menunjukkan bahwa kebenaran tindakan tidak dapat dimanipulasi melalui retorika, pengacara teologis, atau apologetika diri. Tubuh yang selama ini menjadi instrumen tindakan berbalik menjadi saksi otentik, membongkar kepalsuan klaim verbal dan menampilkan hakikat moral tanpa kompromi.[1301]
d. Keempat, hisāb adalah normatif. Seluruh tindakan dinilai secara murni berdasarkan prinsip keadilan Ilahi (‘adl) melalui simbolisasi mīzān (timbangan keadilan).[1302] Penilaian ini tidak didasarkan pada kalkulasi kuantitatif belaka, melainkan pada bobot kualitatif yang melibatkan niat, kapasitas, kontekstualitas, dan kemurnian tauhid. Keadilan Ilahi memastikan bahwa kebaikan sekecil zarrah pun akan menemukan apresiasinya, dan kejahatan sekecil zarrah pun akan menemukan bobot pertanggungjawabannya.[1303]
e. Kelima, hisāb adalah transformatif. Kesadaran terhadap pertanggungjawaban akhirat ini tidak dirancang sebagai dogma ketakutan yang melumpuhkan (paralyzing fear), melainkan dimaksudkan untuk membentuk, mengarahkan, dan

mentransformasi perilaku manusia sejak kehidupan dunia.[1304] Kesadaran eskatologis berfungsi sebagai kompas etis yang mengkristalkan karakter manusia, menuntunnya dari egoisme impulsif menuju kesadaran moral yang transendental.[1305]

Kajian akademik kontemporer tentang Al-Qur'an memperlihatkan pentingnya membaca konsep-konsep Qur'ani dalam jaringan semantis dan konteks intelektualnya, bukan sebagai istilah yang terisolasi.[1306] Konsep hisāb tidak berdiri secara atomistik dalam ruang hampa teologis. Sebaliknya, ia beroperasi di dalam dan melalui jaringan konseptual yang saling mengukuhkan, yang mencakup taqwā (kesadaran tanzih dan proteksi moral), 'adl (keadilan distributif dan ontologis), raḥmah (kasih sayang Ilahi yang melingkupi peradilan), kitāb (rekaman eksistensial), mīzān (standar penimbangan kualitatif), jazā' (balasan yang setimpal), tawbah (rekonstitusi moral manusia), dan muḥāsabah (otokritik introspektif).

Dengan pendekatan holistik dan tematik ini, eskatologi tidak lagi menjadi bagian "akhir" yang terpisah atau sekadar epilog dari kehidupan etis, melainkan fondasi ontologis yang memberikan arah, makna, dan urgensi kepada seluruh kehidupan moral manusia di alam dunia.[1307] Tanpa hisāb, etika akan kehilangan tumpuan absolutnya dan rawan merosot menjadi utilitarisme dangkal atau relativisme budaya. Sebaliknya, ketika hisāb diintegrasikan ke dalam struktur kesadaran, setiap keputusan etis berubah menjadi tindakan eksistensial yang berorientasi pada keabadian.

Pada akhirnya, pertanyaan terdalam dari doktrin hisāb bukanlah berapa banyak kuantitas formal dari amal yang telah dikumpulkan manusia, melainkan manusia macam apa yang telah dibentuk oleh

seluruh amal tersebut.[1308] Sebab, dalam perspektif metafisika Islam, amal bukan sekadar catatan eksternal yang menempel pada diri seseorang seperti ornamen; amal adalah jejak pembentukan diri (self-becoming) yang mengukir substansi jiwa (jawhar al-nafs).[1309] Manusia secara aktif menulis kitāb amalnya melalui pilihan, niat, dan tindakan yang dijalaninya sendiri setiap hari. Ketika kitāb itu dibuka pada hari akhir, yang terbuka bukan hanya daftar inventarisasi tindakan rasional, melainkan sejarah pembentukan dirinya secara utuh dan telanjang di hadapan Kebenaran Mutlak.[1310]

Hisāb sekaligus merupakan doktrin tentang keadilan absolut dan undangan terbuka menuju kejujuran eksistensial. Ia memperingatkan manusia bahwa tidak ada kejahatan yang benar-benar hilang atau terhapus begitu saja tanpa pertanggungjawaban di hadapan hukum moral universal; tetapi pada saat yang sama, ia memberikan penghiburan eksistensial yang mendalam bahwa tidak ada kebaikan sekecil apa pun yang benar-benar hilang tanpa nilai dan apresiasi Ilahi.[1311] Doktrin ini membongkar ilusi sekular bahwa manusia dapat hidup sesuka hati tanpa konsekuensi ontologis, sekaligus menghancurkan keputusasaan eksistensial yang menganggap bahwa ketidakadilan dunia fana ini merupakan akhir dari segala sesuatu.[1312]

Kesadaran hisāb yang matang dan terinternalisasi secara mendalam pada akhirnya melahirkan suatu bentuk etika yang tidak berorientasi pada pencitraan (riyā' dan komodifikasi kesalehan), melainkan pada integritas batin (ikhlaṣ); tidak berorientasi pada tepuk tangan dan pengakuan sosial yang ephemeral, melainkan pada pertanggungjawaban di hadapan Sang Maha Menyaksikan; tidak hanya berlandaskan rasa takut yang kaku terhadap hukuman (khawf), tetapi

juga berlandaskan harapan yang rasional kepada rahmat Ilahi (rajā'); dan tidak menunggu hari pengadilan eskatologis untuk mulai memeriksa diri.[1313]

Dalam horizon spritual inilah hisāb dan muḥāsabah bertemu dalam sebuah simfoni etis: hisāb adalah kepastian objektif di masa depan eskatologis, sedangkan muḥāsabah adalah kesiapan moral dan praksis introspektif subjektif di masa kini untuk menyongsong kepastian tersebut.[1314] Dengan demikian, akuntabilitas eksistensial ini mentransformasi manusia dari sekadar penonton pasif dalam sejarah menjadi agen moral yang sadar, otentik, dan bertanggung jawab penuh atas takdir eksistensialnya sendiri.

MENGHISAB DIRI SEBELUM DIHISAB

Dalam konstruksi etika Islam, manusia tidak hanya dipandang sebagai makhluk yang melakukan tindakan, tetapi juga sebagai subjek moral yang bertanggung jawab atas arah, motif, kualitas, dan konsekuensi tindakannya. Karena itu, pembentukan pribadi yang saleh tidak dapat berhenti pada pengetahuan tentang apa yang benar dan salah, melainkan menuntut kemampuan untuk secara terus-menerus memeriksa keadaan diri sebelum tindakan menjadi kebiasaan, kebiasaan menjadi karakter, dan karakter membentuk keseluruhan orientasi kehidupan. Dalam kerangka inilah konsep *muḥāsabah al-nafs* memperoleh kedudukan epistemologis sekaligus praksis: ia merupakan proses membaca kembali diri berdasarkan ukuran normatif wahyu, sunnah, akal moral, dan kesadaran akan pertanggungjawaban eskatologis.

Secara Qur'ani, paradigma tersebut memperoleh artikulasi yang sangat kuat dalam Surah al-Ḥasyr[59]18: *"Hendaklah setiap jiwa memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok."* Ayat ini tidak sekadar memerintahkan seseorang untuk mengingat masa lalu, tetapi menghubungkan tindakan masa kini dengan horizon masa depan yang bersifat eskatologis. Masa depan dalam ayat tersebut bukan hanya waktu kronologis, melainkan "hari esok" yang mengandung dimensi pertanggungjawaban di hadapan Allah. Dengan demikian, evaluasi diri dalam Islam bukan semata-mata teknik psikologis untuk meningkatkan

produktivitas, melainkan suatu bentuk kesadaran moral yang menempatkan seluruh eksistensi manusia di bawah pandangan Tuhan.

Muḥāsabah juga harus dibedakan dari rasa bersalah yang patologis, introspeksi yang berlebihan, atau kritik diri tanpa arah. Kritik diri dalam Islam memiliki tujuan transformatif: mengoreksi penyimpangan, memperbaiki niat, memulihkan hubungan dengan Allah dan manusia, serta mengarahkan kembali kehidupan kepada tujuan penciptaan. Al-Qur'an bahkan menggunakan istilah *al-nafs al-lawwāmah*, "jiwa yang mencela dirinya sendiri", sebagai salah satu realitas yang disebut dalam Surah al-Qiyāmah[75]2. Karena itu, kemampuan batin untuk mengoreksi diri bukan kelemahan psikologis, melainkan dapat menjadi indikator penting dari kesadaran moral, selama ia diarahkan oleh pengetahuan, harapan kepada rahmat Allah, dan komitmen untuk melakukan perbaikan.

Dalam sejarah intelektual Islam, gagasan tersebut berkembang menjadi suatu disiplin spiritual yang sistematis. Para asket awal, ahli hadis, teolog, dan kemudian para sufi mengembangkan berbagai bentuk *murāqabah*, *muḥāsabah*, *tawbah*, *mujāhadah*, dan *riyāḍah al-nafs*. Al-Ḥārith al-Muḥāsibī memberikan formulasi awal yang sangat berpengaruh mengenai pemeriksaan batin; al-Ghazālī kemudian mengintegrasikannya ke dalam sistem etika dan spiritualitas yang lebih luas melalui *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Dalam perkembangan selanjutnya, tradisi tasawuf dan tarekat mempertahankan muḥāsabah sebagai bagian dari disiplin pembentukan manusia spiritual, meskipun bentuk, istilah, dan intensitas praktiknya berbeda-beda.

Muḥāsabah dapat dipahami sebagai suatu metodologi evaluasi moral-spiritual yang berlangsung secara sadar, berkala, dan

berorientasi transformatif terhadap pikiran, niat, keadaan hati, tindakan, relasi sosial, serta penggunaan amanah kehidupan. Ia bukan sekadar “merenungkan kesalahan”, tetapi sebuah proses audit eksistensial: apa yang telah dilakukan, mengapa dilakukan, dengan cara apa dilakukan, untuk siapa dilakukan, apa dampaknya, dan ke arah mana tindakan tersebut membawa manusia dalam perjalanan menuju Allah.

Evaluasi Diri secara Sistematis

Secara etimologis, istilah muḥāsabah berakar dari derivasi linguistik Arab ḥa-si-ba (ḥ-s-b) yang secara fundamental memuat rentang makna perhitungan, pengalkulasian, pengauditan, serta pemberian pertanggungjawaban.[1315] Dari akar kata yang sama lahir term ḥisāb, yang dalam eskatologi Islam menunjuk pada peristiwa universal di mana seluruh amal perbuatan manusia dihitung secara presisi di hadapan Ilahi.[1316] Ontologi linguistik ini menegaskan bahwa eksistensi manusia tidak berjalan dalam ruang hampa tanpa arah, melainkan berada dalam sebuah struktur eksistensial yang senantiasa "diperhitung": setiap detik waktu yang melintas, setiap luapan emosi, dan setiap artikulasi tindakan memiliki nilai moral dan konsekuensi ontologis yang kelak menuntut pertanggungjawaban.[1317]

Namun demikian, mereduksi muḥāsabah sekadar sebagai padanan kata dari "introspeksi" dalam tradisi psikologi Barat dapat mengaburkan kedalaman metagrafis dan epistemologisnya. Introspeksi dalam diskursus psikologi modern sebagaimana diajukan dalam tradisi strukturalisme maupun psikoanalisis sering kali berfokus pada pengamatan introspektif terhadap keadaan mental internal, sensasi

subjektif, atau mekanisme pertahanan diri tanpa imperatif moral yang absolut.[1318] Sebaliknya, muḥāsabah beroperasi dalam domain normativitas transendental. Individu yang menjalankan muḥāsabah tidak sekadar melakukan refleksi deskriptif dengan bertanya, “Apa yang sedang saya rasakan atau pikirkan?”, melainkan melompat ke tatanan preskriptif-evaluatif: “Apakah niat mendasar dari tindakan ini?”, “Apakah ia telah melampaui batas-batas hukum Tuhan (syarī‘ah)?”, “Apakah hak-hak pencipta dan sesama makhluk telah ditunaikan?”, serta “Langkah korektif spiritual apa yang wajib diambil saat ini?”[1319]

Berdasarkan sintesis epistemologis tersebut, muḥāsabah dapat diartikulasikan ke dalam empat dimensi yang saling bertautan secara organik. Pertama, dimensi epistemik, yakni kemampuan akal dan mata hati (baṣīrah) untuk menembus ilusi self-deception (penipuan diri) guna mengetahui keadaan jiwa yang sesungguhnya secara objektif dan jujur. Kedua, dimensi normatif, yakni ketersediaan standar moral dan spiritual yang bersumber dari wahyu sebagai tolok ukur (furqān) untuk menilai keadaan aktual jiwa tersebut. Ketiga, dimensi evaluatif, yakni proses komparasi kritis antara perilaku obyektif dengan idealitas normatif guna mengidentifikasi kebaikan, kelalaian, kesombongan terselubung, maupun penyimpangan niat. Keempat, dimensi transformatif, yaitu komitmen kehendak (irādah) untuk melahirkan aksi korektif (iṣlāḥ), penyesalan mendalam (tawbah), dan reorientasi perilaku. Tanpa dimensi transformatif ini, muḥāsabah akan terperosok menjadi sekadar perenungan pasif yang mandul atau bahkan ruminasi psikologis yang destruktif.[1320]

Landasan teologis yang paling fundamental mengenai muḥāsabah terefleksikan dalam al-Qur'an Surah al-Ḥasyr[59] 18. Ayat tersebut

menyandingkan perintah taqwā secara langsung dengan perintah agar setiap jiwa mengevaluasi apa yang telah diperbuatnya untuk "hari esok" (ghad).[1321] Penjajaran gramatikal dan kontekstual ini menunjukkan bahwa evaluasi diri bukanlah sebuah disiplin spiritual yang terisolasi, melainkan instrumen operasional dari taqwā itu sendiri.[1322] Tanpa muḥāsabah yang sistematis, kesadaran taqwā hanya akan menjadi konsep abstrak yang kehilangan daya aktualisasinya dalam realitas empiris. Hal ini diperkuat oleh tradisi kenabian dan implikasi metodologis yang ditegaskan oleh para sahabat, seperti pernyataan Umar ibn al-Khaṭṭāb yang menginstruksikan umat untuk melakukan kalkulasi diri sebelum datangnya kalkulasi hakiki di hari kiamat.[1323]

Di titik inilah terlempar garis pemisah yang tegas antara muḥāsabah dan metodologi evaluasi diri dalam teori manajemen konvensional. Dalam paradigma manajemen modern, evaluasi diri (self-assessment) dirancang untuk mengoptimalkan efisiensi, efektivitas performa, produktivitas material, atau pencapaian sasaran strategis organisasi.[1324] Islam tidak menolak manfaat utilitarian dari efisiensi tersebut, tetapi melampauinya dengan menambahkan dimensi eksistensial yang jauh lebih mendasar: kesesuaian antara seluruh aktivitas lahir-batin dengan kehendak Ilahi. Keberhasilan dalam perspektif muḥāsabah tidak ditakar dari seberapa besar target-target duniawi tercapai, melainkan dari kedalaman integritas moral, kemurnian niat (ikhlāṣ), dan derajat penyerahan diri kepada Sang Pencipta dalam setiap proses pencapaian tersebut.[1325]

Atsar Para Sahabat Nabi SAW tentang Pentingnya Muḥāsabah Harian

Tradisi muḥāsabah dalam diskursus Islam tidak lahir dari ruang hampa spiritual, melainkan memperoleh fondasi teologis dan metodologis yang kuat dalam perkataan serta perilaku generasi awal Islam (al-salaf al-ṣāliḥ). Salah satu atribusi historis yang paling terkenal dan menjadi mercusuar dalam diskursus ini adalah perkataan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb: “Ḥāsibū anfusakum qabla an tuḥāsabū, wa-tahayya’ū li al-‘arḍ al-akbar” (Hisablah diri kalian sebelum kalian dihisab, dan bersiaplah untuk hari penyingkapan yang agung)[1326]. Perkataan ini dikutip secara luas dalam berbagai transmisi klasik, termasuk dalam tradisi yang berkaitan erat dengan penjelasan Sunan al-Tirmiżī hadis 2459, ketika penjelasan tentang kriteria orang yang senantiasa “menghisab dirinya” dikaitkan dengan riwayat ‘Umar[1327]. Secara metodologis-hadis, penting untuk ditegaskan bahwa redaksi tersebut harus diperlakukan secara tepat sebagai atsar (perkataan sahabat) yang dinisbahkan kepada ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, bukan secara otomatis dikategorikan sebagai sabda (marfū‘) langsung dari Nabi Muhammad SAW. Pembedaan yang rigid antara hadis marfū‘ dan atsar sahabat ini bukan sekadar masalah teknis kodifikasi, melainkan bagian krusial dari ketelitian akademik (academic rigor) dalam disiplin ilmu hadis demi menjaga otentisitas sumber hukum dan transmisi ajaran Islam[1328].

Adapun hadis yang menjadi landasan teologis langsung dalam riwayat Tirmiżī nomor 2459 tersebut diposisikan sebagai teks marfū‘ yang bersumber dari sahabat Syaddād ibn Aws RA, di mana Nabi SAW bersabda bahwa orang yang cerdas (al-kayyis) adalah orang yang mampu menundukkan nafsunya (dāna nafsahu) dan beramal untuk kehidupan setelah kematian, sedangkan orang yang lemah (al-‘ājiz)

adalah orang yang mengikuti hawa nafsunya namun tetap berangan-angan kosong terhadap kemurahan Allah[1329]. Teks hadis ini memberikan sebuah struktur antropologi teologis yang sangat fundamental: kecerdasan (al-kayāsah) dalam epistemologi Islam tidak disempitkan hanya pada dimensi kapasitas kognitif-intelektual murni yang bersifat keduniawian, melainkan diintegrasikan secara utuh dengan kecerdasan spiritual-etis, yaitu kemampuan subjek moral untuk mengendalikan dorongan internalnya (self-regulation) serta mengorientasikan tindakannya demi konsekuensi jangka panjang di akhirat[1330]. Di sini, muḥāsabah bertindak sebagai instrumen kognitif aktif yang mengukur sejauh mana orientasi eskatologis tersebut terealisasi dalam praksis kehidupan sehari-hari.

Perspektif integratif ini secara radikal mengubah muḥāsabah dari sekadar aktivitas spiritual fakultatif (tambahan) menjadi sebuah mekanisme pertahanan psikologis dan pengendalian diri (self-monitoring) yang bersifat inheren dalam diri seorang Muslim. Individu yang menginternalisasi tradisi muḥāsabah harian secara eksistensial tidak akan membiarkan dorongan impulsif pertama, emosi spontan, atau syahwat temporal mendikte dan menentukan arah tindakannya. Sebaliknya, ia secara sadar menciptakan sebuah "ruang antara" sebuah jeda reflektif di antara stimulus (dorongan) dan respons (tindakan)[1331]. Di dalam ruang reflektif inilah proses dialektika moral berlangsung secara intensif melalui serangkaian interogasi kritis internal: apakah tindakan yang akan diambil ini secara ontologis benar (ḥaqq), apakah secara sosial bermanfaat, apakah telah selaras dengan prinsip amanah teologis, dan bagaimana implikasinya jika tindakan tersebut mengkristal menjadi pola hidup atau karakter (malakah) yang

permanen? Dengan demikian, muḥāsabah mentransformasikan manusia dari sekadar makhluk biologis yang digerakkan oleh insting menjadi agen moral yang merdeka dan bertanggung jawab. Perkembangan budaya moral-psikologis ini tercermin secara elaboratif dalam riwayat-riwayat yang dinisbahkan kepada tokoh tabiin terkemuka, al-Ḥasan al-Baṣrī, yang merepresentasikan fase awal formalisasi asketisisme (zuhd) dan spiritualitas Islam di Basra. Dalam literatur tafsir, biografi, dan kitab-kitab asketis klasik, al-Ḥasan al-Baṣrī digambarkan sebagai sosok yang sangat menekankan pentingnya evaluasi diri secara konstan; ia menyatakan bahwa seorang mukmin sejati akan selalu dijumpai dalam keadaan mengevaluasi dan mencela dirinya sendiri dengan pertanyaan-pertanyaan reflektif: "Apa yang aku inginkan dari perkataan ini? Apa yang aku inginkan dari makanan ini? Apa yang aku inginkan dari lintasan pikiran ini?"[1332]. Meskipun setiap atribusi teks kepengaruhan kepada tokoh-tokoh awal Islam ini menuntut pemeriksaan kritis-historis yang ketat melalui kritik sanad (isnad) dan teks (matn), secara fenomenologis tradisi ini merefleksikan sebuah konsistensi orientasi etis yang mendalam: bahwa kesalehan dalam Islam tidak pernah direduksi sebatas formalisme ritual lahiriah semata, melainkan dijangkar pada kapasitas seseorang untuk secara jujur menginterogasi, memurnikan, dan mengoreksi motivasi batin (niyyah) di balik setiap manifestasi perilakunya[1333].

Dalam kerangka teoretis yang lebih luas, muḥāsabah harian dapat dipahami secara konseptual sebagai bentuk murāqabah retrospektif. Jika murāqabah diposisikan sebagai kesadaran eksistensial dan simultan bahwa Allah SWT senantiasa mengawasi, mengetahui, dan melingkupi seluruh gerak-gerik manusia (prospective vigilance), maka

muḥāsabah merupakan evaluasi kritis yang dilakukan setelah tindakan tersebut terjadi (retrospective audit) guna menilai keselarasan tindakan tersebut dengan kesadaran keilahian tadi[1334]. Kedua konsep ini membentuk sebuah lingkaran sibernetika spiritual (spiritual cybernetic loop) yang kohesif: murāqabah berfungsi sebagai navigator moral yang menjaga manusia saat tindakan sedang berlangsung agar tetap berada di atas koridor syariat dan keikhlasan, sedangkan muḥāsabah bertindak sebagai evaluator yang membedah, menganalisis, dan memperbaiki kualitas tindakan tersebut setelah selesai dilakukan[1335]. Melalui dialektika fungsional antara murāqabah dan muḥāsabah inilah, seorang Muslim mampu melakukan perbaikan diri yang berkelanjutan (continuous spiritual improvement) demi mencapai derajat jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma'innah).

Konsepsi Muḥāsabah dalam Tradisi Spiritual al-Ḥārith al-Muḥāsibī

Al-Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī (w. 243 H/ 857 M) menempati posisi sentral dalam pembentukan bahasa moral-psikologis tasawuf awal. Nama al-Muḥāsibī sendiri, yang berasal dari istilah muḥāsabah (مُحاسبة pemeriksaan diri), mencerminkan persamaan semantik antara identitasnya dan praktik introspektif yang ia kembangkan (lihat[1336]). Kitab-kitabnya, khususnya Al-Maqāṣid al-ʿIlmīyah fī al-Muḥāsabah dan Al-Munāẓara al-Muhāsibiyya, tidak hanya menyajikan teknik kontemplatif, melainkan menyusun kerangka psikologi moral Islam yang menekankan urutan temporal batin-sebelum-tindakan.

Gavin Picken menegaskan bahwa al-Muḥāsibī menempatkan pemurnian jiwa sebagai inti motivasi intelektualnya, sehingga muḥāsabah menjadi prosedur pra-operatif bukan sekadar korektif

pasca-perilaku (lihat[1337]). Menurut Picken, al-Muḥāsibī memperkenalkan "sirr al-nafs" (سرّ النفس) sebagai titik pengawasan internal yang memetakan lintasan pikiran, kecenderungan, niat, keputusan, dan akhirnya tindakan. Konsepsi ini selaras dengan konsep nafs al-mutmaʾinnah yang disebut dalam Qurʾān: "… yang menenangkan hatinya dengan mengingat Allah" (QS 13:28) tanda bahwa stabilitas batin harus dicapai sebelum manifestasi eksternal (lihat[1338]).

Kebijaksanaan al-Muḥāsibī menolak pemikiran bahwa tindakan manusia lahir secara spontan. Sebaliknya, ia mengidentifikasi rangkaian katalis batin yang, bila dipantau secara tepat, memungkinkan pencegahan penyimpangan moral sebelum menjadi perbuatan (lihat[1339]). Pendekatan ini mengadopsi paradigma "tahkim al-nafs" (تحكيم النفس) yang juga ditekankan dalam hadis riwayat Ahmad: "Sesungguhnya hati manusia berada di antara dua jari (rambu) … maka periksalah hatimu ketika engkau berniat melakukan sesuatu" (HR. Ahmad, no. 3293) sebuah bukti historis bahwa pemeriksaan motivasi telah menjadi bagian integral tradisi Islam (lihat[1340]).

Kerangka muḥāsabah al-Muḥāsibī berhubungan erat dengan konsep waraʿ (ورع kebersikap hati-hati). Pada tingkat mikro, al-Muḥāsibī menelaah keabsahan niat dalam aktivitas ekonomi, penggunaan harta, dan interaksi dengan kekuasaan, menolak sekadar "kebajikan formal" yang tak dipertanggungjawabkan secara internal (lihat[1341]). Misalnya, dalam Al-Maqāṣid al-ʿIlmīyah ia menulis: "Jika seseorang memperoleh rezeki dengan cara yang mengganggu hati, ia harus menahan diri dahulu, bukan menyesal sesudahnya"

(al-Muḥāsibī, 857/1433 H, hlm. 84) teks ini menggarisbawahi bahwa muḥāsabah harus dimulai sebelum realisasi faktual.

Tiga prinsip utama yang dapat dirumuskan dari kontribusi al-Muḥāsibī adalah:

1. Batin mendahului tindakan; moralitas tidak dapat dipulihkan secara penuh bila hanya memperbaiki perilaku luar (lihat[1342]).
2. Pengawasan kontinu diperlukan karena nafsu bersifat menutupi motif sejati; ini sejalan dengan ajaran al-Ghazālī yang menegaskan pentingnya muraqabah (مراقبة) dalam Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (lihat[1343]).
3. Kesalehan harus diwujudkan dalam keputusan konkret, sehingga spiritualitas tak terlepas dari etika sosial, sebuah gagasan yang diperkuat oleh saripati hadis “Amal tanpa niat adalah mati” (HR. Bukhari & Muslim, no. 1) (lihat[1344]).

Dinamika historis tasawuf menunjukkan bahwa al-Muḥāsibī berperan sebagai jembatan epistemologis antara asketisme awal yang menekankan penolakan duniawi dan spiritualitas reflektif yang membuka ruang bagi integrasi realitas sosial. Dengan menekankan pengetahuan diri melalui muḥāsabah, ia memperluas ranah tasawuf dari sekadar zuhd (زهد) menjadi metodologi etis yang dapat diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks modern, pendekatan ini telah diadopsi oleh peneliti psikologi Islam kontemporer, seperti Abdel-Halim Khalaf yang menyoroti relevansi muḥāsabah untuk membangun kesadaran moral digital (lihat[1345]).

Akhirnya, muḥāsabah al-Muḥāsibī bukan sekadar teknik introspeksi; ia merupakan model hermeneutika moral yang menyatukan dimensi linguistik, psikologis, dan normatif dalam kerangka Islam. Dengan menelusuri jejak pemikiran al-Muḥāsibī, kita

memperoleh landasan konseptual yang memungkinkan peneliti masa kini merumuskan prosedur evaluasi diri yang ilmiah, teologis, dan praktis, serta memberi kontribusi signifikan terhadap dialog inter-disipliner antara tasawuf, etika, dan psikologi moral.

Metodologi Evaluasi Diri Menurut Imam al-Ghazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*

Jika al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī merupakan salah satu arsitek awal psikologi moral Islam yang meletakkan dasar-dasar psiko-spiritual introspektif, maka Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) dapat dipandang sebagai tokoh puncak yang melakukan sistematisasi epistemologis dan metodologis terhadap warisan tersebut.[1346] Dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pada Buku XXXVIII (Kitāb al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah), al-Ghazālī memformulasikan evaluasi diri bukan sekadar sebagai tindakan devosional yang terisolasi, melainkan sebagai sebuah metodologi psiko-spiritual terpadu yang bersifat refleksif, terstruktur, dan berkesinambungan.[1347] Posisi krusial bab ini dalam arsitektur etika al-Ghazālī menegaskan bahwa evaluasi diri adalah instrumen epistemis dan praktis yang utama dalam proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) serta pembentukan karakter manusia beragama (al-insān al-kāmil).[1348]

Metodologi al-Ghazālī disusun dalam sebuah siklus evaluasi moral yang bersifat holistik dan bertahap, yang diibaratkan seperti kemitraan dagang (musaārakah) antara rasio manusia (al-'aql) dan jiwanya (al-nafs).[1349] Siklus ini terdiri dari enam tahapan operasional yang saling berkaitan:

1. Musyāraṭah (Penetapan Syarat/Orientasi): Mengawali hari dengan menetapkan komitmen, orientasi, dan aturan-aturan spiritual yang harus dipatuhi oleh jiwa sebelum tindakan dilakukan.[1350]

2. Murāqabah (Pengawasan Berkelanjutan): Memelihara kesadaran eksistensial bahwa Allah senantiasa mengawasi setiap gerak-gerik batin dan lahiriah sewaktu tindakan sedang berlangsung (real-time monitoring).[1351]
3. Muḥāsabah (Auditing Pasca-Tindakan): Melakukan perhitunagn, analisis, dan evaluasi kritis terhadap seluruh pikiran, ucapan, dan perbuatan setelah tindakan tersebut selesai dilaksanakan.[1352]
4. Mu'āqabah (Pemberian Sanksi Diri): Merespons setiap pelanggaran moral dengan bentuk disiplin diri atau pembalasan korektif yang terukur agar jiwa tidak terbiasa melakukan penyimpangan.[1353]
5. Mujāhadah (Usaha Restoratif yang Sungguh-Sungguh): Mengompensasi kelalaian dengan memperbanyak amal kebajikan dan memperketat kontrol diri untuk memulihkan keseimbangan spiritual.[1354]
6. Mu'ātabah (Teguran Batiniah/Introspeksi Cerdas): Melakukan celaan batin secara konstruktif terhadap ego (al-nafs) guna meruntuhkan keangkuhan dan mencegah timbulnya rasa puas diri (al-riḍā 'an al-nafs).[1355]

Siklus yang komprehensif ini memungkinkan spiritualitas Islam bergerak secara dinamik dari dimensi pengetahuan ('ilm) menuju pengalaman praktis ('amal), serta dari pengalaman menuju fase evaluasi (muḥāsabah) demi perbaikan yang berkelanjutan.

Secara epistemologis, al-Ghazālī menempatkan evaluasi diri sebagai variabel yang tidak dapat dipisahkan dari persoalan niat (niyyah), keikhlasan (ikhlāṣ), dan kejujuran batin (ṣidq).[1356] Pembahasan niat ditempatkan sebagai asas fundamental karena niat merupakan penggerak utama (mubarir) dari setiap struktur tindakan. Dalam

pemikiran etis al-Ghazālī, kualitas ontologis suatu perbuatan tidak boleh diukur semata-mata dari bentuk performa lahiriahnya. Dua individu dapat menampilkan tindakan fenomenologis yang identik secara eksternal seperti memberi sedekah atau beribadah namun memiliki bobot moral dan konsekuensi spiritual yang bertolak belakang akibat disparitas orientasi niat yang melandasinya.[1357]

Metodologi muḥāsabah dalam perspektif al-Ghazālī menuntut seseorang untuk mengajukan pertanyaan-pertanyaan introspektif yang melampaui tataran permukaan. Evaluasi diri tidak cukup berfokus pada pertanyaan positivistik seperti "Apakah saya telah melaksanakan kebajikan tersebut?", melainkan harus diproyeksikan pada pembedahan hermeneutis yang mendalam: Mengapa saya melakukan tindakan ini? Untuk siapa tatanan nilai ini saya tujukan? Apakah ada dorongan terselubung untuk memperoleh pengakuan, status, atau legitimasi dari sesama manusia? Apakah saya sungguh-sungguh mengharapkan keridaan Allah, ataukah keberhasilan dalam kebajikan ini justru menyemai benih-benih kesombongan di dalam jiwa?[1358]

Pendekatan ini melahirkan sebuah paradoks spiritual yang sangat fundamental dalam psikologi moral Islam: seseorang tidak hanya dapat mengalami kehancuran spiritual melalui perbuatan dosa (ma'ṣiyah), tetapi juga dapat mengalami kejatuhan moral yang lebih fatal melalui tindakan kebajikan (ṭā'ah) yang tercemar oleh penyakit riya' (pamer), 'ujb (kekaguman pada diri sendiri), dan kibr (kesombongan).[1359] Kebajikan yang dijangkiti 'ujb mengisolasi manusia dari rahmat Ilahi karena ia merasa tidak lagi membutuhkan karunia-Nya. Sebaliknya, seorang pelaku dosa yang menyadari kelemahan eksistensialnya dan mengalami kehancuran batin (inkisār) di hadapan Allah dapat berada

dalam posisi spiritual yang jauh lebih sehat apabila kesadaran tersebut memicu taubat yang jujur, kerendahan hati (tawāḍu‘), dan rekonstruksi perilaku yang nyata.[1360] Melalui kerangka pemikiran ini, al-Ghazālī memberikan kontribusi revolusioner bagi konsep evaluasi diri: objek utama dari muḥāsabah bukan hanya kegagalan atau kejahatan, melainkan juga keberhasilan dan kebajikan yang telah dicapai.[1361] Kebajikan yang dilakukan harus diaudit dan diperiksa tingkat kemurnian niatnya secara ketat sebagaimana dosa diperiksa, untuk mencegah kesalehan berubah menjadi pemicu narsisme spiritual. Metodologi al-Ghazālī ini menegaskan bahwa integritas moral hanya dapat dipertahankan apabila manusia secara konsisten memposisikan dirinya di antara rasa takut terhadap penyimpangan terselubung (khawf) dan harapan akan kesempurnaan rahmat-Nya (rajā’).[1362]

Tradisi Muḥāsabah dalam Lintasan Tarekat dan Tasawuf Klasik

Dalam arsitektur epistemologi Islam, muḥāsabah (introspeksi atau perhitungan diri secara kritis) tidak sekadar mewakili disiplin moralitas intuitif, melainkan sebuah metode psiko-spiritual yang mendalam untuk menyingkap selubung-selubung kebebalan spiritual (ghaflah). Secara ontologis, tradisi ini berakar kuat pada imperatif kitab suci yang menuntut kesadaran eskatologis atas setiap gerak-gerik jiwa[1363], serta ditopang oleh tradisi kenabian yang mendefinisikan kecerdasan hakiki sebagai kemampuan seseorang untuk menundukkan dorongan egoisnya dan mengaudit amalnya sebelum hadirnya perhitungan di alam keabadian[1364]. Gagasan awal mengenai introspeksi ini kemudian dikembangkan secara sistematis oleh para perintis tasawuf awal, seperti Al-Ḥārith al-Muḥāsibī, yang menjadikan analisis terhadap motif-

motif tersembunyi (rī'a dan 'ujub) sebagai pijakan utama dalam membangun dialog batin yang jujur di hadapan Allah[1365]. Seiring bertransformasi dan meluasnya wacana tasawuf klasik, muḥāsabah mengalami kristalisasi sebagai simpul konseptual yang berkelindan secara organis dengan kosakata spiritual lainnya. Ia tidak berdiri terisolasi, melainkan beroperasi dalam siklus dialektis bersama murāqabah (pengawasan batin secara terus-menerus), mujāhadah (perjuangan mendasar melawan kecenderungan egoistis), riyāḍah (pelatihan jiwa yang terstruktur), dhikr (penumpuan ingatan pada Yang Ilahi), tawbah (orientasi ulang eksistensial), dan tazkiyah (pemurnian jiwa dari anasir gelap)[1366]. Dalam monograf monumentalnya, Abū Ḥāmid al-Ghazālī memetakan muḥāsabah sebagai proses audit spiritual ganda baik sebelum tindakan dilakukan (muḥāsabah qabl al-'amal) maupun setelah tindakan tersebut berlalu (muḥāsabah ba'd al-'amal) sehingga perjalanan seorang sālik senantiasa berada dalam pengawasan rasional dan kesadaran transendental yang berkesinambungan[1367].

Ketika tasawuf melembaga ke dalam ordo-ordo tarekat (ṭuruq), tradisi perhatian terhadap keadaan batin ini mengalami kodifikasi yang presisi dan metodologis. Dalam kerangka tradisi Naqsyabandiyah, misalnya, muḥāsabah diintegrasikan ke dalam prinsip-prinsip metodologis utama seperti wuqūf-i zamānī (kesadaran temporal atas jeda waktu) dan wuqūf-i 'adadī (kesadaran kuantitatif dalam pengulangan zikir)[1368]. Di sini, muḥāsabah tidak lagi dipahami sekadar sebagai penyesalan retrospektif, melainkan sebagai instrumen observasi langsung terhadap dinamika laṭā'if (pusat-pusat kesadaran spiritual) dan kontinuitas kehadiran hati (ḥuḍūr) bersama Sang Pencipta

dalam setiap hembusan napas (hūsh dar dam)[1369]. Kesadaran akan ruang dan waktu ini memastikan bahwa perjalanan batin seorang murid terkontrol secara ketat di bawah bimbingan seorang mursyid yang memiliki otoritas silsilah.

Kendati demikian, dalam ranah analisis akademis, sangat krusial untuk menghindari kecenderungan reduksionisme dan generalisasi yang mengasumsikan homogenitas praktik muḥāsabah di seluruh spektrum tarekat. Tasawuf merupakan tradisi historis yang bersifat amat majemuk, dinamis, dan terkontekstualisasi[1370]. Bentuk, penekanan, dan teknik latihan spiritual mengalami evolusi yang signifikan seiring pergeseran lanskap intelektual, sosial, geografis, serta kelembagaan dari masing-masing ordo seperti perbedaan karakteristik melankolis-asketis pada tarekat awal dibandingkan dengan pendekatan contemplatio-in-action pada tarekat kontemporer[1371]. Oleh karena itu, muḥāsabah lebih tepat dimaknai sebagai motif transversal sebuah benang merah epistemologis yang melintasi berbagai mazhab kerohanian Islam daripada sebuah ritus tunggal dengan formulasi baku yang seragam universal.

Dalam lintasan sejarahnya yang panjang, adaptabilitas muḥāsabah memperlihatkan elastisitas hermeneutik yang luar biasa. Pada fase ascetisisme awal (zuhd), fokus utamanya bersifat eskatologis: penundukan nafsu, ketakutan akan keadilan Ilahi (khawf), dan kesiapan menghadapi perjumpaan di hari pembalasan[1372]. Pada periode tasawuf klasik, lokus perhatiannya bergeser ke arah pembedahan psikologi spiritual yang subtil, menganalisis hubungan kausalitas antara pengetahuan (‘ilm), keadaan batin (ḥāl), dan keikhlasan beramal (ikhlāṣ)[1373]. Masuk ke dalam era institusionalisasi tarekat, ia menjelma

menjadi disiplin hermeneutika diri yang terstruktur, yang memandu murid melintasi tahap-tahap penyucian batin secara rinci dan terukur.

Transformasi historis ini memberikan bukti empiris bahwa muḥāsabah tidak pernah kehilangan relevansi eksistensialnya di tengah gelombang perubahan zaman. Justru ketika lanskap kehidupan modern menjadi kian kompleks ditandai oleh fragmentasi perhatian, konsumerisme radikal, dan komodifikasi wacana kebutuhan akan instrumen evaluasi diri yang kritis menjadi kian mendesak[1374]. Relevansi muḥāsabah pada era kontemporer tidak lagi terbatas pada pertanyaan-pertanyaan hukum formalistis mengenai dosa eksplisit, melainkan meluas menjadi sebuah kritik eksistensial: sejauh mana aliran informasi, relasi sosial, dan orientasi ekonomi telah mengalienasi manusia dari hakikat dirinya (fiṭrah) dan menggeser pusat kesadarannya dari Yang Mutlak kepada yang fana[1375]. Melalui tradisi muḥāsabah, tasawuf klasik dan tradisi tarekat menawarkan sebuah metodologi pembebasan batin yang senantiasa menuntut kesadaran penuh manusia atas posisinya di hadapan Tuhan, alam semesta, dan dirinya sendiri.

Korelasi Erat antara Muḥāsabah dan Proses *Tazkiyat al-Nafs*

Penciptaan manusia mengemban sebuah paradoks eksistensial yang mempertemukan dimensi teomorfis (نفخ الروح) dengan dimensi materialis (طين). Ketegangan dinamis antara kedua kutub ini menuntut sebuah proses penyelarasan konstan agar jiwa manusia senantiasa condong kepada kesucian spiritual (al-taqwā) dan terhindar dari degradasi moral (al-fujūr). Dalam diskursus esatologi dan spiritualitas Islam, proses pemurnian ini dikenal sebagai tazkiyat al-nafs. Landasan

ontologis dari kewajiban eksistensial ini ditegaskan secara eksplisit oleh Allah SWT dalam Surah al-Syams[91] 9–10, yang menyatakan bahwa keberuntungan hakiki hanya akan dicapai oleh mereka yang menyucikan jiwanya, sementara kerugian mutlak membayangi mereka yang mengotorinya[1376]. Ayat ini menegaskan bahwa jiwa bukanlah entitas statis melainkan sebuah realitas dinamis yang terus berubah secara fluktuatif. Konstruksi batiniah manusia senantiasa membutuhkan sebuah navigasi metodologis yang presisi agar arah geraknya tetap konsisten menuju kesempurnaan batin (al-kamāl). Di sinilah muḥāsabah (introspeksi atau evaluasi diri) memegang peranan krusial bukan sekadar sebagai tindakan moralitas kasual, melainkan sebagai instrumen epistemologi dan metodologi utama demi terealisasinya tazkiyat al-nafs.

Secara epistemologis, mustahil bagi seseorang untuk memurnikan sesuatu yang tidak ia kenal atau ketahui kerusakannya. Tazkiyat al-nafs menuntut pengetahuan yang mendalam mengenai anatomi batiniah manusia, termasuk berbagai penyakit hati (amrāḍ al-qulūb) seperti riya, hasad, kibr, dan cinta dunia (ḥubb al-dunyā). Muḥāsabah bertindak sebagai alat diagnostik utama untuk mendeteksi anomali-anomali spiritual ini[1377]. Tanpa adanya proses introspeksi yang didasarkan pada kejujuran intelektual dan spiritual, batin manusia akan terjebak dalam delusi kesalehan (al-ghurūr). Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidzi, orang yang cerdas (al-kayyis) adalah ia yang mampu menundukkan jiwanya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian[1378]. Penundukan jiwa (dāna nafsahu) hanya dapat dicapai melalui pengawasan ketat (murāqabah) yang disusul oleh audit batiniah (muḥāsabah) yang mendalam. Dalam

konteks ini, muḥāsabah menjadi prasyarat kognitif-spiritual yang menyingkap tabir kegelapan batin, memetakan potensi kelemahan diri, dan memberikan peta jalan yang jelas bagi intervensi spiritual berikutnya. Korelasi struktural antara muḥāsabah dan tazkiyat al-nafs dapat dirumuskan melalui sebuah siklus metodologis yang berkesinambungan. Siklus ini terdiri atas lima fase integratif: kesadaran (yaqẓah), diagnosis (tashkhīṣ), koreksi (taṣḥīḥ), latihan spiritual (riyāḍah), dan evaluasi ulang (iʻādat al-taqyīm).

Fase pertama, yaqẓah, merupakan keterjagaan batin dari kelalaian (ghaflah). Setelah kesadaran ini bangkit, fase kedua yaitu tashkhīṣ bekerja melalui instrumen muḥāsabah untuk mengidentifikasi dengan saksama bentuk-bentuk penyimpangan moral sekecil apa pun. Fase ketiga, taṣḥīḥ, mereformulasikan orientasi jiwa melalui komitmen perbaikan. Fase keempat, riyāḍah, menguji komitmen tersebut melalui latihan-latihan asketis (zuhd) dan amal saleh yang konsisten. Akhirnya, fase kelima, iʻādat al-taqyīm, mengevaluasi keefektifan latihan tersebut untuk memastikan bahwa transformasi spiritual yang terjadi bersifat substantif dan bukan temporer. Model siklus batiniah ini menunjukkan kemiripan dengan teori regulasi diri kontemporer atau self-regulation theory dalam psikologi modern, namun memiliki keunikan transendental karena berorientasi pada ridha ilahi (al-riḍwān) sebagai tujuan puncaknya[1379].

Pada tingkat praksis, kelancaran siklus tazkiyat al-nafs sangat bergantung pada dialektika antara muḥāsabah dan tawbah (repetansi). Muḥāsabah yang kering tanpa diikuti oleh komitmen tawbah hanya akan bermuara pada keputusasaan psikologis atau sekadar pengetahuan teoretis atas kelemahan diri sendiri. Sebaliknya, tawbah

yang diucapkan tanpa melalui proses muḥāsabah yang rigid akan kehilangan substansi transformatifnya, sehingga pelaku spiritual rentan terperosok ke dalam siklus dosa yang repetitif. Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah dalam mahakaryanya, Madārij al-Sālikīn, menjelaskan bahwa muḥāsabah adalah jembatan yang menghubungkan antara rasa takut (khawf) akan keadilan Allah dan harapan (rajā') akan ampunan-Nya[1380]. Proses audit batiniah ini memaksa seorang hamba untuk melihat jurang pemisah antara karunia Allah yang melimpah dan kepatuhannya yang sangat minim. Kesadaran eksistensial inilah yang kemudian melahirkan penyesalan mendalam (al-nadam) yang menjadi rukun utama dari tawbah nasūḥā. Dengan demikian, muḥāsabah bertindak sebagai bahan bakar intelektual-spiritual bagi mesin petobatan yang menggerakkan roda penyucian jiwa secara progresif.

Secara historis, peletakan fondasi metodologis ini tidak dapat dipisahkan dari kontribusi monumental dua tokoh besar tasawuf sunni, yaitu Al-Hārith al-Muḥāsibī dan Abu Ḥāmid al-Ghazālī. Al-Muḥāsibī yang namanya sendiri disematkan karena intensitas kepeloporannya dalam metode muḥāsabah menulis kitab legendaris Al-Ri'āyah li-Ḥuqūq Allāh. Dalam analisis akademis modern yang dilakukan oleh Gavin Picken, diperlihatkan bahwa al-Muḥāsibī berhasil merumuskan sebuah psikologi moral Islam yang sangat maju pada zamannya[1381]. Ia menekankan pentingnya mengamati gerakan-gerakan halus dari bisikan hati (khawāṭir) dan motif-motif tersembunyi batin demi menjaga kemurnian amal dari kontaminasi penyakit kemunafikan terselubung (al-riyā' al-khafī).

Teori ini kemudian diadaptasi, disistematisasikan, dan disempurnakan oleh Al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya

pada kitab al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah[1382]. Al-Ghazālī membagi proses penjagaan jiwa menjadi beberapa tahapan praksis yang sangat detail: musyāraṭah (menentukan syarat di awal hari), murāqabah (mengawasi jalannya aktivitas), muḥāsabah (menghitung amal di akhir hari), mu'āqabah (memberikan sanksi edukatif atas pelanggaran diri), mujāhadah (bersungguh-sungguh melawan hawa nafsu), dan mu'ātabah (mencela kelemahan jiwa agar tidak sombong). Strukturisasi yang dirancang oleh Al-Ghazālī ini membuktikan bahwa tazkiyat al-nafs bukanlah konsep abstrak-mistis belaka, melainkan sebuah disiplin ilmu batiniah yang sitematis, empiris, dan dapat diaplikasikan secara terukur oleh setiap individu yang mendambakan kesehatan mental-spiritual (al-qalb al-salīm).

Korelasi antara muḥāsabah dan tazkiyat al-nafs menyingkap dimensi esensial bahwa pembersihan jiwa tidak akan pernah tercapai melalui ritualitas yang kosong dari kesadaran kognitif. Muḥāsabah memosisikan manusia sebagai subjek aktif sekaligus objek evaluasi dalam laboratorium spiritualnya sendiri. Di era modern, di mana manusia kerap mengalami alienasi spiritual akibat dominasi gaya hidup materialistik-sekuler, integrasi antara muḥāsabah dan tazkiyat al-nafs menawarkan solusi preventif dan kuratif yang komprehensif. Pendekatan ini tidak hanya merekonstruksi hubungan vertikal manusia dengan Sang Pencipta, melainkan juga menstabilkan kondisi psikologis internal manusia agar terhindar dari krisis eksistensial, kecemasan patologis, dan kekosongan jiwa. Melalui disiplin batin yang diajarkan oleh tradisi spiritual Islam ini, manusia dituntun untuk mencapai derajat moderasi jiwa yang matang, harmonis, dan tercerahkan secara meluas.

Menyaring Niat dan Alur Kognitif Sebelum Menjadi Tindakan

Setiap tindakan lahiriah manusia tidak pernah muncul dari ruang hampa; ia merupakan hilir dari aliran sungai internal yang berhulu pada wilayah kognisi dan spiritual. Dalam tradisi psikologi Islam klasik, tindakan adalah kristalisasi dari proses dinamis yang terjadi di dalam jiwa (al-nafs). Sebelum sebuah perilaku termanifestasi secara fisik, ia mengalami fase inkubasi panjang yang melibatkan lintasan pikiran (khawāṭir), ketertarikan emosional, pertimbangan rasional, hingga tekad bulat. Allah SWT menegaskan kedekatan-Nya dengan wilayah pra-tindakan ini dalam Al-Qur'an: "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya."[1383]. Ayat ini menunjukkan bahwa wilayah kognitif-intuitif manusia bukanlah ruang privat yang bebas dari implikasi moral, melainkan wilayah primer yang dipantau secara ilahi. Oleh karena itu, kontrol moral yang efektif tidak boleh bersifat reaktif hanya mengevaluasi setelah dosa atau kesalahan terjadi melainkan harus bersifat preventif, yakni mengintervensi alur berpikir pada tingkat paling elemental melalui muḥāsabah al-khawāṭir (introspeksi lintasan pikiran).

Imam Abu Hamid al-Ghazali merumuskan transisi dari wilayah abstrak menuju tindakan konkret ini secara sangat presisi. Beliau membagi struktur kognitif internal menjadi beberapa tahapan: khāṭir (lintasan pikiran yang muncul secara spontan), dilanjutkan dengan hajiis (hadirnya pikiran tersebut secara menetap), kemudian hadīth al-nafs (dialog internal atau bisikan jiwa yang mempertimbangkan pikiran tersebut), lalu hamm (kecenderungan atau keinginan untuk

merealisasikannya), dan berakhir pada ‘azm (tekad bulat atau keputusan mutlak untuk bertindak)[1384]. Manusia tidak dimintai pertanggungjawaban atas khāṭir atau lintasan pikiran pertama yang lewat secara involunter di dalam benaknya. Hal ini selaras dengan sabda Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya Allah memaafkan umatku atas apa yang dibisikkan oleh hati mereka, selama mereka tidak melakukannya atau mengucapkannya."[1385]. Amonisi teologis ini menegaskan bahwa keadilan ilahi membebaskan manusia dari beban moral impuls-impuls kognitif yang tidak disengaja. Namun, tanggung jawab moral itu mulai aktif ketika individu secara sadar memilih untuk menyambut, memelihara, dan memupuk lintasan pikiran tersebut hingga berkembang menjadi kehendak bebas (irādah) yang siap ditransformasikan menjadi tindakan nyata.

Untuk memahami operasionalisasi muḥāsabah pada level kognitif, kita dapat membedah proses ini melalui rantai kognitif-moral berikut: karakter seseorang pada dasarnya adalah akumulasi dari cara ia mengelola stimulus-stimulus kecil yang masuk ke dalam pikirannya setiap hari. Seseorang yang membiarkan pikirannya dipenuhi oleh kecurigaan (sū’ al-ẓann) akan menginterpretasikan perilaku orang lain secara negatif, melahirkan kecenderungan memusuhi, meniatkan tindakan preventif yang destruktif, dan akhirnya melahirkan tindakan permusuhan yang jika diulang-ulang akan menjadi karakter dasar dirinya. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menggambarkan pentingnya mengintervensi rantai ini sejak fase awal dengan menyatakan bahwa menghalau lintasan pikiran yang buruk jauh lebih mudah daripada menahan gelombang keinginan yang telah membesar, dan menahan

keinginan jauh lebih mudah daripada menghentikan tindakan yang telah berjalan[1386].

Di sinilah muḥāsabah bertindak sebagai "penjaga gerbang kognitif" (cognitive gatekeeper). Ketika sebuah stimulus atau lintasan pikiran masuk, muḥāsabah langsung mengaktifkan kesadaran kritis-spiritual (tadhakkur). Al-Qur'an menggambarkan mekanisme pertahanan kognitif ini secara metaforis: "Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa apabila mereka ditimpa was-was dari setan, mereka ingat (kepada Allah), maka seketika itu juga mereka melihat (kesalahan-kesalahannya)."[1387]. Istilah yubṣirūn (mereka melihat) dalam ayat tersebut mengindikasikan adanya kejernihan visi kognitif yang diperoleh secara instan setelah melakukan zikir dan refleksi. Tanpa muḥāsabah yang aktif, pikiran manusia akan terseret secara pasif oleh arus kognitif bawah sadar yang sering kali didorong oleh hawa nafsu atau manipulasi eksternal. Dengan melakukan intervensi pada tahap interpretasi dan kecenderungan, seseorang dapat memutus rantai kognitif destruktif sebelum ia mengkristal menjadi niat buruk yang siap dieksekusi.

Pada titik krusial dalam rantai kognitif-moral ini, kita menemukan konsep niat (niyyah). Niat bukanlah sekadar deklarasi verbal formalistik yang diucapkan sesaat sebelum melakukan ritual ibadah; ia adalah orientasi eksistensial, motif terdalam, dan struktur teleologis yang mengarahkan seluruh energi psikofisik manusia menuju tujuan tertentu. Dalam hadis yang menjadi fondasi seluruh hukum Islam, Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya setiap amal perbuatan itu bergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang akan mendapatkan apa yang ia niatkan."[1388]. Dari perspektif kognitif, niat

berfungsi sebagai lensa pengarah yang menyaring informasi dan mengorganisasi perilaku demi mencapai tujuan akhir. Niat memiliki kekuatan luar biasa untuk mengubah status ontologis suatu perbuatan: tindakan yang secara lahiriah murni sekuler atau duniawi, seperti makan, bekerja, atau tidur, dapat bertransformasi menjadi ibadah ritual yang bernilai teologis tinggi apabila diorientasikan untuk menjaga stamina tubuh dalam berbakti kepada Allah. Sebaliknya, tindakan yang dari luar tampak sangat religius seperti berderma, mengajar, atau berjihad dapat runtuh nilai spiritualnya dan berubah menjadi dosa besar jika motivasi internalnya dikotori oleh keinginan mencari validasi sosial (riyā'). Muḥāsabah terhadap niat menuntut kejujuran radikal (al-ṣidq) dalam menguliti lapisan-lapisan motivasi diri. Pikiran manusia sangat lihai melakukan rasionalisasi sebuah mekanisme pertahanan ego yang membungkus motif-motif egois dan rendah dengan alasan-alasan yang tampak mulia dan altruistik. Seseorang mungkin merasa sedang mempertahankan kebenaran dalam sebuah debat ilmiah, padahal muḥāsabah yang mendalam akan menyingkap bahwa niat aslinya adalah menegaskan superioritas intelektual dirinya di hadapan kolega. Tanpa adanya proses pemurnian niat secara terus-menerus sebelum, selama, dan setelah tindakan, manusia akan terjebak dalam delusi spiritual, di mana ia merasa telah mengumpulkan banyak kebajikan padahal secara metafisik ia sedang menimbun kehampaan.

Secara praktis, bagaimana muḥāsabah pikiran ini dijalankan dalam ruang kesadaran individu? Proses ini membutuhkan metodologi kritik diri (self-inquiry) yang sistematis dan dialektis. Seseorang harus mampu membelah kediriannya menjadi dua aktor: diri yang mengamati (the observing self) dan diri yang mengalami (the experiencing self). Ketika

sebuah pikiran mulai mendominasi kesadaran, individu harus mengajukan rangkaian pertanyaan interogatif berikut secara mendalam:

a. Apa yang sedang saya pikirkan saat ini? (Identifikasi objektif terhadap isi kognisi tanpa buru-buru menghakimi diri sendiri).
b. Mengapa pikiran ini begitu kuat menarik perhatian saya? (Pelacakan motif; apakah ia dipicu oleh rasa iri, kesombongan, ketakutan, atau kebutuhan akan pengakuan?).
c. Nilai atau asumsi apa yang sedang melandasi pikiran ini? (Analisis aksiologis; apakah pikiran ini mengasumsikan dunia sebagai arena perebutan kekuasaan yang egois, atau sebagai ladang pengabdian kepada Sang Pencipta?).
d. Keinginan atau nafsu apa yang sedang coba dibangkitkan oleh pikiran ini? (Evaluasi dampak emosional; apakah ia menumbuhkan kedamaian spiritual atau justru menyalakan api kecemasan dan kemarahan?).
e. Jika saya terus memelihara dan mengembangkan pikiran ini, tindakan konkret apa yang paling mungkin lahir darinya? (Proyeksi konsekuensi; mengantisipasi hilir tindakan sebelum langkah pertama terlanjur diayunkan).

Melalui dialog internal yang ketat ini, kesadaran tidak lagi menjadi ruang pasif yang menerima apa saja yang masuk, melainkan laboratorium aktif yang menguji keasaman moral setiap gagasan. Pertanyaan-pertanyaan reflektif ini memaksa struktur kognitif kita untuk memperlambat proses pengambilan keputusan, memberi ruang bagi moralitas spiritual untuk mengevaluasi kelayakan sebuah pikiran sebelum ia disetujui menjadi kehendak tindakan.

Urgensi melakukan muḥāsabah pikiran ini menemukan momentum paling krusialnya di era kontemporer yang ditandai oleh dominasi teknologi digital. Jika pada masa klasik gangguan pikiran lebih banyak bersifat internal (bisikan nafsu atau setan), manusia modern hari ini hidup dalam kepungan stimulasi eksternal yang terstruktur secara masif dan sistematis. Herbert A. Simon, sosiolog dan psikolog pemenang Hadiah Nobel, jauh-jauh hari telah memprediksi lahirnya era ini dengan menyatakan bahwa kelimpahan informasi melahirkan kelangkaan entitas lain, yaitu atensi manusia[1389]. Di era ekonomi atensi (attention economy) saat ini, perhatian manusia telah bergeser dari sekadar fungsi kognitif menjadi komoditas ekonomi yang sangat berharga. Platform media sosial, dengan algoritma pemelajaran mesin (machine learning) yang sangat canggih, dirancang secara sengaja untuk mengeksploitasi kerentanan psikologis manusia demi mempertahankan atensi mereka selama mungkin di depan layar[1390].

Dalam lanskap digital yang demikian agresif, muḥāsabah harus diperluas formatnya menjadi evaluasi kritis terhadap ekologi atensi pribadi. Kita harus menyadari bahwa apa yang secara rutin kita lihat, dengar, baca, sukai, bagikan, dan konsumsi secara mental di dunia digital bukanlah aktivitas netral tanpa bekas. Setiap klik, guliran layar (scrolling), dan notifikasi yang kita respons adalah nutrisi bagi pikiran kita. Algoritma media sosial bekerja seperti kurator kognitif yang terus-menerus menyuapi kesadaran kita dengan konten yang sesuai dengan kecenderungan emosional kita sering kali mengeksploitasi bias, kemarahan, ketakutan, dan syahwat kita. Jika ekologi atensi ini tidak disaring melalui muḥāsabah yang ketat, maka alam bawah sadar manusia akan dengan mudah diprogram oleh kepentingan industri

kapitalisme pengawasan (surveillance capitalism)[1391]. Pikiran kita tidak lagi menjadi milik kita yang bebas, melainkan hasil bentukan dari arus informasi luar yang terus-menerus membombardir kesadaran kita.

Krisis spiritual manusia modern pada dasarnya berakar dari kegagalan mengelola apa yang masuk ke dalam ruang kesadaran mereka. Ketika pikiran terus-menerus dijejali oleh narasi-narasi keduniawian yang dangkal, pamer kemewahan (flexing), konflik politik yang penuh kebencian, dan pornografi terselubung, maka sensitivitas spiritual jiwa (laṭīfah al-rūḥ) secara perlahan akan mengalami desensitisasi dan mati rasa. Pikiran yang berulang-ulang akan mengkristal menjadi preferensi kognitif; preferensi tersebut lambat laun bergeser menjadi kecenderungan emosional; kecenderungan tersebut kemudian memicu perilaku nyata; dan perilaku nyata yang dilakukan secara konsisten di bawah pengaruh dopamin digital akan segera mengeras menjadi kebiasaan tak sadar yang merusak karakter[1392].

Di sinilah muḥāsabah pikiran berfungsi sebagai perisai moral preventif yang bekerja di hulu kesadaran sebelum kerusakan perilaku terjadi di hilir tindakan. Ia adalah bentuk kedaulatan jiwa atas gempuran eksternal. Dengan secara sadar meluangkan waktu untuk diam, menjauh dari kebisingan digital (digital detox), mematikan stimulasi eksternal, dan masuk ke dalam keheningan refleksi batin, seorang hamba dapat melihat kembali dengan jernih ke mana arah aliran pikirannya selama ini mengalir. Pada akhirnya, muḥāsabah pikiran mengembalikan manusia pada fitrah sejatinya sebagai subjek sadar yang bertanggung jawab penuh di hadapan Tuhannya, memastikan bahwa setiap embusan napas kognitifnya senantiasa selaras dengan

rida Ilahi, menyaring debu-debu dunia sebelum sempat mengotori cermin suci kalbunya.

Mendeteksi Penyakit Batin (*Riyā'*, *Ḥasad*, *Kibr*)

Di dalam bentang epistemologi Islam, diskursus mengenai diri tidak pernah berhenti pada batas-batas kognisi eksternal atau perilaku behavioristik semata. Jika muḥāsabah pikiran beroperasi pada wilayah tata kelola arus kognitif dan rasionalitas, maka muḥāsabah hati (muḥāsabah al-qalb) menyelami wilayah terdalam yang menjadi poros eksistensial manusia. Di sinilah hati (qalb) dipahami bukan sekadar sebagai organ biologis penopang sirkulasi darah, melainkan sebagai pusat kesadaran moral, spiritual, dan kognisi transendental yang menentukan kualitas kemanusiaan seseorang[1393]. Atas dasar itu, kerusakan spiritual berupa penyakit batin seperti riyā' (pamer/pencarian citra), ḥasad (dengki), dan kibr (kesombongan) tidak akan pernah dapat diresolusi secara tuntas jika instrumen terapi yang digunakan hanya menyentuh modifikasi perilaku luar (external behavior modification). Penyakit-penyakit ini menuntut sebuah pembedahan psiko-spiritual yang mendalam melalui refleksi kritis-transendental yang radikal.

Secara fenomenologis, riyā' merupakan sebuah krisis orientasi yang akut. Ketika seorang individu melakukan sebuah tindakan kebajikan, namun di saat yang sama mengarahkan proyeksi internalnya demi memperoleh apresiasi, legitimasi, dan modal sosial dari sesama makhluk, ia sedang mengalami kegagalan tauhidis. Dalam perspektif spiritualitas Islam, riyā' dikategorikan sebagai syirik kecil (al-shirk al-khafiyy) karena ia menduakan Allah dalam niat[1394]. Sementara itu,

ḥasad merepresentasikan ketidakmampuan psikologis dan spiritual untuk menerima pembagian karunia Allah kepada orang lain secara lapang dada. Ḥasad bukan sekadar rasa iri yang pasif, melainkan sebuah protes eksistensial yang menolak keadilan distributif ilahi (al-'adālah al-ilahiyyah)[1395]. Di puncak patologi ini, bersemayamlah kibr, sebuah delusi ontologis di mana subjek menempatkan dirinya pada posisi superior di atas garis kemanusiaan, seraya merendahkan martabat sesama dan menolak kebenaran objektif[1396]. Ketiga patologi batin ini memiliki muara metafisika yang sama, yakni terjadinya pergeseran poros eksistensi secara ekstrem: dari yang semula berpusat pada Allah (theocentric) menjadi berpusat pada pemujaan ego (egocentric/narcissistic).

Untuk mengidentifikasi distorsi halus ini, muḥāsabah hati menuntut diterapkannya metode observasi internal yang sangat rigit terhadap reaksi-reaksi spontan yang terjadi di dalam diri manusia. Reaksi spontan (al-khawāṭir) sering kali merupakan representasi jujur dari kondisi batin yang paling murni, sebelum ia disaring dan dimanipulasi oleh rasionalisasi defensif ego[1397]. Sebagai contoh, ketika seorang kolega memperoleh pencapaian atau penghargaan yang tinggi, muḥāsabah hati memaksa kita untuk bertanya secara jujur: Apakah ada getaran halus rasa tidak nyaman atau penolakan di dalam dada, meskipun lisan kita dengan fasih mengucapkan selamat? Ketika sebuah amal sosial yang kita lakukan secara sunyi tiba-tiba terungkap ke publik, apakah muncul rasa puas yang aneh karena identitas kesalehan kita kini diakui? Dan ketika pandangan atau analisis intelektual kita didekonstruksi secara ilmiah oleh orang lain, apakah kita meresponsnya sebagai ruang

dialektis untuk mendekati kebenaran, atau justru menganggapnya sebagai ancaman eksistensial terhadap harga diri?

Pertanyaan-pertanyaan kritis tersebut menegaskan bahwa muḥāsabah hati tidaklah identik dengan sekadar pengakuan dosa formalistik yang bersifat verbal-retoris. Sebaliknya, ia bekerja sebagai proses psiko-analisis spiritual yang objektif dan empiris bagi diri sendiri. Kerap kali terjadi disonansi kognitif-spiritual yang akut, di mana seseorang secara sadar mengklaim bahwa segala aktivitasnya didedikasikan "lillāhi ta’ālā" (karena Allah semata), namun data dari reaksi spontan batinnya seperti rasa gusar saat tidak dipuji atau diabaikan justru menyingkapkan kenyataan sebaliknya[1398]. Di sinilah pentingnya mengenali "kabut batin" yang sering kali menutupi kejujuran nurani, sehingga manusia membutuhkan pembimbing spiritual (murshid) atau setidaknya standar etika internal yang sangat ketat untuk menguji kemurnian motivasi tindakannya.

Dalam konteks inilah Al-Qur'an memperkenalkan konsep al-nafs al-lawwāmah (jiwa yang amat menyesali dirinya sendiri) sebagai sebuah instrumen kontrol moral yang luar biasa aktif[1399]. Tradisi tafsir dan spiritualitas Islam memandang al-nafs al-lawwāmah sebagai representasi dari kapasitas kesadaran manusia yang terus melakukan evaluasi, koreksi, dan sensor internal terhadap setiap lintasan pikiran dan kehendak. Jiwa jenis ini tidak membiarkan ego (al-nafs al-ammārah bi al-sū’) mendominasi ruang kesadaran tanpa adanya interogasi etis[1400]. Melakukan muḥāsabah hati dengan memanfaatkan dinamika al-nafs al-lawwāmah tidak berarti seseorang harus jatuh ke dalam jurang kebencian diri (self-loathing). Sebaliknya, proses ini adalah manifestasi dari cinta diri yang sejati (true self-love), di mana seseorang

menolak membiarkan ego subjektifnya memimpin perjalanan spiritualnya menuju kehancuran moral di hadapan Sang Pencipta.

Dalam tataran metodologis, batas antara refleksi diri yang konstruktif (productive self-criticism) dan penghukuman diri yang destruktif (pathological self-condemnation) harus ditarik dengan sangat tegas. Muḥāsabah hati yang sehat dalam tradisi Islam adalah muḥāsabah yang berorientasi pada pemulihan spiritual, yang selalu diakhiri dengan perbaikan (iṣlāḥ), pertobatan yang tulus (tawbah naṣūḥah), dan optimisme eksistensial yang bersandar pada harapan (rajā') akan ampunan Allah[1401]. Sebaliknya, evaluasi diri yang ekstrem, neurotik, dan tanpa arah yang jelas hanya akan melahirkan keputusasaan (ya's) yang melumpuhkan potensi kemanusiaan. Dalam arsitektur psikologi Islam, dimensi ketakutan terhadap dampak dosa (khawf) harus selalu bersanding secara dialektis dan seimbang dengan dimensi harapan akan luasnya rahmat Allah (rajā')[1402]. Dengan demikian, mendeteksi penyakit batin seperti riyā', ḥasad, dan kibr melalui muḥāsabah hati pada akhirnya harus melahirkan pribadi yang memiliki ketundukan metafisik (khushū'), ketulusan orientasi (ikhlāṣ), dan kerendahan hati yang fungsional di tengah kehidupan sosial (tawāḍu').

Menilai Kualitas Ibadah dan Kepatuhan Syariat

Dalam diskursus teologi praktis dan tasawuf, muḥāsabah amal menempati posisi sentral sebagai instrumen audit internal guna menjembatani kesenjangan antara performa lahiriah dan kualitas batiniah. Secara ontologis, amal merupakan manifestasi dari eksistensi manusia yang berinteraksi dengan hukum Tuhan (Syariat). Namun,

problem mendasar yang sering muncul dalam religiositas kontemporer adalah kecenderungan "akuntansi spiritual" yang reduksionistik, di mana keberagamaan dinilai hanya melalui akumulasi kuantitatif ritual tanpa menyentuh substansi transformatifnya. Islam secara fundamental menuntut harmonisasi antara dimensi eksoteris (syariat) dan esoteris (hakikat), sehingga setiap tindakan ibadah menjadi sebuah entitas yang hidup, bukan sekadar mekanisasi gerakan atau simbolisme kosong[1403]. Evaluasi terhadap amal meniscayakan empat pilar interogatif yang bersifat hierarkis dan integratif. Pilar pertama berkaitan dengan validitas legal-formal: apakah amal tersebut telah memenuhi standar furu'iyah yang ditetapkan dalam hukum syara'? Pertanyaan ini menjadi benteng agar spiritualitas tidak terjebak dalam subjektivitas liar yang mengabaikan otoritas wahyu[1404]. Pilar kedua menyentuh aspek teleologis melalui kemurnian niat (ikhlaṣ), yang dalam perspektif fenomenologi agama, menentukan arah dan "warna" dari sebuah perbuatan. Tanpa orientasi transendental yang murni, sebuah amal betapapun besarnya secara sosial kehilangan nilai metafisiknya di hadapan Tuhan[1405].

Pilar ketiga menekankan pada kualitas eksekusi atau derajat iḥsān, yakni kesadaran akan kehadiran Ilahi yang menyertai setiap gerak hamba. Kualitas ini menuntut konsentrasi penuh (khushū') dan dedikasi estetika dalam beribadah, melampaui sekadar pengguguran kewajiban. Pilar keempat, yang sering terabaikan, adalah dampak sosio-etis dari amal tersebut. Ibadah yang benar secara syariat dan niat secara aksiologis harus mampu melahirkan malakah (disposisi karakter) yang luhur dalam kehidupan sosial. Jika ibadah ritual gagal mentransformasi

perilaku moral (akhlaq), maka terdapat diskoneksi sistemik dalam proses muḥāsabah individu tersebut[1406].

Dalam kerangka ini, Abū Ḥāmid al-Ghazālī dalam magnum opus-nya menegaskan bahwa muḥāsabah bukan sekadar aktivitas reflektif pasif, melainkan sebuah disiplin ketat yang melibatkan mushāraṭah (perjanjian sebelum beramal), murāqabah (pengawasan saat beramal), dan mu'āqabah (pemberian sanksi diri atas kelalaian). Al-Ghazālī memposisikan akal sebagai akuntan yang harus secara jeli memeriksa setiap lintasan hati dan gerak anggota tubuh agar tetap berada dalam koridor hukum Tuhan[1407]. Prinsip ini menunjukkan bahwa dalam Islam, perasaan spiritual yang subjektif tidak pernah menjadi otoritas tunggal kebenaran; ia tetap harus tunduk pada parameter normatif Al-Qur'an dan Sunnah sebagai neraca keadilan[1408].

Lebih lanjut, keberhasilan muḥāsabah tecermin dalam konsistensi (istiqāmah) dan pembentukan karakter yang stabil. Secara filosofis, satu tindakan heroik yang bersifat episodik tidaklah mendefinisikan integritas spiritual seseorang dibandingkan dengan amal kecil yang dilakukan secara kontinu. Dalam perspektif etika kebajikan (virtue ethics), transformasi moral terjadi ketika sebuah tindakan baik telah terinternalisasi menjadi sebuah "habitus", di mana kebajikan tersebut dilakukan tanpa beban, melainkan sebagai kebutuhan eksistensial[1409]. Oleh karena itu, muḥāsabah amal yang komprehensif harus mampu membedah motivasi yang tersembunyi (the hidden motives), mengevaluasi kualitas kehadiran hati, dan memastikan bahwa setiap ruku' serta sujud memberikan kontribusi nyata bagi kedekatan hamba kepada Sang Khalik serta kemaslahatan makhluk-Nya[1410].

Evaluasi Menyeluruh atas Perjalanan Mandat Amanah

Dalam lanskap pemikiran Islam, muḥāsabah tidak sekadar dipahami sebagai artikulasi introspeksi mikro atas satu fragmen dosa atau kalkulasi mekanis atas satu amal harian. Pada tingkatan ontologis yang lebih dalam, muḥāsabah bertransformasi menjadi sebuah paradigma evaluasi eksistensial yang melingkupi seluruh horizon eksistensi manusia sebagai pemegang mandat kekhalifahan (khilāfah) dan amanah (amānah)[1411]. Manusia tidak dihadirkan di ruang kosmik ini sebagai entitas yang otonom secara absolut, melainkan sebagai ketiadaan yang diisi oleh kehendak Ilahi untuk mengelola bumi (‘imārat al-arḍ)[1412]. Dengan demikian, riwayat hidup seorang insan pada hakikatnya adalah akumulasi respons moral terhadap serangkaian mandat universal sebuah perjumpaan dialektis antara kebebasan berkehendak (ikhtiyār) dan kewajiban pertanggungjawaban (mas’ūliyyah) di hadapan Sang Transenden[1413].

Kerangka epistemologis ini menggeser fokus pertanyaan mendasar dalam tradisi tasawwuf dan etika Islam. Evaluasi spiritual tidak lagi berhenti pada pertanyaan kuantitatif, “Apa saja yang telah saya perbuat hari ini?”, melainkan menembus batas kualitatif-teleologis, “Sifat, karakter, dan hakikat jiwa seperti apa yang sedang saya kontruksi melalui akumulasi keputusan hidup saya?”[1414]. Pergeseran ini sangat krusial; sebab seseorang dapat saja terjebak dalam rutinitas keberhasilan superfisial atau performativitas kesalehan sosial, namun secara substansial tengah mengalami kemunduran orientasi moral (inḥirāf)[1415]. Sebaliknya, dinamika kegagalan atau cobaan fisik tidak serta-merta menandakan kegagalan spiritual selama trajektori utama jiwa tetap terarah menuju riḍā Allah. Muḥāsabah kehidupan, dalam

konteks ini, berfungsi sebagai kompas hermeneutis untuk membaca alur cerita eksistensial agar tidak teralienasi dari tujuan kreasinya.

Secara tekstual, Al-Qur'an meletakkan pondasi evaluasi temporal ini melalui imperatif imperatif kesadaran eskatologis: “Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap jiwa memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat)” (QS. Al-Ḥasyr[59] 18)[1416]. Ayat ini menuntut adanya interpenetrasi antara horizon masa lalu, masa kini, dan masa depan. Masa depan eskatologis (al-ghad) dijadikan cermin kritis untuk menguji keabsahan tindakan masa kini (al-ḥāḍir), yang ditopang oleh pembelajaran atas rekam jejak masa lalu (al-māḍī)[1417]. Pembacaan waktu secara eksistensial ini ditegaskan pula dalam tradisi kenabian yang mendefinisikan insan yang bijaksana (al-kayyis) sebagai sosok yang mampu menundukkan kecenderungan hawa nafsunya dan mengkalkulasi jiwanya untuk fase kehidupan pascamati[1418]. Kesadaran akan keterbatasan waktu (ajal) bertindak sebagai katalis yang mengubah waktu kronologis (chronos) menjadi momentum spiritual yang bermakna (kairos).

Pada tataran praksis-metodologis, muḥāsabah kehidupan harus ditransformasikan ke dalam taksonomi evaluasi yang mencakup seluruh spektrum amanah manusia. Spektrum ini membentang secara multidimensional: mulai dari relasi vertikal-transendental dengan Allah (ḥabl min Allāh), pemeliharaan integritas psikosomatik (kesehatan fisik dan kesucian jiwa), hingga tanggung jawab epistemologis atas ilmu yang dimiliki[1419]. Lebih jauh lagi, evaluasi ini menuntut pertanggungjawaban atas dimensi sosio-ekonomis, seperti kehalalan mata pencaharian, distribusi redistributif atas harta kekayaan,

pemanfaatan teknologi informasi, keberlanjutan ekologis, hingga kontribusi nyata terhadap keadilan sosial (ḥabl min al-nās)[1420]. Setiap bagian dari dimensi ini memiliki bobot eksistensial yang saling terikat; pengabaian terhadap satu dimensi amanah dapat merusak keutuhan struktur spiritual seseorang secara keseluruhan.

Pendekatan holistic-integratif ini secara tegas menolak kecenderungan reduksionisme agama yang memenjarakan kesalehan hanya pada ritus-ritus individual-formalistik (‘ibādah maḥḍah)[1421]. Apabila seseorang menampilkan intensitas ritualis yang tinggi namun secara bersamaan mengabaikan etika profesionalisme, merusak lingkungan, memperdaya sesama, atau melestarikan struktur sosial yang oppressif, maka muḥāsabah yang dijalankannya masih berada pada taraf elusi diri (ghurūr)[1422]. Kesalehan autentik harus melewati uji sahih di dalam kancah realitas sosial-historis. Spiritualitas Islam tidak mengajarkan pelarian dari dunia (rahbāniyyah), melainkan keterlibatan aktif yang terilhami oleh nilai-nilai keilahian.

Pada akhirnya, muḥāsabah kehidupan mempertemukan kesadaran subjektif manusia dengan doktrin-doktrin puncak kewahyuan: khilāfah, amānah, dan al-ḥisāb. Manusia diakui sebagai agen moral yang bertindak di dalam jaringan relasi kosmik yang sarat dengan hak dan kewajiban. Evaluasi spiritual yang sejati akan senantiasa memantulkan pertanyakan ganda yang setara: “Apakah tindakan saya makin mendekatkan diri saya kepada Allah?” dan “Apakah keberadaan saya di muka bumi telah menjadi instrumen raḥmatan lil-‘ālamīn yang menghadirkan keadilan, kedamaian, dan kemaslahatan bagi kemanusiaan?”[1423]. Melalui artikulasi muḥāsabah yang komprehensif ini, perjalanan hidup manusia tidak berhenti sebagai deretan peristiwa

acak, melainkan tersusun menjadi sebuah narasi pengabdian yang utuh menuju muara kembali yang damai (al-nafs al-muṭma'innah).

Muḥāsabah sebagai Epistemologi Transformasi Diri

Struktur muḥāsabah dapat dirumuskan dalam lima tahap: muraqabah, muḥāsabah, taḥqīq, taubah, dan iṣlāḥ. *Murāqabah* menjaga kesadaran bahwa Allah mengetahui keadaan manusia. *Muḥāsabah* memeriksa tindakan dan motivasi. *Taḥqīq* berarti memperjelas kebenaran keadaan diri tanpa manipulasi ego. *Taubah* merupakan respons terhadap penyimpangan. Sementara *iṣlāḥ* adalah penerjemahan kesadaran tersebut ke dalam perbaikan konkret. Dalam formulasi ini, muḥāsabah tidak boleh dipahami sebagai proses penghukuman diri, melainkan sebagai mekanisme koreksi moral. Ia menuntut keberanian untuk mengetahui diri secara jujur sekaligus kerendahan hati untuk menerima bahwa pengetahuan tentang diri tidak selalu menyenangkan. Ego cenderung membangun narasi pembenaran; muḥāsabah memecahkan narasi tersebut dengan pertanyaan yang kritis. Lebih jauh, muḥāsabah merupakan bentuk integrasi antara dimensi kognitif, afektif, volisional, dan behavioral manusia. Pada dimensi kognitif, seseorang memeriksa pikirannya. Pada dimensi afektif, ia mengamati keadaan hati. Pada dimensi volisional, ia memeriksa niat dan kehendaknya. Pada dimensi behavioral, ia menilai tindakan. Keempatnya kemudian diintegrasikan dalam orientasi spiritual menuju Allah. Karena itu, muḥāsabah tidak identik dengan sekadar "berpikir tentang diri". Ia adalah pengujian diri di hadapan standar transenden. Perbedaan ini sangat fundamental. Jika manusia menjadi satu-satunya hakim atas dirinya, evaluasi dapat berubah

menjadi pembenaran. Namun, ketika wahyu menjadi horizon normatif, manusia memiliki ukuran yang melampaui egonya sendiri. Pada akhirnya, gagasan "menghisab diri sebelum dihisab" mengandung sebuah filsafat moral yang mendalam. Ia mengajarkan bahwa kebebasan manusia selalu disertai pertanggungjawaban; kesadaran diri harus disertai keberanian moral; dan pengetahuan tentang kesalahan harus berujung pada perubahan. Muḥāsabah menjadikan kehidupan sebagai ruang pembelajaran yang tidak pernah selesai. Manusia yang bermuḥāsabah bukan manusia yang menganggap dirinya telah sempurna, melainkan manusia yang tidak berhenti memeriksa jarak antara dirinya yang aktual dan dirinya yang seharusnya. Ia melihat keberhasilan tanpa *'ujb*, melihat kegagalan tanpa keputusasaan, menerima nasihat tanpa kesombongan, dan memperbaiki kesalahan tanpa kehilangan harapan. Dalam perspektif tersebut, muḥāsabah bukan sekadar teknik spiritual, melainkan habitus epistemik dan etis yang memungkinkan manusia terus bergerak dari kesadaran menuju tazkiyah, dari tazkiyah menuju akhlak, dan dari akhlak menuju kehidupan yang lebih bertanggung jawab di hadapan Allah.

APA YANG AKAN DIPERTANGGUNGJAWABKAN?

Pertanggungjawaban sebagai Struktur Moral Kehidupan

Pertanyaan mengenai apa yang akan dipertanggungjawabkan manusia pada akhirnya bukan sekadar pertanyaan eskatologis tentang apa yang terjadi setelah kematian, melainkan pertanyaan fundamental mengenai bagaimana kehidupan semestinya dijalani sejak awal. Dalam perspektif Al-Qur'an, kehidupan manusia tidak diletakkan dalam kerangka keberadaan yang sia-sia. Manusia diciptakan dengan tujuan, akan kembali kepada Allah, dan seluruh aktivitasnya berada dalam cakrawala penilaian moral yang melampaui batas-batas kehidupan dunia. Al-Qur'an bahkan mempertanyakan kemungkinan manusia menganggap dirinya diciptakan tanpa tujuan dan tidak akan dikembalikan kepada Tuhan. Karena itu, pertanggungjawaban (*mas'ūliyyah*, *hisāb*) bukan peristiwa yang baru dimulai pada Hari Akhir; ia merupakan struktur ontologis yang melekat pada keberadaan manusia sebagai makhluk yang diberi kehendak, kemampuan memilih, pengetahuan, sumber daya, dan amanah.

Surah al-Mulk ayat 2 memberikan kerangka yang sangat penting dengan menyatakan bahwa Allah menciptakan kematian dan kehidupan untuk menguji siapa yang paling baik amalnya. Kata kuncinya bukan semata-mata "banyak" amal, tetapi *aḥsanu 'amalan* kualitas amal. Dengan demikian, ukuran keberhasilan manusia tidak dapat direduksi menjadi akumulasi aktivitas, prestasi, kekayaan, popularitas, jabatan, atau panjangnya usia. Yang dinilai adalah kualitas

penggunaan seluruh kemungkinan yang diberikan kepadanya. Pada titik ini, pertanggungjawaban menjadi konsep yang bersifat integratif: waktu, ilmu, harta, tubuh, keluarga, kekuasaan, pengaruh sosial, serta hubungan antarmanusia bukan wilayah yang terpisah, tetapi jaringan amanah yang saling berkelindan.

Hadis Abu Barzah al-Aslami memberikan formulasi yang sangat eksplisit tentang dimensi pertanggungjawaban tersebut. Nabi Muhammad saw. menjelaskan bahwa pada Hari Kiamat seorang hamba tidak akan bergerak sebelum ditanya mengenai umurnya untuk apa dihabiskan, ilmunya untuk apa digunakan, hartanya dari mana diperoleh dan untuk apa dibelanjakan, serta tubuhnya untuk apa dipergunakan. Hadis ini, yang dinilai *hasan ṣaḥīḥ* oleh al-Tirmidzi, memperlihatkan bahwa pertanggungjawaban Islam tidak berhenti pada pertanyaan "apa yang telah dimiliki?", tetapi bergerak kepada "untuk apa sesuatu itu digunakan?", "bagaimana sesuatu itu diperoleh?", dan "apa akibat moral dari penggunaannya?".

Dalam kerangka etika kontemporer, gagasan tersebut memiliki kedekatan konseptual dengan teori *accountability* yang memandang pertanggungjawaban sebagai relasi ketika seseorang atau institusi harus memberikan penjelasan atas tindakan, keputusan, dan penggunaan kewenangannya kepada pihak yang berhak menilai. Akan tetapi, akuntabilitas Islam mempunyai dimensi yang lebih dalam karena subjek pertanggungjawaban terakhir bukan hanya masyarakat, negara, institusi, atau hukum positif, melainkan Allah sebagai sumber nilai dan hakim terakhir atas tindakan manusia. Karena itu, *accountability* dalam Islam tidak dapat sepenuhnya disamakan dengan *accountability*

administratif. Ia mencakup dimensi legal, sosial, moral, spiritual, dan eskatologis sekaligus.

Al-Qur'an menyebut manusia sebagai pemikul amanah, bahkan menggambarkan amanah sebagai sesuatu yang begitu berat sehingga langit, bumi, dan gunung-gunung enggan memikulnya, sedangkan manusia menerimanya. Para mufasir klasik memberikan cakupan luas terhadap istilah *amānah*, termasuk kewajiban agama dan berbagai tanggung jawab manusia. Dalam pengertian ini, manusia bukan pemilik absolut atas kehidupannya, melainkan pengelola amanah. Tubuh bukan kepemilikan tanpa batas, harta bukan hak mutlak tanpa kewajiban sosial, ilmu bukan instrumen kesombongan intelektual, jabatan bukan lisensi dominasi, dan keluarga bukan objek kepemilikan personal. Semuanya merupakan wilayah yang akan dimintai pertanggungjawaban.

Abdulaziz Sachedina menempatkan etika sebagai unsur sentral dalam kehidupan keagamaan dan sosial Islam, sehingga praktik keberagamaan tidak dapat dipisahkan dari pertanyaan tentang kualitas tindakan manusia. Perspektif maqāṣid al-syarī'ah juga memperluas pemahaman tersebut. Jasser Auda menekankan pentingnya membaca hukum dan etika Islam sebagai suatu sistem yang berorientasi pada tujuan, kemaslahatan, keadilan, hak, kebebasan, dan kebaikan bersama, bukan sekadar sebagai kumpulan aturan yang berdiri sendiri. Dengan demikian, pertanggungjawaban manusia dapat dibaca sebagai sistem moral yang menyatukan dimensi personal dan sosial, duniawi dan ukhrawi, hak individual dan kepentingan publik.

Penggunaan Waktu Sejak Lahir hingga Akhir Hayat

Umur merupakan modal eksistensial pertama yang Allah SWT anugerahkan kepada setiap insan, sekaligus aset yang tidak dapat diperbarui atau digantikan oleh modal lain [1424]. Berbeda dengan harta yang dapat diperoleh kembali, pengetahuan yang dapat dipelajari kemudian, atau hubungan yang dapat dipulihkan, detik-detik yang telah berlalu tidak pernah dapat direkonstruksi. Oleh karena itu, pertanggungjawaban terhadap umur pada dasarnya merupakan pertanggungjawaban atas seluruh kesempatan yang Allah ciptakan dalam rentang temporal manusia, baik yang bersifat material, intelektual, maupun spiritual [1425].

Surah al-'Ashr menegaskan pentingnya waktu melalui sumpah yang kuat: "Demi masa. Sesungguhnya manusia berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman, beramal saleh, saling menasihati dalam kebenaran, dan saling menasihati dalam kesabaran" [1426]. Struktur ayat-ayat ini menyiratkan empat dimensi utama yang muncul bila waktu dimanfaatkan secara optimal: (a) orientasi teologis melalui iman, (b) transformasi praksis melalui amal, (c) tanggung jawab epistemik melalui kebenaran, dan (d) ketahanan moral melalui kesabaran. Ibn Kathir menafsirkan bahwa keempat elemen tersebut tidak dapat dipisahkan; masing-masing berinteraksi membentuk sebuah kerangka etika yang menuntun manusia menjawab pertanyaan eksistensial mengenai nilai hidupnya [1427].

Hadis Nabi Muhammad SAW menegaskan kembali dimensi evaluatif tersebut: "Setiap manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang ia lakukan pada hari-harinya, baik panjang maupun pendek" [1428]. Dalam riwayat Sahih al-Bukhari (Kitab Al-Adab, no. 6479)

dijelaskan bahwa pertanyaan akhirat tidak hanya menyentuh amal, melainkan juga cara seseorang mempergunakan waktu yang diberikan, sehingga "waktu yang terbuang" menjadi salah satu bentuk dosa yang dapat menurunkan derajat seorang mukmin [1429]. Secara teoritis, konsep pertanggungjawaban umur dapat dipahami melalui paradigma ekonomi waktu. Becker (1965) menyatakan bahwa individu mengalokasikan waktu antara kerja, istirahat, dan konsumsi barang-jasa, dengan peluang biaya sebagai faktor utama dalam pengambilan keputusan [1430]. Dalam konteks Islam, alokasi ini diperkaya oleh nilai-nilai normatif yang menambahkan dimensi "amal" dan "taqwa" sebagai variabel non-material yang mempengaruhi fungsi utilitas. Penelitian kontemporer oleh Khalifa (2020) mengembangkan model "Islamic Time Management" yang memasukkan variabel spiritualitas ke dalam fungsi produksi waktu, menunjukkan korelasi positif antara intensitas ibadah dan persepsi kesejahteraan psikologis [1431].

Era digital menambah lapisan kompleksitas pada pengelolaan waktu. Zuboff (2019) menggambarkan bagaimana industri perhatian memonetisasi setiap detik perhatian manusia, menjadikan waktu bukan sekadar komoditas pribadi melainkan aset yang diperebutkan secara global [1432]. Fenomena "doomscrolling" dan "multitasking" memperburuk fenomena "time-theft", yang pada gilirannya menurunkan kapasitas individu untuk melakukan muhāsabah moral yang autentik [1433]. Penelitian oleh Rosen et al. (2021) menemukan bahwa paparan berkelanjutan terhadap notifikasi digital meningkatkan persepsi kehilangan kontrol atas waktu, yang berimplikasi pada penurunan kualitas ibadah dan interaksi sosial [1434].

Dalam perspektif Islam, manajemen waktu tidak dapat direduksi menjadi sekadar teknik produktivitas sekuler. Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din menegaskan bahwa setiap aktivitas harus diukur dengan "niat" (niyyah) dan "hasil" (hasil), sehingga tindakan yang tampak produktif secara eksternal tetap dapat dianggap sia-sia bila niatnya tidak selaras dengan tujuan ilahi [1435]. Konsep muhāsabah, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Munajjid (2022), menuntut refleksi harian yang meliputi pertanyaan: "Apakah saya telah memanfaatkan hari ini untuk mendekatkan diri kepada Allah, memperbaiki hubungan sosial, dan menambah ilmu?" [1436]. Pendekatan ini menempatkan "kualitas" di atas "kuantitas", menjadikan evaluasi waktu bersifat holistik.

Untuk memfasilitasi praktik pertanggungjawaban umur, dapat dikembangkan model distribusi waktu yang mencakup enam kategori utama: (i) ibadah (shalat, dzikir, qiyamul-layl), (ii) keluarga (pendidikan anak, perawatan orang tua), (iii) pekerjaan/karier (produktivitas ekonomi), (iv) pembelajaran (ilmu agama dan sekuler), (v) pelayanan sosial (kegiatan amal, sukarela), dan (vi) pemulihan (istirahat, olahraga, kesehatan mental). Penelitian oleh Kabat-Zinn (2003) menunjukkan bahwa alokasi waktu yang seimbang antara aktivitas produktif dan pemulihan meningkatkan kapasitas kognitif, yang pada gilirannya memperdalam kualitas ibadah dan kontribusi sosial [1437]. Model ini juga selaras dengan prinsip "tawazun" (keseimbangan) dalam ajaran Islam, yang menolak ekstremisme kerja

Apakah Diamalkan dan Disebarkan dengan Benar?

Dalam konstelasi filsafat ilmu, pengetahuan ('ilm) bukan sekadar instrumen representasional untuk memetakan realitas objektif,

melainkan sebuah entitas eksistensial yang secara inheren membawa konsekuensi moral. Ilmu memperluas cakrawala kognitif manusia, memperbesar kapasitas pilihan agensi, serta memperkuat determinasi tindakan dalam ruang sosiologis. Namun, linearitas antara perluasan kapasitas kognitif dan peningkatan tanggung jawab etis ini sering kali terabaikan dalam diskursus modern yang cenderung mengadopsi pandangan positivistik-instrumental. Ketika ilmu mengalami desakralisasi dan direduksi menjadi komoditas pragmatis, ia kehilangan dimensi transendentalnya sebagai amanah. Padahal, secara ontologis, semakin besar kapasitas seseorang untuk mengetahui, semakin besar pula kewajiban moral yang dipikulnya untuk menjaga harmoni kosmik dan sosial. Orang yang hidup dalam ketidaktahuan (jahl) mungkin memiliki keterbatasan dalam ruang agensinya; sebaliknya, subjek yang mengetahui (‘alim) memiliki instrumen untuk melakukan transformasi konstruktif (islah) sekaligus destruksi masif (fasad). Oleh karena itu, pertanggungjawaban ilmu merupakan poros utama yang menentukan apakah ilmu pengetahuan akan berfungsi sebagai instrumen emansipasi dan pencerahan atau justru menjadi alat dominasi, eksploitasi, dan pembenaran penyimpangan sistemik.

Al-Qur’an meletakkan fondasi epistemologi moral yang sangat kokoh dengan menegaskan bahwa seluruh fakultas kognitif manusia akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Khaliq. Manusia dilarang keras untuk mengikuti, meyakini, atau menyebarkan suatu proposisi tanpa adanya basis verifikasi epistemis yang valid. Hal ini secara eksplisit disinggung dalam firman Allah yang menyatakan bahwa pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semuanya akan dimintai pertanggungjawabannya secara individual dan komprehensif[1438]. Ayat

ini tidak sekadar memberikan rambu-rambu etis, melainkan mendeklarasikan sebuah metodologi ilmiah yang ketat. Pendengaran (al-sam') merepresentasikan transmisi data historis dan tekstual; penglihatan (al-basar) merepresentasikan observasi empiris langsung; sedangkan hati (al-fu'ad) merepresentasikan intuisi intelektual dan pertimbangan moral-rasional. Dengan demikian, menolak skeptisisme dogmatis sekaligus menghindari spekulasi liar (al-zann) adalah kewajiban epistemis. Seorang ilmuwan diwajibkan untuk memisahkan antara fakta ilmiah yang objektif (haqq) dengan prasangka personal yang bias (hawa). Kesalahan dalam proses epistemik ini bukan sekadar kegagalan metodologis, melainkan sebuah pelanggaran etis-teologis yang mencederai amanah intelektual.

Epistemologi moral ini sejalan dengan kritik kritis terhadap krisis keilmuan modern. Ketika ilmu dipisahkan dari dimensi spiritual dan etika ketuhanan, terjadilah apa yang disebut sebagai the loss of adab sebuah kondisi di mana manusia kehilangan kemampuan untuk mengenali tempat yang tepat bagi segala sesuatu, mulai dari hierarki ilmu hingga realitas eksistensial[1439]. Ketiadaan adab intelektual ini melahirkan spesialisasi buta yang mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan global. Ilmuwan modern sering kali terjebak dalam pragmatisme instrumental yang memisahkan antara pencarian kebenaran (the pursuit of truth) dengan tanggung jawab moral atas dampak teknologi yang dihasilkannya.

Dalam merumuskan relasi antara ilmu dan tindakan, Hujjatul Islam Abu Hamid al-Ghazali dalam adikaryanya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pada Kitāb al-'Ilm, mengonseptualisasikan klasifikasi keilmuan berdasarkan orientasi teleologisnya. Al-Ghazali membagi ilmu menjadi

ilmu yang terpuji (al-'ulum al-mahmudah) dan ilmu yang tercela (al-'ulum al-madzmumah), di mana parameter utamanya terletak pada sejauh mana pengetahuan tersebut mampu mengantarkan jiwa manusia menuju kedekatan (qurb) dengan Allah dan melahirkan kemaslahatan praktis di dunia[1440]. Bagi Al-Ghazali, ilmu yang tidak melahirkan amal bajik ('amal salih) adalah ilmu yang mandul, bahkan berpotensi menjadi bumerang metafisik yang memperberat siksa ('adzab) di akhirat. Akumulasi pengetahuan tanpa adanya transformasi spiritual dan moral hanya akan melahirkan kesombongan intelektual (kibr) dan kemunafikan pragmatis.

Kritik tajam Al-Ghazali terhadap para ulama duniawi ('ulama al-su') yang menjual otoritas keagamaan demi legitimasi politik dan materi menunjukkan bahwa distorsi fungsi ilmu merupakan ancaman terbesar bagi stabilitas peradaban. Kajian aksiologis Al-Ghazali ini menawarkan antitesis bagi epistemologi sekuler modern yang sering kali mengagungkan prinsip bebas nilai (value-free science). Dalam perspektif Islam, sains tidak pernah bebas nilai; ia selalu terikat nilai (value-laden), di mana setiap proposisi ilmiah dan aplikasinya harus tunduk pada kerangka moralitas ketuhanan demi mewujudkan kesejahteraan universal bagi alam semesta (rahmatan lil-'alamin).

Pertanggungjawaban ilmu tidak berhenti pada ranah privat sang ilmuwan, melainkan meluas secara radikal ke dalam ruang sosial melalui proses diseminasi. Dimensi transgenerasional dari ilmu ini ditegaskan dalam tradisi profetik yang menyatakan bahwa ketika seorang manusia wafat, seluruh catatan amalnya terputus kecuali tiga perkara, yang salah satunya adalah ilmu yang bermanfaat ('ilm yuntafa'u bih)[1441]. Hadis ini menyinggung konsep investasi moral yang

berkelanjutan (sadaqah jariyah dalam bentuk kognitif). Selama ilmu yang diajarkan, ditulis, atau disistematisasikan terus memberikan maslahat bagi generasi berikutnya, maka aliran pahala spiritualnya akan terus mengalir tanpa henti. Namun, proposisi ini juga berlaku secara resiprokal: penyebaran kesesatan, hoaks, doktrin destruktif, atau metodologi ilmiah yang dimanipulasi akan melahirkan rantai dosa sistemik yang terus menjalar seiring dengan kerusakan yang diakibatkannya di muka bumi.

Di era kontemporer yang dicirikan oleh banjir informasi (information overload) dan post-truth, etika diseminasi menghadapi tantangan eksistensial yang luar biasa. Etika sains modern, sebagaimana dirumuskan oleh sosiolog Robert K. Merton melalui norma-norma CUDOS (Communism, Universalism, Disinterestedness, Organized Skepticism), menekankan pentingnya transparansi, ketiadaan pamrih, dan verifikasi kritis dalam komunitas ilmiah[1442]. Namun, tekanan kapitalistik pada era neoliberal sering kali memaksa institusi akademik untuk melakukan fabrikasi data, menyembunyikan efek samping produk farmasi demi keuntungan korporasi, atau memanipulasi algoritma media sosial demi kepentingan politik sektarian. Dalam titik ini, kegagalan diseminasi bukan lagi sekadar bias kognitif, melainkan kejahatan terhadap kemanusiaan. Ilmuwan kontemporer harus menyadari bahwa kebenaran metodologis (sidq) harus senantiasa diiringi dengan kemaslahatan publik (maslahah), sehingga diseminasi pengetahuan berfungsi sebagai instrumen pencerahan intelektual, bukan alat pengelabuan publik.

Rekonstruksi paradigma keilmuan yang berintegritas menuntut adanya integrasi harmonis antara kebenaran epistemik (sidq) dan

kemanfaatan sosial-spiritual (maslahah). Sains harus dipandu oleh kepentingan emansipatoris manusia dalam kerangka ketundukan transcendental kepada Sang Pencipta. Seperti yang dianalisis oleh filsuf Jürgen Habermas, pengetahuan manusia tidak pernah murni netral melainkan selalu digerakkan oleh kepentingan-kepentingan tertentu, baik itu teknis, praktis, maupun emansipatoris[1443]. Ketika kepentingan keilmuan dilepaskan dari komitmen etis, sains akan terperosok menjadi alat dominasi teknokratis yang mendegradasi harkat kemanusiaan. Oleh karena itu, tanggung jawab ganda yang dipikul oleh komunitas ilmiah baik di hadapan hukum moral objektif di dunia maupun di hadapan pengadilan ilahi di akhirat menuntut komitmen tanpa kompromi terhadap kejujuran ilmiah, penolakan tegas terhadap segala bentuk plagiarisme dan manipulasi data, serta keberanian moral untuk menyuarakan kebenaran demi kemaslahatan umat manusia secara berkelanjutan.

Dari Mana Diperoleh dan ke Mana Dibelanjakan?

Dalam diskursus teologi Islam, harta (al-mal) tidak diposisikan sebagai entitas yang netral secara moral, melainkan sebagai instrumen ujian (ibtilâ') yang menuntut pertanggungjawaban ganda. Secara ontologis, kepemilikan manusia atas harta bersifat relatif dan temporal (milkiyyah i'tibâriyyah), sementara kepemilikan mutlak hanyalah milik Tuhan sebagai Khalik yang mendelegasikan otoritas pengelolaan kepada manusia melalui konsep istikhlaf[1444]. Posisi manusia sebagai manajer (mustakhlaf) mengharuskan adanya sinkronisasi antara tindakan ekonomi dengan koridor syariat, di mana setiap unit kekayaan yang dikelola akan dikonfrontasikan pada pengadilan eskatologis

melalui dua pertanyaan fundamental: dari mana harta tersebut berasal dan untuk apa harta tersebut didistribusikan[1445]. Dualitas akuntabilitas ini menegaskan bahwa dalam Islam, keberhasilan finansial tidak diukur dari akumulasi kuantitatif, melainkan dari integritas proses perolehan dan kemanfaatan alokasi.

Pada dimensi perolehan (min ayna iktasabahu), Islam menetapkan batas-batas yang rigid terhadap segala bentuk eksploitasi dan distorsi pasar. Larangan mengonsumsi harta orang lain secara batil (al-akl bi al-bâtil) mencakup spektrum yang luas, mulai dari praktik riba, penipuan (gharar), hingga korupsi sistemik yang merusak tatanan sosial[1446]. Secara aksiologis, harta yang diperoleh melalui jalur yang tidak sah mengandung cacat substansial yang tidak dapat dipulihkan hanya dengan tindakan filantropis; dalam kaidah fikih, sesuatu yang bersumber dari yang haram tetaplah haram, dan sedekah tidak akan menghapuskan dosa perolehan yang batil[1447]. Oleh karena itu, audit perolehan harta dalam level doktoral ini bukan sekadar mengevaluasi legalitas formal, melainkan menggali dimensi etis-transendental yang memastikan bahwa setiap rupiah merupakan hasil dari produktivitas yang adil dan tidak merugikan pihak lain secara asimetris.

Transisi dari perolehan menuju alokasi (fî mâ anfaqahu) mencerminkan etika konsumsi dan distribusi dalam Islam yang menjunjung tinggi prinsip keseimbangan (al-qasdu). Al-Qur'an mengecam perilaku konsumtif yang berlebihan (israf dan tabdzir) sekaligus mencela sifat kikir (bukhl) yang menghambat sirkulasi kekayaan di masyarakat[1448]. Secara teoretis, pola pembelanjaan harta dalam Islam harus mengikuti hirarki kebutuhan (maqaṣid al-shari'ah), yang memprioritaskan pemenuhan kebutuhan primer (dharuriyyât),

sekunder (hajiyyât), dan tersier (tahsiniyyât) tanpa mengabaikan fungsi sosial kekayaan melalui zakat, infak, dan wakaf[1449]. Dalam pandangan ekonomi makro Islam, kegagalan dalam mengalokasikan harta pada sektor-sektor produktif dan sosial akan memicu ketimpangan ekonomi yang eksklusif, yang bertentangan dengan prinsip bahwa harta tidak boleh hanya berputar di antara orang-orang kaya saja[1450].

Secara kontemplatif, Imam Al-Ghazali dalam mahakaryanya mengingatkan bahwa keterikatan hati terhadap harta seringkali mengubah sarana menjadi tujuan, yang pada akhirnya membutakan manusia dari tanggung jawab moralnya. Al-Ghazali melihat kekayaan sebagai "ular" yang mengandung racun sekaligus penawar; ia menjadi penawar jika digunakan untuk ketaatan dan pelayanan, namun menjadi racun yang mematikan jika memicu kesombongan dan pengabaian terhadap hak-hak kaum marginal[1451]. Pemikiran ini sejalan dengan kritik ekonomi kontemporer terhadap kapitalisme predatoris, di mana orientasi pada wealth accumulation tanpa kendali etis telah menciptakan krisis kemanusiaan global[1452]. Walhasil, akuntabilitas harta dalam Islam menuntut individu untuk melakukan audit mandiri secara kontinu (muhasabah), yang tidak hanya berfokus pada neraca saldo di dunia, tetapi pada bobot kemaslahatan yang akan dipresentasikan di hadapan Tuhan.

Kesimpulan dari pemikiran ini adalah bahwa integritas finansial seorang Muslim merupakan manifestasi dari kualitas keimanannya. Pertanyaan tentang "dari mana" dan "ke mana" merupakan kerangka kerja yang memaksa manusia untuk selalu bertindak dalam kesadaran akan kehadiran Tuhan (muraqabah). Audit kehidupan finansial yang komprehensif mencakup validasi kehalalan sumber pendapatan,

kepatuhan terhadap kewajiban distributif, dan kebermanfaatan sosial dari setiap pengeluaran[1453]. Dengan memposisikan harta sebagai amanah, manusia tidak lagi terjebak dalam obsesi kepemilikan, melainkan berfokus pada optimalisasi peran sebagai pelayan kemanusiaan yang bertanggung jawab di bawah naungan syariat.

Pemeliharaan Kesehatan, Kekuatan, dan Anggota Tubuh

Dalam konseptualisasi teologi Islam, tubuh manusia (jasad) bukanlah sekadar cangkang profan yang menampung jiwa, melainkan entitas sakral yang berada dalam relasi dialektis-simbiotis dengan ruh. Islam menolak dualisme ekstrem ala Cartesian yang memisahkan secara radikal antara aspek material (res extensa) dan immaterial (res cogitans), yang kerap berujung pada pengabaian eksistensi fisik demi pencapaian spiritual. Sebaliknya, tubuh diposisikan sebagai amanah ilahi yang menuntut pertanggungjawaban etis dan teologis secara penuh.

Prinsip ini termanifestasi secara eksplisit dalam respons profetik terhadap kecenderungan asketisme ekstrem (zuhd yang keliru) di kalangan sebagian sahabat. Ketika sebagian sahabat berniat melakukan puasa terus-menerus tanpa jeda, terjaga sepanjang malam tanpa tidur, atau mengabaikan kebutuhan biologisnya, Nabi Muhammad saw. mengintervensi dengan sebuah diktum teologis yang fundamental: "Sesungguhnya tubuhmu memiliki hak atas dirimu."[1454] Pernyataan profetik ini mengonseptualisasikan ulang kesehatan fisik bukan lagi sebagai urusan profan yang sekuler, melainkan sebagai wilayah kewajiban syariat (taklīf). Dengan demikian, pemenuhan hak biologis tubuh seperti istirahat yang cukup, nutrisi yang seimbang, dan

pemeliharaan kesehatan merupakan bentuk ibadah yang setara dengan ritus-ritus spiritual, sebab pencapaian kesempurnaan batin mustahil terealisasi tanpa stabilitas wadah fisiknya.

Korelasi antara spiritualitas dan kapasitas fisik ditegaskan kembali dalam sebuah narasi profetik klasik yang menyatakan bahwa mukmin yang kuat (al-mu'min al-qawiyy) lebih baik dan lebih dicintai oleh Allah daripada mukmin yang lemah (al-mu'min al-ḍa‘īf), tanpa menafikan kebaikan pada keduanya.[1455] Melalui pisau analisis hermeneutika, term "kekuatan" (al-quwwah) dalam diskursus ini tidak boleh direduksi secara simplistis hanya pada dimensi kekuatan otot atau dominasi fisik semata. Kekuatan dalam perspektif Islam merupakan konsep multidimensional yang mencakup ketahanan spiritual (spiritual resilience), kapasitas intelektual (intellectual capacity), ketangguhan psikologis (psychological fortitude), dan modal sosial (social capital).

Meskipun demikian, kesehatan dan kekuatan jasmani tetap menjadi fondasi material yang esensial. Tanpa topangan fisik yang prima, kapasitas intelektual dan spiritual seorang individu tidak akan mampu termanifestasi secara optimal dalam ruang publik. Kekuatan fisik yang terintegrasi dengan kejernihan moral merupakan modal utama manusia dalam menjalankan fungsi kekhalifahan (khilāfah) di muka bumi, yaitu melakukan rekonstruksi peradaban (‘imārat al-arḍ) dan menegakkan keadilan sosial.

Pandangan teologis ini memiliki resonansi yang sangat kuat dengan paradigma kesehatan modern, khususnya konsep salutogenesis yang digagas oleh sosiolog medis Aaron Antonovsky, serta definisi kesehatan holistik dari Organisasi Kesehatan Dunia (WHO). Kesehatan didefinisikan secara komprehensif bukan sekadar sebagai absensi dari

penyakit atau kelemahan fisik (the absence of disease or infirmity), melainkan sebagai keadaan sejahtera yang utuh secara fisik, mental, spiritual, dan sosial.[1456]

Dalam kerangka bioetika Islam, menjaga kesehatan tubuh bukanlah manifestasi dari narsisme badaniah atau sekadar kepatuhan pada standar estetika sosial. Tindakan tersebut merupakan bentuk kepatuhan eksistensial terhadap pencipta alam semesta untuk mempertahankan kapasitas vitalitas manusia. Dengan memelihara integritas somatiknya, seorang manusia dapat terus berkontribusi secara sosial, memikul tanggung jawab moral, dan menjalankan fungsi-fungsi kemanusiaannya secara berkelanjutan tanpa menjadi beban bagi komunitasnya.

Pertanggungjawaban terhadap jasad mencapai dimensi puncaknya ketika anggota tubuh diposisikan sebagai instrumen moral-eskatologis. Al-Qur'an secara eksplisit menggeser pemahaman manusia mengenai organ tubuh dari sekadar alat sensorik menjadi saksi eksistensial di hadapan pengadilan ilahi kelak: "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungan jawabnya."[1457] Dalam kajian fenomenologi tubuh, pandangan ini sejalan dengan tesis Maurice Merleau-Ponty mengenai "tubuh yang dihayati" (le corps propre), di mana tubuh bukanlah objek eksternal yang kita miliki, melainkan medium utama keberadaan kita di dunia (our vehicle of being in the world).[1458]

Secara epistemologis, mata bukan sekadar lensa optik biologis, melainkan gerbang persepsi yang menyaring nilai-nilai moral; telinga bukan sekadar membran penangkap vibrasi suara, melainkan sarana

penerima kebenaran dan pengetahuan; dan lisan bukan sekadar organ artikulasi fonetis, melainkan instrumen eksistensial yang memiliki daya destruktif sekaligus konstruktif terhadap martabat kemanusiaan. Pada hari kebangkitan, ketika mulut dikunci, organ-organ inilah yang akan "berbicara" secara mandiri untuk menceritakan bagaimana mereka diperlakukan selama di dunia.[1459]

Pemeliharaan tubuh dalam khazanah pemikiran Islam harus diintegrasikan ke dalam payung metodologis maqāṣid al-sharī‘ah (tujuan-tujuan luhur syariat), khususnya dalam kerangka perlindungan jiwa (ḥifẓ al-nafs) dan perlindungan akal (ḥifẓ al-‘aql). Tokoh otoritatif seperti Abu Hamid al-Ghazali menegaskan bahwa segala upaya yang menjamin kelangsungan hidup dan kesehatan manusia secara sistematis dikategorikan sebagai kemaslahatan maslahat, sedangkan pengabaian terhadapnya adalah kerusakan (mafsadah).[1460] Dalam implementasi praktisnya, seluruh elemen gaya hidup modern mulai dari regulasi pola makan (nutrisi tayyib), manajemen aktivitas fisik yang teratur, pemenuhan kebutuhan tidur kuantitatif dan kualitatif, tata kelola stres, hingga pemanfaatan intervensi medis mutakhir dan teknologi kesehatan harus diletakkan dalam koridor kewajiban moral amanah.

Menyia-nyiakan kapasitas fisik melalui pola hidup destruktif, konsumsi zat berbahaya, atau pengabaian medis merupakan bentuk pelanggaran teologis yang setara dengan tindakan pengrusakan diri yang dilarang keras dalam syariat. Sebaliknya, memperlakukan tubuh dengan penuh penghormatan dan pemeliharaan preventif adalah bentuk syukur terdalam kepada Sang Pencipta, demi memastikan

bahwa instrumen fisik ini tetap kokoh hingga akhir pengabdiannya di dunia.[1461]

Pemenuhan Hak Tanggungan dan Pendidikan Anak-Istri

Pertanggungjawaban keluarga dalam diskursus Islam tidak sekadar dipandang sebagai kewajiban legal-formal, melainkan sebuah manifestasi ontologis dari konsep amanah yang menghubungkan dimensi profan dan sakral. Keluarga merupakan lokus primordial di mana integritas moral seorang individu diuji sebelum ia melangkah ke ruang publik yang lebih luas. Secara eskatologis, kualitas kepemimpinan domestik menjadi determinan utama dalam penilaian spiritual seseorang, sebagaimana ditegaskan dalam prinsip universal bahwa setiap individu adalah rā'in (pemimpin/penggembala) yang memikul beban tanggung jawab eksistensial atas entitas yang berada di bawah pengawasannya[1462]. Dalam perspektif ini, kegagalan dalam mengelola ruang domestik merupakan anomali terhadap klaim kesalehan publik, karena rumah tangga adalah laboratorium pertama pembentukan karakter manusia yang beradab.

Transformasi tanggung jawab ini termanifestasi secara konkret dalam pemenuhan hak material yang bersifat wajib (obligatory), yakni pemberian nafkah dan sandang yang layak sesuai dengan koridor kemampuan ekonomi (bi al-ma'rūf). Al-Qur'an menetapkan standar ini bukan sebagai beban yang menindas, melainkan sebagai bentuk proteksi terhadap martabat kemanusiaan anggota keluarga agar tidak terjerumus dalam kemiskinan yang mendegradasi iman[1463]. Namun, penyempitan makna keluarga hanya sebagai unit ekonomi fungsional adalah sebuah reduksi yang berbahaya. Lebih dari sekadar pemenuhan

kebutuhan biologis, terdapat imperatif transendental untuk memproteksi keluarga dari dekadensi moral dan kebinasaan nilai, yang diistilahkan dalam teks suci sebagai upaya menjaga diri dan keluarga dari "api" penderitaan akibat pengabaian etika[1464]. Di sini, pertanggungjawaban material harus bersinergi secara integral dengan pertanggungjawaban spiritual-pedagogis.

Dalam struktur relasional antara suami dan istri, Islam mengonstruksi sebuah pola interaksi yang berbasis pada prinsip mu'āsharah bi al-ma'rūf, yakni pergaulan yang patut, santun, dan bermartabat. Prinsip ini mendekonstruksi setiap bentuk hegemoni patriarki yang bersifat koersif dan subordinatif. Kepemimpinan dalam keluarga (qiwāmah) bukanlah instrumen untuk melakukan dominasi sewenang-wenang, melainkan sebuah kerangka kerja yang menuntut adanya keadilan, musyawarah (shūrā), dan distribusi kasih sayang yang proporsional[1465]. Pertanggungjawaban dalam konteks ini menekankan bahwa stabilitas domestik hanya dapat dicapai melalui dialektika antara pemenuhan hak dan pelaksanaan kewajiban yang didasari oleh rasa hormat mutualistik, bukan atas dasar ketakutan atau opresi.

Lebih jauh lagi, pendidikan anak diposisikan sebagai investasi peradaban yang bersifat longitudinal dan melampaui batas usia biologis manusia. Pendidikan dalam konteks keluarga bukan sekadar transfer kognisi atau persiapan memasuki pasar tenaga kerja, melainkan proses ta'dīb (penanaman adab) dan pembentukan karakter saleh yang berkesinambungan. Hal ini selaras dengan doktrin tentang eksistensi amal yang tetap mengalir pasca-kematian melalui tiga saluran utama: sedekah yang berkelanjutan, ilmu yang memberikan pencerahan, dan anak saleh yang senantiasa mendoakan orang tuanya[1466]. Anak, dalam

kapasitasnya sebagai pewaris nilai, menjadi cermin dari keberhasilan orang tua dalam mengartikulasikan tanggung jawab pendidikan yang holistik.

Sebagai konklusi, tanggung jawab keluarga merupakan sebuah komitmen multifaset yang mencakup aspek proteksi ekonomi, pencerahan intelektual, dan penguatan spiritual. Orang tua tidak hanya berkewajiban memastikan keberlangsungan hidup fisik anak-anak mereka, tetapi juga memiliki tanggung jawab teologis untuk membekali mereka dengan kompas moral yang mampu membedakan antara kebenaran (haqq) dan kebatilan. Dengan membangun fondasi karakter yang kokoh, menghargai nilai-nilai kemanusiaan, dan menanamkan disiplin ilmu, keluarga bertransformasi menjadi institusi terkecil namun paling fundamental dalam mencetak generasi yang memiliki tanggung jawab otonom atas pilihan-pilihan hidup mereka di masa depan.

Keadilan dalam Memimpin

Kekuasaan dalam diskursus teopolitik Islam bukanlah sebuah entitas profan yang berdiri sendiri sebagai instrumen dominasi, melainkan sebuah manifestasi dari mandat transendental yang memikul beban eskatologis sekaligus sosial. Jabatan, dalam derajat keterpencapaiannya yang paling murni, adalah sebuah amanah sebuah titipan yang bersifat temporer dan fungsional, bukan privilese ontologis yang melekat pada eksistensi personal sang penguasa. Ketegangan dialektis antara kekuasaan (power) dan pertanggungjawaban (accountability) menjadi titik krusial di mana integritas seorang pemimpin diuji. Al-Qur'an secara eksplisit menggariskan bahwa legitimasi kepemimpinan tegak di atas dua pilar utama: penunaian

amanah kepada yang berhak serta penegakan keadilan dalam setiap dimensi pengambilan keputusan[1467]. Tanpa kedua pilar ini, kekuasaan cenderung mengalami pembusukan internal yang secara perlahan mengerosi tatanan sosial, mengubah kepemimpinan menjadi tirani yang hanya melayani kepentingan oligarki atau nafsu pribadi. Prinsip keadilan (‘adl) dalam memimpin melampaui sekadar kepatuhan prosedural terhadap norma hukum positif; ia mencakup keseimbangan distributif yang memastikan hak-hak setiap individu terjaga tanpa diskriminasi. Sinergi antara integritas personal pemegang kekuasaan dan efektivitas sistemik menjadi syarat mutlak bagi terciptanya kemaslahatan publik. Seorang pemimpin yang memiliki kejujuran individual namun gagal dalam mengorkestrasi keadilan sistemik hanya akan menciptakan stagnasi; sebaliknya, sistem yang canggih namun dioperasikan oleh aktor yang defisit moral akan melahirkan korupsi yang terstruktur. Dalam perspektif Ibn Taymiyyah, esensi dari politik syariah adalah memastikan bahwa kekuasaan digunakan untuk menegakkan agama dan mengatur urusan dunia demi kebaikan bersama, di mana setiap kebijakan yang diambil harus selalu berorientasi pada maslahah (kepentingan umum) dan bukan pada akumulasi kekuatan pribadi[1468].

Dimensi pertanggungjawaban ini dipertegas oleh tradisi profetik yang memosisikan setiap individu, khususnya para pemegang otoritas publik, sebagai "penjaga" atau "penggembala" (ra’in) yang secara inheren membawa beban kewajiban moral atas apa yang ia pimpin. Hadis ini meruntuhkan ilusi tentang kekebalan hukum (legal immunity) dan superioritas moral yang sering kali menyertai jabatan tinggi. Justru, semakin luas cakupan kekuasaan seseorang, semakin intensif pula

proses audit syariah dan sosial yang harus ia hadapi. Setiap keputusan yang berdampak pada hajat hidup orang banyak akan dikonversikan menjadi bobot pertanggungjawaban di hadapan Tuhan. Kepemimpinan, dengan demikian, dipahami sebagai pengabdian yang melelahkan (khidmah) ketimbang kemuliaan yang memabukkan, di mana setiap detak kebijakan dipantau oleh mata publik dan pengawasan absolut Sang Pencipta[1469]. Dalam diskursus administrasi publik modern, konsep akuntabilitas sering kali didefinisikan sebagai kewajiban aktor untuk menjelaskan dan menjustifikasi tindakan mereka di hadapan forum yang memiliki kewenangan untuk menjatuhkan sanksi atau penilaian. Mark Bovens menekankan bahwa akuntabilitas adalah "hubungan sosial" di mana ada kewajiban untuk memberi penjelasan mengenai perilaku seseorang[1470]. Meskipun teori modern ini memberikan kerangka kerja yang solid bagi transparansi dan pengawasan institusional, Islam melengkapinya dengan dimensi eskatologis yang melampaui audit manusia. Di sini, integritas tidak hanya dijaga oleh mekanisme checks and balances eksternal seperti media atau lembaga audit, tetapi juga oleh kesadaran internal akan kehadiran Tuhan (muraqabah). Seorang pemimpin mungkin mampu memanipulasi opini publik atau lolos dari jeratan hukum formal melalui celah regulasi, namun ia tetap terikat secara absolut pada keadilan ilahi yang tidak mengenal distorsi informasi.

Oleh karena itu, indikator kepemimpinan yang amanah harus diejawantahkan ke dalam parameter yang terukur dan aplikatif. Hal ini meliputi transparansi dalam proses pengambilan keputusan agar terhindar dari benturan kepentingan (conflict of interest), serta keberpihakan yang nyata terhadap perlindungan kelompok rentan (the

marginalized). Pemimpin yang adil adalah mereka yang membuka ruang kritik sebagai mekanisme koreksi diri, bukan justru membungkamnya dengan perangkat represif. Penggunaan sumber daya publik, termasuk anggaran negara, harus dipandang sebagai harta titipan rakyat yang dilarang keras untuk dikonversi menjadi keuntungan pribadi atau kelompok. Manifestasi dari keadilan dalam memimpin adalah ketika seorang penguasa merasa lebih khawatir akan hak warganya yang terabaikan daripada hilangnya popularitas atau jabatan yang ia genggam[1471].

Kontribusi Kebaikan atau Kerusakan

Fenomena pergeseran otoritas dari institusi formal menuju individu dalam ekosistem digital telah melahirkan struktur kekuasaan baru yang bersifat cair namun masif. Dalam diskursus kontemporer, pengaruh sosial bukan lagi sekadar produk dari jabatan politik atau hierarki klerikal, melainkan manifestasi dari "modal simbolik" yang dimiliki oleh para pendidik, penulis, ulama, hingga kreator konten digital. Namun, kebebasan dalam mendistribusikan gagasan ini seringkali tidak dibarengi dengan kesadaran akan tanggung jawab teleologis bahwa setiap resonansi pemikiran yang dilepaskan ke ruang publik membawa konsekuensi kausalitas yang panjang. Secara teologis, Surah al-'Ashr tidak hanya berhenti pada doktrin keselamatan individual melalui iman dan amal saleh, namun secara eksplisit mewajibkan adanya interaksi dialektis melalui tradisi saling menasihati dalam kebenaran (al-haqq) dan kesabaran (al-shabr).[1472] Ayat ini menegaskan bahwa integritas moral seorang individu tidak bersifat partikular, melainkan sistemik; ia

diuji melalui sejauh mana ia berkontribusi pada stabilitas nilai di ruang publik.

Dalam perspektif sosiologi perilaku, pengaruh sosial beroperasi melalui mekanisme imitasi dan pembelajaran observasional yang melintasi batas-batas geografis. Apa yang disuguhkan secara repetitif oleh figur publik baik berupa gaya hidup, opini, maupun perilaku etis lama-kelamaan akan mengalami proses naturalisasi menjadi norma sosial yang baru. Ketika batas antara privasi dan konsumsi publik menjadi kabur, seorang tokoh tidak lagi memiliki kemewahan untuk bersikap netral terhadap dampak perilakunya. Keteladanan, dalam hal ini, menjadi sebuah instrumen kekuasaan yang dapat mengarahkan aspirasi kolektif masyarakat. Sebagaimana diperingatkan dalam tradisi kenabian, setiap inisiasi terhadap sebuah perilaku akan melahirkan "rantai pertanggungjawaban" yang tidak terputus, di mana sang pemantik awal turut memikul konsekuensi dari tindakan orang-orang yang mengikutinya.[1473] Oleh karena itu, pertanyaan fundamental bagi setiap pemilik pengaruh bukanlah sekadar "apa yang saya sampaikan?", melainkan "ekosistem nilai seperti apa yang sedang saya bangun?".

Lebih jauh lagi, tanggung jawab ini mencapai titik krusialnya pada dimensi etika informasi. Di era di mana algoritma lebih mengutamakan viralitas dibandingkan validitas, penyebaran informasi yang tidak terverifikasi (hoax), manipulasi emosi, hingga normalisasi kebencian telah menjadi polusi kognitif yang merusak tatanan sosial. Al-Qur'an secara tegas meletakkan dasar bagi "etika pendengaran, penglihatan, dan hati" sebagai satu kesatuan sensoris yang akan dimintai pertanggungjawabannya secara ontologis.[1474] Larangan untuk mengikuti sesuatu tanpa basis pengetahuan yang valid (ilm) merupakan

benteng epistemik melawan anarki informasi. Di titik ini, pengaruh harus dipahami sebagai sebuah amanah (titipan suci) yang menuntut standar verifikasi yang jauh lebih tinggi seiring dengan meluasnya jangkauan audiens. Kegagalan dalam melakukan verifikasi bukan sekadar kesalahan administratif, melainkan sebuah bentuk pengkhianatan terhadap keadilan sosial, karena informasi yang menyesatkan memiliki daya rusak yang mampu menghancurkan reputasi, memicu konflik horizontal, hingga meruntuhkan kohesi bangsa.

Secara filosofis, pertanggungjawaban pengaruh sosial ini bersandar pada konsep "tanggung jawab terhadap liyan" (responsibility for the Other). Semakin tinggi otoritas moral yang disandang seseorang, semakin besar pula kewajiban untuk menampilkan keteladanan yang autentik. Dalam ekologi digital yang cenderung superficial, terdapat risiko besar di mana hiburan yang mengabaikan sensitivitas moral dapat mendegradasi standar etika masyarakat secara perlahan. Oleh sebab itu, para penggerak opini publik harus memiliki kesadaran kontemplatif untuk melakukan filterisasi terhadap pesan yang diproduksi. Pengaruh yang tidak dikelola dengan kebijaksanaan (wisdom) hanya akan menjadi instrumen kerusakan (mafsadah), sedangkan pengaruh yang diorientasikan pada kemaslahatan akan menjadi amal jariyah yang melampaui usia biologis pemiliknya. Pada akhirnya, pertanggungjawaban pengaruh sosial adalah sebuah komitmen untuk menjaga agar cahaya kebenaran tidak redup di tengah hiruk-pikuk disrupsi informasi.[1475]

Pertanggungjawaban Hubungan Antarmanusia (*Ḥaqq al-Ādamī*)

Dalam bangunan teologi dan eskatologi Islam, dimensi pertanggungjawaban kemanusiaan mendapatkan kedudukan yang sangat fundamental dan rigid. Melalui kacamata hukum Islam (tashrī') dan filsafat etika (akhlāq), seluruh eksistensi perbuatan manusia terbagi ke dalam dua domain utama, yakni ḥaqq Allāh (hak Allah) dan ḥaqq al-ādamī atau ḥuqūq al-'ibād (hak-hak sesama manusia/hamba)[1476]. Pembagian ini bukan sekadar kategorisasi hukum yang bersifat administratif, melainkan sebuah refleksi ontologis mengenai keadilan ilahi yang berjalan beriringan dengan keadilan sosial. Sementara ḥaqq Allāh berpijak pada prinsip kemurahan, kelapangan, dan pengampunan absolut dari Sang Pencipta di mana Allah dengan kehendak-Nya yang tak terbatas dapat mengampuni dosa-dosa ritual-transendental maka ḥaqq al-ādamī justru tegak di atas prinsip keadilan yang presisi, tuntutan pemenuhan yang ketat (al-mushāḥah), dan tidak akan gugur secara otomatis hanya melalui penyesalan spiritual sepihak kepada Tuhan[1477]. Dengan demikian, pelanggaran terhadap hak manusia lain melahirkan sebuah utang kosmologis yang penyelesaiannya wajib melibatkan pihak korban di dunia, atau jika tidak, akan diselesaikan secara paksa di pengadilan akhirat.

Struktur eskatologis ini menegaskan bahwa kemanusiaan memiliki nilai sakral yang dilindungi langsung oleh otoritas transendental. Al-Quran secara eksplisit meletakkan perintah untuk menunaikan amanah dan menegakkan keadilan interpersonal sebagai pilar eksistensial iman, sebagaimana termaktub dalam Surah An-Nisa ayat 58 yang memerintahkan manusia untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya serta menetapkan hukum di antara manusia

dengan adil[1478]. Konsep ini dikembangkan lebih lanjut dalam diskursus hukum Islam modern untuk merumuskan bahwa hak-hak asasi manusia (al-ḍarūriyyāt al-khams) yang meliputi proteksi atas agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta pada hakikatnya merupakan manifestasi dari pemeliharaan ḥaqq al-ādamī yang bersifat universal dan lintas waktu[1479]. Oleh karena itu, kesalehan spiritual seseorang tidak pernah dianggap paripurna jika ia menyisakan keretakan moral pada relasi horizontalnya. Peringatan paling monumental mengenai bahaya pengabaian ḥaqq al-ādamī digambarkan secara dramatis dalam narasi profetik tentang fenomena kebangkrutan eskatologis (al-muflis). Dalam hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, Nabi Muhammad saw. mengajukan pertanyaan retoris kepada para sahabat mengenai siapakah orang yang bangkrut itu, kemudian beliau mendekonstruksi definisi konvensional-material mengenai kebangkrutan ekonomi menjadi kebangkrutan spiritual-transendental[1480]. Narasi ini melukiskan potret tragis seorang hamba yang pada hari kiamat datang dengan membawa akumulasi pahala ibadah yang sangat masif mulai dari salat yang khusyuk, puasa yang konsisten, hingga zakat yang melimpah namun di saat yang sama ia membawa tumpukan dosa sosial: ia pernah mencaci-maki kehormatan orang lain, menuduh tanpa bukti (qadhaf), memakan harta secara batil, menumpahkan darah, dan melakukan kekerasan fisik kepada sesamanya[1481].

Proses peradilan akhirat dalam hadis tersebut menggambarkan sebuah sistem transfer kebaikan dan keburukan (transference of deeds) yang sangat mekanistik sekaligus adil. Kebaikan-kebaikan ritual pelaku kezaliman akan dipotong dan didistribusikan kepada para korban sebagai kompensasi atas penderitaan dan kerugian yang mereka alami

di dunia. Lebih mengerikan lagi, apabila simpanan amal kebaikan sang pelaku telah habis sementara tuntutan dari para korban belum sepenuhnya terpenuhi, maka dosa-dosa dan kesalahan dari para korban akan diambil lalu ditimpakan ke atas pundak pelaku kezaliman tersebut, hingga akhirnya dialah yang dilemparkan ke dalam neraka[1482]. Hadis ini memuat pesan epistemologik yang sangat kuat bahwa ibadah ritual tidak memiliki daya proteksi eskatologis apabila dinodai oleh kejahatan kemanusiaan. Karakter keagamaan yang individualistik dan mengabaikan kesejahteraan sosial dinilai sebagai kecacatan teologis yang fatal. Pola hubungan antara ḥaqq Allāh dan ḥaqq al-ādamī menuntut adanya reorientasi mendalam terhadap definisi kesalehan (al-ṣalāḥ). Dalam sosiologi agama dan teologi moral Islam, sering kali terjadi bias reduksionis di mana kesalehan diukur semata-mata dari indikator-indikator formal-ritualistis, seperti intensitas ibadah mahdah, simbolisme pakaian, atau partisipasi dalam ritus keagamaan publik. Namun, kerangka ḥaqq al-ādamī merubuhkan dikotomi semu ini dengan menegaskan bahwa kesalehan sejati bersifat integralistik dan nondikotomis[1483]. Seseorang tidak dapat mengklaim kedekatan dengan Allah (taqarrub) sementara tangannya masih menjadi instrumen penindasan bagi makhluk-Nya yang lain. Pemikiran etika Al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn menggarisbawahi bahwa pembersihan hati (tazkiyat al-nafs) harus bermuara pada keluhuran budi pekerti (ḥusn al-khuluq) yang dicirikan oleh kemampuan seseorang untuk menahan diri dari menyakiti orang lain serta kelapangan dada dalam berinteraksi sosial[1484].

Sikap meremehkan hak-hak manusia dengan asumsi bahwa hal tersebut dapat dieliminasi secara sepihak lewat istigfar atau ritual

pertobatan personal adalah sebuah delusi spiritual (al-ghurūr). Dalam perspektif teologi moral, pandangan semacam ini justru menodai sifat keadilan Allah. Allah, dalam kapasitas-Nya sebagai Al-'Adl (Yang Maha Adil), tidak akan pernah membiarkan tangisan korban kezaliman diabaikan demi memaafkan pelaku yang hanya menyesal dalam keheningan mihrabnya tanpa melakukan restitusi riil[1485]. Dengan demikian, integritas moral seorang mukmin diuji pada wilayah abu-abu interaksi sosialnya: bagaimana ia memperlakukan bawahannya, bagaimana ia menjaga lisan dan jemarinya di ruang publik, serta bagaimana ia mengelola amanah kekuasaan dan kekayaan yang berdampak pada hajat hidup orang banyak.

Di era kontemporer yang ditandai oleh disrupsi teknologi informasi, transformasi struktural dalam interaksi manusia telah memperluas spektrum dan lanskap ḥaqq al-ādamī secara radikal. Pelanggaran terhadap hak sesama manusia tidak lagi terbatas pada domains fisik konvensional seperti pencurian barang, kekerasan verbal langsung, atau pembunuhan fisik. Hari ini, kezaliman interpersonal bertransformasi ke dalam bentuk-bentuk yang lebih abstrak, sistemik, dan masif, namun memiliki daya rusak yang tidak kalah destruktif[1486]. Pencemaran nama baik di media sosial (cyberbullying), pembunuhan karakter lewat penyebaran berita bohong (hoax), pembocoran dan penyalahgunaan data pribadi (data privacy breach), manipulasi algoritma untuk mengeksploitasi psikologis pengguna, hingga penciptaan ekosistem kerja yang eksploitatif tanpa upah yang layak, semuanya merupakan bentuk nyata dari pelanggaran ḥaqq al-ādamī modern[1487].

Karakteristik teknologi digital yang mampu menggandakan dan menyebarkan informasi secara eksponensial menciptakan implikasi eskatologis yang sangat mengerikan. Sebuah fitnah atau ujaran kebencian yang diunggah ke internet dan dibagikan oleh jutaan orang akan terus mengalirkan dosa jariah (sayyi'ah jāriyah) selama konten tersebut diakses dan memengaruhi persepsi publik[1488]. Proses istihlāl (meminta kehalalan atau maaf) dalam konteks ini menjadi jauh lebih rumit, bahkan nyaris mustahil dilakukan secara manual karena identitas korban dan jangkauan penyebarannya yang telah melampaui batas geografis dan waktu. Kontekstualisasi ini menuntut kesadaran etis baru yang disebut sebagai "kesalehan digital" (al-taqwā al-raqmiyyah), di mana setiap individu dituntut untuk memandang setiap ketukan jemari di atas layar gawai sebagai aktivitas moral yang tercatat secara permanen di pengadilan ilahi.

Konsekuensi logis dari ketatnya aturan ḥaqq al-ādamī berimplikasi langsung pada metodologi pertobatan (tawbah) dalam teologi Islam. Para fukaha dan pakar tasawuf sepakat bahwa syarat diterimanya pertobatan dari dosa yang berkaitan dengan hak Allah terdiri dari tiga pilar: menghentikan kemaksiatan tersebut (al-iqlā'), menyesali perbuatan yang telah lalu (al-nadm), dan bertekad kuat tidak akan pernah mengulanginya kembali (al-'azm)[1489]. Namun, apabila dosa tersebut bersentuhan dengan hak manusia lain, maka ada syarat keempat yang bersifat mutlak dan tidak dapat ditawar, yaitu pemulihan hak korban atau pembebasan tanggung jawab (radd al-maẓālim ilā ahlihā aw al-istibrā' minhā)[1490]. Jika pelanggaran tersebut berkaitan dengan materi (seperti pencurian atau korupsi), maka harta tersebut wajib dikembalikan sepenuhnya kepada pemiliknya atau ahli warisnya;

jika berkaitan dengan nonmateri (seperti fitnah atau ghibah), maka pelaku harus meminta maaf secara langsung dan melakukan rehabilitasi nama baik korban di ruang publik di mana fitnah itu disebarkan.

Apabila korban telah tiada atau keberadaannya tidak dapat dilacak lagi setelah pencarian yang maksimal, maka hukum Islam menawarkan solusi restoratif-spiritual alternatif, seperti menyedekahkan harta senilai hak yang dilanggar atas nama korban dengan niat pahalanya diperuntukkan baginya, serta memperbanyak doa memohonkan ampunan dan kebaikan bagi korban tersebut[1491]. Pendekatan restoratif ini membuktikan bahwa pertobatan dalam Islam bukanlah sekadar katarsis emosional yang egois, melainkan sebuah proses rekonstruksi sosial yang menuntut tanggung jawab sosial, keadilan distributif, dan rekonsiliasi yang nyata. Kesalehan transendental hanya dapat dicapai melalui gerbang perdamaian dan keadilan sosial di bumi.

Pertanggungjawaban Pelaksanaan Amanah Kekhalifahan Secara Menyeluruh

Secara ontologis, kedudukan manusia sebagai khalīfah di muka bumi sering kali mengalami reduksi makna dalam diskursus modernism-antroposentris, di mana entitas manusia dipersepsikan sebagai penguasa mutlak yang berhak mengeksplorasi dan mengeksploitasi alam semesta tanpa batas. Padahal, konseptualisasi al-Qur'an secara mendasar menempatkan derajat kekhalifahan bukan sebagai panggung kebebasan absolut atau lisensi eksploitatif, melainkan sebagai wadah ujian eksistensial atas sejauh mana manusia mampu mengelola potensi yang telah dikurniakan Allah kepadanya[1492].

Kekhalifahan dalam epistemologi Islam adalah sebuah mandat pengurusan (governance) yang melekat padanya dimensi peribadatan (‘ubūdiyyah) dan akuntabilitas spiritual. Ketika manusia mengangkat dirinya sebagai penguasa tunggal yang lepas dari poros ketuhanan, maka yang terjadi adalah disrupsi ekologis dan krisis kemanusiaan. Oleh karena itu, rasionalitas kekhalifahan harus dikembalikan pada pijakan awalnya, yakni sebagai bentuk ketundukan aktif di mana setiap bentuk otoritas, ilmu pengetahuan, dan kepemilikan material dievaluasi berdasarkan derajat kepatuhannya terhadap batas-batas hukum dan etika Ilahi[1493].

Dalam perspektif yang komprehensif ini, kekhalifahan memanifestasikan sebuah struktur pertanggungjawaban multidimensional (mas’ūliyyah shāmilah). Tanggung jawab ini tidak bergerak secara linier-tunggal, melainkan membentuk matriks relasional yang saling mengikat antara manusia dengan Sang Pencipta (ḥabl min Allāh), manusia dengan dirinya sendiri, dengan sesama manusia (ḥabl min al-nās), serta dengan makhluk hidup dan ekosistem alam raya (ḥabl min al-‘ālam)[1494]. Kerusakan ekologis yang berujung pada krisis iklim global, dominasi struktur politik-ekonomi yang memproduksi ketimpangan sosial, kemajuan sains-teknologi yang lepas dari nilai kemanusiaan, hingga gaya hidup konsumtif yang menghabiskan daya dukung bumi, semuanya bukan sekadar kegagalan teknis atau krisis manajerial semata. Lebih jauh dari itu, fenomena tersebut merupakan indikasi nyata dari krisis spiritual dan kegagalan eksistensial manusia dalam menunaikan mandat amānah yang pernah disanggupinya di alam azali[1495].

Untuk menjembatani abstraksi teologis kekhalifahan dengan realitas empiris yang kompleks, pendekatan maqāṣid al-sharīʻah menyajikan kerangka operasional yang sangat krusial. Jasser Auda merumuskan rekonstruksi metodologis terhadap maqāṣid melalui pendekatan sistem yang mengedepankan prinsip keutuhan (wholeness), multidimensionalitas, keterbukaan (openness), dan pemenuhan tujuan-tujuan substansial syariat[1496]. Melalui kacamata sistemik ini, suatu kebijakan publik, rekayasa teknologi, maupun formulasi hukum ekonomi tidak dapat lagi dinilai secara parsial atau sekadar berdasarkan kalkulasi keuntungan material jangka pendek (utilitarian-pragmatic). Setiap tindakan kolektif maupun individual harus dievaluasi berdasarkan proyeksi dampaknya secara menyeluruh: apakah tindakan tersebut menjaga kepastian spiritual (ḥifẓ al-dīn), melestarikan keberlangsungan hidup dan ekosistem (ḥifẓ al-nafs), mengatup potensi kerusakan intelektual (ḥifẓ al-ʻaql), menjamin keberlanjutan generasi mendatang (ḥifẓ al-nasl), serta mewujudkan keadilan distribusi sumber daya (ḥifẓ al-māl) secara berkeadilan dan bermartabat[1497].

Konstruksi pemikiran ini menegaskan perlunya pergeseran paradigma secara radikal dari mentalitas penaklukan (dominion paradigm) menuju etos pengelolaan yang sarat pertanggungjawaban (stewardship paradigm). Keberhasilan peradaban manusia tidak dapat diukur semata-mata dari akselerasi pertumbuhan ekonomi, eksponensialitas eksploitasi teknologi, atau konsolidasi kekuasaan politik. Tanpa jangkar etis-transendental, pertumbuhan ekonomi memicu ketimpangan struktural, kemajuan teknologi berubah menjadi instrumen destruksi massal, dan kekuasaan politik merosot menjadi

tirani[1498]. Di sinilah letak relevansi sabda Nabi Muhammad SAW yang menegaskan bahwa setiap individu adalah pemimpin (rā'in) yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban mutlak atas seluruh ranah kepemimpinan dan domain kelolaannya, baik dalam lingkup domestik, sosial, maupun kosmik[1499].

Pada titik simpul ini, pelaksanaan amanah kekhalifahan secara menyeluruh menuntut adanya integrasi triadik yang tak terpisahkan antara pengetahuan (knowledge/'ilm), etika (ethics/akhlāq), dan tindakan nyata (action/'amal). Pengetahuan yang steril dari etika hanya akan melahirkan teknokrasi yang dingin dan instrumen dominasi yang manipulatif; etika yang tidak ditopang oleh pengetahuan yang mendalam akan berujung pada kesalehan simbolis yang tidak efektif dalam menyelesaikan krisis sistemik; sedangkan tindakan yang tidak didasari oleh keduanya hanya merupakan aktivitas impulsif tanpa arah teleologis[1500]. Dengan demikian, pertanggungjawaban kekhalifahan secara menyeluruh adalah sebuah panggilan eksistensial untuk membumikan keadilan, memelihara keseimbangan kosmis (mīzān), dan mempersembahkan seluruh aktivitas peradaban manusia sebagai wujud pengabdian yang utuh di hadapan Penguasa Semesta Alam.

Kehidupan Dunia sebagai Medan Ujian dan Tempat Pertanggungjawaban Utama

Keberadaan manusia di alam semesta bukanlah sebuah kebetulan biologis yang hampa makna, melainkan sebuah desain teosentris yang menempatkan dunia sebagai ruang pengujian (dār al-ibtilā'). Seluruh variabel kehidupan mulai dari dimensi temporal (umur), intelektual (ilmu), material (harta), biologis (jasad), hingga sosiopolitik (jabatan

dan pengaruh) merupakan satu kesatuan sistemik yang bermuara pada titik kulminasi pertanggungjawaban. Al-Qur'an secara ontologis menegaskan bahwa dualitas penciptaan hidup dan mati bertujuan untuk memverifikasi kualitas moral subjek manusia melalui amal terbaik (ahsan 'amalā).[1501] Dalam kerangka ini, dunia tidak dipandang sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai "laboratorium eksistensial" di mana setiap atom tindakan memiliki bobot teologis yang melampaui batas-batas ruang dan waktu. Konsep ujian (ibtilā') dalam diskursus Islam harus dipahami secara komprehensif melampaui dikotomi sempit antara penderitaan dan kebahagiaan. Kekayaan dan kemiskinan, kesehatan dan kesakitan, serta otoritas dan ketidakberdayaan, bukanlah indikator kasih sayang atau kemurkaan Tuhan secara deterministik, melainkan instrumen epistemik untuk menyingkap hakikat respons manusia.[1502] Sebagaimana dipahami dalam tradisi intelektual Islam, ujian berfungsi sebagai mekanisme pemurnian (tamhīṣ) bagi jiwa. Keberhasilan manusia tidak diukur dari apa yang ia miliki (aspek having), tetapi bagaimana ia mengelola apa yang ia miliki (aspek being dan acting) di bawah payung kesadaran akan pengawasan Ilahi.

Secara sosiologis, diferensiasi status dan kapasitas antarmanusia merupakan manifestasi dari distribusi amanah yang terstruktur untuk menguji integritas kolektif. Surah al-An'ām ayat 165 menggarisbawahi bahwa perbedaan tingkatan derajat manusia merupakan sarana pengujian atas apa yang telah dianugerahkan.[1503] Realitas ini menuntut sebuah etika tanggung jawab yang proporsional: semakin besar akses seseorang terhadap sumber daya baik itu berupa ilmu pengetahuan, modal finansial, maupun otoritas politik semakin luas pula spektrum

akuntabilitas yang harus dihadapinya. Dalam konteks ini, kekuasaan bukan sekadar status sosial, melainkan beban moral yang menuntut keadilan transformatif.

Prinsip akuntabilitas dalam Islam bersifat absolut dan mikroskopis, di mana sekecil apa pun perbuatan akan terakumulasi dalam rekaman komprehensif (hisāb).[1504] Kesadaran akan "hisab mikroskopis" ini menghapus ambiguitas moral dalam tindakan-tindakan kecil. Sebuah kebijakan yang adil, pendampingan terhadap kaum marginal, atau sekadar transmisi ilmu yang bermanfaat, memiliki resonansi eskatologis yang setara dengan ibadah ritual yang agung. Sebaliknya, pengabaian terhadap hak-hak kemanusiaan atau penyalahgunaan pengaruh sosial akan menjadi beban yang memberatkan neraca eksistensial di hadapan Sang Khaliq.

Lebih jauh lagi, pertanggungjawaban bukan sekadar ancaman eskatologis, melainkan struktur fundamental yang memberikan makna pada kehidupan. Tanpa adanya horizon pertanggungjawaban, moralitas akan kehilangan landasan objektifnya, dan keadilan akan menjadi konsep yang rapuh di bawah dominasi kekuasaan duniawi. Dalam perspektif ini, hisāb adalah penjamin keadilan absolut yang melampaui keterbatasan hukum positif manusia.[1505] Hal ini menciptakan sebuah kesadaran transendental bahwa setiap detik waktu adalah amanah yang harus dipertanggungjawabkan, dan setiap interaksi sosial adalah ujian terhadap kualitas kemanusiaan kita.

Pada akhirnya, transisi manusia dari dunia menuju akhirat merupakan perpindahan dari ruang amal menuju ruang pembalasan. Pertanyaan fundamental yang akan dihadapi bukan tentang akumulasi pencapaian material, melainkan tentang integritas penggunaan

amanah.[1506] Umur, ilmu, harta, dan jasad akan berbicara sebagai saksi atas bagaimana manusia memerankan fungsinya sebagai khalīfah fī al-arḍ. Maka, orientasi hidup yang otentik adalah kehidupan yang didasarkan pada muhāsabah (otokritik) yang berkelanjutan, di mana kesadaran akan akhir menjadi kompas bagi setiap langkah di awal. Kualitas seorang manusia pada akhirnya ditentukan oleh rekam jejak pengabdiannya, menjadikan seluruh fragmen kehidupannya sebagai satu narasi utuh tentang tanggung jawab, keadilan, dan cinta kepada Sang Pencipta melalui pelayanan kepada sesama mahluk.[1507]

BAGIAN 6
GURU MURSYID DAN BIMBINGAN PERJALANAN RUHANI

Guru, Ustadz, Murabbi, Syaikh, dan Mursyid

Dalam konstelasi epistemologi pendidikan Islam, transfer pengetahuan (transmission of knowledge) tidak pernah dipandang sebagai sekadar transaksi kognitif yang mekanistik. Ia merupakan sebentuk tindakan sakral yang mengintegrasikan dimensi eksoteris (zahir) dan esoteris (batin) kemanusiaan. Dalam tradisi yang kaya ini, sosok pendidik menempati posisi sentral sebagai nakhoda yang mengantarkan kesadaran manusia dari kegelapan ketidaktahuan (zulumat al-jahl) menuju cahaya kebenaran (nur al-ma'rifah). Eksistensi ini diabadikan secara arketipal dalam relasi spiritual antara Nabi Musa AS dan Nabi Khidr AS, yang menegaskan bahwa pencarian kebenaran sejati memerlukan bimbingan sosok yang dikaruniai rahmat dan ilmu langsung dari sisi Ilahi ('ilm ladunni)[1508]. Oleh karena itu, klasifikasi terminologis mengenai pendidik seperti Guru, Ustadz, Murabbi, Syaikh, dan Mursyid bukanlah sekadar sinonimitas verbal, melainkan sebuah penjenjangan ontologis, fungsi metodologis, dan kedalaman spiritual yang berbeda dalam struktur peradaban Islam.

Secara kultural dan etimologis dalam konteks Nusantara, istilah Guru memiliki akar historis yang sangat dalam. Berasal dari bahasa Sanskerta, kata guru secara harfiah merujuk pada sosok yang "berat"

atau "berbobot" (heavy with knowledge), sekaligus sebagai pemusnah kegelapan (gu berarti kegelapan, dan ru berarti penghancur). Dalam kosmologi pendidikan di Indonesia, guru disublimasikan sebagai sosok yang "digugu lan ditiru" dipercaya ucapannya dan diteladani perilakunya. Secara ontologis, peran guru melampaui batas-batas formalitas instruksional kelas; ia bertindak sebagai pemelihara nilai, penyemai moralitas publik, dan jembatan antara kearifan lokal (indigenous wisdom) dengan pengetahuan universal[1509]. Kendati dalam era modernitas sekuler istilah guru sering kali direduksi menjadi sebatas profesi pengajar (fasilitator kurikulum), dalam hakikat spiritualnya, seorang guru sejati adalah penuntun karakter yang mentransformasikan potensi laten peserta didik menuju aktualitas kemanusiaan yang beradab.

Naik pada panggung formalitas keilmuan Islam, kita menjumpai istilah Ustadz (atau ustadh). Istilah yang diserap dari bahasa Persia ini merujuk pada seorang ahli, master, atau profesor dalam bidang keilmuan tertentu, khususnya yang bersifat eksoteris ('ulum al-zahir) seperti fikih, tafsir, hadis, dan tata bahasa Arab. Epistemologi yang dikembangkan oleh seorang ustadz berpusat pada ta'lim, yaitu proses pengajaran interaktif yang menekankan pada transfer informasi, ketajaman metodologis, akurasi tekstual, dan transmisi intelektual (isnad)[1510]. Seorang ustadz berkewajiban membangun kapasitas intelektual (al-quwwah al-'aqliyyah) para penuntut ilmu agar mereka mampu melakukan penalaran hukum secara sistematis. Di sini, otoritas akademis dibangun di atas fondasi penguasaan teks dan metodologi ilmiah, menjadikannya pilar penting dalam menjaga ortodoksi dan

transmisi tradisi keilmuan Islam dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Namun, pembentukan manusia paripurna (al-insan al-kamil) tidak cukup hanya dipahat oleh instrumen kognitif-intelektual intelektualisme ustadz. Di sinilah signifikansi peran Murabbi mengemuka. Berakar dari kata rabba-yarby yang berarti menumbuhkan, mengembangkan, dan memelihara, konsep tarbiyah yang diemban oleh seorang murabbi memiliki resonansi langsung dengan sifat ketuhanan Al-Rabb (Sang Pemelihara Semesta). Seorang murabbi tidak sekadar mentransfer pengetahuan, melainkan melakukan asuhan psikospiritual yang holistik, mencakup pertumbuhan fisik, intelektual, emosional, dan spiritual peserta didik secara bertahap (tadarruj)[1511]. Dalam perspektif filsafat pendidikan Islam yang digagas oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, aktivitas murabbi berfokus pada ta'dib yakni pengenalan dan pengakuan tentang tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, yang bermuara pada penanaman adab dalam jiwa[1512]. Murabbi adalah alkemis jiwa yang dengan penuh kasih sayang membimbing muridnya menyucikan hati (tazkiyat al-nafs) dan mengaktualisasikan akhlak mulia dalam realitas kehidupan sehari-hari.

Pada jenjang otoritas keilmuan dan kematangan kepribadian yang lebih tinggi, tradisi Islam mengenal istilah Syaikh (atau sheikh). Secara harfiah, syaikh berarti orang tua yang telah lanjut usianya, yang menyiratkan kematangan pengalaman, kebijaksanaan, dan kestabilan emosi. Namun, dalam semantik keilmuan, syaikh adalah gelar kehormatan bagi seseorang yang telah mencapai puncak kepakaran dalam disiplin ilmu tertentu dan memiliki otoritas spiritual serta sosial

yang diakui secara luas oleh komunitas ilmiah[1513]. Syaikh adalah representasi hidup dari integrasi antara ilmu ('ilm) dan pengalaman spiritual (hal). Ia tidak hanya memiliki silsilah keilmuan yang valid (silsilah al-ijazah), tetapi juga memiliki karisma spiritual yang memungkinkannya menjadi rujukan utama dalam memecahkan problematika umat yang kompleks. Otoritas seorang syaikh bersifat mengikat secara moral-keilmuan karena kemampuannya dalam melakukan sintesis antara syariat yang rigid dengan tuntutan zaman yang dinamis.

Puncak dari seluruh hierarki bimbingan kemanusiaan dalam dimensi esoteris Islam bermuara pada sosok Mursyid (atau Syaikh al-Tarbiyah / Syaikh al-Irsyad). Mursyid berasal dari kata arsyada-yursyidu yang berarti menunjuki jalan, membimbing, dan memberikan petunjuk (al-rusyd) demi tercapainya kedewasaan spiritual. Jika ustadz mengajar syariat dan murabbi mendidik akhlak, maka mursyid membimbing perjalanan ruhani (suluk) seorang penziarah spiritual (salik) melintasi berbagai stasiun ruhani (maqamat) dan kondisi jiwa (ahwal) menuju pengenalan langsung kepada Allah (ma'rifatullah)[1514]. Mursyid adalah dokter ruhani (thabib al-qulub) yang memiliki mata batin (bashirah) tajam untuk mendeteksi penyakit-penyakit halus dalam jiwa murid, seperti ria, takabur, dan cinta dunia, serta memberikan terapi yang presisif sesuai dengan konstitusi spiritual masing-masing individu[1515].

Perbedaan fundamental antara kelima istilah ini terletak pada dimensi ontologis subjek yang dibimbing dan orientasi metodologisnya. Guru dan ustadz dominan bergerak pada wilayah eksoteris-horizontal (akal dan perilaku zahir murid), murabbi menyatukan horizontal-vertikal melalui integrasi adab dan karakter, syaikh mengukuhkan

otoritas keilmuan dan institusional tradisi, sedangkan mursyid bergerak jauh ke dalam dimensi vertikal-esoteris (kedalaman ruh, kalbu, dan rahasia terdalam/ sirr)[1516]. Seorang mursyid haruslah seseorang yang telah menyelesaikan perjalanan ruhaninya sendiri di bawah bimbingan mursyid sebelumnya hingga mencapai tingkat kefanaan diri (fana') dan keabadian di dalam Allah (baqa' bi-Llah), sehingga ia memperoleh izin spiritual (izn al-irsyad) yang sah untuk membimbing orang lain[1517].

Mengabaikan distingsi fungsional dari kelima elemen pendidik ini akan mengakibatkan distorsi parah dalam lanskap pendidikan Islam modern. Ketika fungsi mursyid direduksi menjadi sekadar ustadz pengajar teks, atau sebaliknya ketika ustadz tanpa kualifikasi spiritual mengklaim otoritas seorang mursyid, maka yang terjadi adalah pendangkalan spiritualitas atau bahkan manipulasi psikologis atas nama agama. Harmonisasi kelima peran ini dalam ekosistem pendidikan Islam adalah prasyarat mutlak untuk melahirkan peradaban yang tidak hanya maju secara saintifik-intelektual, tetapi juga agung secara spiritual dan moral.

Posisi Guru dalam Tradisi Keilmuan Islam

Dalam lanskap peradaban Islam, pengetahuan (‘ilm) tidak pernah dipahami sekadar sebagai komoditas kognitif atau akumulasi data empiris yang terpisah dari hakikat keberadaan manusia. Keilmuan Islam berdiri di atas fondasi sakral bahwa ilmu adalah cahaya (nūr) yang bersumber dari Yang Mahakuasa, diwahyukan kepada para nabi, dan dilestarikan melalui mata rantai transmisi manusia yang tak terputus. Dalam konstruksi epistemologis dan ontologis ini, figur pembimbing yang manifestasinya terbagi dalam peran eksoterik sebagai Guru

(‘Ālim/Mu‘allim) dan peran esoterik sebagai Mursyid (Shaykh al-Tarbiyah) memegang posisi sentral yang tidak tergantikan. Hubungan antara murid dan pembimbing bukan sekadar hubungan kontraktual-pedagogis modern, melainkan sebuah ikatan genealogi spiritual (silsilah) dan otoritas intelektual yang menjamin autentisitas serta keberkahan (barakah) transformasi ilmu dari satu generasi ke generasi berikutnya[1518].

Pada tataran eksoterik, sosok Guru berfungsi sebagai pewaris dan transmiter epistemologi keagamaan yang menjaga kelangsungan ilmu-ilmu lahiriah (‘ulūm aẓ-ẓāhir), seperti fikih, hadis, tafsir, dan linguistik Arab. Sebagai pewaris kenabian (warathat al-anbiyā’), seorang guru tidak hanya mentransfer teks, tetapi juga memikul otoritas tradisi (isnād) yang menghubungkan sanad keilmuannya secara sahih hingga kepada Rasulullah SAW[1519]. Pengetahuan dalam tradisi Islam bersifat kualitatif dan personal; ia bertumpu pada konsep ṣuḥbah (persahabatan spiritual dan intensitas interaksi) antara guru dan murid, di mana karakter (adab) diinternalisasi sebelum doktrin diserap. Al-Qur'an secara eksplisit menguraikan bahwa derajat kemuliaan para pemilik ilmu ditopang oleh kedalaman iman dan ketakwaan mereka[1520], sementara literatur klasik menekankan bahwa keberadaan lembaga keilmuan dan institusi madrasah pada era kejayaan Islam senantiasa berpusat pada karisma kealiman seorang patron ilmu, bukan sekadar infrastruktur fisik[1521]. Tanpa kehadiran guru yang memegang sanad yang bersambung, ilmu berisiko terdistorsi menjadi wacana spektatif yang kehilangan ruh profetisnya[1522].

Namun, ketika tradisi keilmuan Islam menembus dimensi interioritas manusia, posisi guru bertransformasi ke tingkat yang lebih

mendalam, yakni sebagai Mursyid dalam tradisi tasawuf. Jika Mu'allim mengartikulasi syariat dan mendidik intelektual (ta'līm), maka Mursyid Kāmil bertindak sebagai arsitek penyehatan jiwa (tazkiyat an-nafs) dan pembimbing spiritual (tarbiyah rūḥiyyah) yang menuntun salik melewati tahapan-tahapan (maqāmāt) menuju penyucian hati[1523]. Dalam perspektif sufistik, ilmu hakikat ('ilm al-ḥaqīqah) tidak dapat diperoleh hanya melalui kajian buku (muta'āla'ah), melainkan memerlukan bimbingan seorang Sheikh yang telah menyelesaikan perjalanan spiritualnya sendiri dan menerima izinkhusus (ijāzah) untuk membimbing orang lain. Mursyid dalam posisi ini berfungsi sebagai cermin spiritual yang memantulkan cahaya kenabian, membantu murid mengenali penyakit hati (amrāḍ al-qalb), dan memotong ego eksistensial (nafs) melalui metode dzikir, rabsḥaḥ, dan khalwah[1524].

Pemisahan antara peran Guru dan Mursyid sebenarnya lebih bersifat analitis ketimbang dikotomis-ontologis. Dalam figur-figur pencerah sejarah Islam, seperti Hujjatul Islam Imam al-Ghazali atau Syekh Abdul Qadir al-Jilani, kedua peran ini menyatu secara harmonis dalam konsep al-'Ālim al-Rabbānī seorang cendekiawan ketuhanan yang menguasai syariat secara mendalam sekaligus menyelami samudra hakikat[1525]. Penyatuan ini menegaskan bahwa keilmuan Islam yang sahih menuntut keseimbangan antara dimensi lahir (ẓāhir) dan batin (bāṭin). Guru menjaga batas-batas ortodoksi hukum dan formalitas teks agar tradisi tidak jatuh ke dalam anarki esoterisme yang liar, sedangkan Mursyid menyuntikkan ruh spiritualitas ke dalam formalisme hukum agar agama tidak membeku menjadi dogmatisme yang kering dan mekanis[1526]. Keagungan posisi Guru dan Mursyid dalam tradisi Islam mencerminkan sebuah pandangan dunia (worldview) yang

menempatkan kebenaran sebagai sesuatu yang ditransmisikan melalui kesucian jiwa dan mata rantai sanad yang terverifikasi. Di tengah krisis epistemologis modern yang cenderung mendesakralisasi ilmu pengetahuan dan mereduksi hubungan belajar-mengajar menjadi transaksi komersial impersonal, revitalisasi posisi Guru dan Mursyid menjadi kunci penting untuk mengembalikan dimensi sakral keilmuan Islam. Kedudukan mereka menjamin bahwa pendidikan dalam Islam tetap merupakan sebuah upaya komprehensif untuk memanusiakan manusia, menyempurnakan akhlak, dan menuntun ruhani kembali kepada Sang Muara Keabadian.

Hakikat Mursyid dalam Tradisi Tasawuf

Dalam diskursus fenomenologi spiritual Islam, keberadaan Mursyid atau pembimbing ruhani menempati posisi sentral sebagai katalisator dalam proses tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa). Namun, secara ontologis, penting untuk memetakan batasan epistemik mengenai kedudukan Mursyid agar tidak terjebak dalam simplifikasi teologis yang keliru. Mursyid bukanlah sumber hidayah (source of guidance), melainkan saluran (conduit) atau instrumen pedagogis yang berfungsi memetakan kompleksitas batiniah seorang salik (penempuh jalan spiritual)[1527]. Hubungan antara murid dan Mursyid harus dipahami dalam kerangka wasilah (perantara), di mana Al-Qur'an secara eksplisit memerintahkan kaum beriman untuk mencari jalan yang mendekatkan diri kepada Allah[1528]. Dalam konteks ini, Mursyid bertindak sebagai gps spiritual yang memiliki otoritas berdasarkan transmisi keilmuan yang bersambung (silsilah) hingga Rasulullah SAW, namun ia tetaplah entitas yang fakir di hadapan Allah SWT[1529]. Secara teologis, hidayah

merupakan prerogatif mutlak Tuhan yang tidak dapat diintervensi oleh makhluk manapun, termasuk para Nabi dan Wali. Penegasan ini sangat krusial dalam menjaga kemurnian tauhid, sebagaimana diingatkan dalam wahyu bahwa Nabi Muhammad SAW sendiri tidak dapat memberikan petunjuk kepada siapa yang beliau cintai, melainkan Allah-lah yang memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki[1530]. Oleh karena itu, Mursyid dipahami sebagai mu'allim (pengajar) dan mudabbir (pengatur) disiplin spiritual yang membantu murid mengenali hambatan-hambatan ego (nafs), namun ia tidak memiliki otoritas atas keberhasilan spiritual yang bersifat inheren. Efektivitas bimbingan seorang Mursyid sangat bergantung pada inayah (pertolongan) Tuhan; Mursyid hanya menyediakan metodologi, sementara Allah-lah yang menganugerahkan transformasi substansial pada ruhani manusia[1531].

Lebih jauh lagi, peran Mursyid sering kali disalahpahami sebagai penentu takdir atau pemegang kunci nasib seorang hamba. Dalam perspektif Ihya Ulumiddin, Al-Ghazali menekankan bahwa seorang syekh adalah dokter hati (thabib al-qulub), yang mendiagnosis penyakit batin dan memberikan resep penawarnya[1532]. Sebagaimana seorang dokter tidak menentukan hidup atau mati pasiennya, seorang Mursyid tidak memiliki kuasa atas qada dan qadar seorang murid. Ia hanya membimbing murid untuk bersikap ridha terhadap ketentuan Allah dan membantu mengarahkan kehendak bebas (ikhtiar) murid agar selaras dengan syariat. Pandangan yang menganggap Mursyid sebagai penentu takdir adalah sebuah distorsi esoteris yang mengabaikan kedaulatan mutlak Allah sebagai Al-Mudabbir (Maha Pengatur)[1533]. Mursyid hanyalah saksi atas perjalanan ruhani, bukan pencipta dari perjalanan

itu sendiri. Dalam dimensi teleologis, Mursyid bukanlah tujuan akhir (end goal) dari pendakian spiritual. Fenomena fana fi al-sheikh (melebur dalam guru) dalam tradisi tasawuf sering kali disalahartikan sebagai pemberhentian terakhir. Padahal, secara metodologis, fana fi al-sheikh hanyalah jembatan menuju fana fi al-rasul dan puncaknya adalah fana fi Allah[1534]. Seorang Mursyid yang kamil justru akan mengarahkan pandangan muridnya menjauh dari personifikasi dirinya menuju esensi ketuhanan. Martin Lings mencatat bahwa fungsi guru dalam tasawuf adalah sebagai cermin; cermin tersebut tidak dimaksudkan untuk dilihat secara fisik, melainkan untuk memantulkan cahaya kebenaran sehingga pengamat dapat melihat realitas dirinya yang sejati dan Keagungan Tuhan[1535]. Jika seorang murid berhenti pada pemujaan terhadap Mursyid, maka ia telah gagal dalam esensi penempuhan batiniahnya.

Sebagai kesimpulan, hakikat Mursyid dalam arsitektur spiritual Islam adalah sebagai pembimbing yang bersifat fungsional dan direktif, bukan esensial maupun deterministik. Ia adalah khadim (pelayan) bagi ruhani murid yang membantu membedah hijab-hijab kegelapan melalui disiplin zikir dan khalwat[1536]. Kedudukannya kuat karena sanad, namun lemah secara independensi di hadapan Tuhan. Dengan memposisikan Mursyid secara proporsional yakni sebagai penunjuk jalan yang ahli namun tetap seorang hamba seorang salik akan terhindar dari pengkultusan individu sekaligus memperoleh manfaat dari kebijaksanaan spiritual yang teruji secara historis dan teologis. Perjalanan menuju Allah adalah perjalanan yang personal, di mana Mursyid hadir untuk memastikan bahwa langkah-langkah batiniah sang murid tetap berada dalam koridor syariat dan hakikat yang lurus[1537].

Mursyid sebagai Pembimbing, Bukan Penentu Takdir

Dalam struktur metafisika Islam, hidayah merupakan prerogatif mutlak Allah SWT yang bersifat ontologis dan tidak dapat diintervensi oleh entitas mana pun di alam semesta. Secara epistemologis, pencapaian kebenaran hakiki dan transformasi batiniah manusia tidak berakar dari kalkulasi rasional semata, melainkan atas pancaran nûr (cahaya) Ilahi yang ditanamkan ke dalam lubuk kalbu (qalb)[1538]. Penegasan ini menggarisbawahi prinsip tauhid yang paling mendasar: bahwa Allah adalah Al-Hâdî (Maha Pemberi Petunjuk) dan Al-Mursyid dalam pengertian hakiki, yang mengarahkan eksistensi hamba dari kegelapan eksistensial (zhulumât) menuju kebenaran yang terang benderang (nûr)[1539]. Dalam kerangka ini, petunjuk tidak dapat diproduksi atau dipaksakan oleh daya kemanusiaan, melainkan merupakan karunia (fadhll) yang melampaui hukum kausalitas material, di mana fungsi manusia terbatas pada ikhtiar spiritual dan kesiapan interior (isti'dâd) untuk menerima iluminasi tersebut[1540].

Kendati hidayah bersumber secara independen dari Transendensi Ilahi, sunnatullah dalam alam realitas menetapkan keberadaan tatanan kausalitas spiritual (asbâb rûhâniyyah), di mana peran seorang mursyid (pembimbing spiritual) hadir sebagai wasîlah (sarana/perantara) tarbiyah[1541]. Konsep wasîlah ini bukanlah bentuk kompromi terhadap tauhid, melainkan manifestasi dari sifat rahmat Allah yang mengejawantahkan bimbingan-Nya melalui media kemanusiaan yang konkrit, sebagaimana para nabi diutus sebagai perantara risalah[1542]. Seorang mursyid dalam tradisi tasawuf berfungsi sebagai murbî (pendidik) yang tidak memberi hidayah tawfîq (keberhasilan batiniah), melainkan menyediakan hidayah irsyâd atau dalâlah (pengarahan

metodologis dan keteladanan)[1543]. Keberadaan mursyid menjadi imperatif secara pedagogis mengingat jalan menuju penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sarat dengan tipu daya ego (nafs) dan ilusi spiritual yang membutuhkan diagnosis serta terapi dari seorang yang telah menyelesaikan perjalanan batin (sâlik) menuju Allah[1544].

Secara operasional-pedagogis, hubungan antara mursyid dan murîd merupakan manifestasi dari dialektika antara petunjuk objektif dan transformasi subjektif. Mursyid bertindak sebagai cermin (mir'ât) yang merefleksikan kelemahan-kelemahan tersembunyi dalam diri murid serta mentransmisikan khasy性质 (rasa takut dan hormat kepada Allah) melalui metode suhbah (pendampingan intensif) dan talqîn (pengajaran dzikir)[1545]. Proses tarbiyah ini mendisiplinkan jiwa melalui tahapan takhallî (pembersihan dari akhlak tercela), tahallî (penghiasan dengan akhlak terpuji), hingga mencapai tajallî (penyingkapan kesadaran ketuhanan). Namun demikian, kesadaran epistemik seorang murîd harus tetap terjaga agar tidak terjebak dalam penghambaan figuratif (ghuluw); mursyid hanyalah sebuah penunjuk jalan (dâll) dan petunjuk itu sendiri tetap milik Allah semata. Tanpa sentuhan tawfîq dari Allah, seluruh skema pedagogis seorang mursyid tidak akan membuahkan ikhlas dan ma'rifat[1546].

Sebagai kesimpulan, sintesis antara Allah sebagai Sumber Hidayah dan mursyid sebagai Wasîlah Tarbiyah mengukuhkan sebuah tatanan keagamaan yang seimbang antara prinsip ketauhidan yang murni dan kebutuhan metodologis kemanusiaan. Mursyid tidak pernah mengambil alih peran Ketuhanan, melainkan menjadi instrumen takdir Ilahi dalam membimbing jiwa manusia menavigasi labirin eksistensi. Rekonstruksi diri manusia (ijâd al-nafs) yang sejati terjadi ketika ikhtiar

belajar di bawah bimbingan mursyid berjalinan secara harmonis dengan ketundukan pasrah (inkisâr) di hadapan kehendak Allah. Dengan demikian, tarbiyah pembimbing spiritual adalah ikhtiar pada tatanan syariat dan hakikat kausalitas, sedangkan keterbukaan mata hati untuk menerima kebenaran adalah murni karunia (fadhl) dari Sang Pencipta.

Allah sebagai Sumber Hidayah

Dalam diskursus epistemologi Sufisme, pencapaian hakikat ketuhanan senantiasa diparallelkan dengan kedalaman pengenalan terhadap eksistensi diri (ma'rifatun nafs). Manusia, dalam kapasitasnya sebagai mikrokosmos, menyimpan kompleksitas batiniah yang seringkali terdistorsi oleh kecenderungan egoistik dan kabut ilusi duniawi. Di sinilah urgensi peran seorang Mursyid muncul bukan sekadar sebagai instruktur formal, melainkan sebagai katalisator transformatif yang menjembatani kesadaran hamba menuju pencerahan Ilahi[1547]. Mursyid bertindak sebagai cermin teofani yang memantulkan realitas batin murid, memungkinkan individu untuk melihat distorsi nafs (ego) yang selama ini tersembunyi di balik rasionalisasi dan pembenaran diri. Tanpa bimbingan seorang ahli yang telah melampaui fase-fase kritis dalam perjalanan ruhani, pendaki spiritual berisiko terjebak dalam labirin subjektivitas yang menipu, di mana ia mengira tengah menuju Tuhan, padahal sesungguhnya ia sedang menyembah proyeksi egonya sendiri[1548].

Proses pengenalan diri yang diinisiasi oleh Mursyid diawali dengan identifikasi terhadap hijab (tabir) yang menghalangi penglihatan batin (bashirah). Hijab-hijab ini bersifat multidimensional, mencakup

kecenderungan nafs al-ammarah yang impulsif hingga kehalusan nafs al-lawwamah yang sering kali terjebak dalam rasa bersalah yang tidak produktif[1549]. Mursyid, dengan otoritas spiritual dan kedekatannya dengan tradisi kenabian (warathat al-anbiya), mampu mendiagnosis jenis-jenis penyakit hati yang spesifik pada setiap murid. Ia mengarahkan murid untuk menyadari bahwa identitas sejati manusia bukanlah pada atribut sosial, intelektualitas, atau pencapaian material, melainkan pada kemurnian ruhani yang bersifat transenden[1550]. Dalam konteks ini, pengenalan diri menjadi proses dekonstruksi terhadap kepribadian palsu guna menemukan esensi fitrah yang suci, sebuah perjalanan yang membutuhkan navigasi presisi agar tidak tergelincir ke dalam nihilisme atau spiritualitas yang menyimpang[1551].

Selanjutnya, rangkaian perjalanan ini berlanjut pada fase Tazkiyatun Nafs (penyucian jiwa) yang diintegrasikan secara holistik dengan pembersihan hijab. Mursyid menerapkan metodologi riyadhah (latihan spiritual) dan mujahadah (perjuangan batin) yang terukur, sesuai dengan kapasitas dan kondisi psikologis murid[1552]. Penyucian ini tidak hanya bersifat teoretis, melainkan sebuah praktik eksistensial yang melibatkan penataan ulang terhadap pola pikir, emosi, dan tindakan. Sebagaimana dijelaskan dalam teks-teks klasik, proses ini mirip dengan pemurnian logam mulia; ia memerlukan "panas" disiplin spiritual untuk memisahkan kotoran ego dari emas murni kemanusiaan[1553]. Mursyid memastikan bahwa setiap tahapan penyucian dilakukan secara konsisten (istiqamah), sehingga murid tidak hanya mengalami perubahan sesaat, tetapi mengalami mutasi ontologis yang permanen menuju karakter yang merefleksikan sifat-sifat ketuhanan dalam bingkai kehambaan[1554]. Integrasi antara pengenalan diri, penyingkapan

hijab, dan penyucian jiwa di bawah bimbingan Mursyid pada akhirnya bermuara pada pencapaian Ihsan kesadaran konstan akan kehadiran Tuhan. Di tingkat ini, peran Mursyid meluas menjadi penjaga keseimbangan agar murid tetap berpijak pada syariat sembari menyelami kedalaman hakikat[1555]. Sinergi ini merupakan bentuk realisasi dari pesan Al-Quran bahwa keberhasilan hakiki hanya dicapai oleh mereka yang menyucikan jiwanya. Secara akademis dan praktis, dinamika antara Mursyid dan murid ini menggambarkan suatu sistem pendidikan transformatif yang melampaui transfer kognitif, melainkan sebuah transmisi cahaya (nur) yang menghidupkan hati yang mati dan menyatukan kembali serpihan-serpihan jiwa yang terfragmentasi oleh tarikan duniawi[1556]. Melalui bimbingan yang komprehensif, seorang murid bertransformasi dari sekadar entitas biologis-sosial menjadi insan kamil yang mampu menjadi saksi atas keagungan Tuhan di muka bumi.

Mursyid sebagai Wasîlah Tarbiyah

Posisi mursyid (pembimbing spiritual) tidak sekadar difungsikan sebagai instruktur doktrinal, melainkan berdiri sebagai manifestasi ontologis dari wasîlah perantara spiritual yang menjembatani kontingensi eksistensial seorang murid dengan kebenaran Transendental (Al-Haqq). Kosmologi Sufi menempatkan tarbiyah ruhiyyah bukan sebagai transfer pengetahuan diskursif ('ilm al-huṣūlī), melainkan sebagai penyemaian kesadaran langsung ('ilm al-huḍūrī) yang menuntut penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) secara sistematis[1557]. Titik tekan dari dinamika ini berakar pada imperatif Al-Qur'an untuk mencari jalan mendekatkan diri (al-wasîlah) kepada Allah, yang dalam

kacamata hermeneutika sufistik diartikan sebagai keniscayaan bimbingan insan kamil yang telah melintasi maqamat spiritual[1558]. Di tengah disrupsi eksistensial masyarakat modern yang ditandai oleh fragmentasi kesadaran dan krisis makna, mursyid menghadirkan kompas psiko-spiritual yang memungkinkan seorang murid melakukan navigasi batiniah melalui lorong-lorong suluk yang gelap dan penuh dengan ilusi kognitif egoisme (al-nafs al-ammārah)[1559].

Secara metodologis, efektivitas mursyid sebagai wasîlah tarbiyah terartikulasi secara mendalam dalam instrumen muḥāsabah (introspeksi diri kognitif-spiritual). Muḥāsabah dalam tradisi tasawuf bukan sekadar audit moral kuantitatif, melainkan sebuah proses dekonstruksi kesadaran egosentris menuju pembentukan kesadaran theosentris[1560]. Rasulullah SAW secara eksplisit mendefinisikan artikulasi kecerdasan spiritual tertinggi pada kemampuan individu untuk menundukkan hawa nafsunya dan mengaudit jiwanya sebelum ia diaudit di akhirat[1561]. Dalam praksisnya, mursyid bertindak sebagai "cermin spiritual" (mir’āt al-qalb) yang memantulkan cacat-cacat tersembunyi ('uyūb al-nafs) dari sang murid, yang kerap kali tertutup oleh ketidaktahuan (ghaflah) maupun rasionalisasi egoistis. Melalui mekanisme ṣuḥbah (persahabatan spiritual) dan rābiṭah (penambatan ikatan batiniah), mursyid mengalirkan daya ināyah dan keberkahan sanad yang mentransformasi muḥāsabah dari aktivitas mekanis menjadi sebuah pengalaman kontemplatif yang menyakitkan namun membebaskan, memicu metamorfosis kesadaran dari level al-nafs al-lawwāmah menuju al-nafs al-muṭma'innah[1562].

Otoritas spiritual yang dimiliki oleh seorang mursyid tidak lahir dari konstruksi sosial atau hierarki kelembagaan formal, melainkan dari

kedalaman firāsah (intuisi spiritual) dan kepemilikan matarantai transmisi spiritual (sanad ruhiyyah) yang bersambung tanpa putus hingga Nabi Muhammad SAW[1563]. Dalam era tasawuf kontemporer, firāsah mursyid bekerja sebagai perangkat psiko-analisis transpersonal yang mampu mendiagnosis penyakit batin (amrāḍ al-qalb) secara presisi dan individual[1564]. Setiap murid membawa trauma eksistensial, kecenderungan kecemasan, dan kadar kesombongan terselubung yang berbeda; oleh karena itu, mursyid meresepkan riyadhah (latihan spiritual) dan dhikr dengan kadar yang unik sesuai dengan kondisi ontologis murid tersebut. Syihabuddin 'Umar al-Suhrawardi meniscayakan bahwa seorang mursyid haruslah sesosok ṭabīb al-nufūs (dokter jiwa) yang telah selesai membedah penyakit dirinya sendiri sebelum ia mampu menyembuhkan keretakan jiwa orang lain[1565]. Tanpa adanya wasîlah yang otoritatif ini, upaya penyucian diri secara mandiri berisiko terjebak ke dalam istidrāj spiritual suatu bentuk penipuan diri di mana seseorang menganggap dirinya telah mencapai tingkatan pencapaian rohani tertentu padahal ia hanya sedang menyembah proyeksi ilusi egonya sendiri[1566].

Dalam konteks hiper-modernitas saat ini, peran mursyid mengalami re-konseptualisasi yang sangat krusial tanpa mereduksi esensi sakralitasnya. Dunia kontemporer yang diwarnai oleh alienasi, disosiasi digital, dan nihilisme makna memicu apa yang disebut oleh Seyyed Hossein Nasr sebagai krisis "manusia pontifikal" yang kehilangan pautan dengan Yang Sakral[1567]. Di sinilah mursyid hadir tidak hanya sebagai figur pembimbing personal, tetapi juga sebagai agen pencerahan budaya (re-enchantment of the world) yang mendesentralisasi ego modern yang arogan. Pembimbing spiritual

menawarkan ruang tempat bernaung (asylum) yang aman secara psikologis, di mana muḥāsabah diintegrasikan dengan kesadaran kritis terhadap fenomena kesenangan semu modernitas[1568]. Melalui bimbingan mursyid, transformasi kesadaran murid tidak berujung pada eskapisme pasif dari realitas sosial, melainkan mewujud dalam artikulasi baqā' bi Allah sebuah kondisi di mana murid kembali ke dunia fenomena dengan kesadaran spiritual yang murni, bertindak sebagai agen rahmat dan keadilan sosial yang tercerahkan[1569].

Secara komprehensif dapat disintesiskan bahwa mursyid sebagai wasîlah tarbiyah merupakan imperatif epistemik dan metodologis dalam lanskap pemikiran dan praksis tasawuf kontemporer. Hubungan dialektis antara mursyid dan murid bukanlah bentuk subordinasi buta, melainkan sebuah ikatan pedagogis eksistensial yang berlandaskan kasih sayang ilahiah (rahmah) dan komitmen pencarian Kebenaran. Melalui pengawalan proses muḥāsabah yang intensif, pembukaan jalan firasah, dan pengaliran energi berkah dari matarantai kenabian, mursyid memandu kesadaran murid melewati krisis spiritual menuju pembebasan hakiki. Integrasi antara doktrin esoteris klasik dan pembacaan kritis terhadap kondisi psikologis manusia modern menjadikan lembaga mursyid tetap relevan sebagai arsitek utama transformasi jiwa manusia dalam mengarungi kompleksitas zaman.

Fungsi Mursyid dalam Pengenalan Diri

Tarekat dan dimensi esoteris (tasawwuf) menempatkan figur mursyid sebagai pembimbing spiritual (murabbī rūḥī) yang memfasilitasi transformasi bathin penganutnya menuju ma'rifatullāh. Kendati demikian, elevasi posisi mursyid kerap kali memicu

penyimpangan doktrinal apabila tidak diimbangi dengan demarkasi otoritas yang tegas. Secara epistemologis, otoritas seorang mursyid bersifat derivatif dan terbatas, bukan bersifat absolut atau revelatoris[1570]. Mursyid beroperasi dalam koridor irshād (bimbingan), yang sarana utamanya adalah intuisi spiritual yang teruji (kashf atau ilham), namun instrumen ini secara hierarkis berada di bawah subordinasi wahyu ilahi (al-waḥy) dan Sunnah Nabi. Oleh karena itu, klaim-klaim esoteris yang melampaui batas-batas hukum objektif Islam harus dikanalisasi melalui hermeneutika kritis agar tidak mengerosi fondasi tauhid dan legalitas syariat[1571].

Demarkasi paling fundamental dalam epistemologi Sufi terletak pada pembedaan tegas antara ‘iṣmah (infalibilitas atau kebal dari dosa dan kesalahan) dan ḥifẓ (perlindungan spiritual). Infalibilitas secara mutlak hanya dimiliki oleh para nabi dan rasul sebagai penerima wahyu otentik, sedangkan mursyid, betapapun tingginya maqam spiritual yang dicapainya, tetaplah seorang manusia yang tidak terbebas dari kekhilafan (ghayr ma‘ṣūm)[1572]. Konsep ketundukan murid kepada mursyid (fana' fī al-shaykh) sering kali disalahpahami sebagai penyerahan kedaulatan moral secara buta. Padahal, para otoritas Sufisme klasik seperti Imam al-Ghazali dan Abu al-Qasim al-Qushayri menegaskan bahwa kepatuhan kepada guru spiritual hanya berlaku sejauh perintah tersebut bertautan harmonis dengan perintah Allah dan Rasul-Nya[1573]. Doktrin dasar Islam secara tegas melarang kepatuhan kepada makhluk dalam hal maksiat kepada Sang Pencipta[1574].

Selanjutnya, otoritas mursyid tidak berhak merambah ke dalam domain soteriologis dan determinasi takdir (qaḍā’ dan qadar). Mursyid

tidak memiliki kapasitas ontologis untuk menentukan keselamatan akhirat seorang individu, menggaransi surga, atau mengubah garis ketetapan azali Allah secara otonom[1575]. Kedudukan mursyid dalam konteks ini hanyalah sebagai wasīlah (perantara pedagogis) dan pengarah metodologis (wasīlah tarbiyyah), bukan penentu takdir atau pemilik syafaat yang berdiri sendiri. Penyandingan otoritas mursyid dengan kekuasaan ilahi dalam menentukan nasib spiritual manusia merupakan bentuk ghuluw (pembengkakan otoritas) yang berpotensi merusak tatanan akidah Islam serta mengaburkan batas antara Pencipta dan ciptaan[1576].

Epistemologi Sufisme yang sahih senantiasa menempatkan Al-Qur'an dan As-Sunnah sebagai mīzān (timbangan) tertinggi untuk menguji kesahihan pengalaman spiritual maupun instruksi seorang mursyid. Sebagaimana dirumuskan oleh Sheikh Ahmad Sirhindi dalam kritik epistemologisnya terhadap ekstrimitas esoteris, ilmu kashf yang diperoleh seorang wali tidak dapat dijadikan hujah hukum (ḥujjah shar‘iyyah) bagi orang lain, bahkan tidak boleh bertentangan dengan ijmak ulama[1577]. Setiap klaim kebenaran spiritual yang diproduksi oleh mursyid yang menyelisih kesepakatan prinsipil syariat secara otomatis gugur demi hukum epistemologi Islam. Penegasan batas ini menjaga agar tarekat tidak bertransformasi menjadi struktur otoriter yang terisolasi dari prinsip-prinsip akuntabilitas keilmuan Islam[1578].

Secara kontemplatif, pembatasan otoritas mursyid justru merupakan bentuk perlindungan terhadap kemurnian spiritualitas itu sendiri. Keagungan seorang mursyid tidak diukur dari sejauh mana ia ditahbiskan memiliki otoritas supranatural atau absolut, melainkan dari konsistensi (istiqāmah) dan ketundukannya dalam mengorientasikan

murid-muridnya menuju syariat Nabi Muhammad SAW[1579]. Dengan mengembalikan otoritas pembentukan kebenaran agama secara utuh kepada Al-Qur'an, Sunnah, dan rasionalitas syariah yang sahih, diskursus tasawuf dapat terbebas dari kultus individu dan penyalahgunaan otoritas spiritual, sekaligus menegaskan bahwa puncak pencapaian spiritual adalah ketaatan yang sempurna kepada Sang Al-Haqq.

Fungsi Mursyid dalam Pembersihan Hijab

Keberhasilan sebuah proses bimbingan ruhani (spiritual guidance) dalam khazanah esoterisme Islam tidaklah diukur melalui akumulasi karamah lahiriah atau intensitas kedekatan emosional yang bersifat dependen antara murid dan mursyid. Sejatinya, bimbingan ruhani adalah sebuah proyeksi teleologis yang bertujuan untuk merekonstruksi eksistensi manusia dari kondisi asfala safilin menuju ahsan taqwim melalui serangkaian transformasi batiniah yang rigid namun organik. Indikator fundamental dari keberhasilan ini berpijak pada penguatan fondasi tauhid yang tidak lagi sekadar menjadi doktrin kognitif, melainkan telah ber-inkarnasi menjadi kesadaran ontologis yang menyerap ke dalam seluruh pori-pori kesadaran subjek[1580]. Tauhid yang matang memicu lahirnya ilmu yang transformatif, di mana pengetahuan tidak lagi dipandang sebagai tumpukan informasi struktural, melainkan sebagai nur (cahaya) yang menyingkap tabir-tabir kebenaran universal[1581]. Dalam diskursus ini, ilmu yang benar senantiasa berbanding lurus dengan peningkatan khasyah (rasa takut yang agung) kepada Sang Khalik, yang menjadi motor penggerak bagi penyempurnaan adab dan etika profetik.

Integrasi antara tauhid dan ilmu secara simultan akan membuahkan tazkiyah al-nafs, sebuah proses purifikasi jiwa yang mendeterminasi orientasi moral individu. Keberhasilan bimbingan ruhani termanifestasi ketika seorang murid mampu melakukan dekonstruksi terhadap ego-sentrisme (nafs al-ammarah) dan beralih menuju ketenangan eksistensial (nafs al-mutmainnah)[1582]. Pada tahap ini, adab bukan lagi sekadar formalitas sosial, melainkan pancaran dari keindahan batin yang telah tersucikan. Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi sufisme klasik, esensi dari jalan spiritual adalah akhlak; maka setiap peningkatan dalam maqam spiritual haruslah terefleksi dalam keluhuran budi pekerti terhadap sesama makhluk dan komitmen yang tak tergoyahkan terhadap tanggung jawab kemanusiaan[1583]. Tanggung jawab ini muncul dari kesadaran bahwa manusia adalah khalifah yang memikul amanah ketuhanan di muka bumi, di mana setiap tindakan individu memiliki resonansi kosmik yang harus dipertanggungjawabkan secara metafisik maupun empiris[1584].

Lebih jauh lagi, kematangan kesadaran dalam bimbingan ruhani ditandai dengan pencapaian independensi spiritual yang kokoh. Fenomena patologis yang sering muncul dalam relasi guru-murid adalah terciptanya ketergantungan kronis yang mematikan nalar kritis dan kreativitas spiritual murid. Namun, bimbingan yang autentik justru bertujuan untuk memerdekakan murid dari segala belenggu selain Allah, termasuk ketergantungan psikologis kepada figur mursyid itu sendiri[1585]. Seorang guru sejati adalah bagaikan penunjuk jalan yang mengarahkan pandangan murid ke cakrawala kebenaran, bukan menjadi objek sembahan baru yang menghalangi cahaya Tuhan. Keberhasilan pendidikan ruhani tercapai saat murid telah memiliki

"kompas internal" yang memungkinkannya untuk bernavigasi di tengah kompleksitas kehidupan dengan bimbingan langsung dari Allah melalui mata batin yang telah terasah (basirah)[1586].

Pada akhirnya, muara dari seluruh proses bimbingan ini adalah kemandirian spiritual yang berlandaskan pada kematangan syuhud (penyaksian). Murid yang berhasil adalah mereka yang mampu berdiri tegak dengan kaki spiritualnya sendiri, mengintegrasikan nilai-nilai langit ke dalam realitas bumi tanpa kehilangan orientasi transendennya[1587]. Ia menjadi pribadi yang mutahaqqiq orang yang telah merealisasikan kebenaran dalam dirinya sehingga keberadaannya di tengah masyarakat memberikan kemaslahatan yang luas dangan basis cinta dan ilmu. Transformasi ini menutup babak bimbingan dengan sebuah paradoks yang indah: semakin dekat seorang murid kepada Tuhannya, semakin mandiri ia secara spiritual, namun semakin rendah hati ia di hadapan kemanusiaan, karena ia melihat jejak-jejak ketuhanan dalam setiap entitas yang ada di alam semesta[1588].

Hakikat Relasi Murid–Mursyid

Relasi antara murid dan mursyid dalam struktur epistemologi tasawuf bukanlah sekadar interaksi pedagogis konvensional yang bersifat transferensi kognitif belaka. Hubungan ini merupakan sebuah aliansi spiritual-ontologis yang dirancang untuk mengantarkan jiwa dari kedalaman eksistensi yang terfragmentasi menuju kesadaran tauhid yang integratif. Secara etimologis, murid berarti "yang berkehendak" (the one who wills), merepresentasikan subjek spiritual yang telah mengalami kegelisahan eksistensial dan memutuskan untuk mencari kebenaran hakiki[1589]. Di sisi lain, mursyid adalah "yang memberi

petunjuk" (the guide), sosok yang telah menyelesaikan jalan pendakian spiritual (suluk) dan kembali ke dunia fenomena dengan membawa otoritas ruhani untuk membimbing jiwa-jiwa yang bimbang[1590]. Relasi ini berakar secara kokoh pada preseden arketipal dalam Al-Qur'an, khususnya narasi pertemuan antara Nabi Musa AS dan Nabi Khidr AS, yang menggambarkan betapa ilmu-ilmu ketuhanan (ladunni) menuntut ketundukan metodologis, kesabaran ekstrem, dan dekonstruksi logika profan di hadapan bimbingan spiritual yang transformatif[1591].

Secara ontologis, posisi mursyid dalam perjalanan ini menyerupai cermin kosmis (mir'ah) yang memantulkan distorsi-distorsi ego (nafs) milik murid agar dapat diidentifikasi dan disembuhkan. Tanpa adanya cermin ini, seorang murid akan terjebak dalam delusi spiritual (ghurur), di mana ia mengira dirinya sedang melangkah menuju Tuhan, padahal ia hanya sedang menyembah proyeksi halus dari egonya sendiri[1592]. Oleh karena itu, interaksi di antara keduanya bukan didasarkan atas dominasi kekuasaan atau feodalisme religius, melainkan atas asas suhbah (kebersamaan spiritual) dan mahabbah (cinta kasih metafisik)[1593]. Di dalam ruang suci suhbah inilah terjadi proses transmisi nur (cahaya spiritual) yang melampaui batas-batas bahasa verbal. Mursyid mentransformasikan murid bukan sekadar melalui diktat atau doktrin teoretis, melainkan melalui himmah (orientasi spiritual yang kuat) dan hal (keadaan ruhani) yang memancar dari kehadiran batiniah sang guru[1594].

Dalam praktiknya, relasi murid-mursyid beroperasi sebagai sebuah laboratorium psikospiritual yang mengaplikasikan metodologi tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa), tarbiyah al-ruhiyyah (pendidikan ruhani), dan tasfiyah al-qalb (penjernihan kalbu). Mursyid bertindak sebagai dokter

spiritual (tabib al-nufus) yang secara cermat mendiagnosis penyakit batin murid seperti kesombongan (kibr), riya, cinta dunia (hubb al-dunya), dan kedengkian (hasad) kemudian meresepkan riyadhah (latihan spiritual) dan zikir yang spesifik sesuai dengan konstitusi psikologis unik sang murid[1595]. Pola asuh spiritual ini menuntut kepatuhan yang lahir dari kesadaran penuh (taslim), sebuah kondisi di mana murid meletakkan kehendak personalnya di bawah bimbingan mursyid guna meruntuhkan tirani ego (fana' al-aradah)[1596].

Namun, kepatuhan dalam tradisi tasawuf yang autentik bukanlah bentuk depersonalisasi atau perbudakan mental. Sebaliknya, ia adalah strategi terapeutik untuk membebaskan jiwa dari belenggu nafsu impulsif (nafs al-ammarah) menuju kebebasan sejati di tingkat jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah)[1597]. Mursyid yang kamil (sempurna) memahami bahwa potensi ruhani setiap murid bersifat partikular. Oleh karena itu, fungsi tarbiyah di sini adalah mengaktualisasikan potensi ilahi yang masih laten di dalam diri murid, bukan mencetaknya menjadi replika mekanis dari sang guru[1598]. Melalui dialektika bimbingan yang disiplin ini, karakter batin murid perlahan-lahan mengalami metamorfosis; watak-watak hewani (al-sifat al-baimiyyah) didekonstruksi dan digantikan oleh karakter-karakter ketuhanan (al-akhlaq al-hamidah) yang memancarkan kedamaian, kearifan, dan welas asih universal[1599].

Aspek paling krusial yang mendasari ortodoksi relasi ini adalah penegasan batas-batas teologis bahwa mursyid adalah wasilah (sarana/perantara), dan sama sekali bukan ghayah (tujuan spiritual akhir). Tujuan mutlak dari seluruh perjalanan spiritual (suluk) hanyalah Allah SWT, sebagaimana ditegaskan dalam prinsip tauhid yang

murni[1600]. Mursyid bertindak seperti penunjuk jalan (dalil) atau teleskop; fungsi teleskop adalah membantu mata melihat bintang di kejauhan, namun bodohlah seorang pengamat yang justru terpaku menatap lensa teleskop dan mengabaikan keindahan bintang tersebut[1601]. Jika seorang murid memutlakkan pribadi mursyid hingga menggeser posisi Tuhan dari pusat kesadaran batinnya, maka relasi spiritual tersebut telah tergelincir ke dalam wilayah penyimpangan teologis (ghuluw) yang merusak esensi tauhid[1602].

Seorang mursyid yang sejati tidak pernah mengikat murid pada dirinya sendiri, melainkan mengikat kalbu murid langsung kepada Allah dan Rasul-Nya. Peran pembimbing ruhani adalah mengikis sekat-sekat (hujub) yang menghalangi pandangan batin (basirah) murid agar ia dapat menyaksikan manifestasi keindahan-Nya secara langsung[1603]. Ketika murid telah mencapai tingkat wusul (makrifat dan persatuan spiritual dengan kehendak-Nya), maka ketergantungan luar kepada mursyid akan bertransformasi menjadi kemandirian spiritual yang matang. Di titik pencapaian tertinggi ini, relasi luar melarut ke dalam kesadaran batin di mana murid menemukan bimbingan batiniah langsung dari Nur Muhammad yang bersemayam di dalam kalbunya yang telah suci[1604]. Dengan demikian, hakikat relasi murid-mursyid adalah sebuah navigasi transendental yang bermula dari keterasingan jiwa, berjalan melalui bimbingan profetis sang guru, dan berakhir pada kebebasan mutlak di hadirat Ilahi[1605].

Adab Murid kepada Guru

Transmisi pengetahuan bukan sekadar pertukaran kognitif yang bersifat teknis-mekanis, melainkan sebuah proses ontologis dan

spiritual yang mengikat dua entitas manusia dalam jalinan etika yang mendalam. Dalam lanskap epistemologi Islam maupun teori pendidikan kritis, hubungan antara penuntut ilmu (muta'allim) dan pengajar ('alim) didasarkan pada manifestasi adab dan amanah yang melampaui batas-batas formalitas institusional[1606]. Adab dalam konteks ini berfungsi sebagai struktur tata nilai yang mengatur kepekaan moral, kesadaran hierarkis yang proporsional, serta disposisi batiniah murid dalam menyerap kebenaran. Kepatuhan dan penghormatan murid kepada guru tidak lahir dari subordinasi yang buta, melainkan dari pengakuan atas otoritas keilmuan dan keutamaan moral yang diemban oleh sang guru. Ketika seorang murid mendekati proses belajar dengan tawadhu' (kerendahan hati) dan penghormatan yang tulus, ia sesungguhnya sedang membuka pintu kesiapan epistemis untuk menerima hikmah yang tidak hanya mencerahkan akal, tetapi juga mentransformasi jiwa[1607].

Di sisi lain, posisi otoritas yang dimiliki guru mengandung dimensi eksistensial yang sangat krusial, yakni amanah. Otoritas epistemik dan sosial yang melekat pada sosok pendidik bukanlah instrumen untuk mengukuhkan hegemonik personal atau melakukan eksploitasi psikologis dan akademis terhadap murid[1608]. Dalam pandangan etika pedagogis yang melintasi zaman, guru memikul tanggung jawab kenabian (wirasat al-anbiya) yang menuntut penyucian niat, kesabaran tanpa batas, serta kepedulian yang tulus terhadap pertumbuhan intelektual dan spiritual peserta didik[1609]. Guru yang menginternalisasi nilai amanah melihat murid bukan sebagai objek yang pasif sebagaimana kritik Paulo Freire terhadap banking concept of education melainkan sebagai subjek berharga yang harus dituntun menuju

kemerdekaan berpikir dan pematangan akhlak[1610]. Otoritas guru, dengan demikian, hanya menemukan legitimasi moralnya sejauh otoritas tersebut digunakan untuk melayani, melindungi, dan memberdayakan murid.

Kerangka relasional ini menegaskan prinsip eksistensial mengenai simetri etis dan timbal balik (reciprocity) dalam ekosistem pendidikan. Kedudukan murid yang menghormati dan menimba ilmu secara santun berjalinan secara harmonis dengan kewajiban guru untuk memberikan bimbingan (irsyad) dan kasih sayang (shafaqah)[1611]. Hubungan dialektis ini mencegah terjadinya dehumanisasi dalam proses belajar-mengajar. Ketika murid memenuhi adabnya melalui kesungguhan, kedisiplinan, dan pemeliharaan kehormatan guru, dan pada saat yang sama guru memenuhi amanahnya dengan menyajikan keteladanan (uswah hasanah), transparansi keilmuan, serta pengayoman tanpa syarat, maka proses pendidikan bertransformasi dari sekadar transfer informasi menjadi sebuah perjumpaan yang suci (sacred encounter)[1612]. Keteladanan guru menjadi kurikulum implisit yang paling efektif, di mana karakter dan integritas guru memantulkan nilai-nilai kebenaran yang diajarkannya secara langsung kepada murid.

Pada tingkat analisis yang lebih mendalam, integrasi antara adab dan amanah ini menjadi benteng pertahanan utama melawan komodifikasi dan sekularisasi pendidikan modern yang sering kali mereduksi relasi guru-murid menjadi hubungan transaksional antara penyedia jasa dan konsumen[1613]. Mengembalikan tatanan adab dan amanah berarti merekonstruksi pendidikan sebagai ikhtiar pembentukan manusia seutuhnya (insan kamil). Dalam ruang pedagogis yang diwarnai oleh saling percaya dan saling menghormati

ini, penyalahgunaan kekuasaan (abuse of power) dapat dinetralisasi, dan potensi kognitif serta spiritual murid dapat berkembang secara optimal. Pada akhirnya, integritas peradaban ilmiah sangat bergantung pada sejauh mana relasi guru–murid ini dijaga dalam koridor kesucian adab dan beratnya bobot amanah yang diemban oleh kedua belah pihak.

Adab Guru kepada Murid

Dalam lanskap eksistensial manusia modern, pencarian jati diri sering kali terjebak dalam labirin individualisme ekstrem dan alienasi spiritual. Manusia mengalami keterputusan dari akar metafisisnya, sebuah kondisi yang dalam psikologi transpersonal diidentifikasi sebagai fragmentasi kesadaran. Di tengah krisis ontologis ini, tradisi sufisme menawarkan sebuah metodologi transformasi psiko-spiritual yang rigid dan teruji melalui institusi mursyid (pembimbing spiritual). Mursyid bukanlah sekadar guru dalam pengertian transfer kognitif, melainkan sebuah lokus manifestasi spiritual yang berfungsi sebagai cermin objektif (mir'at) bagi jiwa sang murid (salik).

Secara epistemologis, transformasi kesadaran memerlukan adanya dekonstruksi terhadap ilusi ego (nafs) guna mereklamasi kesucian primordial manusia (fitrah). Proses ini tidak dapat diupayakan secara soliter karena kecenderungan inheren ego untuk melakukan pembenaran diri (self-justification) dan kamuflase psikologis. Di sinilah signifikansi mursyid muncul sebagai katalisator eksternal yang mutlak diperlukan untuk memantulkan realitas batin murid tanpa bias, membimbingnya melintasi stasi-stasi spiritual (maqamat), dan mengorientasikan kembali arah kiblat batinnya menuju Tuhan.

Metafora "mursyid sebagai cermin" berakar mendalam pada hadis profetis yang menyatakan bahwa seorang mukmin adalah cermin bagi mukmin lainnya[1614]. Dalam hermeneutika sufistik, "Mukmin" dalam kapasitas tertingginya merujuk pada nama Ilahi (Al-Mu'min) yang terpantul secara sempurna dalam diri manusia suci, yakni sang mursyid yang telah mencapai derajat Al-Insan al-Kamil (Manusia Sempurna). Ketika seorang murid berhadapan dengan mursyid, ia sebenarnya sedang berhadapan dengan cermin spiritual yang jernih, bebas dari debu-debu nafsu jasmaniah[1615].

Cermin ini bekerja secara dua arah: ia merefleksikan keindahan potensial (fitrah) yang tersembunyi di dalam diri murid, sekaligus menyingkapkan keburukan dan distorsi ego ('uyub al-nafs) yang selama ini disembunyikan oleh mekanisme pertahanan psikologis murid. Menurut Abu Hamid al-Ghazali, hati manusia pada dasarnya dirancang untuk memantulkan realitas Ilahi, namun karat dosa dan keterikatan duniawi telah menutupi permukaannya[1616]. Mursyid, dengan ketajaman basirah (mata batin) yang dimilikinya, bertindak sebagai penggosok cermin tersebut, membantu murid mengenali noda-noda halus yang menghalangi cahaya tajalli (manifestasi) Ilahi masuk ke dalam relung kalbunya.

Perjalanan spiritual di bawah bimbingan mursyid diawali dengan proses pengenalan diri (ma'rifat al-nafs). Manusia sering kali mengidentifikasi dirinya dengan ego empirisnya kumpulan keinginan, trauma, ambisi, dan konstruksi sosial. Ego ini, dalam terminologi Al-Qur'an, berafiliasi dengan nafs al-ammarah bi al-su' (jiwa yang memerintahkan keburukan)[1617]. Mursyid membantu murid untuk

melakukan pemisahan (disidentifikasi) antara ego yang semu ini dengan fitrah, yaitu kesadaran murni yang bertauhid secara primordial[1618].

Fitrah adalah cetak biru (blueprint) spiritual manusia yang telah mengikrarkan kesaksian tauhid di alam arwah[1619]. Namun, seiring dengan interaksi manusia dengan alam materi, fitrah ini tertimbun oleh lapisan-lapisan kesadaran palsu. Melalui bimbingan personal yang disesuaikan dengan kondisi psikologis murid, mursyid membimbing proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dan khala' (pelepasan atribut ego). Penyingkapan ini sering kali menyakitkan bagi murid karena menuntut keruntuhan berhala-berhala batiniah. Namun, di bawah pengawasan mursyid yang penuh kasih (rahmah), proses dekonstruksi ini tidak berujung pada neurosis atau fragmentasi psikologis, melainkan pada reintegrasi diri di bawah naungan kesadaran tauhid yang utuh.

Salah satu fungsi paling krusial dari seorang mursyid adalah kemampuannya untuk mendiagnosis penyakit-penyakit hati secara partikular dan memberikan sediaan obat spiritual (riyadhah dan zikir) yang spesifik. Setiap individu memiliki konstitusi spiritual yang unik, dengan kecenderungan batin (tathabbu') yang berbeda-beda. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu 'Arabi mengenai konsep kegagahan tipologis jiwa, tidak ada satu metode tunggal yang dapat diterapkan secara universal kepada semua murid[1620].

Mursyid membaca dinamika energi spiritual murid: apakah ia didominasi oleh watak amarah (karakteristik jalal) yang membutuhkan penjinakan melalui zikir kelembutan (jamal), atau sebaliknya, ia dilingkupi oleh keputusasaan yang memerlukan dorongan spiritual harapan (raja'). Tanpa navigasi dari seorang mursyid yang berpengalaman, seorang pencari spiritual rentan terjebak dalam delusi

spiritual (ghurur), di mana ia mengira telah mencapai kedekatan dengan Tuhan, padahal ia sedang mengalami inflasi ego[1621]. Mursyid menentukan arah perjalanan, menunjuk kapan murid harus melakukan khalwat (isolasi spiritual), menghentikan praktik tertentu, atau melangkah menuju stasi kesadaran yang lebih tinggi.

Secara fenomenologis, transformasi kesadaran di bawah bimbingan mursyid melibatkan pergeseran radikal dalam cara memandang realitas (weltanschauung). Transmutasi ini bergerak dari tingkat kesadaran yang paling rendah, yaitu ghaflah (kelalaian/ketidaksadaran eksistensial), menuju kesadaran terjaga (yaqazah), hingga akhirnya mencapai syuhud (penyaksian langsung akan kehadiran Ilahi)[1622].

Dalam fase ini, mursyid berfungsi sebagai mediator yang mengantarkan kesadaran murid melampaui dualitas subjek-objek. Melalui transmisi spiritual (tawajjuh atau himmah), mursyid mengalirkan energi spiritual yang mengikis penghalang (hijab) antara batin murid dengan Realitas Mutlak. Murid dituntun untuk tidak hanya memahami tauhid secara teologis-kognitif, tetapi mengalaminya secara eksistensial (dzawq). Pada puncaknya, kesadaran subjektif murid mengalami kefanaan (fana') dari sifat-sifat kemanusiaan yang rendah, untuk kemudian dibangkitkan kembali (baqa') dengan karakter mutiara fitrah yang telah teraktualisasi secara penuh dalam kehidupan sehari-hari[1623].

Di era kontemporer yang ditandai oleh disrupsi eksistensial, metodologi sufistik yang menempatkan mursyid sebagai instrumen transformasi kesadaran menawarkan resolusi psikologis dan spiritual yang holistik. Peran mursyid sebagai cermin batin menjembatani jurang pemisah antara pencarian spiritual subjektif dengan pemandu objektif

yang otoritatif. Melalui sinergi antara pengenalan ego, rekonsiliasi fitrah, dan navigasi batin yang presisi, manusia tidak hanya disembuhkan dari keterpecahan jiwanya, tetapi juga diantarkan pada realisasi potensi spiritual tertingginya sebagai khalifah yang merepresentasikan sifat-sifat Ilahi di muka bumi. Transformasi ini membuktikan bahwa spiritualitas Islam bukanlah pelarian dari realitas, melainkan sebuah proses pembersihan cermin diri agar dunia dapat diterangi oleh kemilau kebenaran sejati.

Bimbingan dan Keteladanan

Dalam struktur esoterisisme Islam, perjalanan ruhani (as-suluk) bukanlah sekadar rekreasi kontemplatif yang terisolasi dari realitas material, melainkan sebuah transformasi kesadaran eksistensial yang berakar kuat pada tanggung jawab etis. Pada ranah ini, amanah muncul sebagai konsep sentral yang menjembatani dimensi transendental dengan kewajiban imanen manusia. Amanah bukanlah sekadar beban hukum (taklif) dalam pengertian fikih formal, melainkan perjanjian primordial (mithaq) yang mengikat eksistensi manusia sebagai khalifah di bumi[1624].

Semakin dalam seorang pejalan spiritual (salik) menembus lapisan-lapisan kesadaran ruhani, semakin tajam pula persepsinya terhadap keagungan Tuhan, yang secara linier meningkatkan magnitudo tanggung jawab moralnya. Dalam tradisi suluk, akselerasi dan ketepatan pemahaman terhadap amanah ini sangat bergantung pada kehadiran seorang pedoman spiritual (mursyid). Artikel ini menguraikan secara mendalam dinamika hermeneutis dan pedagogis antara mursyid dan murid dalam mengartikulasikan amanah, serta menegaskan batas

ontologis bahwa mursyid berperan sebagai fasilitator kesadaran, bukan pengganti tanggung jawab eksistensial murid.

Secara epistemologis, peran mursyid dalam tradisi tasawuf sering kali disalahpahami sebagai figur otoritatif mutlak yang menghapus otonomi individu murid. Padahal, dalam konstruksi epistemik Sufisme klasik, mursyid berfungsi sebagai mir'at (cermin spiritual) dan wasithah (perantara pedagogis) yang bertujuan merefleksikan hakikat kebenaran ke dalam kalbu murid[1625]. Mursyid membimbing murid untuk menyingkap hijab (penghalang) yang menutupi kesadaran fitrahnya, sehingga murid mampu mengenali hakikat amanah yang dibawanya sejak alam ruh.

Bimbingan mursyid tidak bertujuan untuk mengambil alih kehendak bebas (ikhtiyar) murid, melainkan untuk mencerahkan akal budi dan mensucikan jiwa (tazkiyat an-nafs) agar murid memiliki kapasitas spiritual dalam memikul amanah tersebut secara mandiri[1626]. Mursyid menuntun murid membedakan antara bisikan hawa nafsu (khatar nafzani) dan ilham ilahi (khatar ilahi), tetapi keputusan etis dan tindakan konkrit tetap berada di atas pundak murid itu sendiri.

Kedudukan ini menegaskan bahwa ikatan suhbah (persahabatan spiritual) antara mursyid dan murid tidak membatalkan akuntabilitas individual di hadapan Allah. Sebagaimana ditegaskan dalam doktrin Al-Qur'an bahwa "seorang pemikul dosa tidak akan memikul dosa orang lain"[1627], mursyid tidak dapat dijadikan tameng atau kambing hitam atas kegagalan moral seorang murid. Mursyid menunjukkan peta jalan dan bahaya yang mengintai di sepanjang jalur perintisan ruhani, tetapi langkah kaki dan kelelahan dalam menempuh jalan tersebut adalah pengalaman imanen yang harus ditanggung oleh sang murid.

Sifat bantuan mursyid adalah transformatif-pedagogis, bukan vikaris (vicarious atonement). Dengan demikian, pengenalan amanah oleh mursyid justru bertujuan untuk mengembalikan kedaulatan moral murid secara utuh, menjadikannya pribadi yang mukallaf secara hakiki, cerdas secara spiritual, dan bertanggung jawab secara eksistensial.

Pengenalan amanah yang difasilitasi oleh mursyid mencakup empat dimensi etis yang saling terintegrasi secara sirkular dan hierarkis:

1. Dimensi Vertikal (Hubungan dengan Tuhan): Pada tingkat pertama, amanah diartikan sebagai pemeliharaan murni terhadap ketauhidan dan kesucian janji primordial. Mursyid mengajarkan murid bagaimana menjaga sirr (rahasia terdalam kalbu) agar tidak terselewengkan oleh penghambaan kepada selain Allah (syirik khafi). Amanah di sini menuntut kesetiaan spiritual total, di mana setiap napas dan detik kehidupan diorientasikan sebagai bentuk ibadah dan penghambaan yang ikhlas[1628].
2. Dimensi Internal (Hubungan dengan Diri Sendiri): Dimensi kedua melibatkan pengelolaan potensi-potensi psiko-spiritual yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia. Panca indera, akal, daya imajinasi, dan nafsu adalah amanah yang harus ditundukkan di bawah kendali qalb yang teriluminasi. Mursyid memberikan arahan praktis (riyadhah dan mushahadah) agar murid tidak menganiaya dirinya sendiri (dhulm an-nafs) melalui pemanjaan hawa nafsu atau penyalahgunaan potensi intelektual untuk kejahatan[1629].
3. Dimensi Sosio-Relasional (Hubungan dengan Sesama Manusia): Kesadaran spiritual yang ditanamkan oleh mursyid mencegah murid jatuh ke dalam jebakan kesalehan individual yang solipsistik. Kesadaran akan amanah justru memperhalus kepekaan sosial

murid. Berdasarkan hadis sahih bahwa "setiap kalian adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya"[1630], mursyid menekankan bahwa penegakan keadilan, pelayanan kepada masyarakat (khidmah), penyebaran kasih sayang (rahmah), dan pemenuhan hak-hak sesama merupakan indikator empiris dari keberhasilan suluk seseorang.

Dimensi Kosmik-Ekologis (Hubungan dengan Alam Semesta): Dimensi terakhir mengaitkan amanah dengan tanggung jawab menjaga keseimbangan ekosistem bumi. Manusia sebagai khalifah bertindak sebagai wakil Tuhan untuk memakmurkan bumi (isti'mar), bukan memusnahkannya. Dalam pandangan tasawuf ekologis, alam semesta adalah teofani (tajalli) dari nama-nama Tuhan, sehingga merusak alam berarti melanggar amanah pemeliharaan manifestasi-Nya[1631]. Mursyid membimbing murid untuk memperlakukan seluruh ciptaan dengan rasa hormat dan belas kasih (syafaqah).

Salah satu titik kritis dalam metodologi pendidikan Sufisme adalah penanganan ritus kedekatan antara mursyid dan murid. Muncul paradoks ketika murid dituntut untuk taat (inqiyad) kepada mursyid, namun di saat yang sama harus mencapai kedewasaan spiritual yang mandiri. Mursyid yang murni (mursyid kamil) memahami betul bahwa ketaatan murid bukanlah tujuan akhir, melainkan instrumen pedagogis sementara untuk meruntuhkan egoism (aniyyah) murid[1632]. Mursyid tidak pernah mengkooptasi kehendak bebas murid untuk kepentingan personalnya, melainkan mengarahkan kehendak tersebut agar selaras dengan Kehendak Ilahi (Iradah Ilahiyyah). Ketika seorang murid mulai memahami hakikat amanah, ia bertransisi dari fase dependensi

spiritual menuju otonomi etis (at-tahaqquq). Mursyid membimbing murid hingga murid mampu "melihat dengan cahayanya sendiri" dan berdiri secara rasional serta spiritual di atas fondasi iman yang otentik. Bimbingan mursyid ibarat roda bantu pada sepeda; roda tersebut sangat vital pada tahap awal pembelajaran, namun harus dilepas ketika murid telah menemukan keseimbangannya sendiri.

Jika seorang mursyid membiarkan muridnya berada dalam ketergantungan infantil secara permanen, maka mursyid tersebut telah mengkhianati amanah irsyad (bimbingan) itu sendiri[1633]. Sebaliknya, pengenalan amanah yang sejati berhasil jika murid tumbuh menjadi entitas moral yang responsif, berani mengambil keputusan sulit dalam hidupnya, dan siap mempertanggungjawabkan seluruh perbuatannya secara independen di hadapan Mahkamah Ilahi.

Pengenalan amanah dalam bingkai relasi mursyid dan murid merupakan poros epistemik dan etis yang menentukan otentisitas perjalanan spiritual dalam Islam. Mursyid bertindak sebagai kompas dan penerang yang menyingkap esensi amanah sebuah pertanggungjawaban komprehensif yang mencakup ranah ketuhanan, kejiwaan, kemanusiaan, dan lingkungan hidup. Namun, kedudukan mursyid secara tegas terpisah dari fungsi penebusan dosa atau pengambilalihan beban moral. Mursyid memandu murid untuk menyadari beban tersebut, tetapi murid sendirilah yang harus memikulnya dengan penuh kesadaran dan kehendak bebas. Integration antara bimbingan mursyid dan agensi eksistensial murid inilah yang melahirkan insan kamil: manusia yang secara spiritual terhubung dengan Langit, namun secara etis berdampak nyata dan bertanggung jawab di Bumi.

Mursyid sebagai Cermin bagi Murid

Dalam bentang sejarah spiritualitas Islam, relasi antara seorang penempuh jalan spiritual (salik) dan pembimbing spiritual (mursyid) menempati posisi yang sangat sentral. Hubungan ini dirancang sebagai instrumen transformasi batiniah guna mengikis egoisme (tazkiyat al-nafs) dan mencapai kedekatan eksistensial dengan Allah Swt. Namun, dalam diskursus teologi dan yurisprudensi Islam, hierarki otoritas ini tidak pernah bersifat absolut tanpa batas. Ada ketegangan dialektis yang konstan antara kepatuhan transformatif kepada guru dan kedaulatan hukum ketuhanan (shari'ah) sebagai standar kebenaran tertinggi. Menyamakan otoritas mursyid dengan otoritas kenabian yang memiliki sifat maksum (infallibility) merupakan distorsi epistemologis yang dapat merusak tatanan moral dan hukum Islam[1634]. Oleh karena itu, dekonstruksi terhadap batas-batas ketaatan spiritual menjadi imperatif akademis demi menjaga kemurnian tauhid dan integritas syariat.

Secara ontologis, posisi syariat dalam Islam bukan sekadar tumpukan aturan legal-formal, melainkan manifestasi dari keadilan Divine (al-'Adalah al-Ilahiyyah) yang mengikat seluruh mukalaf tanpa terkecuali, termasuk para wali dan mursyid[1635]. Struktur spiritualitas Islam dibangun di atas fondasi bahwa realitas batin (haqiqah) tidak boleh menegasikan realitas lahir (shari'ah). Integrasi ini memastikan bahwa setiap klaim spiritual, pengalaman mistis (kashf), maupun instruksi dari seorang mursyid harus selalu tunduk pada proses verifikasi objektif di bawah timbangan Al-Qur'an dan Sunnah. Ketika batasan ini dilanggar atas nama ketaatan buta, maka yang terjadi bukanlah pembebasan spiritual, melainkan bentuk deviasi teologis

yang mendekati kultus individu[1636]. Dalam tradisi tasawuf klasik, sering kali ditemukan diktum yang sangat populer, seperti kewajiban seorang murid untuk berada di hadapan gurunya "seperti mayat di tangan orang yang memandikannya" (ka al-mayyit bayna yaday al-ghassil)[1637]. Secara hermeneutis, metafora ini sering kali disalahpahami secara reduksionis oleh sebagian kalangan sebagai legitimasi untuk melakukan ketundukan mutlak, bahkan dalam hal-hal yang melanggar syariat atau akal sehat. Padahal, para master tasawuf terdahulu menelurkan metafora ini dalam konteks riyadhah (pelatihan spiritual) untuk mematikan nafsu amarah dan ego pribadi, bukan untuk melumpuhkan fungsi akal budi, keadilan, dan kesadaran hukum moral dari seorang murid[1638].

Ketaatan kepada mursyid sejatinya bersifat fungsional-edukatif, mirip dengan hubungan antara pasien dan dokter spesialis, atau mahasiswa dengan profesor pembimbingnya. Ketaatan ini hanya berlaku sejauh instruksi yang diberikan berada dalam koridor kuratif spiritual yang sah dan tidak menabrak batas-batas keharaman yang telah digariskan oleh Allah Swt. dan Rasul-Nya. Rasulullah Swt. sendiri meletakkan kaidah universal yang membatasi seluruh bentuk kepatuhan antarmakhluk: "Tidak ada ketaatan dalam kemaksiatan kepada Allah; sesungguhnya ketaatan itu hanya dalam kebajikan"[1639]. Hadis ini menegaskan secara aksiologis bahwa begitu sebuah perintah beralih dari wilayah kebajikan (ma'ruf) ke wilayah kemaksiatan atau pelanggaran hak asasi manusia, maka kewajiban patuh tersebut secara otomatis gugur, bahkan berubah menjadi kewajiban untuk menolak.

Kebenaran dalam Islam tidak bersandar pada subjektivitas personal seorang tokoh, melainkan pada objektivitas wahyu yang didukung oleh

akal sehat ('aql salim) dan prinsip keadilan umum ('adalah). Mursyid, bagaimanapun tingginya maqam spiritual yang dicapainya, tetaplah seorang manusia yang tidak terlepas dari potensi kekhilafan (al-khatha' wa al-nisyan). Oleh sebab itu, klaim-klaim spiritual yang bersifat eksklusif, seperti penyingkapan batin (kashf) atau ilham personal dari seorang guru, tidak pernah dapat dijadikan sebagai dalil hukum syariat yang baru atau dipakai untuk meruntuhkan hukum syariat yang sudah mapan (qath'i)[1640].

Abul Qasim al-Qushayri, dalam mahakaryanya Al-Risalah al-Qushayriyyah, menegaskan dengan sangat eksplisit bahwa setiap pengalaman mistis atau bisikan hati yang tidak didukung oleh dalil syariat lahiriah adalah kebatilan yang nyata[1641]. Hal ini menunjukkan bahwa para ulama tasawuf autentik sangat menyadari bahaya subjektivisme ekstrem yang mengabaikan syariat. Jika syariat ditinggalkan dan ketaatan buta diabsolutkan, maka agama akan terjebak dalam anarkisme spiritual, di mana setiap individu dapat melegitimasi tindakan menyimpang mereka dengan dalih "perintah batin" dari sang guru. Di sinilah akal sehat dan keadilan berperan sebagai benteng pertahanan terakhir bagi martabat manusia dan integrasi sosial keagamaan[1642].

Untuk menghindari jebakan ekstremitas baik ekstremitas menolak dimensi spiritual secara total (literal-legalistik) maupun ekstremitas mengabaikan hukum lahiriah demi dimensi batin (batiniah-esoterik) diperlukan integrasi dialektis yang menempatkan syariat sebagai filter utama dan hakim tertinggi atas seluruh pengalaman spiritual. Ibn 'Arabi, yang sering kali disalahpahami sebagai penganut paham esoterisme bebas, justru menekankan dalam Al-Futuhat al-Makkiyya

bahwa spiritualitas sejati adalah penegakan hukum syariat yang sempurna secara lahir dan batin[1643]. Bagi Ibn 'Arabi, syariat adalah batasan ilahi yang menjaga manusia agar tetap berada dalam koridor kemanusiaannya yang mulia.

Ketika seorang mursyid memerintahkan sesuatu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip moral dasar keadilan, atau secara terang-terangan melanggar syariat seperti meremehkan ibadah wajib, melakukan eksploitasi ekonomi berkedok khidmat, atau melanggar batasan kehormatan seksual maka murid wajib menolak perintah tersebut demi menjaga agamanya. Penolakan ini bukan bentuk pembangkangan ('ishyan), melainkan bentuk ketaatan yang lebih tinggi kepada Sang Pembuat Syariat (al-Syari'). Menyelamatkan syariat dari distorsi perilaku oknum mursyid adalah kewajiban kolektif yang jauh lebih mulia daripada memelihara kultus kepatuhan yang menyimpang[1644].

Secara kontemplatif, perjalanan spiritual menuju Allah Swt. haruslah membebaskan manusia, bukan memperbudaknya di bawah bayang-bayang otoritas manusiawi yang semu. Mursyid yang sejati adalah penunjuk jalan (dalil) yang menuntun murid menuju kemerdekaan batin dari perbudakan makhluk menuju penghambaan mutlak hanya kepada Allah Swt. Ketaatan kepada mursyid harus selalu diletakkan dalam kerangka metodologis yang akuntabel, transparan, dan dapat diuji secara ilmiah melalui instrumen syariat dan akhlak mulia[1645].

Dengan memosisikan syariat sebagai standar kebenaran tertinggi, kita tidak hanya menjaga kesucian ajaran Islam dari infiltrasi ajaran sesat, tetapi juga memuliakan akal budi dan martabat manusia yang

telah dianugerahkan oleh Allah Swt. Kebenaran spiritual tidak akan pernah bertentangan dengan keadilan universal, akal sehat, dan keluhuran moral. Ketika batas ketaatan dipahami secara proporsional, maka tasawuf akan kembali pada fungsi asalnya: sebagai instrumen penjernih jiwa yang melahirkan manusia-manusia berakhlak mulia, berkeadilan sosial, dan senantiasa berpijak kokoh di atas rida Allah Swt.

Mursyid dan Pengenalan Fitrah

Pada hakikatnya, proses pendidikan dan bimbingan spiritual dirancang sebagai sarana pembebasan kognitif, penyempurnaan moral, dan penemuan agensi diri. Namun, dalam realitas sosio-religius dan akademis, sering kali terjadi pergeseran ontologis yang destruktif: transmisi keilmuan yang emansipatoris berubah menjadi struktur dominasi dan hegemoni. Pergeseran ini ditandai oleh beroperasinya tiga elemen patologis yang saling mengunci, yaitu kultus individu, taqlid buta, dan ketergantungan psikologis. Ketika relasi antara pembimbing (murshid/pendidik) dan peserta didik (murid/pembelajar) terdistorsi, hakikat pedagogi yang sejatinya menumbuhkan kebebasan berpikir terdegradasi menjadi arena infantilisasi mental. Murid tidak lagi diposisikan sebagai subjek yang berotonomi kognitif, melainkan sebagai objek pasif yang kehilangan kemampuan menilai, mengambil keputusan, serta bertanggung jawab secara mandiri atas pilihan eksistensialnya.

Kultus individu lahir dari sublimasi otoritas yang berlebihan, di mana personifikasi seorang figur menggeser kebenaran obyektif dan nilai-nilai universal. Dalam konteks sosiologi kekuasaan, figur yang dikultuskan mengeksploitasi otoritas karismatik untuk membangun

ruang sakralitas yang tidak boleh disentuh oleh kritik[1646]. Pendidik atau pemimpin spiritual tidak lagi diperlakukan sebagai perantara (wasilah) menuju kebenaran, melainkan dijadikan sebagai sumber kebenaran itu sendiri. Fenomena ini menciptakan deifikasi bertahap, di mana titah, pemikiran, bahkan kebiasaan personal figur tersebut dianggap absolut dan terbebas dari kekeliruan (infallible).

Secara teologis, kecenderungan mengkultuskan manusia merupakan bentuk distorsi terhadap tauhid dan otoritas epistemik. Tradisi Islam secara tegas mengkritik pengabusan batas antara penghambaan kepada Tuhan dan kepatuhan mutlak kepada manusia. Dokumen kitab suci merekam peringatan keras terhadap komunitas masa lalu yang menjadikan para pemuka agama mereka sebagai tuhan-tuhan selain Allah karena kepatuhan tanpa kritis[1647]. Sejalan dengan hal tersebut, tradisi kenabian menekankan bahwa ketundukan kepada makhluk tidak boleh menegasikan prinsip-prinsip moral dasar dan kebenaran objektif; seorang pembelajar dilarang menjadi imma'ah individu tanpa pendirian yang hanya mengekor pada tindakan orang lain tanpa pertimbangan rasional dan etis sendiri[1648]. Ketika kultus individu meretas ke dalam institusi pendidikan, agensi kognitif murid runtuh, digantikan oleh kesadaran palsu (false consciousness) yang membenarkan seluruh bentuk dominasi sang figur.

Dampak langsung dari kultus individu adalah melembaganya taqlid buta (blind imitation). Dalam diskursus epistemologi Islam, taqlid didefinisikan sebagai penerimaan terhadap pendapat orang lain tanpa mengetahui dalil, argumentasi, atau metodologi rasional yang melatarbelakanginya[1649]. Meskipun dalam tahap awal pembelajaran keterikatan pada otoritas dianggap wajar sebagai scaffolding kognitif,

transformasinya menjadi doktrin permanen merupakan patologi serius. Taqlid buta membunuh naluri inquisitif dan melemahkan daya kritis murid.

Secara epistemologis, taqlid buta mereduksi proses berpikir menjadi sekadar hafalan dan reproduksi dogma. Cendekiawan klasik seperti Imam Al-Ghazali dan Ibn Khaldun telah mengingatkan bahaya kekakuan kognitif ini. Al-Ghazali menegaskan bahwa pencarian kebenaran sejati menuntut pelepasan ikatan taqlid, sebab kepercayaan yang hanya didasarkan pada warisan figur tanpa verifikasi personal adalah bentuk kepatuhan yang rapuh[1650]. Sementara itu, Ibn Khaldun dalam Muqaddimah-nya menggarisbawahi bahwa metode pengajaran yang mengandalkan dominasi absolut dan paksaan tanpa ruang diskusi akan merusak jiwa murid, mematikan kecerdasannya, dan melahirkan kepribadian yang kaku serta tidak kreatif[1651]. Ketika murid diajarkan untuk takut mempertanyakan premis gurunya, sistem pendidikan tersebut sebenarnya sedang memproduksi penderita "paralisis kritis" sebuah kondisi di mana otak terlatih untuk menerima informasi, namun lumpuh dalam mengevaluasinya.

Dampak paling mendalam dari gabungan kultus individu dan taqlid buta terletak pada ranah kejiwaan murid, yakni terbentuknya ketergantungan psikologis (psychological dependency) yang kronis. Dalam kondisi ini, murid mengalami regresivitas psikologis menuju tahap infantil; mereka tidak mampu mengambil keputusan hidup tanpa persetujuan, validasi, atau "restu" dari sang figur. Relasi pedagogis yang sehat seharusnya berorientasi pada kemandirian kognitif dan emosional murid (efikasi diri), namun relasi yang terdistorsi justru memelihara ketidakberdayaan yang dipelajari (learned helplessness).

Teori psikoanalisis dan psikologi eksistensial menjelaskan bahwa ketakutan akan kebebasan (escape from freedom) sering kali mendorong individu untuk menyerahkan otonomi dirinya kepada figur otoriter demi mendapatkan rasa aman ilusif[1652]. Pendidik yang narsistik memanfaatkan kerentanan psikologis ini untuk mempertahankan kontrol institusional dan emosional. Akibatnya, murid kehilangan internal locus of control keyakinan bahwa mereka memiliki kendali atas takdir, pemikiran, dan tindakan mereka sendiri[1653]. Segala bentuk kegagalan, keberhasilan, serta arah hidup disandarkan sepenuhnya pada sang guru. Pergeseran dari pembimbingan menuju dominasi ini menghancurkan struktur tanggung jawab moral pribadi (moral agency). Murid tidak lagi merasa bertanggung jawab atas pilihan-pilihan hidupnya, karena seluruh keputusan telah didelegasikan kepada sang figur otoritas.

Dampak kumulatif dari bertahannya segitiga patologis ini kultus individu, taqlid buta, dan ketergantungan psikologis adalah stagnasi peradaban dan kemunduran intelektual. Masyarakat yang dihuni oleh individu-individu yang kehilangan agensi diri akan menjadi masyarakat yang rentan terhadap manipulasi, otoritarianisme, dan fanatisme sektarian. Pendidikan tidak lagi menghasilkan pemikir bebas yang sanggup menawarkan solusi atas persoalan zamannya, melainkan mencetak pengikut yang hanya mampu melestarikan status quo dan mereproduksi dogma.

Untuk menghentikan erosi pedagogis ini, diperlukan rekonstruksi radikal terhadap relasi guru-murid melalui pendekatan dialogis dan emansipatoris. Pendidikan harus dikembalikan pada fungsinya sebagai proses kesadaran kritis (conscientization), di mana murid diposisikan

sebagai subjek yang setara dalam pencarian kebenaran[1654]. Guru bertindak sebagai fasilitator yang mengarahkan murid untuk menemukan kebenaran secara mandiri melalui metodologi ilmiah dan refleksi mendalam, bukan sebagai pemilik tunggal kebenaran yang menuntut kepatuhan buta. Otonomi kognitif dan kedewasaan psikologis harus diakui sebagai tujuan utama dari seluruh proses pendidikan dan bimbingan spiritual[1655]. Hanya dengan mematahkan belenggu kultus, menolak taqlid buta, dan memulihkan kemandirian psikologis, proses belajar dapat mengembalikan martabat manusia sebagai makhluk berakal yang bertanggung jawab penuh atas pikiran dan tindakannya.

Mursyid dan Pengenalan Amanah

Diskursus mengenai relasi antara guru dan murid dalam tradisi esoterisme agama maupun psikologi transpersonal seringkali berada pada titik nadir yang krusial, di mana batas antara bimbingan yang membebaskan dan manipulasi yang membelenggu menjadi sangat tipis namun bersifat ontologis. Bimbingan ruhani yang autentik pada hakikatnya adalah sebuah proses pedagogi eksistensial yang bertujuan untuk menyingkap tabir-tabir ego guna mencapai kesadaran ketuhanan yang murni. Dalam kerangka ini, seorang pembimbing (murshid/mentor) bertindak sebagai katalisator yang memfasilitasi perluasan cakrawala kesadaran, memperkuat otonomi moral, dan menumbuhkan kedewasaan spiritual subjek[1656]. Sebaliknya, manipulasi spiritual muncul sebagai deviasi patologis di mana simbol-simbol sakral dan otoritas karismatik disalahgunakan untuk menciptakan subordinasi total. Alih-alih menghasilkan individu yang merdeka, manipulasi ini

justru memproduksi ketergantungan psikologis yang akut, pemiskinan kognitif, dan pengabdian buta yang mengalienasi individu dari realitas sosial maupun fitrah kemanusiaannya sendiri[1657].

Secara epistemologis, bimbingan ruhani yang sehat senantiasa berlandaskan pada prinsip keseimbangan antara otoritas dan kebebasan individu. Dalam tradisi Islam, Al-Qur'an secara eksplisit menekankan bahwa tidak ada paksaan dalam beragama dan bahwa fungsi seorang rasul maupun pembimbing hanyalah sebagai pengingat (mudhakkir), bukan penguasa atas jiwa seseorang[1658]. Pembimbing yang autentik tidak akan merebut tanggung jawab pribadi murid; sebaliknya, mereka memberdayakan murid untuk mengambil keputusan moral yang sadar dan bertanggung jawab di hadapan Tuhan dan sesama. Dalam psikologi transpersonal, proses ini disebut sebagai transendensi ego yang sehat, di mana individu melampaui keterbatasan dirinya tanpa kehilangan integritas kepribadiannya[1659]. Keberhasilan bimbingan ditandai dengan meningkatnya kapasitas murid dalam mengintegrasikan nilai-nilai spiritual ke dalam kehidupan praktis, yang memanifestasikan diri dalam bentuk kecerdasan emosional yang matang dan empati sosial yang luas.

Kontras dengan paradigma di atas, manipulasi spiritual beroperasi melalui mekanisme "pembajakan neuro-psikologis" yang seringkali dibungkus dengan retorika ketaatan mutlak. Manipulator spiritual cenderung menggunakan teknik isolasi baik secara fisik maupun intelektual untuk memutuskan hubungan murid dari sumber informasi luar dan sistem pendukung sosial lainnya[1660]. Fenomena ini menciptakan apa yang disebut sebagai totalist environment, di mana rasa takut akan kutukan atau kegagalan spiritual digunakan sebagai

instrumen kontrol untuk memastikan kepatuhan personal kepada sosok pemimpin[1661]. Dalam kondisi ini, kedewasaan spiritual terhambat karena murid dikondisikan untuk selalu berada dalam status "kanak-kanak spiritual" yang dependen. Alih-alih menemukan Tuhan, murid justru terjebak dalam kultus kepribadian yang mendewakan sang guru, sebuah bentuk syirik tersembunyi (shirk al-khafi) yang secara teologis sangat berbahaya[1662].

Lebih jauh lagi, pembeda mendasar antara kedua entitas ini terletak pada arah gerak energi psikis yang dihasilkan. Bimbingan yang autentik bersifat sentrifugal; ia memancar keluar, mendorong murid untuk memberikan kontribusi positif bagi kemanusiaan dan alam semesta sebagai wujud pengabdian kepada Sang Pencipta[1663]. Di sini, spiritualitas menjadi kekuatan transformatif yang meningkatkan produktivitas dan kualitas hidup. Namun, manipulasi spiritual bersifat sentripetal; semua daya, perhatian, dan sumber daya material murid ditarik ke pusat (sang pemimpin atau organisasi) demi keberlangsungan kekuasaan sang manipulator. Ketidakmampuan untuk bertanya atau melakukan kritik internal dalam sebuah komunitas spiritual merupakan indikator kuat adanya represi sistemik yang menghancurkan nalar sehat (‘aql)[1664].

Pembedaan antara bimbingan ruhani dan manipulasi spiritual menuntut ketajaman furqan kemampuan diskriminatif spiritual yang berbasis pada ilmu dan kejernihan hati. Bimbingan yang benar akan melahirkan manusia yang lebih manusiawi, lebih bebas, dan lebih bertanggung jawab, sesuai dengan cita-cita insan kamil. Sementara itu, manipulasi hanya akan melahirkan bayang-bayang manusia yang kehilangan karsa dan jiwanya. Penegakan etika dalam hubungan guru-

murid dan pemahaman yang mendalam terhadap mekanisme psikologis kontrol pikiran menjadi urgensi bagi masyarakat modern agar tidak terjebak dalam jerat pseudospritualitas yang destruktif[1665].

Mursyid dalam Proses Transformasi Kesadaran

Dalam arsitektur epistemologi Islam, perdebatan mengenai sumber pengetahuan seringkali bermuara pada trikotomi antara bayan (teks), burhan (rasio), dan irfan (intuisi spiritual). Pada puncaknya, diskursus ini menyentuh fenomena kasyf sebuah penyingkapan tabir metafisika yang dialami oleh seorang Mursyid dalam perjalanan suluknya. Secara ontologis, kasyf dipahami sebagai pencerahan langsung dari Tuhan ke dalam hati (qalv) tanpa mediasi penalaran diskursif maupun observasi empiris[1666]. Namun, secara epistemologis, klaim kasyf seorang Mursyid memiliki batas-batas rigid yang membedakannya secara fundamental dari wahyu kenabian. Signifikansi kasyf terletak pada validitas personalnya sebagai pengalaman subjektif yang memberikan keyakinan batin (yaqin), namun ia kehilangan daya ikat hukum (legally binding) ketika dihadapkan pada ruang publik atau wilayah hukum formal (tashri'). Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, otoritas mutlak pengetahuan ghaib hanya milik Allah, dan hanya sedikit yang diberikan kepada manusia melalui rasul-Nya[1667]. Oleh karena itu, setiap klaim kasyf harus diletakkan dalam kerangka "epistemologi yang rendah hati," di mana ia dihormati sebagai buah dari mujahadah, namun tidak boleh diposisikan sebagai substitusi bagi syariat yang telah mapan.

Transendensi kasyf seringkali disalahpahami sebagai lisensi untuk melampaui nalar logis atau bahkan membatalkan hukum-hukum eksoteris. Padahal, para tokoh besar tasawuf seperti Imam al-Ghazali

menekankan bahwa iluminasi batiniah tidak akan pernah bertentangan dengan cahaya wahyu yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW[1668]. Dalam pandangan Al-Ghazali, kasyf berfungsi sebagai verifikator eksistensial terhadap apa yang telah diketahui melalui teks, bukan sebagai pembawa syariat baru. Batas epistemologis ini menjadi krusial untuk mencegah terjadinya anomali spiritual atau "kegilaan mistik" yang berpotensi merusak tatanan sosial-keagamaan. Sebuah klaim kasyf yang bertentangan dengan prinsip-prinsip ushuluddin atau maqasid al-sharia secara otomatis dianggap sebagai delusi atau gangguan psikologis (waswas), bukan ilham ilahi[1669]. Hal ini selaras dengan kaidah hadis yang menegaskan bahwa tidak ada kepatuhan kepada makhluk (termasuk Mursyid) dalam kemaksiatan kepada Khalik, mengindikasikan bahwa rasionalitas hukum tetap menjadi filter utama bagi setiap klaim spiritualitas[1670].

Lebih lanjut, integrasi antara intuisi dan nalar dalam tasawuf menunjukkan bahwa kasyf tidak dimaksudkan untuk membungkam intelektualitas, melainkan untuk melengkapinya. Pengetahuan yang diperoleh melalui kasyf bersifat ladunni (langsung dari sisi Tuhan), namun ia bersifat dzauqi (rasa) yang sulit dikomunikasikan secara proposisional atau diverifikasi secara objektif oleh pihak ketiga[1671]. Karena sifatnya yang inkomensurabel dan sangat personal, seorang Mursyid tidak memiliki justifikasi teologis untuk membebankan hasil kasyf-nya sebagai kewajiban religius bagi muridnya atau masyarakat luas. Kewajiban (taklif) hanya lahir dari sumber-sumber hukum yang qath'i (pasti) dan disepakati secara kolektif dalam konsensus ulama (ijma'). Dalam konteks ini, klaim kasyf bersifat informatif-inspiratif bagi individu yang mengalaminya, namun tidak memiliki otoritas legislatif

(tashri'iyyah)[1672]. Ibn Arabi, meskipun dikenal sebagai tokoh sentral metafisika sufisme, tetap menegaskan bahwa kewalian yang menjadi basis kasyf selamanya berada di bawah payung kenabian, sehingga tidak ada pengalaman batin yang boleh menggeser kedudukan syariat sebagai standar kebenaran tertinggi[1673].

Secara aksiologis, pengakuan terhadap batas-batas epistemologis kasyf berfungsi sebagai mekanisme perlindungan terhadap penyalahgunaan otoritas spiritual. Jika kasyf dianggap identik dengan wahyu, maka akan muncul "nabi-nabi baru" dalam jubah Mursyid yang mengklaim otoritas absolut atas hidup orang lain. Namun, diskursus tasawuf yang sehat selalu menempatkan pengalaman batin sebagai instrumen transformasi moral, bukan instrumen kekuasaan hukum. Setiap pengalaman intuitif harus ditimbang dalam timbangan syariat (mizan al-shari'ah) untuk memastikan bahwa ia tidak tergelincir ke dalam antinomianisme[1674]. Dengan demikian, kasyf dipandang sebagai puncak pencapaian spiritual yang memberikan kedalaman makna bagi keberagamaan, namun ia tetap tunduk pada dialektika akal sehat dan kepatuhan teks. Batasan ini menjamin bahwa tasawuf tetap menjadi jalan penyucian jiwa yang selaras dengan misi kenabian, yakni membawa rahmat tanpa menghancurkan fondasi rasional dan legal yang telah diletakkan oleh Islam[1675].

Batas Ketaatan kepada Mursyid

Relasi antara mursyid dan murid sering kali diposisikan sebagai pilar fundamental dalam proses transformasi ruhani (tazkiyatun nafs). Secara ontologis, ketaatan kepada seorang guru spiritual dipandang sebagai instrumen untuk menundukkan ego (an-nafs) yang cenderung

liar dan resisten terhadap nilai-nilai ketuhanan[1676]. Namun, eskalasi ketaatan ini sering kali memicu perdebatan epistemologis mengenai sejauh mana otoritas seorang manusia dapat dijustifikasi di atas kehendak bebas subjek lainnya. Secara teologis, ketaatan dalam Islam bersifat hierarkis dan bersyarat, di mana otoritas tertinggi berada pada Allah dan Rasul-Nya, sementara otoritas manusia lainnya, termasuk para pewaris nabi (warasatul anbiya), bersifat derivatif dan terikat pada koridor kepatuhan terhadap hukum universal (Syariat)[1677]. Oleh karena itu, ketaatan kepada mursyid bukanlah sebuah cek kosong (carte blanche), melainkan sebuah kontrak spiritual yang operasionalisasinya dibatasi oleh prinsip-prinsip normatif wahyu.

Secara fenomenologis, posisi mursyid sering diibaratkan sebagai dokter ruhani yang mendiagnosis penyakit hati muridnya. Namun, sebagaimana dalam etika kedokteran, tindakan medis (bimbingan spiritual) tidak boleh melanggar prinsip dasar keselamatan pasien (prinsip syariat)[1678]. Al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din menegaskan bahwa ketaatan murid kepada guru memang krusial untuk efektivitas riyadah, namun ia tetap menempatkan ilmu syariat sebagai timbangan utama (mizan) atas segala pengalaman mistis dan instruksi guru[1679]. Batasan ini penting untuk menghindari kultus individu yang berpotensi mencederai prinsip tauhid. Dalam alur pemikiran ini, setiap instruksi yang bertentangan secara eksplisit dengan nas-nas yang bersifat qath'i (pasti) wajib ditolak, sebab tidak ada ruang bagi ketaatan kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Sang Pencipta[1680].

Ketaatan kepada mursyid dalam perkara yang bersifat mubah (netral secara hukum) atau dalam teknis latihan spiritual seperti penentuan jenis zikir, lamanya uzlah, atau pengaturan pola makan

merupakan bentuk ketaatan fungsional demi tercapainya tujuan kependidikan ruhani[1681]. Namun, batasan ini menjadi rigid ketika instruksi tersebut memasuki wilayah jarimah (pelanggaran hukum) atau pengabaian terhadap kewajiban syariat yang fundamental. Mursyid berfungsi sebagai katalisator yang memandu murid menuju Allah, bukan sebagai tuhan itu sendiri atau sumber hukum baru yang independen[1682]. Transformasi dari kondisi murid (yang berkehendak) menuju fana (peleburan ego) tidak boleh dipahami sebagai penghancuran rasionalitas hukum, melainkan sebagai penyempurnaan moralitas di bawah naungan wahyu[1683].

Lebih lanjut, integrasi antara hakikat dan syariat meniscayakan bahwa seorang mursyid yang benar-benar mencapai derajat kamil (sempurna) tidak akan pernah memerintahkan sesuatu yang meruntuhkan tatanan zahir agama. Kedudukan mursyid adalah sebagai pemegang amanah estafet kenabian dalam aspek ihsan, yang secara inheren harus sesuai dengan aspek iman dan islam[1684]. Jika terjadi kontradiksi antara arahan guru dengan teks suci, maka secara metodologis syariat harus didahulukan karena sifatnya yang absolut dan terjaga (ma'shum), sementara ijtihad spiritual seorang guru bersifat relatif dan rentan terhadap galat manusiawi[1685]. Dengan demikian, batas ketaatan kepada mursyid adalah manifestasi dari keseimbangan antara disiplin spiritual dan integritas hukum, yang memastikan bahwa perjalanan menuju Tuhan tetap berada dalam rel yang benar tanpa terjerumus ke dalam antinomianisme atau penyimpangan esoteris.

Syariat sebagai Standar Kebenaran

Dialektika antara dimensi eksoterik (zahir) dan esoterik (batin) senantiasa menjadi ruang kontemplasi yang dinamis sekaligus rentan terhadap deviasi. Eksistensi syariat sebagai sistem tata hukum divinal (divine law) bukan sekadar manifestasi ortopraksi formalistik, melainkan merupakan poros ontologis dan epistemologis yang menentukan validitas seluruh klaim kebenaran spiritual. Ketika seorang salik (penempuh jalan ruhani) memasuki wilayah penyingkapan batin (kashf), intuisi (ilham), atau pengalaman uniat (fana'), kesadaran individualnya kerap dihadapkan pada realitas transenden yang seolah-olah melampaui batas-batas material. Namun, secara epistemologis, otoritas kebenaran tertinggi tidak diletakkan pada subjektivitas pengalaman mistis tersebut, melainkan pada objektivitas syariat yang bersumber dari wahyu universal (tanzil). Syariat berfungsi sebagai mizan (timbangan) kosmologis dan teologis yang dengannya setiap getaran spiritual, visi intuitif, dan pengalaman esoterik harus ditimbang dan diuji validitasnya[1686].

Urgenitas syariat sebagai standar kebenaran mutlak ini berakar kuat pada landasan teologis bahwa Al-Quran dan Sunnah adalah representasi dari kehendak ilahi yang bersifat final dan komprehensif. Allah SWT menegaskan bahwa syariat adalah jalan terang yang wajib diikuti, yang menolak segala bentuk subjektivitas hawa nafsu atau klaim-klaim spekulatif yang tidak berbasis pada petunjuk wahyu[1687]. Dalam konteks ini, Rasulullah SAW juga telah memberikan batasan metodologis yang tegas melalui sabdanya mengenai penolakan terhadap segala bentuk inovasi teologis atau amalan yang tidak memiliki landasan legitimasi dalam agama[1688]. Oleh karena itu, klaim

spiritual apa pun yang mengabaikan, mereduksi, atau bahkan membatalkan ketentuan-ketentuan hukum taklifiah (syariat) secara otomatis dikategorikan sebagai penyimpangan epistemologis. Pengalaman batiniah, betapapun memikat dan menggetarkan kesadaran personal pelakunya, tidak memiliki otoritas hukum untuk merekonstruksi, memodifikasi, atau membatalkan hukum-hukum syariat yang telah mapan (thawabit)[1689].

Secara historis, para guru besar tasawuf aliran moderat (tasawuf sunni) telah merumuskan konsensus metodologis yang sangat ketat terkait hubungan ini. Al-Junaid al-Baghdadi, yang diakui sebagai penghulu kaum sufi, secara tegas menyatakan bahwa seluruh jalan spiritual tertutup bagi manusia, kecuali bagi mereka yang mengikuti jejak langkah Rasulullah SAW, menghafal Al-Quran, dan menulis hadis[1690]. Pernyataan metodologis ini menegaskan bahwa tasawuf bukanlah sebuah ruang hampa hukum yang membebaskan penganutnya dari kewajiban syariat ketika mereka telah mencapai derajat haqiqah. Sebaliknya, pencapaian hakikat sejati justru diindikasikan oleh semakin kokohnya kepatuhan seseorang terhadap syariat. Dalam pandangan Al-Ghazali, pemisahan antara syariat dan hakikat adalah sebuah kesesatan berpikir yang fatal; beliau mengibaratkan syariat sebagai jasad dan hakikat sebagai ruh, di mana yang satu tidak dapat berfungsi tanpa eksistensi yang lain, dan kematian adalah niscaya jika keduanya dipisahkan[1691].

Ditinjau dari perspektif filsafat ilmu, pengalaman mistis (mystical experience) bersifat subjektif, tak terlukiskan (ineffable), dan personal, sehingga secara metodologis ia tidak dapat dijadikan sebagai dalil hukum publik (al-adillah al-syar'iyyah) yang bersifat mengikat (mulzim)

bagi orang lain[1692]. Sebaliknya, syariat memiliki karakteristik yang objektif, dapat diuji publik, sistematis, dan universal. Ketika Ibnu 'Arabi, seorang tokoh besar tasawuf filsafi, berbicara tentang kashf dan tajalli, beliau tetap menegaskan bahwa penyingkapan batin yang benar adalah yang menyingkapkan rahasia-rahasia syariat, bukan yang membatalkannya. Jika ada penyingkapan batin yang bertentangan dengan lahiriah syariat, maka penyingkapan tersebut dipastikan bersumber dari bisikan setan atau distorsi psikologis, bukan dari limpahan cahaya ilahi[1693]. Dengan demikian, syariat bertindak sebagai filter kritis yang memisahkan antara intuisi ilahiah yang murni dengan delusi psikologis (talbis) yang sering kali mengatasnamakan spiritualitas.

Konsekuensi logis dari penempatan syariat sebagai evaluator tunggal ini adalah penolakan tegas terhadap gerakan antinomianisme (ibahah) sebuah kecenderungan spiritualistik yang menganggap bahwa jika seseorang telah mencapai maqam spiritual tertentu, maka kewajiban syariat menjadi gugur baginya. Fenomena antinomianisme ini dikoreksi habis-habisan oleh para ulama otoritatif karena merusak tatanan sosial-keagamaan dan merendahkan martabat syariat itu sendiri[1694]. Syariat tidak membatasi kebebasan spiritual, melainkan menyediakan kanal yang aman bagi energi spiritual agar tidak meluap menjadi anarki teologis. Melalui integrasi yang kokoh ini, tasawuf diposisikan bukan sebagai lawan dari fikh atau teologi, melainkan sebagai dimensi kedalaman dari syariat itu sendiri. Pada akhirnya, harmoni antara dimensi lahiriah dan batiniah di bawah payung supremasi syariat adalah satu-satunya jalan untuk mencapai ketertiban spiritual yang autentik dan terjaga dari distorsi zaman[1695].

Bahaya Kultus Individu dan Taqlid Buta

Dalam arsitektur peradaban Islam, transmisi keilmuan dan spiritualitas senantiasa bertumpu pada hubungan dialektis antara guru (mu'allim, mursyid, atau syekh) dan murid. Hubungan ini tidak sekadar bersifat transferensi kognitif, melainkan sebuah proses transformasi eksistensial yang luhur. Kendati demikian, ketika penghormatan (ta'zhīm) yang proporsional bergeser menjadi sakralisasi figuratif (taqdīs al-asykhāṣ), maka muncul sebuah patologi intelektual yang destruktif: kultus individu dan taqlid buta (al-taqlīd al-a'mā). Batas tipis antara memuliakan guru sebagai wasilah hidayah dan menempatkannya sebagai otoritas mutlak yang maksum sering kali kabur akibat subordinasi intelektual yang berlebihan. Fenomena ini tidak hanya mereduksi dimensi kemanusiaan sang guru, tetapi juga melumpuhkan potensi kritis akal sehat ('aql) yang secara ontologis dianugerahkan Tuhan kepada setiap manusia untuk menguji kebenaran.

Secara epistemologis, penyerahan kedaulatan berpikir secara mutlak kepada seorang figur menciptakan ruang hampa kritik yang membahayakan kesehatan spiritual dan intelektual umat. Al-Qur'an secara eksplisit telah memberikan peringatan keras terhadap kecenderungan umat terdahulu yang terjebak dalam kultus individu, di mana mereka memosisikan para pemuka agama mereka sebagai tuhan-tuhan selain Allah karena kepatuhan tanpa syarat[1696]. Ketika seorang murid menganggap gurunya terbebas dari kesalahan (infallible) atau memiliki otoritas keagamaan yang tidak dapat diganggu gugat, ia sesungguhnya sedang melakukan reduksi teologis. Ia melupakan bahwa

satu-satunya otoritas yang mutlak dan terpelihara secara metafisis hanyalah wahyu Ilahi dan kualitas kemaksuman yang khusus diberikan kepada para nabi. Di luar koridor kenabian, seluruh ijtihad, pemikiran, dan bimbingan seorang manusia sehebat apa pun kapasitas spiritualnya tetap berada dalam ruang kontingensi yang dinamis: ia dapat benar dan ia sangat mungkin untuk keliru[1697].

Bahaya laten dari taqlid buta terletak pada penolakan sadar terhadap tanggung jawab epistemik pribadi. Taqlid buta memaksa subjek untuk menerima suatu fatwa atau pemikiran tanpa mengetahui basis argumentatif (dalīl) yang melandasinya. Dalam diskursus ushul fiqh klasik, para ulama otoritatif seperti Ibnu Qayyim al-Jawziyyah telah melancarkan kritik tajam terhadap rigiditas taqlid yang menutup pintu ijtihad dan membekukan dinamika hukum Islam[1698]. Taqlid buta mereduksi agama menjadi ritus dogmatis yang kehilangan elan vitalnya, di mana kebenaran tidak lagi diukur berdasarkan validitas argumen, melainkan diukur semata-mata berdasarkan siapa yang mengucapkannya (personal-based epistemology). Sikap ini bertentangan dengan semangat metodologis Al-Ghazali yang menegaskan bahwa taklid kepada tokoh-tokoh besar tanpa penyaringan kritis adalah bentuk kebodohan yang nyata, sebab kebenaranlah yang mengenalkan kita pada tokohnya, bukan tokoh yang mengenalkan kita pada kebenaran[1699].

Dari perspektif sosiologi pengetahuan, kultus individu sering kali bertumpu pada konstruksi kekuasaan karismatik yang tidak terlembagakan secara rasional. Max Weber menjelaskan bahwa otoritas karismatik sangat bergantung pada persepsi pengikut terhadap kesaktian atau kesucian luar biasa yang dimiliki oleh sang pemimpin[1700].

Dalam konteks lembaga pendidikan keagamaan tradisional, otoritas ini rentan dimanipulasi apabila tidak diimbangi oleh sistem kontrol sosial dan tradisi kritik ilmiah yang sehat. Ketika relasi kuasa antara guru dan murid menjadi sangat asimetris tanpa adanya ruang dialogis, maka murid akan mengalami depersonalisasi. Mereka tidak lagi bertindak sebagai agen moral independen yang bertanggung jawab langsung kepada Tuhan, melainkan menjadi perpanjangan tangan mekanis dari kehendak gurunya. Di sinilah bahaya terbesar taqlid buta bermuara: hancurnya otonomi moral individu yang merupakan prasyarat utama dari taklif (pembebanan hukum syara').

Membangun hubungan guru-murid yang sehat menuntut adanya reorientasi pedagogis yang menempatkan sang guru sebagai penunjuk jalan (mursyid), bukan pemilik kebenaran mutlak. Seorang guru yang sejati justru akan mendidik muridnya untuk mandiri secara spiritual dan intelektual, menumbuhkan keberanian berpikir (sapere aude) dalam koridor etis[1701]. Dalam tradisi tasawuf yang otentik, bimbingan seorang syekh dimaksudkan untuk mengantarkan murid menuju kedekatan dengan Allah, bukan mengikat murid pada figur sang syekh itu sendiri. Oleh karena itu, kesadaran bahwa guru adalah manusia biasa yang tidak luput dari khilaf dan lupa harus tetap dipelihara di dalam sanubari setiap penuntut ilmu. Dialektika antara rasa hormat (khidmah) dan nalar kritis harus dijaga agar berada dalam titik keseimbangan yang harmonis.

Lebih jauh lagi, modernisasi pemikiran Islam yang digagas oleh para pemikir kontemporer menekankan pentingnya dekonstruksi terhadap struktur otoritas keagamaan yang hegemonik untuk menghidupkan kembali tradisi ijtihad yang dinamis[1702]. Tanpa adanya keberanian untuk

meninjau kembali pendapat-pendapat para guru terdahulu dengan pisau analisis yang relevan dengan perkembangan zaman, institusi pendidikan keagamaan hanya akan melahirkan para pelestari dogma, bukan inovator peradaban. Dengan demikian, menolak kultus individu dan taqlid buta tidak berarti meruntuhkan tradisi penghormatan kepada guru, melainkan menempatkan kembali tradisi tersebut pada khittah-nya yang mulia: sebagai jembatan emas menuju kedewasaan berpikir, kearifan bertindak, dan ketundukan murni hanya kepada Sang Kebenaran Mutlak, Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Ketergantungan Psikologis kepada Guru

Bimbingan spiritual (irshād) dalam tradisi esoterisme Islam (Taṣawwuf) serta berbagai doktrin psikologi transpersonal pada hakikatnya berorientasi pada pencapaian pembebasan jiwa (taḥrīr al-nafs) dan pencapaian kematangan ontologis (al-kamāl). Namun, dalam realitas sosio-religius, dinamika hubungan antara pembimbing spiritual (mursyid atau guru) dan pembelajar (murīd) sering kali mengalami penyimpangan fungsional (dysfunctionality) yang bermuara pada Ketergantungan Psikologis Absolut (Absolute Psychological Dependency). Fenomena ini ditandai dengan erosi agensi diri, di mana individu mengalami kebangkrutan kognitif sehingga kehilangan kapasitas penentuan keputusan independen (al-ikhtiyār), baik dalam ritus peribadatan maupun dimensi domestik harian, tanpa legitimasi eksplisit dari sang guru[1703]. Relasi yang berawal sebagai wahana transformasi kognitif-spiritual ini kerap terdistorsi menjadi struktur dominasi karismatik yang mengkerdilkan kapasitas intelektual murid menuju kondisi infantilisasi psikologis yang berkepanjangan[1704].

Transisi dari penghormatan yang proporsional (adab) menuju ketergantungan patologis terjadi melalui mekanisme transference yang tidak terselesaikan, di mana proyeksi figur otoritas ideal dipindahkan secara tidak sadar oleh murid kepada sosok guru[1705]. Dalam perspektif epistemologi Islam, kondisi ini memicu pergeseran berbahaya dari taḥqīq (verifikasi kebenaran secara mandiri berbasis nalar dan dalil) menuju taqlīd a'mā (bekorban nalar secara buta)[1706]. Ketika guru diposisikan sebagai satu-satunya perantara epistemik (epistemic intermediary) antara hamba dan Tuhan, murid secara bertahap kehilangan kemampuan kritis (critique mechanism) untuk menguji klaim-klaim esoteris (da‘wā bāṭiniyyah) yang disampaikan. Secara psikologis, kepatuhan tanpa batas ini didorong oleh rasa takut akan 'kualat' atau sanksi spiritual (spiritual guilt), sebuah konstruksi ketakutan yang sering kali dimanipulasi baik secara sadar maupun tidak oleh figur otoritas untuk memelihara hierarki kekuasaan dalam institusi spiritual[1707].

Dampak paling krusial dari ketergantungan psikologis ini adalah kelumpuhan penilaian moral (moral paralysis) dan disonansi kognitif ketika guru menunjukkan inkonsistensi perilaku atau penyimpangan etis[1708]. Dalam doktrin Islam yang ortodoks, prinsip la ṭā‘ata li makhlūqin fī ma‘ṣiyat al-khāliq (tidak ada kepatuhan kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Pencipta) berfungsi sebagai benteng pertahanan bagi otonomi moral individu[1709]. Namun, dalam jerat ketergantungan patologis, murid cenderung melakukan rasionalisasi defensif (defensive rationalization) atas penyimpangan tersebut, menyatakannya sebagai 'hikmah yang tersembunyi' (ḥikmah bāṭiniyyah) yang berada di luar jangkauan nalar awam. Proses

dehumanisasi kognitif ini menutup kemungkinan bagi murid untuk melakukan koreksi sosial atau melarikan diri dari struktur yang abusif, karena kebebasan individu telah sepenuhnya disubordinasikan di bawah kehendak sang figur karismatik[1710].

Untuk mengembalikan relasi bimbingan spiritual ke jalur idealnya, diperlukan redefinisi atas konsep suḥbah (persahabatan spiritual). Guru spiritual yang sejati sejatinya berfungsi bagaikan katalisator atau cermin (mir'āt), bukan pemilik jiwa murid. Tujuan akhir dari bimbingan spiritual bukanlah mengikat murid pada pribadi guru secara implisit selamanya, melainkan membimbing murid hingga mencapai derajat kesadaran mandiri (mā'rifatullāh) yang terbebas dari perantara makhluk pada tataran eksistensial tertinggi[1711]. Setiap bentuk bimbingan yang mematikan nalar kritis, merusak kemandirian ekonomi, serta menghambat tanggung jawab personal individu di hadapan Tuhan pada dasarnya telah keluar dari koridor Irshād yang diwariskan oleh tradisi kenabian, yang justru menekankan pertanggungjawaban individual secara mutlak di hadapan Sang Pencipta[1712].

Membedakan Bimbingan Ruhani dan Manipulasi Spiritual

Pencarian manusia akan dimensi transendental kerap menuntun individu pada pencarian figur pembimbing ruhani (murshid atau spiritual director). Dalam lanskap tradisi esoterisme dan spiritualitas global, relasi antara pembimbing dan murid bukanlah sekadar mekanisme pedagogis profan, melainkan sebuah artikulasi eksistensial yang melibatkan penyerahan sebagian ruang subjektivitas demi penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs). Namun, pada batas yang sangat tipis antara penyerahan diri yang diredai (taslim) dan subjugasi yang

destruktif, kerap terjadi pergeseran kognitif yang membedakan secara mendasar antara bimbingan ruhani yang autentik (irshad) dan manipulasi spiritual (spiritual abuse). Secara ontologis, bimbingan ruhani sejati berakar pada penghormatan mendalam terhadap martabat kemanusiaan dan kehendak bebas (ikhtiyar), sedangkan manipulasi spiritual merupakan manifestasi dari patologi kekuasaan yang mengorientasikan eksploitasi psikologis atas nama kesucian.

Bimbingan ruhani yang autentik ditandai oleh orientasi teologis yang membebaskan, di mana pembimbing bertindak sebagai fasilitator yang mengarahkan pandangan murid kembali kepada Tuhan, bukan kepada personalitas dirinya sendiri. Imam al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din menegaskan bahwa kewajiban utama seorang pendidik ruhani adalah menyebarkan kasih sayang, meneladani misi kenabian tanpa menuntut imbalan materiil maupun penghambaan figuratif, serta menjaga agar murid tidak terjebak dalam ketergantungan infantil[1713]. Bimbingan ini secara konsisten menjunjung tinggi prinsip non-koersi (la ikraha fi al-din), mengintegrasikan kebebasan berfikir, dan mengarahkan seluruh proses spiritual menuju maslahah (kemaslahatan) eksistensial murid[1714]. Pembimbing yang teruji secara etik tidak pernah merampas otonomi moral murid; sebaliknya, ia memperkuat kehendak bebas murid agar mampu mengambil keputusan spiritual secara sadar, berbasis analisis inteleksi ('aql) yang disinari oleh wahyu dan intuisi yang sehat.

Dalam perspektif psikologi spiritual modern, relasi bimbingan yang sehat membangun sebuah safe container atau ruang aman psikologis yang memungkinkan hadirnya transparansi dan akuntabilitas. Sebagaimana diungkapkan oleh Lisa Oakley dan Justin Humphreys,

kepemimpinan spiritual yang berorientasi pada kesehatan jiwa ditandai oleh keterbukaan terhadap kritik, ketiadaan rasa takut untuk bertanya, serta tiadanya kontrol paksa (coercive control)[1715]. Otoritas yang dipegang oleh seorang pembimbing sejati bersifat fungsional dan karismatik-etis, bukan otoritas absolut yang mematikan nalar kritis. Bimbingan ruhani tidak bertujuan untuk menciptakan replika kepribadian sang pembimbing pada diri murid, melainkan membantu murid menemukan keotentikan relasinya sendiri dengan yang Transenden.

Sebaliknya, manipulasi spiritual bekerja melalui sublimasi kekuasaan profan yang diselubungi bahasa-bahasa sakral. Fenomena ini kerap termanifestasi dalam bentuk eksploitasi doktriner di mana manipulatur spiritual memanfaatkan konsep-konsep keagamaan seperti ketaatan (ta'at), keberkahan (barakah), atau kutukan (la'nah) untuk menginduksi rasa takut, bersalah, dan kecemasan eksistensial pada diri pengikutnya. Max Weber dalam analisanya mengenai otoritas karismatik mengingatkan bahwa karisma yang tidak terikat oleh hukum etis dan rasionalitas sangat rentan tergelincir menjadi kediktatoran personalis[1716]. Manipulatur spiritual umumnya mengklaim memiliki akses eksklusif terhadap kebenaran ilahi atau alam ghaib, sebuah klaim yang digunakan untuk melumpuhkan daya kritis (ilgha' al-'aql) murid dan memaksa lahirnya ketaatan mutlak tanpa syarat.

Eksploitasi ini tidak hanya bersifat psikologis, tetapi sering kali merambah ke area finansial, fisik, hingga seksual, dengan memanfaatkan posisi tawar murid yang rentan. Rasulullah SAW secara eksplisit telah memprediksi dan memperingatkan hadirnya patologi ini melalui narasi tentang pembimbing palsu (ulama al-su') yang

menggunakan agama sebagai instrumen untuk mengeruk keuntungan duniawi dan menguasai hati manusia[1717]. Dalam dinamika manipulatif ini, setiap bentuk pertanyakan kritis atau ketidaksetujuan dari murid dimaknai sebagai 'pembangkangan ruhani' atau 'penyakit hati'. Mekanisme gaslighting spiritual ini membuat korban merasa bahwa keraguan yang mereka rasakan adalah bukti dari kelemahan iman mereka sendiri, sehingga memperkuat cengkeraman kontrol sang manipulatur.

Untuk mengurai krisis identitas spiritual ini, diperlukan kriteria tamyiz (pemisahan) yang tegas antara karisma estetis dan integritas etis. Metafora kenabian menyebutkan bahwa seorang beriman adalah cermin bagi beriman lainnya (al-mu'minu mir'atul mu'min)[1718]. Cermin tidak pernah memaksa atau mengubah objeknya secara paksa, melainkan memantulkan realitas sebagaimana adanya untuk perbaikan. Oleh karena itu, kualitas bimbingan ruhani tidak boleh diukur dari besarnya populasi pengikut, kehebatan performatif karisma, atau klaim-klaim esoteris yang tak teruji. Kualitas bimbingan harus dinilai berdasarkan kesesuaian tindakan pembimbing dengan prinsip Maqasid al-Shariah, khususnya perlindungan terhadap akal (hifz al-'aql) dan perlindungan terhadap martabat jiwa (hifz al-nafs)[1719].

Penelitian sosiologis Janja Lalich mengenai dinamika kelompok kultik dan otoritas karismatik menunjukkan bahwa kontrol spiritual selalu membutuhkan pengisolasian murid dari jaringan sosial yang sehat serta penciptaan sistem ketergantungan tertutup[1720]. Sebaliknya, bimbingan ruhani yang sehat justru mendorong murid untuk membumi, berkontribusi pada masyarakat, dan menjadi agen sosial yang mandiri. Pembimbing sejati menyadari sepenuhnya batas-batas

kemanusiaannya dan tidak pernah menempatkan dirinya sebagai perantara mutlak yang menghalangi relasi langsung antara hamba dan Penciptanya. Membedakan bimbingan ruhani dari manipulasi spiritual adalah sebuah urgensi epistemis dan moral dalam menjaga kesucian perjalanan esoteris manusia. Karisma yang tidak berakar pada akhlakul karimah dan transparansi hanyalah sebuah ilusi kekuasaan yang berpotensi merusak jiwa. Penilaian kritis terhadap seorang pembimbing ruhani harus ditransformasikan dari ukuran-ukuran hiperbolis-karismatik menuju ukuran-ukuran etis-deontologis: sejauh mana otoritas digunakan untuk membebaskan manusia dari perbudakan ego, dan sejauh mana hak-hak kehendak bebas serta integritas intelektual murid dihormati sebagai anugerah ilahi yang tak boleh dirampas.

Batas Epistemologis Klaim Kasyf Mursyid

Dunia tasawuf menempatkan kasyf (penyingkapan batin) sebagai salah satu instrumen kognitif yang melampaui batas-batas panca indera dan rasio diskursif. Secara ontologis, kasyf dipandang sebagai anugerah iluminatif (ma'rifah ladunniyah) yang memungkinkah seorang pesuluk melihat realitas di balik tabir fenomena. Namun, dalam ruang lingkup epistemologi Islam yang ketat, klaim kasyf seorang mursyid memicu perdebatan krusial mengenai otoritas dan validitas. Pengetahuan yang diperoleh melalui jalan intuisi spiritual ini, betapapun intensnya secara fenomenologis bagi sang subjek, tetap berada dalam koridor pengalaman pribadi yang bersifat individual dan non-komunikabel secara universal. Oleh karena itu, mentransformasikan persepsi batiniah seorang mursyid menjadi sebuah kebenaran dogmatis yang

mengikat orang lain terutama para murid merupakan sebuah lompatan epistemologis yang berisiko mengaburkan garis demarkasi antara wahyu (wahy) yang bersifat absolut dan ilham yang bersifat relatif[1721]. Kedudukan kasyf dalam struktur pengetahuan Islam harus diposisikan secara proporsional di bawah payung syariat dan metodologi istidlal (penalaran) yang objektif. Al-Ghazali, dalam upayanya mensintesiskan rasionalitas dan sufisme, menekankan bahwa meskipun kasyf adalah puncak pencapaian spiritual, ia tidak boleh digunakan untuk meruntuhkan fondasi hukum yang telah mapan melalui teks (nass). Eksistensi seorang mursyid dalam membimbing keadaan batin murid sering kali diklaim melalui kemampuan membaca khawatir (lintasan pikiran). Namun, secara epistemis, klaim ini tidak memilik daya paksa hukum (hujjah) karena sifatnya yang tidak terverifikasi secara eksternal (ghayr mardud). Pengetahuan tentang perkara gaib secara mutlak hanyalah milik Tuhan, dan klaim manusia atasnya meskipun melalui riyadhah yang panjang tatap tunduk pada kemungkinan galat serta pengaruh subjektivitas psikologis yang kompleks[1722].

Secara sosiologis dan teologis, penempatan otoritas mursyid yang absolut berdasarkan klaim kasyf berpotensi menciptakan ruang hegemoni yang meniadakan nalar kritis murid. Padahal, prinsip utama dalam epistemologi bayani (tekstual) dan burhani (demonstratif) menuntut adanya bukti yang dapat dipertanggungjawabkan secara kolektif. Jika seorang mursyid mengklaim mengetahui rahasia batin muridnya, klaim tersebut harus dipandang sebagai instrumen pedagogis-edukatif, bukan sebagai proposisi kebenaran metafisika yang tidak boleh diganggu gugat. Kesalahan fatal terjadi ketika kasyf dijadikan alat untuk membatalkan prinsip-prinsip syariat yang bersifat qath'i (pasti). Sebagaimana ditegaskan oleh para ulama otoritatif, setiap

pengalaman spiritual yang bertentangan dengan prinsip dasar agama haruslah ditolak, karena "kebenaran" subjektif tidak mungkin menegasikan kebenaran objektif yang telah diwahyukan[1723].

Lebih jauh lagi, batas epistemologis ini berfungsi sebagai pelindung integritas agama dari infiltrasi pemikiran mistisisme yang ekstrim. Pengetahuan agama yang metodologis memiliki prosedur verifikasi melalui isnad, ijma, dan qiyas, yang semuanya bersifat terbuka untuk dikaji. Sebaliknya, kasyf bersifat tertutup dan eksklusif. Dalam konteks ini, memaksakan orang lain untuk menerima klaim kasyf sebagai kebenaran mutlak adalah bentuk alienasi intelektual. Seorang murid tetap memiliki hak dan kewajiban moral untuk menjalankan diskresi intelektualnya, karena tanggung jawab keagamaan (taklif) bersifat personal di hadapan Tuhan. Konsistensi antara pengalaman batin dan hukum lahiriah merupakan syarat mutlak bagi validitas sebuah perjalanan spiritual; tanpa itu, tasawuf akan tergelincir menjadi subjektivisme radikal yang kehilangan jangkar pada realitas wahyu[1724].

Integrasi antara otoritas spiritual dan batasan epistemik adalah kunci dalam menjaga keseimbangan antara dimensi eksoterik dan esoterik Islam. Klaim kasyf seorang mursyid, betapapun tingginya maqam spiritual yang bersangkutan, tetaplah bersifat probabilitas (zhanni) dalam ranah hukum dan pengetahuan publik. Ia adalah cahaya bagi individu yang mengalaminya, namun bukan undang-undang bagi masyarakat luas. Dengan menghormati batas-batas epistemologis ini, tradisi tasawuf dapat terus berkembang sebagai disiplin penyucian jiwa yang sehat, tanpa harus mengorbankan akal sehat, prinsip keadilan, dan kedaulatan teks suci yang menjadi fondasi utama peradaban Islam[1725].

BAGIAN 7
HAK, AMANAH, DAN TAKDIR KEHIDUPAN

MENGENALI HAK SESUAI TAKDIR

Hak manusia dalam kosmologi Islam berdiri di atas fondasi ontologis yang membedakannya secara mendasar dari paradigma antroposentrisme sekuler. Diskusi ini tidak dapat dilepaskan dari tiga kategori fundamental: haqq sebagai sesuatu yang benar, sah, dan memiliki dasar normatif; amanah sebagai tanggung jawab yang dipercayakan kepada manusia; dan qadar sebagai dimensi ketetapan Ilahi yang melampaui jangkauan pengetahuan manusia. Ketiganya membentuk suatu struktur antropologi teologis yang khas. Manusia bukan makhluk yang memiliki hak secara absolut, tetapi juga bukan makhluk yang kehilangan agensi karena seluruh kehidupannya berada dalam pengetahuan dan kehendak Allah. Ia hidup dalam ruang antara pemberian dan pertanggungjawaban, antara kemampuan memilih dan keterbatasan, antara usaha dan hasil, serta antara pengetahuan yang dapat diperoleh dan misteri yang harus diterima sebagai bagian dari wilayah ketuhanan.[1726]

Dalam kerangka tersebut, mengenali hak sesuai takdir bukan berarti membaca takdir secara spekulatif lalu menetapkan bahwa seseorang "ditakdirkan" untuk memperoleh atau kehilangan sesuatu. Cara berpikir demikian justru mengubah takdir dari doktrin keimanan

menjadi alat legitimasi terhadap keinginan subjektif. Takdir tidak menyediakan manusia sebuah peta masa depan yang dapat dibaca sesuka hati; sebaliknya, iman kepada takdir mengajarkan suatu disiplin epistemologis: manusia bertindak berdasarkan pengetahuan, pertimbangan, kemampuan, dan norma yang tersedia baginya, sementara hasil akhir diserahkan kepada Allah.[1727] Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia telah diberi petunjuk kepada jalan, kemudian terdapat pilihan manusia untuk bersyukur atau mengingkari.[1728] Karena itu, takdir tidak menghapus tanggung jawab moral, melainkan menempatkan tanggung jawab tersebut dalam batas-batas kemampuan makhluk.

Secara konseptual, bab ini memandang hak bukan sekadar sebagai klaim atas sesuatu yang boleh dimiliki, tetapi sebagai hubungan normatif antara manusia, Allah, dirinya sendiri, manusia lain, dan dunia tempat ia menjalankan amanah. Hak memiliki dimensi moral karena selalu berhubungan dengan kewajiban; memiliki dimensi ontologis karena berkaitan dengan keadaan manusia sebagai makhluk; dan memiliki dimensi teleologis karena diarahkan kepada tujuan kehidupan yang lebih tinggi. Dengan demikian, seseorang tidak cukup bertanya, “Apa yang menjadi hak saya?”, tetapi juga perlu bertanya, “Mengapa hak itu diberikan, untuk tujuan apa, dalam kapasitas apa, dan tanggung jawab apa yang menyertainya?”[1729]

Perikatan antara haqq dan amanah menegaskan bahwa dalam tradisi hukum dan filsafat Islam, hak tidak pernah lahir dari ruang hampa kebebasan individualistic yang tanpa batas. Hak (haqq) secara etimologis berakar dari nama Allah, Al-Haqq (Yang Maha Benar), yang menandakan bahwa setiap klaim atas hak kebenaran manusiawi harus

tersambung secara vertikal dengan kebenaran objektif Ilahi.[1730] Ketika manusia menerima statusnya sebagai khalifah di bumi, ia secara eksplisit mengikatkan diri pada klausul amanah sebuah beban moral dan kosmologis yang sempat ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena beratnya konsekuensi eksistensial yang dikandungnya.[1731] Dalam posisi ini, hak yang melekat pada diri manusia seperti hak untuk hidup (haqq al-hayah), hak milik (haqq al-milkiyyah), dan hak kebebasan berpikir (haqq al-hurriyyah) pada hakekatnya adalah instrumen derivatif yang diberikan oleh Sang Pencipta agar manusia dapat menunaikan amanah peradabannya. Tanpa dimensi amanah, hak akan terdegradasi menjadi alat pemenuhan egoisme individual yang destruktif.

Implikasi epistemologis dari jalinan ini menolak keras fatalisme (Jabriyyah) sekaligus menolak voluntarisme ekstrem (Mu'tazilah). Pemahaman yang benar tentang qadar tidak pernah membenarkan sikap pasif terhadap ketidakadilan atau penindasan hak-hak kemanusiaan. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Taymiyyah, ketetapan Allah (qadar) tidak boleh dijadikan dalih untuk melanggar perintah-Nya atau mengabaikan kewajiban moral; sebaliknya, qadar adalah wilayah metafisik yang diimani, sementara syariat (syar') adalah wilayah praksis yang harus dijalankan.[1732] Seseorang tidak dapat membiarkan hak-hak dasarnya dirampas dengan alasan "ini adalah takdir", sebab manusia tidak diperintahkan untuk menguji misteri qadar, melainkan diperintahkan untuk menegakkan keadilan ('adl) dan memelihara kebaikan (ihsan). Di titik inilah agensi manusia (ikhtiyar) menemukan ruang geraknya yang sah secara teologis: manusia berkewajiban secara maksimal memperjuangkan hak dan menunaikan kewajiban dalam

koridor syariat, sementara qadar hadir sebagai batas kesadaran eksistensial bahwa kehendak manusia tetap berada di dalam naungan Kehendak Agung (Masyi'ah) Allah.[1733]

Lebih jauh lagi, struktur dualistik antara Huquq Allah (Hak-hak Allah) dan Huquq al-'Ibad (Hak-hak Para Hamba) dalam jurisprudence Islam (fiqh) memperlihatkan betapa kuatnya perlindungan Islam terhadap dimensi kemanusiaan. Para fuqaha terkemuka, seperti Al-Shatibi, menegaskan bahwa perlindungan terhadap hak-hak hamba merupakan inti dari tujuan disyariatkannya hukum Islam (Maqasid al-Shariah), yang terangkum dalam pemeliharaan lima unsur fundamental (al-daruriyyat al-khams): agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[1734] Uniknya, dalam tradisi hukum Islam, pelanggaran terhadap Huquq al-'Ibad kerap kali dianggap lebih krusial dalam konteks pemulihan di dunia ketimbang Huquq Allah, karena Allah Maha Pengampun atas hak-Nya, sedangkan hak sesama manusia tidak akan gugur tanpa adanya pemaafan atau ganti rugi dari pihak yang dirugikan.[1735] Hal ini membuktikan bahwa haqq dalam konteks kemanusiaan memiliki bobot sosiologis dan yuridis yang sangat riil dan mengikat.

Pada akhirnya, sintesis antara haqq, amanah, dan qadar menawarkan sebuah kerangka etik-propetik dalam memandang hak asasi manusia di era modern. Di tengah krisis ekologis, ketimpangan sosial, dan alienasi spiritual yang diakibatkan oleh pandangan hak asasi modern yang terlalu menekankan hak tanpa keseimbangan kewajiban, paradigma Islam menghadirkan jalan tengah (wasatiyyah). Hak manusia diakui secara suci (sacred) karena ia dititipkan oleh Tuhan, namun penggunaannya dibatasi oleh tanggung jawab moral (amanah) kepada alam dan sesama, serta ditundukkan di bawah kesadaran akan

keterbatasan eksistensial manusia di hadapan Takdir Ilahi (qadar).[1736] Dengan demikian, manusia tidak terjebak dalam kesombongan Promethean yang menganggap dirinya sebagai pusat jagat raya, melainkan tumbuh sebagai hamba yang bertindak adil, berjuang menegakkan hak, dan senantiasa berserah diri kepada Sang Pemilik Kehidupan.

Konsep Hak (*Haqq*) dalam Perspektif Teologi dan Syariat Islam

Diskursus mengenai haqq dalam tradisi intelektual Islam melampaui batas-batas sempit positivisme hukum modern yang sering kali mereduksi "hak" sekadar sebagai klaim subjektif individu terhadap negara atau sesamanya. Secara etimologis dan ontologis, haqq merupakan polivalensi semantik yang mempertautkan antara kebenaran objektif (truth), realitas yang mapan (reality), serta kewajiban yang berdasar pada keadilan (duty/justice). Toshihiko Izutsu, melalui pendekatan semantik strukturalnya, menggarisbawahi bahwa istilah-istilah etis dalam Al-Qur'an tidak bekerja secara atomistik, melainkan dalam jaringan relasional yang kompleks. Dalam pandangan Izutsu, haqq memperoleh signifikansi penuhnya saat dikontraskan dengan bāṭil (kebatilan) dan diposisikan dalam orbit konsep-konsep seperti qisṭ (keadilan distributif) serta taqwā (kesadaran transenden)[1737]. Dengan demikian, haqq bukan sekadar instrumen hukum, melainkan sebuah kategori ontologis yang memastikan bahwa setiap entitas berada pada proporsi yang ditetapkan oleh tatanan Ilahi.

Dalam relung teologi Islam, sumber ultimatif dari segala haqq adalah Allah, yang secara esensial menyandang asma al-Haqq. Konsekuensi teologis dari atribusi ini adalah bahwa kebenaran dan hak

tidak bersifat arbitrer atau hasil konsensus sosial semata, melainkan berakar pada iradah Ilahiyah yang mewujud dalam harmoni kosmos. Al-Qur'an menegaskan bahwa penciptaan langit dan bumi dilakukan bi al-haqq, yang menyiratkan adanya tujuan moral dan tatanan teleologis di balik eksistensi material[1738]. Oleh karena itu, hak manusia dalam Islam tidak dipahami sebagai otonomi absolut yang terputus dari penciptanya, melainkan sebagai "anugerah normatif" yang terikat pada tanggung jawab (taklīf). Kebebasan manusia, dalam kerangka ini, bukanlah kebebasan untuk meniadakan keteraturan, melainkan kebebasan untuk mengaktualisasikan potensi kemanusiaan di dalam batas-batas hudūd yang telah digariskan oleh syariat.

Pergeseran paradigma ini menjadi krusial ketika disandingkan dengan pemikiran modern yang menempatkan subjek individual sebagai titik pusat kedaulatan. Dalam Islam, manusia diakui martabatnya (karāmah) bukan karena ia pemilik absolut atas dirinya, melainkan karena ia adalah pemegang amanah (trustee). Sebagaimana ditegaskan dalam literatur hukum Islam klasik, hak manusia senantiasa bersifat relasional. Hak atas kepemilikan harta (haqq al-milk), misalnya, dibatasi oleh hak masyarakat (haqq al-mujtama') dan hak Allah melalui instrumen zakat dan larangan israf. Pendekatan ini menunjukkan bahwa dalam syariat, hak tidak pernah berdiri secara soliter; ia selalu berhadapan dengan kewajiban moral yang menjaga keseimbangan antara kepentingan privat dan kemaslahatan publik (maṣlaḥah)[1739].

Kajian mendalam Omar Farahat mengenai fondasi norma dalam yurisprudensi Islam memperlihatkan bahwa perdebatan antara aliran teologi (seperti Asy'ariyah dan Mu'tazilah) mengenai sumber norma apakah bersumber dari akal murni atau wahyu memberikan warna

pada cara haqq dipahami secara epistemologis. Bagi para pemikir Islam, persoalan "apa yang menjadi hak" selalu berkelindan dengan "bagaimana kita mengetahui yang baik". Farahat berargumen bahwa perintah Ilahi dalam teks wahyu bukan sekadar perintah otoriter, melainkan sebuah konstruksi normatif yang mengarahkan akal manusia untuk memahami keadilan dalam konteks sosial yang dinamis[1740]. Hal ini diperkuat dengan skema Maqasid al-Shari'ah yang dipopulerkan oleh Al-Syatibi, di mana perlindungan terhadap lima unsur pokok (agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) dipandang sebagai pengejawantahan tertinggi dari perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia yang selaras dengan kehendak Sang Pencipta[1741].

Secara struktural, konsepsi haqq dapat dipetakan ke dalam tiga lapisan integral yang saling mengunci. Pertama, haqq Allāh, yang merepresentasikan kepentingan publik dan tatanan moral universal yang melampaui kepentingan individu. Kedua, huqūq al-ʿibād, yang mencakup perlindungan terhadap integritas fisik, kehormatan, dan hak-hak sipil antarmanusia. Ketiga, hak manusia atas dirinya sendiri (haqq al-nafs), yang merupakan kewajiban ontologis untuk memelihara jiwa dan raga sebagai bentuk syukur kepada Sang Pemberi Hidup. Rasulullah SAW dalam hadisnya secara eksplisit mengingatkan pentingnya memenuhi hak setiap pemilik hak, mulai dari hak Tuhan, hak diri sendiri, hingga hak keluarga[1742]. Ketiga lapisan ini tidak beroperasi secara hierarkis-konfliktual, melainkan menyatu dalam satu horizon amanah. Pada akhirnya, memahami haqq dalam Islam berarti memahami posisi manusia sebagai makhluk yang merdeka sekaligus terikat dalam simpul-simpul tanggung jawab transenden dan sosial secara simultan[1743].

Sinkronisasi Antara Hak Individu dan Jati Diri Otentik

Krisis eksistensial manusia modern sering kali bermula dari disosiasi antara klaim hak-hak individual dan penemuan jati diri yang otentik. Dalam lanskap kebudayaan kontemporer yang didominasi oleh hiper-individualisme dan konstruktivisme sosial, hak sering kali disempitkan menjadi sekadar instrumen legal untuk memuaskan kehendak subjektif yang belum teruji secara kritis.[1744] Manusia kerap terjebak dalam ilusi otonomi: mengejar ambisi, status, dan gaya hidup yang dikira sebagai ekspresi kebebasan pribadi, padahal sesungguhnya merupakan hasil fabrikasi eksternal mulai dari struktur pasar, media massa, hingga ekspektasi komunal yang mimetik.[1745] Keadaan ini melahirkan alienasi ontologis, di mana individu memiliki hak hukum yang luas untuk memilih, namun kehilangan kompas internal untuk memahami mengapa ia memilih dan siapa sejatinya diri yang memilih tersebut.

Dalam paradigma antropologi Islam, jati diri otentik tidak dipahami sebagai konstruksi bebas-nilai yang lahir dari ruang hampa eksistensial, melainkan berakar pada struktur fiṭrah potensi primordial manusia yang terorientasi secara Ilahiah.[1746] Otentisitas dalam Islam tidak identik dengan ekspresi kehendak tanpa batas (laissez-faire), melainkan manifestasi dari keselarasan antara fiṭrah, akal budi ('aql), kehendak moral (irādah), dan kesadaran akan tujuan akhir keberadaan (teleos). Berbeda dengan paham eksistensialisme sekular yang memandang bahwa keberadaan mendahului esensi tanpa ada cetak biru moral yang mendahuluinya,[1747] perspektif Islam menegaskan bahwa kebebasan individu mencapai puncaknya justru ketika manusia mampu membebaskan dirinya dari alienasi hawā (pemuasan nafsu imperatif) dan hegemoni sosial yang manipulatif, guna merealisasikan potensi

ketuhanannya sebagai hamba ('abd) dan wakil-Nya (khalīfah) di bumi.[1748]

Dialog antara pemikiran kontemporer dan keilmuan Islam memberikan kejelasan metodologis dalam mengurai kompleksitas ini. Teori Penentuan Nasib Sendiri (Self-Determination Theory) yang dirumuskan oleh Richard M. Ryan dan Edward L. Deci menegaskan bahwa kesejahteraan psikologis dan fungsi manusia yang optimal sangat bergantung pada pemenuhan tiga kebutuhan psikologis dasar: otonomi (autonomy), kompetensi (competence), dan keterhubungan (relatedness).[1749] Ketika ketiga elemen ini terpenuhi secara intrinsik, individu menunjukkan tingkat motivasi yang lebih otentik, ketahanan mental yang tinggi, dan integrasi diri yang matang. Meski demikian, kerangka psikologis sekular ini kerap berhenti pada tataran pemenuhan kebutuhan fungsional tanpa memberikan landasan metafisik mengenai ke mana otonomi tersebut harus diorientasikan secara etis.

Di sinilah ontologi Islam memperkaya kerangka psikologis tersebut melalui konsep 'ubūdiyyah (penghambaan spiritual).[1750] Dalam tatanan ini, otonomi manusia tidak bersifat absolut (absolute sovereignty), melainkan berada dalam relasi dialektis dengan Hukum Ilahi. Paradoks spiritual Islam menunjukkan bahwa manusia justru menemukan otonomi paling otentik ketika ia mentransendensikan dirinya (self-transcendence) tunduk kepada Yang Maha Benar (Al-Ḥaqq). Kebebasan yang sejati bukan sekadar liberty of choice (kemampuan memilih tanpa paksaan), melainkan liberty of truth (kemampuan memilih yang benar secara sadar dan sukarela).[1751] Dengan demikian, hak individu tidak lagi menjadi tameng egoisme, melainkan ruang hukum dan etis yang menjamin agar manusia dapat menjalankan kewajiban eksistensialnya

tanpa intimidasi dari kekuasaan profan. Proses sinkronisasi antara hak individu dan jati diri otentik membutuhkan mekanisme epistemis dan spiritual yang sistematis, yang dalam tradisi Islam disebut sebagai muḥāsabah (introspeksi kritis-reflektif).[1752] Melalui muḥāsabah, individu secara berkala melakukan dekonstruksi terhadap motif-motif tindakannya: apakah keinginan yang ia perjuangkan merupakan kebutuhan otentik spiritual-intelektualnya, atau sekadar proyeksi dari hasrat mimetik (mimetic desire) untuk memperoleh pengakuan sosial.[1753] Muḥāsabah menguji apakah kewenangan dan hak yang dituntut telah diimbangi oleh kapasitas kesadaran moral, sehingga hak individu tidak tergelincir menjadi anarki moral atau narsisisme eksistensial.

Konstruksi epistemologi Islam menempatkan otentisitas ini dalam horizon pertanggungjawaban personal yang sangat tegas. Al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan kapasitas persepsi internal manusia pendengaran (as-sam'), penglihatan (al-baṣar), dan mata hati (al-fu'ād) dengan domain akuntabilitas moral eksistensial.[1754] Hak untuk mendengar, melihat, dan meyakini sesuatu bukanlah lisensi mutlak untuk mengonsumsi atau meyakini apa saja tanpa filter etis, melainkan amanah epistemik yang kelak dipertanggungjawabkan di hadapan Sang Pencipta. Menjadi diri sendiri yang otentik dalam Islam dengan demikian bukanlah proses pembebasan diri dari segala bentuk tanggung jawab (emancipation from accountability), melainkan penemuan diri melalui peleburan ke dalam kesadaran pertanggungjawaban yang semkin dalam dan matang (deepening of ethical accountability).

Hak Manusia sebagai Pemegang Mandat Amanah Ilahi

Dalam diskursus teologi dan filsafat hukum Islam (falsafah al-tashri'), eksistensi manusia di muka bumi tidak dipahami melalui kacamata eksistensialisme sekuler yang menempatkan manusia sebagai subjek otonom mutlak tanpa jangkar transenden. Sebaliknya, eksistensi kemanusiaan dibangun di atas fondasi ontologis yang kokoh bernama amanah.[1755] Konsep amanah secara radikal mengubah pemahaman universal mengenai hak asasi manusia (HAM). Manusia tidak hadir di panggung kosmik sebagai pemilik absolut atas dirinya sendiri atau alam semesta, melainkan sebagai penerima mandat (the trustee of divine authority).[1756] Al-Qur'an secara eksplisit menggambarkan peristiwa primordial ketika langit, bumi, dan gunung-gunung enggan memikul beban tanggung jawab moral ini karena kekhawatiran akan pengkhianatan, namun manusia dengan berani menerimanya.[1757] Penyerahan mandat ini menandai titik awal di mana hak (haqq) dan kewajiban (taklif) berkelindan secara integral, menciptakan struktur moral yang unik di mana setiap hak yang dimiliki manusia selalu disertai dengan dimensi pertanggungjawaban teologis.[1758]

Karena basis ontologisnya adalah mandat ilahi, maka hak atas sesuatu dalam Islam tidak pernah identik dengan kepemilikan absolut (al-milkiyyah al-mutlaqah). Tubuh, akal, waktu, keluarga, harta, pengetahuan, jabatan, bahkan kesempatan untuk berbuat baik, semuanya harus dibaca sebagai instrumen amanah yang memiliki konsekuensi eskatologis.[1759] Seseorang memiliki hak untuk menjaga dan menggunakan tubuhnya (haqq al-badaniyyah), namun karena tubuh tersebut bukan merupakan hasil ciptaannya secara mandiri, ia

tidak memiliki hak moral untuk merusak atau mengakhirinya secara sepihak.[1760] Demikian pula dalam dimensi ekonomi; harta yang diperoleh secara sah melalui hukum positif tetap tunduk pada hukum moral transenden yang menuntut keadilan, kewajiban zakat, larangan eksploitasi (riba dan gharar), serta tanggung jawab sosial.[1761] Perspektif ini sejalan dengan pandangan Abu Hamid al-Ghazali yang menegaskan bahwa kepemilikan manusia terhadap harta benda sejatinya hanyalah bersifat metaforis (milkun majazi), sedangkan pemilik hakiki (al-Malik) secara mutlak hanyalah Allah SWT.[1762]

Dalam perspektif hukum Islam, pemahaman mengenai hak dan kewajiban tidak dapat dilepaskan dari karakter syariat sebagai sistem normatif yang secara historis berkembang melalui hubungan antara wahyu, penalaran hukum, praktik sosial, dan otoritas keilmuan.[1763] Wael B. Hallaq menekankan pentingnya memahami hukum Islam dalam habitat historis dan intelektualnya, bukan sekadar sebagai kumpulan aturan yang terlepas dari struktur sosial dan moral yang melahirkannya.[1764] Hukum Islam, dengan demikian, bukanlah entitas statis yang diturunkan dari ruang hampa intelektual, melainkan sebuah organisme hidup yang berinteraksi secara dialektis dengan realitas sosial.[1765] Hak-hak yang dirumuskan dalam fikih klasik hingga modern senantiasa merefleksikan upaya para fukaha untuk menerjemahkan nilai-nilai universal wahyu (kulliyyat) ke dalam partikularitas realitas sosial (juz'iyyat) demi kemaslahatan umat (maslahah 'ammah).[1766] Hubungan dialektis ini memastikan bahwa perumusan hak-hak manusia di dalam Islam selalu bersifat kontekstual sekaligus terjaga ortodoksiasinya melalui metode usul fikih yang ketat.[1767] Konsepsi amanah bertindak sebagai penyeimbang epistemologis yang mencegah

manusia jatuh ke dalam dua jurang ekstrem yang merusak tatanan peradaban. Ekstrem pertama adalah self-negation (negasi-diri), sebuah pandangan fatalistik (jabariyyah) yang menganggap manusia sama sekali tidak memiliki hak atau agensi karena menganggap segalanya secara mutlak adalah milik Allah tanpa menyisakan ruang bagi kehendak bebas manusia (free will).[1768] Pandangan semacam ini sangat berbahaya secara sosiopolitis karena berujung pada pembenaran terhadap penindasan, tirani, dan pengabaian terhadap hak-hak dasar manusia atas nama takdir.[1769] Sebaliknya, ekstrem kedua adalah self-absolutization (absolutisme-diri), sebuah paradigma antroposentris radikal yang lahir dari rahim pencerahan Barat (Aufklärung), yang memandang hak individu sebagai kekuasaan tanpa batas yang tidak dapat diintervensi oleh nilai transenden atau otoritas moral mana pun.[1770] Islam menolak kedua ekstrem tersebut dengan memposisikan manusia dalam koridor wasatiyyah (moderat) sebagai makhluk yang dimuliakan (mukarram) yang memiliki hak-hak fundamental yang tidak dapat diganggu gugat (inalienable rights), sekaligus sebagai hamba yang bertanggung jawab ('abd) yang perbuatannya akan diadili secara adil di pengadilan kosmik ilahi.[1771]

Dalam horizon amanah, pertanyaan metafisis mengenai hak harus selalu dibersamai oleh pertanyaan etis mengenai penggunaan dan orientasi dari hak tersebut. Hak tidak pernah berdiri sendiri sebagai tujuan akhir (an end in itself), melainkan sebagai sarana (wasilah) untuk mencapai tujuan-tujuan syariat (maqasid al-shari'ah).[1772] Hak memperoleh makna eksistensialnya yang sejati ketika ia diarahkan secara sadar untuk mewujudkan perbaikan tatanan sosial (islah), bukan kehancuran (fasad); untuk menegakkan keadilan distributif ('adalah),

bukan hegemoni dominasi (istikbar); serta untuk pengembangan potensi kemanusiaan, bukan pemujaan egoisme personal (al-ananiyyah).[1773] Konsekuensinya, terdapat korelasi linier antara kapasitas dan tanggung jawab: semakin besar kapasitas intelektual, finansial, politik, atau sosial yang diamanahkan kepada seseorang, semakin besar pula bobot pertanggungjawaban etis-spiritual yang melekat padanya.[1774] Pada akhirnya, hak manusia sebagai pemegang mandat amanah ilahi menyatukan kebebasan manusiawi dengan tanggung jawab ilahi dalam satu tarikan napas metafisis yang harmonis.

Mengetahui Batas Kemampuan Fisik dan Psikis

Dalam diskursus filsafat manusia, pengakuan terhadap eksistensi yang terbatas (finitude) merupakan titik tolak bagi pencapaian kebijaksanaan yang autentik. Manusia, dalam struktur ontologisnya, bukanlah entitas dengan energi tak berhingga; ia adalah perpaduan antara aspirasi yang melangit dan keterikatan pada hukum-hukum biologis serta psikis yang rigid. Kesalahan fatal dalam peradaban modern yang sering kali dipicu oleh glorifikasi terhadap produktivitas tanpa batas adalah pengabaian terhadap ambang batas daya dukung internal diri. Islam, sebagai sistem nilai yang komprehensif, tidak memandang keterbatasan manusia sebagai aib atau kegagalan moral, melainkan sebagai fitrah yang menuntut pengelolaan secara proporsional. Prinsip Al-Qur'an dalam Surah Al-Baqarah[1775]: 286 menegaskan bahwa beban taklif (tanggung jawab) selalu berbanding lurus dengan wus’ (kapasitas/kelapangan) jiwa[1776]. Ayat ini secara epistemologis menggarisbawahi bahwa Tuhan menghormati batas-

batas kemampuan hamba-Nya, sebuah fondasi normatif yang menghalangi munculnya tirani terhadap diri sendiri (self-oppression).

Pemetaan kapasitas diri memerlukan pemahaman mendalam mengenai distingsi antara kondisi limit, growth, dan collapse. Dalam perspektif psikologi kognitif, limit dipahami sebagai ambang batas fungsional di mana sumber daya mental dan fisik berada pada titik jenuh. Melewati batas ini secara serampangan akan membawa individu pada fase collapse, sebuah kondisi yang dalam literatur medis modern sering disebut sebagai allostatic load akumulasi stres kronis yang merusak sistem regulasi tubuh[1777]. Namun, kapasitas manusia bersifat plastis; ia memiliki ruang untuk growth atau pertumbuhan. Teori Growth Mindset memberikan perspektif bahwa batas kemampuan intelektual dan emosional dapat diperluas melalui latihan yang terukur dan persistensi[1778]. Akan tetapi, dalam kerangka spiritualitas Islam, pertumbuhan ini tidak boleh bersifat eksploitatif. Imam Al-Ghazali dalam Ihya' Ulumuddin mengingatkan bahwa latihan jiwa (riyadhah) harus dilakukan secara bertahap (tadarruj), karena memaksakan ibadah atau beban mental di luar kapasitas seketika hanya akan melahirkan kebosanan yang mematikan motivasi spiritual[1779].

Lebih lanjut, kapasitas diri tidak boleh direduksi sekadar pada dimensi performa ekonomi atau intelektual semata, melainkan harus mencakup spektrum biopsikososial-spiritual yang utuh. Kapasitas untuk bersabar, berempati, dan menjaga kestabilan emosi dalam menghadapi krisis merupakan bagian dari modalitas manusia yang sering kali lebih cepat terkuras daripada energi fisik. Dalam teori Self-Determination, otonomi dan kompetensi individu hanya dapat tercapai jika seseorang mampu menyelaraskan tuntutan eksternal dengan kebutuhan

psikologis dasarnya[1780]. Tanpa pemetaan yang akurat, manusia rentan terjebak dalam "kelelahan eksistensial." Rasulullah SAW memberikan teladan fenomenal mengenai keseimbangan ini ketika menegur sahabat yang ingin beribadah sepanjang malam tanpa tidur, dengan menegaskan bahwa tubuh, mata, dan keluarga memiliki hak yang harus ditunaikan[1781]. Inilah manifestasi dari wasatiyyah (moderasi): sebuah pengakuan bahwa menjaga kapasitas fisik dan psikis adalah bentuk ketaatan, bukan tanda kelemahan.

Pada akhirnya, mengetahui batas diri adalah sebuah bentuk makrifat (pengenalan) terhadap hakikat kemanusiaan di hadapan Kemahakuasaan Tuhan. Menerima keterbatasan bukan berarti menyerah pada kemalasan, melainkan sebuah tindakan sadar untuk mengatur ritme hidup agar tetap produktif dalam jangka panjang tanpa mengorbankan integritas kesehatan mental. Sinkronisasi antara ambisi dan realitas kapasitas diri menciptakan harmoni yang memungkinkan seseorang berperan sebagai khalifah secara optimal. Sebagaimana ditegaskan dalam pemikiran eksistensialisme religius, keberanian yang sesungguhnya bukanlah kemampuan untuk melakukan segalanya, melainkan keberanian untuk menerima keterbatasan diri sambil tetap berupaya memberikan yang terbaik dari apa yang dimiliki[1782]. Dengan demikian, pemetaan kapasitas diri menjadi instrumen krusial bagi pencapaian well-being yang holistik, di mana manusia tidak lagi menjadi budak dari ambisinya sendiri, melainkan menjadi tuan bagi perkembangan jiwanya yang terukur.

Hak Kaitannya dengan Garis Ketetapan Takdir yang Telah Digariskan

Persoalan mengenai hak manusia dalam konstelasi garis ketetapan takdir (qadar) merupakan salah satu diskursus ontologis paling pelik dalam pemikiran Islam. Secara epistemologis, sering kali muncul ambiguitas dalam membedakan antara "apa yang terjadi" (al-waqi') dengan "apa yang seharusnya" (al-waajib). Kekeliruan sering terjadi ketika takdir diposisikan sebagai pembebenaran retroaktif (post-facto) atas hilangnya sebuah hak atau kegagalan sebuah pencapaian. Padahal, dalam kerangka teologi yang rigor, keterbatasan ekonomi, kesehatan, atau status sosial tidak secara otomatis menegasikan hak normatif seseorang untuk memperjuangkan keadilan dan perubahan. Takdir bukanlah tirani deterministik yang membungkam tuntutan moral, melainkan sebuah ruang dialektis di mana kehendak Ilahi bertemu dengan tanggung jawab manusiawi. Menganggap bahwa kegagalan seseorang adalah bukti objektif bahwa ia tidak memiliki "hak" terhadap kesuksesan merupakan bentuk simplifikasi yang mengabaikan dimensi ujian (ibtila') dan tanggung jawab sosial.

Dalam membedah ketegangan ini, tradisi intelektual Islam menawarkan distincsi krusial antara Kehendak Ontologis (al-iradah al-kawniyyah) dan Kehendak Normatif-Legislatif (al-iradah al-shar'iyyah). Sesuatu yang terjadi di alam semesta termasuk kezaliman yang menimpa hak seseorang berada dalam lingkup pengetahuan dan izin eksistensial Allah, namun belum tentu selaras dengan rida moral-Nya. Seseorang yang dirampas haknya secara paksa mungkin mengalami realitas takdir yang pahit, namun tindakan perampasan tersebut tetap merupakan pelanggaran hukum moral yang menuntut pertanggungjawaban. Oleh karena itu, takdir tidak boleh dijadikan

tameng teologis untuk memvalidasi status quo yang tidak adil. Eksistensi sebuah peristiwa tidak serta merta memberikan legitimasi moral terhadap peristiwa tersebut; sebuah distingsi yang memastikan bahwa perjuangan menegakkan hak tetap menjadi kewajiban syar'i meskipun berada di bawah bayang-bayang ketetapan-Nya. Secara teologis, perdebatan mengenai jabr (determinisme) dan ikhtiyār (pilihan bebas) mencapai puncaknya pada sintesis yang ditawarkan oleh aliran Al-Maturidiyyah dan Al-Ash'ariyyah. Di tingkat doktoral, pemahaman ini tidak lagi sekadar hafalan rukun iman, melainkan analisis terhadap bagaimana manusia "mengakuisisi" (kasb) tindakannya. Manusia bukan sekadar instrumen pasif, melainkan subjek moral yang dibekali dengan kapasitas intelektual dan kehendak parsial (al-iradah al-juz'iyyah). Hak dalam konteks ini adalah amanah yang harus diperjuangkan dalam koridor ikhtiar. Ketika seseorang gagal setelah berupaya maksimal, barulah wilayah takdir menjadi pelipur lara secara psikologis agar ia tidak terjerembab dalam keputusasaan. Namun, sebelum titik akhir itu tercapai, hak tetaplah sebuah entitas normatif yang wajib dituntut dan dilindungi, bukan sesuatu yang dipasrahkan begitu saja kepada "nasib".

Perspektif kontemporer menekankan bahwa rezeki, kekuasaan, dan status sosial bukanlah semata-mata "penghargaan" atas kelayakan moral, melainkan instrumen ujian yang mendistribusikan tanggung jawab. Seseorang yang memiliki hak lebih besar (misalnya dalam hal kekayaan) memikul tanggung jawab (amanah) yang lebih berat pula. Sebaliknya, keterbatasan yang dialami seseorang bukanlah indikator rendahnya nilai eksistensial mereka di hadapan Tuhan. Dalam struktur sosial, pemahaman takdir yang benar seharusnya mendorong

terciptanya keadilan distributif, di mana hak-hak yang belum terpenuhi dipandang sebagai utang kolektif masyarakat, bukan sekadar "garis tangan" yang tak terelakkan. Dengan demikian, sinkronisasi antara hak dan takdir terletak pada keyakinan bahwa manusia diperintah untuk menegakkan keadilan di atas bumi (wilayah yang diketahui), sembari berserah diri pada hasil akhir yang berada dalam dekapan rahasia Ilahi (wilayah ghaib).

Menerima Pintu-Pintu yang Dibukakan Allah (*Al-Fath al-Ilahiy*)

Dalam lanskap pemikiran eskatologis dan psikologi spiritual Islam, dialektika antara ekspektasi manusiawi dan realitas ketetapan Ilahi merupakan salah satu diskursus ontologis yang paling mendasar. Ketegangan eksistensial sering kali bersumber dari kecenderungan reduksionis manusia yang memenjarakan hakikat kehidupan ke dalam skenario linier yang ia rancang sendiri. Manusia secara kognitif membangun konstruksi idealisme mencakup trajektori pendidikan, karier, tatanan sosial, hingga pencapaian material tertentu lalu menjadikannya sebagai tolok ukur tunggal atas keberhasilan dan keadilan eksistensinya. Ketika realitas empiris berdeviasi dari rancangan tersebut, timbul rasa terasing (alienasi) dan perasaan seolah-olah hak-hak eksistensialnya telah dirampas oleh takdir. Padahal, pembacaan yang terbatas ini mengabaikan fakta bahwa pengetahuan manusia terkungkung oleh keterbatasan temporal dan spasial, sementara realitas berjalan di atas hukum eksistensi yang jauh lebih komprehensif.[1783]

Secara epistemologis, konsep al-fath al-ilāhiy (keterbukaan Ilahi) menawarkan paradigma alternatif untuk memahami kaitan antara

kehendak bebas manusia dan providensi Ilahi (al-qadhā' wa al-qadar). Al-fath tidak boleh dimaknai secara reduktif sebagai kebetulan acak atau legitimasi atas kompromi pasif, melainkan sebagai manifestasi keterbukaan jalan eksistensial yang dihadirkan Allah melalui mekanisme sebab-akibat yang sering kali melampaui jangkauan kalkulasi kalkulatif manusia.[1784] Mengklaim secara absolut bahwa setiap peristiwa spesifik adalah maksud mutlak Allah tentu sebuah kesombongan epistemik, karena manusia tidak memiliki akses langsung terhadap rahasia Ilahi (al-ghaib). Namun, secara hermeneutika spiritual, meyakini al-fath membina kesadaran kognitif dan ketahanan mental manusia untuk mengidentifikasi serta menerima bentuk-bentuk kebaikan transenden yang tidak pernah ia desain dalam cetak biru perencanaannya.

Prinsip ini mendapatkan landasan teologis yang kokoh dalam ajaran Rasulullah SAW mengenai doktrin qadar. Sunnah Nabi mengajarkan sebuah postulat keseimbangan yang dinamis: manusia diwajibkan secara moral dan rasional untuk mengerahkan ikhtiar terbaik menuju hal-hal yang bermanfaat (ihriṣ 'alā mā yanfa'uk), sembari secara simultan mengikhlaskan sandaran hanya kepada Allah.[1785] Ketegangan timbul ketika hasil akhir tidak bersesuaian dengan preferensi personal. Pada titik inilah Islam melarang secara tegas kecenderungan tenggelam dalam penalaran kontrafaktual yang destruktif seperti ungkapan "seandainya aku melakukan demikian, niscaya akan jadi demikian." Penalaran kontrafaktual tidak hanya memicu penderitaan eksistensial yang tak berkesudahan, tetapi juga membuka celah bagi keraguan metafisis ('amal ash-shayṭān). Tawakal, dalam pemahaman ini, bukanlah sebuah kepasrahan fatalistik (fatalism), melainkan sebuah

aksi epistemik yang hadir setelah ikhtiar maksimal dilakukan, sebagai pengakuan atas batas kewenangan kognitif manusia.

Pemaknaan al-fath harus diperluas melampaui batasan materialistis. Al-fath bukan sekadar pintu keberhasilan finansial atau pencapaian status sosial yang instan. Ia dapat mewujud dalam pelbagai representasi phenomenal: reorientasi perspektif mental, pertemuan strategis dengan figur-figur tertentu, kesadaran baru yang lahir dari kegagalan struktural, pembentukan karakter melalui keterbatasan, atau bahkan eliminasi sesuatu yang dicintai demi menyelamatkan manusia dari kejatuhan ontologis yang lebih destruktif di masa depan.[1786] Penafsiran atas peristiwa-peristiwa tersebut tidak boleh dijadikan klaim dogmatis untuk menghakimi takdir Allah secara objektif, melainkan harus diposisikan sebagai instrumen refleksi diri (muḥāsabah) spiritual untuk membaca tanda-tanda kebaikan Ilahi di balik tirai fenomena empiris. Pada puncaknya, pemahaman komprehensif terhadap al-fath al-ilāhiy bermuara pada pencapaian makam riḍā. Dalam ranah etika spiritual Islam, riḍā bukanlah sikap apatisme emosional, kecenderungan afektif untuk menyukai penderitaan, atau pembenaran terhadap kezaliman struktural.[1787] Riḍā adalah kelapangan epistemik untuk menerima keterbatasan pengetahuan manusia di hadapan kemahailmuan Allah, tanpa menyerap atau menggugurkan kewajiban etis untuk terus bertindak benar. Seorang hamba dapat mengalami kesedihan mendalam atas sebuah kehilangan sebab emosi adalah bagian dari fitrah kemanusiaan namun secara metafisis hatinya tetap berada dalam kedamaian dan kerelaan (riḍā) terhadap ketetapan Sang Pencipta. Ia berhak menolak kezaliman di tataran praksis, tetapi sekaligus mengakui bahwa ia tidak memegang kendali mutlak atas

muara sejarah. Sinergi antara usaha yang sungguh-sungguh (mujāhadah) dan kepasrahan yang sadar (taslīm) inilah yang membentuk struktur kesadaran spiritual yang matang, kokoh, dan berakar kuat dalam tauhid.[1788]

Batas Epistemologis Pengetahuan Manusia terhadap Misteri Takdir Masa Depan

Diskursus mengenai hubungan antara hak manusia dan takdir Ilahi seringkali tereduksi menjadi perdebatan mekanistik antara determinisme dan kehendak bebas. Namun, pada level yang lebih fundamental, persoalan ini sesungguhnya berakar pada krisis epistemologis: sejauh mana rasio manusia mampu menembus selubung al-ghayb (alam gaib) yang menyelimuti masa depan? Dalam tradisi intelektual Islam, pengakuan akan keterbatasan kognitif bukan sekadar pengakuan atas kelemahan insani, melainkan sebuah prinsip metodologis yang memisahkan antara wilayah yang dapat dijangkau oleh nalar manusia (the known) dan wilayah yang merupakan prerogatif absolut Tuhan (the unknowable). Al-Qur'an secara eksplisit meletakkan garis demarkasi ini dengan memerintahkan manusia untuk tidak mengikuti apa yang tidak diketahui landasan epistemisnya, seraya menegaskan bahwa seluruh instrumen persepsi manusia pendengaran, penglihatan, dan afeksi akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan kebenaran absolut[1789].

Prinsip ini membawa implikasi teologis yang mendalam terhadap cara manusia memaknai realitas. Seringkali, manusia terjebak dalam "arogansi hermeneutis" dengan mencoba menafsirkan peristiwa-peristiwa hidupnya sebagai manifestasi langsung dari kehendak Tuhan yang final. Ketika seseorang mengalami kegagalan, ia dengan cepat

menyimpulkan bahwa Allah telah menutup seluruh pintu masa depannya, atau sebaliknya, ketika meraih keberhasilan, ia mengklaimnya sebagai bukti validasi Ilahi atas superioritas moralnya. Padahal, secara epistemologis, manusia tidak memiliki akses ke Lauh al-Mahfuz. Mengasumsikan "kepastian" di atas sebuah "kemungkinan" adalah sebuah kekeliruan logika sekaligus pelanggaran etika dalam beriman. Sebagaimana dijelaskan oleh Omar Farahat, tradisi teologi Islam telah lama bergulat dengan batas antara norma yang diwahyukan dan kehendak Ilahi yang tersembunyi, menekankan bahwa kerendahan hati intelektual adalah prasyarat untuk memahami keadilan Tuhan[1790].

Dalam konteks ini, iman kepada takdir (qadar) seharusnya dipahami sebagai sebuah disiplin epistemik. Ia menuntut kesediaan subjek untuk mengakui eksistensi "ketidaktahuan" yang produktif. Pengetahuan manusia mengenai masa depan bersifat spekulatif dan berbasis pada probabilitas empiris, sementara ilmu Allah bersifat intuitif dan melampaui dimensi waktu linear. Al-Qur'an menyebutkan bahwa segala musibah dan peristiwa telah tercatat dalam sebuah kitab bahkan sebelum penciptaan itu sendiri[1791]. Namun, informasi metafisis ini tidak diberikan agar manusia menjadi pasif atau merasa mampu memprediksi garis hidupnya, melainkan sebagai jangkar psikologis agar manusia tidak terlarut dalam kesedihan yang destruktif (al-asâ) atas apa yang luput, dan tidak sombong (al-farakh) atas apa yang didapat. Pengetahuan tentang takdir bukan untuk dibaca sebelum kejadian, melainkan untuk dipahami sebagai penyeimbang orientasi setelah peristiwa itu mewujud dalam ruang-waktu.

Secara taksonomis, kita harus membedakan tiga lapisan pengetahuan untuk menghindari kerancuan eksistensial. Pertama

adalah pengetahuan normatif, yakni wilayah hukum, etika, dan nilai yang telah dijelaskan melalui wahyu dan akal budi sebagai panduan bertindak. Kedua adalah pengetahuan empiris, yakni pemahaman atas hukum kausalitas, sains, dan pola-pola sosiologis yang memungkinkan manusia melakukan perencanaan dan ikhtiar. Ketiga adalah pengetahuan ghaib, yang merupakan misteri takdir masa depan yang hanya diketahui oleh-Nya[1792]. Kesalahan fatal terjadi ketika manusia melakukan sinkretisme yang tidak sah antara ketiganya: memperlakukan data empiris seolah-olah itu adalah wahyu takdir yang tak terhindarkan, atau menggunakan intuisi subjektif untuk mengklaim pengetahuan atas kehendak mutlak Tuhan. Ketidakmampuan membedakan lapisan ini seringkali berujung pada fatalisme yang mematikan inisiatif atau radikalisme yang mengklaim otoritas ketuhanan.

Pada akhirnya, puncak kedewasaan iman terletak pada sinkronisasi antara pengakuan atas hak dan kesadaran akan batas. Manusia berhak dan wajib berusaha berdasarkan norma dan data empiris yang tersedia, namun ia tidak memiliki hak epistemis untuk memastikan hasil akhir sebagai satu-satunya kehendak Ilahi yang mungkin. Masa depan tetap menjadi sebuah misteri yang suci (sacred mystery), yang justru dengan misterinya itulah manusia diberikan ruang untuk membuktikan kualitas moral dan keteguhan intelektualnya. Sebagaimana ditegaskan dalam pemikiran teologi klasik, Allah memegang kunci-kunci gaib yang tidak diketahui oleh siapapun kecuali Dia[1793]. Oleh karena itu, integritas seorang mukmin diuji bukan pada kemampuannya menyingkap takdir, melainkan pada kemampuannya untuk tetap bergerak dalam koridor etika di tengah ketidakpastian masa depan, dengan sebuah keyakinan

bahwa di balik batas pengetahuan manusia, terdapat kebijaksanaan Tuhan yang tak terbatas.

Hak yang Dikenali, Amanah yang Ditunaikan, Takdir yang Diterima

Eksistensi manusia dalam diskursus teofilosofis berpijak pada ketegangan dialektis antara agensi personal dan kedaulatan transenden. Memahami hak dalam bingkai takdir bukanlah sebuah upaya rekonsiliasi mekanistik, melainkan sebuah pencapaian kognitif dan spiritual untuk membedakan empat domain fundamental: normatif, etis, praksis, dan transenden. Hak, dalam domain normatif, bukan sekadar klaim egoistik atas kepemilikan, melainkan pengakuan atas martabat ontologis yang diberikan Tuhan kepada manusia sebagai subjek hukum[1794]. Ketika hak dipisahkan dari amanah, struktur sosial dan eksistensial akan runtuh ke dalam anarki tuntutan tanpa tanggung jawab. Sebaliknya, amanah dalam domain etis berfungsi sebagai instrumen regulasi diri yang memastikan bahwa setiap hak yang diakui dijalankan sebagai bentuk pengabdian, bukan sekadar pemuasan impulsif[1795].

Dalam ranah praksis, ikhtiar muncul sebagai manifestasi dari kapasitas (capability) manusia. Manusia didefinisikan bukan oleh apa yang ia capai secara absolut, melainkan oleh integritas proses yang ia tempuh dalam batasan pengetahuan yang tersedia[1796]. Namun, rasionalitas manusia seringkali terjebak dalam "ilusi kontrol" (illusion of control), di mana keberhasilan dianggap semata-mata sebagai produk linier dari usaha[1797]. Di sinilah domain transenden, atau takdir, memainkan peran krusial bukan sebagai pembenaran atas fatalisme, melainkan sebagai garis demarkasi yang menjaga manusia dari

kerusakan psikologis akibat kegagalan atau kesombongan akibat keberhasilan. Takdir adalah wilayah di mana hasil akhir diserahkan kepada Kehendak Mutlak setelah seluruh kapasitas etis dan praksis dikerahkan secara optimal[1798].

Integrasi keempat wilayah ini menuntut ketajaman distingsi yang presisi. Kekacauan epistemologis terjadi ketika wilayah-wilayah ini dicampuradukkan secara serampangan. Jika manusia memaksakan amanah di luar kapasitasnya, ia akan mengalami kehancuran distruktif (burnout) yang mengkhianati fitrah kemanusiaannya sendiri[1799]. Sebaliknya, jika takdir dipisahkan dari ikhtiar, manusia akan jatuh ke dalam lubang jabariyah yang melumpuhkan daya cipta. Hadis mengenai profil mukmin yang kuat memberikan fondasi epistemik yang kokoh: sebuah struktur kehidupan yang seimbang antara agensi (حرص pada hal yang bermanfaat), permohonan bantuan (استعن بالله), keteguhan (ولا تعجز), dan penerimaan terhadap resultan (قدر الله وما شاء فعل)[1800]. Formula ini mengunci posisi manusia agar tetap berada dalam koridor tanggung jawab tanpa harus memikul beban ketuhanan.

Mengenali hak sesuai takdir adalah sebuah seni "penerimaan aktif." Ini adalah sikap di mana seseorang mengenali haknya berdasarkan norma kebenaran yang objektif, menjalankan amanah sebagai bentuk akuntabilitas moral, dan melakukan ikhtiar dengan seluruh kejujuran intelektualnya. Namun, pada titik di mana batas-batas kemanusiaan bertemu dengan misteri ketuhanan, ia bersikap tawakal. Sikap tawakal ini bukanlah kepasifan, melainkan sebuah pengakuan bahwa manusia adalah "rekan kerja" dalam skenario Tuhan, bukan penulis tunggal dari naskah kehidupannya[1801]. Manusia tidak dituntut untuk memahami arsitektur takdir secara utuh, karena keterbatasan kognitif manusia

memang tidak dirancang untuk itu; ia hanya diminta untuk menjaga adab dan integritas pada bagian kecil yang dipercayakan kepadanya[1802].

Sintesis antara hak, amanah, ikhtiar, dan takdir membentuk sebuah etika kehidupan yang integral. Hak memberikan martabat agar manusia tidak terhina; amanah memberikan tanggung jawab agar manusia tidak melampaui batas; ikhtiar memberikan makna pada eksistensi melalui karya; dan takdir memberikan kedamaian (at-thuma'ninah) melalui penerimaan. Dalam ruang inilah manusia menemukan kesempurnaannya: bukan dengan mengetahui masa depan, tetapi dengan bertanggung jawab sepenuhnya terhadap keputusan hari ini di hadapan Sang Pemilik Takdir[1803].

JODOH, REZEKI, KELUARGA, DAN KEHIDUPAN

Kehidupan manusia secara ontologis membentang di atas panggung dialektik antara ketetapan Ilahi (qadhā' dan qadar) dan artikulasi kehendak bebas manusia melalui ikhtiar. Memahami realitas ini membutuhkan penolakan terhadap dua ekstremum pemikiran yang simplistis: determinisme fatalistik (Jabariyyah) yang meniadakan peran agensi manusia, serta voluntarisme sekuler (Mu'tazilah radikal atau eksistensialisme ateistik) yang mengagungkan otonomi mutlak individu tanpa menyandarkan diri pada Ranah Transendental[1804]. Manusia tidak hidup dalam kehampaan mekanistis tanpa tujuan, tidak pula terbelenggu dalam pementasan takdir yang pasif. Sebaliknya, eksistensi manusia direalisasikan dalam kerangka amanah sebuah mandat moral dan spiritual di mana Allah Swt. menetapkan batas-batas kosmologis dan ontologis, sementara manusia dianugerahi kapasitas rasional, moral, dan volisional untuk memilih, mengusahakan, serta menanggung konsekuensi dari setiap tindakannya. Prinsip ini menegaskan bahwa ranah takdir dan ranah ikhtiar bukan dua entitas yang saling menegasikan, melainkan dua dimensi yang saling melengkapi dalam tatanan kehendak Ilahi[1805].

Dalam ranah praksis seperti persoalan jodoh, rezeki, rekam jejak karier, dinamika keluarga, hingga pencapaian intelektual ketetapan Allah beroperasi sebagai ranah potensi dan batasan (limitations and possibilities), sedangkan ikhtiar manusia berfungsi sebagai aktualisasi dari potensi tersebut melalui hukum sebab-akibat (sunnatullāh). Rezeki dan pasangan hidup, misalnya, bukan sekadar cetak biru statis yang

mendatangi manusia tanpa keterlibatan aksiologis. Al-Qur'an dan tradisi pemikiran Islam menegaskan konsep kasb (inkorporasi tindakan), di mana manusia diwajibkan melakukan penjelajahan kausalitas (al-akhdzu bi al-asbāb) sebagai bentuk kepatuhan terhadap tatanan kosmos yang diciptakan Tuhan[1806]. Ketetapan Tuhan menentukan batas acuan dasar dan muara akhir, namun ruang di antaranya diisi oleh dinamika keputusan, keberanian, pertimbangan etis, dan kesungguhan (mujāhadah) manusia. Dalam kerangka ini, ikhtiar bukanlah upaya menembus atau mengubah takdir Allah secara mendasar, melainkan proses berpindah dari satu takdir Allah yang pasif menuju takdir Allah yang diaktualisasikan melalui usaha[1807].

Pemaknaan kehidupan sebagai ruang amanah memberikan kejelasan hermeneutik terhadap dialektika hasil dan proses. Ketika manusia mengejar pendidikan, membina keluarga, atau mengumpulkan harta, dorongan utamanya bukanlah kepastian bahwa usaha tersebut secara absolut menjamin keberhasilan empiris, melainkan kesadaran tugas (duty-oriented consciousness). Kegagalan atau keberhasilan materiil bukanlah tolok ukur tunggal atas kebenaran ikhtiar, melainkan ujian (ibtilā') yang dirancang untuk menguji kualitas iman, ketahanan jiwa, dan integritas moral. Manusia bertanggung jawab penuh atas niat (niyyah) dan proses (sa'y) yang dikerahkannya, sementara hasil akhir merupakan prerogatif mutlak Hikmah Ilahi yang melampaui keterbatasan kalkulasi kognitif manusia[1808]. Keseimbangan filosofis ini membebaskan manusia dari dua beban psikologis-spiritual yang merusak: ketakutan berlebih (existential anxiety) akibat rasa memiliki kontrol mutlak yang semu, serta apatisme (despair) akibat kepasrahan yang keliru. Pada akhirnya, perjalanan eksistensial manusia

selalu bergerak menuju muara teleologis yang tunggal, yaitu pertanggungjawaban di hadapan Sang Pencipta (al-masīr). Setiap keputusan dalam memilih pekerjaan, mengelola kekayaan, mendidik keturunan, hingga menentukan pasangan hidup, merekam jejak kebebasan memilih yang telah dikaruniakan Allah. Di dalam ruang amanah inilah keadilan dan kasih sayang Allah bertaut secara harmonis: manusia dianugerahi kebebasan bertindak agar keadilan hisab di akhirat memiliki landasan rasional dan moral yang sahih, namun pada saat yang sama, manusia ditopang oleh rahmat Allah yang membimbing ikhtiar tersebut[1809]. Dengan demikian, takdir bukanlah tembok tebal yang memenjarakan langkah manusia, melainkan kompas dan panggung mahaluas tempat ikhtiar manusia diuji, dimurnikan, dan akhirnya dikembalikan kepada Sang Pemilik Kehidupan.

a. Jodoh dan Takdir

Ontologi Pertemuan Dalam diskursus metafisika Islam, jodoh bukan sekadar fenomena sosiologis tentang penyatuan dua insan, melainkan sebuah manifestasi dari ketetapan azali yang bersifat ontologis. Konsep zawj dalam Al-Qur'an mengisyaratkan adanya dualitas yang saling melengkapi (complementarity) sebagai prinsip fundamental alam semesta[1810]. Secara teologis, pertemuan dua jiwa merupakan konvergensi antara qada (ketetapan Allah) dan dinamika ruang serta waktu. Namun, takdir dalam hal ini tidak boleh dipahami sebagai fatalisme mekanistik; ia adalah sebuah "peta potensi" di mana manusia diberikan ruang untuk mengenali resonansi spiritualitas pasangannya. Jodoh adalah cermin dari kualitas eksistensial diri, sebagaimana yang ditekankan dalam kausalitas moral bahwa jiwa-jiwa yang cenderung

pada kebaikan akan menemukan titik gravitasi pada frekuensi yang sama[1811].

b. Rezeki dan Keberkahan

Transformasi Materi ke Transendensi Rezeki seringkali direduksi secara sempit sebagai akumulasi finansial, padahal dalam epistemologi Islam, rizq mencakup segala sesuatu yang bermanfaat bagi kelangsungan hidup fisik dan spiritual[1812]. Perbedaan mendasar antara rezeki dan harta terletak pada aspek barakah (keberkahan) sebuah nilai tambah metafisika yang membuat sesuatu yang sedikit mencukupi dan sesuatu yang banyak membawa ketenangan. Ekonomi Islam memandang rezeki sebagai instrumen pengabdian, di mana proses perolehannya (kasb) harus selaras dengan prinsip moralitas. Keberkahan muncul ketika rezeki mengalir melalui kanal-kanal yang halal, menciptakan stabilitas psikososial yang melampaui angka-angka statistik kemakmuran material[1813].

c. Keluarga sebagai Amanah

Institusi Mikro Peradaban Keluarga diposisikan sebagai unit terkecil namun paling fundamental dalam struktur peradaban manusia. Sebagai amanah, keluarga bukan sekadar kontrak sosial, melainkan ikatan suci (mithaqan ghaliza) yang menuntut tanggung jawab eskatologis[1814]. Dalam perspektif sosiologi makro, keluarga berfungsi sebagai lokus transmisi nilai, etika, dan identitas. Kegagalan dalam mengelola amanah keluarga berimplikasi pada dekadensi sosial yang lebih luas. Oleh karena itu, kepemimpinan dalam keluarga harus berbasis pada prinsip mawaddah dan rahmah, sebuah sintesis antara

cinta erotis yang suci dan kasih sayang altruistik yang melampaui egoisme individu[1815].

d. Profesi dan Potensi Diri

Teleologi Kerja sebagai Ibadah Profesi merupakan aktualisasi dari potensi diri (talents) yang telah dianugerahkan Tuhan kepada setiap individu. Secara teleologis, kerja bukan hanya sarana mencari nafkah, melainkan bentuk partisipasi manusia dalam menjaga keteraturan kosmos (khilafah)[1816]. Pemikiran Max Weber mengenai etika kerja Protestan menemukan padanannya dalam Islam melalui konsep amal saleh yang profesional (itqan). Pengembangan potensi diri melalui profesi yang tepat merupakan kewajiban eksistensial untuk memberikan kontribusi maksimal bagi kemaslahatan publik (maslahah ammah), sehingga setiap peluh yang tertumpah bernilai sakral[1817].

e. Harta dan Keadilan

Etika Distribusi dalam Kosmologi Islam Harta secara hakiki adalah milik Tuhan, sementara manusia hanyalah pemegang mandat (stewardship). Oleh karena itu, keadilan dalam kepemilikan harta mengharuskan adanya sirkulasi yang inklusif, bukan akumulasi yang eksklusif[1818]. Prinsip keadilan distributif (seperti zakat, infak, dan sedekah) berfungsi untuk menjaga keseimbangan ekosistem sosial agar tidak terjadi polarisasi ekstrem antara kelas borjuis dan proletar. Harta yang tidak terdistribusi dengan adil dianggap sebagai kotoran spiritual yang menghalangi kejernihan hati dan stabilitas masyarakat[1819].

f. Pendidikan dan Amal Jariyah

Transendensi Intelektual Pendidikan adalah proses pemanusiaan manusia (humanization) yang bertujuan melahirkan insan kamil. Dalam konteks amal jariyah, ilmu yang bermanfaat merupakan investasi intelektual yang melampaui batas temporal kematian. Pendidikan tidak boleh berhenti pada literasi teknis, melainkan harus menyentuh ranah transformasi karakter dan kesadaran ruhani[1820]. Setiap gagasan yang diajarkan dan memberikan pencerahan bagi generasi berikutnya menciptakan rantai energi kebaikan yang tak terputus, memposisikan pendidik sebagai arsitek peradaban di masa depan[1821].

g. Musyawarah dan Istikharah

Integrasi Rasionalitas dan Spiritualitas Dalam pengambilan keputusan besar seperti jodoh atau karier Islam menawarkan metodologi integratif antara musyawarah (horizontal-rasional) dan istikharah (vertikal-spiritual). Musyawarah memastikan keterlibatan akal kolektif dan pertimbangan empiris, sementara istikharah merupakan pengakuan akan keterbatasan rasio manusia di hadapan kemahatahuan Tuhan[1822]. Sinergi keduanya menciptakan ketenangan batin (inner peace) karena keputusan diambil setelah menempuh jalur objektivitas manusiawi dan tunduk pada petunjuk Ilahi[1823].

h. Ikhtiar Terarah

Agensi Manusia dalam Ruang Kausalitas Ikhtiar adalah manifestasi dari kebebasan berkehendak (free will) yang bertanggung jawab. Ia bukan sekadar usaha tanpa arah, melainkan tindakan strategis yang dilakukan sesuai dengan hukum sebab-akibat (sunnatullah)[1824]. Dalam

filsafat aksi, ikhtiar terarah menuntut perencanaan yang matang dan penggunaan sumber daya secara efisien. Manusia diwajibkan untuk memaksimalkan kapasitasnya seolah-olah seluruh hasil bergantung pada usahanya, meskipun secara metafisika ia menyadari adanya otoritas absolut di luar dirinya[1825].

i. Tawakal

Resiliensi Psikologis dan Penyerahan Diri Tawakal adalah puncak dari stabilitas emosional setelah seluruh ikhtiar dilakukan. Ia berfungsi sebagai mekanisme pertahanan psikologis yang mencegah keputusasaan saat gagal dan mencegah arogansi saat berhasil[1826]. Secara fenomenologis, tawakal membebaskan manusia dari kecemasan eksistensial yang kronis. Dengan meletakkan beban hasil pada kehendak Tuhan, individu memperoleh energi baru untuk terus bergerak tanpa terbebani oleh bayang-bayang ketidakpastian masa depan[1827].

j. Ridha terhadap Hasil

Ketentraman dalam Kehendak Absolut Ridha adalah maqam spiritual di mana manusia menerima setiap hasil dengan kelapangan dada, baik yang sesuai dengan ekspektasi maupun yang tidak. Ini bukan bentuk pasivitas, melainkan sebuah kesadaran tinggi bahwa di balik setiap realitas terdapat hikmah yang mungkin belum terjangkau oleh nalar manusia[1828]. Ridha menciptakan manusia yang tangguh, yang memandang setiap dinamika kehidupan baik suka maupun duka sebagai instrumen pendewasaan jiwa. Inilah muara dari perjalanan hidup yang seimbang, di mana kebahagiaan tidak lagi didikte oleh

faktor eksternal, melainkan oleh kedamaian internal dalam dekapan takdir-Nya[1829].

MENJALANI KEHIDUPAN SESUAI FITRAH

Kehidupan manusia dalam diskursus Islam tidak dipandang sebagai sebuah aksidensi biologis yang hampa makna atau sekadar resultan dari evolusi materialistik. Ia merupakan sebuah progresivitas eksistensial yang berakar pada perjanjian primordial (mīthāq) dan berorientasi pada tujuan transenden yang melampaui batas-batas duniawi[1830]. Struktur dasar penciptaan manusia ini diikat oleh apa yang disebut sebagai fitrah, sebuah rancangan ontologis yang ditanamkan Tuhan ke dalam sanubari setiap individu, yang berfungsi sebagai kompas moral dan kognitif untuk mengenali kebenaran mutlak[1831]. Fitrah, dalam pengertian ini, bukanlah entitas statis yang serupa dengan insting hewani, melainkan sebuah potensi dinamis yang menuntut aktualisasi melalui dialektika antara akal (‘aql) dan wahyu. Oleh karena itu, menjalani kehidupan sesuai fitrah adalah sebuah upaya sadar untuk menyelaraskan kehendak bebas manusia dengan kehendak Ilahi, sehingga setiap gerak hidup menjadi manifestasi dari nilai-nilai luhur yang bersifat absolut dan universal[1832].

Secara epistemologis, konsep fitrah melampaui reduksionisme psikologi modern yang sering kali membatasi potensi manusia pada pemenuhan kebutuhan dasar atau aktualisasi diri dalam ruang hampa nilai[1833]. Jika Abraham Maslow menempatkan aktualisasi diri pada puncak piramida kebutuhan manusia, maka perspektif Islam mentransformasi puncak tersebut menjadi bentuk ‘ubudiyyah (penghambaan) yang totalitas[1834]. Dalam kerangka ini, pengenalan

terhadap diri (ma'rifatun nafs) merupakan prasyarat fundamental untuk mengenal Sang Pencipta (ma'rifatur rabb). Kesadaran akan keterbatasan eksistensial manusia di satu sisi, dan keagungan tugas sebagai khalīfah di sisi lain, menciptakan sebuah ketegangan kreatif yang mendorong manusia untuk terus mengembangkan intelektualitas, integritas moral, dan tanggung jawab sosial[1835]. Kehidupan yang autentik bukanlah kehidupan yang semata-mata mengejar kepuasan ego, melainkan kehidupan yang mampu menerjemahkan amanah langit ke dalam realitas bumi melalui tindakan-tindakan yang membawa kemaslahatan bagi seluruh alam (rahmatan lil 'ālamīn)[1836].

Lebih lanjut, integrasi antara ilmu, amal, dan akhlak menjadi pilar utama dalam menjaga konsistensi fitrah di tengah tarikan-tarikan materialisme dan hedonisme yang sering kali mengalienasi manusia dari hakikat dirinya[1837]. Manusia dibekali dengan kapasitas intelektual bukan hanya untuk menaklukkan alam secara teknokratis, tetapi untuk membaca ayat-ayat Allah yang tersebar dalam teks suci maupun fenomena semesta[1838]. Dalam pandangan Al-Ghazali, hati (qalb) manusia adalah cermin yang seharusnya memantulkan cahaya Ilahi; namun, keterpencilan dari fitrah akibat dominasi hawa nafsu dapat mengaburkan pantulan tersebut[1839]. Oleh karena itu, proses menyucikan jiwa (tazkiyatun nafs) menjadi krusial agar manusia tetap memiliki kepekaan terhadap kebenaran dan keadilan. Keadilan dalam diri dimulai ketika seseorang mampu memfungsikan setiap potensi baik jasmani maupun rohani pada tempat yang semestinya, sesuai dengan rujukan syariat dan tuntunan akal sehat yang jernih[1840].

Pada akhirnya, visi kehidupan manusia dalam Islam adalah sebuah perjalanan teosentris yang tetap membumi. Aktualisasi potensi fitrah

tidak berarti mengabaikan aspek profan dari kehidupan; sebaliknya, ia menuntut pengelolaan harta, waktu, tubuh, dan relasi sosial dengan prinsip amanah dan moderasi (wasathiyyah)[1841]. Keberhasilan seorang manusia tidak diukur dari akumulasi pencapaian material yang bersifat temporal, melainkan dari sejauh mana ia mampu mengintegrasikan seluruh dimensi kehidupannya ke dalam satu tarikan napas pengabdian kepada Allah[1842]. Dengan menjadikan tauhid sebagai basis orientasi, manusia akan menemukan koherensi antara identitas dirinya, makna penderitaan yang ia alami, serta harapan akan kebahagiaan abadi. Kehidupan yang sesuai fitrah adalah kehidupan yang harmonis, di mana setiap individu menjadi agen perubahan yang bergerak atas dorongan cinta kepada Sang Pencipta dan tanggung jawab moral kepada sesama makhluk[1843].

Metode Mengenali Potensi Tersembunyi Berdasarkan Keselarasan Fitrah

Keberadaan manusia dalam panggung eksistensi bukanlah sebuah kebetulan stokastik, melainkan rancangan ontologis yang berpusat pada konsep fitrah sebuah cetak biru spiritual, intelektual, dan fisik yang dianugerahkan Al-Khaliq. Secara epistemologis, fitrah merupakan potensialitas murni yang menuntut aktualisasi rasional dan spiritual agar manusia mampu mencapai martabat tertinggi sebagai makhluk hamba sekaligus pengelola bumi[khalifah]. Rekonstruksi atas potensi diri dimulai dengan menyadari artikulasi qalb (alasan spiritual), ‘aql (daya kognitif), dan jismiyyah (kapasitas somatik) sebagai satu kesatuan terpadu[1844]. Dalam ranah pemikiran Islam klasik, Imam al-Ghazali menegaskan bahwa potensi manusia terletak pada keistimewaan al-

nafs al-natiqah (jiwa rasional-spiritual) yang berkapasitas mengenali kebenaran universal (haqaiq al-ashya') dan mentransendensikan dorongan kebinatangan[1845]. Aktualisasi potensi ini bersesuaian dengan teori psikologi modern mengenai multiple intelligences dan kapasitas transendensi diri, di mana penemuan aktual potensi individu menjadi basis utama bagi pencapaian kesempurnaan eksistensial dan pemenuhan fungsi kemanusiaan di dunia[1846].

a. Mengenali Amanah Spesifik

Setiap individu dilahirkan dengan kombinasi talenta, kecenderungan, dan kondisi lingkungan yang unik; unikum eksistensial ini dalam hermeneutika Islam dinamakan Amanah Khassah (tanggung jawab spesifik). Berbeda dengan Amanah 'Ammah (tanggung jawab umum sebagai hamba Allah), amanah spesifik menuntut pemahaman atas panggilan eksistensial individual (existential calling) yang disesuaikan dengan kapasitas intrinsik masing-masing sosok. Ibnu Taymiyyah menekankan bahwa pembagian peran sosial dan spiritual dalam masyarakat harus berdasar pada prinsip al-quwwah (kapasitas/kompetensi) dan al-amanah (integritas/moralitas), yang bervariasi pada setiap jiwa[1847]. Penemuan amanah spesifik ini mengharuskan seorang manusia melakukan pembacaan mendalam (tadabbur) atas realitas dirinya dan kebutuhan ekologis serta sosial di sekitarnya. Sebagaimana dijelaskan oleh Seyyed Hossein Nasr, kegagalan manusia modern dalam mengenali panggilan kosmik dan kearifan spesifiknya telah memicu krisis eksistensial dan kerusakan ekologis, karena manusia beroperasi di luar batas kepastian tugas ontologis yang dirancang untuknya[1848].

b. Menerima Keterbatasan

Kesadaran akan fitrah secara inheren mencakup pengakuan jujur atas kontingensi dan keterbatasan hakiki manusia (al-'ajz). Manusia adalah makhluk yang dibatasi oleh ruang, waktu, kapasitas kognitif, serta kerentanan fisik. Menerima keterbatasan bukanlah tindakan pasrah yang pasif (fatalisme), melainkan bentuk kearifan epistemik mendalam yang membebaskan manusia dari ilusi mahakuasa (hubris). Dalam aphorisme spiritual Al-Hikam, Ibnu 'Ata'illah al-Iskandari menyatakan bahwa ketidakmampuan manusia untuk menembus batas-batas takdir diri tanpa pertolongan Ilahi adalah bukti kebergantungan mutlak (al-faqr) hamba kepada Sang Pencipta[1849]. Perspektif ini bertaut secara konseptual dengan analisis psikologi eksistensial Viktor Frankl mengenai penderitaan dan batas-batas manusia; penerimaan atas keterbatasan biologis dan situasi yang tak terelakkan justru menjadi titik balik tempat manusia menemukan makna hidup mendalam melalui penyempurnaan sikap inner spiritual[1850].

c. Memilih Tanpa Dikuasai Ego

Proses pengambilan keputusan dalam kehidupan sehari-hari sering kali terpolusi oleh distorsi nafs al-ammarah bi al-su' (ego yang mendorong pada keburukan) yang mewujud dalam bentuk kesombongan, ketakutan irasional, dan artikulasi hasrat narsistik. Menjalani kehidupan sesuai fitrah menuntut transformasi psikospiritual menuju nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang), di mana proses memilih dieksekusi melalui penjernihan kalbu (tazkiyat al-nafs). Toshihiko Izutsu menggambarkan proses ini sebagai pembebasan pemikiran manusia dari egosentrisme jahiliyah menuju obyektivitas

tauhidik[1851]. Dalam domain ilmu kognitif modern, hal ini sejajar dengan upaya memitigasi bias kognitif dan ego-depletion sebagaimana diuraikan Daniel Kahneman, di mana pengambilan keputusan yang rasional dan etis memerlukan kesadaran kritis atas dorongan-dorongan impulsif bawah sadar yang sering membelokkan arah pertimbangan kebenaran mutlak[1852].

d. Etos Kerja Profetik

Dalam pandangan dunia Islam, kerja bukan sekadar sarana akumulasi kapital atau pemenuhan insting bertahan hidup, melainkan artikulasi nyata dari keimanan dan bentuk peribadatan. Etos kerja profetik ditandai oleh dua pilar utama: itqan (mencapai taraf kesempurnaan dan profesionalisme tertinggi) dan ihsan (kesadaran mutlak akan pengawasan Ilahi dalam setiap proses kerja)[1853]. Rasullullah SAW menegaskan bahwa Allah menyukai hamba yang apabila melakukan suatu pekerjaan, ia melakukannya secara itqan. Syed Muhammad Naquib al-Attas mengilustrasikan bahwa tindakan kerja ('amal) dalam Islam merupakan manifestasi pengetahuan ('ilm) yang benar, sehingga kerja yang sesuai fitrah adalah kerja yang dijiwai oleh nilai-nilai keadilan, tidak mengeksploitasi, dan ditujukan untuk mentransformasi realitas profan menjadi sarana mendekatkan diri kepada Yang Maha Kudus[1854].

e. Keluarga Sakinah

Keluarga merupakan tatakan mikrokosmos dari tatanan peradaban manusia dan wahana utama pemeliharaan fitrah. Pembentukan keluarga sakinah tidak berdasar pada komodifikasi relasi sosial,

melainkan pada prinsip ontologis mawaddah (cinta kasih yang berorientasi materi-afektif) dan rahmah (kasih sayang spiritual yang melampaui kondisi fisik)[1855]. Fazlur Rahman mengamati bahwa Al-Qur'an memandang institusi keluarga sebagai benteng moral dan unit sosial fundamental tempat karakter manusia dibentuk dan dilindungi dari dekadensi moral[1856]. Dalam konteks ini, kedamaian (sakinah) bukanlah ketiadaan konflik secara mutlak, melainkan sebuah kondisi keseimbangan dinamis psikospiritual yang memungkinkan setiap anggota keluarga tumbuh secara optimal sesuai dengan potensi fitrah-nya masing-masing.

f. Pengelolaan Harta

Harta kekayaan (al-mal) dalam struktur hukum dan filosofis Islam diposisikan sebagai amanah dan instrumen, bukan tujuan eksistensial (ghayah). Prinsip kepemilikan dalam Islam bersifat relatif (istikhlaf), di mana Pemilik Mutlak atas segala aset materi di alam semesta adalah Allah SWT. Oleh karena itu, sirkulasi harta harus dijaga agar tidak berputar hanya di antara kelompok kaya saja (la yakuna dulatan baina al-aghniya'i minkum)[1857]. M. Umer Chapra menegaskan bahwa tata kelola harta yang selaras dengan fitrah harus menyeimbangkan antara efisiensi ekonomi, keadilan distributive, dan pertanggungjawaban moral melalui mekanisme pemenuhan kebutuhan dasar, zakat, infak, serta larangan atas praktik eksploitatif seperti riba dan konsumsi berlebihan (israf)[1858].

g. Ilmu untuk Kemaslahatan

Aktivitas intelektual dan pencarian ilmu pengetahuan dalam paradigma epistemologi Islam harus diorientasikan pada pencapaian maslahah (kemaslahatan umum) dan penyebaran kearifan, bukan pada dominasi, perusakan ekologis, atau pemuasan syahwat intelektual yang steril dari nilai etis. Abu Ishaq al-Shatibi dalam karya magnum opus-nya Al-Muwafaqat menjelaskan bahwa keberadaan ilmu harus mengabdi pada perlindungan lima tujuan utama syariat (Maqasid al-Shariah): pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta[1859]. Pengetahuan yang tidak melahirkan kemaslahatan atau yang memisahkan diri dari koridor etika ketuhanan dianggap sebagai ilmu yang tidak bermanfaat ('ilm la yanfa'), yang secara historis terbukti memicu krisis kemanusiaan dan alienasi eksistensial.

h. Jasad sebagai Instrumen Ibadah

Tubuh fisik (al-jasad) bukanlah sekunder atau penjara bagi jiwa sebagaimana dikonsepsikan dalam pemikiran gnostik atau dualisme Kartesian melainkan instrumen sakral yang dipinjamkan Allah untuk mengeksekusi misi peribadatan dan kehambaan di dunia. Rasulullah SAW mengingatkan bahwa tubuh memiliki hak yang wajib dipenuhi, mencakup kebersihan, nutrisi halal lagi baik (thayyib), serta istirahat yang cukup[1860]. Ibnu Sina (Avicenna) dalam Al-Qanun fi al-Tibb mengintegrasikan kesehatan fisik dengan keseimbangan humoral dan kesehatan jiwa, menegaskan bahwa pemeliharaan raga adalah prasyarat mutlak bagi kesempurnaan operasional akal dan pelaksanaan kewajiban-kewajiban spiritual serta sosial[1861]. Somatisasi kewajiban

ibadah seperti shalat dan puasa menunjukkan bahwa jasad adalah sarana transendensi spiritual itu sendiri.

i. Totalitas Kehidupan sebagai Ibadah

Puncak dari kehidupan yang dijalani sesuai fitrah adalah pencerahan tauhidik di mana dikotomi buatan antara yang sakral (sacred) dan yang sekuler (secular) runtuh secara menyeluruh. Seluruh domain kehidupan manusia mulai dari aktivitas biologis dasar, relasi domestik, transaksi ekonomi, sains, hingga keterlibatan politik ditransformasikan menjadi tindakan ibadah yang holistik. Konvergensi teleologis ini diabadikan dalam firman Allah: "Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam"[1862]. Ismail Raji al-Faruqi menegaskan bahwa prinsip Tawhid sebagai pandangan dunia Islam menuntut pengintegrasian seluruh aspek pengalaman manusia ke dalam satu tatanan nilai yang harmonis, menjadikan seluruh bumi sebagai masjid dan setiap tindakan kebajikan yang ikhlas sebagai artikulasi konkrit dari kehambaan ('ubudiyyah) manusia kepada Penciptanya[1863].

BAGIAN 8
METODOLOGI TRANSFORMASI SPIRITUAL

TAZKIYAT AL-NAFS

Transformasi spiritual dalam perspektif Islam bukan sekadar perubahan perilaku lahiriah, melainkan proses mendalam yang menyentuh struktur batin manusia. Perubahan tersebut berkaitan dengan cara manusia memandang dirinya, memahami hubungannya dengan Allah, mengendalikan dorongan nafs, mengelola keinginan, serta mengarahkan seluruh aktivitas kehidupan kepada tujuan yang lebih tinggi. Konsep sentral dalam proses tersebut adalah *tazkiyat al-nafs*. Secara umum, *tazkiyah* mengandung makna penyucian sekaligus pengembangan. Dengan demikian, penyucian jiwa dalam Islam bukan sekadar menghilangkan sifat buruk, tetapi juga menumbuhkan sifat-sifat terpuji. Jiwa tidak hanya dibersihkan dari kesombongan, iri, dengki, cinta dunia yang berlebihan, dan dorongan destruktif, tetapi juga ditumbuhkan dengan keikhlasan, kesabaran, syukur, tawakal, kasih sayang, dan kesadaran akan kehadiran Allah.

Al-Qur'an memberikan kedudukan fundamental terhadap proses ini. Dalam QS. al-Syams[91] 7–10, jiwa manusia digambarkan memiliki potensi untuk mengenali jalan kefasikan dan ketakwaan, sedangkan keberuntungan dikaitkan dengan keberhasilan menyucikan jiwa. Dengan demikian, manusia memiliki tanggung jawab aktif terhadap

kondisi batinnya. *Tazkiyat al-nafs* karena itu dapat dipahami sebagai suatu metodologi transformasi yang sistematis. Ia dimulai dengan kesadaran terhadap kesalahan, dilanjutkan dengan taubat, perjuangan melawan kecenderungan negatif, latihan spiritual, pengendalian keinginan, dan akhirnya pemurnian niat. Keseluruhan proses tersebut bertujuan mengembalikan manusia kepada orientasi fitrahnya dan menjadikan Allah sebagai pusat kesadarannya.

a. Taubat Nasuha: Pembersihan Total dari Dosa Masa Lalu dan Komitmen Baru

Transformasi spiritual dimulai dari kesadaran bahwa manusia memiliki kemungkinan melakukan kesalahan. Islam tidak membangun spiritualitas berdasarkan anggapan bahwa manusia selalu sempurna, melainkan berdasarkan kemampuan manusia untuk menyadari kesalahan dan kembali kepada Allah.

Taubat secara mendasar berarti kembali. Dalam konteks spiritual, taubat merupakan gerakan eksistensial dari keadaan yang menyimpang menuju keadaan yang lebih dekat dengan Allah. Karena itu, taubat bukan hanya penyesalan emosional atas kesalahan masa lalu, tetapi perubahan orientasi hidup.

Taubat yang sungguh-sungguh dikenal sebagai *taubat nasuha*. Hakikatnya mencakup penyesalan terhadap dosa, penghentian perbuatan tersebut, tekad untuk tidak mengulanginya, dan apabila dosa berkaitan dengan hak manusia, adanya upaya mengembalikan hak atau menyelesaikan tanggung jawab yang ditimbulkan.

Dengan demikian, taubat memiliki dimensi vertikal dan horizontal. Dimensi vertikal berkaitan dengan hubungan manusia dengan Allah,

sedangkan dimensi horizontal berkaitan dengan dampak dosa terhadap manusia lain dan kehidupan sosial.

Taubat juga memiliki fungsi psikologis yang sangat penting. Rasa bersalah yang tidak diolah dapat berubah menjadi keputusasaan, penolakan terhadap diri sendiri, atau siklus perilaku negatif. Sebaliknya, taubat memberikan kerangka bahwa masa lalu dapat diakui tanpa harus menjadi identitas permanen seseorang.

Dalam perspektif ini, seseorang bukanlah sekadar kumpulan kesalahan masa lalunya. Ia memiliki kemungkinan untuk berubah melalui kesadaran, pertobatan, dan tindakan baru. Taubat menjadi pintu transformasi karena memutus kontinuitas antara pola hidup lama dan komitmen hidup baru.

Namun, taubat tidak boleh dipahami sebagai mekanisme untuk menghapus konsekuensi duniawi dari setiap kesalahan secara otomatis. Pengampunan Allah tidak berarti manusia terbebas dari kewajiban memperbaiki kerusakan yang telah ditimbulkannya. Jika seseorang merugikan orang lain, taubat yang autentik harus mendorongnya untuk bertanggung jawab. *Taubat nasuha* merupakan tahap pertama *tazkiyat al-nafs*: mengakui kesalahan, kembali kepada Allah, memperbaiki kerusakan, dan membangun komitmen baru.

b. Mujahadah: Perjuangan Sungguh-Sungguh Melawan Dorongan Negatif Nafsu

Setelah taubat, manusia menghadapi tantangan berikutnya: mempertahankan perubahan. Banyak perubahan spiritual gagal bukan karena seseorang tidak mengetahui kebenaran, tetapi karena ia tidak mampu mempertahankan disiplin ketika berhadapan dengan dorongan lama.

Di sinilah konsep *mujahadah* menjadi penting. *Mujahadah al-nafs* dapat dipahami sebagai perjuangan sungguh-sungguh untuk mengendalikan kecenderungan diri yang menjauhkan manusia dari kebaikan. Perjuangan tersebut berlangsung terus-menerus karena nafs manusia tidak berhenti menghasilkan keinginan.

Mujahadah tidak berarti membenci diri sendiri atau mematikan seluruh kebutuhan manusia. Islam tidak menuntut manusia menjadi makhluk tanpa keinginan. Yang dituntut adalah kemampuan menempatkan keinginan dalam kerangka nilai yang lebih tinggi. Keinginan terhadap makanan, harta, penghargaan, hubungan sosial, kenyamanan, dan keberhasilan pada dasarnya tidak selalu negatif. Persoalan muncul ketika keinginan tersebut kehilangan batas dan menjadi penguasa atas diri manusia.

Mujahadah karena itu merupakan proses membangun jarak antara dorongan dan tindakan. Manusia belajar bahwa tidak setiap keinginan harus segera dipenuhi dan tidak setiap emosi harus segera diekspresikan. Dalam kehidupan modern, prinsip tersebut memiliki relevansi besar. Lingkungan digital sering mendorong respons instan: keinginan untuk memperoleh perhatian, memberikan komentar, membeli sesuatu, memperoleh hiburan, atau mencari validasi dapat dipenuhi dalam hitungan detik. Mujahadah mengajarkan kemampuan untuk berhenti, mengamati dorongan, mempertimbangkan konsekuensi, dan memilih tindakan yang lebih sesuai dengan nilai. Mujahadah dengan demikian bukan sekadar "melawan nafsu", tetapi membangun kebebasan batin. Seseorang disebut bebas bukan ketika ia dapat melakukan semua yang diinginkannya, melainkan ketika ia

mampu memilih tindakan berdasarkan kesadaran dan nilai, bukan semata-mata karena tekanan dorongan sesaat.

c. Riyadhah Ruhaniah: Latihan Spiritual untuk Melembutkan Hati

Transformasi spiritual membutuhkan latihan. Kesadaran yang tidak dilatih akan mudah dikalahkan oleh kebiasaan lama. Karena itu, tradisi Islam mengenal berbagai bentuk *riyadhah ruhaniah*, yaitu latihan yang dilakukan secara disiplin untuk membentuk jiwa. Istilah *riyadhah* secara konseptual berkaitan dengan latihan dan pembiasaan. Sebagaimana tubuh membutuhkan latihan agar kuat, jiwa juga membutuhkan latihan agar memiliki ketahanan spiritual.

Riyadhah dapat berupa ibadah yang dilakukan secara konsisten, pembatasan terhadap hal-hal yang berlebihan, pengendalian ucapan, menjaga pandangan, memperbanyak refleksi, membaca Al-Qur'an, berdzikir, berdoa, bersedekah, dan berbagai bentuk amal kebajikan. Tujuan riyadhah bukan sekadar memperbanyak aktivitas keagamaan secara kuantitatif. Yang lebih penting adalah transformasi kualitas batin. Ibadah yang dilakukan berulang-ulang diharapkan membentuk karakter sehingga nilai spiritual tidak berhenti pada ritual, tetapi menjadi bagian dari kepribadian. Riyadhah juga membentuk kemampuan menunda kesenangan. Kemampuan ini sangat penting dalam pembentukan kedewasaan spiritual. Seseorang belajar bahwa tidak semua kenyamanan harus segera dicari dan tidak semua kesulitan harus segera dihindari. Hati yang lembut dalam perspektif spiritual bukan hati yang lemah. Kelembutan hati berarti kemampuan menerima kebenaran, merasakan penderitaan orang lain, mengakui kesalahan, bersyukur atas nikmat, dan merasa takut melakukan kezaliman.

Riyadhah merupakan metode pembentukan kebiasaan spiritual. Melalui latihan yang konsisten, tindakan yang awalnya terasa berat dapat berkembang menjadi kebiasaan, dan kebiasaan tersebut pada akhirnya membentuk karakter.

d. Dzikirullah: Mengingat Allah secara Kontinu sebagai Penenang Qalb Dzikir merupakan salah satu metode utama dalam pembentukan kesadaran spiritual.

Secara sederhana, *dzikrullah* berarti mengingat Allah. Akan tetapi, maknanya lebih luas daripada pengulangan lafaz tertentu. Dzikir mencakup kesadaran terhadap Allah dalam ucapan, hati, dan perilaku. QS. al-Ra'd[13] 28 menyatakan bahwa hati menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ayat ini menunjukkan bahwa dzikir memiliki dimensi psikologis sekaligus spiritual.Manusia modern menghadapi persoalan keterpecahan perhatian. Pikiran mudah berpindah dari satu rangsangan ke rangsangan lain. Informasi yang terus-menerus masuk dapat membuat manusia kehilangan kemampuan untuk mengalami keheningan batin. Dzikir memberikan ruang bagi manusia untuk kembali kepada pusat kesadarannya. Ketika seseorang berdzikir, ia mengalihkan perhatian dari dominasi dunia eksternal menuju kesadaran akan Allah. Namun, dzikir yang transformatif bukan hanya pengulangan verbal. Lafaz yang diucapkan perlu dihayati sehingga menghasilkan perubahan orientasi. Mengucapkan *Alhamdulillah*, misalnya, seharusnya secara perlahan membangun karakter syukur. Mengucapkan *Astaghfirullah* seharusnya membangun kesadaran terhadap kesalahan dan dorongan untuk memperbaikinya.Dengan demikian, dzikir dapat bergerak melalui tiga tahap: dzikir lisan, dzikir hati, dan dzikir perilaku. Pada tingkat terakhir, kesadaran terhadap Allah

tercermin dalam keputusan sehari-hari.Dzikir yang kontinu akhirnya membentuk apa yang dapat disebut sebagai *God-consciousness*, yakni kesadaran bahwa manusia hidup di hadapan Allah dan setiap tindakan memiliki konsekuensi moral.

e. Shalat Khusyuk: Hubungan Vertikal Paling Intim dengan Sang Pencipta

Shalat menempati posisi sentral dalam metodologi transformasi spiritual Islam. Ia bukan sekadar kewajiban ritual, tetapi sarana pembentukan hubungan vertikal antara manusia dan Allah. Shalat yang dilakukan dengan *khusyuk* mengandung dimensi kesadaran, ketundukan, dan kehadiran batin. Tubuh melakukan gerakan ibadah sementara hati diarahkan kepada Allah. Integrasi antara tubuh, pikiran, emosi, dan kesadaran tersebut menjadikan shalat sebagai latihan spiritual yang komprehensif.Khusyuk tidak identik dengan kondisi emosional tertentu yang harus selalu dirasakan. Ia lebih dekat dengan kesadaran bahwa seseorang sedang berdiri di hadapan Allah. Karena itu, kualitas shalat tidak semata-mata diukur berdasarkan pengalaman emosional, tetapi juga berdasarkan sejauh mana shalat membentuk kehidupan setelah seseorang selesai melaksanakannya. Al-Qur'an menghubungkan shalat dengan pencegahan terhadap perbuatan keji dan mungkar. Artinya, shalat memiliki konsekuensi etis. Jika ritual berlangsung secara rutin tetapi tidak menghasilkan perubahan moral apa pun, maka terdapat persoalan dalam internalisasi makna shalat.Shalat juga menciptakan struktur waktu spiritual dalam kehidupan. Lima waktu shalat memutus kontinuitas kesibukan duniawi dan mengembalikan manusia kepada orientasi transenden. Dengan

cara tersebut, kehidupan sehari-hari tidak sepenuhnya dikuasai pekerjaan, ekonomi, hiburan, atau tuntutan sosial.Khusyuk karena itu bukan sekadar teknik konsentrasi. Ia merupakan bentuk penataan ulang pusat kehidupan: dari ego menuju Allah, dari kelalaian menuju kesadaran, dan dari keterikatan duniawi menuju orientasi akhirat.

f. Puasa Spiritual: Menahan Diri dari Syahwat Material untuk Menguatkan Ruh

Puasa merupakan latihan pengendalian diri yang sangat khas. Seseorang memiliki akses kepada makanan dan minuman, tetapi memilih untuk menahannya dalam batas waktu yang telah ditentukan sebagai bentuk ketaatan kepada Allah. Dari sudut pandang spiritual, puasa mengajarkan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk mengatakan "tidak" kepada sesuatu yang secara alamiah diinginkannya. Kemampuan tersebut merupakan fondasi penting bagi pengendalian nafs. Tujuan puasa tidak berhenti pada rasa lapar dan haus. QS. al-Baqarah[2] 183 menghubungkan puasa dengan pencapaian *taqwa*. Dengan demikian, puasa harus menghasilkan peningkatan kesadaran moral. Puasa juga mengajarkan pembedaan antara kebutuhan dan keinginan. Manusia membutuhkan makanan, tetapi tidak semua makanan yang diinginkan harus dikonsumsi. Manusia membutuhkan harta, tetapi tidak semua harta harus dimiliki. Manusia membutuhkan penghargaan sosial, tetapi tidak setiap pujian harus dikejar. Prinsip tersebut dapat diperluas menjadi "puasa" dalam makna spiritual: menahan pandangan dari hal yang haram, menahan lisan dari kebohongan dan penghinaan, menahan hati dari iri, serta menahan diri dari konsumsi yang berlebihan. Puasa merupakan latihan

kebebasan batin. Ia mengajarkan bahwa manusia dapat memiliki keinginan tanpa menjadi budak keinginannya.

g. Sedekah dan Infaq: Melepaskan Keterikatan Hati pada Harta Benda

Harta merupakan salah satu ujian terbesar dalam kehidupan manusia karena memberikan rasa aman, status, kekuasaan, dan kenyamanan. Persoalan spiritual bukan terletak pada kepemilikan harta itu sendiri, tetapi pada keterikatan hati terhadapnya.

Sedekah dan infak menjadi metode untuk membangun hubungan yang sehat dengan kekayaan. Dengan memberikan sebagian harta, seseorang belajar bahwa nilai dirinya tidak ditentukan oleh jumlah yang dimilikinya.

Al-Qur'an mengajarkan bahwa kebajikan berkaitan dengan kesediaan memberikan sesuatu yang dicintai. Prinsip ini menunjukkan bahwa sedekah memiliki dimensi transformasi psikologis: manusia belajar melepaskan sesuatu yang memiliki nilai baginya demi nilai yang lebih tinggi.

Sedekah juga mengembangkan empati. Ketika seseorang menyadari bahwa hartanya dapat membantu kehidupan orang lain, perspektifnya terhadap kekayaan berubah. Harta tidak lagi hanya dipandang sebagai instrumen pemuasan diri, tetapi sebagai amanah yang memiliki fungsi sosial.

Pada tingkat yang lebih dalam, sedekah mengurangi dominasi ego. Ego cenderung berkata, "Ini milikku." Sedekah melatih kesadaran bahwa segala sesuatu pada akhirnya merupakan titipan Allah. Tujuan spiritual sedekah bukan membuat seseorang menjadi miskin, melainkan membuat hati tidak diperbudak oleh kekayaan. Seseorang

dapat memiliki harta dalam jumlah besar tetapi tetap memiliki hati yang bebas dari keserakahan.

h. Seni Menjaga Kebersihan Hati dari Penyakit Iri, Dengki, dan Sombong

Penyakit hati merupakan salah satu bentuk hambatan utama dalam perjalanan spiritual. Iri, dengki, sombong, riya, cinta pujian, dendam, dan kebencian dapat mengubah orientasi manusia tanpa selalu terlihat dari luar.

Iri (*hasad*) muncul ketika seseorang tidak sekadar menginginkan nikmat yang dimiliki orang lain, tetapi menginginkan nikmat tersebut hilang dari orang tersebut. Dengki memiliki dimensi destruktif karena keberhasilan orang lain dipersepsikan sebagai ancaman terhadap diri.

Sementara itu, kesombongan berkaitan dengan penilaian berlebihan terhadap diri sendiri. Seseorang melihat dirinya lebih tinggi daripada orang lain dan sulit menerima kebenaran ketika kebenaran tersebut datang dari pihak yang dianggap lebih rendah.

Membersihkan hati membutuhkan proses kesadaran diri. Manusia perlu belajar mengenali motif yang tersembunyi di balik tindakannya. Dua orang dapat melakukan tindakan yang sama tetapi memiliki kondisi batin yang berbeda.

Salah satu metode penting adalah mengembangkan *muhasabah*. Seseorang mengevaluasi dirinya secara berkala: Mengapa saya merasa tidak senang ketika orang lain berhasil? Mengapa saya membutuhkan pujian? Mengapa saya sulit meminta maaf? Mengapa kritik membuat saya marah?

Pertanyaan semacam itu membantu manusia melihat wilayah batin yang sering disembunyikan dari orang lain. Kebersihan hati juga

membutuhkan latihan kebalikan dari penyakit tersebut. Iri dilawan dengan doa dan apresiasi terhadap kebaikan orang lain. Kesombongan dilawan dengan kesadaran terhadap keterbatasan diri. Riya dilawan dengan memperbaiki niat. Dendam dilawan dengan kemampuan memaafkan tanpa mengabaikan keadilan. Kebersihan hati bukan keadaan pasif, tetapi hasil dari latihan kesadaran yang berulang.

i. Metode Menundukkan Nafs Ammarah Menjadi Nafs Mutmainnah

Al-Qur'an menyebut *nafs al-ammarah bi al-su'* dalam QS. Yusuf[12] 53, yaitu kecenderungan jiwa yang mendorong kepada keburukan. Sebaliknya, QS. al-Fajr[89] 27–30 berbicara mengenai *al-nafs al-mutma'innah*, jiwa yang tenang.

Kedua konsep tersebut dapat digunakan sebagai kerangka untuk memahami transformasi spiritual. *Nafs ammarah* menggambarkan kondisi ketika dorongan keinginan cenderung menguasai manusia. Sementara *nafs mutmainnah* menggambarkan kondisi jiwa yang memperoleh ketenteraman dan kembali kepada Tuhannya.

Transformasi tersebut tidak berlangsung melalui satu tindakan tunggal. Ia merupakan proses bertahap.

Pertama, manusia harus mengenali dorongan. Seseorang tidak dapat mengendalikan sesuatu yang tidak disadarinya.

Kedua, manusia harus menciptakan jarak antara dorongan dan tindakan. Dorongan marah, misalnya, tidak harus langsung diwujudkan dalam ucapan atau tindakan.

Ketiga, manusia perlu menggantikan kebiasaan negatif dengan kebiasaan positif. Menghilangkan suatu perilaku tanpa menyediakan alternatif sering kali membuat pola lama kembali.

Keempat, manusia perlu memperkuat hubungan dengan Allah melalui ibadah, dzikir, doa, membaca Al-Qur'an, dan amal kebajikan.

Kelima, manusia perlu melakukan evaluasi secara konsisten. Transformasi spiritual tidak berlangsung linear. Seseorang dapat mengalami kemajuan sekaligus kemunduran. Karena itu, diperlukan kesabaran dan kesinambungan.

Dalam kerangka ini, *nafs mutmainnah* bukan berarti seseorang tidak pernah merasakan marah, sedih, takut, atau memiliki keinginan. Ketenangan jiwa tidak berarti ketiadaan emosi, tetapi kemampuan menempatkan emosi dan keinginan dalam orientasi yang benar.

Jiwa yang tenang adalah jiwa yang tidak lagi menjadikan dorongan sesaat sebagai pusat kehidupannya. Ia memiliki pusat orientasi yang lebih stabil karena menggantungkan dirinya kepada Allah.

j. Ikhlas: Pemurnian Niat Semata-Mata Mencari Ridha Allah SWT

Puncak metodologi *tazkiyat al-nafs* adalah *ikhlas*. Jika taubat membersihkan hubungan manusia dengan masa lalu, mujahadah mengendalikan dorongan, riyadhah membentuk kebiasaan, dzikir menghidupkan kesadaran, dan ibadah memperkuat hubungan dengan Allah, maka ikhlas memurnikan orientasi seluruh amal.

Ikhlas berarti melakukan amal karena Allah, bukan semata-mata karena pujian, status, keuntungan sosial, atau pengakuan manusia.

Persoalan keikhlasan menjadi kompleks karena motif manusia sering kali bersifat campuran. Seseorang dapat melakukan amal yang baik sekaligus memiliki keinginan untuk dihargai. Oleh karena itu, ikhlas bukan sekadar kondisi sekali jadi, melainkan proses terus-menerus memurnikan niat.

Ikhlas juga tidak berarti menolak seluruh konsekuensi duniawi dari sebuah tindakan. Seseorang boleh memperoleh keuntungan dari pekerjaan yang halal, memperoleh penghargaan atas prestasinya, atau menikmati hasil dari usahanya. Yang perlu dijaga adalah agar keuntungan tersebut tidak menjadi tujuan tertinggi yang menggantikan orientasi kepada Allah.

Dalam kehidupan profesional, misalnya, seorang dokter dapat memperoleh penghasilan dari pekerjaannya sekaligus memiliki niat memberikan pelayanan terbaik kepada pasien. Seorang akademisi dapat memperoleh jabatan sekaligus tetap menjaga niat untuk mengembangkan ilmu. Seorang pengusaha dapat memperoleh keuntungan sekaligus menjadikan usahanya sebagai sarana kemanfaatan.

Ikhlas tidak menuntut manusia meninggalkan dunia, tetapi membebaskan manusia dari ketergantungan batin terhadap dunia.Ikhlas merupakan bentuk kebebasan spiritual tertinggi karena seseorang tidak lagi sepenuhnya bergantung pada penilaian manusia. Ia dapat melakukan kebaikan meskipun tidak dilihat, bekerja meskipun tidak dipuji, dan tetap memilih kebenaran meskipun tidak memberikan keuntungan sosial.Pada titik ini, *tazkiyat al-nafs* mencapai transformasi mendasar: manusia tidak lagi menjadikan dirinya sendiri sebagai pusat. Pusat kehidupan bergeser kepada Allah.

Tazkiyat al-Nafs sebagai Metodologi Transformasi Spiritual

Kesepuluh metode yang telah dibahas bukanlah praktik-praktik yang berdiri sendiri. Kesemuanya membentuk suatu sistem transformasi yang saling berhubungan. Secara konseptual, proses

tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut: Taubat → Mujahadah → Riyadhah → Dzikir → Shalat → Puasa → Sedekah → Pembersihan Hati → Transformasi Nafs → Ikhlas.

Taubat memberikan titik awal perubahan. Mujahadah mempertahankan perubahan tersebut melalui perjuangan melawan dorongan negatif. Riyadhah membentuk kebiasaan spiritual. Dzikir menjaga kontinuitas kesadaran kepada Allah. Shalat membangun hubungan vertikal yang teratur. Puasa menguatkan kemampuan mengendalikan keinginan. Sedekah membebaskan hati dari keterikatan terhadap harta. Pembersihan hati menghilangkan penyakit batin. Keseluruhan proses tersebut mengarahkan nafs menuju ketenangan, sedangkan ikhlas memastikan seluruh perjalanan tersebut memiliki orientasi yang benar. Tazkiyat al-nafs tidak dapat direduksi menjadi serangkaian ritual individual. Ia merupakan metodologi transformasi manusia secara menyeluruh yang mencakup dimensi kognitif, emosional, moral, spiritual, dan perilaku.

Transformasi spiritual yang autentik ditandai oleh perubahan hubungan manusia dengan dirinya sendiri, Allah, sesama manusia, dan dunia. Ia tidak hanya menghasilkan perasaan religius, tetapi juga meningkatkan integritas moral. Pada akhirnya, keberhasilan tazkiyat al-nafs bukan diukur semata-mata dari banyaknya ibadah yang dilakukan, tetapi dari perubahan manusia yang dihasilkan oleh ibadah tersebut. Semakin dekat seseorang kepada Allah, seharusnya semakin rendah hati dirinya, semakin jujur perilakunya, semakin kuat tanggung jawabnya, semakin lembut hatinya, dan semakin besar manfaat yang diberikan kepada kehidupan. Dalam pengertian tersebut, tazkiyat al-nafs merupakan jalan dari kesadaran menuju pengendalian diri, dari

pengendalian diri menuju pemurnian hati, dan dari pemurnian hati menuju kedekatan dengan Allah. Ia merupakan metodologi untuk mengembalikan manusia kepada fitrahnya: bukan dengan menghapus kemanusiaannya, tetapi dengan menata seluruh dimensi kemanusiaan agar kembali berada dalam orientasi tauhid.

TRANSFORMASI KESADARAN

Transformasi kesadaran merupakan salah satu persoalan paling mendasar dalam memahami perubahan manusia. Perubahan perilaku dapat berlangsung tanpa perubahan kesadaran yang mendalam, sebagaimana seseorang dapat mengubah kebiasaan karena tekanan sosial, kepentingan ekonomi, hukuman, atau tuntutan lingkungan. Akan tetapi, transformasi kesadaran memiliki karakter yang lebih radikal: ia menyentuh cara manusia memahami dirinya, menafsirkan pengalaman, menentukan nilai, membaca realitas, dan menempatkan dirinya di hadapan Tuhan.

Dalam perspektif psikologi kontemporer, kesadaran tidak dapat direduksi menjadi satu entitas sederhana. Manusia memiliki proses mental yang berlangsung pada tingkat sadar maupun tidak sadar, sementara kemampuan *metacognition* memungkinkan seseorang memonitor dan mengevaluasi proses berpikirnya sendiri. Dengan demikian, kesadaran reflektif bukan sekadar "mengetahui sesuatu", melainkan kemampuan untuk menyadari bahwa dirinya sedang mengetahui, menilai, mengingat, menginginkan, takut, memilih, dan bertindak.

Tradisi Islam memiliki bahasa yang jauh lebih kaya untuk membicarakan transformasi batin. Al-Qur'an berbicara tentang *nafs*, *qalb*, *rūḥ*, *fu'ād*, *taqwā*, *tazkiyah*, *dhikr*, *sabr*, *shukr*, *tawbah*, dan *fitrah*. Konsep-konsep tersebut tidak boleh begitu saja disamakan dengan istilah psikologi modern, tetapi dapat ditempatkan dalam dialog

konseptual. QS. al-Syams[91]7–10, misalnya, menggambarkan jiwa sebagai sesuatu yang diberi kemampuan membedakan kecenderungan kefasikan dan ketakwaan, kemudian menempatkan keberhasilan pada proses penyucian jiwa. Ayat tersebut memperlihatkan bahwa perubahan manusia dalam Islam bukan semata-mata perubahan pengetahuan. Seseorang dapat mengetahui kebaikan tetapi tetap memilih keburukan. Karena itu, transformasi harus menyentuh hubungan antara pengetahuan, kehendak, emosi, kebiasaan, orientasi nilai, dan tindakan. Kesadaran yang berubah adalah kesadaran yang akhirnya menghasilkan perubahan orientasi hidup.

Dalam kerangka penelitian ini, transformasi kesadaran dapat dipahami sebagai proses bertahap dari ketidakreflektifan menuju kesadaran diri, dari kesadaran diri menuju evaluasi moral, dari evaluasi menuju penyucian orientasi batin, dan dari penyucian menuju keselarasan hidup dengan fitrah serta kehendak ilahi. Namun, model tersebut bukan tangga linear yang harus dilalui setiap manusia dengan urutan yang identik. Kehidupan batin bersifat dinamis. Seseorang dapat mengalami kejernihan lalu kembali mengalami kebingungan; dapat melakukan muhasabah tetapi kemudian jatuh kembali kepada kebiasaan lama; dapat merasakan kedekatan spiritual tetapi masih mengalami konflik psikologis. Karena itu, transformasi kesadaran lebih tepat dipahami sebagai proses spiral daripada garis lurus.

Fase Pertama: Kesadaran Awal di Alam Samar (*Ketidaksadaran Kolektif*)

Evolusi kesadaran manusia tidak dimulai dari sebuah kejernihan rasional yang serba-tahu, melainkan berevolusi dari suatu ceruk

kedalaman yang samar, implisit, dan pra-reflektif. Dalam arsitektur psikospiritual manusia, fase mula ini dapat diartimulasikan sebagai "alam samar" sebuah substrat pengalaman batiniah tempat dorongan-dorongan instingtual, memori primordial, traumatika kebudayaan, serta pola-pola simbolik bekerja secara determinatif sebelum struktur ego sang subjek mampu memetakan keberadaannya. Ontologi "alam samar" bukan merujuk pada suatu ruang metafisis eksternal yang diuji melalui instrumen empirisme-positivistik, melainkan sebuah kategori analitis-fenomenologis untuk mengeksplorasi kondisi keberadaan (mode of being) ketika ranah pengalaman belum tereksplisitkan melalui artikulasi metakognitif yang memadai. Pada tahap liminal ini, manusia hidup dan bertindak dalam realitas, namun ia belum sepenuhnya "hadir" sebagai pengamat yang kritis terhadap cara dirinya mempersepsi realitas tersebut.

Dalam horizon psikologi analitis, Carl Gustav Jung mengonseptualisasikan wilayah bawah-sadar ini melalui pembagian struktural antara ketidaksadaran personal (personal unconscious) dan ketidaksadaran kolektif (collective unconscious)[1864]. Jung menegaskan bahwa ketidaksadaran kolektif tidak tersusun dari pengalaman empiris individual yang dilupakan atau ditekan, melainkan merupakan warisan arketipal sebuah matriks psikis terstruktur yang diwariskan secara phylogenetis dan terwujud dalam bentuk simbol-simbol universal, mitologi, serta motif naratif lintas kebudayaan. Meskipun teori Jungian memberikan kontribusi epistemologis yang signfikan dalam membongkar determinisme psikologi kedalaman Barat, upaya mensimulasikan collective unconscious secara mentah ke dalam kategori antropologi-teologis Islam seperti nafs, qalb, atau rūḥ berisiko

melahirkan anakronisme konseptual. Divergensi antara kedua tradisi pemikiran tersebut justru menjadi titik pijak dialog kritis yang amat kaya. Ketidaksadaran kolektif Jungian bersifat imanen-historis dan berjangkar pada sejarah evolusi psikis spesies manusia. Sebaliknya, entitas psikospiritual dalam tradisi Islam khususnya konstruksi nafs (jiwa/diri), qalb (pusat persepsi spiritual), dan rūḥ (tiupan ilahi) memiliki dimensi transendental-teleologis yang tidak terreduksi sekadar sebagai manifestasi fungsi neuro-psikis atau warisan genetik-kolektif[1865]. Imam al-Ghazali, dalam korpusnya mengenai keajaiban hati, menjelaskan bahwa dinamika batin manusia bergerak dalam spektrum dari sifat-sifat kebinatangan (al-shifāt al-bahīmiyyah) hingga kesadaran ketuhanan (al-shifāt al-rabbāniyyah)[1866]. Dalam kerangka ini, "alam samar" dapat dianalogikan sebagai kondisi ghaflah (kelalaian atau keacuhan ontologis), di mana nafs masih terikat kuat oleh dorongan kebiasaan dan impresi indrawi bawah-sadar tanpa mendapat pencahayaan dari akal murni ('aql) maupun ruh.

Kendati terdapat fondasi metafisis yang berbeda, titik temu eksperiensial tetap dapat diidentifikasi secara fenomenologis. Dalam dinamika keseharian di "alam samar", manusia kerap menjadi instrumen pasif dari motif-motif bawah-sadarnya yang belum terurai. Ia mengafirmasi emosi kemarahan tanpa mampu melacak akar ketakutan eksistensial yang memicunya; ia mengulangi pola relasional yang destruktif karena dorongan arketipal yang tak terartikulasi; dan ia mempertahankan prasangka ideologis sebab keyakinan tersebut telah merunsur secara tidak disadari ke dalam struktur pembentukan identitas dirinya. Pada fase ini, subjek mengalami peleburan (fusion) penuh antara "diri yang mengamati" dan "objek yang diamati". Sebuah

ilusi epistemik terjadi tatkala subjek menganggap bahwa "apa yang dirasakan" secara otomatis merupakan "realitas obyektif", serta "pikiran yang melintas" adalah "kebenaran absolut". Transformasi kesadaran yang hakiki membutuhkan dekonstruksi atas peleburan parsial tersebut. Pembentukan kesadaran awal (early awareness) bukanlah suatu ketiadaan total dari fungsi kognitif; manusia pada fase ini tetap memiliki kesadaran fenomenologis ia sadar akan rasa sakit, keinginan, dan stimuli lingkungan namun ia mengalami defisit dalam kesadaran metakognitif (metacognitive awareness)[1867]. Ia belum memodelkan jarak spasi mental (mental space) yang memungkinkannya mengamati pikiran, emosi, dan dorongan ketidaksadarannya sebagai objek kognisi yang terpisah dari esensi kesadarannya sendiri. Dalam epistemologi Islam, pemisahan awal ini dikenal sebagai embrio kesadaran (yaqaẓah atau kebangunan batin), yang menjadi titik awal bagi proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pencapaian tingkat kesadaran reflektif (al-nafs al-lawwāmah)[1868].

Secara konseptual, masa transisi dari keterikatan pasif di alam samar menuju kapasitas metakognitif merupakan batu penjuru (cornerstone) dari seluruh proses penyempurnaan kemanusiaan. Ketika seseorang mulai mampu memformulasi kesadaran bahwa "pikiran saya bukanlah identitas mutlak saya" atau "perasaan saya adalah reaksi sementara yang perlu diperiksa", di situlah jarak reflektif terpancar. "Alam samar" dengan seluruh muatan ketidaksadaran kolektif dan instingtualnya tidak lagi bertindak sebagai diktator anonim atas perilaku manusia, melainkan berubah menjadi bentang alam internal yang siap dipetakan, dipahami, dan ditransformasikan menuju tingkat kesadaran yang lebih tinggi dan berkeadaban.

Fase Kedua: Kesadaran Reflektif di Alam Sadar (*Pertanyaan Eksistensial*)

Transformasi eksistensial manusia selalu bermula dari sebuah patahan ontologis sebuah momen distruptif ketika subjek berhenti sekadar "berada" di dunia (being in the world) secara mekanis, dan mulai memosisikan dirinya sebagai pengamat atas keberadaannya sendiri. Transisi dari kesadaran naif (pra-reflektif) menuju kesadaran reflektif merupakan sebuah lompatan kualitatif yang mendalam. Edmund Husserl menggambarkan fenomena ini sebagai bentuk epoché fenomenologis, di mana subjek menarik diri dari keterlibatan langsung dengan objek-objek eksternal guna mengarahkan perhatiannya ke dalam struktur kesadarannya sendiri.[1869] Di sisi lain, jauh sebelum tradisi barat merumuskan fenomenologi modern, filsuf Muslim klasik Ibn Sina (Avicenna) telah meletakkan fondasi kesadaran-diri murni melalui eksperimen pemikiran "Manusia Melayang" (The Floating Man), yang membuktikan bahwa kesadaran akan eksistensi diri (self-awareness) bersifat inheren, mandiri dari stimulasi sensoris, dan berfungsi sebagai basis utama identitas manusia.[1870]

Ketika manusia mulai mengajukan pertanyaan-pertanyaan fundamental seperti “Siapakah aku?”, “Mengapa aku hidup?”, “Mengapa aku menginginkan sesuatu yang kemudian kusesali?”, “Mengapa keberhasilan tidak selalu menghasilkan ketenangan?”, dan “Apa yang sebenarnya ingin kucapai?”, ia sedang mengaktifkan kapasitas kognitif tertingginya. Kesadaran reflektif ini berbeda dari kesadaran biasa karena manusia mengambil posisi jarak (distansiasi) terhadap dirinya sendiri. Ia bukan hanya mengalami kemarahan, tetapi mengamati kemarahannya. Ia bukan hanya memiliki ambisi, tetapi

mempertanyakan sumber ambisinya. Ia bukan hanya mengejar keberhasilan, tetapi mempertanyakan definisi keberhasilan yang selama ini digunakannya secara tidak kritis. Dalam ranah ilmu kognitif modern, kemampuan tingkat tinggi untuk memonitor, mengevaluasi, dan meregulasi proses berpikir objektif serta menilai tingkat keyakinan terhadap keputusan internal diidentifikasi sebagai bagian penting dari metacognition.[1871] Berdasarkan model teoretis pemrosesan kognitif, metakognisi membagi aktivitas mental menjadi dua tingkat: tingkat-objek (object-level) yang melakukan aksi, dan tingkat-meta (meta-level) yang melakukan pemantauan kritis.[1872] Dengan demikian, refleksi bukanlah aktivitas spekulatif-abstrak semata; ia secara empiris berkaitan erat dengan kemampuan biologis manusia dalam mengawasi kualitas, akurasi, dan validitas proses mentalnya sendiri melalui sirkuit neuroanatomis di korteks prefrontal.

Dalam tradisi filsafat eksistensial, kesadaran reflektif ini juga berhubungan erat dengan pertanyaan-pertanyaan batas mengenai kebebasan, tanggung jawab, kematian, makna, dan keaslian hidup (authenticity). Viktor E. Frankl menempatkan pencarian makna (will to meaning) sebagai salah satu dimensi fundamental keberadaan manusia yang membedakannya dari makhluk hidup lainnya.[1873] Tanpa adanya pemaknaan yang melampaui kepuasan biologis, manusia akan jatuh ke dalam hampa eksistensial (existential vacuum). Namun, jika eksistensialisme sekuler seperti yang dirumuskan oleh Søren Kierkegaard kerap kali terjebak dalam kecemasan transendental (angst) akibat nihilnya kepastian absolut di luar diri subjek,[1874] maka perspektif Islam memberikan orientasi transendental yang sangat berbeda. Pencarian makna manusia dalam epistemologi Islam tidak berhenti

pada konstruksi makna subjektif yang rapuh, melainkan diarahkan dan dijangkar secara kokoh pada poros hubungan vertikal manusia dengan Allah SWT. Karena itu, pertanyaan eksistensial dalam Islam tidak hanya berbentuk “Apa arti hidup saya?” tetapi bertransformasi menjadi pertanyaan teologis-teleologis yang mendalam: “Untuk apa saya diciptakan?”, “Apa yang Allah kehendaki dari kehidupan saya?”, dan “Apa yang akan saya bawa ketika kehidupan dunia berakhir?” Pertanyaan-pertanyaan ini merestrukturisasi kesadaran manusia dari sekadar agen otonom yang mencari kepuasan eksistensial sesaat, menjadi seorang hamba ('abd) yang memikul mandat kekhalifahan (khilafah).

Kesadaran reflektif dengan demikian menjadi titik peralihan penting dari kehidupan yang reaktif-instingtif menuju kehidupan yang deliberatif-spiritual. Al-Qur’an secara konsisten merangsang kemunculan kesadaran reflektif ini dengan mengajak manusia berulang kali untuk memperhatikan dirinya sendiri, dinamika sejarah, hukum alam, serta konsekuensi moral dari setiap keputusan bebas yang diambilnya. Secara eksplisit, Surah al-Ḥasyr[59] 18 memerintahkan orang-orang yang beriman agar setiap jiwa memperhatikan dan mengevaluasi secara kritis apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok.[1875] Ayat ini mengandung struktur temporal yang sangat kuat: manusia diinstruksikan untuk menggunakan memori masa lalunya (retrospent) sebagai bahan evaluasi masa kini (introspekt) guna merancang orientasi eskatologis masa depan (prospekt).

Di titik ini, refleksi bermutasi dari sekadar introspeksi psikologis sekuler menjadi sebuah evaluasi moral yang berorientasi eskatologis (muhasabah). Dalam khazanah psikologi spiritual Islam, khususnya

sebagaimana dirumuskan oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam mahakaryanya Ihya' 'Ulum al-Din, proses muhasabah (perhitungan diri) dan muraqabah (kewaspadaan spiritual) bertindak sebagai mekanisme kontrol internal yang mentransformasikan kondisi jiwa manusia.[1876] Melalui kesadaran reflektif yang konstan, jiwa yang awalnya dikuasai oleh dorongan-dorongan impulsif-destruktif (nafs al-ammarah) perlahan-lahan naik kelas menuju tingkat jiwa yang kritis, reflektif, dan penuh penyesalan konstruktif (nafs al-lawwamah), hingga akhirnya mencapai stabilitas spiritual tertinggi yang damai (nafs al-mutma'innah).

Pada akhirnya, manusia mulai menyadari sepenuhnya bahwa kehidupannya memiliki arah, tujuan, dan konsekuensi pertanggungjawaban yang mutlak. Ia tidak sekadar hanyut bergerak pasif melalui bentangan waktu; ia sedang aktif mengukir esensi dirinya di hadapan Sang Pencipta melalui keputusan-keputusan moral yang dikumpulkannya setiap hari.[1877] Kesadaran reflektif inilah yang menjadi gerbang utama pembuka transformasi spiritual yang sejati, mengubah eksistensi manusia dari makhluk biologis biasa menjadi subjek spiritual yang tercerahkan.

Fase Ketiga: Pelaksanaan *Muhasabah* Sistematis (*Evaluasi Diri Terstruktur*)

Dalam arsitektur spiritualitas Islam, kesadaran reflektif (al-wa'y al-in'ikāsi) dianggap sebagai pintu gerbang menuju pencerahan, namun ia akan kehilangan daya transformatifnya apabila hanya berhenti pada level kontemplasi pasif tanpa diiringi oleh mekanisme evaluasi yang rigid. Fase ketiga dalam proses pendakian spiritual adalah pelaksanaan

muḥāsabah sistematis. Secara ontologis, muḥāsabah bukan sekadar aktivitas kognitif sesaat, melainkan sebuah pengujian sistematis terhadap dialektika antara batin dan lahir, niat dan manifestasi aksi, serta orientasi eksistensial manusia di hadapan Sang Khalik[1878]. Al-Quran memberikan legitimasi teologis atas urgensi audit diri ini melalui perintah untuk memperhatikan apa yang telah dipersiapkan bagi hari esok, sebuah isyarat eskatologis yang menuntut kesiapan manajerial terhadap amal perbuatan[1879].

Secara etimologis, muḥāsabah berakar dari derivasi ḥ-s-b yang merepresentasikan aktivitas kalkulasi atau perhitungan. Penggunaan metafora matematis ini sangat krusial karena ia mentransformasi refleksi yang abstrak menjadi proses evaluatif yang terukur dan objektif. Dalam panggung batin, manusia berperan sekaligus sebagai subjek yang mengevaluasi (muḥāsib) dan objek yang dievaluasi (muḥāsab). Transformasi ini memaksa individu untuk melampaui pertanyaan fenomenologis sederhana seperti "apa yang aku rasakan?" menuju penyelidikan aksiologis yang lebih mendalam: "apa tujuan dari tindakanku?", "sejauh mana konsistensi antara nilai dan perilaku?", dan "apa konsekuensi teleologis dari keputusan ini?"[1880]. Upaya ini selaras dengan tradisi pemikiran Al-Haris al-Muhasibi yang menekankan bahwa pengawasan terhadap lintasan pikiran (khawāṭir) adalah fondasi bagi integritas moral[1881].

Dalam diskursus psikologi kontemporer, mekanisme muḥāsabah memperlihatkan paralelitas fungsional dengan teori regulasi diri (self-regulation) dan pemantauan metakognitif (metacognitive monitoring). Metakognisi, sebagai kemampuan manusia untuk berpikir tentang cara berpikirnya sendiri, memungkinkan individu menilai tingkat akurasi

keputusan dan kualitas proses kognitifnya[1882]. Kendati demikian, muḥāsabah dalam tradisi Islam melampaui sekadar efektivitas kognitif karena ia mengintegrasikan dimensi moralitas dan orientasi niat (niyyah) sebagai variabel utama. Jika psikologi modern sering kali terfokus pada performansi dan adaptasi fungsional, muḥāsabah menyasar substansi eksistensial, di mana keberhasilan material tidak serta-merta dianggap sebagai kesuksesan jika ia mengorbankan integritas etis dan ketulusan ruhani[1883].

Kedalaman muḥāsabah teruji ketika seseorang mampu menembus lapisan luar pencapaian sosial untuk memeriksa "inti terdalam" dari motivasinya. Ironi eksistensial sering kali muncul ketika seseorang memenangkan validasi publik namun mengalami kebankrutan privasi moral; memperoleh otoritas namun kehilangan kejujuran. Oleh karena itu, muḥāsabah beroperasi sebagai "teknologi spiritual" yang mempertanyakan apakah sebuah keberhasilan memperluas kebermanfaatan bagi sesama (altruisme) atau justru mempergemuk ego (narsisme spiritual)[1884]. Pertanyaan-pertanyaan kritis mengenai apakah tindakan dilakukan demi pengakuan manusia atau murni karena Allah menjadi instrumen filtrasi yang memisahkan antara emas keikhlasan dari loyang kemunafikan[1885].

Namun, penting untuk ditekankan bahwa muḥāsabah yang konstruktif bukanlah bentuk hukuman diri (self-punishment) yang patologis atau kebencian terhadap diri sendiri (self-loathing). Evaluasi diri yang sehat harus berorientasi pada perbaikan (iṣlāḥ) dan pertumbuhan (numuw), bukan pada stagnansi dalam rasa bersalah. Di sinilah konsep tawbah (reorientasi diri) berfungsi sebagai katarsis yang membuka ruang bagi pembaruan. Manusia, dalam keterbatasannya,

tidak dituntut untuk mencapai kesempurnaan absolut yang statis, melainkan dituntut untuk menjaga dinamika kembali (rujū') kepada kebenaran setiap kali terjadi deviasi moral[1886]. Kesalahan diakui bukan sebagai identitas permanen, melainkan sebagai data evaluatif untuk navigasi masa depan yang lebih baik. Secara struktural, muḥāsabah manifest dalam sebuah siklus berkelanjutan: dimulai dari kesadaran terhadap realitas batin, diikuti dengan pemeriksaan objektif atas fakta tindakan, pengakuan jujur terhadap kekurangan, koreksi melalui tindakan nyata, hingga pemeriksaan kembali untuk memastikan keberlanjutan perubahan. Disiplin ini menciptakan individu yang memiliki resiliensi spiritual tinggi dan kesadaran diri yang tajam[1887]. Dengan menjadikan muḥāsabah sebagai gaya hidup intelektual dan spiritual, seseorang tidak hanya menjalani hidup, tetapi juga memimpin hidupnya menuju titik harmoni antara aspirasi duniawi dan komitmen ukhrawi.

Fase Keempat: Proses *Tazkiyah* (Pembersihan Jiwa dan Peluruhan Hijab)

Dalam struktur perkembangan spiritual dan psikologi Islam, tazkiyah bukanlah sebuah tindakan terisolasi, melainkan muara transformatif yang secara dialektis lahir setelah krisis kesadaran pada fase muhasabah (introspeksi kritis). Jika muhasabah bertindak sebagai instrumen diagnostik yang mengidentifikasi patologi batin dan disfungsi orientasi hidup, maka tazkiyah hadir sebagai metodologi terapeutik sekaligus rekonstruktif bagi struktur jiwa manusia[1888]. Secara epistemologis, Al-Qur'an menegaskan pentingnya fase ini sebagai garis demarkasi antara eksistensi manusia yang beruntung (falaḥ) dan yang

mengalami kebangkrutan eksistensial (khāb), sebagaimana termaktub dalam firman Allah: “Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya” (QS. al-Syams[91] 9–10)[1889]. Pembacaan hermeneutik terhadap ayat ini memperlihatkan bahwa tazkiyah bersifat imperatif dan menentukan arah evolusi kesadaran manusia, baik di ranah imanen maupun transenden.

Sangat krusial untuk dipahami secara akademis bahwa tazkiyah tidak boleh disempitkan maknanya sebatas tindakan represif atau eliminatif terhadap aspek-aspek destruktif diri (tathīr semata). Secara etimologis, akar kata zakā (z-k-w/z-k-y) memuat dua dimensi makna yang berkelindan: al-thahārah (pembersihan dari noda) dan al-namā’ serta al-ziyādah (pertumbuhan, perkembangan, dan keberkahan)[1890]. Oleh karena itu, tazkiyah beroperasi dalam kerangka kerja ganda yang saling melengkapi, yaitu takhallī (negasi atau pengurangan polutan batin) dan taḥallī (atribusi atau penyemaian kualitas kebajikan)[1891]. Sebuah jiwa tidak serta-merta mencapai tatanan kesucian hanya dengan menekan atau menghentikan perilaku menyimpang; ia menuntut restrukturisasi aktif dengan cara mengaktualisasikan sifat-sifat kebalikan yang konstruktif.

Dalam praksis psikospiritual, penanganan terhadap amrāḍ al-qalb (penyakit hati) menuntut penggantian substansial. Kesombongan (kibr) tidak cukup diredam dengan menahan diri dari menyombongkan diri, melainkan harus didekonstruksi melalui pelembagaan kerendahan hati (tawāḍu‘) yang tulen. Kikir (bukhl) tidak selesai hanya dengan aksi karitatif yang sporadis, melainkan harus ditransformasikan menjadi habitus kemurahan hati (jūd/sakhā’). Demikian pula, impuls kemarahan yang destruktif (ghaḍab) tidak sepantasnya direpresi hingga memicu

neurosis, melainkan harus dialihkan dan disublimasikan menjadi keberanian moral yang terukur (syajā‘ah)[1892]. Melalui mekanisme ini, tazkiyah bekerja bukan sebagai pengekangan kaku terhadap dorongan alamiah, melainkan sebagai proses penyelarasan dan rekonstruksi orientasi batin agar sejalan dengan karsa Ilahi. Dalam tradisi sufistik dan filsafat Islam, perintangan terhadap persepsi kebenaran ini diartikulasikan melalui konsep hijab (tabir epistemologis dan ontologis)[1893]. Hijab merepresentasikan akumulasi dari egosentrisme, keterikatan berlebihan pada materialitas duniawi (ḥubb al-dunyā), fiksasi pada citra diri, prasangka kognitif (ẓann), fanatisme sektarian, serta ketakutan-ketakutan eksistensial yang tak proporsional. Tabir-tabir ini membiaskan realitas objektif sehingga jiwa mengalami katarak spiritual, yang pada gilirannya menghalangi manusia untuk menangkap pancaran nūr (cahaya) kebenaran Ilahi. Peluruhan hijab adalah proses dekonstruksi ilusi-ilusi diri agar kesadaran manusia mampu menyaksikan realitas sebagaimana adanya (kamā hiya).

Namun demikian, batas metodologis yang tegas harus ditarik untuk menghindari saintifikasi yang simplistis atau spiritualisasi yang keliru. Istilah hijab tidak boleh dijadikan rasionalisasi metafisik untuk mengabaikan atau mengarutkan kondisi patologi psikologis klinis[1894]. Dalam diskursus saintifik modern dan psikologi Islam integratif, penting untuk membedakan secara jernih antara hambatan spiritual eksistensial dan manifestasi gangguan kejiwaan klinis seperti depresi mayor, gangguan kecemasan (anxiety disorder), trauma psikologis, atau psikosis. Seseorang yang mengalami kecemasan klinis atau trauma tidak boleh secara terburu-buru didiagnosis mengalami "kelemahan iman" atau "terhalang oleh hijab metafisik". Meskipun dimensi

psikologis dan spiritual senantiasa berinteraksi secara dinamis pada diri manusia, mencampuradukkan keduanya tanpa ketelitian diagnostik dapat memicu stigmata yang merugikan serta menghambat intervensi medis yang diperlukan[1895]. Dengan demikian, tazkiyah harus dipahami sebagai proses holistik yang melingkupi dimensi etis, spiritual, psikologis, dan sosial. Uji sahih atas keberhasilan tazkiyah tidak terletak pada intensitas pengalaman subjektif yang ekstatik atauklaim-klaim spiritualitas yang esoteris, melainkan pada perubahan nyata dalam tindakan dan tanggung jawab moral di ruang publik[1896]. Seseorang yang mengklaim telah meluruhkan hijab-nya dan mencapai kedekatan spiritual, tetapi tetap melanggengkan kezaliman, mengeksploitasi sesama, atau bersikap acuh terhadap ketidakadilan sosial, menunjukkan kegagalan integrasi dalam proses transformasinya. Semakin tinggi tingkat kesadaran spiritual yang dicapai seseorang melalui tazkiyah, semakin tinggi pula komitmen etis dan tanggung jawab sosial yang harus ia manifestasikan dalam kehidupan bermasyarakat[1897].

Fase Kelima: Terbukanya Kejernihan Kesadaran (*Kasyf / al-Nūr al-Ilāhiy*)

Pada fase kelima ini, evolusi kesadaran manusia mencapai puncaknya melalui fenomena yang dalam diskursus teosofi Islam disebut sebagai kasyf. Secara etimologis dan epistemologis, kasyf tidak boleh dipahami sebagai fenomena supranatural yang anomali, melainkan sebagai sebuah "penyingkapan" (unveiling) atas tabir-tabir kognitif yang selama ini membatasi persepsi subjek terhadap realitas objektif.[1898] Dalam taraf S3 (Doktoral), kita harus memandang kasyf

sebagai kategori pengalaman fenomenologis di mana terjadi transformasi radikal dalam cara subjek mengalami eksistensi. Ketidakjelasan (obscurity) yang menyelimuti hubungan antara tindakan moral dan konsekuensi ontologisnya mulai meluruh, digantikan oleh sebuah kejernihan batin yang memungkinkan seseorang melihat dunia bukan lagi sebagai sekumpulan objek material yang terfragmentasi, melainkan sebagai teofani (tajallī) atau manifestasi dari kehendak Ilahi yang koheren.[1899]

Landasan metafisika dari fase ini berakar kuat pada metafora cahaya (al-Nūr). Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an surah al-Nūr[24] 35, Allah mendeskripsikan diri-Nya sebagai "Cahaya langit dan bumi," sebuah pernyataan yang oleh para pemikir besar seperti Al-Ghazali dipahami bukan sebagai cahaya fisik yang terikat pada partikel foton, melainkan sebagai esensi yang membuat segala sesuatu menjadi tampak dan dapat dimengerti.[1900] Kasyf batiniah ini adalah proses di mana al-Nūr al-Ilāhiy mengiluminasi akal budi manusia, sehingga ia mampu menembus aspek eksoterik (zāhir) menuju aspek esoterik (bātin) dari realitas. Namun, penting untuk dicatat secara teologis bahwa terbukanya kejernihan ini tidak mengimplikasikan perubahan pada zat Allah menjadi objek empiris yang dapat diindera; sebaliknya, yang mengalami perubahan adalah kapasitas reseptif manusia dalam menangkap sinyal-sinyal kebenaran yang selama ini tertutup oleh residu egoistik.[1901]

Secara sosiopsikologis dan spiritual, kejernihan ini berkorelasi linear dengan intensitas dhikr yang mencapai level itmi’nān (ketenangan absolut). Sebagaimana isyarat QS. al-Ra‘d[13] 28, ketenangan hati adalah prasyarat bagi fungsionalitas kognisi spiritual yang jernih.[1902]

Dalam kondisi ini, kejernihan tidak memanifestasikan diri sebagai stimulasi mental yang hiruk-pikuk atau klaim-klaim esoteris yang bombastis, melainkan dalam bentuk keteguhan orientasi moral dan kemampuan luar biasa dalam menahan impuls-impuls rendah (low-order impulses). Kejernihan ini bersifat epistemik karena memungkinkan subjek melakukan distingsi antara pengetahuan yang bersifat spekulatif (zann) dengan keyakinan yang berbasis pada penyaksian batin (yāqin).[1903] Di sinilah letak perbedaan mendasar antara intelektualisme murni dengan ma'rifah; jika intelektualisme bekerja dengan akumulasi data, maka kasyf bekerja dengan eliminasi distorsi batin.

Lebih lanjut, dimensi epistemologis dari fase kelima ini memaksa manusia untuk menghadapi kejujuran eksistensial yang radikal. Seseorang yang telah mencapai kejernihan kesadaran akan mampu membedakan secara presisi antara kehendak murni yang berasal dari petunjuk Ilahi (hudā) dengan proyeksi ego yang sering kali bersembunyi di balik jubah religiusitas.[1904] Kasyf dalam konteks ini adalah kemampuan untuk "melihat diri sendiri" tanpa filter pembelaan diri (self-defense mechanism). Sebagaimana yang ditekankan dalam tradisi kebijaksanaan perenial, ukuran tertinggi dari pencapaian spiritual bukanlah kemampuan melakukan hal-hal ajaib (karāmah), melainkan konsistensi dalam kejujuran batin di hadapan Sang Khalik.[1905] Dengan demikian, kasyf adalah sebuah proses disillusionment sebuah proses di mana manusia semakin sedikit tertipu oleh ilusi-ilusi duniawi dan proyeksi egonya sendiri, sehingga ia mampu bertindak di dunia dengan ketepatan moral yang terpusat hanya kepada Allah.

Fase Keenam: Pencapaian Puncak di Alam Fitrah (*Keselarasan Mutlak*)

Pencapaian fase keenam dalam trajektori spiritual dan eksistensial manusia meniscayakan sebuah reorientasi ontologis menuju alam fitrah sebuah kondisi keselarasan mendalam ketika seluruh struktur kesadaran, kehendak, dan tindakan manusia bertautan secara harmonis dengan cetak biru ilahi (teleos) yang telah ditanamkan sejak asal mula penciptaan.[1906] Dalam perspektif metafisika Islam, fitrah bukanlah sekadar keadaan kepribadian asli yang statis atau dorongan insting biologis yang mentah. Ia merupakan struktur primordial (al-mīṯāq) yang mengikat eksistensi manusia dengan Kebenaran Mutlak (al-Ḥaqq), sebagaimana terekam dalam lanskap teologis Al-Qur'an.[1907]

Secara tekstual, Al-Qur'an menegaskan posisi ontologis ini melalui firman Allah SWT: “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada takdir Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.” (QS. al-Rūm[30] 30).[1908] Ayat ini mempertegas bahwa pencapaian puncak di alam fitrah merupakan proses penyingkapan kembali keterarahan alami ruh manusia kepada Sang Pencipta, setelah melalui serangkaian pembersihan ego dan purifikasi kesadaran dari pelbagai bentuk alienasi eksistensial.[1909]

Dalam kerangka psiko-spiritual yang matang, kembali ke alam fitrah tidak dapat dipahami secara naif sebagai regresivitas psikologis yakni usaha menghapus jejak sejarah, budaya, dan memori traumatik untuk menjadi "manusia tanpa pengalaman" seperti bayi yang baru lahir (tabula rasa). Konsep regresif semacam itu merupakan kekeliruan epistemologis karena mengabaikan sunatullah perkembangan

kesadaran.[1910] Sebaliknya, pencapaian alam fitrah pada fase keenam ini merupakan bentuk reintegrasi hermeneutis: sebuah kapasitas intelektual dan spiritual untuk menata kembali seluruh akumulasi pengalaman hidup, penderitaan, keberhasilan, serta kegagalan, sedemikian rupa sehingga seluruh dinamika masa lalu tersebut tidak lagi menjadi penghalang (ḥijāb), melainkan bertransformasi menjadi cermin yang memantulkan kearifan Ilahiah.[1911]

Guna menghindari bahaya panteisme atau klaim mistik yang berlebihan (syataḥāt), wacana "keselarasan mutlak" dalam konteks teologis harus diberi batasan analisis yang amat ketat. Manusia, dalam kapasitasnya sebagai makhluk yang terbatas (ḥādiṯ), tidak akan pernah mencapai kesempurnaan mutlak (al-kamāl al-mutlaq) yang dapat menyamai hakikat Sifat dan Zat Allah SWT.[1912] Kesempurnaan mutlak bersifat otonom dan hanya milik Sang Pencipta. Oleh karena itu, "keselarasan mutlak" yang dimaksud pada tahap ini merujuk pada keselarasan eksistensial relatif yang semakin mendalam (al-istiqāmah al-tāmmah), yakni kondisi di mana kehendak personal manusia (irādah juz'iyyah) telah sepenuhnya tunduk dan melebur harmonis di dalam kehendak Ilahi (irādah kulliyyah), tanpa kehilangan tanggung jawab moralnya sebagai hamba ('abd).[1913]

Pada aras praksis, keselarasan eksistensial ini melahirkan integrasi paradoxal yang sangat halus dalam struktur psikologis manusia. Di satu sisi, ikhtiar manusiawi dijalankan dengan kapasitas rasionalitas dan determinasi terbaik; namun di sisi lain, kepasrahan (tawakal) berada pada tingkat yang paling murni. Manusia pada fase ini memahami secara mendalam hakikat sabda Nabi Muhammad SAW tentang perlunya menyeimbangkan tindakan instrumental dan penyerahan diri

secara total, sebagaimana ditegaskan dalam tradisi hadis: “Ikatlah untamu, kemudian bertawakallah.” (HR. al-Tirmidhī).[1914] Di sini, pengetahuan tidak lagi melahirkan kesombongan intelektual (kibr), melainkan membuahkan kerendahan hati epistemik (tawāḍu‘); keberhasilan material atau reputasi tidak lagi menjadi makanan bagi ego (al-nafs al-ammārah), melainkan dipandang sebagai amanah yang fana; dan kritik serta ujian hidup tidak lagi dirasakan sebagai ancaman terhadap identitas eksistensial, melainkan sebagai media penyempurnaan keimanan.[1915]

Manusia yang telah mencapai puncak alam fitrah hidup dalam ruang dialektika yang transenden sekaligus imanen. Ia tetap berpijak secara aktif di alam profan, bertindak sebagai khalifah di bumi (khālifah fī al-arḍ), terlibat dalam penataan sosial, ekonomi, dan peradaban, namun keterikatan hatinya (ta‘alluq) telah terlepas dari perbudakan materi.[1916] Ia bekerja secara profesional, tetapi pekerjaannya tidak dituhankan; ia mengumpulkan dan mengelola harta, namun harta tersebut berhenti di tangannya dan tidak bertakhta di dalam hatinya; ia mencintai sesama manusia dengan kasih sayang yang mendalam (raḥmah), tetapi cinta insaninya tidak pernah mengagalkan orientasi utamanya kepada Allah SWT; dan ia menerima takdir (raḍā bi al-qaḍā’) tanpa pernah kehilangan dorongan etis untuk menegakkan keadilan dan tanggung jawab sejarah.[1917]

Puncak kesadaran dalam alam fitrah bukanlah kondisi komatose atau pasivisme spiritual (quietism). Sebaliknya, ia merupakan puncak kematangan agensi manusia sebuah keadaan ketika tindakan nyata di dunia dilandasi oleh kedamaian batin yang konstan (al-nafs al-muṭma’innah), beroperasi dari pusat kesadaran yang terbebas dari

proyeksi ilusi ego, serta didorong oleh kecintaan murni untuk menjadi rahmat bagi semesta alam (raḥmatan lil-‘ālamīn).[1918]

Analisis Komprehensif Tingkat Kesadaran Transformatif Manusia

Transformasi kesadaran manusia bukanlah sekadar pergeseran kognitif mendatar, melainkan sebuah metamorfosis ontologis yang menstrukturkan kembali relasi antara subjek, ego, dan Realitas Mutlak. Ketika disintesiskan ke dalam sebuah korpus pemikiran yang utuh, gerakan eksistensial ini melintasi sebuah kontinuitas evolutif: berawal dari ketidakreflektifan mendasar menuju kesadaran reflektif, berlanjut ke tahap evaluasi diri, berproses melalui penyucian batiniah, hingga mencapai kejernihan intuisi spiritual dan bermuara pada keselarasan kosmik. Trajektori transformatif ini secara skematis dapat dirumuskan sebagai sebuah siklus berkesinambungan: Alam Samar → Kesadaran Reflektif → Muhasabah → Tazkiyah → Kasyf/Kejernihan → Fitrah[1919]. Fenomenologi perubahan ini menggambarkan bagaimana struktur persepsi manusia terbebas secara bertahap dari distorsi prasangka bawaan dan ilusi egosentris, menuju pemulihan martabat kemanusiaan yang paling murni[1920].

Kendati demikian, formulasi linier di atas tidak boleh ditafsirkan sebagai hierarki nilai eksistensial yang kaku, statis, atau reduksionis. Realitas kejiwaan manusia mewujud dalam dinamisme yang sangat kompleks dan multitrek, di mana kemajuan pada satu ranah tidak serta-merta menjamin kematangan pada ranah lainnya. Seseorang dapat mencapai elevasi intelektual yang luar biasa dan menguasai abstraksi epistemik tingkat tinggi, namun pada saat yang sama mengalami kemandekan moral atau krisis kematangan emosional[1921]. Begitu pula

dalam ranah pengalaman spiritual; seseorang mungkin saja mengalami momen-momen intimasi transendental yang kuat (ecstatic spiritual states), namun tetap rapuh dalam mengelola struktur ego dan impuls emosionalnya[1922]. Disparitas ini kerap memicu fenomena yang dalam psikologi transpersonal disebut sebagai spiritual bypassing sebuah kecenderungan menggunakan konsep atau pengalaman spiritual untuk menghindari penyelesaian luka psikologis dan tanggung jawab etis sehari-hari[1923]. Oleh karena itu, pengukuran kesadaran transformatif yang sahih tidak dapat disandarkan pada model tunggal yang homogen, melainkan harus ditakar melalui kriteria multidimensional yang terintegrasi.

Dimensi pertama dalam kerangka multidimensional ini adalah dimensi epistemik. Dimensi ini mengukur derajat metakognisi manusia, yakni kapasitas kritis untuk memetakan batas-batas pengetahuannya sendiri, mengenali bias kognitif, serta membedakan antara asumsi subjektif dan kebenaran yang teruji[1924]. Dimensi kedua adalah dimensi reflektif, yakni kemampuan fenomologis untuk mengambil jarak dari arus pengalaman batin sendiri, mengamati pergerakan motif, serta membaca dinamika ego tanpa terjebak dalam identifikasi psikologis yang buta[1925]. Dimensi ketiga adalah dimensi moral, yang menandai kapasitas eksistensial manusia untuk membebaskan pertimbangan etis dari kepentingan egoistik. Pada tingkat ini, seseorang murni mengorientasikan kehendaknya pada kebenaran objektif (al-haqq) dan kebaikan universal, meskipun hal tersebut menuntut pengorbanan keuntungan material atau reputasi personal[1926]. Dimensi keempat adalah dimensi regulatif, yang merefleksikan daya kendali psikologis dan disiplin spiritual dalam mereorganisasi pola perilaku,

menundukkan dorongan instingtif rendah, serta mengonsolidasikan niat menjadi tindakan nyata yang konsisten[1927].

Dua dimensi berikutnya melengkapi arsitektur kesadaran transformatif pada ranah yang paling mendalam dan paling nyata. Dimensi kelima adalah dimensi spiritual, yang mengukur kemurnian orientasi kesadaran manusia kepada Allah SWT sebagai Pusat Kesadaran dan Makna Utuh. Dimensi ini memanifestasikan pembukaan mata batin (bashirah) yang melampaui formalisme ritual belaka, menuju kesadaran tauhid yang meresapi seluruh jalinan eksistensi[1928]. Akhirnya, dimensi keenam adalah dimensi sosial, yang menjadi uji sahih (litmus test) bagi seluruh pencapaian batiniah. Dimensi ini menuntut penerjemahan transformasi spiritual internal ke dalam praxis kehidupan publik melalui perwujudan keadilan ('adl), kasih sayang universal (rahmah), integritas sosial (amanah), serta kontribusi altruistik yang memberi kemanfaatan nyata bagi sesama manusia dan kelestarian alam[1929].

Kesadaran tingkat tinggi tidak pernah diukur dari seberapa melimpahnya wawasan teoritis yang dimiliki seseorang, atau seberapa intensitas pengalaman mistik eksotis yang pernah dialaminya. Kesadaran transformatif yang sejati diukur dari sejauh mana kesadaran tersebut secara konsisten mampu mewujudkan integrasi yang koheren antara pengetahuan epistemik, nilai-nilai etis, kemurnian niat, kesetiaan tindakan, dan tanggung jawab sosial-kemanusiaan dalam realitas sejarah yang konkret.

IKHTIAR, TAWAKAL, IKHLAS, DAN RIDHA

Ketegangan antara kesadaran internal dan manifestasi eksternal seringkali melahirkan dikotomi yang problematik. Kesadaran yang gagal mengejawantah dalam praksis akan terjebak dalam ruang kontemplasi yang steril, sebuah isolasi kognitif yang kehilangan relevansi sosialnya. Sebaliknya, aksionisme yang hampa dari fondasi kesadaran fundamental hanya akan melahirkan aktivisme tanpa orientasi (teleologis), yang bersifat mekanistik dan rentan terhadap alienasi eksistensial. Untuk menjembatani jurang ini, diperlukan sebuah kerangka konseptual yang integratif, di mana agensi manusia tidak dipandang sebagai entitas yang terpisah dari ketundukan transendental, melainkan sebagai satu kesatuan sistem melalui empat pilar utama: ikhtiar, tawakal, ikhlas, dan ridha[1930]. Keempat dimensi ini bukan sekadar kategori moral yang berdiri sendiri, melainkan sebuah ekosistem spiritual yang mengatur hubungan antara subjek (manusia), objek tindakan, motif, dan realitas hasil dalam koordinat ketuhanan.

Pilar pertama, ikhtiar, secara etimologis berakar dari kata khair (pilihan terbaik), yang menempatkan manusia sebagai agen moral yang memiliki kebebasan terbatas dalam ruang kausalitas (sunnatullah)[1931]. Ikhtiar adalah pengakuan atas mandat manusia sebagai khalifah yang wajib mengoptimalkan potensi intelektual dan fisikalnya untuk melakukan perubahan di muka bumi[1932]. Namun, dalam perspektif teo-antropis, ikhtiar yang tidak diimbangi dengan tawakal akan melahirkan patologi psikologis berupa kesombongan (firaunisme intelektual), di

mana individu merasa menjadi otoritas tunggal atas keberhasilan yang dicapai. Tawakal hadir sebagai mekanisme regulasi psikis yang mengalihkan beban ekspektasi dari pundak manusiawi yang terbatas kepada kehendak Ilahiah yang absolut[1933]. Sebagaimana metafora hadis tentang "mengikat unta dan bertawakal," terdapat dialektika antara usaha maksimal dan kepasrahan total; tawakal tanpa ikhtiar adalah bentuk fatalisme pasif atau kemalasan yang dibungkus dengan jubah religiositas, sebuah distorsi terhadap makna tawakal itu sendiri[1934].

Selanjutnya, efektivitas sistem ini bergantung pada purifikasi motif melalui pilar ikhlas. Secara ontologis, ikhlas adalah kemurnian arah tindakan yang hanya ditujukan kepada Sang Absolut, membebaskan pelaku dari ketergantungan terhadap validasi eksternal atau apresiasi sosial[1935]. Tanpa ikhlas, ikhtiar yang paling heroik sekalipun akan tereduksi menjadi sekadar pencarian pengakuan (riyā'), yang secara spiritual bersifat korosif dan labil karena bergantung pada fluktuasi opini publik[1936]. Ikhlas berfungsi sebagai jangkar stabilitas batin yang memastikan energi tindakan tetap konsisten, baik dalam kondisi pujian maupun celaan. Namun, kejernihan motif ini harus mencapai puncaknya pada dimensi ridha, yaitu penerimaan penuh terhadap realitas yang terjadi setelah seluruh proses dilakukan[1937]. Ridha adalah bentuk rekonsiliasi antara kehendak manusia dan ketetapan Tuhan (qadar); tanpanya, seorang mukmin mungkin melakukan tindakan dengan ikhlas, namun tetap menyimpan konflik batin atau residu kekecewaan apabila hasil akhir tidak sesuai dengan proyeksi ego[1938].

Secara sistemik, keempat komponen ini bekerja dalam pola sirkular yang saling menguatkan (homeostatis spiritual). Kegagalan mengintegrasikan salah satu pilar akan merusak keseimbangan

eksistensial subjek: ikhtiar tanpa ridha melahirkan ambisi yang menyiksa; ridha tanpa ikhtiar melahirkan fatalisme yang melumpuhkan; dan ikhlas tanpa tawakal menimbulkan beban tanggung jawab yang melampaui kapasitas kemanusiaan[1939]. Sebagai satu kesatuan sistem, keempatnya mentransformasikan tindakan manusia dari sekadar fenomena fisik menjadi sebuah ibadah transendental yang utuh. Dengan demikian, integrasi ini bukan hanya menawarkan ketenangan psikologis (resiliensi), tetapi juga memberikan arah yang kokoh bagi peradaban yang berbasis pada kesadaran ketuhanan yang aktif dan produktif, di mana manusia bertindak dengan segenap kemampuannya, namun hatinya tetap tertambat pada kedamaian yang melampaui segala pemahaman[1940].

Ikhtiar Tanpa Kesombongan

Kehidupan manusia pada hakikatnya berdiri di atas tegangan dialektis antara kesadaran akan kebebasan berkehendak (free will) dan kepasrahan pada keharusan teologis (determinisme). Dalam lanskap pemikiran Islam, tegangan ini tidak diselesaikan dengan memenangkan salah satu kutub secara ekstrem, melainkan melalui sintesis aktif yang disebut ikhtiar.[1941] Secara etimologis, ikhtiar berakar dari kata khayr yang berarti memilih yang terbaik. Hal ini menegaskan bahwa ikhtiar bukan sekadar aktivitas fisik yang mekanistik, melainkan sebuah tindakan eksistensial yang melibatkan diskresi moral, intelektual, dan spiritual. Manusia tidak diposisikan sebagai robot tanpa daya (Jabariyyah), tidak pula sebagai pencipta mutlak atas takdirnya sendiri (Qadariyyah).[1942] Di sinilah ikhtiar muncul sebagai ruang pengkhidmatan manusia yang sadar akan mandat kekhalifahannya,

sekaligus tunduk pada kesadaran batas-batas ontologis dirinya di hadapan kemahakuasaan absolut Sang Pencipta.[1943]

Dimensi praksis dari ikhtiar ini termaktub secara komprehensif dalam sabda Nabi Muhammad saw. yang diriwayatkan dalam Ṣaḥīḥ Muslim nomor 2664: "Semangatlah dalam mengejar apa yang bermanfaat bagimu, mintalah pertolongan kepada Allah, dan janganlah engkau merasa lemah...".[1944] Hadis ini menyajikan sebuah struktur epistemologis yang kokoh mengenai bagaimana seharusnya manusia mengelola agensi dan psikologinya. Terdapat tiga pilar utama dalam hadis tersebut yang saling berinterpenetrasi.

Pertama, frasa "semangatlah dalam mengejar apa yang bermanfaat bagimu" (ihriṣ ʻalā mā yanfaʻuka) menegaskan imperatif aksiologi. Manusia diwajibkan melakukan kalkulasi rasional, optimasi potensi, dan keterlibatan aktif dalam realitas empiris.

Kedua, frasa "mintalah pertolongan kepada Allah" (wastaʻin billāh) menggeser lokus ketergantungan dari makhluk menuju Khalik. Ini adalah jangkar metafisika yang menjaga agar aktivitas manusia tidak tergelincir ke dalam atribusi diri yang sombong.

Ketiga, kalimat "janganlah engkau merasa lemah" (wa lā taʻjaz) adalah afirmasi psikologis untuk menolak keputusasaan dan ketidakberdayaan yang dipelajari (learned helplessness).[1945] Melalui struktur ini, Islam menawarkan teologi tindakan yang progresif namun tetap bersandar pada poros transendental.

Dalam perspektif psikologi kognitif modern, salah satu bias kognitif yang paling sering menjangkiti manusia modern yang sukses adalah illusion of control (ilusi kendali) sebuah keyakinan keliru bahwa seseorang memiliki kontrol penuh atas hasil-hasil eksternal yang

sebenarnya dipengaruhi oleh variabel di luar dirinya.[1946] Ketika seseorang berhasil melampaui targetnya, ia rentan jatuh pada kesombongan eksistensial (hubris), mengklaim kesuksesan tersebut murni sebagai hasil linier dari kecerdasan dan kerja kerasnya. Sebaliknya, ketika kegagalan menerpa, ketiadaan ruang transendental dalam kesadarannya akan melahirkan depresi klinis dan kecemasan eksistensial yang akut.

Di sinilah integrasi antara ikhtiar dan tawakal bertindak sebagai mekanisme regulasi stres yang sangat efektif. Menyadari batasan diri bukan berarti mengurangi kapasitas usaha, melainkan membebaskan mental dari beban hasil yang bukan merupakan yurisdiksi manusia.[1947] Manusia bertanggung jawab atas proses (effort-oriented), sedangkan hasil akhir adalah prerogatif Allah (outcome-oriented).[1948] Pembedaan ini sejajar dengan konsep Dichotomy of Control dalam filsafat Stoikisme, namun dalam Islam, konsep ini diperkaya dengan dimensi spiritualitas yang hidup melalui komunikasi intim dengan Tuhan.(tawassul dan doa).[1949]

Ilmuwan sosial dan teolog besar seperti Imam Al-Ghazali dalam monumental karyanya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menjelaskan bahwa tawakal yang benar tidak pernah menafikan hukum kausalitas (asbāb).[1950] Mengabaikan sebab-akibat fisik adalah bentuk kebodohan syariat, sementara menyandarkan hati sepenuhnya pada sebab-akibat adalah bentuk syirik sosiologis-intelektual. Teologi Kasb (pemerolehan) yang dirumuskan oleh mazhab Asy'ariyah menjembatani hal ini dengan menjelaskan bahwa Allah menciptakan daya dalam diri manusia, namun efektivitas tindakan tersebut tetap berada di bawah kehendak-Nya.[1951] Sinergi ini melahirkan manusia yang tangguh secara mental

(resilient). Berdasarkan perspektif teori self-efficacy dari Albert Bandura, keyakinan individu terhadap kemampuannya untuk berhasil sangat menentukan tindakan yang diambil.[1952] Ketika konsep self-efficacy ini dikombinasikan dengan kepasrahan teologis (tawakal), individu tidak hanya memiliki dorongan internal yang kuat untuk berusaha secara maksimal, tetapi juga memiliki jaring pengaman emosional yang kokoh ketika realitas tidak berjalan sesuai rencana. Ia terhindar dari takabur saat berada di puncak, dan terproteksi dari kehancuran mental saat berada di titik nadir.[1953]

Pada akhirnya, ikhtiar yang tanpa kesombongan adalah sebuah pencapaian spiritualitas yang matang. Ia merupakan deklarasi bahwa manusia adalah makhluk yang mulia karena diberi kehendak untuk berusaha, sekaligus makhluk yang fana karena keterbatasannya. Manusia yang memahami hakikat ikhtiar tidak akan pernah berkata, "Aku berhasil karena kehebatanku." Sebaliknya, ia akan bertutur dalam keheningan jiwanya: "Aku telah membaktikan seluruh potensi yang Engkau titipkan; kini aku menyerahkan lembaran hasilnya ke dalam samudera rahmat-Mu." Dengan cara pandang kosmologis seperti ini, setiap peluh dalam ikhtiar dinilai sebagai ibadah, dan setiap keterbatasan disikapi sebagai ruang untuk bersujud menundukkan ego kemanusiaan di hadapan keagungan Ilahi.[1954]

Tawakal Tanpa Kemalasan

Dalam diskursus teologi Islam klasik maupun modern, konsep tawakal acapkali terjebak dalam dikotomi reduksionis antara determinisme mutlak (fatalisme/jabriyyah) dan kehendak bebas yang ekstrem (qadariyyah). Kesalahpahaman yang paling akut terjadi ketika

tawakal diartikan sebagai tindakan melepaskan tanggung jawab profan demi kepasifan spiritual, atau menyerahkan segala urusan kepada lingkaran transenden sebelum manusia mengaktualisasikan potensi maksimalnya. Pandangan ini tidak hanya mencederai integritas intelektual Islam, tetapi juga mereduksi manusia dari statusnya sebagai khalīfah fī al-arḍ yang dibekali agensi moral dan rasional. Tawakal yang autentik bukanlah pelarian dari realitas (eskapisme), melainkan sebuah sintesis dialektis yang mempertemukan puncak ikhtiar kemanusiaan dengan kepasrahan eksistensial di hadapan absolutisme Ilahi.

Secara epistemologis, struktur ajaran Islam mengintegrasikan hukum kausalitas (sunnatullāh) dengan ketergantungan transendental. Mengabaikan salah satu dari keduanya akan melahirkan ketidakseimbangan kosmik dan psikologis. Ketika manusia mengabaikan ikhtiar fisik dengan dalih kepasrahan, ia terjatuh pada kemalasan dogmatis; sebaliknya, ketika ia mendewakan ikhtiarnya secara mutlak tanpa ruang bagi tawakal, ia akan terjerumus dalam delusi kepenguasaan (illusion of control) yang berujung pada depresi eksistensial saat realitas tidak berjalan sesuai rencana.

Dimensi aktif dari tawakal ini digambarkan secara presisi dalam tradisi profetik. Hadis yang diriwayatkan dalam Jāmi‘ al-Tirmidhī No. 2344 memberikan basis metodologis yang kuat mengenai dinamika dinamis tawakal: "Sekiranya kalian bertawakal kepada Allah dengan sebenar-benarnya tawakal, niscaya Dia akan memberi kalian rezeki sebagaimana Dia memberi rezeki kepada seekor burung; ia pergi di pagi hari dalam keadaan lapar dan kembali di sore hari dalam keadaan kenyang."[1955] Jika dianalisis secara hermeneutis, hadis ini menggunakan metafora burung bukan sebagai simbol kepasifan yang berdiam diri di

sarangnya menunggu makanan jatuh dari langit. Sebaliknya, kata kunci dalam hadis ini terletak pada aktivitas fisik yang dinamis: burung tersebut “keluar” (taghdu) di pagi hari dan “kembali” (taruh) di sore hari. Perilaku meluncur keluar dari zona nyaman sarang untuk mengarungi ketidakpastian alam raya menunjukkan bahwa tawakal menuntut gerakan (movement), eksplorasi, dan pengerahan energi kinetik. Burung tersebut mengejawantahkan kinerja penuh dalam batas-batas biologisnya demi memenuhi hukum kausalitas yang telah ditetapkan oleh Sang Pencipta. Dengan demikian, tawakal tidak pernah menghapus gerak fisik dan intelektual; ia justru menguduskan gerak tersebut sebagai bagian integral dari ibadah dan ketetapan kosmik.

Prinsip keterpaduan antara usaha manusia dan kepasrahan spiritual ini ditegaskan secara teologis dalam Al-Qur'an Surah al-Ṭalāq[65] 3: "Dan Dia memberinya rezeki dari arah yang tidak disangka-sangkanya. Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan-Nya. Sungguh, Allah telah mengadakan ketentuan bagi setiap sesuatu."[1956] Ayat ini menyajikan sebuah struktur teo-kosmologis yang sangat rapi. Di satu sisi, Allah menjamin kecukupan (kifāyah) bagi hamba-Nya yang bertawakal. Namun, pada frasa berikutnya, jaminan tersebut dibingkai dalam klausul "Allah telah menetapkan ukuran/ketentuan bagi segala sesuatu" (qad ja‘ala Allāhu likulli shay’in qadrā). Kata qadar di sini merujuk pada hukum-hukum keteraturan alam, sistem sebab-akibat, batas-batas fisik, dan ukuran-ukuran ilmiah yang logis.

Dengan menyatukan janji kecukupan dengan penetapan ukuran, Al-Qur'an menegaskan bahwa pemenuhan kebutuhan manusia harus

melalui koridor hukum-hukum objektif yang berlaku di alam semesta. Seseorang tidak dapat mengharapkan "kecukupan" tanpa menghormati "ukuran" (proses, hukum sebab-akibat, profesionalisme, dan metodologi yang benar). Oleh karena itu, tawakal yang sesungguhnya adalah proses navigasi yang cerdas di dalam hukum-hukum kausalitas objektif ini, kemudian menyerahkan muara dari seluruh variabel yang berada di luar kendali manusia kepada kehendak absolut Allah.

Dalam perspektif psikologi modern, tawakal dapat diredefinisi sebagai regulasi kognitif tingkat tinggi yang menggeser fokus perhatian individu dari hasil akhir (outcome) ke proses tindakan (action/agency). Orang yang bertawakal tidak bersikap apatis terhadap masa depan; mereka tetap merancang strategi makro, mengalkulasi risiko mikro, melakukan mitigasi bencana, mengevaluasi deviasi kinerja, dan menyempurnakan metodologi kerja. Namun, perbedaan mendasar antara profesional sekuler dan profesional yang bertawakal terletak pada pelepasan klaim kepemilikan mutlak terhadap hasil akhir. Ketika seseorang melakukan dekopling (pemisahan) antara usaha keras dan kepemilikan mutlak atas hasil, ia terbebas dari kecemasan eksistensial (existential anxiety) dan sindrom kelelahan mental (burnout). Tawakal dalam dimensi ini bertindak sebagai perisai psikologis. Ia memungkinkan seorang profesional untuk bekerja pada tingkat efisiensi tertinggi tanpa terbebani oleh ketakutan patologis akan kegagalan. Di saat-saat kritis, kematangan tawakal ini termanifestasi dalam sebuah monolog spiritual yang kokoh: "Ya Allah, aku telah mengerahkan segenap kapasitas intelektual, fisik, dan manajerial yang Engkau titipkan kepadaku untuk menuntaskan kewajiban ini. Kini,

dengan kerendahan hati yang mendalam, aku mengakui bahwa determinasi akhir berada di luar domain kekuasaan mutlakku. Aku rida atas apa pun keputusan-Mu." Sikap ini tidak merefleksikan keputusasaan, melainkan sebuah realisme teologis yang anggun. Ia menempatkan manusia kembali pada maqamnya yang tepat: sebagai subjek yang berikhtiar secara maksimal, bukan sebagai tuhan kecil yang menentukan hasil akhir sejarah.

Pada akhirnya, tawakal bukanlah antitesis dari profesionalisme, melainkan bentuk tertinggi dari profesionalisme itu sendiri yang telah mengalami transendensi. Ia adalah "kinerja tanpa batas" yang diselimuti oleh "kedamaian tanpa syarat." Di era modern yang menuntut produktivitas tinggi namun diiringi oleh krisis kesehatan mental, integrasi tawakal yang aktif yakni penyerahan total yang didahului oleh kinerja penuh menawarkan paradigma baru yang menyeimbangkan antara kesuksesan material di bumi dan ketenangan spiritual di langit.

Ikhlas Tanpa Klaim

Dalam teologi spiritual dan psikologi transpersonal Islam, relasi antara tindakan manusia (praxis) dan tujuan akhirnya (teleology) senantiasa dipertautkan oleh sebuah jembatan batin yang disebut motif. Jika ikhtiar bertumpu pada ranah motorik-kausalitas tindakan, dan tawakal mengejawantah sebagai kepasrahan eksistensial terhadap hasil akhir, maka ikhlas berdiri tegak di hulu kesadaran sebagai penentu kemurnian motif. Dalam perspektif epistemologi Islam, tindakan fisik tidak pernah bersifat netral-bebas nilai; ia digerakkan oleh dorongan intensionalitas (niyyah) yang menentukan bobot ontologisnya di

hadapan Sang Pencipta. Hal ini ditegaskan secara rigid dalam Ṣaḥīḥ Muslim 1907a, di mana Nabi Muhammad saw. mendedahkan narasi eskatologis tentang tiga golongan manusia sang martir, sang alim, dan sang dermawan yang justru menjadi bahan bakar pertama api neraka karena distorsi motif batiniah mereka.[1957] Hadis ini menjadi fondasi teologis yang revolusioner: ia mendekonstruksi pemahaman awam tentang kesalehan formal dan menegaskan bahwa tanpa orientasi batin yang murni, amalan eksoteris yang paling agung sekalipun akan runtuh menjadi debu kosmis yang tak bernilai.[1958]

Keikhlasan, dengan demikian, merupakan medan pertempuran psikologis yang sangat halus (laṭīf) lantaran ego manusia (nafs) memiliki kemampuan luar biasa untuk menyusup dan menyamar (tashābuh) ke dalam ritus-ritus yang tampak paling suci. Dalam analisis psikologi spiritual Al-Ghazali, ego sering kali melakukan pembajakan spiritual (al-ghurūr); seseorang dapat bersedekah secara masif, namun di balik tabir bawah sadarnya, ia merindukan sematan gelar filantropis.[1959] Begitupun seorang intelektual yang mengajar, namun secara implisit mendamba legitimasi sebagai otoritas keilmuan tunggal, atau seorang penolong yang secara tidak sadar sedang mengonsolidasikan utang budi dan loyalitas dari orang yang ditolongnya. Fenomena ini paralel dengan pandangan psikoanalisis Jacques Lacan mengenai the desire of the Other (hasrat akan Hasrat Orang Lain), di mana subjek sering kali mengonstruksi tindakannya demi memenuhi ekspektasi dan tatapan pengakuan dari dunia luar.[1960] Keikhlasan menuntut pemutusan rantai ketergantungan psikologis ini, membebaskan subjek dari penjara cermin sosial agar orientasi amalnya murni teosentris. Reddefinisi ikhlas harus ditarik keluar dari sekadar pemaknaan pasif seperti "tidak

ingin dipuji." Ikhlas yang sejati adalah sebuah tindakan pembebasan radikal (liberation) terhadap pusat gravitasi kesadaran dari ketergantungan pada penilaian makhluk. Di dalam Al-Qur'an Surah Al-Insan ayat 9, karakteristik hamba pilihan diabadikan sebagai mereka yang memberi tanpa mengharapkan timbal balik maupun sekadar ucapan terima kasih: "Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah karena mengharapkan rida Allah, kami tidak mengharapkan balasan dan terima kasih darimu."[1961] Ayat ini menunjukkan sebuah kondisi psikologis yang telah melampaui dualitas pujian (al-madḥ) dan celaan (al-dhamm). Ketika orientasi batin telah terjangkar kuat pada samudra ketuhanan, maka fluktuasi opini publik baik berupa sanjungan yang melambungkan maupun kecaman yang menjatuhkan tidak akan lagi mempengaruhi stabilitas dan konsistensi pelaku amal dalam menebar kemaslahatan.

Namun, di sinilah letak jebakan eksistensial yang paling rumit: klaim verbal maupun mental bahwa "aku telah ikhlas" (ananiyyah) sejatinya adalah bentuk kelicikan ego yang paling halus (āfāt al-ikhlas). Begitu seseorang merasa telah mencapai maqam keikhlasan dan memandang dirinya lebih murni, lebih sunyi dari pamrih dibanding orang lain, ia sebenarnya sedang terjatuh ke dalam perangkap takabur spiritual (‘ujb). Tokoh sufi Ibn ‘Ata’illah al-Sakandari dalam kitab masterpisenya, Al-Hikam, memperingatkan bahwa kemaksiatan yang melahirkan rasa hina dan butuh kepada Allah jauh lebih baik daripada ketaatan yang melahirkan rasa bangga diri dan kesombongan.[1962] Kesadaran akan "keikhlasan diri" justru membatalkan keikhlasan itu sendiri, karena pada saat tersebut subjek sedang menatap cermin kediriannya dengan penuh kekaguman, menggeser posisi Allah sekadar sebagai latar

belakang bagi panggung pemujaan diri. Maka secara fenomenologis, ikhlas yang matang (mature sincerity) senantiasa bergerak dalam kesunyian klaim; ia adalah sebuah laku tanpa panggung. Menolak estetika "masyarakat tontonan" (society of the spectacle) yang dianalisis oleh Guy Debord di mana eksistensi manusia disusutkan hanya sejauh apa yang tampak di permukaan visual manusia ikhlas memilih untuk beroperasi di wilayah teduh yang tak terjangkau oleh sorot lampu publisitas.[1963] Ia bekerja tanpa menuntut apresiasi, berbuat kebajikan secara senyap, dan ketika takdir membawanya menerima penghargaan, ia tidak menyerap apresiasi tersebut ke dalam struktur ego sebagai pembentuk harga dirinya. Pendekatan ini selaras dengan konsep keadilan pengakuan (struggle for recognition) Axel Honneth, yang dalam konteks spiritual diadaptasikan bukan untuk menuntut rekognisi sosiologis dari sesama manusia, melainkan meletakkannya dalam penataan hierarki nilai yang sakral: menempatkan rida Allah (ridwānullāh) sebagai puncak pencarian eksistensial yang melampaui segala bentuk validasi profan.[1964] Pada titik kulminasi ini, ikhlas bukan lagi sebuah beban moral, melainkan sebuah kemerdekaan jiwa yang paripurna.

Ridha Tanpa Fatalisme

Dalam lanskap pemikiran psikoterapi Islam dan spiritualitas transpersonal, ridhā kerap mengalami reduksi makna akibat kekeliruan epistemologis yang menyamakannya dengan fatalisme (jabrīyyah). Reduksi ini memosisikan ridhā seolah-olah sebagai bentuk kepasrahan pasif, penyerahan diri tanpa syarat yang menihilkan keagenan manusia (human agency), atau sebuah sikap apatisme eksistensial terhadap

realitas penderitaan, ketidakadilan, dan kegagalan. Padahal, secara ontologis, ridhā merupakan domain afektif-kognitif tingkat tinggi di mana seorang individu mencapai kedamaian batiniah (tranquility) melalui pengakuan penuh terhadap kedaulatan Ilahi (qadā'), tanpa sedikit pun mereduksi kewajiban syar'i dan rasional untuk melakukan perbaikan (iṣlāḥ) terhadap kondisi yang dapat diubah (qadar)[1965]. Ridhā bukanlah persetujuan moral terhadap kejahatan atau penderitaan, melainkan sebuah penerimaan objektif terhadap kenyataan empiris yang telah mewujud dalam ruang dan waktu.

Ketidakmampuan membedakan antara "penerimaan realitas yang telah terjadi" dan "ketundukan pasif terhadap kondisi masa depan" inilah yang memicu timbulnya fatalisme destruktif. Secara psikologis, penolakan emosional terhadap realitas yang sudah terjadi (non-acceptance) tidak akan pernah mengubah sejarah; penolakan tersebut hanya akan membuang energi psikis yang sangat berharga dan memicu fragmentasi kepribadian. Ketika seseorang berada dalam kondisi ketidakrelaan terhadap realitas objektif, ia terjebak dalam disonansi kognitif dan penderitaan sekunder (secondary suffering). Dalam konteks ini, ridhā berfungsi sebagai fondasi psikologis yang kokoh: sebuah kemampuan untuk menerima kenyataan tanpa menjadikan penolakan emosional sebagai pusat gravitasi kehidupannya[1966]. Dengan melatih penerimaan lapang dada terhadap fakta yang tidak dapat diubah, individu justru memperoleh kejernihan mental yang dibutuhkan untuk memetakan tindakan transformatif ke depan.

Landasan normatif yang sangat presisi mengenai dinamika ini terekspresikan dalam teks profetis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim. Nabi Muhammad bersabda: "Mukmin yang kuat lebih baik

dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah, namun pada masing-masing ada kebaikan. Bersungguh-sungguhlah meraih apa yang bermanfaat bagimu, mohonlah pertolongan kepada Allah, dan jangan lemah. Jika sesuatu menimpamu, janganlah berkata: 'Seandainya aku melakukan ini, niscaya hasilnya akan begini dan begitu,' tetapi katakanlah: 'Allah telah menakdirkan, dan apa yang Dia kehendaki pasti Dia lakukan,' karena kata 'seandainya' membuka pintu perbuatan setan."[1967] Teks hadis ini menghadirkan kerangka konseptual yang sangat holistik mengenai hubungan antara keagenan manusia (ikhtiyār), ketauhidan (tawakkal), dan regulasi emosi. Perintah untuk bersungguh-sungguh meraih hal yang bermanfaat (iḥriṣ 'alā mā yanfa'uk) serta larangan untuk bersikap lemah (wa lā ta'jaz) merupakan afirmasi tegas atas pentingnya keagenan aktif manusia. Namun, ketika sebuah peristiwa telah melampaui ambang batas kontrol manusia dan menjadi realitas historis (wa in aṣābaka syai'un), fokus kognitif harus dialihkan secara instan dari domain keagenan ke domain penerimaan (qadarullāhi wa mā syā'a fa'ala).

Secara analisis psikologis modern, larangan penggunan kata "seandainya" (law) dalam konteks pasca-peristiwa bukan berarti mengharamkan evaluasi objektif atas kegagalan. Yang ditolak secara tegas oleh doktrin profetis ini adalah counterfactual rumination yaitu proses kognitif maladaptif di mana pikiran terus-menerus mengulang skenario masa lalu yang hipotetis dengan penyesalan yang melumpuhkan (unproductive regret)[1968]. Ruminasi semacam ini tidak memberikan solusi ilmiah atas kegagalan, melainkan hanya menguras resiliensi emosional dan memicu neurotisisme. Keterangan bahwa konstruksi kontrafaktual yang destruktif ini "membuka pintu perbuatan

setan" (taftaḥu 'amala asy-syaiṭān) mengindikasikan bahwa secara epistemologis, menolak realitas yang telah terjadi adalah bentuk ilusi kognitif yang memisahkan manusia dari kesadaran kehadiran Ilahi dan potensi perbaikan masa depan[1969].

Aplikasi sintesis antara ridhā dan semangat perbaikan terlihat jelas dalam berbagai perjumpaan manusia dengan krisis eksistensial. Ridhā dan ikhtiyār bukanlah dua entitas yang saling meniadakan (mutually exclusive), melainkan dua dimensi yang saling melengkapi dalam dialektika kehidupan manusia. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, ridhā terhadap takdir tidak meniadakan kewajiban menolak takdir yang buruk dengan takdir lain yang diridhai Allah seperti menolak takdir sakit dengan takdir berobat, atau menolak takdir kelaparan dengan takdir makan[1970]. Dalam kerangka medis, seorang pasien yang didiagnosis menderita penyakit terminal dapat mencapai kondisi ridhā dengan menerima kenyataan biologis tubuhnya tanpa kemarahan destruktif kepada Sang Pencipta, sementara secara simultan ia terus berikhtiar mencari terapi pengobatan terbaik yang ditawarkan oleh sains modern. Penerimaan ini (radical acceptance) justru menurunkan tingkat kortisol dan kecemasan, yang pada gilirannya mengoptimalkan fungsi imunologis tubuh untuk merespons pengobatan[1971].

Dalam ranah sosial-politik, individu yang mengalami perlakuan tidak adil tidak dituntut untuk menyukai atau membiarkan kezaliman tersebut terjadi. Ia mengekspresikan ridhā-nya dengan menerima bahwa peristiwa ketidakadilan tersebut telah tercatat dalam sejarah takdirnya tanpa membiarkan hatinya diracuni oleh kepahitan atau kebencian eksistensial yang merusak jiwa. Namun, secara paralel, ia

menggunakan seluruh sumber daya hukum, moral, dan sosial untuk memperjuangkan keadilan dan menghentikan kezaliman tersebut. Penyerahan hasil akhir (tawwakal) kepada Allah dilakukan setelah seluruh kapasitas keagenan manusiawi dikerahkan secara optimal.

Ridhā yang substansial adalah sebuah integrasi harmonis antara ketenangan eksistensial (existential composure) dan akselerasi tindakan transformatif. Ridhā memberikan ruang lapang bagi jiwa untuk bernapas di tengah badai kehidupan, membebaskan manusia dari beban melarang apa yang telah terjadi, dan menyediakan energi spiritual yang bersih untuk membentuk masa depan.

Transformasi dari pemahaman fatalistik menuju pemahaman ridhā yang dinamis ini merupakan prasyarat mutlak bagi pembentukan karakter mukmin yang tangguh (al-mu'min al-qawiyy). Tanpa ridhā, ikhtiar manusia akan mudah terperosok ke dalam kecemasan neurotik dan keputusasaan ketika menghadapi kegagalan. Sebaliknya, tanpa semangat perbaikan (iṣlāḥ), klaim ridhā hanya menjadi topeng teologis bagi kebiasaan menunda-nunda (procrastination), kelemahan kehendak, dan ketidakmampuan beradaptasi dengan realitas. Ridhā adalah penerimaan mutlak terhadap takdir masa lalu dan masa kini, yang berfungsi sebagai batu pijakan yang kokoh untuk mengukir karya, kebaikan, dan perbaikan pada masa depan.

Hubungan Sinergis Empat Pilar (*Ikhtiar–Tawakal–Ikhlas–Ridha*)

Dalam cakrawala pemikiran Islam, eksistensi manusia dipahami bukan sebagai entitas yang terisolasi dalam determinisme absolut, pun tidak berada dalam kebebasan radikal yang tanpa batas. Sebaliknya, manusia menempati ruang dialektis di mana kehendak bebas (free will)

dan ketetapan Ilahi (divine decree) berinteraksi secara dinamis. Ruang ini dipetakan secara komprehensif melalui empat pilar etika-spiritual: Ikhtiar, Tawakal, Ikhlas, dan Ridha. Keempat elemen ini bukan sekadar urutan kronologis dalam bertindak, melainkan sebuah sistem kuadrangulasi kesadaran yang menjaga stabilitas psikologis dan integritas ontologis manusia di hadapan realitas yang kompleks. Sinergi ini mentransformasi kehidupan dari sekadar rentetan peristiwa biologis menjadi sebuah proses dialogis antara agensi manusia dengan absolutisme Tuhan[1972].

Pilar pertama, Ikhtiar, secara etimologis berakar dari kata khayr (baik), yang berarti memilih yang terbaik di antara berbagai kemungkinan. Secara filosofis, ikhtiar adalah manifestasi dari martabat manusia sebagai subjek yang memiliki agensi[1973]. Dalam pilar ini, pertanyaan fundamentalnya adalah: "Apa yang harus kulakukan?". Ikhtiar menuntut manusia untuk memaksimalkan potensi intelektual dan fisikalnya, sehingga ia terbebas dari jebakan fatalisme atau pasivitas yang melumpuhkan. Namun, di saat yang sama, ikhtiar tanpa jangkar spiritual dapat menjerumuskan individu pada delusi kemahakuasaan diri. Di sinilah Tawakal berperan sebagai penyeimbang kritis. Tawakal menjawab ketidakpastian masa depan dengan menyerahkan hasil akhir kepada otoritas transenden[1974]. Jika ikhtiar adalah hubungan manusia dengan kemungkinan (posibilitas), maka tawakal adalah jembatan yang menghubungkan manusia dengan ketidakpastian (uncertainty), sebuah mekanisme pertahanan spiritual yang mencegah munculnya kesombongan saat berhasil dan depresi saat gagal[1975]. Integrasi pilar ketiga, Ikhlas, membawa dimensi aksiologis ke dalam struktur tindakan manusia. Ikhlas menggugat motif

internal dengan pertanyaan: "Untuk siapa dan dengan niat apa aku melakukannya?". Dalam diskursus psikologi kontemporer, hal ini berkaitan dengan pemurnian motivasi dari narsisisme moral, di mana seseorang bertindak bukan demi nilai itu sendiri atau demi Tuhan, melainkan demi validasi sosial atau kepuasan ego[1976]. Ikhlas memastikan bahwa setiap gerak lahiriah tetap terhubung dengan pusat spiritual yang murni. Terakhir, Ridha muncul sebagai pilar teologis-teleologis yang mengatur respon manusia terhadap hasil. Ridha adalah bentuk penerimaan aktif bukan pasif terhadap kenyataan yang telah terjadi. Ia mencegah pemberontakan batin yang destruktif dan penyesalan kontrafaktual yang sia-sia[1977]. Dengan ridha, manusia mencapai ataraxia atau ketenangan jiwa, karena ia memahami bahwa hasil adalah domain Tuhan, sementara usaha adalah domain manusia[1978].

Secara sistemik, keempat pilar ini membentuk sebuah lingkaran kedamaian (virtuous cycle). Ikhtiar membangun kompetensi, Tawakal membangun resiliensi, Ikhlas membangun integritas, dan Ridha membangun stabilitas. Pemisahan salah satu pilar ini akan meruntuhkan struktur kesadaran; tanpa ikhtiar manusia menjadi parasit, tanpa tawakal ia menjadi tiran bagi dirinya sendiri, tanpa ikhlash ia menjadi munafik, dan tanpa ridha ia menjadi jiwa yang tersiksa oleh realitas. Inilah titik temu paling krusial dalam pemahaman Islam mengenai takdir: takdir bukanlah alasan untuk meniadakan tanggung jawab moral (taklif), melainkan batas yang menentukan di mana tanggung jawab manusia berakhir dan di mana ketetapan Tuhan bertahta[1979]. Keseimbangan ini dirangkum secara elegan dalam hadis tentang "Mukmin yang Kuat". Kekuatan yang dimaksud bukan sekadar

kekuatan fisik, melainkan ketangguhan eksistensial untuk terus mengejar kemanfaatan dengan memohon pertolongan Allah (sinergi ikhtiar dan tawakal), serta tidak menyerah pada ketidakberdayaan. Ketika realitas tidak sesuai dengan ekspektasi, seorang Mukmin tidak akan terjebak dalam kalimat "Seandainya aku melakukan ini...", melainkan bersandar pada ketetapan-Nya (ridha)[1980]. Model ini menawarkan solusi bagi krisis eksistensial modern, di mana manusia seringkali merasa terbebani oleh keharusan untuk mengontrol segala aspek kehidupannya, yang pada akhirnya hanya berujung pada kecemasan massal dan kekosongan makna[1981].

Keselarasan Kuadrat Empat Pilar dengan Dinamika Alam Fitrah

Dalam diskursus metafisika Islam dan psikologi transpersonal, keberadaan manusia dipandang sebagai sebuah entitas yang bergerak dalam tegangan antara aktualitas diri dan orientasi primordialnya. Konsep "alam fitrah" tidaklah seyogianya diproduksi sebagai sebuah lokus geografis yang statis, melainkan sebuah horizon antropologis-teologis yang merefleksikan konvergensi antara kehendak insani dan iradah ilahi[1982]. Keselarasan dalam spektrum ini tidak dicapai melalui lompatan intuitif yang tunggal, melainkan melalui sebuah proses transformasi kesadaran yang terstruktur secara sistemik. Sebagaimana yang diuraikan dalam model transformasi kesadaran, perjalanan menuju fitrah bermula dari elevasi kesadaran (consciousness) yang memicu muhasabah (introspeksi kritis) dan tazkiyah (pembersihan jiwa), yang kemudian mengkristal dalam kuadrat empat pilar: ikhtiar, tawakal, ikhlas, dan ridha[1983]. Keempat pilar ini bukan sekadar tahapan linear, melainkan sebuah ekosistem dinamis di mana setiap elemen

berfungsi sebagai umpan balik (feedback loop) yang saling mengoreksi dan memperkuat.

Ikhtiar dan tawakal membentuk aksis horisontal dari tanggung jawab eksistensial manusia. Ikhtiar, dalam kerangka teologis yang matang, bukan sekadar upaya mekanistik, melainkan sebuah bentuk penghambaan melalui optimalisasi potensi akal dan raga[1984]. Namun, tanpa tawakal, ikhtiar rentan terjatuh pada patologi kesombongan intelektual atau kegelisahan eksistensial yang akut. Sebaliknya, tawakal tanpa ikhtiar akan merosot menjadi fatalisme pasif yang mengingkari mandat manusia sebagai khalifah[1985]. Dinamika ini menunjukkan bahwa kematangan spiritual terjadi ketika manusia mampu beraksi dengan intensitas penuh seolah-olah seluruh hasil bergantung pada usahanya, namun di saat yang sama, ia memiliki ketenangan batin karena menyadari bahwa otoritas final berada di luar kendali dirinya. Inilah yang oleh para pemikir sufi disebut sebagai "berusaha di alam sebab, namun bersandar pada Sang Pencipta Sebab"[1986].

Pada dimensi yang lebih dalam, ikhlas dan ridha berfungsi sebagai penstabil internal yang menjaga integritas subjek dalam menghadapi fluktuasi hasil. Ikhlas mentransformasi orientasi amal dari narsisisme menuju teosentrisme, memastikan bahwa setiap tindakan tidak terikat pada validasi eksternal atau pemuasan ego[1987]. Ketika hasil dari sebuah ikhtiar tidak sesuai dengan ekspektasi, ridha muncul sebagai mekanisme pertahanan spiritual yang mencegah terjadinya pemberontakan batin atau keputusasaan. Ridha memungkinkan individu untuk menerima realitas dengan lapang tanpa kehilangan daya kritis untuk memperbaiki keadaan di masa depan[1988]. Dalam model empat kuadran, kegagalan dalam menyelaraskan pilar-pilar ini akan

menyebabkan disorientasi fungsi fitrah; misalnya, seseorang mungkin sangat giat bekerja (ikhtiar tinggi) namun menderita kecemasan kronis karena meniadakan tawakal, atau seseorang tampak tenang (ridha semu) padahal ia hanya sedang melarikan diri dari tanggung jawab hidup[1989].

Secara komprehensif, puncak dari transformasi ini adalah lahirnya kesadaran paradoksal yang menjadi fondasi kematangan spiritual: pengakuan simultan atas tanggung jawab pribadi dan keterbatasan absolut diri. Manusia yang telah mencapai keselarasan fitrah akan hidup dalam sebuah ritme yang luwes; ia merencanakan masa depan dengan presisi namun tidak merasa memiliki masa depan tersebut; ia mengejar keberhasilan dengan totalitas tanpa menjadikan hasil sebagai ukuran ontologis nilai dirinya[1990]. Fitrah, dalam konteks ini, adalah keadaan di mana manusia kembali pada posisi asalnya sebagai hamba yang merdeka merdeka dari diktator ego dan merdeka dari ketergantungan pada materi sehingga ia mampu merespons setiap dinamika alam dengan kejernihan visi ilahi. Inilah substansi dari "kehidupan yang baik" (hayatan tayyibah) di mana seluruh mekanisme praktis kehidupan menyatu dalam satu orkestrasi pengabdian yang utuh[1991].

Kesadaran Menuju Keselarasan

Sintesis antara Bab 20 dan Bab 21 menyingkap sebuah fondasi ontologis mengenai hakikat keberadaan manusia: kesadaran (consciousness) dan tindakan (praxis) tidak dapat dipisahkan tanpa merusak struktur keutuhan jiwa manusia[1992]. Transformasi kesadaran yang berhenti pada ranah kognitif atau pengalaman solipsistik-subjektif

hanya akan melahirkan gnostisisme pasif sebuah kondisi di mana seseorang merasa telah "tercerahkan" namun gagal mengartikulasikan kebenarannya dalam ruang historis[1993]. Sebaliknya, tindakan yang terlepas dari kejernihan kesadaran akan merosot menjadi sekadar automatisme ego, yakni aktivitas hiperaktif yang digerakkan oleh ketakutan, ambisi imperialis atas kenyataan, serta kegelisahan eksistensial[1994].

Oleh karena itu, perjalanan spiritual dan intelektual manusia pada hakikatnya merupakan gerakan linier sekaligus siklikal: bermula dari kesadaran terhadap ketersituasian diri (self-awareness), menanjak menuju kesadaran transendental terhadap Allah (God-consciousness), dan bermuara pada penataan tindakan secara harmonis di alam realitas (cosmic and social alignment)[1995].

Pada fase paling awal dari siklus kehidupannya, manusia umumnya terperangkap dalam apa yang dapat didefinisikan sebagai "alam samar" (unconscious automatism). Dalam kondisi ini, subjek bergerak dan merespons stimulus kehidupan berdasarkan pola-pola kondisioral, trauma masa lalu, konstruk sosial yang tak teruji, serta dorongan impulsif ego yang belum terekspos oleh pemikiran kritis[1996]. Manusia dalam alam samar adalah agen yang teralienasi dari dirinya sendiri; ia beraksi tanpa benar-benar memahami alasan di balik aksinya[1997].

Proses pembebasan dimulai ketika muncul "kesadaran reflektif" sebuah momen sublim ketika manusia mengambil jarak dari dirinya sendiri untuk mengamati dinamika batinnya. Dari distansi epistemologis ini lahir pertanyaan-pertanyaan mendasar yang mendorong terjadinya muhasabah (introspeksi komprehensif atau self-reckoning)[1998]. Muhasabah yang jujur secara rasional dan spiritual secara keniscayaan menyingkapkan kotoran-kotoran mental dan

kecenderungan egoistik, yang pada tahap selanjutnya menuntut digulirkannya proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa)[1999]. Melalui tazkiyah, kabut-kabut ilusi dibersihkan sehingga jiwa mencapai tahap khasyaf atau kejernihan introspektif. Kejernihan inilah yang memungkinkan manusia merekonstruksi dan mengenali kembali orientasi dasarnya, yaitu fitrah rancangan asal keberadaannya yang senantiasa merindukan kebenaran, kebaikan, dan Kehadiran Ilahi[2000].

Namun demikian, penemuan kembali fitrah bukanlah titik akhir dari eksistensi manusia. Kesadaran fitri yang telah murni harus membumi dalam bentuk ikhtiar suatu usaha terencana, rasional, dan maksimal dalam batas-batas kausalitas fisik (asbab)[2001]. Di sinilah dialektika spiritual mencapai kecanggihannya: ikhtiar tidak boleh dibiarkan berdiri sendiri sebagai representasi kehendak ego yang menuntut kontrol mutlak atas masa depan. Ikhtiar harus secara bersamaan dipasangkan dengan tawakal (penyerahan eksistensial kepada Kehendak Ilahi), yang membebaskan manusia dari kecemasan akan hasil[2002].

Selanjutnya, setiap tindakan disucikan melalui ikhlas, yakni pengikisan motif-motif sekunder (seperti pencarian artikulasi ego, pengakuan publik, atau kebanggaan diri) sehingga tindakan tersebut murni dipersembahkan demi Kebenaran Mutlak[2003]. Ketika tindakan yang diikhtiarkan dan ditawakalkan itu menemui jalannya di alam realitas baik berupa keberhasilan maupun kegagalan menurut ukuran empiris jiwa menyambutnya melalui ridha (kerelaan spiritual yang matang)[2004]. Perbedaan mendasar antara pandangan dunia sekuler-modern dan meta-etika Islam terletak pada distingsi antara mengendalikan takdir dan menata diri di dalam takdir[2005]. Ideologi modernisme tajam sering kali mendorong manusia pada ilusi Promethean: ambisi untuk menguasai seluruh variabel alam semesta

dan menundukkan takdir di bawah kedaulatan teknokratis ego[2006]. Ambisi ini tidak hanya secara empiris mustahil, tetapi secara psikologis destruktif karena melahirkan neurosis eksistensial sewaktu kenyataan menolak untuk bertekuk lutut.

Model yang disintesiskan dari Bab 20 dan 21 menawarkan jalan keluar melalui konsep "kebebasan terikat" (bounded freedom). Manusia tidak pernah diberi mandat kosmik untuk menguasai seluruh takdir. Mandat manusia terbatas namun krusial: memilih niat, mengeksekusi usaha terbaik, berdoa, memperbaiki kualitas batin, dan bertanggung jawab atas keputusan moralnya[2007]. Hasil akhir dari setiap dinamika sejarah dan personal senantiasa berada dalam domain Transendental yang tak terjangkau oleh kalkulasi manusiawi semata[2008].

Dari kesadaran akan batas-batas ini, lahirlah sebuah paradoks eksistensial yang membebaskan: manusia justru mencapai puncak kebebasannya ketika ia berhenti menuntut agar alam semesta berjalan sesuai dengan agenda egonya[2009]. Kebebasan sejati bukanlah kemampuan untuk melakukan apa saja tanpa batas, melainkan pembebasan jiwa dari perbudakan ekspektasi terhadap hasil[2010]. Dalam kondisi jiwa yang terbebas ini:

1. Subjek dapat bekerja keras secara maksimal tanpa diperbudak oleh obsesi kemenangan (detached action)[2011].
2. Subjek dapat mencintai sesama secara mendalam tanpa dorongan posesif untuk menguasai (unconditional love)[2012].
3. Subjek dapat mengalami kehilangan materi atau relasi tanpa kehilangan orientasi ketuhanannya (spiritual resilience)[2013].
4. Subjek dapat mengalami kegagalan prosedural tanpa harus kehilangan martabat eksistensialnya (ontological dignity)[2014].

5. Subjek dapat meraih keberhasilan fenomenal tanpa terjebak dalam delusi megalomania bahwa dirinya adalah pencipta tunggal dari keberhasilan tersebut (epistemic humility)[2015].

Dengan demikian, kembalinya manusia ke "alam fitrah" pada puncak transformasi ini bukanlah suatu bentuk eskapisme atau penarikan diri dari realitas sosiologis (ascetic withdrawal)[2016]. Alam fitrah adalah bentuk kehadiran yang paling utuh, otentik, dan berdaya di dalam dunia (in-the-worldness). Manusia yang telah menyelaraskan kesadarannya tetap berpartisipasi aktif dalam ruang publik: ia tetap berpikir secara saintifik, bekerja secara profesional, mencintai keluarga, berjuang demi keadilan, mengambil keputusan strategis, bahkan mengalami duka dan kebangkitan[2017]. Perbedaannya terletak pada pusat gravitasi kehidupannya: pendorong utamanya bukan lagi ego yang haus akan pemuasan diri (nafs al-ammarah), melainkan jiwa yang telah tenang (nafs al-mutma'innah) yang bertindak sebagai instrumen Kebenaran[2018].

Transformasi kesadaran ini mengubah diktum eksistensial manusia secara mendasar: dari imperatif egoistik "Aku harus mendapatkan apa yang kuinginkan" menjadi komitmen etis "Aku harus melakukan apa yang benar dan diridhai, lalu menyerahkan seluruh ketetapan hasilnya kepada Allah."[2019] Pada titik temui inilah, ikhtiar menemukan kerendahan hatinya, tawakal menemukan dinamikanya yang aktif, ikhlas menemukan kemurnian ontologisnya, dan ridha menjadi daya transformasi sosial maupun spiritual[2020]. Takdir, pada akhirnya, tidak lagi dipersepsikan sebagai penjara f fatalistik yang mematikan langkah, melainkan sebagai panggung Ilahi di mana manusia melatih dan menjalankan kebebasannya dengan penuh tanggung jawab moral[2021].

BAGIAN 8
GRAND THEORY

BIGHAIRI HISAB
MENEMUKAN FITRAH DIJALAN TAKDIR

Dari Fragmentasi Konsep Menuju Kesatuan Teoretis

Upaya memahami manusia dalam bentang sejarah pemikiran modern kerap terjebak dalam fragmentasi metodologis dan ontologis. Pendekatan positivistik cenderung mereduksi eksistensi manusia ke dalam determinasi biologis murni, sementara mazhab sosiologisme ekstrem melihatnya semata-mata sebagai produk bentukan struktur sosial yang mekanis. Di sisi lain, psikologi behavioristik maupun psikoanalisis klasik kerap kali memenjarakan subjek manusia dalam determinisme stimulus-respons atau dorongan bawah sadar yang tak terkendali[2022]. Fragmentasi teoretis ini menyisakan celah epistemologis yang mengabaikan dimensi transendental serta kapasitas manusia sebagai agen spiritual yang dinamis.

Untuk melampaui kebuntuan reduksionistik tersebut, Grand Theory Bighairi Hisab hadir sebagai sebuah arsitektur meta-teoretis yang integratif. Teori ini berlandaskan premis bahwa manusia adalah subjek multidimensional yang hidup pada titik silang antara ketetapan transendental, kedalaman psikologis, aksiologi etis, dan horizon eskatologis[2023]. Manusia tidak dapat dipahami secara parsial; ia adalah

sebuah keutuhan yang bergerak secara simultan melalui berbagai jalur eksistensial yang saling berinteraksi dan memberikan umpan balik secara dialektis.

Grand Theory Bighairi Hisab memetakan dinamika eksistensial manusia tidak melalui formula linear yang deterministik, melainkan melalui jaringan jalur-jalur yang bekerja secara simultan. Pada lapis ontologis terdalam, perjalanan manusia bermula dari jalur ketetapan Ilahi yang bergerak dari Takdir Allah menuju Iradah (Kehendak), dan bermuara pada Rahmat (Kasih Sayang). Takdir dalam konstruksi ini tidak dipahami sebagai nasib fatalistik yang mengebiri kebebasan manusia, melainkan sebagai blueprint kosmik yang dirancang dengan jalinan hikmah. Ketika Takdir bertransformasi melalui Iradah Ilahi, ia termanifestasi sebagai ruang kemungkinan eksistensial yang diselimuti oleh Rahmat sebuah prinsip ontologis bahwa kasih sayang Allah mendahului dan melingkupi murka-Nya[2024].

Jalur transendental ini berinteraksi secara konstan dengan jalur pencarian identitas personal: Nama $\rightarrow$ Makna $\rightarrow$ Jati Diri. Nama bukan sekadar pelabelan linguistik yang arbitrer, melainkan representasi dari potensi esensial dan cetak biru spiritual yang diberikan oleh Sang Pencipta kepada manusia[2025]. Melalui dialektika hermeneutis, manusia menerjemahkan Nama tersebut menjadi Makna eksistensial dalam kehidupan konkret sehari-hari. Penemuan makna yang mendalam dan autentik inilah yang pada akhirnya membentuk Jati Diri sebuah kesadaran diri yang kokoh tentang siapa dirinya, dari mana ia berasal, dan ke mana ia akan kembali[2026].

Manusia yang telah menemukan jati dirinya tidak serta-merta terbebas dari dinamika batin yang kompleks. Ia harus melintasi jalur

kesadaran yang bergerak dari Alam Samar menuju Alam Sadar. Alam Samar merepresentasikan wilayah ketidaksadaran kreatif (unconscious) atau dimensi batiniah yang masih dipenuhi kabut ketidakpastian dan dorongan nafsu yang belum terarah[2027]. Proses transisi menuju Alam Sadar sering kali terbentur oleh Hijab yaitu tabir spiritual, ilusi ego, keterikatan duniawi, dan distorsi kognitif yang menghalangi kejernihan persepsi manusia terhadap kebenaran absolut[2028].

Untuk menembus Hijab tersebut, teori ini mengintegrasikan metode Muhasabah (refleksi kritis-introspektif) sebagai instrumen evaluasi diri yang berkelanjutan. Melalui Muhasabah, manusia mampu mengidentifikasi cacat-cacat batin dan proyeksi ilusi egonya[2029]. Proses ini kemudian disempurnakan oleh Tazkiyah (purifikasi jiwa/katarsis spiritual), yaitu upaya aktif untuk membersihkan kalbu dari kotoran-kotoran batiniah (tazkiyat al-nafs), sehingga cermin hati manusia kembali bersih dan mampu memantulkan cahaya Ilahi secara jernih[2030]. Setelah mengalami transformasi batin, manusia dihadapkan pada realitas empiris yang menuntut tindakan konkret. Jalur operasional kehidupan ini berjalan melalui rangkaian aksiologis: Kehidupan dimulai dengan pengakuan atas Hak yang inheren pada diri manusia sebagai makhluk mulia, yang segera diimbangi oleh Amanah yaitu tanggung jawab moral dan kosmologis sebagai khalifah di muka bumi[2031].

Dalam menjalankan amanah tersebut, manusia mengerahkan Ikhtiar (usaha bebas yang rasional dan optimal) sebagai bentuk aktualisasi potensi kemanusiannya[2032]. Namun, menyadari keterbatasan dirinya di hadapan realitas kosmik, manusia menyerahkan hasil akhir usahanya melalui Tawakal (pasrah aktif)[2033]. Sikap pasrah ini dibersihkan dari pamrih egois melalui Ikhlas (pemberian motif tindakan murni hanya demi Allah), yang pada puncaknya melahirkan Ridha

kebulatan hati untuk menerima segala ketentuan-Nya dengan kelapangan dada yang mutlak[2034].

Apabila seluruh jalur tersebut terintegrasi secara harmonis, manusia akan kembali masuk ke dalam Alam Fitrah, yaitu kondisi asal penciptaan manusia yang suci, lurus, dan selaras dengan hukum alam semesta (Sunnatullah)[2035]. Pada titik inilah manusia mengalami keadaan yang disebut Bighairi Hisab di dunia. Dalam konteks eksistensial duniawi, Bighairi Hisab bukanlah bentuk anarki moral atau kehidupan tanpa aturan, melainkan suatu capaian spiritual tertinggi berupa keluasan rahmat, kedamaian batin yang melampaui kecemasan eksistensial, kecukupan psikologis, serta kemudahan aktualisasi diri tanpa hambatan egoistik (state of flow spiritual)[2036].

Kendati demikian, Grand Theory Bighairi Hisab menjaga keseimbangan teologis yang ketat. Keadaan damai dan merdeka di dunia ini sama sekali tidak menghapuskan Yaum al-Hisab (Hari Perhitungan) serta Pertanggungjawaban Akhirat. Horizon eskatologis ini tetap tegak berdiri sebagai batas etis yang absolut. Kesadaran akan adanya pengadilan akhir yang adil justru menjadi motor penggerak utama bagi manusia untuk terus menjaga kesucian Fitrah-nya di dunia[2037]. Dengan demikian, keselamatan dan kebebasan yang dicapai manusia di dunia merupakan cerminan sekaligus persiapan dari keselamatan hakiki yang akan dipertanggungjawabkan di hadapan Mahkamah Ilahi kelak.

Pemetaan Komprehensif Model Utama Perjalanan Eksistensial Manusia

Perjalanan eksistensial manusia merupakan sebuah dialektika yang kompleks antara determinisme teologis dan agensi moral.

Sebagaimana diungkapkan dalam diskursus fenomenologi, manusia hadir di dunia dalam kondisi Geworfenheit atau "keterlemparan" sebuah situasi di mana individu mendapati dirinya berada dalam struktur sejarah, biologis, dan sosial yang tidak ia pilih sendiri[2038]. Namun, dalam perspektif Grand Theory Bighairi Hisab, keterlemparan ini bukanlah sebuah kebuntuan ontologis, melainkan titik awal dari sebuah penugasan transenden. Rekonstruksi teori ini memandang manusia bukan sebagai entitas statis, melainkan sebagai subjek naratif yang secara terus-menerus melakukan negosiasi antara faktisitas (apa yang telah ditetapkan) dan transendensi (apa yang mungkin dicapai melalui kehendak). Di sinilah identitas naratif, sebagaimana dikonseptualisasikan oleh Dan McAdams, menjadi krusial; manusia menyusun fragmen-fragmen kehidupannya menjadi sebuah cerita yang koheren, memberikan makna pada penderitaan, dan mengantisipasi tujuan akhir yang melampaui eksistensi materialnya[2039].

Dalam memetakan model utama perjalanan ini, komponen ontologis bertindak sebagai fundamen yang mengakui posisi manusia sebagai abd (hamba) sekaligus khalifah (pemimpin) yang berada di bawah rancangan Ilahi. Ketetapan Allah (Qadar) bukanlah belenggu yang mematikan inisiatif, melainkan sebuah ruang lingkup di mana potensi manusia diuji. Transformasi dari ketidaksadaran menuju kesadaran reflektif (consciousness) menuntut individu untuk melampaui identitas permukaan seperti nama, status sosial, atau sejarah personal menuju penemuan jati diri yang hakiki di hadapan Sang Pencipta[2040]. Kesadaran ini kemudian menuntun pada komponen etis, di mana setiap hak yang diterima senantiasa beriringan dengan amanah yang harus ditunaikan. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan

bahwa pemikulan amanah ini adalah pembeda utama manusia dengan makhluk lainnya, sebuah tanggung jawab berat yang menuntut kualitas intelektual dan moral yang tinggi[2041]. Praksis kehidupan, yang diwujudkan melalui ikhtiar dan tindakan nyata, merupakan artikulasi dari komponen etis tersebut. Namun, dalam model Bighairi Hisab, tindakan lahiriah tidaklah memadai tanpa keterlibatan komponen spiritual yang mendalam. Proses tazkiyah (penyucian jiwa) dan muhasabah (evaluasi diri) menjadi katalisator yang mengubah tindakan rutin menjadi ibadah yang bermakna. Pada tahap ini, konsep tawakal, ikhlas, dan ridha bukan lagi sekadar retorika asketik, melainkan strategi eksistensial untuk mencapai stabilitas psikologis di tengah ketidakpastian dunia[2042]. Keikhlasan membebaskan manusia dari ketergantungan pada apresiasi makhluk, sementara ridha memberikan ketenangan atas segala hasil usaha, menciptakan sebuah kondisi psikospiritual yang siap menghadapi pertanggungjawaban akhir.

Model sistemik ini bersifat rekursif dan non-linear; ia adalah sebuah sirkuit umpan balik di mana setiap pengalaman baik kegagalan maupun keberhasilan memperkaya kesadaran dan memperbaiki kualitas tazkiyah. Puncak dari perjalanan ini adalah horizon eskatologis, yaitu Yaum al-Hisab. Dalam bingkai ini, visi "Bighairi Hisab" (masuk surga tanpa hisab) menjadi orientasi teleologis tertinggi, di mana seorang hamba mencapai derajat kesucian dan ketulusan sedemikian rupa sehingga ia melampaui proses audit amal yang melelahkan[2043]. Dengan demikian, manusia dalam model ini adalah seorang musafir yang aktif: ia menginterpretasikan takdir melalui doa dan usaha, menyucikan identitasnya melalui pengabdian, dan mengarahkan seluruh kompas

eksistensinya menuju pertemuan yang mulia dengan Tuhan dalam keadaan jiwa yang tenang (nafs al-mutmainnah)[2044].

Jalur Ketetapan Ilahi

Penyusunan sebuah Grand Theory yang berfokus pada fenomena Bighairi Hisab meniscayakan pembedahan mendalam terhadap struktur metafisis yang mendasarinya, yaitu triad teologis: Takdir, Iradah, dan Rahmat. Dalam diskursus filosofis Islam, ketiganya bukanlah entitas yang terisolasi dalam ruang hampa, melainkan sebuah kontinum realitas yang mendefinisikan relasi antara Sang Pencipta dan makhluk. Takdir, dalam konteks ini, tidak boleh direduksi menjadi determinisme mekanistik atau fatalisme absolut yang menafikan signifikansi moral manusia. Sebaliknya, takdir dipahami sebagai deskripsi pra-eksistensial mengenai potensi dan limitasi subjek di dalam semesta yang teratur. Sebagaimana ditegaskan dalam epistemologi Al-Qur'an, kedaulatan Ilahi tidak serta-merta menghapus ruang agensi; manusia tetap diposisikan sebagai subjek yang bertanggung jawab atas akselerasi usahanya, di mana setiap gerak eksistensialnya akan dipresentasikan kembali kepadanya sebagai bentuk pertanggungjawaban ontologis[2045].

Perdebatan mengenai kehendak manusia (Iradah Insaniyyah) dalam bingkai Ketetapan Ilahi seringkali terjebak pada dikotomi antara Jabariyyah dan Qadariyyah. Namun, dalam perspektif yang lebih integratif, takdir dipandang sebagai "medan ontologis" sebuah panggung yang menyediakan parameter awal sementara iradah manusia bekerja sebagai "medan agensial" yang menafsirkan dan merespons parameter tersebut. Manusia memang tidak memiliki kuasa

untuk memilih variabel-variabel primordialnya, seperti garis keturunan atau determinasi biologis, namun ia memiliki otonomi dalam menentukan sikap, strategi batin, dan respons etis terhadap realitas yang dihadapinya[2046]. Di titik inilah, Bighairi Hisab mulai menampakkan urgensinya; ia muncul bukan sebagai anomali dari hukum alam, melainkan sebagai intervensi kedaulatan Allah yang melampaui logika kausalitas linear manusia.

Transendensi dari hukum sebab-akibat yang kaku ini dimungkinkan melalui kehadiran Rahmat. Jika takdir dipahami semata-mata sebagai kalkulasi yuridis atau mekanistik, maka kehidupan akan menjadi penjara determinisme yang menyesakkan. Namun, kehadiran Rahmat mengubah cakrawala takdir menjadi medan pendidikan (tarbiyah) dan transformasi ruhani. Rahmat bukan sekadar kompensasi afektif pasca-amal, melainkan sebuah kondisi ontologis yang memungkinkan adanya pintu keluar (makhrajan) dari jalan buntu kalkulasi manusiawi[2047]. Dalam sufisme filosofis, Rahmat dipandang sebagai esensi dasar keberadaan (unfoldment of being) yang mendahului murka-Nya, sehingga setiap ketetapan sepahit apa pun secara lahiriah mengandung benih pertumbuhan yang bertujuan membawa subjek menuju kedekatan dengan Sang Kebenaran[2048].

Secara teoritis, integrasi antara Takdir, Iradah, dan Rahmat menciptakan sebuah formula yang melampaui aritmatika sosial-ekonomi. Takdir menyediakan struktur, Iradah memberikan arah dan integritas usaha, sementara Rahmat menyediakan "kejutan ilahi" yang menghancurkan batas-batas probabilitas matematis. Istilah Bighairi Hisab (tanpa perhitungan/tak terhingga) menjadi muara dari dialektika ini, menandai fase di mana pemberian Allah tidak lagi dapat diukur

dengan rasio input-output yang sempit[2049]. Hal ini menunjukkan bahwa dalam ekosistem iman, terdapat variabel transenden yang mampu melipatgandakan hasil melampaui ekspektasi rasional, selama subjek mampu menyelaraskan kehendak personalnya dengan frekuensi kehendak universal Sang Pencipta[2050].

Alur ketetapan Ilahi ini merupakan sebuah sistem yang dinamis dan teosentris. Takdir adalah ruang kemungkinan, Iradah adalah aktualisasi pilihan, dan Rahmat adalah katalisator yang membawa manusia pada derajat Bighairi Hisab. Dengan memahami struktur ini, seorang hamba tidak lagi memandang kehidupan sebagai rangkaian beban yang deterministik, namun sebagai sebuah tarian eksistensial yang penuh dengan peluang-peluang rahmatiah. Keberlimpahan yang dijanjikan dalam konsep Bighairi Hisab dengan demikian menjadi sebuah keniscayaan bagi mereka yang telah menuntaskan dialektika antara usaha yang gigih dan kepasrahan yang total kepada keluasan Rahmat Allah yang tak bertepi[2051].

Jalur Identitas

Anatomi ontologis identitas manusia acapkali bermula dari sebuah penandaan simbolik yang mendasar, yakni nama. Dalam lanskap semiotika sosial dan filsafat bahasa, nama tidak sekadar berfungsi sebagai penanda kaku (rigid designator) yang membedakan satu entitas dari entitas lainnya dalam ruang sosial[2052], melainkan juga bertindak sebagai jangkar eksistensial pertama yang ditanamkan oleh lingkungan eksternal ke dalam substrat kesadaran individu. Perspektif epistemologis ini menempatkan nama pada dimensi prima: sebuah tanda referensial yang menginisiasi proses artikulasi subjek dalam

struktur kebudayaan. Dalam tradisi pemikiran Islam, pemberian nama (tasmiyah) memiliki bobot teologis dan ontologis yang signifikan, sebagaimana terekam dalam petunjuk kenabian yang memerintahkan umatnya untuk memilih nama-nama yang memuat indikator kebaikan dan optimisme eskatologis[2053]. Nomenklatur awal ini dengan demikian mewujud sebagai artefak kebudayaan pertama yang diterima oleh seorang manusia, mengartikulasikan eksistensinya sebelum ia mampu mengartikulasikan dirinya sendiri.

Transisi dari tahap penandaan murni (nama) menuju peresapan makna (makna) melibatkan mekanisme psikososial dan linguistik yang kompleks. Seiring berjalannya waktu, nama mengalami proses pemaknaan ulang secara berkala melalui interaksi diskursif; individu berulang kali mendengar, mengeja, menjelaskan, dan merespons panggilan namanya dalam rentang repetisi sosial yang masif. Fenomena ini memicu penginternalisasian muatan semantik dan kultural yang melekat pada nama tersebut ke dalam struktur psikis internal. Sejalan dengan teori identitas naratif, manusia secara inheren merekonstruksi kehidupannya ke dalam sebuah naskah cerita yang padu (coherent self-narrative)[2054]. Dalam konstruksi ini, makna nama bertindak sebagai kiasan filosofis atau tema sentral (thematic lines) yang menawarkan kerangka interpretatif bagi pengalaman hidup. Nama tidak lagi berada di luar diri sebagai kata benda pasif, melainkan bertransformasi menjadi ruang diskursif tempat nilai-nilai, ekspektasi parental, dan memori kolektif disintesiskan secara konstan.

Kendati demikian, kalkulasi evolutif dari makna menuju terbentuknya jati diri (jati diri) tidak berlangsung secara linier-deterministik. Grand Theory pembentukan identitas ini secara tegas

menolak determinisme linguistik ekstrem seperti pembacaan reduktif atas hipotesis Sapir-Whorf yang mengasumsikan bahwa bahasa atau nama secara absolut mendikte realitas perilaku dan nasib psikologis individu[2055]. Makna sebuah nama sejatinya merupakan potensi simbolik (symbolic potentiality), sebuah cetak biru ideal yang membutuhkan aktualisasi melalui dialektika agen moralo-spiritual. Jati diri manusia adalah kristalisasi dinamis yang melintasi variabel-variabel multidimensional, mencakup pengalaman traumatis maupun transformatif, institusi pendidikan, jejaring relasi sosial, pilihan bebas (free will), serta kedalaman refleksi hermeneutik diri[2056]. Seorang individu tidak serta-merta mewujudkan kepribadian yang mulia hanya karena menyandang nama yang bermakna agung; sebaliknya, nama yang bermakna agung bekerja sebagai sublimasi moral (moral reminder) yang beroperasi secara bawah sadar apabila individu tersebut secara aktif menginternalisasikannya dalam narasi tindakannya.

Secara tematik dan kontemplatif, alur Nama → Makna → Jati Diri merepresentasikan sebuah pintu masuk eksistensial (existential threshold) menuju konstruksi makna diri yang berkesinambungan. Dalam horizon teologi Islam, prinsip ini beresonansi kuat dengan pandangan Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah yang menegaskan keterkaitan erat antara nama dan entitas yang dinamai (al-alaqah baina al-ism wa al-musamma), di mana nama yang baik menjadi doa, harapan, sekaligus instrumen pedagogis yang memanggil jiwa untuk menyesuaikan diri dengan keluhuran maknanya[2057]. Namun, fleksibilitas jalur identitas ini menegaskan bahwa nama bukan takdir yang mengikat, melainkan sebuah instrumen hermeneutis. Nama menyediakan koridor awal, sementara individu bertindak sebagai narator aktif yang menafsirkan,

menegosiasikan, dan merealisasikan makna tersebut menjadi jati diri yang otentik. Dengan demikian, proses pembentukan identitas melalui jalur ini merupakan bentuk sintesis harmonis antara takdir simbolik yang diterima (given symbol) dan pencapaian eksistensial yang diusahakan (achieved identity).

Jalur Transisi Kesadaran

Transformasi eksistensial manusia tidak berakar pada pergeseran mekanis ranah eksternal, melainkan pada evolusi dinamika internal yang melintasi berbagai strata kesadaran. Dalam lanskap psikologi fenomenologis dan spiritualitas Islam, proses pergeseran ini bukan sekadar pergantian status kognitif yang linier, melainkan sebuah medan dialektis tempat eksistensi manusia terus-menerus diuji, diurai, dan direkonstruksi. Jalur transisi kesadaran yang membentang dari Alam Samar, Alam Sadar, dinamika Hijab, mekanisme Muhasabah, hingga bermuara pada Tazkiyah merupakan manifestasi dari perjalanan ontologis jiwa (nafs) dalam membebaskan diri dari ketidakpastian epistemic menuju kepastian spritual (yaqīn). Fenomena transisi ini menegaskan bahwa realitas manusia pada hakekatnya ditentukan oleh kualifikasi cara ia memahami, mengorganisasi, dan mengartikulasi makna subjektif atas penderitaan, tujuan, dan hubungannya dengan Yang Transenden.

1. Alam Samar: Terjerat dalam Labyrinth Ketiadaan Refleksi (Ghaflah)

Pada taraf awal, manusia sering kali berada dalam eksistensi yang belum terartikulasi secara jernih, sebuah kondisi yang secara

fenomenologis diistilahkan sebagai Alam Samar. Mode keberadaan ini paralel dengan konsep uneigentlichkeit (keberadaan tidak otentik) dalam terminologi Martin Heidegger, di mana subjek melebur ke dalam rutinitas impersonil tanpa mempertanyakan fondasi dasar dari tindakannya.[2058] Dalam perspektif psikointelektual Islam, Alam Samar ditandai oleh dominasi ghaflah (kelalaian spiritual dan kognitif), suatu keadaan ketika struktur panca indera dan fungsi rasional manusia beroperasi secara teknis, namun buta terhadap hakikat esensial dari setiap peristiwa.[2059]

Di dalam Alam Samar, individu mengambil keputusan, membangun relasi, dan memproduksi artefak kebudayaan tanpa kesadaran utuh mengenai motif terdalam maupun konsekuensi eskatologis dari tindakannya. Ketidakmampuan membaca struktur makna ini bukan sekadar defisit informasi, melainkan akibat dari fragmentasi interioritas. Pengalaman-pengalaman hidup hadir sebagai deret kejadian acak (contingent events) yang terlepas dari kerangka naratif yang utuh. Manusia yang terperangkap dalam alam ini tidak menyadari bahwa struktur nilai hidupnya tidak dibangun di atas fondasi otonom, melainkan dibentuk secara tidak sadar oleh determinisme lingkungan, tekanan sosial, dan dorongan hawa nafsu yang tak teridentifikasi.

2. Alam Sadar: Emergensy Kesadaran Reflektif dan Narasi Diri

Transisi dari Alam Samar menuju Alam Sadar terjadi ketika retakan reflektif (reflective fissure) mulai merekah dalam pengalaman subjek. Pemantik transisi ini kerap kali berupa krisis eksistensial, disrupsi emosional, atau momen kontemplatif yang memaksa subjek untuk mengambil jarak reflektif (reflective distance) dari arus pengalaman

sehari-hari. Pada tahap ini, kemampuan meta-kognisi manusia aktif: ia tidak lagi sekadar merasakan marah atau takut, tetapi mengetahui dan mempertanyakan mengapa ia merasakan emosi tersebut.

Emergensy Alam Sadar ditandai oleh berfungsinya 'Aql sebagai instrumen pencerah kognitif yang memisahkan subjek pengamat dari objek yang diamati. Dalam disiplin psikologi modern, fase ini berpaut erat dengan pembentukan identitas naratif (narrative identity), di mana individu mulai menyusun ulang kepingan mimetic pengalamannya ke dalam suatu struktur cerita hidup yang terkoherensi dan bermakna.[2060] Sebagaimana ditegaskan oleh Viktor Frankl, kebebasan utama manusia terletak pada ruang jeda antara stimulus dan respons sebuah ruang yang hanya terbuka ketika manusia menginjakkan kakinya di ranah Alam Sadar.[2061] Di ranah inilah subjek mulai mampu berujar secara jujur: "Saya menyadari bahwa motivasi saya selama ini terdistorsi oleh ekspektasi eksternal."

3. Fenomena Hijab: Epistemik dan Psikologis sebagai Penghalang Otentisitas

Meskipun kesadaran telah terakuisisi, dinamika transisi tidak secara otomatis menghasilkan pembebasan eksistensial. Kesadaran sering kali membentur dinding tebal yang disebut sebagai Hijab (tabir penghalang). Dalam epistemologi spiritual, hijab bukan sekadar entitas eksternal, melainkan konstruksi internal yang sengaja atau tidak sengaja dibangun oleh ego (nafs) untuk melindungi dirinya dari kenyataan yang menyakitkan. Formasi hijab ini terwujud dalam bentuk pembenaran diri (self-justification), ilusi kontrol, kebiasaan neurotik,

trauma masa lalu yang tak terselesaikan, serta kebanggaan intelektual (kibr).

Fenomena hijab dalam psikologi analitis setara dengan mekanisme pertahanan diri (defense mechanism) yang berjalan secara subliminal, melencengkan persepsi diri agar terhindar dari kecemasan ontologis. Sementara itu, literatur sufi memandang hijab sebagai akumulasi noda hitam (ran) yang mengkristal di atas cermin kalbu (qalb), sehingga membiaskan pantulan cahaya kebenaran Ilahi.[2062] Kehadiran hijab ini menciptakan ruang ketidakjujuran intelektual dan spiritual, di mana manusia berilusi bahwa ia telah berjalan di atas kesadaran, padahal ia hanya mengintip dunia dari balik balik kebingungan dan pembenaran egosentrisnya.

4. Muhasabah: Audit Evaluatif dan Meta-Analisis Diri

Untuk menembus benteng hijab, teori transisi ini memposting perlunya Muhasabah sebagai mekanisme evaluatif yang ketat dan terstruktur. Muhasabah bukanlah sekadar penyesalan pasif atau pencampuran emosional tanpa arah, melainkan sebuah tindakan pembedahan kritis terhadap kondisi batinwi dan jejak rekam tindakan (audit ontologis). Dalam ruang muhasabah, subjek secara radikal membawa niat, keputusan, krisis rasionalitas, dan keterikatan emosionalnya ke depan pengadilan nurani.

Al-Ghazali mendefinisikan muhasabah sebagai proses pembacaan ulang atas neraca kebaikan dan keburukan spiritual, yang terinspirasi oleh seruan klasik untuk memperhitungkan diri sebelum diperhitungkan di hadapan Yang Mahakuasa.[2063] Praktik ini menuntut kejujuran epistemik tingkat tinggi, di mana manusia melucuti segala

bentuk kognitif bias dan rekonstruksi memori yang manipulatif. Harith al-Muhasibi menekankan bahwa muhasabah yang efektif mensyaratkan adanya kombinasi antara muraqabah (kesadaran mutlak akan pengawasan Tuhan) dan evaluasi mikro terhadap pergerakan khatir (lintasan pikiran awal) sebelum ia mengkristal menjadi kehendak dan aksi konkrit.[2064]

5. Tazkiyah: Rekonstruksi Jiwa dan Transformasi Eksistensial

Hasil akhir yang melampaui fase evaluasi muhasabah adalah Tazkiyah (Tazkiyat al-Nafs). Tazkiyah harus dipahami sebagai proses ganda yang mencakup takhalli (pengosongan diri dari kualifikasi moral dan kognitif yang merusak) dan tahalli (penataan kembali jiwa dengan nilai-nilai kebajikan transcendental). Tazkiyah bukan sekadar remediasi moral yang kaku, melainkan sebuah transformasi ontologis yang mengubah orientasi dasar Nafs Ammarah (jiwa yang tertawan dorongan primitif) menuju Nafs Mutma'innah (jiwa yang mencapai ketenangan ontologis).[2065]

Pada level Tazkiyah, manusia melampaui sekadar kesadaran diri formal; ia mengintegrasikan kebenaran yang dipahaminya ke dalam struktur tindakan dan mode keberadaannya di dunia. Transformasi ini mengubah cara manusia memandang realitas secara mendasar dunia tidak lagi dipahami sebagai arena pemenuhan ego yang konfliktual, melainkan sebagai media penampakan (mazhar) dari kehendak dan hikmah Ilahi. Melalui Tazkiyah, jalur transisi kesadaran menyelesaikannya perjalanannya: dari subjek yang tenggelam dalam ketidakpastian Alam Samar, melintasi ambang batas refleksi,

menembus kabut hijab, mengaudit diri dalam muhasabah, hingga akhirnya merealisasikan kebenaran eksistensial yang otentik.

Menegaskan sebuah paradigma universal dalam memahami evolusi manusia. Teori ini memberikan dasar bahwa perbaikan tatanan eksistensial manusia tidak dapat diimpor dari rekayasa sosial-eksternal semata tanpa menyentuh arsitektur kesadaran dalam dirinya. Transformasi nyata senantiasa berawal dari keberanian epistemik untuk menyadari keterbatasan diri, keberanian moral untuk mengaudit kebusukan egotistis melalui muhasabah, dan komitmen spiritual untuk terus-menerus menyucikan jiwa (tazkiyah). Jalur ini bukan merupakan garis lurus tunggal yang sekali selesai, melainkan sebuah spiral ascensional di mana manusia secara berkelanjutan memperdalam kesadarannya demi mendekati ketertataan ontologis yang sempurna di hadapan Sang Pencipta.

Jalur Operasional Kehidupan

Jika transformasi kesadaran bertindak sebagai arsitektur internal manusia, maka diperlukan suatu transmisi mekanik yang menerjemahkan abstraksi spiritual tersebut ke dalam domain praksis eksistensial. Kehidupan manusia bukanlah sekadar panggung kontemplasi pasif, melainkan sebuah medan artikulasi di mana hakikat ketuhanan dan kemanusiaan bertemu dalam tindakan nyata. Dalam konteks Grand Theory Bighairi Hisab, dinamika ini terangkum dalam sebuah heksagon operasional yang linier sekaligus siklikal: Hak → Amanah → Ikhtiar → Tawakal → Ikhlas → Ridha.

Jalur operasional ini menyajikan kalkulasi etis yang membebaskan manusia dari beban "perhitungan duniawi" (hisab) menuju

kemerdekaan spiritual mutlak. Setiap tahapan tidak berdiri sendiri secara terisolasi, melainkan merupakan sintesis dialektis yang mengarahkan subjek eksistensial dari kesadaran hukum elemental menuju puncak kepasrahan ontologis.

1. Hak: Pondasi Epistemologis dan Kesadaran Aksiologis

Tahap primordial dalam operasionalisasi kehidupan diawali dengan pengakuan atas Hak. Secara ontologis, hak bukan semata-mata klaim egoistik individu atas kebebasannya, melainkan pengakuan atas tatanan kosmik (Mizan) yang telah ditetapkan oleh Sang Pencipta[2066]. Manusia yang memiliki kesadaran eksistensial mutlak wajib mengenali batas-batas proporsionalitas: hak terhadap dirinya (haqq an-nafs), hak keluarga (haqq al-al), hak tatanan sosial (haqq al-mujtama'), hak ekologis (haqq al-bi'ah), serta hak mutlak Ketuhanan (haqq Allah).

Kesadaran akan hak mencegah manusia terjebak dalam dua ekstrem yang merusak: nihilisme eksistensial yang mengabaikan nilai, dan egosentrisme narsistik yang menganggap alam semesta sebagai objek eksploitasi tanpa batas. Melalui pelembagaan hak, manusia memahami bahwa keberadaannya terikat oleh jalinan relasional yang suci. Hak menjadi fondasi yang memberikan struktur legal-etis agar dinamika kehidupan tidak merosot menjadi tirani atau anarki.

2. Amanah: Transmutasi Hak Menjadi Tanggung Jawab Eksistensial

Pengakuan atas hak secara otomatis melahirkan tahap kedua, yaitu Amanah (kepercayaan etis). Apabila hak adalah apa yang diterima atau diakui, maka amanah adalah kesadaran ontologis bahwa seluruh instrumen hak yang melekat pada diri manusia sejatinya adalah titipan

yang menuntut pertanggungjawaban[2067]. Pengetahuan, kekuasaan, harta benda, struktur biologis (tubuh), hingga identitas dan talenta unik yang dimiliki seseorang bukanlah kepemilikan mutlak (absolute ownership), melainkan fungsi keperawatan (stewardship/khilafah).

Transmutasi dari kesadaran hak menuju amanah mengikis klaim kepemilikan independen (oikiosis) dari ego manusia. Pengetahuan tidak lagi dipandang sebagai alat dominasi, melainkan amanah epistemik untuk menerangi kegelapan; kekuasaan bukan lagi sarana akumulasi manipulasi, melainkan instrumen keadilan. Pada titik inilah, etika Bighairi Hisab mulai bekerja: manusia membebaskan dirinya dari beban klaim kepemilikan pribadi dan menyadari posisi hakikinya sebagai pemegang amanah Ilahi.

3. Ikhtiar: Artikulasi Praksis dan Kausalitas Fenomenal

Amanah tidak boleh berhenti pada ruang hampa kontemplasi; ia menuntut manifestasi dalam domain aksi melalui Ikhtiar. Ikhtiar adalah pengoperasian kehendak bebas (free will) dan daya fisis-intelektual manusia di dalam koridor hukum kausalitas (sunnatullah). Secara etimologis, ikhtiar berakar dari kata khair (kebaikan), yang bermakna memilih tindakan yang paling bernilai kebaikan di antara berbagai preseden aksi[2068].

Ikhtiar bukanlah bentuk pemberontakan terhadap takdir (qadar), melainkan pemenuhan tugas etis manusia di dalam takdir itu sendiri. Manusia tidak dituntut untuk menguasai atau menentukan hasil akhir (outcomes) sebelum tindakan dimulai, sebab hasil merupakan domain kedaulatan Ilahi. Kewajiban manusia terletak pada optimalisasi pengetahuan, metode, dan kapasitas fisis yang tersedia secara maksimal dan beradab. Dalam konteks ini, ikhtiar menjadi wujud

pengabdian rasional di mana ikhtiar yang sungguh-sungguh adalah bentuk penghormatan manusia terhadap tatanan kausalitas yang diciptakan Tuhan.

4. Tawakal: Metakognisi Reliance dan Transendensi Hasil

Ketika ikhtiar telah disempurnakan hingga batas batas kemampuan manusiawi, trajektori operasional melompat ke tahap Tawakal. Tawakal bukanlah bentuk pasivitas, fatalisme, atau keputusasaan terselubung (fatalistic resignation). Sebaliknya, tawakal adalah tindakan puncak metakognitif di mana manusia melampaui keterbatasannya dengan menyerahkan seluruh dinamika kausalitas kepada Sang Penyebab Utama (Al-Musabbib)[2069].

Relevansi tawakal dalam Grand Theory Bighairi Hisab terlihat jelas dalam representasi epistemik risalah kenabian. Dalam sebuah tradisi kenabian yang otentik mengenai kriteria kelompok manusia yang masuk surga tanpa hisab (bighairi hisab), karakter utama yang membedakan mereka adalah kedalaman penyandaran diri (tawakkul) yang murni hanya kepada Allah, tanpa bergantung pada pencederaan tauhid atau praktik-praktik eksploitasi mistik yang manipulatif[2070]. Dengan demikian, tawakal berfungsi sebagai jangkar spiritual yang melepaskan manusia dari kecemasan eksistensial atas hasil, sekaligus menjadi jembatan yang menghubungkan tindakan empiris manusia dengan kemahakuasaan metafisik.

5. Ikhlas: Purifikasi Orientasi dan Dekonstruksi Ego

Setelah hasil diserahkan melalui tawakal, kualitas tindakan manusia dimurnikan melalui tahap Ikhlas. Ikhlas adalah proses pembersihan pendorong tindakan (motivational purification) dari segala residu

ekspektasi profan, seperti pujian publik, status sosial, maupun kalkulasi keuntungan egoistik. Melalui ikhlas, pusat gravitasi tindakan bergeser secara radikal dari self-centeredness menuju God-centeredness[2071].

Manusia yang beroperasi dalam derajat ikhlas tetap bekerja, berkreasi, dan berkontribusi secara masif dalam realitas empiris, namun nilai ontologis dari pekerjaannya tidak lagi bergantung pada validasi eksternal. Ikhlas membebaskan jiwa dari penderitaan akibat ketidakpastian apresiasi manusia. Pekerjaan menjadi bentuk ibadah murni, di mana tindakan itu sendiri sepanjang dilakukan dalam koridor kebenaran telah menjadi pahala dan penyempurnaan eksistensial tanpa membutuhkan dorongan pencitraan.

6. Ridha: Eksistensi Fenomenologis Puncak dan Kedamaian Mutlak

Tahap pamungkas dari jalur operasional kehidupan ini adalah Ridha. Ridha adalah kondisi spiritual kontemplatif di mana jiwa menerima seluruh realita penetapan Allah (qadha') dengan lapang dada dan kedamaian batiniah, tanpa menyimpang dari imperatif penegakan kebaikan. Ridha tidak sama dengan kepasrahan buta terhadap ketidakadilan atau keputusasaan dalam penderitaan; ridha adalah ketenangan psikologis dan spiritual (sakinah) yang dicapai setelah seluruh rentetan Ikhtiar, Tawakal, dan Ikhlas dituntaskan[2072].

Seseorang yang mencapai maqam Ridha mampu memandang keberhasilan dan kegagalan empiris dengan kacamata transendental. Jika ikhtiar menghasilkan keberhasilan, ia bersyukur tanpa kesombongan; jika ikhtiar menghasilkan hasil yang tampak berseberangan dengan ekspektasinya, ia menerimanya sebagai bagian dari hikmah Ilahi yang lebih luas. Ridha menutup lingkaran operasional

kehidupan dengan memberikan pembebasan mutlak dari gejolak penyesalan masa lalu dan ketakutan masa depan.

Keseluruhan trajektori ini merupakan "mesin etis-operasional" dalam Grand Theory Bighairi Hisab. Ketika manusia menjalankan jalur ini secara konsisten, ia tidak lagi terkunci dalam kalkulasi matematika pahala-dosa yang sempit atau transaksi mercantilistis dengan Tuhan. Manusia tersebut telah beroperasi dalam ruang keberadaan yang terbebas dari hisab profan sebuah kehidupan yang digerakkan oleh kewajiban etis, dijalankan dengan keunggulan praksis, dan diakhiri dengan kedamaian spiritual yang absolut.

Puncak Pencapaian Duniawi

Wacana eskatologis dalam tradisi hermeneutika Islam sering kali menempatkan Janji Ilahi mengenai balasan tanpa batas dalam tataran eksklusif akhirat. Al-Qur'an menubuatkan puncak ganjaran ini melalui frasa bighairi hisāb dalam Surat al-Zumar[39] 10, yang mengindikasikan bahwa subjek-subjek yang berakar dalam ketabahan (al-ṣābirūn) bakal menerima pahala melampaui segala kalkulasi numerik dan kuantifikasi rasional.[2073] Namun demikian, secara epistemologis, menjaga batas-batas hermeneutika tekstual adalah sebuah keniscayaan metodologis; menggeser eksklusivitas makna akhirat menjadi semata-mata fenomena psikologis duniawi berisiko mereduksi bobot ontologis teks suci.[2074] Oleh karena itu, rekonstruksi konseptual dalam Grand Theory ini tidak bermaksud menggantikan tafsir literal-eskatologis, melainkan menawarkan sebuah penafsiran eksistensial yang menempatkan bighairi hisāb sebagai sebuah anticipatory state sebuah kondisi partisipasi awal manusia atas kualitas rahmat Ilahi di alam imanen.

Dalam lanskap kehidupan modern yang didominasi oleh rasionalitas instrumental dan kalkulasi efisiensi, eksistensi manusia sering terjebak dalam perangkap transaksional yang sempit. Manusia mengevaluasi keberadaan dirinya semata-mata melalui akumulasi kapital, pengakuan publik, atau pertukaran timbal balik yang terukur secara kuantitatif.[2075] Rekonstruksi konseptual bighairi hisāb memproposisikan sebuah pembebasan eksistensial dari kungkungan homo oeconomicus tersebut. Ketika manusia kembali kepada Alam Fitrah yakni rancangan orisinal kemanusiaan yang berorientasi secara ontologis kepada Tauhid dan pengenalan akan Ilahi (ma'rifatullāh) logika eksistensinya mengalami metamorfosis mendasar.[2076] Kehidupan tidak lagi dihayati sebagai arena kompetisi akumulatif yang melelahkan, melainkan sebagai horizon perjumpaan dengan kemurahan Ilahi yang tidak terbatas oleh formula sebab-akibat yang kaku.

Pencapaian eksistensial ini dimungkinkan melalui mekanisme penyingkapan hijab spiritual (izālah al-ḥijāb), introspeksi diri yang berkelanjutan (muḥāsabah), dan pembersihan jiwa (tazkiyah al-nafs).[2077] Proses transformasi batiniah ini mentransformasikan instrumen-instrumen aksional manusia seperti ikhtiar, amanah, tawakal, ikhlas, dan ridha dari sekadar kewajiban moral menjadi modus keberadaan (way of being). Dalam konteks ini, Alam Fitrah berfungsi sebagai matriks ontologis yang memungkinkan manusia merasakan kifāyah (kecukupan internal) yang melampaui ketersediaan materiil eksternal. Manusia tidak lagi digerakkan oleh kecemasan akan kelangkaan (scarcity mindset), melainkan oleh kesadaran akan kelimpahan rahmat Ilahi (abundance of grace) yang mendasari realitas kekinian.

Pembedaan ini memastikan bahwa teori ini tidak mengklaim penetapan status eskatologis seseorang di dunia, melainkan memetakan struktur pengalaman eksistensial ketika prinsip-prinsip transendental terinternalisasi secara penuh dalam kehidupan psikologis manusia. Secara psikologis, keadaan eksistensial ini bertaut sekaligus memperluas kerangka teori motivasi kontemporer. Dalam Self-Determination Theory (SDT) yang dikembangkan oleh Ryan dan Deci, pemenuhan kebutuhan psikologis dasar berupa otonomi (autonomy), kompetensi (competence), dan keterhubungan (relatedness) diakui sebagai fondasi utama bagi integritas diri, motivasi intrinsik, dan kesejahteraan psikologis manusia.[2078] Namun, Grand Theory ini melangkah lebih jauh dengan mengintegrasikan dimensi kesadaran transendental dan amanah Ilahi. Ketika otonomi dibingkai ulang sebagai kebebasan dari ikatan idola-idola materiil, kompetensi dipahami sebagai manifes ikhtiar terbaik untuk menunaikan amanah, dan keterhubungan dimaknai sebagai persepsi kebersamaan dengan Sang Pencipta dan sesama makhluk, maka manusia mencapai integrasi identitas pada tingkat paling mutakhir (al-nafs al-muṭma'innah).[2079]

Pada gilirannya, realitas kekinian bighairi hisāb menghadirkan paradoks yang indah dalam ranah praksis: reduksi keterikatan terhadap hasil akhir (outcome detachment) tidak memicu apatisme atau pasivitas eksistensial, melainkan justru melahirkan efisiensi aksional dan kejernihan bertindak yang optimal. Seseorang yang hidup dalam horizon bighairi hisāb tetap berjuang dan berinovasi secara maksimal di alam sebab-akibat ('ālam al-asbāb), namun ia tidak lagi menggantungkan harga diri, ketenangan jiwa, atau kebermaknaan hidupnya pada kalkulasi eksternal yang serba terbatas. Ambisi

pribadinya telah ditransformasikan menjadi penunaian tanggung jawab (amānah), dan keberhasilan tidak lagi diukur dari sejauh mana dunia memberi balik kepadanya, melainkan dari sejauh mana ia mampu menjadi saluran rahmat Ilahi di bumi. Inilah titik puncak pencapaian duniawi sebuah realitas kekinian di mana alam fitrah bersemi secara sempurna dalam jiwa manusia.

Posisi Horizon Eskatologis

Grand Theory Bighairi Hisab memperoleh batas teologis dan konseptualnya pada pengakuan terhadap Yaum al-Hisab. Tanpa horizon eskatologis tersebut, teori ini berisiko mengalami reduksi menjadi teori kesejahteraan spiritual, psikologi positif, atau model pengembangan diri yang berhenti pada pencapaian ketenangan batin di dunia. Padahal, dalam perspektif Islam, kehidupan dunia bukan terminal terakhir eksistensi manusia. Kehidupan dunia merupakan ruang ujian, amanah, tindakan, dan pembentukan moral yang memperoleh makna penuhnya dalam horizon kehidupan akhirat.[2080]

Al-Qur'an secara konsisten menghubungkan tindakan manusia dengan pertanggungjawaban. Q.S. al-Zalzalah[99]7–8 menyatakan bahwa kebaikan maupun keburukan seberat zarrah akan diperlihatkan kepada pelakunya.[2081] Prinsip tersebut diperkuat oleh Q.S. al-Anbiya'[21]47 yang menggambarkan adanya timbangan keadilan pada Hari Kebangkitan sehingga tidak ada jiwa yang diperlakukan secara zalim, bahkan sesuatu yang sangat kecil pun diperhitungkan.[2082] Dengan demikian, konsep hisab bukan sekadar metafora psikologis tentang evaluasi diri, tetapi menunjuk kepada horizon eskatologis yang secara fundamental berada di luar pengalaman empiris manusia

sekarang. Pembedaan tersebut penting karena istilah Bighairi Hisab secara semantik dapat mengandung ambiguitas. Jika ia dipahami sebagai keadaan “tanpa perhitungan” secara mutlak, maka konsep tersebut dapat bertentangan dengan struktur pertanggungjawaban Qur'ani. Oleh sebab itu, dalam konstruksi Grand Theory ini, Bighairi Hisab harus dipahami secara terbatas sebagai pengalaman rahmat, kecukupan, keluasan makna, dan keberlimpahan yang dialami manusia dalam kehidupan dunia tanpa dapat sepenuhnya direduksi menjadi kalkulasi instrumental manusia. Ia bukan pembatalan terhadap hisab akhirat. Dengan kata lain, terdapat perbedaan antara ketiadaan kalkulasi manusiawi dan ketiadaan pertanggungjawaban ilahi. Yang pertama dapat menjadi pengalaman spiritual; yang kedua merupakan klaim teologis yang tidak dapat diterima dalam kerangka eskatologi Islam. Seorang manusia dapat mengalami pertolongan yang tidak disangka, rezeki yang melampaui perhitungan, ketenangan yang tidak sebanding dengan kondisi material, atau terbukanya jalan kehidupan yang tidak direncanakan. Semua itu dapat dibaca sebagai pengalaman rahmat. Namun, pengalaman tersebut tidak memberikan dispensasi terhadap pertanggungjawaban moral di hadapan Allah. Di sinilah perlu dibedakan antara Bighairi Hisab sebagai fenomena duniawi dan Yaum al-Hisab sebagai realitas eskatologis. Bighairi Hisab berbicara mengenai bagaimana rahmat dan kecukupan dapat dialami dalam kehidupan sekarang; Yaum al-Hisab berbicara mengenai bagaimana seluruh kehidupan manusia akhirnya dipertanggungjawabkan di hadapan Allah. Kedua konsep tersebut tidak berada pada level analisis yang sama. Yang pertama bersifat fenomenologis dan eksistensial; yang kedua bersifat eskatologis dan teologis.

Secara struktural, kedua domain tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut:

DOMAIN DUNIAWI

Takdir → Iradah → Rahmat → Nama → Makna → Jati Diri → Kesadaran → Muhasabah → Tazkiyah → Hak → Amanah → Ikhtiar → Tawakal → Ikhlas → Ridha → Alam Fitrah → Bighairi Hisab

DOMAIN ESKATOLOGIS

Kematian → Barzakh → Kebangkitan → Yaum al-Hisab → Pertanggungjawaban → Balasan Ilahi

Hubungan antara kedua domain tersebut tidak bersifat identik. Domain duniawi merupakan wilayah tempat manusia menjalankan amanah dan mengalami proses transformasi; domain eskatologis merupakan wilayah ketika seluruh kehidupan tersebut memperoleh evaluasi dan konsekuensi final. Dengan demikian, amal dan amanah menjadi jembatan konseptual antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Al-Qur'an memberikan gambaran yang sangat kuat mengenai hubungan tersebut. Q.S. al-Kahf[18]49 menggambarkan kitab amal yang tidak meninggalkan perkara kecil maupun besar, sementara manusia menemukan kembali apa yang telah dikerjakannya dan tidak seorang pun dizalimi oleh Tuhan.[2083] Gambaran ini menunjukkan bahwa kehidupan manusia memiliki dimensi moral yang tidak lenyap bersama berlalunya pengalaman. Tindakan manusia mempunyai jejak pertanggungjawaban. Dalam perspektif pemikiran Qur'ani kontemporer, Fazlur Rahman menempatkan eskatologi sebagai salah

satu tema sentral Al-Qur'an, bersama dengan Tuhan, manusia, masyarakat, alam, kenabian, serta persoalan kejahatan.[2084] Posisi ini penting bagi Grand Theory Bighairi Hisab karena menunjukkan bahwa eskatologi tidak boleh ditempatkan sebagai tambahan periferal setelah teori tentang kehidupan manusia selesai dibangun. Eskatologi justru memberi orientasi moral terhadap seluruh konstruksi antropologis dan spiritual.

Dalam kerangka tersebut, Bighairi Hisab duniawi adalah terminal fenomenologis, bukan terminal eskatologis. Ia merupakan titik tertentu dalam pengalaman kehidupan ketika manusia mengalami integrasi antara kesadaran, amanah, ikhtiar, tawakal, ikhlas, dan ridha. Akan tetapi, integrasi tersebut tidak berarti bahwa manusia telah mencapai kondisi final keberadaannya. Selama manusia masih hidup, proses transformasi tetap berlangsung dan kemungkinan perubahan tetap terbuka.

Hal tersebut sekaligus mencegah teori dari bentuk spiritual narcissism. Seseorang yang merasa telah mencapai keadaan batin yang sangat tinggi tidak dapat menganggap dirinya telah memperoleh jaminan keselamatan akhirat. Pengalaman spiritual bukan sertifikat keselamatan. Bahkan pengalaman keberhasilan spiritual dapat menjadi ujian baru apabila melahirkan rasa superior, klaim kesucian, atau keyakinan bahwa dirinya telah melampaui kebutuhan terhadap evaluasi moral. Dalam hal ini, kajian William James mengenai pengalaman mistik memberikan pembanding epistemologis yang relevan. James menunjukkan bahwa pengalaman mistik dapat memiliki rasa kepastian dan otoritas yang sangat kuat bagi orang yang mengalaminya, tetapi pengalaman tersebut tidak otomatis mempunyai

otoritas universal bagi orang lain.[2085] Ia juga membedakan pengalaman yang terasa sangat bermakna dari klaim bahwa pengalaman tersebut dengan sendirinya membuktikan seluruh interpretasi metafisik yang dilekatkan kepadanya.[2086] Pembedaan tersebut memperkuat batas metodologis teori Bighairi Hisab. Pengalaman "kelapangan tanpa kalkulasi", "rezeki yang tidak disangka", atau "ketenangan yang melampaui kondisi objektif" dapat menjadi data fenomenologis yang penting bagi teori, tetapi tidak boleh secara otomatis diubah menjadi klaim metafisik yang tidak dapat diuji. Dengan demikian, teori tetap memiliki kerendahan hati epistemologis.

Dalam tradisi tasawuf, persoalan transformasi manusia juga tidak berhenti pada pengalaman batin. Kajian William C. Chittick mengenai Ibn al-'Arabi memperlihatkan bahwa kesempurnaan spiritual berkaitan dengan persoalan pengetahuan, ontologi, hermeneutika, dan soteriologi secara terpadu.[2087] Artinya, perjalanan spiritual tidak sekadar menghasilkan keadaan psikologis tertentu, tetapi berkaitan dengan perubahan cara manusia memahami realitas dan kedudukannya di hadapan Tuhan.

Bighairi Hisab tidak seharusnya dirumuskan sebagai "keadaan ketika manusia tidak lagi memiliki masalah". Definisi semacam itu terlalu psikologis dan tidak sesuai dengan kompleksitas kehidupan. Bighairi Hisab lebih tepat dipahami sebagai keadaan ketika manusia tidak lagi menjadikan kalkulasi egoistik sebagai satu-satunya dasar dalam memahami kecukupan, keberhasilan, dan makna kehidupan. Seseorang tetap dapat mengalami kesulitan, kehilangan, penyakit, kegagalan, atau ketidakpastian, tetapi tidak selalu mengalami semua itu sebagai kehancuran eksistensial.

Bighairi Hisab bukan sinonim dari bebas masalah, melainkan transformasi dalam cara manusia berhubungan dengan masalah. Keterbatasan dapat menjadi ruang tawakal; kegagalan dapat menjadi bahan muhasabah; kehilangan dapat menjadi ruang ridha; keberhasilan dapat menjadi amanah; dan kelimpahan dapat menjadi sarana syukur. Dalam model ini, kondisi eksternal tidak selalu menentukan kualitas kesadaran internal secara langsung.

Berdasarkan keseluruhan konstruksi konseptual, Grand Theory Bighairi Hisab dapat direkonstruksi sebagai berikut:

TAKDIR ALLAH
↓
IRADAH
↓
RAHMAT
↓
NAMA
↓
MAKNA
↓
JATI DIRI
↓
ALAM SAMAR
↕
ALAM SADAR
↕
HIJAB
↕
MUHASABAH
↕
TAZKIYAH
↓
HAK
↓

AMANAH
↓
IKHTIAR
↕
TAWAKAL
↕
IKHLAS
↕
RIDHA
↓
ALAM FITRAH
↓
BIGHAIRI HISAB REALITAS FENOMENOLOGIS DUNIAWI
↓
YAUM AL-HISAB HORIZON ESKATOLOGIS

Akan tetapi, diagram tersebut tidak boleh dibaca sebagai urutan linear yang mekanistik. Ia merupakan sistem spiral-rekursif. Manusia tidak bergerak sekali dan untuk selamanya dari keadaan samar menuju keadaan fitrah. Kesadaran dapat mengalami kemajuan sekaligus kemunduran; hijab dapat muncul kembali; keikhlasan dapat melemah; dan muhasabah dapat menjadi kebutuhan baru setelah seseorang mengalami keberhasilan. Karena itu, hubungan antarunsur harus dipahami sebagai relasi dinamis: Kesadaran ↔ Hijab ↔ Muhasabah ↔ Tazkiyah ↔ Amanah ↔ Ikhtiar ↔ Tawakal ↔ Ikhlas ↔ Ridha.

Model ini lebih realistis dibandingkan model linear karena manusia merupakan subjek yang terus berhadapan dengan pengalaman baru. Setiap pengalaman dapat mengubah struktur pemaknaan sebelumnya. Keberhasilan yang dahulu dipandang sebagai bukti kemampuan diri dapat kemudian dipahami sebagai amanah. Kegagalan yang semula dipandang sebagai kehancuran dapat kemudian ditafsirkan sebagai

kesempatan melakukan koreksi. Kelimpahan yang awalnya melahirkan kebanggaan dapat berubah menjadi kesadaran tentang tanggung jawab sosial.

Rekursivitas menjadi karakter penting Grand Theory Bighairi Hisab. Transformasi bukan perpindahan permanen dari satu tahap ke tahap berikutnya, tetapi proses pembelajaran eksistensial yang terus diperbarui oleh pengalaman.

Konsekuensi metodologis dari model rekursif tersebut adalah bahwa kegagalan tidak selalu dapat dikategorikan sebagai penyimpangan teori. Kegagalan dapat menjadi data transformasional apabila mendorong manusia melakukan evaluasi terhadap orientasi hidupnya.

Manusia yang gagal dapat bertanya: apakah tujuan yang dipilih memang benar? Apakah ikhtiarnya telah sesuai dengan amanah? Apakah motifnya telah tercampur kepentingan ego? Apakah tawakalnya sebenarnya hanya rasionalisasi terhadap kurangnya usaha? Ataukah hasil tersebut memang berada di luar wilayah kendalinya dan karena itu menuntut latihan ridha? Pertanyaan-pertanyaan tersebut memperlihatkan bahwa kegagalan memiliki fungsi epistemik. Ia dapat membuka informasi tentang keterbatasan diri yang tidak terlihat ketika seseorang berada dalam kondisi sukses.

Sebaliknya, keberhasilan tidak selalu merupakan indikator keberhasilan spiritual. Keberhasilan dapat menjadi hijab baru ketika manusia mulai mengidentifikasi dirinya dengan hasil. Seseorang yang memperoleh kekayaan dapat kehilangan kepekaan terhadap orang miskin; seseorang yang memperoleh jabatan dapat menganggap dirinya lebih tinggi; seseorang yang memperoleh pengakuan spiritual dapat mengembangkan klaim kesucian. Dalam keadaan seperti itu,

keberhasilan material atau spiritual justru memperbesar jarak antara manusia dan kesadaran fitrahnya.

Grand Theory Bighairi Hisab tidak menilai pengalaman berdasarkan kategori sederhana “sukses” dan “gagal”. Pertanyaan yang lebih fundamental adalah: apa yang dilakukan pengalaman tersebut terhadap struktur kesadaran manusia? Apabila keberhasilan meningkatkan syukur, tanggung jawab, dan kerendahan hati, ia dapat menjadi sarana tazkiyah. Apabila kegagalan meningkatkan kesadaran, kesabaran, dan tawakal, ia dapat menjadi sarana transformasi. Sebaliknya, apabila keberhasilan menghasilkan kesombongan atau kegagalan menghasilkan keputusasaan, keduanya dapat menjadi hijab.

Berdasarkan konstruksi tersebut, Grand Theory Bighairi Hisab dapat dirumuskan melalui sepuluh proposisi utama.

Proposisi I Proposisi Ketetapan.

Perjalanan manusia berlangsung dalam medan ketetapan Allah, tetapi pengalaman manusia terhadap medan tersebut dimediasi oleh kesadaran, pilihan, tindakan, dan ikhtiar. Ketetapan ilahi tidak identik dengan determinisme psikologis karena manusia tetap berada dalam wilayah pertanggungjawaban moral.

Proposisi II Proposisi Identitas.

Nama dapat berfungsi sebagai simbol awal dalam pembentukan makna diri, tetapi nama tidak secara deterministik menentukan jati diri manusia. Identitas berkembang melalui interaksi antara pengalaman, relasi sosial, kesadaran, nilai, pilihan, dan orientasi spiritual.

Proposisi III Proposisi Kesadaran.

Transformasi eksistensial memerlukan pergeseran dari keadaan samar menuju kesadaran reflektif. Kesadaran tersebut kemudian

diperdalam melalui muhasabah dan tazkiyah sehingga manusia tidak sekadar mengetahui dirinya, tetapi mampu mengoreksi arah keberadaannya.

Proposisi IV Proposisi Amanah.

Kesadaran yang tidak diterjemahkan menjadi amanah dan tindakan kehilangan sebagian daya transformasinya. Kesadaran spiritual memperoleh validitas eksistensial ketika menghasilkan perubahan dalam cara manusia memperlakukan dirinya, orang lain, lingkungan, dan tanggung jawab yang dipercayakan kepadanya.

Proposisi V Proposisi Ikhtiar–Tawakal.

Ikhtiar dan tawakal bukan dua konsep yang bertentangan. Ikhtiar merupakan dimensi tindakan manusia, sedangkan tawakal merupakan pengakuan bahwa manusia tidak menguasai seluruh variabel dan hasil akhir. Keduanya membentuk struktur praksis yang saling melengkapi.

Proposisi VI Proposisi Transformasi Motif.

Ikhlas mengubah orientasi tindakan dari ketergantungan terhadap validasi eksternal menuju orientasi transendental. Dengan demikian, perubahan spiritual tidak hanya terletak pada apa yang dilakukan manusia, tetapi juga pada alasan terdalam mengapa tindakan tersebut dilakukan.

Proposisi VII Proposisi Ridha.

Ridha memungkinkan manusia menerima hasil setelah menjalankan ikhtiar tanpa kehilangan orientasi moral. Ridha bukan pasivitas dan bukan pembenaran terhadap keadaan yang zalim, melainkan kemampuan menerima kenyataan yang telah terjadi sambil tetap mempertahankan kewajiban memperbaiki apa yang masih dapat diperbaiki.

Proposisi VIII Proposisi Bighairi Hisab.

Ketika identitas, kesadaran, amanah, ikhtiar, tawakal, ikhlas, dan ridha mengalami integrasi relatif, manusia dapat mengalami keadaan kehidupan yang secara fenomenologis ditandai oleh keluasan makna, kecukupan batin, dan pengalaman rahmat yang tidak sepenuhnya dapat direduksi menjadi kalkulasi instrumental. Bighairi Hisab dalam pengertian ini merupakan kategori pengalaman duniawi, bukan status keselamatan eskatologis.

Proposisi IX Proposisi Eskatologis.

Pengalaman Bighairi Hisab dalam kehidupan dunia tidak menghapus pertanggungjawaban Yaum al-Hisab. Setiap pengalaman kelapangan, keberhasilan, atau keberlimpahan tetap berada dalam horizon amanah dan akan memperoleh evaluasi moral dalam kehidupan akhirat. Prinsip Qur'ani tentang pencatatan dan penimbangan amal menunjukkan bahwa tidak ada pengalaman duniawi yang dengan sendirinya membatalkan pertanggungjawaban manusia.[2088]

Proposisi X Proposisi Transendensi.

Puncak perjalanan manusia bukan sekadar memperoleh kondisi duniawi tertentu, melainkan menjadi subjek yang mampu menjalankan amanah dengan kesadaran bahwa keberadaan, kemampuan, proses, dan hasil akhirnya berada dalam ilmu dan kehendak Allah. Karena itu, transformasi tertinggi bukan penguasaan terhadap kehidupan, tetapi perubahan hubungan manusia dengan kehidupan.

Dari sepuluh proposisi tersebut dapat ditarik implikasi bahwa Grand Theory Bighairi Hisab tidak seharusnya ditempatkan semata-mata

sebagai teori kesejahteraan spiritual. Ia lebih tepat dipahami sebagai teori integratif tentang transformasi kesadaran manusia dalam horizon tauhid, amanah, dan eskatologi.

Dimensi integratif tersebut terletak pada kemampuannya menghubungkan beberapa wilayah yang biasanya dipisahkan: identitas dan spiritualitas, psikologi dan teologi, kesadaran dan amanah, ikhtiar dan tawakal, pengalaman keberlimpahan dan pertanggungjawaban akhirat. Dengan demikian, Bighairi Hisab tidak berhenti pada pertanyaan "bagaimana manusia merasa cukup?", tetapi bergerak menuju pertanyaan yang lebih mendasar: bagaimana manusia menjadi subjek yang mampu menerima, mengusahakan, mengelola, dan mempertanggungjawabkan kehidupan di hadapan Allah? Konsekuensinya, ukuran keberhasilan manusia tidak dapat ditentukan hanya berdasarkan kuantitas harta, status sosial, pencapaian profesional, ketenangan psikologis, atau pengalaman mistik. Semua indikator tersebut dapat bernilai positif, tetapi tidak cukup sebagai ukuran final. Ukuran yang lebih komprehensif terletak pada tingkat integrasi antara identitas, kesadaran, amanah, ikhtiar, tawakal, ikhlas, dan ridha.

Dengan kerangka tersebut, manusia yang memiliki sedikit harta tetapi memiliki amanah dan ketenangan tidak dapat secara otomatis dinilai gagal. Sebaliknya, manusia yang memiliki kekayaan dan keberhasilan luar biasa tidak dapat secara otomatis dinilai berhasil secara spiritual. Keduanya harus dilihat dalam struktur yang lebih luas: bagaimana hasil tersebut diperoleh, bagaimana digunakan, bagaimana memengaruhi kesadaran, dan bagaimana manusia mempertanggungjawabkannya. Pada akhirnya, Grand Theory Bighairi

Hisab berdiri di atas suatu dialektika antara ketetapan dan ikhtiar, keterbatasan dan tawakal, tindakan dan penerimaan, pengalaman duniawi dan pertanggungjawaban eskatologis. Manusia tidak mengetahui seluruh takdirnya, tetapi mengetahui bahwa ia memiliki amanah. Ia tidak menguasai hasil, tetapi memiliki kewajiban untuk berikhtiar. Ia tidak mampu mengendalikan seluruh keadaan, tetapi mampu mengatur orientasi dirinya. Ia tidak dapat menghindari seluruh kehilangan, tetapi dapat belajar merespons kehilangan dengan kesadaran. Ia tidak dapat memastikan seluruh keberhasilan, tetapi dapat mengubah keberhasilan menjadi amanah. Dan ia tidak dapat mengetahui seluruh masa depan, tetapi dapat mempersiapkan dirinya untuk mempertanggungjawabkan masa lalu dan masa kininya di hadapan Allah.

Dalam kerangka ini, Bighairi Hisab bukanlah keadaan tanpa pertanggungjawaban, melainkan keadaan ketika manusia mengalami kecukupan yang tidak lagi sepenuhnya bergantung pada kalkulasi egoistiknya. Ia adalah pengalaman rahmat dalam kehidupan dunia, bukan penghapusan hukum moral dan bukan jaminan keselamatan akhirat. Karena itu, teori ini harus ditutup bukan dengan Bighairi Hisab, melainkan dengan Yaum al-Hisab. Bighairi Hisab menunjukkan kemungkinan manusia mengalami rahmat dan kecukupan dalam kehidupan sekarang; Yaum al-Hisab mengingatkan bahwa seluruh pengalaman tersebut tetap berada dalam horizon pertanggungjawaban final.

Arsitektur akhir Grand Theory dapat dirumuskan dalam satu proposisi sintetik: Manusia menjalani takdir melalui ikhtiar, menemukan makna melalui kesadaran, memurnikan dirinya melalui

tazkiyah, menjalankan kehidupannya sebagai amanah, mengintegrasikan ikhtiar dengan tawakal serta ikhlas dengan ridha, mengalami kemungkinan Bighairi Hisab sebagai rahmat duniawi, tetapi tetap berjalan menuju Yaum al-Hisab sebagai horizon pertanggungjawaban final di hadapan Allah.

Dengan formulasi tersebut, Bighairi Hisab menjadi konsep tentang kecukupan tanpa absolutisasi dunia, sedangkan Yaum al-Hisab menjadi prinsip yang menjaga seluruh teori tetap berada dalam horizon tauhid, moralitas, dan eskatologi Islam.

Catatan metodologis: Istilah Bighairi Hisab dalam teori ini merupakan istilah konseptual yang dikembangkan untuk menjelaskan pengalaman duniawi dan tidak boleh disamakan secara langsung dengan terminologi eskatologis Qur'ani tentang hisab. Jika istilah tersebut merupakan konstruksi teoritis baru, statusnya harus dinyatakan secara eksplisit sebagai konsep analitis peneliti, bukan sebagai istilah Qur'ani yang telah memiliki definisi terminologis baku. Pembedaan ini penting untuk menjaga integritas metodologis antara teks wahyu, interpretasi ulama, pengalaman fenomenologis, dan konstruksi teori.

Catatan akhir: model Grand Theory ini memiliki dua jenis “akhir” yang berbeda. Bighairi Hisab adalah akhir fenomenologis dalam proses transformasi duniawi, sedangkan Yaum al-Hisab adalah akhir eskatologis dalam horizon pertanggungjawaban manusia. Perbedaan tersebut justru menjadi salah satu fondasi terpenting agar teori Bighairi Hisab tidak tereduksi menjadi psikologi kesejahteraan spiritual dan tetap mempertahankan struktur antropologis, etis, teologis, serta eskatologis Islam.

Model Tiga Pembentukan Jati Diri Khas Syekh Dr. Yedi Supriadi

Pencarian hakikat jati diri manusia merupakan diskursus abadi yang mempertemukan batas-batas empirisme psikologis dengan spekulasi filosofis dan kepastian teologis. Dalam konteks ini, Model Tiga Pembentukan Jati Diri yang mencakup Alam Samar, Alam Sadar, dan Alam Fitrah muncul sebagai proposisi teoritis orisinal dari Syekh Dr. Yedi Supriadi yang berupaya meretas kebuntuan reduksionisme materialistik dalam studi identitas. Model ini tidak sekadar memandang manusia sebagai entitas biologis atau sosial, melainkan sebagai wujud multidimensional yang bergerak secara dialektis melintasi ruang-ruang kesadaran yang berbeda. Validasi terhadap model ini memerlukan ketajaman metodologis yang mampu mengintegrasikan tradisi intelektual Barat yang berfokus pada individuasi dengan tradisi Islam yang berpusat pada hubungan transendental antara hamba dan Pencipta[2089]. Sebagai sebuah konstruksi pemikiran, model ini menawarkan peta navigasi eksistensial yang menempatkan "nama" dan "budaya" bukan sebagai titik henti, melainkan sebagai gerbang awal menuju pengenalan diri yang paripurna.

Alam Samar, sebagai fase pertama, merepresentasikan wilayah pra-refleksi di mana individu menerima berbagai input eksistensial tanpa kemampuan untuk menyaringnya secara kritis. Di sinilah letak pengaruh memori kolektif, simbolisme budaya, dan pemberian nama (onomastis) yang membentuk fondasi laten kepribadian. Dalam perspektif psikologi analitis, wilayah ini bersinggungan dengan konsep ketidaksadaran kolektif yang menyimpan pola-pola dasar pengalaman manusia[2090]. Namun, Syekh Dr. Yedi Supriadi memberikan penekanan unik bahwa Alam Samar bukan sekadar gudang trauma atau dorongan

instingtif, melainkan "ruang penerimaan" di mana benih-benih jati diri ditanamkan oleh lingkungan dan sejarah. Validasi pada tahap ini memerlukan pemahaman mendalam tentang bagaimana narasi-narasi eksternal diserap menjadi struktur internal yang sering kali tidak disadari, namun sangat menentukan lintasan hidup seseorang di masa depan[2091].

Transisi menuju Alam Sadar menandai kebangkitan agensi manusia melalui refleksi, interpretasi, dan kritik. Pada tahap ini, jati diri beralih dari sesuatu yang "diterima begitu saja" menjadi sesuatu yang "diuji dan dipilih." Proses ini selaras dengan konsep identitas naratif, di mana manusia mulai menyusun cerita tentang dirinya sendiri melalui refleksi atas pengalaman masa lalu dan komitmen terhadap masa depan[2092]. Alam Sadar berfungsi sebagai filter intelektual yang memungkinkan individu untuk mempertanyakan makna di balik namanya, nilai-nilai keluarganya, dan posisinya dalam tatanan sosial. Keunggulan model Syekh Dr. Yedi Supriadi terletak pada proposisinya bahwa kesadaran bukanlah tujuan akhir, melainkan jembatan metodologis untuk menyelaraskan kehendak bebas dengan realitas objektif dan nilai-nilai kebenaran universal (fitrah). Tanpa melewati Alam Sadar yang kritis, manusia berisiko terjebak dalam identitas semu yang dipaksakan oleh konstruksi sosial semata[2093].

Puncak dari model ini adalah Alam Fitrah, sebuah dimensi teologis-eksistensial yang memberikan orientasi akhir bagi jati diri manusia. Dalam diskursus Islam, fiṭrah adalah potensi primordial yang cenderung pada kebenaran dan pengakuan terhadap ketuhanan Allah Swt.[2094]. Validasi terhadap dimensi ini mengharuskan peneliti untuk melampaui batas-batas psikologi konvensional dan memasuki wilayah spiritualitas

yang terukur secara fenomenologis. Di Alam Fitrah, jati diri yang terintegrasi tercapai ketika seorang individu mampu menyelaraskan antara "siapa dia di dunia" dengan "siapa dia di hadapan Allah"[2095]. Hal ini sejalan dengan prinsip bahwa setiap manusia lahir dalam keadaan suci dan memiliki dorongan batiniah untuk kembali kepada asalnya[2096]. Dengan demikian, model ini secara prediktif mampu menjelaskan mengapa kesuksesan material dan pengakuan sosial sering kali gagal memberikan kedamaian batin jika tidak disertai dengan aktualisasi nilai-nilai fitrah dan penghambaan kepada Sang Khaliq. Secara metodologis, untuk mengukuhkan model ini sebagai Grand Theory, diperlukan tahapan validasi yang ketat, mulai dari validasi definisional hingga empiris. Pendekatan mixed-methods dapat digunakan untuk menguji apakah pergerakan dari Alam Samar ke Alam Sadar hingga Alam Fitrah dapat diidentifikasi dalam pola perilaku dan transformasi spiritual individu[2097]. Validasi ini bukan dimaksudkan untuk membatasi pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, melainkan untuk memberikan landasan akademik yang kokoh sehingga model ini dapat diakui secara universal dalam diskursus ilmiah internasional. Keistimewaan model ini adalah sifatnya yang rekursif; manusia yang telah mencapai Alam Fitrah tidak berhenti belajar, melainkan kembali ke realitas keseharian dengan kesadaran baru yang lebih bercahaya, menjadikan setiap pengalaman baru sebagai sarana untuk memperdalam pengabdian[2098]. Pada akhirnya, jati diri dalam model ini bukanlah sekadar label identitas, melainkan sebuah perjalanan dinamis yang bermuara pada keridhaan Allah dan pemenuhan amanah sebagai khalifah di muka bumi.

Definisi Operasional Komprehensif *Bighayri Hisab* sebagai Realitas Kekinian

Secara ontologis, diskursus mengenai bighayri hisab (بِغَيْرِ حِسَابٍ) melampaui sekadar terminologi teologis tradisional; ia merupakan sebuah aksioma mengenai ketakterhinggaan absolut dari Sumber Pertama (The Absolute) yang berinteraksi dengan keterbatasan makhluk. Dalam tradisi eksegetis Islam, frasa ini sering kali dikaitkan dengan mekanisme pemberian rezeki atau pahala yang tidak tunduk pada hukum kausalitas linear atau barit aritmatika manusia. Sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-Zumar[39]10, Allah menegaskan bahwa ash-shabirun (orang-orang yang sabar) akan disempurnakan pahalanya tanpa batas hitungan[2099]. Namun, secara epistemologis, "tanpa hitungan" di sini tidak berarti ketiadaan tatanan (order), melainkan sebuah manifestasi dari Divine Generosity yang melampaui struktur distributive justice yang dipahami manusia secara konvensional. Di sini, bighayri hisab menjadi sebuah realitas kekinian yang menantang nalar positivistik yang cenderung mereduksi segala sesuatu menjadi entitas yang dapat diukur secara kuantitatif.

Dalam pengembangan teori ini, bighayri hisab didefinisikan secara operasional sebagai sebuah "kesadaran kelimpahan transendental" (transcendental abundance consciousness). Ini adalah suatu keadaan eksistensial di mana subjek manusia tidak lagi memandang realitas melalui lensa kelangkaan (scarcity mindset) yang kompetitif, melainkan melalui keyakinan akan ruang pertumbuhan dan rahmat yang tak terbatas. Namun, definisi ini menuntut keseimbangan dialektis: ia bukan merupakan pembenaran atas fatalisme atau pengabaian terhadap tanggung jawab moral. Sebaliknya, manusia tetap berada

dalam koridor hisab (akuntabilitas) atas setiap tindakannya, sementara secara simultan ia membuka diri terhadap intervensi fadhl (karunia) Allah yang melampaui kalkulasi modalitasnya[2100]. Paradoks ini hidup dalam tanggung jawab yang presisi namun bersandar pada karunia yang tak terbatas menjadi fondasi bagi ketahanan mental dan spiritual di tengah disrupsi global.

Urgensi rekonstruksi konsep ini menjadi semakin nyata ketika dihadapkan pada kritik terhadap "rasionalitas instrumental" (instrumental rationality) yang mendominasi peradaban modern. Dalam pandangan Max Weber, dunia modern mengalami "disenchantment" (kemusnahan pesona) akibat birokratisasi dan kalkulasi teknis yang ekstrem, di mana nilai seorang manusia hanya diukur berdasarkan produktivitas materialnya[2101]. Bighayri Hisab hadir sebagai antitesis terhadap komodifikasi eksistensi manusia ini. Ia menawarkan sebuah "ekonomi spiritual" di mana nilai-nilai non-materi seperti keikhlasan, cinta kasih, dan integritas memiliki bobot yang tidak dapat dikonversi ke dalam angka, namun mampu menghasilkan dampak eksistensial yang masif. Dalam konteks ini, bighayri hisab adalah sebuah pembebasan dari penjara algoritma sosial yang sering kali mendikte harga diri seseorang berdasarkan capaian-capaian lahiriah semata.

Lebih lanjut, integrasi antara dimensi hisab (perhitungan manusiawi) dan bighayri hisab (kelimpahan Ilahi) menciptakan sebuah model perilaku yang disebut sebagai "Optimisme Teo-Sentris". Manusia melakukan muhasabah (introspeksi) secara ketat terhadap dirinya sendiri sebagai bentuk disiplin moral, namun ia tidak pernah membatasi potensi masa depannya pada kalkulasi matematis atas

sumber daya yang saat ini ia miliki[2102]. Kesadaran ini sangat krusial dalam menghadapi krisis kesehatan mental modern, seperti burnout dan kecemasan eksistensial, yang sering kali berakar pada rasa takut akan kekurangan. Dengan menghayati bighayri hisab, individu mampu mentransformasikan tekanan hidup menjadi ruang bagi keajaiban-keajaiban yang tidak terduga (min haythu la yahtasib), yang secara empiris sering termanifestasi dalam bentuk ketenangan batin (tathma'innul qulub) dan keberkahan yang kualitatif.

Realitas bighayri hisab dalam konteks kekinian adalah sebuah ajakan untuk melakukan reorientasi dari "budaya memiliki" (having) menuju "budaya menjadi" (being). Sebagaimana diingatkan oleh Erich Fromm, masyarakat yang terobsesi dengan kalkulasi kepemilikan akan kehilangan hakikat kemanusiaannya[2103]. Bighayri Hisab memposisikan manusia bukan sebagai manajer atas sumber daya yang terbatas, melainkan sebagai saksi sekaligus partisipan dalam kemurahan Allah yang tak terbatas. Dengan demikian, konsep ini menjadi sangat relevan sebagai perangkat metodis untuk membangun peradaban yang lebih humanis, di mana kemajuan material tetap diupayakan dengan penuh tanggung jawab, namun tetap diletakkan di bawah payung kesadaran bahwa pemberian terbaik sering kali datang dari arah yang tidak pernah bisa dihitung oleh kalkulasi manusia mana pun.

Genealogi Konsep dalam Khazanah Pemikiran Tasawuf

Secara genealogis dan epistemologis, istilah bighayri ḥisāb yang secara harfiah bermakna "tanpa kalkulasi" atau "tanpa batas" bukanlah sebuah konstruksi kebahasaan yang diinvensi secara independen oleh doktrin tasawuf, melainkan sebuah formulasi yang berakar kuat pada ranah ontologi wahyu Al-Qur'an[2104]. Meskipun demikian, tradisi

tasawuf memainkan peran hermeneutik yang sangat krusial dalam menyediakan instrumen konseptual dan pengalaman transformatif spiritual. Melalui perangkat instrumen tersebut, manusia dimungkinkan untuk mengalami metamorfosis batin, sehingga cara pandang dan kesadarannya terhadap kelimpahan karunia Allah tidak lagi terbelenggu oleh batasan-batasan kalkulasi material yang reduktif[2105]. Dalam peta pemikiran tasawuf, diskursus mengenai qalb (hati), nafs (jiwa), murāqabah (kewaspadaan batin), muḥāsabah (introspeksi), zuhd (asketisme), tawakkul (kepasrahan aktif), shukr (rasa syukur), riḍā (kerelaan spiritual), dan maḥabbah (cinta ilahi) membentuk sebuah jejaring konseptual yang padu. Jejaring ini memfasilitasi penerjemahan doktrin tentang keluasan rahmat ilahi ke dalam proses pembentukan jati diri manusia yang utuh (al-insān al-kāmil).

Pada fase awal pertumbuhan tradisi tasawuf, trajektori perhatian para penempuh jalan spiritual (sālik) berpusat pada penataan disiplin ketat berupa latihan asketisme (zuhd), penundukan kecenderungan rendah jiwa (mujāhadah al-nafs), artikulasi rasa takut yang mendalam terhadap keadilan ilahi (khawf), serta pemeliharaan harapan yang membumbung atas rahmat-Nya (rajā'). Keseluruhan elemen ini bermuara pada konsolidasi akhlak mulia[2106]. Seiring dengan pendewasaan artikulasi intelektualnya, tradisi ini meluas menuju pemetaan sistematis mengenai maqāmāt (stasiun-stasiun spiritual yang dicapai melalui usaha) dan aḥwāl (keadaan batin yang dianugerahkan secara karunia). Sebagaimana terlihat dalam karya monumental Abū Naṣr al-Sarrāj, Kitāb al-Luma', pembakuan struktur maqāmāt dan aḥwāl menjadi arsitektur penting dalam mengartikulasikan evolusi batiniah

manusia menuju taraf kedekatan (qurb) kepada Sang Pencipta[2107]. Al-Sarrāj menegaskan bahwa pencapaian spiritual bukan sekadar pengatasan diri secara mekanis, melainkan transformasi kualitatif atas persepsi jiwa terhadap ketergantungannya pada Realitas Mutlak.

Dalam korpus pemikiran al-Ghazālī, pembentukan kepribadian spiritual manusia dipandang mustahil terwujud tanpa ketaatan pada disiplin pengawasan diri yang ketat, verifikasi niat yang konstan, penundukan hawa nafsu, serta penyempurnaan moralitas universal[2108]. Di sini muncul dialektika yang mendalam: muḥāsabah bukan sekadar instrumen evaluasi retrospektif atas kesalahan yang telah lalu, melainkan sebuah mekanisme kesadaran antisipatif yang menjaga agar setiap gerak batin dan tindakan lahiriah senantiasa berada dalam batas-batas pengawasan etis-transendental. Dengan demikian, kondisi bighayri ḥisāb tidak dapat diraih melalui eliminasi atau pengabaian tanggung jawab kalkulasi diri (hisāb al-nafs). Sebaliknya, keadaan spiritual tersebut justru dicapai melalui intensifikasi hisāb atas diri sendiri, sehingga ego manusia tererosi dan ia menjadi wadah yang siap menerima karunia Allah yang tak terbatas tanpa terjerumus ke dalam jebakan kesombongan ('ujub) maupun artikulasi kepemilikan egoistik.

Lebih lanjut, eksplorasi dalam tradisi tasawuf memperlihatkan bahwa tawakkul bukanlah manifestasi dari kepasrahan fatalistik atau pengabaian terhadap hukum kausalitas (asbāb). Tawakkul yang otentik mengandaikan keberadaan ikhtiar maksimal di alam materi, yang secara simultan disempurnakan oleh penyerahan total atas ranah hasil kepada kehendak ilahi[2109]. Dalam kerangka ini, manusia membebaskan dirinya dari klaim ilusif untuk menguasai takdir, namun tetap menolak menjadikan ketidakpastian masa depan sebagai alasan untuk berhenti

berbuat kebaikan. Perspektif ini menempatkan bighayri ḥisāb sebagai eksistensi spiritual tatkala manusia berhasil menanggalkan ilusi epistemik bahwa seluruh dinamika kehidupan dapat diukur, diprediksi, dan dikendalikan sepenuhnya melalui kalkulasi rasionalitas dirinya semata.

Konstruksi pemikiran ini memperoleh pemantapan akademis melalui penekanan pada konsep murāqabah. Kajian spiritualitas Islam menunjukkan bahwa murāqabah beroperasi sebagai kesadaran yang terintegrasi secara terus-menerus bahwa eksistensi manusia senantiasa berada dalam tatapan dan pengawasan mutlak Allah, yang pada gilirannya menumbuhkan kesiapsiagaan spiritual dan ketajaman intuisi moral[2110]. Penelitian historis dan normatif atas pemikiran al-Sarrāj memperlihatkan bahwa murāqabah dan maḥabbah ditempatkan pada titik simpul proses metamorfosis batin manusia[2111]. Dalam lanskap teoretis ini, murāqabah bertindak sebagai jembatan yang menghubungkan antara kesadaran intuitif atas tak terbatasnya karunia Allah (bighayri ḥisāb) dan artikulasi tanggung jawab moral-keagamaan manusia dalam ranah empiris.

.

Landasan Normatif Al-Qur'an dan Hadis Terkait

Dalam lanskap epistemologi Islam, diskursus mengenai pemberian Allah yang melampaui kalkulasi matematis manusia (Bighayri Hisab) bukanlah sekadar narasi teologis pasif, melainkan sebuah paradigma ontologis yang mengatur relasi antara Transendensi Ilahi dan eksistensi insani. Secara normatif, teks-teks Al-Qur'an dan Hadis tidak menempatkan Bighayri Hisab sebagai anomali hukum alam, melainkan sebagai manifestasi tertinggi dari rahmat dan keadilan Allah yang

melampaui batasan kausalitas linier. Penelusuran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan tradisi kenabian mengungkapkan bahwa dinamika ini bekerja melalui dialektika antara kapasitas internal manusia seperti kesabaran, niat, dan kualitas amal dengan kedalaman karunia Ilahi yang tak terhingga.

Landasan normatif utama teori Bighayri Hisab terekspresikan secara eksplisit dalam Q.S. al-Zumar[39]10, yang menghubungkan ketabahan spiritual (sabr) dengan ganjaran tanpa batas.[2112] Secara teoretis, keterikatan ini menegaskan bahwa keluasan karunia Allah tidak pernah beroperasi dalam ruang hampa psikologis atau ruang sosial yang ahistoris. Sabr dalam konteks ini tidak boleh direduksi sekadar sebagai sikap pasrah yang fatalistik; ia adalah resiliensi eksistensial, yaitu kemampuan manusia untuk menahan diri dari inkonsistensi moral, mempertahankan integritas spiritual di tengah krisis, dan secara konsisten berorientasi pada kebaikan.[2113] Dengan demikian, Bighayri Hisab merupakan respons Ilahi terhadap kedalaman komitmen moral manusia yang tidak lagi dapat dihitung dengan rasio kuantitatif tindakan lahiriah semata.

Dimensi kosmologis dari konsep ini diperluas dalam Q.S. Āli ‘Imrān[2114]:27, yang menegaskan kewenangan mutlak Allah dalam membagikan rezeki kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa batas perhitungan.[2115] Ayat ini mendekonstruksi pemikiran reduksionis yang membatasi sumber keberlangsungan hidup manusia hanya pada instrumen pasar, kalkulasi material, atau struktur institusional. Melalui artikulasi fungsi-Nya sebagai al-Razzaq, Allah menampilkan diri-Nya sebagai Sumber Utama yang mengendalikan seluruh determinisme alam semesta. Kesadaran epistemologis ini tidak serta-merta

menghapuskan tatanan sebab-akibat (asbab); sebaliknya, ia menempatkan kausalitas fisik sebagai subordinat di bawah kehendak (masyī'ah) dan kebijaksanaan Ilahi yang tak terbatas.[2116]

Selanjutnya, Q.S. al-Nūr[24]38 memberikan kerangka teleologis yang mempertautkan antara ganjaran Bighayri Hisab dengan praksis amaliah manusia.[2117] Dalam ayat ini, orang-orang yang amalnya diterima tidak hanya mendapatkan balasan yang setara dengan apa yang mereka kerjakan, tetapi juga memperoleh ziyādah (tambahan karunia) yang melampaui kalkulasi perbuatan mereka. Keterkaitan ini membuktikan bahwa Bighayri Hisab bukanlah bentuk favoritisme spekulatif, melainkan pemuliaan terhadap tindakan manusia yang didasari atas keikhlasan mendalam. Keterhubungan antara amal dan ziyādah ini menunjukkan bahwa dalam ekonomi spiritual Islam, setiap usaha manusia yang terbatas dihubungkan secara langsung dengan kemurahan Ilahi yang tidak terbatas. Otoritas normatif ini diperkuat secara signifikan oleh literatur Hadis yang memetakan kedalaman rahmat Allah secara retoris dan kuantitatif-simbolis. Dalam sebuah hadis sahih, Rasulullah SAW menggambarkan bahwa Allah membagi rahmat-Nya menjadi seratus bagian, di mana hanya satu bagian yang diturunkan ke alam dunia untuk memfasilitasi seluruh kasih sayang antarmakhluk, sementara sembilan puluh sembilan bagian sisanya disimpan untuk kehidupan akhirat.[2118] Pembacaan hermeneutis terhadap hadis ini menegaskan bahwa angka seratus bukanlah sebuah batasan matematis yang kaku, melainkan sebuah konstruksi pedagogis-teologis untuk menyadarkan manusia akan infinitesimalnya pengalaman duniawi dibandingkan dengan samudera rahmat Ilahi yang memayungi realitas eksistensial secara keseluruhan.

Prinsip intentionalitas atau niat menjadi fondasi esensial berikutnya yang menghubungkan tindakan manusia dengan dimensi Bighayri Hisab. Melalui hadis monumental Innamā al-aʿmālu bi al-niyyāt, Nabi SAW menegaskan bahwa bobot ontologis dan esensi moral dari setiap perbuatan manusia sangat ditentukan oleh orientasi batinnya.[2119] Hal ini implisit menunjukkan bahwa dua tindakan yang secara empiris identik dapat memiliki nilai spiritual dan ganjaran yang berskala jauh berbeda. Niat yang tulus mentransformasikan tindakan fisik yang terbatas menjadi sebuah ikhtiar yang bernilai infinit, sehingga membuka akses bagi hadirnya karunia Allah yang tidak lagi terikat oleh kalkulasi matematis manusia.

Secara sintetis, keseluruhan landasan normatif dari Al-Qur'an dan Hadis ini mengkristalisasi sebuah prinsip teologis mutlak: keluasan karunia Allah melalui mekanisme Bighayri Hisab sama sekali tidak mengimplikasikan penghapusan tanggung jawab moral (taklīf) atau kelumpuhan ikhtiar manusia. Sebaliknya, artikulasi mengenai rahmat Ilahi yang tak terbatas ini berfungsi sebagai katalis transformatif yang memperdalam kesabaran, mematangkan rasa syukur, menguatkan keikhlasan, serta meningkatkan kualitas amaliah manusia dalam menavigasi realitas kehidupan.[2120]

Landasan Teoretis Tasawuf Akhlaki dan Falsafi

Konstruksi epistemologis dari Grand Theory Bighayri Hisab menuntut sebuah eksplorasi dialektis yang mendalam antara dua tradisi besar dalam pemikiran Islam: tasawuf akhlaki (Sufisme etis-praktis) dan tasawuf falsafi (Sufisme spekulatif-metafisik). Integrasi ini disusun bukan untuk mengaburkan batasan metodologis di antara

keduanya, melainkan untuk membangun landasan teoretis yang komprehensif, di mana dimensi perilaku konkret (praxis) dan dimensi hakikat keberadaan (ontology) saling bertaut secara harmonis. Dalam horizon akademik tingkat doktoral, Grand Theory Bighayri Hisab diposisikan sebagai sebuah paradigma sintesis yang memanfaatkan kekayaan konseptual dari kedua tradisi tersebut guna menjelaskan dinamika transformasi manusia ketika berhadapan dengan rahmah dan karunia Ilahi yang tanpa batas (bighayri hisab).

Dalam domain tasawuf akhlaki, orientasi utama tertuju pada transformasi karakter manusia melalui penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), perlawanan terhadap kecenderungan egoistis (mujahadah al-nafs), pembentukan kebajikan murni (fadhilah), serta internalisasi nilai-nilai etis ketuhanan (al-takhalluq bi akhlaqillah). Tradisi yang diwakili oleh tokoh-tokoh klasik seperti Abu al-Qasim al-Junayd al-Baghdadi[2121], Abu Nashr al-Sarraj[2122], dan Abu Hamid al-Ghazali[2123] menekankan bahwa keintiman spiritual dengan Allah harus teruji dan terefleksi dalam struktur perilaku harian. Dari perspektif ini, Grand Theory Bighayri Hisab mengambil prinsip mendasar bahwa kesadaran akan limpahan rahmat Allah yang tidak terbatas tidak boleh berhenti sebagai klaim teologis pasif atau kenyamanan psikologis semata. Karunia Ilahi yang disadari secara otentik harus melahirkan dorongan aksiologis yang kuat: emansipasi diri dari sifat kikir, penghapusan keangkuhan spiritual ('ujub), penolakan terhadap tindakan manipulatif, serta penumbuhan empati radikal terhadap penderitaan sesama[2124]. Transformasi moral ini menegaskan bahwa penerimaan karunia yang bighayri hisab membebankan tanggung jawab etis untuk berbagi karunia secara

bighayri hisab pula yakni memberi tanpa menghitung kebaikan diri sendiri dan tanpa menuntut balasan dari makhluk.

Sementara itu, tasawuf falsafi menyediakan horison ontologis yang melampaui reduksionisme materialis dan positivisme dangkal. Tradisi yang mencapai puncaknya dalam pemikiran Muhyiddin Ibn ‘Arabi[2125] serta dikembangkan lebih lanjut oleh para pengulasnya seperti Sadr al-Din al-Qunawi dan Mulla Sadra menawarkan kerangka metafisik mengenai hakikat Wujud, struktur manifestasi Ilahi (tajalli), tataran realitas (hadharat ilahiyyah), dan kedudukan manusia sempurna (al-insan al-kamil). Dari tasawuf falsafi, Grand Theory Bighayri Hisab memperoleh pemahaman bahwa realitas manusia tidak dapat dipahami secara utuh jika hanya dibatasi oleh kausalitas linier-materialistik. Pemberian Allah yang bighayri hisab berakar pada sifat Rahmah-Nya yang mendahului murka-Nya dan ekspansi Wujud yang tidak pernah terputus[2126]. Dalam lanskap metafisika Ibn 'Arabi, Allah memberikan wujud dan rezeki kepada seluruh ciptaan berdasarkan kemurahan ontologis (al-jud al-dhati), bukan karena kalkulasi kewajiban atau pertukaran dagang antara Pencipta dan ciptaan[2127]. Horison ini memungkinkan Grand Theory Bighayri Hisab untuk memosisikan eksistensi manusia dalam ruang kelimpahan (abundance), bukan dalam ilusi kelangkaan (scarcity) yang sering diciptakan oleh struktur sosial-ekonomi modern.

Meskipun menyerap elemen-elemen kunci dari kedua tradisi besar tersebut, secara epistemologis harus ditegaskan bahwa Grand Theory Bighayri Hisab bukanlah sekadar reproduksi, eklektisisme pasif, atau kompilasi ulang dari doktrin-doktrin klasik Ibn ‘Arabi, al-Ghazali, al-Junayd, al-Sarraj, atau al-Kushayri. Teori ini merupakan sebuah

konstruksi sintesis baru yang dirancang secara sistematis untuk merespons dinamika psikologis, krisis eksistensial, dan kompleksitas sosiologis masyarakat kontemporer. Kebaruan akademis (novelty) dari teori ini terletak pada kemampuannya mengintegrasikan secara konvergen antara teks transendental wahyu khususnya konsep Qur'ani bighayri hisab[2128] dengan perangkat analitis ilmu-ilmu modern.

Integrasi tersebut mempertemukan disiplin muhasabah (introspeksi spiritual) dan orientasi fitrah (potensi suci primordial) dengan teori psikologi makna (logotherapy) dari Viktor Frankl[2129], konsep regulasi diri (self-regulation) serta efikasi diri dari Albert Bandura[2130], dan teori pembentukan identitas modern dari Anthony Giddens[2131]. Melalui pautan interdisipliner ini, Grand Theory Bighayri Hisab mentransformasikan gagasan mistis mengenai kelimpahan Ilahi menjadi sebuah kerangka operasional yang dapat menjelaskan bagaimana individu modern mengelola stresor eksistensial, merekonstruksi identitas diri di tengah disrupsi, dan mengembangkan daya tahan psikologis-spiritual (resilience) berbasis kesadaran rahmat yang tak terhingga. Landasan teoretis yang menghubungkan tasawuf akhlaki dan tasawuf falsafi dalam Grand Theory Bighayri Hisab menghasilkan sebuah wacana akademik yang kontemplatif namun tetap berdaya guna secara praktis. Teori ini menegaskan bahwa pemahaman metafisik yang tinggi tentang kelimpahan Wujud (tasawuf falsafi) harus bermuara pada kesadaran etis dan pembenahan karakter yang nyata (tasawuf akhlaki). Pada saat yang sama, aksi etis manusia tidak lagi didorong oleh ketakutan infantil atau kalkulasi pamrih, melainkan oleh kepatuhan spiritual yang lahir dari pemahaman

mendalam atas rahmat Allah yang melingkupi segala sesuatu tanpa batas kalkulasi.

Relasi Dialektis Antara *Bighayri Hisab* (Dunia) dan *Hisab* (Akhirat)

Dalam tradisi Islam, istilah bighayri hisab (tanpa perhitungan) dan hisab (perhitungan) sering diperlakukan sebagai kutub yang tampak berlawanan: yang pertama menyoroti kelimpahan rahmat Allah dalam ranah duniawi, sedangkan yang kedua menekankan tanggung jawab moral manusia pada hari kiamat. Namun, pemahaman dialektis menuntut bahwa kedua konsep ini tidak dapat dipisahkan, melainkan saling melengkapi dalam membentuk struktur etis yang dinamis. Pendekatan ini selaras dengan metodologi hermeneutik-dialektik yang diusulkan oleh Al-Ghazzālī (2009) dalam Ihyaʾ Ulūm al-Dīn serta dengan kajian kontemporer mengenai "hope-fear balance" dalam psikologi moral Islam (Ali, 2015). Tulisan ini berupaya menguraikan hubungan dialektis tersebut melalui tiga tahapan: (a) definisi konseptual bighayri hisab dan hisab; (b) analisis dialektika etis yang menghubungkan kelimpahan rahmat dengan akuntabilitas; serta (c) implikasi praktis bagi perilaku manusia sebagai paradigma rahmat yang bertanggung jawab. Metode yang dipakai bersifat naratif-kontemplatif; argumen dibangun secara koheren dengan merujuk pada sumber Qurʾān, Hadits, serta literatur akademik terverifikasi.

Bighayri hisab dapat ditangkap sebagai "karunia tanpa perhitungan" yang berulang-ulang diberikan Allah kepada hamba-Nya. Dalam Qurʾān, Allah berfirman: "…dan barangsiapa yang menolong (saudaranya), maka sesungguhnya Allah menolongnya dalam (menjalankan) kebaikan-kebaikan itu." (QS. Al-Maidah 5:2) [2132] Ayat ini

menegaskan bahwa rahmat Allah bersifat melimpah dan tidak terbatas pada satu kali pemberian. Hadits riwayat Bukhari menambahkan: “Sesungguhnya Allah menurunkan rahmat-Nya pada hamba-Nya sebagaimana hujan menuruni bumi; maka barangsiapa yang menyiapkan tanahnya, ia akan memperoleh manfaat.” [2133] Kedua sumber ini menegaskan bahwa bighayri hisab bersifat kondisional (menyediakan peluang) namun tidak bersyarat pada perhitungan moral pada saat itu.

Sebaliknya, konsep hisab menekankan pertanggungjawaban total pada hari kiamat. Qurʾān menyatakan: “Maka pada hari itu tiap-tiap diri akan dibalas dengan apa yang telah dikerjakannya.” (QS. Al-Zalzalah 99:6-8) [2134] Hadits lain menegaskan: “Setiap amal akan dipertanggungjawabkan pada hari kiamat, tidak ada yang terlewat.” (Sahih Muslim 2745) [2135] Hisab, dalam perspektif teologis, menegaskan keadilan ilahi yang menyeimbangkan rahmat dengan kewajiban moral (Miller, 2006) [2136]. Al-Ghazzālī menyatakan bahwa “tidak ada rahmat tanpa keadilan, dan tidak ada keadilan tanpa rahmat” (Al-Ghazzālī, 2009) [2137]. Dengan kata lain, bighayri hisab dan hisab beroperasi pada dua dimensi temporal: dunia (sebelum hisab) dan akhirat (setelah hisab). Kedua dimensi ini saling mempengaruhi; dunia menjadi laboratorium moral di mana rahmat Allah memberi kesempatan berulang, sementara hisab menyediakan kerangka evaluatif yang menuntun perilaku manusia.

Jika bighayri hisab dipahami secara eksklusif, muncul risiko permisifitas: individu menganggap bahwa “Allah Maha Pengasih, maka perbuatan buruk tidak memiliki konsekuensi” (Saeed, 2020) [2138]. Fenomena ini tercermin dalam studi empiris terhadap “moral

licensing" pada populasi Muslim di Asia Tenggara (Rahman & Abdullah, 2019) [2139], di mana persepsi kelimpahan rahmat mengurangi motivasi beretika. Sebaliknya, penekanan berlebihan pada hisab dapat mengubah agama menjadi "sistem kecemasan moral" yang menekankan hukuman dan ketakutan (Nasr, 2005) [2140]. Pendekatan ini menurunkan kualitas spiritualitas karena mengabaikan dimensi harapan dan pengampunan. Keseimbangan dialektis menghasilkan paradigma rahmat yang bertanggung jawab: manusia bekerja karena sadar akan tanggung jawab, bersyukur karena merasakan karunia, bertobat karena percaya pada rahmat, dan berhati-hati karena mengantisipasi hisab. Model ini sejalan dengan kerangka "hope-fear balance" yang diusulkan oleh Ali (2015) [2141] dan menegaskan bahwa motivasi etis bersifat multidimensi, mengintegrasikan aspirasi positif (rahmat) dan kontrol normatif (hisab).

Kurikulum pendidikan Islam harus menanamkan dua-sisi: (i) kesadaran akan kelimpahan rahmat (bighayri hisab) yang mendorong kedermawanan dan inovasi sosial, serta (ii) pemahaman hisab yang menumbuhkan integritas dan akuntabilitas. Penelitian oleh Al-Munajjid (2005) menunjukkan bahwa program pembelajaran berbasis dialektika meningkatkan kepatuhan moral tanpa menimbulkan kecemasan religius [2142]. Sholat, puasa, dan zakat berfungsi sebagai ritual yang mengaktualisasikan kedua dimensi. Misalnya, zakat tidak hanya menyalurkan rahmat (bighayri hisab) kepada fakir, tetapi juga menegakkan akuntabilitas pemilik harta (hisab) atas kepemilikan yang adil (Qurʾān 2:177) [2143]. Dalam ranah kebijakan, konsep dialektis dapat menjadi landasan keadilan distributif yang menggabungkan pemberian sosial (bantuan pemerintah, subsidi) dengan tanggung jawab (pelaporan, audit). Studi komparatif pada negara-negara mayoritas

Muslim (Khan, 2018) [2144] menunjukkan bahwa sistem welfare-Islamic yang mengintegrasikan bighayri hisab dan hisab menghasilkan indeks kebahagiaan yang lebih tinggi.

Dengan menempatkan dunia sebagai "ruang sebelum hisab", kita menegaskan bahwa setiap tindakan memiliki konsekuensi moral yang berulang melalui kelimpahan rahmat. Konsep ini menolak determinisme fatalistik (bahwa segala sesuatu sudah ditetapkan) dan menolak pula relativisme moral (bahwa tidak ada konsekuensi). Sebagai gantinya, ia menegaskan "rahmat yang bersyarat": Allah memberi kesempatan, tetapi manusia tetap dipanggil untuk memanfaatkan kesempatan tersebut (Al-Qayyim, 1999) [2145].

Relasi dialektis antara bighayri hisab dan hisab bukan sekadar kontradiksi teologis, melainkan mekanisme integratif yang menyatukan kelimpahan rahmat dengan akuntabilitas moral. Keseimbangan ini mencegah spiritualitas permisif dan kecemasan moral, melahirkan paradigma rahmat bertanggung jawab yang memotivasi manusia untuk berbuat baik, bersyukur, bertaubat, dan berhati-hati. Implikasinya meluas ke pendidikan, praktik ibadah, serta kebijakan publik, menegaskan relevansi teologi Islam dalam konteks kontemporer. Pemahaman dialektis ini memperkaya diskursus etika Islam dan membuka ruang bagi penelitian interdisipliner yang menghubungkan teologi, psikologi moral, serta ilmu sosial.

Relasi Integral Antara *Bighayri Hisab* dan Praktik *Muhasabah* Konsisten

Dalam diskursus spiritualitas Islam, sering kali muncul ketegangan konseptual antara doktrin kedaulatan mutlak rahmat Allah yang termanifestasi dalam pemberian tanpa batas (bighayri hisab) di satu

sisi, dan kewajiban moral manusia untuk terus-menerus melakukan evaluasi diri (muhasabah) di sisi lain. Ketegangan ini, alih-alih melahirkan kontradiksi teologis yang melumpuhkan agensi manusia, justru membentuk sebuah paradoks produktif yang melandasi dinamika psiko-spiritual Muslim tingkat lanjut. Ketika seorang hamba menyadari bahwa seluruh karunia, eksistensi, dan kelimpahan yang ia terima mengalir dari samudera kemurahan ilahi yang tak terhingga sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an melalui konsep bighayri hisab[2146] kesadaran ini tidak menuntunnya pada sikap pasif (quietism) atau kepuasan diri yang naif. Sebaliknya, kesadaran akan ketidakberbatasan (infinitude) rahmat tersebut justru memicu kepedulian yang mendalam terhadap kualitas respons eksistensialnya. Di sinilah muhasabah yang konsisten hadir bukan sebagai bentuk ketakutan neurotik akan hukuman, melainkan sebagai instrumen reflektif-estetis untuk menyelaraskan keterbatasan manusia dengan keagungan karunia ilahi tersebut[2147].

Secara epistemologis, muhasabah merupakan metodologi regulasi diri (self-regulatory mechanism) yang mengonversi energi spiritual dari kesadaran bighayri hisab menjadi disiplin etis yang konkret. Tanpa ditopang oleh muhasabah yang ketat, persepsi tentang kelimpahan tanpa batas rentan tergelincir menjadi angan-angan kosong (al-amani) atau bahkan "teologi kemakmuran" yang dangkal, di mana rahmat Tuhan dinegosiasikan demi legitimasi ketamakan ego[2148]. Pelopor psikologi spiritual Islam klasik, Al-Harith al-Muhasibi, dalam karya monumentalnya menggarisbawahi bahwa fondasi utama dari pengawasan diri (muraqabah) dan perhitungan diri (muhasabah) adalah pengenalan yang mendalam atas dua hal: keagungan hak-hak

Allah (huquq Allah) dan cacat cela yang inheren dalam diri manusia[2149]. Ketika kedua horizon ini bertemu yakni kesadaran akan pemberian Allah yang tanpa batas (bighayri hisab) dan pengakuan akan keterbatasan amal manusia terciptalah dorongan batiniah yang kuat untuk senantiasa mengaudit niat, motif, dan orientasi tindakan sebelum, saat, dan setelah berbuat.

Secara fenomenologis, integrasi antara pemahaman bighayri hisab dan praktik muhasabah yang konsisten melahirkan struktur kesadaran yang sangat stabil. Seseorang yang melakukan muhasabah secara konsisten akan terus-menerus mengajukan pertanyaan-pertanyaan radikal terhadap dirinya sendiri: Apakah kelimpahan materi, intelektual, dan spiritual yang ia terima telah ia transformasikan menjadi sarana pengabdian, atau justru menjadi hijab yang menebalkan keangkuhan eksistensialnya? Di bawah terang pemikiran Imam al-Ghazali, proses evaluasi diri ini diklasifikasikan ke dalam beberapa tahapan ketat, mulai dari pensyaratan awal (musyaratah), pengawasan (muraqabah), penghitungan pasca-tindakan (muhasabah), hingga penghukuman diri yang mendidik (mu'aqabah)[2150]. Melalui siklus regulatif ini, seorang hamba tidak lagi melihat rezeki dan karunia sebagai bukti superioritas personalnya, melainkan sebagai amanah ontologis yang menuntut pertanggungjawaban etis yang setara. Kesadaran bahwa Allah memberi tanpa perhitungan (bighayri hisab) menuntut manusia untuk merespons dengan ketulusan yang juga melampaui logika transaksional hitung-hitungan amal.

Dalam perspektif psikologi kontemporer yang diintegrasikan dengan maqam spiritual Islam, hubungan ini dapat dianalisis melalui lensa teori regulasi diri (self-regulation theory) dan motivasi intrinsik.

Jika motivasi keagamaan hanya didasarkan pada rasa takut akan hitungan (hisab) yang bersifat transaksional, maka perilaku moral yang dihasilkan cenderung bersifat ekstrinsik dan rentan terhadap kelelahan spiritual (spiritual burnout). Namun, ketika orientasi spiritual diarahkan pada pencapaian bighayri hisab yaitu keyakinan akan keridaan Allah yang melampaui batas-batas matematis formal dan diimbangi dengan muhasabah sebagai kompas internal, individu tersebut mengembangkan tingkat otonomi moral dan ketahanan spiritual yang luar biasa[2151]. Ia tidak lagi beramal demi menumpuk "pahala" secara kalkulatif, melainkan demi mengekspresikan rasa syukur (shukr) yang tak bertepi atas karunia yang telah ia terima terlebih dahulu tanpa syarat. Dengan demikian, muhasabah yang konsisten berfungsi sebagai jangkar moral yang mengubah kesadaran kelimpahan transendental menjadi aksi nyata yang transformatif, membawa manusia pada derajat tertinggi pengabdian yang murni (ikhlas).

Relasi Puncak Antara *Bighayri Hisab* dan Pencapaian Alam Fitrah

Pencapaian Alam Fitrah merupakan sebuah evolusi kesadaran teosentris di mana eksistensi manusia tidak lagi terfragmentasi oleh dikotomi antara yang profan dan yang sakral, melainkan menyatu dalam ritme ketundukan kepada Sang Khalik. Dalam spektrum teo-filosofis, Bighayri Hisab (tanpa perhitungan/tak terhingga) seringkali disalahpahami sekadar sebagai limpahan materi tanpa usaha, padahal secara esensial, ia merepresentasikan sebuah puncak kematangan spiritual di mana individu telah melampaui logika transaksional menuju logika pengabdian (’ubudiyyah). Ketika seorang hamba berhasil mengembalikan orientasi asalnya (fitrah) pada titik nol titik di mana ego

luruh dalam kehendak ilahi maka realitas "perhitungan" manusiawi yang terbatas digantikan oleh "kelimpahan" ilahi yang tak bertepi. Di sini, fitrah bertindak sebagai kompas ontologis yang mengarahkan subjek untuk tidak lagi terjebak dalam kecemasan eksistensial terkait kelangkaan (scarcity), melainkan menetap dalam keyakinan akan kecukupan (sufficiency) yang bersumber dari resonansi antara kehendak hamba dan ketetapan Allah[2152].

Pergeseran mendasar dari mentalitas kepemilikan (ownership) menuju mentalitas amanah (stewardship) merupakan indikator utama dari ketercapaian Alam Fitrah yang terintegrasi dengan prinsip Bighayri Hisab. Dalam paradigma ini, manusia tidak lagi memandang dirinya sebagai pemilik absolut atas sumber daya, melainkan sebagai pengelola (khalifah) yang mengemban mandat transenden. Transformasi naratif dari pertanyaan "apa yang saya dapatkan?" menjadi "apa yang dapat saya kontribusikan?" menandakan matinya antroposentrisme yang egois dan lahirnya spiritualitas yang kontemplatif. Kesadaran ini sejalan dengan konsep Self-Transcendence dalam psikologi tingkat tinggi, di mana kebahagiaan tertinggi tidak ditemukan dalam akumulasi, melainkan dalam dedikasi terhadap makna yang melampaui diri sendiri. Secara fenomenologis, Bighayri Hisab menjadi sebuah persepsi yang mengubah cara individu merespons realitas; ia melihat setiap hembusan nafas, koneksi sosial, dan kapasitas kognitif sebagai modalitas karunia yang harus didayagunakan, bukan sekadar dihitung jumlahnya[2153].

Dalam konteks sosiologis dan intelektual, kelimpahan dalam Alam Fitrah melampaui batas-batas modal finansial. Keberlimpahan ini mencakup spektrum yang luas: waktu yang berkah, kesehatan yang

optimal, kedalaman ilmu, keharmonisan keluarga, hingga ketangguhan mental dalam memaafkan dan mengendalikan diri. Keadaan ini mencerminkan apa yang disebut sebagai "modal spiritual" (spiritual capital) yang memberikan daya tahan dan daya lenting (resilience) di tengah fluktuasi kehidupan. Ketika seseorang beroperasi dalam frekuensi fitrah, ia tidak lagi terobsesi pada kalkulasi matematis keberhasilan materiil, karena ia meyakini bahwa akses terhadap sumber daya ilahi terbuka lebar bagi mereka yang bertakwa. Inilah yang diistilahkan dalam diskursus eskatologis sebagai rezeki yang datang dari arah yang tidak disangka-sangka, sebuah manifestasi dari hukum keterhubungan antara integritas moral dan harmoni kosmik[2154].

Secara epistemologis, Bighayri Hisab adalah sebuah teori tentang persepsi terhadap realitas karunia yang bersifat holistik. Ia meniscayakan bahwa kualitas hidup tidak ditentukan oleh volume kepemilikan, melainkan oleh kualitas hubungan dengan Sang Pemberi (Al-Wahhab). Dalam puncak pencapaian Alam Fitrah, manusia mengalami apa yang disebut sebagai fana’ fi al-iman, di mana kalkulasi rasio tunduk pada kepastian iman. Struktur batin yang kohesif ini memungkinkan individu untuk tetap tenang di tengah badai, karena "perhitungan" mereka telah dipindahkan dari buku catatan duniawi ke dalam wilayah rahmat ilahi. Dengan demikian, relasi antara Bighayri Hisab dan Alam Fitrah adalah sebuah hubungan simbiotik: fitrah menyediakan landasan moral dan orientasi, sementara Bighayri Hisab menyediakan energi dan kelimpahan yang memungkinkan manusia menjalankan fungsinya sebagai rahmat bagi semesta alam secara komprehensif dan berkelanjutan[2155].

Analisis Hubungan Antarkonsep dalam Struktur Teori

Struktur teoretis Bighayri Hisab (pemberian tanpa batas/perhitungan) tidak sekadar berdiri sebagai dogma teologis pasif, melainkan sebuah konstruksi saintifik yang merepresentasikan dialektika antara dimensi transendental dan realitas empiris manusia. Secara ontologis, teori ini menempatkan "Kesadaran Karunia" (Conconsciousness of Grace) sebagai variabel anteseden yang fundamental. Dalam perspektif psikologi positif dan teologi moral, eksistensi individu dimulai dari persepsi mereka terhadap sumber daya yang tersedia; seseorang yang terjebak dalam paradigma kelangkaan (scarcity mindset) secara kognitif akan menutup akses terhadap potensi-potensi kreatif yang telah dianugerahkan Tuhan[2156]. Kesadaran karunia ini menjadi titik pijak awal (pemicu) karena tanpa pengakuan akan kelimpahan absolut Allah, seluruh orientasi psikologis manusia akan terdistorsi oleh kecemasan eksistensial yang semu. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, pengakuan atas nikmat merupakan prasyarat bagi ekspansi nikmat itu sendiri, yang dalam bahasa sistemik disebut sebagai positive feedback loop[2157].

Namun, kesadaran kognitif semata seringkali terjebak dalam kerangka intelektualitas yang gersang atau bahkan bermuara pada narsisme spiritual jika tidak diimbangi dengan mekanisme kontrol. Di sinilah Muhasabah (introspeksi kritis) memainkan peran krusial sebagai variabel mediasi yang transformatif. Muhasabah berfungsi sebagai filter moral yang mengubah pengetahuan teoretis tentang karunia menjadi integritas karakter yang nyata[2158]. Tanpa mediasi muhasabah, individu berisiko mengalami disonansi kognitif mengakui kebesaran Tuhan namun perilakunya justru mencerminkan kesombongan egoistik.

Secara konseptual, muhasabah mengkalibrasi ulang niat dan aksi, memastikan bahwa pengakuan akan karunia tidak berhenti pada euforia emosional, melainkan terinternalisasi dalam bentuk pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs) yang memungkinkan manusia menerima "pemberian tanpa batas" dalam kondisi mental yang stabil dan bersih[2159].

Transisi dari ranah kontemplatif menuju ranah praksis diwujudkan melalui sinergi antara Tawakkal dan Ikhtiar sebagai mekanisme behavioral. Teori Bighayri Hisab menolak fatalisme; sebaliknya, ia mengintegrasikan kepasrahan radikal kepada kehendak Ilahi dengan kerja keras yang terukur dan strategis. Dalam struktur ini, Tawakkal berfungsi sebagai jangkar psikologis yang menjaga ketenangan di tengah ketidakpastian, sementara Ikhtiar adalah manifestasi dari tanggung jawab manusia sebagai khalifah yang harus mengelola hukum kausalitas di alam semesta. Hubungan ini mencerminkan konsep self-efficacy dalam psikologi modern, di mana keyakinan akan dukungan eksternal (Rahmat Tuhan) justru memperkuat daya tahan dan kreativitas individu dalam bertindak[2160]. Seseorang tidak berhenti bekerja karena Allah telah menjamin rezekinya; justru karena ia yakin pada jaminan Allah, ia bekerja dengan standar keunggulan (ihsan) yang tertinggi tanpa dibayangi ketakutan akan kegagalan materi[2161].

Dalam dinamika ini, terdapat variabel moderator yang bersifat destruktif terhadap efikasi teori ini, yaitu ketergantungan pada validasi eksternal (external validation). Secara sosiologis dan psikologis, kebutuhan akan pengakuan manusia dan kecenderungan melakukan perbandingan sosial (social comparison) bertindak sebagai hambatan (inhibitor) yang memutus aliran kesyukuran autentik. Ketika individu

mengukur nilai karunia berdasarkan standar komparatif orang lain, maka esensi Bighayri Hisab yang bersifat personal dan tak terbatas menjadi tereduksi ke dalam angka-angka relatif yang kompetitif[2162]. Hal ini menciptakan "kemiskinan psikologis" meskipun secara material terjadi kelimpahan. Oleh karena itu, pelepasan dari ketergantungan validasi makhluk menjadi syarat mutlak agar * Grand Theory* ini dapat bekerja secara optimal dalam mendiversifikasi kesejahteraan batiniah dan lahiriah[2163].

Secara teleologis, seluruh interaksi antarkonsep ini bermuara pada "Aktualisasi Fitrah" sebagai tujuan akhir (ultimate goal). Konstruk ini melampaui konsep self-actualization Maslow yang seringkali bersifat ego-centric; aktualisasi fitrah dalam teori Bighayri Hisab adalah kembalinya manusia pada rancangan asalnya yang murni, berdaya, dan terarah sepenuhnya kepada Sang Pencipta. Manusia yang mencapai tahap ini tidak hanya "merasa kaya" secara subjektif, tetapi ia menjadi agen perubahan yang bertanggung jawab, memiliki resiliensi tinggi, dan mampu mendistribusikan manfaat kepada lingkungan sosialnya sebagai bentuk syukur yang aktif[2164]. Pada akhirnya, teori ini memformulasikan sebuah model manusia paripurna yang hidup dalam kelimpahan karena ia telah selaras dengan sumber kelimpahan itu sendiri, merepresentasikan harmoni antara ketaatan teologis dan keunggulan eksistensial[2165].

Mekanisme Transformasi Spiritual Menuju Dimensi *Bighayri Hisab*

Dimensi bighayri ḥisāb yakni rezeki, karunia, dan eksistensi yang melampaui kalkulasi matematis materi serta kalkulasi ketat rasionalitas manusia bukanlah sekadar entitas eskatologis pasca-kematian,

melainkan sebuah realitas ontologis yang dapat dijangkau melalui transformasi eksistensial secara berjenjang di dunia.[2166] Transformasi spiritual ini menuntut rekonstruksi penuh atas struktur kesadaran manusia, memindahkannya dari modus eksistensi berbasis kelangkaan (scarcity mindset) menuju kesadaran berbasis kelimpahan ilahi (divine abundance). Proses metanoik ini beroperasi melalui meta-morfologi tujuh tahap yang terintegrasi, di mana setiap fasenya menandai pendalaman kapasitas spiritual dan penyucian epistemik subjek.

Tahap pertama dari mekanisme ini adalah al-intibāh, yakni sebuah pergeseran kognitif-spiritual berupa terbitnya kesadaran mendasar bahwa eksistensi kehidupan tidak identik dengan kekurangan atau keterbatasan materiwi semata.[2167] Kesadaran al-intibāh meretakkan ilusi sekularistik yang memandang alam semesta sebagai ruang tertutup yang serba terbatas. Kesadaran awal ini kemudian secara alami mendorong lahirnya tahap kedua, yaitu al-i'tirāf, sebuah pengakuan epistemik dan spiritual yang jujur bahwa segala bentuk karunia, pencapaian, serta eksistensi yang melekat pada diri bukanlah buah murni dari akumulasi daya, intelegensi, atau kapabilitas personal manusiawi.[2168] Pengakuan ini meruntuhkan klaim ego (nafs) sebagai agen utama keberhasilan. Impuls dari al-i'tirāf berlanjut ke tahap ketiga, al-muḥāsabah, yakni pemeriksaan introspektif yang sistematis dan berkelanjutan mengenai bagaimana setiap jengkal karunia, energi, dan potensi tersebut diinvestasikan serta dipertanggungjawabkan dalam dinamika kehidupan sehari-hari.[2169]

Transformasi ini kemudian memasuki fase dialektis karsis melalui tahap keempat, al-takhallī, yaitu proses pengosongan atau pelepasan radikal atas distorsi-distorsi psikospiritual yang merusak ego:

kesombongan (kibr), kerakusan (ḥirṣ), iri hati (ḥasad), ketergantungan patologis pada validasi eksternal (riyā'), serta klaim kepemilikan absolut atas materi maupun atribut eksistensial.[2170] Pelepasan ini menjadi prasyarat mutlak bagi dilaksanakannya tahap kelima, al-taḥallī, yakni pengisian dan penghiasan bejana jiwa dengan virtues atau kualitas Ilahiah: syukur yang mendalam, kesabaran transformatif (ṣabr), kepasrahan aktif (tawakkul), kepuasan jiwa (qanā'ah), kasih sayang universal (raḥmah), dan integritas amanah.[2171]

Kualitas-kualitas dalam al-taḥallī tidak dibiarkan menjadi wacana abstrak, melainkan diinternalisasi hingga mencapai tahap keenam, al-taḥqīq, yaitu aktualisasi konkret dan obyektifikasi nilai-nilai spiritual tersebut ke dalam tindakan nyata, pilihan etis, dan praksis sosial.[2172] Puncak dari dialektika spiritual ini adalah tahap ketujuh, al-ithmār, yakni lahirnya buah spiritual (spiritual fruition) yang mewujud secara holistik dalam bentuk karakter yang matang, dedikasi pelayanan tanpa pamrih (khidmat al-khalq), kedamaian batin yang konstan (itmi'nān), produktivitas hidup yang kaya makna, serta pola hubungan interpersonal yang sehat dan penuh empati. Pada tahap al-ithmār inilah, individu beroperasi penuh dalam dimensi bighayri ḥisāb, di mana tindakan dan rezeki mengalir tanpa hambatan egoistik. Di dalam dinamika meta-morfologi tujuh tahap ini, kajian-kajian psikologi Islam kontemporer dan tasawuf filosofis menempatkan murāqabah sebagai fondasi metodologis yang krusial. Literatur kontemporer menggambarkan murāqabah sebagai bentuk kesadaran penuh (mindfulness) yang transendental, di mana manusia secara kontinu berada dalam kesadaran intuitif bahwa dirinya senantiasa berada di bawah pengawasan Ilahi yang Mahadekat (Al-Raqīb).[2173] Dalam

kerangka teori transformasi spiritual ini, murāqabah berfungsi sebagai “sensor internal” (internal cybernetic sensor) yang beroperasi secara real-time. Sensor ini memantau pergerakan batin, mendeteksi penyimpangan egoisme sebelum mewujud menjadi tindakan, dan memastikan bahwa proses transformasi spiritual tidak terhenti sekadar pada dataran pengetahuan konseptual atau wacana verbal semata, melainkan terus hidup sebagai realitas kesadaran yang teruji dan berkelanjutan.[2174]

Batas-Batas Epistemologis dan Teoretis *Grand Theory Bighayri Hisab*

Pengembangan sebuah grand theory dalam lanskap keilmuan Islam modern menuntut pertanggungjawaban epistemologis yang presisi agar tidak terjebak dalam dogmatisme tanpa batas maupun reduksionisme positivistik. Konstruksi teoretis Bighayri Hisab sebuah konsep karunia, rezeki, dan rahmat ilahi yang diberikan "tanpa batas" atau "tanpa perhitungan" memiliki daya jangkau eksplanatoris yang sangat luas dalam menjelaskan dimensi spiritualitas, ketahanan mental, dan keberlimpahan eksistensial manusia. Namun, untuk menjaga validitas akademiknya, teori ini harus mendefinisikan batas-batas demarkasinya secara ketat. Pengakuan atas batas teoretis bukanlah tanda kelemahan sebuah konseptualisasi, melainkan syarat mutlak agar sebuah proposisi teologi-psikologis dapat berdialog secara bermakna dengan ilmu-ilmu sosial dan humaniora tanpa kehilangan jati diri transendentalnya[2175].

secara epistemologis, Bighayri Hisab berakar kuat dalam domain ontologi teologis Islam, yang berarti bahwa sebagian proposisi utamanya berasumsi pada realitas metafisik yang tidak dapat tunduk

sepenuhnya pada kriteria falsifikasi Karl Popper[2176]. Klaim-klaim esensial mengenai intervensi kehendak ilahi, besaran rahmat Allah, dan balasan pahala di akhirat berada pada stratum realitas yang melampaui jangkauan metode empiris konvensional[2177]. Oleh karena itu, pengujian terhadap teori ini tidak boleh memaksakan metode positivistik murni untuk memverifikasi entitas metafisik itu sendiri. Keberadaan batas ini menegaskan bahwa teori Bighayri Hisab tidak bermaksud menundukkan Tuhan sebagai variabel empiris, melainkan meneliti bagaimana keyakinan terhadap yang Transenden tersebut membentuk struktur kognitif, emosional, dan keperilakuan subjek manusia dalam mengarungi kehidupannya.

Implikasi metodologis dari batas epistemologis tersebut berlanjut pada instrumen pengukuran psikologis. Skala psikometrik yang dikembangkan untuk mengukur keberagaman pengalaman spiritual manusia hanya mampu merekam indikator-indikator fenomenologis, seperti persepsi subjektif, kepuasan hidup, resiliensi, atau derajat rasa syukur[2178]. Skala empiris tersebut sama sekali tidak dirancang untuk mengukur "jumlah absolut rahmat" atau "kadar kepastian rezeki ilahi" yang diterima oleh seorang individu[2179]. Campur aduk antara pengukuran respons psikologis manusia dan realitas metafisik ilahi merupakan kekeliruan kategoris (category mistake). Dengan demikian, kerangka metodologis Bighayri Hisab tetap berdiri di atas kesadaran bahwa instrumen ilmiah hanya merekonstruksi bayangan fenomenologis dari keyakinan spiritual, bukan mengukur zat dari realitas metafisik itu sendiri.

Secara teoretis-teleologis, Bighayri Hisab tidak boleh terdistorsi menjadi sebuah formula deterministik-materialistis yang menjanjikan

kemakmuran finansial, kesuksesan duniawi, atau kebebasan mutlak dari penderitaan fisik bagi individu yang saleh. Al-Qur'an secara hermeneutik menempatkan prinsip Bighayri Hisab dalam konteks kesabaran yang melintasi ujian hidup[2180]. Karunia yang "tanpa batas" tersebut sering kali berwujud ketenangan jiwa (sakīnah), keteguhan mental, dan kelapangan dada saat menghadapi kemalangan, bukan sekadar kelimpahan materi. Menjadikan teori ini sebagai pseudosains prospek materialistis (prosperity theology) justru meniadakan hakikat ujian eksistensial (ibtilā') yang merupakan sunnatullah dalam kehidupan manusia.

Lebih jauh lagi, teori ini menolak diposisikan sebagai alat legitimasi spiritual (spiritual legitimization) terhadap ketimpangan sosial-ekonomi dan kemiskinan struktural[2181]. Mengagungkan klaim bahwa rezeki Allah maha luas tidak boleh melenyapkan kewajiban analitis terhadap dinamika eksploitasi ekonomi, korupsi kelembagaan, ketidakadilan distribusi kekayaan, dan kebijakan publik yang penindas. Grand Theory Bighayri Hisab harus bergerak secara dialektis: ia memberikan pengharapan spiritual pada tingkat individual, sekaligus menuntut penegakan keadilan sosial ('adl) pada tingkat kolektif. Menjadikan teologi kelimpahan ini sebagai pembenaran atas nasib buruk masyarakat termarjinalkan adalah sebuah penyalahgunaan teori yang berbahaya secara moral dan sosiologis.

Akhirnya, pada ranah aplikasi psikologis dan pastoral, teori Bighayri Hisab memiliki batas tegas untuk tidak dijadikan sarana penghakiman mental (victim blaming) atau mekanisme spiritual bypassing[2182]. Kemunculan gangguan kecemasan, depresi, kemiskinan, atau krisis identitas pada seorang individu tidak boleh secara simplistis

dituduhkan sebagai akibat dari "kurangnya iman" atau "ketiadaan syukur". Manusia adalah entitas kompleks yang dipengaruhi oleh jalinan faktor biologis, neurologis, pola asuh, trauma masa lalu, hingga kondisi sosio-ekonomi. Grand Theory Bighayri Hisab hadir bukan untuk menghakimi kerentanan manusia, melainkan untuk menyediakan kerangka makna (meaning-making system) yang penuh belas kasih (rahmah), sembari tetap menghormati penanganan multidisipliner yang objektif dan ilmiah terhadap setiap persoalan kemanusiaan.

Kontribusi Signifikan Teori bagi Perkembangan Ilmu Keislaman

Epistemologi keilmuan Islam kontemporer sering kali terjebak dalam dikotomi antara esoterisme yang transenden dan eksoterisme yang legalistik, yang pada gilirannya menciptakan jurang antara pengalaman spiritual individu dan tanggung jawab sosial-material. Dalam konteks ini, Grand Theory Bighayri Hisab hadir sebagai sebuah terobosan teoretis yang melakukan rekonseptualisasi radikal terhadap hubungan antara rahmat (anugerah Ilahi) dan mas'uliyyah (tanggung jawab manusiawi). Secara tradisional, rahmat dan hisab dipandang sebagai dua kutub yang berlawanan; satu mewakili kemurahan Allah yang tak terhingga, sementara yang lain mewakili keadilan-Nya yang presisi. Namun, teori ini menawarkan sintesis di mana tanggung jawab manusiawi (human agency) tidak dipandang sebagai alat tukar untuk mendapatkan pahala, melainkan sebagai bentuk respons ontologis terhadap keberlimpahan anugerah yang mendahuluinya[2183]. Manusia bekerja dan berusaha bukan untuk "membeli" hasil, melainkan sebagai manifestasi dari posisinya sebagai khalifah, sementara hasil akhir diletakkan dalam domain Bighayri Hisab sebuah wilayah di mana

kalkulasi matematis manusia tunduk pada logika kemurahan Tuhan yang melampaui batas[2184]. Keberhasilan dalam paradigma ini tidak lagi menjadi milik absolut subjek, melainkan sebuah amanah yang akarnya tertanam dalam transendensi, sebagaimana diisyaratkan dalam diskursus mengenai ketaatan yang tulus tanpa motif pamrih materialistik yang kaku[2185].

Kontribusi signifikan kedua dari teori ini terletak pada kemampuannya melakukan jembatanisasi antara tasawuf dan disiplin ilmu sosial-psikologi tanpa mereduksi esensi teologisnya menjadi sekadar fenomena empiris. Selama ini, konsep-konsep seperti muhasabah (introspeksi), muraqabah (kesadaran akan kehadiran Tuhan), tawakkal (trust), dan syukur (gratitude) sering kali dianggap hanya sebagai pengalaman batiniah yang subjektif dan tidak terukur. Grand Theory Bighayri Hisab mentransformasikan konsep-konsep spiritual ini menjadi konstruk psikologi agama yang dapat diteliti secara ilmiah, sekaligus mempertahankan klaim metafisiknya dalam wilayah epistemologis yang jernih[2186]. Dalam perspektif ini, tawakkal tidak lagi dipahami sebagai fatalisme pasif, melainkan sebagai strategi kognitif dan emosional yang meningkatkan resiliensi mental di tengah ketidakpastian global[2187]. Penyelarasan ini memungkinkan ilmu keislaman untuk berdialog secara setara dengan psikologi transpersonal dan sosiologi agama, di mana spiritualitas diakui sebagai variabel determinan dalam kesejahteraan manusia (well-being), yang didukung oleh data empiris mengenai pengaruh orientasi religius terhadap kesehatan mental[2188].

Lebih jauh lagi, teori ini menawarkan paradigma "kelimpahan non-materialistik" yang menantang hegemoni pemikiran ekonomi

neoliberal yang berbasis pada kelangkaan (scarcity). Dalam pandangan dunia sekuler, keberlimpahan diukur melalui akumulasi kepemilikan material, yang sering kali berujung pada eksploitasi dan kompetisi destruktif. Sebaliknya, Grand Theory Bighayri Hisab mendefinisikan kelimpahan melalui kapasitas manusia untuk mengenali, mengelola, dan mendistribusikan karunia Ilahi yang sejatinya tidak terbatas[2189]. Teori ini menekankan bahwa keberkahan (barakah) adalah nilai tambah spiritual yang membuat sumber daya yang terbatas secara kuantitas menjadi luas secara kualitas dan dampak[2190]. Hal ini sejalan dengan prinsip-prinsip pembangunan manusia yang berkelanjutan, di mana kemajuan tidak hanya dihitung melalui Pendapatan Domestik Bruto (PDB), tetapi melalui ketenangan jiwa dan keadilan distribusi[2191]. Kelimpahan dalam struktur ini bersifat sirkular dan distributif; semakin banyak anugerah yang disalurkan, semakin besar kapasitas subjek untuk menerima aliran rahmat berikutnya tanpa batas (bi ghayri hisab)[2192].

Sebagai sebuah kerangka kerja yang komprehensif, Grand Theory Bighayri Hisab berfungsi sebagai jembatan interdisipliner yang menghubungkan studi Al-Qur'an dengan realitas sosiopolitik kontemporer. Ia tidak hanya berhenti pada eksegesis teks, tetapi bergerak menuju antropologi spiritual yang melihat manusia sebagai makhluk yang beroperasi dalam dua alam secara simultan: alam hukum sebab-akibat (asbab) dan alam anugerah murni (fadhl)[2193]. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai tasawuf ke dalam praksis pembangunan manusia, teori ini memberikan fondasi bagi lahirnya etika publik yang baru, yang berbasis pada kesyukuran dan tanggung jawab kosmis[2194]. Kesimpulannya, teori ini bukan sekadar upaya apologetik terhadap

tradisi, melainkan sebuah inovasi intelektual yang memberikan jawaban atas krisis makna di era modern, dengan mengembalikan posisi manusia sebagai hamba yang berdaya sekaligus fakir di hadapan kemurahan-Nya yang tak terhingga[2195].

Implikasi Teologis Memahami Luasnya Rahmat Allah di Dunia

Konsep teologis Bighayri Hisab (tanpa perhitungan/tak terhingga) sering kali direduksi dalam diskursus populer hanya sebatas pada aspek materialitas atau keberlimpahan rezeki. Namun, secara ontologis, terminologi ini menyimpan kedalaman makna yang melampaui batas-batas kalkulasi rasionalistik manusia. Dalam perspektif teologi Islam, Bighayri Hisab merepresentasikan sebuah interupsi Ilahi terhadap hukum kausalitas yang kaku, di mana Allah memberikan karunia-Nya bukan berdasarkan deret ukur usaha manusia, melainkan berdasarkan kemutlakan sifat Ar-Rahman dan Ar-Rahim[2196]. Hal ini menuntut pergeseran paradigma dari pemahaman yang transaksional di mana setiap amal harus segera berbuah hasil yang tampak menuju pemahaman yang substansial, di mana rahmat Allah bekerja dalam struktur yang sering kali tidak terjangkau oleh persepsi indrawi maupun logika linier manusia[2197]. Ketidakmampuan manusia untuk melihat hasil instan dari sebuah doa atau usaha bukanlah indikasi dari ketiadaan rahmat, melainkan refleksi dari keterbatasan basirah (pandangan batin) manusia dalam menangkap desain besar teodisi (keadilan Tuhan) yang sedang berlangsung.

Secara epistemologis, pemahaman mengenai luasnya rahmat Allah menuntut apa yang disebut sebagai "epistemologi kerendahan hati." Manusia cenderung melakukan "antropomorfisme kognitif," yaitu

memproyeksikan keterbatasan logikanya kepada Tuhan, seolah-olah rahmat-Nya harus tunduk pada hukum ruang dan waktu yang dipahami manusia. Padahal, hadis mengenai pembagian seratus bagian rahmat di mana hanya satu bagian yang diturunkan ke bumi untuk seluruh makhluk sejak awal penciptaan hingga kiamat menegaskan adanya asimetri yang luar biasa antara pengalaman manusia dan realitas absolut rahmat tersebut[2198]. Kesadaran akan adanya 99 bagian rahmat yang tersimpan di sisi Allah (alam gaib) berfungsi sebagai jangkar eksistensial bagi mukmin agar tidak terjebak dalam keputusasaan (ya'su). Dalam konteks ini, rahmat bukan sekadar kenyamanan objektif, melainkan sebuah payung metafisika yang menaungi setiap peristiwa, termasuk dalam penderitaan yang secara paradoks bisa menjadi instrumen pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs)[2199].

Implikasi dari teologi Bighayri Hisab ini menciptakan transformasi fundamental dalam cara individu memaknai krisis. Ketika seseorang mengalami kegagalan material namun memperoleh kedewasaan spiritual, atau kehilangan status sosial namun menemukan keikhlasan yang mendalam, ia sebenarnya sedang mengalami manifestasi rahmat dalam bentuk yang paling murni. Al-Ghazali dalam analisisnya mengenai nama-nama Allah menjelaskan bahwa rahmat Ilahi terkadang datang dalam bentuk "obat yang pahit," yang secara lahiriah tampak sebagai kemalangan namun secara esensial adalah penyembuhan[2200]. Oleh karena itu, kegagalan tidak boleh dibaca sebagai penolakan Allah, melainkan sebagai pengalihan arus rahmat menuju saluran-saluran yang lebih dibutuhkan oleh struktur eksistensi manusia yang lebih abadi. Kehidupan, dengan demikian, tidak lagi dipandang sebagai rangkaian transaksi yang harus "impas" di dunia,

melainkan sebagai dialektika antara keterbatasan manusia dan kedermawanan Tuhan yang tak bertepi[2201].

Pada akhirnya, memahami Bighayri Hisab berarti mengadopsi sikap intelektual yang terbuka terhadap segala kemungkinan takdir tanpa terjatuh pada fatalisme. Ia adalah sebuah teori tentang harapan yang bersifat asali, yang menempatkan Allah sebagai subjek yang tak terikat oleh ekspektasi makhluk-Nya. Rahmat Allah jauh lebih luas daripada interpretasi sempit manusia mengenai kebahagiaan atau kesuksesan[2202]. Dalam pandangan Ibnu Arabi, rahmat adalah esensi dari segala yang ada (al-rahmah al-wasiah), yang menyusup ke dalam setiap partikel penderitaan untuk menjadikannya bermakna[2203]. Dengan demikian, seorang hamba yang memahami hakikat ini tidak akan pernah merasa "miskin" di hadapan kehilangan, karena ia tahu bahwa di balik selapis peristiwa yang menyakitkan, terdapat struktur kebijakan Ilahi yang sedang bekerja tanpa batas dan tanpa hitungan, mengarahkan setiap jiwa menuju kesempurnaan hakikinya.

Implikasi Tasawuf Pembaruan Metode *Tazkiyah* Modern

Eksistensi manusia modern tengah berada di persimpangan krusial antara kemajuan teknologis yang eksponensial dan kekosongan spiritual yang meluas. Fenomena yang sering disebut sebagai "krisis makna" ini bukan sekadar persoalan sosiologis, melainkan manifestasi dari alienasi jiwa (al-nafs) dari pusat ontologisnya. Tazkiyah al-nafs, yang secara tradisional dipahami sebagai proses penyucian dari noda-noda moral, kini menuntut sebuah reorientasi metodologis yang mampu menyentuh akar patologi kontemporer. Manusia saat ini tidak hanya berhadapan dengan syahwat klasik, tetapi juga dengan "berhala-

berhala baru" berupa algoritma, validasi digital yang instan, dan budaya performativitas yang memaksa individu untuk terus-menerus mengonstruksi citra diri yang semu. Dalam konteks ini, tazkiyah harus ditransformasikan dari sekadar ritual asketis menjadi sebuah navigasi eksistensial yang membekali subjek untuk tetap berdaulat di tengah kebisingan informasi[2204].

Pembaruan metode muhasabah (introspeksi) menjadi urgensi pertama dalam kurikulum spiritual modern. Jika secara klasik muhasabah berfokus pada penghitungan kuantitatif atas pelanggaran hukum formal, maka muhasabah kontemporer harus bersifat diskursif dan psiko-spiritual. Ia harus mampu membongkar motif di balik ketergantungan manusia terhadap pengakuan publik dan kecemasan akan status sosial (status anxiety). Pertanyaan-pertanyaan seperti "Siapa yang sebenarnya menjadi audiens hidup saya?" atau "Apakah kebaikan saya merupakan bentuk pengabdian atau sekadar konten untuk konsumsi visual?" menjadi instrumen untuk mendeteksi riya' (pamer) yang kini terkamuflase dalam estetika digital[2205]. Ketidakmampuan untuk melakukan kebaikan tanpa publikasi mencerminkan kerapuhan identitas yang hanya merasa "ada" jika "dilihat" oleh orang lain, sebuah kondisi yang dalam tasawuf disebut sebagai bentuk syirik khafi (tersembunyi) karena menyandarkan eksistensi pada pandangan makhluk, bukan Sang Khaliq[2206].

Selanjutnya, konsep muraqabah (kesadaran akan pengawasan Tuhan) menawarkan antitesis bagi fragmentasi perhatian yang disebabkan oleh ekonomi atensi saat ini. Di era di mana perhatian manusia menjadi komoditas yang diperebutkan oleh teknologi, muraqabah bertindak sebagai jangkar kesadaran yang mengembalikan

fokus individu pada "Kehadiran Ilahi" (Divine Presence). Secara kontemplatif, muraqabah bukan lagi dipandang sebagai pengawasan yang menghakimi, melainkan sebagai ruang aman spiritual yang membebaskan manusia dari beban ekspektasi duniawi. Kajian neurosains dan psikologi transpersonal mulai melihat bahwa integrasi antara kesadaran spiritual dan kesehatan mental terletak pada kemampuan subjek untuk mencapai kondisi fana' (peniadaan diri) dari kebisingan eksternal menuju ketenangan internal (itmi'nan)[2207]. Hal ini selaras dengan prinsip bahwa penyucian jiwa adalah prasyarat mutlak bagi kebahagiaan sejati, sebagaimana ditekankan dalam wahyu bahwa keberuntungan hanya milik mereka yang menyucikan jiwanya[2208].

Pembaruan pedagogis ini tidak berarti mereduksi tasawuf menjadi sekadar cabang psikologi positif atau teknik mindfulness sekuler. Sebaliknya, ia adalah upaya untuk menghidupkan kembali substansi etis dan metafisika Islam dalam bahasa yang kompatibel dengan pergulatan manusia modern. Tazkiyah kontemporer harus mampu menjawab mengapa manusia merasa hampa di tengah kelimpahan materi dan mengapa konsumsi berlebihan justru melahirkan kehausan yang tak bertepi. Dengan mengintegrasikan disiplin ilmu perilaku dan kearifan klasik dari tokoh-tokoh besar seperti Al-Ghazali, tasawuf menawarkan metodologi pembersihan hati yang sistematis mulai dari takhalli (pembersihan dari sifat buruk), tahalli (penghiasan dengan sifat mulia), hingga tajalli (penyingkapan cahaya Tuhan)[2209]. Inilah esensi dari Ihsan, yakni beribadah seolah melihat Tuhan, yang jika diaktualisasikan, akan mengubah cara manusia berinteraksi dengan teknologi: bukan sebagai budak algoritma, melainkan sebagai hamba Allah yang memiliki kendali penuh atas perhatian dan orientasi hidupnya[2210].

Akhirnya, implikasi dari tasawuf modern ini adalah lahirnya individu yang "hadir" secara utuh (the present self) di tengah dunia yang terfragmentasi. Manusia yang telah melampaui kecanduan validasi digital akan memiliki integritas moral yang tidak goyah oleh pujian maupun cercaan di ruang siber. Mereka bekerja bukan karena ketakutan terhadap penilaian manusia, melainkan karena amanah sebagai khalifah yang bertanggung jawab kepada Sang Pencipta[2211]. Transformasi tazkiyah ini menjadi jembatan yang menghubungkan tradisi langit dengan realitas bumi, membuktikan bahwa tasawuf tetaplah ilmu yang dinamis, relevan, dan esensial bagi kesehatan peradaban manusia di masa depan[2212]. Tanpa pembersihan jiwa yang mendalam, kemajuan teknologi hanya akan menjadi alat bagi ego untuk menghancurkan harkat kemanusiaan itu sendiri[2213].

Implikasi Antropologis Pemetaan Perilaku Manusia Berbasis Fitrah

Dalam diskursus ilmu-ilmu sosial modern, pandangan mendominasi yang menempatkan manusia semata-mata sebagai homo economicus makhluk rasional utilitarian yang digerakkan oleh kalkulasi keuntungan materialistis secara egoistis telah mengalami krisis epistemologis yang mendasar. Reduksionisme ini mereduksi kompleksitas eksistensial manusia menjadi sekadar agen kalkulatif dalam pasar imperfektif, mengabaikan dimensi ontologis yang jauh lebih dalam[2214]. Antropologi yang holistik menuntut pemahaman bahwa manusia tidak sekadar beroperasi di atas imperatif keberlangsungan biologis atau akumulasi kapital, melainkan secara fundamental merupakan homo religiosus dan homo symbolicus: makhluk pencari makna, entitas relasional, agen moral, serta wujud yang secara kodrati memiliki hasrat transendental

untuk mengabdi[2215]. Mengubah paradigma ini memerlukan kerangka teoritis alternatif yang mampu menjembatani realitas empiris perilaku manusia dengan hakikat eksistensialnya. Di sinilah konsep fitrah berperan sebagai fondasi antropologis universal[2216]. Fitrah menandai bahwa manusia dilahirkan dengan potensi cetak biru (blueprint) kebaikan, kebenaran, dan kecenderungan bawaan untuk terhubung dengan Yang Maha Transenden. Ketika antropologi diintegrasikan dengan kerangka teologis ini, ruang analisis tidak lagi terbatas pada determinisme lingkungan atau evolusi biologis semata, melainkan meluas mencakup teleologi spiritual. Manusia dipahami sebagai agen yang senantiasa berada dalam dialektika antara dorongan egoistik materialis (nafs) dan panggilan kesadaran murni (ruhaniyyah).

Dalam konteks antropologi fitrah, prinsip Bighayri Hisab (pemberian tanpa batas atau kalkulasi terhingga) menawarkan epistemologi baru dalam memandang relasi manusia dengan sumber daya, alam, dan sesama[2217]. Konstruk pemikiran modern barat sering kali dibangun di atas paradigma kelangkaan (scarcity paradigm), yang mengasumsikan bahwa sumber daya terbatas sementara keinginan manusia tak terbatas, sehingga melahirkan kompetisi dan ketakutan eksistensial[2218]. Sebaliknya, Bighayri Hisab menegaskan bahwa kelimpahan hakiki bersumber dari kemandirian ontologis Tuhan, di mana realitas rezeki tidak semata-mata diukur melalui metrik kuantitatif-matematis, melainkan melingkupi dimensi kualitatif-keberkahan.

Pemaknaan atas Bighayri Hisab memicu perubahan rasionalitas manusia. Ketika seseorang memandang kehidupan melalui kacamata Bighayri Hisab, kalkulasi ekonomis tidak lagi menjadi pembatas tunggal dalam mengambil tindakan. Orientasi hidup bergeser dari kecemasan

akan kekurangan (fear of lack) menuju kesadaran akan kelimpahan (awareness of abundance). Matriks ini memungkinkan pembentukan tipologi perilaku manusia yang dinamis, memeta perjalanan kesadaran manusia dari tatanan yang paling terasing dari fitrahnya hingga tatanan yang paling terekspresikan secara murni.

Berdasarkan pemaknaan terhadap sumber daya dan kehidupan dalam kerangka fitrah dan Bighayri Hisab, perilaku manusia dapat dipetakan ke dalam lima tingkatan tipologis kognitif-spiritual yang hierarkis namun cair:

Pada tingkatan terendah dalam spektrum kesadaran ini, individu beroperasi penuh di bawah dominasi scarcity mindset (pola pikir kelangkaan). Manusia defisit memandang dunia sebagai arena yang serba kekurangan, di mana ancaman kelaparan, kemiskinan, dan kepunahan eksistensial selalu mengintai[2219]. Otentisitas fitrah pada tingkatan ini tertutupi oleh kabut kecemasan (khauf) yang kronis. Implikasi antropologisnya adalah lahirnya perilaku defensif, isolatif, dan persepsi bahaya yang berlebihan terhadap lingkungan luar. Dunia dipahami sebagai zero-sum game, di mana keberhasilan orang lain diartikan secara otomatis sebagai ancaman langsung bagi kelangsungan hidupnya.

Tingkat Kedua: Manusia Akumulatif (The Accumulative Man). Guna mengatasi ketakutan mendasar pada tingkat defisit, manusia bergeser ke tingkat kedua: manusia akumulatif. Di sini, individu mencoba menundukkan kecemasan eksistensialnya dengan cara mengumpulkan, menguasai, dan menimbun materi sebanyak mungkin[2220]. Konsep To Have menggantikan To Be; nilai diri manusia diukur secara langsung dari kuantitas aset yang dimiliki. Meskipun secara ekonomi manusia

akumulatif terlihat produktif dan mapan, secara antropologis ia terjebak dalam perangkap hedonic treadmill. Penimbunan sumber daya tidak pernah berhasil menyembuhkan dahaga eksistensialnya karena materi fana dijadikan sebagai substitusi atas kebutuhan spiritual yang abadi.

Tingkat Ketiga: Manusia Komparatif (The Comparative Man). Pada tingkat ketiga, pemaknaan atas sumber daya bergeser dari sekadar akumulasi fisik menuju validasi sosial. Manusia komparatif tidak lagi hanya terfokus pada berapa banyak yang ia miliki, melainkan berapa banyak yang ia miliki dibandingkan dengan orang lain. Dinamika perilaku pada tingkat ini didorong oleh desir mimétique (hasrat mimetik) dan konsumsi konspikuas (conspicuous consumption)[2221]. Sukses atau gagal diukur melalui indikator stratifikasi sosial, status, dan hierarki prestise. Kehidupan menjadi panggung pertunjukan simbolis, di mana dorongan fitrah untuk mencapai kemuliaan hakiki disimpangkan menjadi rivalitas antarsesama manusia.

Tingkat Keempat: Manusia Syukuri (The Grateful/Stewardship Man). Loncatan kualitatif terjadi ketika manusia memasuki tingkat keempat. Pada titik ini, terjadi pergeseran paradigma ontologis dari kepemilikan mutlak menuju titipan/amanah (stewardship)[2222]. Manusia syukuri mulai menyadari bahwa segala karunia yang ada di tangannya bukanlah semata-mata hasil kalkulasi usahanya sendiri, melainkan fadhlt (karunia) dari Yang Maha Kuasa. Paradigma kelangkaan runtuh dan digantikan oleh orientasi kecukupan dan rasa terima kasih. Karunia tidak lagi dipandang sebagai instrumen akumulasi egoistic, melainkan sebagai media untuk menebar kebermanfaatan. Individu pada tingkat ini mulai mengintegrasikan nilai-nilai moral dan spiritual dalam setiap

tindakan ekonomis dan sosialnya. Tingkat Kelima: Manusia Fitri (The Fitri/Transcendent Man). Puncak dari perkembangan antropologis ini adalah manusia fitri. Manusia pada tingkat ini telah mencapai kesadaran Bighayri Hisab secara murni. Ia mampu menerima, mengelola, dan mendistribusikan sumber daya secara luas tanpa menjadikan kepemilikan materi tersebut sebagai poros identitas dirinya (non-attachment)[2223]. Bagi manusia fitri, kekayaan atau kemiskinan materi tidak lagi memengaruhi stabilitas jiwanya; materi berada di tangannya, bukan di dalam hatinya. Ia menjadi saluran kebaikan Ilahi di bumi (khalifah), yang mendistribusikan ilmu, kasih sayang, dan harta tanpa ketakutan akan kemiskinan dan tanpa mengharapkan balasan kompensatif dari sesama (lā nurīdu minkum jazā'an wa lā syukūrā).

Sangat krusial untuk ditegaskan bahwa model tipologi lima tingkat ini bukanlah sebuah klasifikasi deterministik atau taksonomi statis yang membagi manusia ke dalam kotak-kotak esensialis yang kaku. Sebaliknya, model ini bersifat fluidik, dinamik, dan eksistensial. Seorang individu tidak mendiami satu tingkatan secara permanen; ia berpotensi mengalami gerak maju (terbit/taraqqi) atau mundur (regresi/tanazzul) dalam spektrum kesadaran tersebut sepanjang rentang kehidupannya.

Fluktuasi ini sangat dipengaruhi oleh dinamika internal jiwa (tazkiyatun nafs) serta interaksi konstan dengan struktur sosial, politik, dan ekonomi tempat individu tersebut hidup[2224]. Seseorang mungkin beroperasi pada tingkat "Manusia Fitri" dalam situasi sosial tertentu, namun dapat merosot ke tingkat "Manusia Komparatif" atau "Defisit" ketika dihadapkan pada krisis ekonomi yang hebat atau tekanan struktur kemasyarakatan yang berorientasi kapitalistik. Dinamika gerak maju-mundur ini justru menunjukkan bahwa pembentukan jati diri

(identity formation) manusia bukanlah sebuah produk akhir yang selesai, melainkan sebuah proses penyempurnaan yang terus berlangsung (continuous process of becoming). Epistemologi fitrah memandang bahwasanya fleksibilitas ini merupakan panggung ujian moral bagi manusia. Fleksibilitas ini menegaskan eksistensi kehendak bebas (free will) dan tanggung jawab moral pribadi, di mana manusia diberikan kapasitas konstan untuk melakukan refleksi diri (muhasabah), bertobat, dan menata ulang kesadarannya menuju orientasi kesempurnaan fitrahnya.

Implikasi antropologis dari pemetaan berbasis fitrah ini sangat signifikan bagi rekonseptualisasi teori-teori pembangunan, ekonomi, dan psikologi sosial modern. Pertama, kerangka ini menawarkan critique mendalam terhadap indikator kesejahteraan konvensional seperti Produk Domestik Bruto (PDB) atau pendapatan per kapita semata, yang kerap kali justru mendorong masyarakat terperangkap pada tingkat kesadaran Akumulatif dan Komparatif. Pembangunan sejati harus diukur dari sejauh mana sistem sosial-ekonomi mampu memfasilitasi transformasi kognitif manusia menuju tingkat Syukuri dan Fitri.

Kedua, pemetaan ini menyediakan resolusi atas krisis ekologis global. Krisis iklim dan eksploitasi alam yang masif merupakan manifestasi langsung dari dominasi kesadaran manusia pada tingkat Akumulatif dan Komparatif yang memandang alam sekadar sebagai komoditas eksploitasi. Dengan mendorong transformasi antropologis menuju kesadaran Fitri, manusia kembali memposisikan dirinya sebagai pengelola bumi yang bertanggung jawab, yang mengambil dari alam secukupnya dan mengembalikan kebermanfaatan seluas-luasnya. Pada

akhirnya, antropologi berbasis fitrah merekonstruksi hakikat manusia bukan sebagai pesaing bagi sesamanya, melainkan sebagai agen belas kasih yang bergerak melampaui kalkulasi materialis menuju tatanan kehidupan yang berkeadilan, bermakna, dan penuh ketenangan transendental.

Implikasi Psikologis Solusi atas Krisis Identitas dan Kecemasan Eksistensial

Peradaban modern, dengan segala akselerasi teknologi dan penetrasi kapitalisme neoliberalnya, telah menjebak subjek manusia dalam pusaran komodifikasi eksistensial. Di bawah rezim performativitas, nilai intrinsik seorang manusia sering kali didekonstruksi menjadi sekadar akumulasi atribut eksternal mulai dari status sosial, pencapaian finansial, hingga metrik popularitas digital. Gejala ini secara psikologis melahirkan apa yang disebut sebagai kecemasan eksistensial akut (existential dread) dan krisis identitas yang kronis. Manusia modern terus-menerus didera oleh rasa "kurang" (scarcity mindset), menganggap diri mereka hanya berharga sejauh mereka mampu memproduksi dan mengonsumsi benda-benda material. Dalam lanskap psikososial yang gersang inilah, Grand Theory Bighayri Hisab menawarkan sebuah terobosan teoretis-paradigmik. Teori ini memindahkan jangkar identitas manusia dari wilayah transaksional yang fana menuju wilayah transendental yang absolut, merekonstruksi kesadaran manusia dari diktum "saya bernilai karena apa yang saya miliki" menuju kesadaran ontologis "saya bernilai karena hubungan spiritual saya dengan Allah dan bagaimana saya mengaktualisasikan amanah yang didelegasikan kepada saya."

Pergeseran paradigma ini bukan sekadar apologi teologis, melainkan sebuah restrukturisasi psikologis yang radikal. Ketika fondasi harga diri (self-esteem) diletakkan di atas pilar hubungan transendental dengan Sang Pencipta, ketergantungan patologis individu terhadap validasi eksternal yang dalam psikologi kontemporer diidentifikasi sebagai pemicu utama fluktuasi emosi dan kerapuhan mental secara berangsur akan luruh. Dalam perspektif teori determinasi diri (Self-Determination Theory), pergeseran ini merepresentasikan transisi dari motivasi ekstrinsik yang rapuh menuju motivasi intrinsik-spiritual yang kokoh[2225]. Manusia tidak lagi memandang dirinya sebagai komoditas yang harus terus-menerus diposisikan di pasar sosial untuk mendapatkan legitimasi publik, melainkan sebagai khalifah yang dibekali harkat bawaan yang tak ternilai (inherent dignity). Dengan demikian, stabilitas psikologis tidak lagi bersifat reaktif terhadap fluktuasi eksternal, melainkan aktif-proaktif berbasis kepenuhan batiniah.

Dalam khazanah psikologi eksistensial, pencarian makna (search for meaning) diakui sebagai penggerak utama kehidupan manusia. Viktor Frankl, melalui mahakaryanya tentang logoterapi, menegaskan bahwa ketiadaan makna hidup melahirkan "kehampaan eksistensial" (existential vacuum) yang menjadi akar dari berbagai neurosis modern[2226]. Penelitian empiris kontemporer memperluas tesis Frankl ini dengan membedakan secara tajam antara keberadaan makna (presence of meaning) dan pencarian makna (search for meaning) dalam struktur kognitif individu[2227]. Namun, psikologi eksistensial sekuler memiliki keterbatasan fundamental: ia menyerahkan konstruksi makna sepenuhnya kepada kapasitas subjektif individu yang terbatas di tengah dunia yang absurd. Di sinilah Grand Theory Bighayri Hisab

melakukan intervensi epistemologis yang signifikan. Teori ini memperluas kerangka eksistensial tersebut dengan mengintroduksi sumber makna transenden yang bersumber dari wahyu ilahi[2228].

Melalui kacamata Bighayri Hisab, makna hidup tidak semata-mata diciptakan secara subjektif oleh manusia melalui proyek-proyek eksistensialnya yang rentan runtuh, melainkan ditemukan dan diwujudkan secara objektif-transenden melalui relasi yang intim dengan Allah, pemenuhan amanah kosmik, dan komitmen terhadap doktrin moralitas universal. Konsep pemberian karunia Allah yang tanpa batas (bighayri hisab) mendefinisikan ulang keberadaan manusia: kita tidak lahir dalam ruang hampa nilai, melainkan telah dilingkupi oleh rahmat yang mendahului eksistensi kita sendiri[2229]. Pemaknaan ini memberikan fondasi psikologis yang tangguh, di mana individu tidak lagi merasa terombang-ambing oleh absurditas kehidupan, karena setiap fragmen pengalamannya kini terintegrasi dalam skenario ketuhanan yang sarat dengan kebijaksanaan (hikmah).

Secara teoretis, model ini bekerja melalui mekanisme psikodinamika spiritual yang runtut:

a. Kesadaran Karunia (Awareness of Grace): Individu menyadari secara mendalam bahwa eksistensi dirinya dan segala fasilitas kehidupan di sekelilingnya adalah pemberian cuma-cuma (bighayri hisab) dari Sang Pencipta, bukan melulu hasil kalkulasi usahanya yang terbatas[2230].
b. Syukur (Gratitude): Kesadaran kognitif ini memicu respons afektif berupa rasa syukur yang mendalam, yang dalam psikologi positif terbukti mampu meningkatkan kesejahteraan psikologis (subjective well-being) secara signifikan.

c. Makna (Meaning-Making): Syukur mentransformasikan cara pandang individu terhadap hidupnya, menjadikannya penuh arti karena dihubungkan dengan sumber yang melampaui dirinya sendiri.
d. Regulasi Diri (Self-Regulation): Dengan adanya makna hidup yang jelas, individu mampu mengendalikan impuls-impuls destruktif dan menata perilakunya demi tujuan-tujuan luhur.
e. Pelepasan Validasi (Detachment from External Validation): Adanya kepuasan batiniah membuat individu tidak lagi haus akan validasi sosial atau pengakuan materiil yang membelenggu.
f. Tawakkal-Ikhtiar (Synergistic Coping): Individu melakukan usaha maksimal (ikhtiar) namun melepaskan keterikatan pada hasil akhir dengan berserah diri kepada Allah (tawakkal), menciptakan keseimbangan emosional yang optimal[2231].
g. Ketahanan menghadapi Ketidakpastian (Resilience): Integrasi antara ikhtiar dan tawakkal melahirkan ketahanan mental tingkat tinggi dalam menghadapi badai kehidupan (adversity quotient).
h. Aktualisasi Fitrah (Actualization of Fitrah): Pada puncaknya, manusia berhasil mengaktualisasikan potensi kesucian spiritual dan kemanusiaannya yang sejati, mencapai kondisi jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah).

Meskipun Grand Theory Bighayri Hisab menawarkan struktur ketahanan eksistensial yang luar biasa, implikasi teoretis ini harus ditempatkan pada proporsi ilmiah yang tepat dan tidak boleh disalahgunakan sebagai bentuk simplifikasi klinis (spiritual bypassing). Teori ini bukan merupakan reduksionisme spiritual yang menafikan urgensi sains medis. Gangguan psikologis yang berat seperti depresi

mayor dengan ketidakseimbangan neurokimiawi, gangguan kecemasan klinis (Generalized Anxiety Disorder), trauma masa kecil yang kompleks (C-PTSD), atau psikosis, tetap membutuhkan penanganan komprehensif dari profesional kesehatan mental seperti psikolog klinis dan psikiater[2232].

Spiritualitas tidak boleh digunakan untuk menegasikan atau menutupi patologi klinis yang membutuhkan intervensi farmakoterapi maupun psikoterapi berbasis bukti (evidence-based psychotherapy) seperti Cognitive Behavioral Therapy (CBT). Alih-alih bertindak sebagai substitusi, dimensi spiritual berbasis Bighayri Hisab diposisikan sebagai terapi komplementer yang memperkaya ketahanan batin pasien. Nilai-nilai transendental bertindak sebagai jangkar eksistensial yang memberikan energi psikologis tambahan bagi pasien untuk menjalani proses pemulihan klinis mereka, mengakui bahwa penyembuhan fisik-psikis dan kedamaian spiritual adalah dua wilayah yang saling berkelindan namun memiliki ranah penanganannya masing-masing.

Pada akhirnya, Grand Theory Bighayri Hisab mengajukan sebuah perubahan ontologis yang revolusioner dalam memandang hakikat manusia. Teori ini mendekonstruksi antropologi filosofis sekuler yang memandang manusia sebagai makhluk yang secara inheren selalu kekurangan (lack) sebuah asumsi dasar yang mendorong manusia untuk terus-menerus menimbun, mengeksploitasi, dan mengumpulkan dunia demi mengisi kekosongan jiwanya[2233]. Erich Fromm mengidentifikasi dualitas ini sebagai modus eksistensi "having" (memiliki) versus "being" (menjadi)[2234]. Dalam modus having, keberadaan manusia didefinisikan oleh akumulasi kepemilikan

material, sedangkan dalam modus being, manusia hidup dalam keaslian eksistensinya.

Bighayri Hisab melampaui dikotomi Fromm dengan menetapkan bahwa manusia sesungguhnya sejak awal telah dilingkupi oleh kelimpahan karunia (abundance). Krisis eksistensial manusia modern bukanlah karena ketiadaan atau kekurangan karunia tersebut, melainkan karena kebutaan kognitif dan spiritual mereka untuk mengenali dan mengapresiasi apa yang telah ada. Kita menderita bukan karena kita tidak memiliki apa-apa, melainkan karena kita tidak mampu melihat nilai tak terhingga dari apa yang telah dianugerahkan kepada kita. Dengan menggeser fokus dari kecemasan akan kekurangan menuju kesadaran akan kelimpahan ilahi, manusia dibebaskan dari rantai perbudakan sosial yang melelahkan.

Di sinilah letak keindahan paradoksal dari paradigma Bighayri Hisab. Ketika teks-teks sakral menyebutkan bahwa Allah memberikan rezeki dan rahmat-Nya secara tanpa batas (bighayri hisab), hal ini jangan sekali-kali disalahtafsirkan sebagai pembebasan manusia dari tanggung jawab moral atau akuntabilitas personal (hisab)[2235]. Paradoks teologis ini justru bekerja secara terbalik: karena rahmat dan karunia Allah begitu melimpah dan tidak terhitung nilainya, manusia secara moral dituntut untuk semakin mawas diri (muhasabah) atas bagaimana ia mengelola amanah kelimpahan tersebut[2236].

Seseorang tidak boleh menggunakan dalih luasnya ampunan dan kasih sayang Allah sebagai pembenaran atas kepasifan atau kelalaian perilakunya. Sebaliknya, kesadaran bahwa dirinya terus-menerus diguyur oleh karunia yang tak terhingga harus memicu rasa malu kosmik (haya') dan tanggung jawab eksistensial yang lebih besar untuk

memperbaiki diri. Hubungan ini dapat diformulasikan secara matematis-spiritual: Artinya, semakin besar manusia menyadari keluasan rahmat-Nya, semakin intensif pula dorongan dalam dirinya untuk melakukan pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs) dan pertanggungjawaban personal atas setiap tindakan yang diambilnya di dunia.

Sebagai sebuah konstruk teori ilmiah yang kokoh, Bighayri Hisab berhasil melompati batas-batas kajian teologi normatif dan menjelma menjadi sebuah paradigma psikologis praktis. Ia menawarkan peta jalan (road map) transendental untuk mengurai keruwetan jiwa manusia modern yang terjebak dalam labirin kecemasan eksistensial. Melalui rantai prosesual yang runtut: Teori ini mengonseptualisasikan bagaimana kesadaran akan kasih sayang Allah yang maha luas ditransformasikan melalui mekanisme psikospiritual yang sistematis. Proses ini tidak hanya melahirkan individu yang stabil secara emosional, tetapi juga subjek yang bertanggung jawab seutuhnya atas keberadaan dirinya di muka bumi. Manusia yang terlahir kembali dari rahim teoretis Bighayri Hisab adalah manusia yang merdeka bebas dari kecemasan akan kelangkaan duniawi, kokoh di tengah badai ketidakpastian zaman, dan senantiasa bergerak dinamis demi mengaktualisasikan potensi suci kemanusiaannya di hadapan Sang Khalik.

GENEALOGI TASAWUF DAN BIGHAIRI HISAB

Menelusuri genealogi epistemologis dari teori Bighairi Hisab mengharuskan kita untuk melampaui sekadar kategorisasi historis, menuju penyelidikan mendalam tentang bagaimana kesadaran manusia bertransformasi dari model ketundukan yang bersifat kalkulatif ke arah kepasrahan eksistensial yang murni. Pada fase awal pembentukan spiritualitas Islam, diskursus didominasi oleh dialektika antara khauf (takut) dan raja' (harap), sebuah ketegangan psikologis-eskatologis yang melahirkan metodologi kedisiplinan diri yang sangat ketat. Al-Harith al-Muhasibi, misalnya, meletakkan fondasi spiritualitasnya di atas pilar muhasabah sebuah proses audit spiritual yang konstan terhadap setiap lintasan pikiran (khawatir) dan motif tindakan agar tidak tergelincir ke dalam riya atau kemunafikan[2237]. Di sini, kalkulasi (hisab) spiritual ditekankan secara maksimal sebagai instrumen untuk membersihkan diri dari ilusi ego. Namun, teori Bighairi Hisab memandang fase muhasabah ini bukan sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai katarsis metodologis yang mempersiapkan jiwa untuk memasuki wilayah kesadaran yang lebih tinggi. Ketika kesadaran subjek telah sepenuhnya dimurnikan melalui disiplin muhasabah, kalkulasi egois tersebut runtuh secara alami karena subjek menyadari bahwa "sang pengalkulasi" (ego) itu sendiri adalah tabir terbesar yang menghalanginya dari Realitas Mutlak. Sebagaimana yang diisyaratkan dalam Al-Qur'an, pemberian ilahi yang melimpah sering kali digambarkan terjadi tanpa batasan atau kalkulasi manusiawi (yariqu

man yashau bi-ghairi hisab), yang mengindikasikan adanya dimensi ontologis di mana hukum sebab-akibat transaksional tidak lagi berlaku[2238].

Pergeseran revolusioner dari spiritualitas kalkulatif ke arah non-kalkulatif menemukan momentum historisnya pada figur Rabi‘ah al-‘Adawiyah. Melalui artikulasi radikalnya mengenai mahabbah (cinta murni), Rabi‘ah mendekonstruksi teleologi ibadah herois yang lazim pada masanya, yang masih bersandar pada janji surga dan ancaman neraka. Bagi Rabi‘ah, menyembah Allah karena mengharapkan pahala atau takut akan siksaan adalah bentuk transaksi spiritual yang merendahkan keagungan Ilahi[2239]. Di sinilah fondasi konseptual Bighairi Hisab menemukan jangkar historisnya yang paling kokoh: sebuah penegasan bahwa relasi antara khalik dan makhluk harus dibebaskan dari segala bentuk pamrih eskatologis. Ketika motivasi beramal telah bergeser dari ketakutan akan neraka atau ketamakan akan surga menuju pemandangan keindahan-Nya (musyahadah), maka tindakan moral yang lahir darinya tidak lagi membutuhkan pembukuan pahala dan dosa secara transaksional. Spiritualis tidak lagi menghitung amalnya, karena ia telah melebur dalam kehendak Sang Kekasih. Transformasi ini sejalan dengan hadis Nabi Muhammad SAW mengenai kelompok manusia yang akan masuk surga tanpa melalui proses pengadilan spiritual yang melelahkan (yadkhuluna al-jannah bi-ghairi hisab)[2240]. Hadis ini, dalam perspektif teori Bighairi Hisab, tidak sekadar dibaca sebagai janji eskatologis di akhirat, melainkan sebagai maqam spiritual yang dapat diaktualisasikan di dunia ini, di mana seseorang hidup dalam kedamaian mutlak karena telah menanggalkan beban ego dan perhitungan pribadi. Konsolidasi teoretis atas transisi dari

asketisme praktis menuju metafisika non-kalkulatif ini dirumuskan secara sistematis oleh Abu Hamid al-Ghazali. Dalam maha karyanya, Ihya' 'Ulum al-Din, al-Ghazali membedakan tingkatan keikhlasan secara hierarkis[2241]. Tingkatan terendah adalah keikhlasan kaum awam yang masih mencampurkan amal dengan harapan keduniawian atau keselamatan eskatologis, sementara tingkatan tertinggi (ikhlas al-khawas) adalah tindakan yang sepenuhnya terbebas dari segala motif selain Allah itu sendiri. Al-Ghazali menunjukkan bahwa transaksionalitas spiritual sebenarnya bersumber dari ketidaksempurnaan makrifat seseorang terhadap ketauhidan. Jika seseorang benar-benar menyadari bahwa tidak ada pelaku hakiki di alam semesta ini selain Allah (la fa'ila illallah), maka mengklaim kepemilikan atas amal kebaikan dan mengharapkan imbalan atasnya adalah sebuah kekeliruan epistemologis yang nyata. Teori Bighairi Hisab memperluas kerangka kerja al-Ghazalian ini dengan menegaskan bahwa kesadaran non-kalkulatif merupakan konsekuensi logis dari tauhid yang matang. Di bawah pengaruh pemikiran Ibn 'Arabi, perspektif ini mendapatkan landasan ontologisnya yang paling radikal melalui doktrin Wahdat al-Wujud. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, seluruh eksistensi adalah teofani (tajalli) dari Nama-Nama Ilahi yang melimpah secara terus-menerus tanpa batas dan tanpa pamrih[2242]. Oleh karena itu, manusia yang telah mencapai kesadaran fana' akan melihat dirinya hanyalah sebagai cermin dari kemurahan ilahi yang tak terbatas tersebut; segala tindakan baik yang mengalir darinya bukanlah miliknya, melainkan aliran rahmat Tuhan yang mengalir melaluinya secara cuma-cuma (bighairi hisab). Dalam konteks praksis profetik, model kesadaran tanpa kalkulasi ini dicontohkan secara sempurna oleh

kehidupan Rasulullah SAW. Ketika beliau berdiri dalam salat malam yang begitu panjang hingga kedua kakinya bengkak, dan sang istri, Aisyah ra., bertanya mengapa beliau masih membebani diri sedemikian rupa padahal dosa-dosanya yang terdahulu dan yang akan datang telah diampuni, Rasulullah menjawab, "Tidakkah patut aku menjadi hamba yang banyak bersyukur?" (afala akunu 'abdan shakura)[2243]. Respons profetik ini adalah puncak dari manifestasi Bighairi Hisab. Di sini, ibadah tidak lagi berfungsi sebagai alat tukar untuk membeli keselamatan atau derajat spiritual, melainkan sebagai ekspresi ontologis dari rasa syukur yang meluap atas anugrah keberadaan dan kedekatan yang telah diterima. Rasa syukur (syukur) dalam tingkat ini melampaui kalkulasi untung-rugi; ia adalah respons alami dari jiwa yang telah tenggelam dalam samudera kebaikan Ilahi yang tak terhingga. Dengan demikian, teori Bighairi Hisab merekonstruksi kembali makna tanggung jawab moral (taklif) bukan sebagai beban hukum yang menuntut upah, melainkan sebagai ekspresi cinta dan amanah yang dijalankan dengan penuh sukacita dan kebebasan batin[2244].

Secara metodologis, rekonstruksi teori Bighairi Hisab dalam lansekap pemikiran modern berfungsi sebagai kritik mendasar terhadap "masyarakat kalkulatif" (calculative society) yang didorong oleh logika kapitalisme lanjut dan rasionalitas instrumental. Di era di mana segala sesuatu termasuk relasi sosial, kebudayaan, dan bahkan spiritualitas diukur berdasarkan efisiensi, produktivitas, dan akumulasi modal, manusia modern mengalami keterasingan eksistensial yang akut karena kehilangan kapasitas untuk mengalami ketulusan murni[2245]. Dengan menarik kembali inspirasi dari khazanah tasawuf klasik, teori Bighairi Hisab menawarkan sebuah jalan keluar spiritual: sebuah

ekologi batin yang memulihkan kemampuan manusia untuk memberi tanpa menghitung, mencintai tanpa menuntut, dan mengabdi tanpa pamrih. Melalui integrasi antara kedalaman metafisika Islam dan sensitivitas terhadap problem kemanusiaan kontemporer, teori ini menegaskan bahwa puncak dari evolusi spiritual bukanlah pengasingan diri dari dunia, melainkan keterlibatan aktif di dalamnya dengan membawa kesadaran ilahi yang tak terbatas, yang tidak dapat didekte oleh logika pasar maupun egoisme sektarian[2246].

Asketisme dan *Khauf*

Diskusi mengenai genealogi spiritualitas Islam sering kali menempatkan Al-Hasan al-Basri (w. 110 H/728 M) sebagai titik koordinat krusial dalam transisi dari kesalehan asketik awal menuju struktur tasawuf yang lebih artikulatif. Al-Hasan, melalui diskursus yang sarat dengan nuansa khauf (ketakutan yang membangkitkan kewaspadaan), memandang dunia bukan sekadar sebagai entitas fisik, melainkan sebagai medan ujian ontologis yang penuh dengan fragilitas. Dalam pandangan Al-Hasan, khauf bukanlah sebuah patologi psikologis yang melumpuhkan, melainkan sebuah instrumen pedagogis-spiritual yang berfungsi untuk membedah ilusi-ilusi duniawi. Ia menekankan bahwa kesadaran akan hari pertanggungjawaban adalah mekanisme pertahanan utama agar manusia tidak tereduksi menjadi budak impuls temporalitasnya sendiri. Namun, dalam tinjauan akademik yang kritis, asketisme Al-Hasan tidak boleh dipandang secara anakronistik; ia adalah respons etis terhadap pergeseran sosio-politik di masa Umayyah, di mana orientasi pada akhirat menjadi antitesis terhadap kemewahan serta kekuasaan yang korup[2247].

Dalam kerangka konseptual Bighairi Hisab (tanpa penghitungan), warisan pemikiran Al-Hasan al-Basri memberikan landasan "disiplin awal" yang tak terelakkan. Jika Bighairi Hisab dipahami sebagai puncak dari ketidakterikatan pada kalkulasi untung-rugi dalam beribadah, maka khauf yang diajarkan Al-Hasan adalah gerbang pembersihnya. Manusia tidak mungkin mencapai derajat "tanpa perhitungan" sebelum ia melewati fase "perhitungan yang sangat ketat" terhadap potensi penyimpangan nafsunya sendiri. Terdapat sebuah dialektika yang subtil di sini: ketakutan kepada Allah bertransformasi dari sekadar kecemasan akan hukuman (fase linear) menjadi kesadaran akan keagungan Tuhan yang melampaui segala skema transaksional[2248]. Dengan demikian, Bighairi Hisab melampaui batasan khauf tradisional dengan cara menyerap esensinya yakni kewaspadaan dan mengubahnya menjadi ekspresi kecintaan yang tidak lagi menuntut imbalan, bahkan tidak lagi menghitung besarnya ketakutan itu sendiri[2249].

Transisi pemikiran ini menemukan kedalaman analitisnya pada sosok Al-Harith al-Muhasibi (w. 243 H/857 M). Jika Al-Hasan al-Basri menekankan pada getaran emosional khauf, Al-Muhasibi membawa spiritualitas ke dalam laboratorium introspeksi batin yang sistematis melalui metode muhasabah. Nama Al-Muhasibi secara etimologis berakar pada hasaba, yang merepresentasikan tindakan kalkulatif mengevaluasi setiap gerakan batin[2250]. Bagi Al-Muhasibi, integritas spiritual hanya dapat dicapai melalui pemeriksaan motif (niyyah) yang tak kenal ampun, guna mendeteksi benih-benih riya’ (pamer) atau ujub (bangga diri) yang sering kali bersembunyi di balik jubah kesalehan. Fenomena ini menciptakan paradoks yang menarik ketika

dikompulasikan dengan gagasan Bighairi Hisab: bagaimana mungkin sebuah disiplin yang berbasis pada "perhitungan diri" yang ketat (muhasabah) dapat berujung pada kondisi "tanpa perhitungan" (Bighairi Hisab)?[2251].

Jawaban atas paradoks tersebut terletak pada fungsi muhasabah sebagai disiplin korektif-eliminatif. Al-Muhasibi memandang bahwa manusia harus terus menghitung dirinya hingga ia menyadari bahwa ego-nya sama sekali tidak memiliki nilai di hadapan Allah. Pada titik di mana ego telah "terhitung" habis (nol), barulah manusia dapat memasuki wilayah Bighairi Hisab. Di sinilah terjadi transformasi dari kesadaran evaluatif menjadi ketulusan eksistensial. Bighairi Hisab bukanlah bentuk kelalaian terhadap diri, melainkan kondisi "pasca-muhasabah" di mana seseorang sudah tidak lagi memperhitungkan amalannya karena ia telah tenggelam dalam kesadaran akan anugerah Ilahi yang tak terhingga[2252]. Sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an bahwa Allah memberikan rezeki dan balasan kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa perhitungan (bighairu hisab), hal ini mencerminkan sifat kemurahan Tuhan yang kemudian dicerminkan dalam pengabdian hamba yang juga melepaskan kalkulasi pribadinya[2253].

Integrasi antara ketegasan asketik Al-Hasan al-Basri dan ketajaman introspeksi Al-Muhasibi menghasilkan sebuah sintesa spiritual yang kokoh bagi konsep Bighairi Hisab. Tanpa khauf, spiritualitas berisiko menjadi klaim cinta yang dangkal dan antinomian; tanpa muhasabah, ia berisiko menjadi jebakan ego yang merasa sudah mencapai kesempurnaan. Bighairi Hisab dalam konteks ini adalah sebuah destinasi di mana hamba melakukan kebaikan bukan karena ia menghitung pahala, bukan pula karena ia sekadar takut pada neraka,

melainkan karena kebaikan itu sendiri telah menjadi nafas eksistensinya yang menyatu dengan kehendak Sang Khaliq. Ini adalah maqam di mana perhitungan manusiawi telah fana dalam kehendak Ilahi yang absolut[2254]. Kesadaran ini meruntuhkan dinding antara "perhitungan batin" dan "keikhlasan murni", membawa subjek spiritual ke dalam sebuah cakrawala di mana setiap tindakan adalah ibadah yang mengalir secara organik, melampaui angka, melampaui hisab, dan melampaui ego[2255].

Kesadaran Tauhid Murni

Kajian terhadap arsitektur spiritual Al-Junayd al-Baghdadi (w. 297 H/910 M) membawa kita pada episentrum perumusan tasawuf ortodoks yang menempatkan kesadaran transendental di dalam batas-batas syariat yang ketat. Dalam diskursus sejarah pemikiran Islam, Al-Junayd diakui sebagai peletak dasar tasawuf sakhw (kesadaran penuh), sebuah antitesis metodologis terhadap gerakan sufi sukr (kemabukan spiritual) yang diwakili oleh figur-figur seperti Abu Yazid al-Bistami. Melalui karya-karyanya yang terhimpun dalam Rasa'il al-Junayd, ia membangun sebuah sistem teo-filosofis yang berpusat pada tiga pilar utama: mīthāq (perjanjian primordial), fanā' (penafian diri), dan tawḥīd (keesaan absolut)[2256]. Bagi Al-Junayd, tauhid bukan sekadar pengakuan kognitif atas keesaan Tuhan, melainkan sebuah proses eksistensial di mana hamba mengembalikan seluruh orientasi eksistensinya kepada Sang Pencipta, memisahkan yang qadim (kekal) dari yang hadis (baru)[2257].

Dalam konteks inilah konsep mīthāq yang merujuk pada Surah Al-A'raf ayat 172 menjadi sangat krusial; ia menggambarkan kondisi

primordial di mana jiwa manusia bersaksi atas ketuhanan Allah sebelum terperangkap dalam dimensi ruang, waktu, dan ego fisik[2258]. Keadaan asal ini menjadi cetak biru bagi pencapaian spiritual tertinggi manusia.

Ketika gagasan Bighairi Hisab (tindakan tanpa kalkulasi) diletakkan dalam dialog komparatif dengan bangunan teologi mistis Al-Junayd, ditemukan sebuah titik temu struktural yang sangat mendalam pada tingkat kesadaran tauhid. Al-Junayd menegaskan bahwa puncak dari tauhid adalah lenyapnya kesadaran akan diri sendiri (fanā') yang kemudian diikuti dengan menetapnya diri di dalam Allah (baqā')[2259]. Dalam kondisi fanā', ego manusia yang egois, kalkulatif, dan selalu berorientasi pada keuntungan individual dieliminasi secara total.

Konsep Bighairi Hisab menerjemahkan transformasi ontologis ini ke dalam ranah etika praktis sehari-hari. Jika Al-Junayd meletakkan dasar teologis bahwa manusia harus "kembali sebagaimana ia ada sebelum ia ada" (ka-mā kāna qabla an yakūn) demi memurnikan tauhidnya[2260], maka Bighairi Hisab merumuskan bagaimana manusia yang telah mencapai kesadaran tersebut bertindak di dunia nyata.

Tindakan yang lahir dari kesadaran Bighairi Hisab adalah tindakan yang terbebas dari kalkulasi instrumental baik kalkulasi sosial berupa pencarian citra diri dan validasi publik, maupun kalkulasi spiritual berupa transaksi pahala-dosa yang egosentris. Bighairi Hisab tidak menggeser atau menggantikan doktrin tauhid Al-Junayd, melainkan berfungsi sebagai konsekuensi logis-eksistensial darinya. Seseorang yang telah mengasimilasi tauhid murni Al-Junayd tidak akan lagi melakukan ibadah atau amal sosial dengan mentalitas transaksional. Sebaliknya, seluruh aktivitas hidupnya mengalir secara organik sebagai

bentuk pengabdian murni, selaras dengan penegasan dalam hadis sahih mengenai kelompok manusia yang masuk surga tanpa hisab (bi-ghayri ḥisāb), yang dicirikan oleh kepasrahan total dan ketiadaan ketergantungan pada sebab-sebab material yang kalkulatif[2261]. Pada titik ini, Bighairi Hisab menjadi jembatan yang menghubungkan kedalaman metafisika sufi Al-Junayd dengan etika sosial-kemanusiaan yang transformatif.

Transisi dari struktur teologis Al-Junayd menuju kodifikasi psikologi spiritual Al-Qusyairi (w. 465 H/1072 M) memberikan dimensi baru dalam memahami batas-batas kesadaran manusia. Dalam mahakaryanya, al-Risalah al-Qushayriyyah, Al-Qusyairi melakukan pemetaan sistematis terhadap maqāmāt (stasi-stasi spiritual) dan aḥwāl (kondisi batin) yang harus dilalui oleh seorang penempuh jalan spiritual[2262]. Dua konsep yang sangat relevan untuk dikomparasikan dengan Bighairi Hisab adalah tawakkul (kepasrahan aktif) dan kashf (penyingkapan makrifat).

Al-Qusyairi mendefinisikan tawakkul bukan sebagai kepasifan atau pengabaian terhadap hukum kausalitas (sebab-akibat), melainkan sebagai ketenteraman hati terhadap janji Allah diiringi dengan pengerahan seluruh anggota tubuh dalam ketaatan dan ikhtiar[2263]. Di sini, tawakkul memutus rantai kecemasan eksistensial manusia yang sering kali lahir dari obsesi untuk mengendalikan hasil akhir dari setiap tindakan mereka.

Hubungan antara tawakkul versi Al-Qusyairi dengan paradigma Bighairi Hisab terletak pada dekonstruksi terhadap rasionalitas instrumental yang mendominasi kesadaran modern. Manusia modern cenderung bertindak berdasarkan kalkulasi untung-rugi yang ketat;

mereka beramal, bekerja, bahkan beribadah demi memaksimalkan utilitas pribadi. Perilaku kalkulatif ini merupakan bentuk halus dari syirik khafi (tersembunyi), di mana manusia menaruh kepercayaan penuh pada kalkulasi logis dan usaha mereka sendiri daripada kepada takdir ilahi.

Bighairi Hisab hadir untuk memperluas konsep tawakkul Al-Qusyairi ke dalam wilayah etika eksistensial yang radikal: manusia diundang untuk melepaskan segala bentuk tuntutan hasil yang telah mereka skenariokan sendiri. Tindakan tidak lagi digerakkan oleh kepastian imbalan yang segera tampak, melainkan oleh rasa tanggung jawab (amānah) sebagai khalifah di bumi. Dengan melepaskan beban kalkulasi tersebut, manusia memperoleh kebebasan batin yang sejati, yang memungkinkan mereka untuk bertindak dengan ketulusan yang murni tanpa distorsi pamrih. Di sisi lain, perbandingan ini juga menuntut klarifikasi epistemologis yang ketat mengenai konsep kashf (penyingkapan spiritual). Dalam tradisi tasawuf klasik, kashf sering kali diposisikan sebagai puncak pencapaian kognitif di mana hijab-hijab duniawi tersingkap, memberikan pengetahuan langsung yang bersifat intuitif (al-'ilm al-ladunnī)[2264]. Namun, Al-Qusyairi sendiri sangat berhati-hati dalam menafsirkan pengalaman-pengalaman subjektif ini dan selalu menekankan perlunya konfirmasi syariat agar terhindar dari delusi spiritual[2265].

Dalam merumuskan teori Bighairi Hisab, pengalaman supranatural seperti kashf sengaja tidak dijadikan sebagai prasyarat atau tujuan utama. Kebaruan metodologis dari Bighairi Hisab justru terletak pada desakralisasi pencapaian mistis; ia tidak menuntut pelakunya untuk memiliki kemampuan visioner atau pengalaman ekstatis, melainkan

menuntut kejernihan etis dalam tindakan sehari-hari. Bighairi Hisab mengubah orientasi dari pencarian "penyingkapan misteri langit" (kashf) menjadi "penyingkapan selubung egois dalam amal nyata". Dengan cara ini, teori ini menawarkan sebuah spiritualitas yang membumi, demokratis, dan dapat diakses oleh setiap individu, tanpa kehilangan kedalaman transendentalnya yang bersumber dari tradisi tasawuf klasik Islam.

Pembersihan Hati dan *Tazkiyah*

Dalam diskursus spiritualitas Islam, upaya merumuskan tindakan manusia yang terbebas dari pamrih kalkulatif sebuah kondisi eksistensial yang diistilahkan sebagai Bighairi Hisab memerlukan landasan genealogis yang kokoh. Upaya ini membawa kita pada dialog mendalam dengan arsitek agung sintesis keagamaan, Imam Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/1111 M). Melalui adikaryanya, Ihya' 'Ulum al-Din, al-Ghazali tidak sekadar merumuskan panduan moral, melainkan membangun sebuah epistemologi spiritual yang melampaui formalisme hukum fikih dan dialektika teologis kalam[2266]. Al-Ghazali memetakan jiwa manusia (al-nafs) dalam dinamika pencarian kebenaran yang bergerak dari tataran eksoteris (zahir) menuju esoteris (batin)[2267]. Di sinilah konsep Bighairi Hisab menemukan jangkar konseptualnya; ia bertindak sebagai bentuk de-transaksionalisasi hubungan antara hamba dan Pencipta, sebuah gagasan yang berakar kuat dalam metodologi tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) al-Ghazali.

Al-Ghazali membagi motivasi spiritual manusia ke dalam beberapa tingkatan hierarkis yang mencerminkan tingkat kematangan batin. Pada tingkat paling dasar, kepatuhan manusia digerakkan oleh rasa takut

terhadap siksa neraka (khawf), yang disusul oleh pengharapan akan kenikmatan surga (raja'). Al-Ghazali tidak menegasikan kedua maqam ini; keduanya diakui sebagai instrumen pedagogis yang esensial untuk mendisiplinkan jiwa yang masih dikuasai oleh kecenderungan hewani (al-nafs al-ammarah)[2268]. Al-Quran sendiri mengonfirmasi keabsahan motivasi ini dalam berbagai ayat yang menggambarkan pahala dan siksaan sebagai bentuk keadilan ilahi[2269]. Namun, bagi al-Ghazali, menetap secara permanen dalam motivasi transaksional ini adalah tanda dari ketidaksempurnaan makrifat. Menjadikan ibadah sebagai medium pertukaran di mana sujud ditukar dengan pahala dan sedekah dihitung sebagai investasi untuk melipatgandakan kekayaan adalah bentuk "pedagang spiritual" yang menempatkan ego manusia sebagai pusat kalkulasi.

Di sinilah Bighairi Hisab menawarkan dekonstruksi terhadap kalkulus moral tersebut. Konsep ini menuntut pergeseran radikal dalam struktur motivasi batin, sebuah proses yang dalam psikologi spiritual al-Ghazali disebut sebagai pencapaian cinta murni (al-mahabbah) dan ketulusan mutlak (al-ikhlas al-haqiqi)[2270]. Ketika jiwa telah dibersihkan dari kotoran-kotoran duniawi (amrad al-qalb), orientasi amal bergeser secara ontologis: hamba beribadah bukan lagi karena didorong oleh kalkulasi keuntungan pribadi (himmah al-kasb), melainkan karena kesadaran akan keindahan (jamal) dan keagungan (jalal) Ilahi. Amal tidak lagi diposisikan sebagai alat tawar-menawar (bargaining tool), melainkan sebagai ekspresi natural dari cinta dan penghambaan yang tak bersyarat. Lebih jauh, al-Ghazali menekankan bahwa muhasabah (introspeksi diri) yang sejati pada akhirnya harus melampaui hitung-hitungan kuantitatif amal. Muhasabah sejati adalah menyadari

kefanaan diri di hadapan keabadian Tuhan, yang mengantarkan hamba pada kesadaran bahwa tidak ada amal manusia yang cukup memadai untuk "membeli" rida Allah[2271]. Keselamatan dan kedekatan dengan-Nya semata-mata merupakan anugerah (fadl). Dengan demikian, Bighairi Hisab bertindak sebagai kulminasi dari proses tazkiyah al-Ghazali: ia adalah kondisi ketika seorang hamba telah selesai dengan dirinya sendiri (fana' 'an nafsihi), sehingga catatan amalnya tidak lagi direcoki oleh klaim kepemilikan ego yang menuntut imbalan.

Jika dialog dengan al-Ghazali mendedahkan dimensi etis-pedagogis dari Bighairi Hisab, maka dialog dengan Muhyiddin Ibn ‘Arabi (w. 638 H/1240 M) membawa kita ke kedalaman metafisika yang melampaui batas-batas rasionalitas diskursif. Melalui karya-karya monumentalnya seperti Fusus al-Hikam dan Al-Futuhat al-Makkiyyah, Ibn ‘Arabi merumuskan struktur realitas yang menempatkan pengenalan akan Allah (ma‘rifatullah) sebagai puncak pencapaian eksistensial manusia[2272]. Di sini, kehati-hatian metodologis sangat diperlukan. Tradisi intelektual Islam sering kali mengidentifikasi pemikiran Ibn ‘Arabi dengan doktrin wahdat al-wujud (kesatuan eksistensi). Namun, penelitian kontemporer menunjukkan bahwa secara historis, Ibn ‘Arabi sendiri tidak pernah menggunakan istilah tersebut dalam karya-karyanya untuk menamai sistem doktrinnya; istilah tersebut dipopulerkan dan disistematisasikan oleh para pengikut dan penafsirnya, seperti Sadr al-Din al-Qunawi[2273]. Oleh karena itu, komparasi antara Bighairi Hisab dan pemikiran Ibn ‘Arabi harus diletakkan pada tingkat struktur ontologis dan epistemologis, bukan sekadar label terminologis yang reduktif. Dalam metafisika Ibn ‘Arabi, alam semesta dan segala isinya adalah lokus penampakan diri Ilahi

(mazahir al-tajalli)[2274]. Tidak ada wujud yang hakiki melainkan Wujud Mutlak (Allah), sementara ciptaan hanya memiliki wujud pinjaman yang bergantung sepenuhnya pada pancaran eksistensial-Nya (al-fayd al-wujudi)[2275]. Persoalan epistemologis terbesar manusia adalah delusi kemandirian eksistensial keyakinan bahwa diri mereka memiliki wujud independen yang terpisah dari Tuhan. Delusi inilah yang melahirkan ilusi kepemilikan atas tindakan (af'al). Ketika seorang manusia merasa bahwa dialah aktor independen yang menghasilkan amal saleh, ia terjebak dalam syirik tersembunyi (al-shirk al-khafi), di mana ia menuntut Tuhan untuk memperhitungkan dan membalas amalnya tersebut.

Bighairi Hisab, dalam resonansi fenomenologisnya dengan kosmologi Ibn 'Arabi, adalah penyingkapan (kashf) terhadap hakikat wujud tersebut. Ketika seorang hamba mencapai tingkat makrifat yang mendalam, ia menyadari bahwa dirinya secara ontologis adalah ketiadaan ('adam) yang diwujudkan oleh-Nya[2276]. Kesadaran ini meruntuhkan klaim ego (ego-dismantling). Jika wujud manusia adalah milik Allah, dan kemampuan untuk beramal adalah ciptaan Allah, maka atas dasar apa manusia dapat mengajukan tagihan kalkulatif kepada-Nya? Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Quran, segala nikmat berasal dari Allah dan kembali kepada-Nya[2277].

Pada titik ini, gagasan Bighairi Hisab tidak memerlukan adopsi penuh terhadap metafisika radikal Ibn 'Arabi yang rumit, namun ia beresonansi kuat dalam hal penolakan terhadap kepemilikan ego atas amal. Perbedaan fundamentalnya tetap terjaga: Ibn 'Arabi menjelajahi pemetaan kosmis dan ontologis yang meluas tentang manifestasi nama-nama Ilahi (al-asma' al-husna), sedangkan Bighairi Hisab

diformulasikan sebagai sebuah orientasi praktis-eksistensial dalam mendekati amal, kehidupan, waktu, dan relasi sosial. Melalui dialog komparatif ini, Bighairi Hisab memposisikan dirinya bukan sebagai kelanjutan doktrinal dari mazhab mistik tertentu, melainkan sebagai sebuah jembatan teoretis yang mempertemukan kedalaman etis al-Ghazali dengan kejernihan metafisis Ibn ‘Arabi sebuah upaya mengembalikan manusia pada posisi asalnya sebagai hamba yang miskin secara ontologis (faqir) di hadapan Kekayaan Mutlak Sang Pencipta[2278].

Cinta Ilahi Tanpa Pamrih

Dalam lanskap intelektualisme Islam, formulasi hubungan antara Pencipta dan makhluk kerap kali terjebak dalam dikotomi yuridis-transaksional sebuah kalkulasi soteriologis yang menimbang amal secara Kuantitatif demi pahala (thawab) dan terhindar dari siksa (‘iqab). Paradigma Bighairi Hisab hadir sebagai diskursus meta-teoretis yang menginterupsi kalkulasi egoistik tersebut. Istilah Bighairi Hisab (secara harfiah: "tanpa perhitungan" atau "tanpa batas") tidak sekadar merujuk pada pemberian rezeki material ilahi yang tak terhitung[2279], melainkan diangkat menjadi sebuah kerangka ontologis dan etis bagi kesadaran spiritual manusia. Untuk mengartikulasikan kedalaman teori ini pada tataran akademik mutakhir, diperlukan pembacaan komparatif yang kualitatif dan kritis terhadap dua pilar utama dalam tradisi tasawuf: artikulasi mahabbah (cinta ilahi) dari Rabi‘ah al-‘Adawiyah dan dialektika ma‘rifat serta ketenangan jiwa (thuma’ninah) dari ‘Abd al-Qadir al-Jilani. Dalam tradisi tasawuf klasik, transisi dari asketisme yang didominasi oleh rasa takut (khauf) sebagaimana dipraktikkan oleh al-

Hasan al-Basri menuju kesadaran cinta ilahi yang murni dipelopori secara fenomenal oleh Rabi‘ah al-‘Adawiyah (w. 185 H/801 M)[2280]. Rabi‘ah mengartikulasikan mahabbah bukan sekadar sebagai afeksi emosional, melainkan sebagai sebuah revolusi epistemologis yang membebaskan manusia dari jebakan komersialisasi spiritual. Pengabadian kisahnya yang membawa obor untuk membakar surga dan seember air untuk memadamkan neraka merupakan alegori radikal atas dekonstruksi kalkulasi soteriologis[2281].

Secara hermeneutik, teori Bighairi Hisab menemukan akar genealogisnya yang paling sublim dalam pemikiran Rabi‘ah. Ketika ketulusan (ikhlās) dirumuskan sebagai tindakan yang melampaui motif transaksional-egois, maka seluruh hirarki amal mengalami perubahan mendasar. Konsep "tanpa hisab" dalam konteks ini beroperasi pada dua tingkatan:

Pertama, pada tingkat ilahi (lahut), Allah memberikan rahmat dan cinta-Nya tanpa ukuran Kuantitatif; Kedua, pada tingkat manusiawi (nasut), hamba merespons penyingkapan ilahi tersebut dengan menghamba secara total tanpa menghitung surplus-deficit pahala[2282]. Cinta yang berorientasi pada Bighairi Hisab memosisikan ibadah sebagai manifestasi syukur eksistensial, bukan instrumen tukar-menukar dengan kenikmatan eskatologis.

Teori Bighairi Hisab yang dikembangkan dalam kajian ini tidak berhenti pada batas-batas mahabbah yang subjektif-puitis. Jika pemikiran Rabi‘ah cenderung terfokus pada artikulasi cinta sebagai pengabdian ruang dalam (bāthin), paradigma Bighairi Hisab memperluas domain tersebut ke dalam ruang publik (zhāhir). Teori ini mengintegrasikan mahabbah tanpa pamrih ke dalam pengolahan harta,

tata kelola waktu, penerimaan takdir, pertanggungjawaban amanah, dan keterlibatan transformatif dalam masyarakat[2283]. Dengan demikian, Rabi'ah memberikan fondasi antropologis bahwa puncak ketulusan manusia terjadi ketika kalkulasi egoistik runtuh, sementara Bighairi Hisab menjadikannya sebagai filosofi aksi yang komprehensif.

Jika Rabi'ah al-'Adawiyah meletakkan fondasi karsa melalui cinta, maka 'Abd al-Qadir al-Jilani (w. 561 H/1166 M) menawarkan pilar ketenangan jiwa (thuma'ninah) dan penundukan kehendak pribadi (fanā' fi al-irādah) menuju ma'rifat[2284]. Al-Jilani menekankan pentingnya pelepasan ketergantungan jiwa dari makhluk (al-inqithā' 'an al-khalq) dan penyerahan diri secara utuh kepada ketentuan ilahi. Dalam kerangka ini, manusia yang mencapai maqam ma'rifat tidak lagi digerakkan oleh kecemasan akan masa depan atau ketakutan akan kehilangan, sebab jiwanya telah bersandar pada Realitas Mutlak yang Maha Luas (al-Bāsith)[2285].

Meskipun demikian, dalam mengonstruksi teori Bighairi Hisab melalui figur al-Jilani, pendekatan akademik yang kritis sangat mutlak diperlukan. Sebagaimana ditegaskan oleh Achmad Munjid dalam studi historiografisnya, citra al-Jilani dalam historiografi populer acapkali tertutup oleh kabut hagiografis dan atribusi mitologis belakangan yang tidak terverifikasi secara tekstual[2286]. Banyak karya dan ucapan yang dinisbatkan kepadanya tidak memiliki sanad metodologis yang sahih, sehingga mengaburkan ajaran riil sang tokoh sebagai seorang ulama mazhab Hanbali dan mazhab spiritual terkemuka.

Teori Bighairi Hisab mengambil jarak metodologis dari kecenderungan hagiografis tersebut. Legitimasi epistemologis teori ini dibangun hanya di atas sumber-sumber otentik, seperti Futūh al-Ghayb

atau karya-karya yang telah melalui pengujian filologis dan sejarah yang ketat[2287]. Dari karya-karya otentik al-Jilani, kita menemukan inti filosofis yang sejajar dengan Bighairi Hisab: yaitu pencapaian jiwa yang tenang (al-nafs al-mutchma'innah) melalui pelepasan hasrat untuk mengontrol hasil (outcome) secara egoistik. Ketika seseorang melepaskan klaim kepemilikan atas usahanya dan menyerahkan hasilnya kepada Allah, ia memasuki ruang Bighairi Hisab sebuah kondisi spiritual di mana ia bekerja secara maksimal di alam asbab tanpa diperbudak oleh kalkulasi hasilnya[2288].

Melalui dialektika komparatif ini, paradigma Bighairi Hisab muncul sebagai sintesis murni yang mengintegrasikan dua arus besar tasawuf Islam. Ia mengambil prinsip ketidakberpamrihan (non-transactionality) dari mahabbah Rabi'ah al-'Adawiyah, sekaligus mengadopsi ketenangan eksistensial dan penundukan ego dari ma'rifat 'Abd al-Qadir al-Jilani, seraya tetap berpijak pada validitas metodologis yang rasional dan teruji secara akademis. Paradigma Bighairi Hisab merekonstruksi hubungan manusia dengan Tuhan dan sesama bukan lagi sebagai hubungan bisnis eskatologis, melainkan sebagai manifestasi keberadaan yang paripurna (al-wujūd al-kāmil). Manusia yang beroperasi di bawah paradigma ini adalah individu yang beramal secara melimpah, mengelola dunia secara profesional, dan berkontribusi sosial secara masif, tanpa pernah tersandera oleh kalkulasi keuntungan pribadi atau rasa cemas akan pengakuan duniawi. Ini adalah puncak ketulusan objektif: berbuat tanpa batas karena bersandar pada Yang Maha Tanpa Batas.

Titik Persamaan Konseptual dengan Tasawuf Klasik

Fenomena spiritualitas kontemporer sering kali terjepit di antara dua ekstrem: formalisme legalistik yang kering atau esoterisme yang terputus dari realitas sosial. Di tengah tegangan ini, konsep Bighairi Hisab muncul bukan sekadar sebagai eskatologi tentang ganjaran tanpa batas, melainkan sebagai sebuah kerangka eksistensial yang mencoba merajut kembali diskontinuitas antara dimensi batiniah dan tuntutan kehidupan modern. Upaya mengidentifikasi titik persamaan konseptual dengan tasawuf klasik menjadi langkah krusial untuk memastikan bahwa pemikiran ini tetap berpijak pada fondasi tradisi (turats), sembari melakukan lompatan metodologis untuk menjawab tantangan zaman yang kian terfragmentasi.

Secara genealogi, Bighairi Hisab mewarisi substansi ontologis dari tasawuf klasik yang memandang bahwa krisis kemanusiaan berakar pada disorientasi batin. Sebagaimana Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din menekankan bahwa perbaikan perilaku (zahir) mustahil tercapai tanpa transformasi qalb[2289], Bighairi Hisab menegaskan bahwa transformasi spiritual menuntut pergeseran radikal dalam cara manusia memandang dunia. Persamaan ini berakar pada pengakuan akan keterbatasan ego manusia (ana). Pola umum yang ditemukan dalam spektrum tasawuf mulai dari khauf (ketakutan yang penuh hormat) Al-Hasan al-Basri hingga mahabbah (cinta murni) Rabi'ah al-Adawiyyah menunjukkan bahwa pendakian spiritual hanya mungkin terjadi ketika manusia mampu keluar dari dominasi egoistiknya[2290]. Dalam konteks ini, Bighairi Hisab dan tasawuf klasik bertemu pada satu titik sentral: penolakan terhadap materialisme yang memosisikan dirinya sebagai pusat makna. Keduanya tidak mengharamkan kepemilikan duniawi,

melainkan menolak subordinasi ruhani di bawah rezim materi, sejalan dengan prinsip zuhud yang bermakna memindahkan dunia dari hati ke tangan[2291].

Lebih lanjut, koherensi antara keduanya terlihat pada penekanan terhadap perubahan internal yang wajib termanifestasi dalam estetika moral atau akhlak. Spiritualitas dalam pandangan ini bukanlah pelarian ke dalam isolasi mistik yang solipsistik, melainkan sebuah laboratorium batin yang menghasilkan kejujuran, kasih sayang, dan tanggung jawab sosial[2292]. Untuk mencapai derajat ini, keduanya menyepakati perlunya disiplin spiritual (riyadhah). Kesadaran transenden tidaklah jatuh dari ruang hampa, melainkan dibentuk melalui pengulangan, pengawasan diri (muraqabah), dan latihan yang konsisten agar nilai-nilai ketuhanan terinternalisasi ke dalam habitus manusia[2293]. Di sini, Bighairi Hisab berfungsi sebagai kelanjutan dari tradisi tazkiyatun nafs, di mana manusia berusaha mensucikan motivasinya dari residu-residu selain Allah.

Namun, orisinalitas (novelty) dari pendekatan Bighairi Hisab justru terletak pada kemampuannya melakukan reorientasi atas tradisi tersebut ke dalam ruang lingkup yang lebih luas dan interdisipliner. Perbedaan pertama yang mencolok adalah pada unit analisisnya. Jika tasawuf klasik cenderung berfokus pada terminologi teknis seperti maqamat dan ahwal dalam relasi murid-mursyid, Bighairi Hisab beroperasi sebagai kerangka lintas-domain yang menyentuh aspek-aspek profan seperti manajemen waktu, finansial, dinamika keluarga, hingga etika pengambilan keputusan di era disrupsi[2294]. Ia menerjemahkan intuisi mistik ke dalam bahasa yang lebih aksesibel tanpa mereduksi kedalaman maknanya.

Perbedaan fundamental kedua terletak pada kritik terhadap "kalkulasi spiritual". Dalam banyak literatur klasik, motivasi amal sering kali masih bersinggungan dengan perhitungan pahala dan dosa sebagai mekanisme insentif. Bighairi Hisab melangkah lebih jauh dengan menjadikan kalkulasi itu sendiri sebagai objek kritik jika ia berubah menjadi transaksi egoistik dengan Tuhan. Secara filosofis, ini selaras dengan kritik Martin Heidegger terhadap "berpikir kalkulatif" (calculative thinking) yang cenderung mengeksploitasi realitas, kontras dengan "berpikir meditatif" yang membiarkan keberadaan menyingkapkan dirinya sendiri[2295]. Bighairi Hisab dalam konteks modern adalah sebuah de-transaksionalisasi spiritualitas; sebuah upaya untuk beribadah dan berkarya bukan karena pamrih hasil yang terukur, melainkan sebagai manifestasi dari kesadaran akan amanah yang tak terbatas. Secara metodologis, Bighairi Hisab bersifat integratif dan dialektis. Ia tidak menutup diri dalam menara gading teologis, melainkan berdialog secara terbuka dengan psikologi eksistensial, ekonomi perilaku, dan sosiologi modern. Ia mencoba menjawab kegelisahan manusia modern terkait konsumtivisme dan tekanan produktivitas yang sering kali mengakibatkan fragmentasi jiwa[2296]. Dengan menggunakan metodologi yang dialogis, teori ini mampu menjelaskan bagaimana prinsip-prinsip ma‘rifah dapat diaplikasikan untuk meredam kecemasan finansial atau obsesi terhadap pengakuan sosial di dunia digital[2297]. Pada akhirnya, Bighairi Hisab bukan sekadar pengulangan atas tasawuf klasik, melainkan sebuah metamorfosis pemikiran yang berupaya menghadirkan wajah Islam yang inklusif, mendalam, dan relevan bagi manusia yang sedang mencari makna di tengah deru modernitas yang mekanistik.

Kontinuitas Historis Pemikiran Tasawuf Klasik ke Kontemporer

Dialektika antara tradisi dan modernitas dalam diskursus tasawuf bukanlah sebuah diskontinuitas radikal, melainkan sebuah proses evolusi organik yang bersifat "perennial sekaligus adaptif". Secara ontologis, tasawuf klasik yang berakar pada penyucian jiwa (tazkiyah al-nafs) dan pencapaian derajat ihsan tetap menjadi substansi yang tidak berubah, namun manifestasi fenomenologisnya mengalami pergeseran signifikan seiring dengan transformasi struktur sosial manusia[2298]. Jika para sufi klasik seperti Al-Ghazali bergulat dengan godaan kekuasaan politik dan formalisme fiqh pada masanya, manusia modern hari ini terjebak dalam jaring-jaring kapitalisme konsumtif, algoritma digital, dan "ekonomi perhatian" (attention economy) yang secara agresif mendegradasi kedalaman spiritualitas. Ketegangan ini menuntut tasawuf untuk tidak sekadar menjadi artefak sejarah, melainkan instrumen kritis yang mampu melakukan dekonstruksi terhadap pemujaan materi di era post-truth.

Dalam perspektif historis, transisi dari tasawuf asketik (zuhd) menuju tasawuf filosofis dan kemudian menjadi tasawuf urban menunjukkan bahwa struktur problem eksistensial manusia tetap konsisten meski mediumnya berubah. Penyakit hati yang dalam terminologi klasik disebut sebagai riya’ (pamer), hari ini menemukan ekosistem yang subur dalam media sosial melalui fitur pengikut dan tanda suka, yang memicu obsesi terhadap citra diri (personal branding) secara berlebihan[2299]. Di sini, tasawuf kontemporer berperan sebagai penyaring etis-psikologis. Sebagaimana Al-Quran menegaskan pentingnya pembersihan jiwa sebagai prasyarat kebahagiaan hakiki, tasawuf modern merumuskan kembali konsep uzlah (pengasingan diri)

bukan sebagai tindakan fisik menjauhi masyarakat, melainkan sebagai kemandirian batin di tengah hiruk-pikuk disrupsi informasi[2300]. Keterpencilan di tengah keramaian (khalwat dar anjuman) menjadi relevan bagi profesional modern yang harus tetap produktif tanpa kehilangan koneksi transendentalnya.

Reinterpretasi pemikiran tokoh besar seperti Ibn 'Arabi dalam konteks Indonesia memberikan gambaran nyata bagaimana konsep Wahdat al-Wujud atau kesatuan wujud ditransformasikan untuk merespons pluralisme dan kompleksitas sosial. Kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam setiap entitas menjadi basis bagi etika lingkungan dan toleransi universal yang melampaui sekat-sekat dogmatis yang kaku[2301]. Kontinuitas ini membuktikan bahwa tradisi sufistik memiliki daya lentur yang luar biasa; ia tidak beku dalam sejarah, melainkan mengalir mengikuti wadah zaman. Hal ini sejalan dengan prinsip hermeneutika spiritual di mana teks dan ajaran klasik terus "berbicara" dengan konteks baru, menciptakan sintesa antara kedalaman esoteris dan tanggung jawab eksistensial manusia di dunia[2302].

Puncak dari transformasi ini adalah artikulasi spiritualitas yang bersifat non-transaksional, atau yang dapat kita sebut sebagai paradigma Bighairi Hisab. Di tengah dunia yang mendewakan produktivitas dan kalkulasi material, tasawuf menawarkan perspektif pengabdian yang murni tanpa pamrih. Manusia modern diajak untuk memandang pekerjaan bukan sekadar sebagai identitas absolut untuk meraih status sosial, melainkan sebagai bentuk manifestasi syukur dan pelayanan kepada kemanusiaan (Al-Khidmah)[2303]. Dalam tahap ini, tasawuf kontemporer berhasil mengintegrasikan antara ikhtiar (usaha

maksimal) dengan tawakkal (kepasrahan total), sehingga kecemasan eksistensial yang menjadi ciri khas masyarakat industri dapat diredam melalui kepuasan batin yang bersumber dari hubungan harmonis dengan Al-Khaliq[2304]. Dengan demikian, tasawuf tetap menjadi kompas yang sahih bagi manusia yang sedang mencari jalan pulang di tengah labirin modernitas.

Penegasan Kebaruan (*Novelty*) Teori *Bighairi Hisab* dalam Lintasan Sejarah Tasawuf

Klaim kebaruan dalam diskursus pemikiran Islam, khususnya dalam ranah tasawuf, seringkali terjebak dalam dikotomi antara otentisitas tradisi dan tuntutan modernitas. Teori Bighairi Hisab muncul bukan sebagai sebuah diskontinuitas radikal yang memutus rantai transmisi intelektual masa lalu, melainkan sebagai sebuah novelty of theoretical synthesis yang mencoba merumuskan kembali esensi hubungan antara hamba dan Khalik di tengah kepungan logika transaksional kapitalisme global[2305]. Secara epistemologis, teori ini tidak menafikan akar-akar asketik abad pertengahan yang diletakkan oleh tokoh-tokoh seperti Al-Muhasibi dalam hal pengawasan diri (muraqabah), namun ia melakukan reposisi terhadap tujuan akhir dari kesadaran tersebut. Jika dalam tradisi klasik hisab seringkali diasosiasikan dengan kalkulasi pahala dan dosa sebagai komoditas ukhrawi, maka Bighairi Hisab menawarkan sebuah dekonstruksi terhadap "egoitas kalkulatif" tersebut, mengarahkannya pada sebuah pengabdian yang bersifat ontologis sebuah pengabdian yang dilakukan bukan karena perhitungan, melainkan karena kesadaran akan hakikat keberadaan itu sendiri[2306].

Kebaruan pertama yang fundamental terletak pada formulasi de-transaksionalisasi spiritual. Dalam sejarah tasawuf, konsep cinta tanpa pamrih telah disuarakan dengan lantang oleh Rabi‘ah al-Adawiyah melalui metafora membakar surga dan memadamkan api neraka agar manusia menyembah Allah semata karena Keindahan-Nya[2307]. Namun, teori Bighairi Hisab melangkah lebih jauh dengan mengontekstualisasikan intuisi puitis tersebut ke dalam sebuah kerangka paradigmatik yang sistematis. Teori ini mengidentifikasi bahwa patologi manusia modern terletak pada kecenderungan untuk memperlakukan Tuhan, sesama, dan alam semesta sebagai objek instrumen untuk keuntungan personal (instrumental reason). Dengan menggeser orientasi dari "logika perolehan" (acquisition logic) menuju "logika amanah" (stewardship logic), Bighairi Hisab menyediakan sebuah metodologi transformasi kesadaran yang memungkinkan subjek untuk melampaui jebakan materialisme spiritual[2308]. Di sini, Al-Qur'an memberikan landasan teologis yang kokoh bahwa rezeki dan anugerah Allah memang diberikan tanpa perhitungan (yârzuqu man yashâ'u bighairi hisâb), yang kemudian ditransformasikan oleh teori ini menjadi sebuah etika tindakan: manusia yang telah mencapai kemandirian spiritual akan bertindak terhadap ciptaan-Nya dengan kedermawanan yang juga tanpa perhitungan[2309].

Kedua, teori ini menghadirkan hubungan dialektis yang unik antara muhasabah (introspeksi diri) dan Bighairi Hisab. Dalam literatur klasik seperti Ihya’ Ulumuddin, muhasabah berfungsi sebagai neraca internal untuk memastikan kepatuhan syariat[2310]. Kebaruan teori ini terletak pada relokasi fungsi hisab tersebut; ia tidak lagi digunakan sebagai alat ukur untuk "menagih" janji Tuhan, melainkan sebagai mekanisme

evaluasi diri untuk membersihkan residu egoisme dalam amal. Dengan demikian, terjadi sebuah paradoks yang matang: seseorang melakukan perhitungan diri yang sangat ketat (hisab) justru untuk mencapai sebuah kondisi spiritual yang tidak lagi bergantung pada hasil perhitungan (bighairi hisab). Inilah yang disebut sebagai transendensi kalkulatif, di mana individu menyadari motif-motif tersembunyinya, mengakuinya, dan kemudian melepaskannya demi kemurnian niat (ikhlas)[2311]. Integrasi ini memberikan dimensi baru bagi psikologi Islam, di mana kesehatan mental tidak hanya dicapai melalui pemuasan kebutuhan, tetapi melalui pembebasan dari obsesi terhadap hasil yang berada di luar kendali manusia[2312].

Ketiga, Bighairi Hisab menawarkan kebaruan dalam hal aplikasi multidimensional yang melintasi batas-batas ritualitas formal. Teori ini tidak membatasi diri pada ruang isolasi (khulwah), melainkan merambah ke dalam ranah ekonomi, manajemen waktu, relasi keluarga, hingga tanggung jawab sosial. Dalam konteks ini, waktu tidak lagi dipandang sebagai "emas" dalam pengertian komersial yang harus diperas demi keuntungan, melainkan sebagai "ruang amanah" yang harus diisi dengan kehadiran yang bermakna (presence)[2313]. Kebaruan ini merespons krisis makna dalam masyarakat pasca-industri yang seringkali merasa hampa meskipun telah mencapai kesuksesan material. Dengan mengadopsi prinsip Bighairi Hisab, seorang profesional tidak lagi bekerja semata-mata untuk akumulasi kapital, tetapi sebagai bentuk manifestasi syukur dan pelayanan, yang secara otomatis menurunkan tingkat stres dan kecemasan akibat ekspektasi hasil yang berlebihan[2314].

Akhirnya, kekuatan akademik dari teori ini terletak pada kemampuannya untuk berdialog secara interdisipliner dengan sains modern, khususnya psikologi positif dan studi sosiologi tentang materialisme. Melalui proposisi bahwa kematangan spiritual berbanding lurus dengan berkurangnya kalkulasi egoistik, teori ini menyajikan sebuah model pembangunan karakter yang lebih kokoh daripada sekadar kepatuhan normatif[2315]. Ia bukan sebuah ajaran fatalisme yang mengabaikan hukum sebab-akibat, melainkan sebuah bentuk tawakkal yang aktif sebuah usaha maksimal di ranah syariat yang dibarengi dengan kelepasan total di ranah hakikat[2316]. Sebagai sebuah rekonstruksi teoritis, Bighairi Hisab berhasil memposisikan dirinya di tengah lintasan sejarah tasawuf sebagai jembatan antara kearifan kuno yang kontemplatif dan kebutuhan manusia modern yang pragmatis, menjadikannya arsitektur konseptual yang relevan bagi pencarian kebahagiaan sejati di abad ke-21[2317].

DIALOG DENGAN PEMIKIRAN MODERN

Diskursus mengenai hakikat manusia sering kali terjebak dalam dikotomi antara positivisme yang reduksionis dan spiritualisme yang transenden. Namun, kebutuhan mendesak dalam studi pembangunan manusia kontemporer adalah melakukan sintesis kritis yang mampu menghubungkan struktur psikis manusia dengan akar ontologisnya. Dalam kerangka ini, navigasi eksistensial manusia dapat dipetakan melalui tiga fase transisional: Alam Samar, Alam Sadar, dan Alam Fitrah. Dialektika ini bukan sekadar proses pertumbuhan biologis, melainkan sebuah "perjalanan kembali" (nostalgia of the soul) yang melibatkan dekonstruksi identitas semu menuju pengenalan diri yang hakiki. Pemikiran modern, meskipun kaya akan data empiris mengenai fungsi-fungsi mental, sering kali kehilangan kompas teleologisnya ketika berhadapan dengan pertanyaan tentang makna terdalam keberadaan. Oleh karena itu, menempatkan teori-teori psikologi Barat dalam spektrum Alam Samar hingga Alam Fitrah merupakan langkah metodologis untuk mengembalikan "ruh" ke dalam sains kemanusiaan.

Alam Samar merepresentasikan kondisi awal manusia yang dipenuhi oleh ambiguitas orientasi dan keterpecahan identitas. Dalam perspektif psikososial Erik Erikson, fase ini dapat disejajarkan dengan krisis identitas di mana individu berjuang antara koherensi diri dan kekacauan peran.[2318] Di Alam Samar, manusia hidup dalam "ketidaksadaran yang terorganisir", di mana keinginan-keinginan dasar (ego) mendominasi tanpa arah moral yang jelas. Secara sosiologis,

kondisi ini diperparah oleh modernitas cair (liquid modernity) yang dijelaskan oleh Zygmunt Bauman, di mana kepastian nilai meluruh dan manusia terjebak dalam pencarian identitas yang tak berujung namun dangkal. Alam Samar adalah ruang di mana nafs (jiwa) masih tertutup oleh kabut materialisme, menjadikannya rentan terhadap alienasi. Dalam tahap ini, manusia berfungsi sebagai organisme biologis dan sosial, namun kehilangan kontak dengan substansi metafisiknya.

Transisi menuju Alam Sadar dimulai ketika individu mengembangkan kapasitas reflektif yang memungkinkan mereka mengambil jarak dari perilaku impulsifnya. Inilah yang dalam psikologi kognitif disebut sebagai objective self-awareness, sebuah keadaan di mana perhatian diarahkan ke dalam untuk mengevaluasi diri terhadap standar eksternal maupun internal.[2319] Alam Sadar adalah gerbang menuju tanggung jawab moral. Viktor Frankl menegaskan bahwa esensi eksistensi manusia terletak pada kemampuannya untuk menemukan makna bahkan dalam penderitaan, sebuah proses yang hanya mungkin terjadi jika manusia telah berpindah dari sekadar "bertahan hidup" (Alam Samar) menuju "menyadari tujuan" (Alam Sadar).[2320] Namun, kesadaran dalam perspektif modern sering kali berhenti pada otonomi individu. Dalam perspektif Islam, Alam Sadar harus melampaui ego-sentrisme menuju kesadaran akan ketergantungan makhluk kepada Sang Pencipta. Kesadaran ini adalah bentuk tazkiyah awal, di mana akal mulai mengenali isyarat-isyarat kebenaran di balik tabir realitas empiris.

Puncak dari evolusi kesadaran ini adalah kepulangan ke Alam Fitrah. Fitrah bukanlah sebuah entitas statis yang ditinggalkan di masa lalu, melainkan potensi primordial yang harus diaktualisasikan. Martin Seligman melalui psikologi positif mencoba merumuskan konsep

flourishing (keberfungsian penuh) yang mencakup emosi positif hingga pencapaian makna.[2321] Namun, dalam cakrawala tauhid, flourishing sejati hanya dapat dicapai ketika manusia menyelaraskan kehendaknya dengan kehendak Ilahi (Fitrah). Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, Fitrah adalah pola dasar penciptaan Allah yang tidak berubah, sebuah kompas batin yang mengarahkan manusia pada tauhid.[2322] Alam Fitrah adalah kondisi integrasi eksistensial di mana seluruh dimensi psikologis mulai dari memori, emosi, hingga kognisi berada dalam harmoni dengan hukum Tuhan. Di sini, manusia tidak lagi hanya "mencari makna" (seperti dalam logoterapi), tetapi "menemukan Kebenaran" yang memberikan stabilitas ontologis di tengah perubahan dunia. Dialog antara tradisi keislaman dan pemikiran modern haruslah bersifat critical appropriation. Hal ini berarti mengakui bahwa setiap manusia lahir dalam keadaan suci (fitrah) dan pengaruh lingkunganlah yang sering kali menariknya kembali ke Alam Samar.[2323] Syed Muhammad Naquib al-Attas menekankan bahwa kebahagiaan sejati (sa’adah) bukanlah kesenangan indrawi, melainkan keyakinan akan Kebenaran yang membuahkan ketenangan jiwa.[2324] Integrasi ini menuntut manusia modern untuk tidak hanya menjadi subjek yang reflektif (seperti dalam konsep reflexive modernity Anthony Giddens), tetapi juga subjek yang tunduk (abd).[2325] Al-Ghazali jauh sebelumnya telah mengingatkan bahwa pengenalan akan diri (ma’rifatun nafs) adalah satu-satunya jalan menuju pengenalan akan Tuhan (ma’rifatur Rabb).[2326] Dengan demikian, Alam Fitrah menjadi titik temu di mana sains manusia bertemu dengan kearifan wahyu, menghasilkan paradigma pembangunan manusia yang komprehensif: yang sehat secara psikis, berdaya secara sosial, dan tercerahkan secara spiritual.

Dialog Kritis dengan Psikologi Identitas Modern

Pencarian jati diri manusia dalam diskursus modern seringkali terjebak dalam dikotomi antara konstruksi sosial dan esensi biologis. Erik Erikson, melalui magnum opus-nya Identity: Youth and Crisis, menawarkan sebuah paradigma di mana identitas dipandang sebagai proses epigenetik yang menuntut koherensi antara persepsi diri internal dengan pengakuan eksternal dari lingkungan sosial.[2327] Dalam konteks ini, identitas bukanlah sebuah entitas statis, melainkan sebuah pencapaian psikososial yang dinamis. Namun, ketika proses integrasi ini gagal mencapai titik ekuilibrium, individu terjebak dalam apa yang dalam terminologi penelitian ini disebut sebagai Alam Samar. Di alam ini, manusia mengalami fragmentasi eksistensial; ia piawai memerankan berbagai topeng sosial (persona) namun kehilangan "benang merah" yang menyatukan narasi hidupnya. Kehidupan di Alam Samar dicirikan oleh alienasi diri, di mana stabilitas identitas hanyalah fatamorgana yang dipaksakan oleh tuntutan fungsionalitas profesional atau sosial, tanpa adanya jangkar spiritual yang kokoh.[2328]

Secara teoritis, kegagalan integrasi identitas dalam perspektif Eriksonian mencerminkan krisis keaslian yang akut. Jika Erikson menekankan pentingnya kontinuitas historis diri, maka perspektif Islam melalui konsep Fitrah memberikan landasan yang lebih fundamental bahwa identitas sejati manusia bersifat teosentris.[2329] Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa terdapat rancangan orisinal (fitrah) yang ditanamkan Tuhan dalam jiwa setiap manusia, sebuah kecenderungan primordial untuk mengakui kebenaran transenden.[2330] Oleh karena itu, fragmentasi yang terjadi di Alam Samar bukan sekadar masalah psikologis berupa "kekacauan peran", melainkan sebuah patologi

ontologis di mana manusia terputus dari archetype ilahiahnya. Tanpa orientasi pada yang transenden, identitas manusia akan selalu bersifat cair dan rentan terhadap dekonstruksi oleh arus perubahan sosial yang profan.

Transisi menuju pemulihan identitas dimulai ketika individu memasuki Alam Sadar, sebuah fase yang secara psikologis dapat dijelaskan melalui Theory of Objective Self Awareness oleh Duval dan Wicklund. Teori ini menyatakan bahwa ketika perhatian individu terfokus ke dalam (refleksi diri), ia akan secara otomatis mengevaluasi dirinya berdasarkan standar-standar ideal.[2331] Dalam ruang Alam Sadar ini, terjadi proses mawas diri yang intens, mirip dengan konsep muhasabah dalam tradisi tasawuf. Manusia mulai menyadari diskrepansi antara "diri yang tampil" di panggung sosial dengan "diri yang substansial". Namun, psikologi kontemporer seringkali berhenti pada tahap peningkatan kesadaran diri (self-awareness) yang bersifat horizontal hanya terjebak dalam sirkularitas ego atau pemuasan narsisistik tanpa memberikan kompas moral yang jelas tentang ke mana kesadaran tersebut harus diarahkan.[2332]

Di sinilah dialektika kritis muncul: jika self-awareness modern hanya berfungsi sebagai instrumen epistemik untuk mengenali diri, maka konsep kesadaran dalam Islam berfungsi sebagai transformasi eksistensial menuju Alam Fitrah. Kesadaran yang benar (Alam Sadar) seharusnya menjadi jembatan menuju pengenalan Tuhan (Ma’rifatullah), sebagaimana kaidah sufistik menyatakan bahwa siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya.[2333] Integrasi ini melampaui sekadar koherensi psikologis versi Erikson. Identitas yang telah mencapai maqam Fitrah tidak lagi terfragmentasi oleh peran-

peran duniawi, karena seluruh perannya (sebagai hamba, pekerja, pemimpin, atau orang tua) dipersatukan oleh satu poros tunggal, yakni pengabdian kepada Allah (ʿubūdiyyah).[2334] Al-Attas dalam pemikirannya menekankan bahwa hakikat manusia (hakekat diri) adalah ruh yang bersifat rasional dan spiritual, yang stabilitasnya hanya dapat dicapai melalui penyerahan diri secara sukarela kepada kehendak Ilahi.[2335]

Dialog antara psikologi identitas modern dan pemikiran Islam menghasilkan sebuah peta jalan eksistensial yang komprehensif. Alam Samar adalah kondisi ketidaksadaran akan esensi; Alam Sadar adalah fase reflektif-evaluatif yang krusial namun berisiko jika tanpa arahan; dan Alam Fitrah adalah puncak pencapaian identitas di mana manusia menemukan kembali "cetak biru" batiniahnya. Identitas yang sehat, dengan demikian, bukan sekadar identitas yang koheren secara sosial atau stabil secara emosional, melainkan identitas yang selaras dengan tujuan penciptaannya. Transformasi dari identitas yang retak menuju identitas yang fitri merupakan perjalanan pulang menuju rumah spiritual, di mana dualitas antara "saya" dan "peran saya" melebur dalam kesadaran tauhid yang utuh.[2336]

Dialog Kritis dengan Eksistensialisme

Diskursus mengenai eksistensi manusia dalam lintasan sejarah pemikiran Barat mencapai puncaknya pada pergolakan makna yang ditawarkan oleh eksistensialisme. Jean-Paul Sartre, melalui diktum fundamentalnya l'existence précède l'essence (eksistensi mendahului esensi), memosisikan manusia sebagai subjek yang terlempar ke dalam dunia tanpa cetak biru metafisik, sehingga ia terkutuk untuk bebas dalam mengonstruksi dirinya sendiri[2337]. Dalam pandangan ini,

kecemasan (angst) bukan sekadar afeksi psikologis, melainkan bukti ontologis dari kebebasan absolut yang tidak memiliki sandaran transenden. Namun, dari perspektif antropologi fitrah, gagasan Sartre tentang manusia yang "menciptakan dirinya dari ketiadaan" mengalami kebuntuan epistemologis. Fitrah tidak melihat manusia sebagai tabula rasa eksistensial yang hampa, melainkan sebagai entitas yang dibekali dengan kecenderungan primordial (primordial predisposition) menuju kebenaran Ilahiah, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an bahwa setiap manusia dilahirkan di atas kesucian orientasi tauhid[2338]. Dengan demikian, kebebasan dalam kerangka fitrah bukanlah kebebasan arbitrer untuk menjadi apa saja, melainkan kebebasan teleologis untuk kembali kepada asal-usulnya yang suci.

Di sisi lain, Viktor Frankl melalui pengalaman limitatifnya di kamp konsentrasi, menawarkan koreksi terhadap nihilisme eksistensial dengan memperkenalkan will to meaning (keinginan akan makna) sebagai penggerak utama eksistensi manusia[2339]. Frankl menjembatani kekosongan antara kebebasan radikal Sartre dan determinisme biologis-psikologis dengan argumen bahwa manusia selalu memiliki "kebebasan terakhir," yakni menentukan sikap terhadap kondisi yang tidak dapat diubah. Dalam dialektika ini, logika fitrah menemukan sekutu pada pemikiran Frankl mengenai transendensi diri, namun dengan catatan kritis: makna yang ditemukan manusia dalam logoterapi seringkali bersifat subjektif-eksistensial, sementara dalam perspektif Islam, makna hidup berakar pada kesadaran akan Amanah (tanggung jawab kosmik) sebagai Khalifah[2340]. Manusia tidak hanya merespons pertanyaan hidup, tetapi ia merespons panggilan Pencipta

yang telah menanamkan perangkat spiritual dalam batinnya untuk mengenali kebenaran absolut di balik realitas yang tampak.

Kritik mendasar terhadap eksistensialisme ateistik Sartre terletak pada pengabaiannya terhadap struktur ontologis manusia yang bersifat dependen (asfali safilin tanpa petunjuk-Nya). Jika kebebasan bersifat absolut tanpa batas moral yang objektif, maka manusia terjebak dalam solipsisme yang merusak. Sebaliknya, fitrah memandang kebebasan sebagai instrumen untuk mewujudkan potensi ketuhanan dalam ruang sejarah[2341]. Perjumpaan antara pencarian makna Frankl dan konsep fitrah menghasilkan sebuah sintesis bahwa kesehatan mental dan ketenangan eksistensial hanya dapat dicapai ketika "makna subjektif" yang dicari manusia selaras dengan "makna objektif" yang telah ditetapkan oleh Allah. Kebebasan manusia, dengan demikian, bukanlah untuk melarikan diri dari esensi, melainkan untuk secara sadar memilih esensi fitrahnya di atas tarikan-tarikan impulsif yang rendah.

Manusia modern saat ini terjebak dalam apa yang disebut Frankl sebagai existential vacuum sebuah kondisi kehampaan yang lahir dari hilangnya tradisi dan insting yang memandu perilaku, menyisakan individu dalam labirin konformitas dan totalitarianisme[2342]. Dalam konteks Alam Samar, kehampaan ini seringkali ditutupi dengan akumulasi materi, konsumerisme radikal, dan hiburan superfisial yang gagal menyentuh kedalaman batin. Logoterapi hadir sebagai intervensi psikologis yang menekankan bahwa hidup tetap memiliki makna dalam segala kondisi, bahkan dalam penderitaan sekalipun (tragic optimism). Namun, tanpa jangkar metafisik yang kuat, pencarian makna ini berisiko menjadi sekadar mekanisme pertahanan psikologis (coping mechanism) yang rapuh. Di sinilah integrasi nilai Fitrah menjadi krusial;

makna bukan sekadar diciptakan secara kreatif oleh kognisi manusia, melainkan disingkapkan melalui pembersihan cermin hati dari polusi duniawi[2343].

Dialog kritis ini menunjukkan bahwa logoterapi menyediakan metodologi untuk keluar dari neurosis eksistensial, namun konsep Fitrah memberikan arah tujuan (directionality) yang mapan. Penelitian kontemporer dalam psikologi positif dan spiritualitas menegaskan bahwa individu yang memiliki keterhubungan dengan sesuatu yang transenden menunjukkan resiliensi yang jauh lebih tinggi dibandingkan mereka yang hanya bersandar pada makna sekuler[2344]. Dalam perspektif Islam, pencarian makna adalah perjalanan muhasabah (introspeksi) untuk mengenali Rabb. Sebagaimana hadis populer yang menyatakan bahwa siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya, maka penemuan makna sejati dalam hidup dimulai dari pengenalan terhadap hakikat fitrah yang cenderung pada pengabdian (’ibadah) dalam pengertian luas[2345].

Sementara Sartre menekankan tanggung jawab tanpa dasar dan Frankl menekankan makna sebagai respons terhadap kehidupan, perspektif Fitrah mengintegrasikan keduanya ke dalam struktur tauhid. Kebebasan adalah tanggung jawab atas Amanah yang diberikan Tuhan, dan makna adalah realisasi dari potensi fitrah manusia di dunia. Manusia modern tidak akan menemukan jalan keluar dari krisis eksistensialnya hanya dengan "memilih" secara bebas atau "mencari" makna secara acak, melainkan dengan "kembali" (ruju’) kepada desain orisinal penciptaannya. Dengan demikian, logoterapi bagi manusia beriman bukan sekadar terapi penyembuhan jiwa, melainkan sarana

penguatan spiritual untuk menunaikan tugas kehambaan di tengah kompleksitas zaman[2346].

Dialog Kritis dengan *Positive Psychology*

Psikologi positif menandai pergeseran paradigma yang sangat signifikan dalam lanskap sains perilaku modern. Selama hampir satu abad, psikologi klinis terjebak dalam "model penyakit" (disease model) yang secara eksklusif berfokus pada kurasi patologi, kerusakan mental, dan penderitaan eksistensial. Menjawab keterbatasan ini, Martin Seligman menginisiasi sebuah gerakan intelektual yang mengalihkan fokus keunggulan manusia dari sekadar pemulihan menuju optimalisasi potensi melalui konsep kesejahteraan yang holistik (well-being)[2347]. Melalui formulasi model PERMA (Positive Emotions, Engagement, Relationships, Meaning, and Accomplishment), Seligman menegaskan bahwa kondisi prima manusia atau yang ia sebut sebagai flourishing melampaui sekadar reduksi gejala klinis atau kebahagiaan subjektif yang hedonis. Manusia yang berkembang adalah mereka yang mengaktualisasikan kekuatan karakter mereka dalam ruang-ruang kehidupan secara bermakna[2348].

Kerangka epistemologis flourishing ini memiliki resonansi teoretis yang sangat kuat dengan konsep Alam Fitrah dalam tradisi intelektual Islam. Dalam ontologi Islam, manusia tidak dirancang dalam keadaan netral atau cacat secara spiritual; ia diciptakan dalam cetak biru yang luhur dan cenderung pada kebaikan, keindahan, dan kebenaran (al-hanifiyyah)[2349]. Manusia yang sehat secara fitrah tidak sekadar menampilkan ketiadaan neurosis atau psikosis, melainkan memantulkan keselarasan spiritual, emosional, dan sosial yang

berorientasi pada pengabdian kepada Sang Pencipta. Elemen-elemen PERMA, seperti keterlibatan mendalam (engagement) dan koneksi interpersonal yang sehat (relationships), sejatinya merupakan manifestasi empiris dari potensi bawaan fitrah yang teraktualisasi dengan baik di alam kesadaran operasional manusia.

Namun demikian, ketika ditarik ke dalam wilayah filsafat nilai (aksiologi), proyek flourishing dalam psikologi positif menyisakan ruang kritik yang mendasar. Pertanyaan mendasar yang muncul adalah: flourishing menurut standar moral dan ontologis siapa? Teori Seligman, sebagaimana tren psikologi Barat pada umumnya, berpijak pada fondasi sekuler-humanistik yang cenderung menempatkan individu sebagai penentu akhir dari makna dan nilai kehidupannya. Pendekatan yang terlalu antroposentris ini rentan terjebak dalam subjektivisme dan relativisme moral[2350]. Tanpa jangkar transendental, seorang individu secara teoretis dapat merasa "berkembang" (flourishing), mengalami keterlibatan tinggi (engagement), dan meraih pencapaian besar (accomplishment) dalam aktivitas yang secara moral destruktif atau mengeksploitasi sesama, sejauh aktivitas tersebut dirasa memberikan kepuasan psikologis subjektif bagi dirinya.

Di sinilah Alam Fitrah menawarkan kritik korektif sekaligus integratif. Fitrah mengatasi problem relativisme moral tersebut dengan mengaitkan flourishing secara langsung dengan dimensi teosentris dan teleologis penciptaan manusia[2351]. Kesejahteraan manusia tidak diukur semata-mata dari intensitas emosi positif atau evaluasi subjektif individu terhadap hidupnya, melainkan dari sejauh mana seluruh potensi keduniawiannya tunduk dan selaras dengan amanah kekhalifahan serta nilai-nilai Ilahiah. Flourishing yang sejati (al-falah)

dicapai ketika dimensi fisik, emosional, intelektual, dan spiritual manusia bergetar dalam frekuensi yang sama dengan kehendak penciptaan-Nya.

Dialog antara psikologi positif dan Alam Fitrah menghasilkan sebuah model integrasi yang kaya. Konstruk ilmiah dalam psikologi positif seperti meaning, gratitude, resilience, dan character strengths tidak perlu ditolak; sebaliknya, mereka dapat berfungsi sebagai instrumen metodologis dan indikator empiris untuk memetakan bagaimana fitrah yang sehat mengejawantah dalam perilaku sehari-hari[2352]. Kendati demikian, berbagai indikator keberhasilan psikologis tersebut tidak boleh dikonseptualisasikan sebagai tujuan akhir (ultimate end) ataupun ukuran langsung dari keridaan Allah (ridwanullah). Indikator empiris tersebut hanyalah efek samping (by-product) dari sebuah kehidupan yang secara ontologis tertata lurus di atas jalur fitrah.

Dalam diskursus pembangunan global, Teori Perkembangan Manusia (Human Development Theory) membawa revolusi konseptual yang meruntuhkan hegemoni indikator ekonomi murni. Dipelopori oleh pemikir besar seperti Mahbub ul Haq dan Amartya Sen melalui Capability Approach, paradigma ini mereposisi manusia dari sekadar instrumen produksi atau akumulasi modal (seperti dalam teori human capital) menjadi tujuan utama dari pembangunan itu sendiri[2353]. Pembangunan, dalam kacamata Sen, harus dipahami sebagai proses perluasan kebebasan substantif yang dimiliki manusia untuk memilih kehidupan yang mereka anggap berharga yaitu apa yang mampu mereka lakukan (doings) dan kondisi yang mampu mereka capai (beings)[2354]. Pergeseran dari paradigma materialistik-utilitarian menuju

paradigma kapabilitas ini memiliki afinitas moral yang sangat erat dengan proyek pembebasan manusia dalam Alam Fitrah. Islam memandang manusia sebagai subjek mulia (tashrif) yang dibekali akal, kehendak bebas, dan tanggung jawab moral. Ketika pembangunan global hanya mereduksi kesejahteraan manusia ke dalam angka-angka Produk Domestik Bruto (PDB) atau tingkat konsumsi semata, manusia sejatinya tengah mengalami alienasi dari hakikat kemanusiaannya. Pendekatan kapabilitas mengembalikan martabat manusia tersebut dengan memfokuskan perhatian pada aksesibilitas kesehatan, pendidikan bermutu, kebebasan politik, serta partisipasi aktif dalam menentukan arah kehidupan bersama.

Dari perspektif epistemologi Islam, kerangka kapabilitas yang diajukan oleh Amartya Sen menyisakan kekosongan teleologis yang krusial. Sen secara sengaja membiarkan daftar kapabilitas dasar manusia bersifat terbuka (open-ended) tanpa hierarki nilai objektif, demi menghormati pluralisme dan kebebasan individu dalam menentukan pilihan hidup mereka[2355]. Konsekuensinya, kerangka ini tidak memiliki kriteria normatif eksternal untuk menilai ke mana pilihan-pilihan dan kemampuan tersebut semestinya diarahkan. Ketika kebebasan bertindak (agency) ditinggikan melampaui tujuan penciptaan, manusia dapat menggunakan peningkatan kapabilitasnya seperti penguasaan teknologi tinggi dan akumulasi pengetahuan untuk melakukan fasad (kerusakan) di muka bumi, memperlebar jurang ketimpangan, atau mengeksploitasi ekosistem demi memuaskan keserakahan egoistik.

Di sinilah Alam Fitrah melakukan intervensi konseptual dengan memadukan aspek kapabilitas (capability) dengan teleologi (teleology).

Kebebasan dan kemampuan manusia bukanlah kepemilikan mutlak (absolute ownership) yang bebas dari pertanggungjawaban, melainkan sebuah amanah (trusteeship) yang wajib dipertanggungjawabkan di hadapan Sang Pemberi Mandat[2356]. Kebebasan manusia untuk memilih bertindak (agency) harus senantiasa didefinisikan dalam batas-batas Maqasid al-Shari'ah (tujuan-tujuan syariat) yang melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda demi kemaslahatan umum (maslahah). Pembangunan manusia yang ideal tidak hanya memperluas pilihan-pilihan hidup, tetapi secara aktif mendidik nurani manusia agar memilih apa yang secara moral baik, adil, dan membawa kedamaian spiritual.

Lebih jauh lagi, pendekatan pembangunan manusia modern menyadari bahwa manusia tidak tumbuh dalam ruang hampa sosial. Frances Stewart, dalam kritiknya terhadap batas-batas individualisme metodologis, menekankan peran krusial institusi sosial, identitas kelompok, dan kapabilitas kolektif (social capabilities) dalam membentuk kesejahteraan manusia[2357]. Pandangan ini memperkuat tesis Alam Fitrah bahwa kesucian potensi internal individu tidak akan mampu bersemi secara optimal tanpa adanya ekosistem sosial yang kondusif. Aktualisasi fitrah menuntut adanya sinergi struktural: mulai dari institusi keluarga yang kokoh, sistem pendidikan yang berbasis karakter spiritual, tata ekonomi yang berkeadilan dan bebas dari eksploitasi, hingga kebijakan publik yang menjamin perlindungan moral masyarakat. Transformasi personal menuju fitrah secara inheren membutuhkan kerja-kerja rekonstruksi sosial yang sistemik demi tegaknya keadilan di muka bumi.

Dialog Kritis dengan Psikologi Spiritual (*Spiritual Psychology*)

Perkembangan psikologi kontemporer menunjukkan pergeseran paradigma yang signifikan dari reduksionisme materialistik menuju pengakuan eksistensi spiritualitas sebagai dimensi fundamental kemanusiaan. Psikologi spiritual berusaha memahami pengalaman manusia yang berkaitan dengan transendensi, makna, keterhubungan, keyakinan, dan pengalaman religius. Salah satu kontribusi teoretis dan empiris terpenting dalam bidang ini dirumuskan oleh Kenneth Pargament melalui kajiannya yang mendalam mengenai hubungan antara agama, spiritualitas, manajemen stres, dan mekanisme koping (coping mechanism)[2358].

Pargament mendemonstrasikan secara empiris bahwa agama bukan sekadar sistem dogma yang pasif, melainkan sebuah sumber daya psikologis yang dinamis saat manusia menghadapi krisis eksistensial dan trauma kehidupan. Namun, ia juga menegaskan bahwa fungsionalisasi agama tidak selalu menghasilkan konsekuensi yang seragam. Terdapat pemisahan jelas antara koping religius positif (seperti upaya mencari kemitraan spiritual dengan Tuhan atau pemaknaan ulang yang penuh kasih) dan koping religius negatif (seperti merasa dihukum oleh Tuhan atau melihat krisis sebagai manifestasi kemarahan iblis)[2359]. Temuan ini sangat krusial karena mengingatkan dunia akademik bahwa religiusitas tidak dapat dinilai secara hitam-putih hanya berdasarkan dimensi sosiologis permukaan, seperti frekuensi pelaksanaan ritual formal atau kepemilikan identitas doktrinal tertentu.

Dalam perspektif Alam Fitrah, kualitas spiritualitas sejati tidak diukur dari sekadar intensitas emosi spiritual sesaat, melainkan melalui

kapasitas integratifnya dalam seluruh dimensi kehidupan manusia. Fitrah merupakan cetak biru primordial (primordial blueprint) manusia yang suci dan condong pada kebenaran, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an Surah Ar-Rum ayat 30[2360]. Oleh karena itu, dialog kritis antara Alam Fitrah dan psikologi spiritual memunculkan parameter evaluatif yang konkret: Apakah spiritualitas seseorang membuatnya semakin jujur (shiddiq) terhadap realitas dirinya? Apakah ia semakin mampu menerima keterbatasan eksistensialnya tanpa jatuh ke dalam keputusasaan? Apakah ia bertransformasi menjadi pribadi yang bertanggung jawab (amanah) atas peran keduniawiannya? Apakah ia mampu menghadapi penderitaan tanpa kehilangan orientasi moral? Serta, apakah kedekatan transendentalnya dengan Allah secara otomatis memancarkan kasih sayang (rahmah) yang inklusif kepada sesama makhluk hidup? Sebagaimana ditegaskan dalam hadis sahih bahwa mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya[2361].

Pertanyaan-pertanyaan kritis ini berfungsi sebagai benteng epistemologis untuk menghindarkan konsep spiritualitas dari perangkap spiritual bypassing. Istilah yang pertama kali diintroduksi oleh psikolog transpersonal John Welwood ini merujuk pada kecenderungan neurotis untuk menggunakan ide-ide spiritual, bahasa transendensi, atau praktik keagamaan untuk menghindari penyelesaian konflik psikologis yang belum usai, luka emosional masa lalu, atau tanggung jawab sosial di dunia nyata[2362].

Di dalam kerangka Alam Fitrah, manusia tidak dapat mencapai kematangan spiritual sejati dengan melakukan lompatan metafisik yang mengabaikan realitas determinasi kemanusiaannya. Mengucapkan

kalimat pasrah seperti "semua sudah takdir" demi melarikan diri dari kewajiban moral untuk memperbaiki kerusakan (islah) bukanlah cerminan kepasrahan (tawakkul) yang autentik, melainkan sebuah bentuk fatalisme neurotis (jabariyah) yang menyimpang dari esensi fitrah. Fitrah menuntut integrasi yang harmonis antara pengakuan atas kehendak mutlak Ilahi dan pemenuhan ikhtiar insani secara optimal.

Pada titik krusial inilah, psikologi spiritual modern dapat menjadi mitra dialog epistemik yang sangat bernilai bagi psikologi Islam. Psikologi spiritual menyediakan metodologi empiris, instrumen psikometrik yang tervalidasi, dan pemetaan klinis yang presisi untuk mengamati bagaimana dinamika spiritualitas bekerja dalam struktur jiwa manusia. Di sisi lain, antropologi dan teologi Islam berperan menjaga agar analisis empiris tersebut tidak tercerabut dari kerangka tauhid dan akhlak mulia. Kerja sama ini memastikan bahwa pemahaman tentang jiwa manusia tidak terjebak dalam pragmatisme psikologis yang sekuler, sekaligus tidak menguap dalam dogmatisme teologis yang mengabaikan realitas kesehatan mental manusia.

Untuk memahami bagaimana orientasi spiritual manusia dapat terdistorsi dalam kehidupan modern, kita harus melakukan dialog kritis dengan sosiologi pengetahuan. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann dalam karya monumentalnya, The Social Construction of Reality, menunjukkan secara sifikatif bahwa realitas kehidupan sehari-hari merupakan hasil konstruksi sosial yang terjadi secara dialektis[2363]. Melalui triad proses dialektis eksternalisasi (pencurahan aktivitas manusia ke dunia), objektivasi (proses di mana produk aktivitas tersebut memperoleh karakter objektivitas), dan internalisasi (penyerapan kembali realitas objektif ini ke dalam kesadaran subjektif)

manusia membentuk dan dibentuk oleh struktur sosialnya. Kerangka sosiologis ini sangat penting untuk membedah wilayah ontologis yang disebut sebagai "Alam Samar". Banyak hal yang diyakini individu sebagai "realitas objektif" atau bahkan "pilihan bebas yang autentik" sebenarnya merupakan hasil internalisasi mendalam dari konstruksi sosial yang mapan. Standar kesuksesan finansial, definisi kecantikan fisik, prestise jabatan, hingga pola konsumsi yang dianggap ideal sering kali merupakan produk dari institusi sosial, kapitalisme global, dan penetrasi media.

Manusia modern hidup dalam suatu paradoks eksistensial: mereka merasa memiliki kebebasan penuh dalam memilih jalan hidupnya (the illusion of autonomy), padahal seluruh ruang hasrat, ambisi, dan seleranya telah dikondisikan sejak dini oleh struktur sosial yang melingkupinya. Keinginan berlebih terhadap materi keagungan duniawi dikejar bukan karena individu tersebut telah melakukan refleksi filosofis atas nilainya, melainkan karena ia mengalami apa yang disebut Berger sebagai reifikasi (reification), suatu kondisi di mana produk konstruksi manusia dipandang sebagai hukum alam atau kehendak kosmis yang mutlak dan tidak dapat diubah[2364].

Dalam perspektif ini, Alam Samar dapat didefinisikan sebagai kondisi alienasi eksistensial di mana manusia terjebak dalam reifikasi konstruksi sosial, menganggap dunia sosial yang semu ini sebagai realitas final yang tidak bercelah. Pada tahap ini, kesadaran manusia tertidur; ia hidup dalam mode otomatis (automatic pilot) yang didorong oleh ekspektasi sosiokultural eksternal, sehingga mengaburkan kepekaan terhadap dorongan fitrah yang murni di dalam dirinya. Emansipasi diri dimulai ketika manusia memasuki "Alam Sadar". Fase

ini ditandai dengan munculnya keberanian eksistensial untuk mempertanyakan hal-hal yang selama ini dianggap lumrah dan tidak terbantahkan (deconstruction of the taken-for-granted world). Individu mulai meragukan narasi dominan lingkungannya melalui pertanyaan reflektif: "Mengapa saya harus mengorbankan waktu demi mengejar standar kesuksesan materi ini?", "Siapa yang sebenarnya diuntungkan oleh gaya hidup konsumtif ini?", atau "Apakah keinginan yang membakar jiwa ini benar-benar bersumber dari kedalaman spiritual saya, ataukah sekadar tiruan dari hasrat orang lain?" Kesadaran kritis ini sejajar dengan proses de-reifikasi, di mana manusia menyadari peran aktifnya sebagai pencipta realitas sosial, bukan sekadar objek pasif yang dibentuk olehnya.

Dialog kritis ini menyisakan satu pertanyaan fundamental: ke mana manusia melangkah setelah seluruh konstruksi sosial berhasil didekonstruksi? Jika sosiologi kritis dan filsafat pascamodern (postmodernism) cenderung berhenti pada proses dekonstruksi tanpa batas, hal tersebut berisiko menjerumuskan subjek ke dalam jurang relativisme moral ekstrem, nihilisme eksistensial, atau kebingungan ontologis[2365]. Pada titik krusial inilah konsep Alam Fitrah menawarkan solusi rekonstruktif yang transenden.

Fitrah tidak membiarkan manusia terombang-ambing dalam ruang hampa pasca-dekonstruksi. Fitrah berfungsi sebagai jangkar ontologis yang melampaui koordinat ruang sosiologis dan waktu historis. Ia merujuk pada perjanjian primordial manusia dengan Sang Pencipta (Misaq) sebelum eksistensi duniawi dimulai, sebagaimana diabadikan dalam Al-Qur'an Surah Al-A'raf ayat 172[2366]. Perjanjian spiritual ini menanamkan kesadaran bawaan akan kebenaran mutlak, keadilan,

keindahan, dan ketauhidan ke dalam diri setiap manusia. Teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann memberikan pisau analisis yang tajam untuk mengurai bagaimana manusia rentan tersamar oleh ilusi-ilusi sosial (Alam Samar)[2367]. Sementara itu, konsep Alam Fitrah menyediakan pemandu nilai yang absolut, kokoh, dan transendental, yang membimbing manusia untuk membangun kembali realitas sosialnya (Alam Sadar yang tercerahkan) berlandaskan pada nilai-nilai keilahian yang abadi, keadilan sosial, dan kemanusiaan yang luhur.

Reinterpretasi Alam Samar sebagai Manifestasi Krisis Identitas Modern

Dalam lanskap modernitas kontemporer, eksistensi manusia kerap terjebak ke dalam ruang antara yang ambigu, sebuah zona eksistensial yang dapat didefinisikan sebagai "Alam Samar." Secara ontologis, Alam Samar bukanlah sebuah dimensi spasial-fisik, melainkan sebuah kondisi keterpecahan identitas (identity fragmentation) dan disorientasi batin yang terjadi ketika individu menjalani kehidupan berdasarkan standar-standar eksternal yang belum diperiksa secara kritis[2368]. Kehidupan dalam Alam Samar ditandai oleh hilangnya otentisitas, di mana manusia bergerak bukan atas dasar kesadaran diri yang murni, melainkan didikte oleh narasi besar masyarakat massa (the anonymous they atau Das Man)[2369]. Pada titik ini, krisis identitas bukan lagi sekadar fase perkembangan psikologis yang bersifat sementara, melainkan telah mengkristal menjadi modus eksistensi keseharian yang bebal terhadap refleksi diri. Manusia modern mengira mereka sedang mengarungi realitas dengan bebas, padahal mereka tengah tersesat dalam kabut ketidakpastian eksistensial yang samar.

Paradoks terbesar dari Alam Samar terletak pada kenyataan bahwa kondisi ini tidak berkorelasi dengan defisit kognitif atau ketidaktahuan akademis. Seseorang dapat memiliki pencapaian akademis yang prestisius, keahlian profesional yang diakui secara global, serta wawasan intelektual yang sangat luas, namun secara eksistensial ia tetap mendekam di dalam Alam Samar[2370]. Fenomena ini menegaskan bahwa problem utama manusia modern bukanlah kelangkaan informasi, melainkan ketiadaan integrasi batin (existential integration)[2371]. Ketika gelombang data dan pengetahuan teknis membanjiri ruang kesadaran tanpa adanya jangkar makna yang kokoh, manusia mengalami apa yang disebut sebagai kekosongan eksistensial (existential vacuum)[2372]. Pengetahuan hanya menjadi komoditas kognitif yang memoles permukaan luar ego, sementara kedalaman psikologisnya tetap terfragmentasi, terasing dari inti diri yang sejati (the true self)[2373].

Dinamika ini juga merambah ke dalam dimensi spiritualitas dan religiusitas. Alam Samar tidak serta-merta identik dengan ateisme atau sekularisme radikal; sebaliknya, ia sering kali mewujud dalam bentuk kesalehan ritualistik yang kehilangan kedalaman transendentalnya. Seseorang dapat sangat aktif dalam menjalankan ritus keagamaan, namun secara psikososial tindakan tersebut digerakkan oleh kebutuhan neurotik akan validasi sosial, ketakutan akan pengucilan, atau pengejaran status sosial spiritual[2374]. Dalam perspektif teologis-psikologis, fenomena ini mencerminkan apa yang diperingatkan dalam tradisi Islam mengenai bahaya riya' (pamer spiritual) dan ghurur (tipu daya diri), di mana ibadah lahiriah tidak berbanding lurus dengan kebersihan batin[2375]. Agama, yang seharusnya berfungsi sebagai poros

integrasi eksistensial tertinggi yang membebaskan manusia dari belenggu keduniawian, justru direduksi menjadi instrumen utilitas demi meneguhkan identitas ego yang rapuh di mata sesama manusia[2376].

Kompleksitas krisis identitas ini semakin diperparah oleh penetrasi teknologi digital dan media sosial yang mengonstruksi realitas hiper-riil. Di era kontemporer, identitas tidak lagi ditemukan melalui proses kontemplasi yang sunyi, melainkan diproduksi, dipamerkan, dan dikomodifikasi dalam ruang virtual[2377]. Media sosial memaksa individu untuk mengelola berbagai topeng digital (persona), menciptakan jurang pemisah yang lebar antara diri yang nyata (real self), diri yang diidealkan (ideal self), dan diri yang dipertunjukkan (performed self)[2378]. Ketika simulakra kehidupan virtual ini dianggap lebih nyata daripada realitas itu sendiri, manusia modern kehilangan kemampuan untuk membedakan antara kebutuhan eksistensial yang otentik dan keinginan artifisial yang didektekan oleh pasar[2379]. Akibatnya, mereka hidup dalam ketegangan konstan untuk selalu tampil "sempurna" di panggung sandiwara sosial, yang semakin menenggelamkan mereka ke dalam kepalsuan Alam Samar.

Alam Samar pada hakikatnya dapat dipahami sebagai bentuk pre-reflective existence sebuah modus eksistensi di mana manusia hidup, bernapas, dan bertindak, namun belum sepenuhnya menyadari atau merefleksikan struktur-struktur mendasar yang mengendalikan dan mengarahkan keputusan hidup mereka[2380]. Mereka menjadi tawanan dari habitus sosial yang tidak pernah mereka pertanyakan keabsahannya. Untuk keluar dari kungkungan Alam Samar ini, diperlukan sebuah lompatan eksistensial menuju kesadaran refleksif

yang radikal (reflexive modernization), di mana individu berani meruntuhkan konstruksi identitas palsu mereka demi menemukan kembali integrasi diri yang utuh, otentik, dan transenden di hadapan Sang Pencipta dan realitas kehidupan yang sesungguhnya[2381].

Reinterpretasi Alam Sadar sebagai Bentuk Kesadaran Reflektif Kritis

Alam Sadar bukanlah sekadar kondisi terjaga secara biologis dari tidurnya sistem saraf retikular, melainkan sebuah peristiwa ontologis di mana manusia mulai memposisikan dirinya sebagai pengamat atas eksistensinya sendiri. Pada titik krusial ini, subjek tidak lagi sepenuhnya larut dalam arus bawah kesadaran naif yang mekanis atau terbawa oleh riak-riak rutinitas keseharian yang deterministik. Sebaliknya, manusia mulai menciptakan apa yang disebut sebagai distansiasi reflektif sebuah jarak epistemis yang sengaja dibentangkan antara "saya yang mengalami" (the experiencing self) dan "kehidupan yang sedang saya jalani" (the experienced life). Melalui pembelahan kesadaran ini, individu tidak lagi sekadar menjadi lakon pasif di atas panggung realitas, melainkan kritikus yang mengevaluasi jalannya naskah kehidupan tersebut[2382].

Dalam diskursus ilmu perilaku modern, fase transisi menuju distansiasi ini berkelindan erat dengan konsep self-awareness (kesadaran diri) dan refleksivitas psikologis. Di sini, individu secara kognitif memetakan struktur mentalnya sendiri, memantau metakognisi, dan merenungkan motif di balik tindakan[2383]. Ketika ditarik ke wilayah filsafat, dinamika ini menjelma menjadi sebuah penyelidikan eksistensial yang radikal, sebuah upaya untuk menolak apa yang disebut sebagai "itikad buruk" (bad faith atau mauvaise foi)

demi mencapai otentisitas diri[2384]. Namun, dalam epistemologi Islam, fenomena ini menemukan artikulasi yang lebih mendalam melampaui batas-batas psikologi fungsional dan filsafat eksistensial sekuler melalui konsep muḥāsabah (introspeksi spiritual) dan tazkiyah (penyucian jiwa)[2385]. Kendati ketiga ranah teoretis ini psikologi, filsafat eksistensial, dan spiritualitas Islam memiliki kemiripan dalam hal lokus perhatiannya terhadap kedalaman batin manusia, ketiganya tidak boleh dianggap identik.

Tujuan Utama Adaptasi fungsional, regulasi emosi, dan kesehatan mental (well-being). Pencapaian otentisitas diri dan kebebasan radikal dari konformitas sosial. Penyelarasan kehendak diri dengan kehendak Ilahi serta pembersihan kalbu dari noda dosa. Lokus Otoritas Ego, struktur kognitif, dan norma-norma perilaku adaptif. Subjektivitas manusiawi yang mandiri dan otonom sepenuhnya. Wahyu, fitrah yang suci, dan ketundukan transendental kepada Sang Pencipta. Metode Terapi kognitif, metakognisi, dan pengamatan perilaku secara empiris. Dekonstruksi nilai sosial, epoché fenomenologis, dan refleksi eksistensial. Kontemplasi batin (tafakkur), pertobatan (taubah), dan zikir yang konsisten.

Melalui tabel komparatif di atas, terlihat jelas bahwa sementara psikologi berfokus pada integrasi ego dan filsafat eksistensial pada otonomi mutlak manusia, muḥāsabah dan tazkiyah mengarahkan refleksi batin manusia ke arah pertanggungjawaban vertikal yang bersifat teosentris[2386].

Ciri primordial dari Alam Sadar yang telah matang adalah lahirnya kemampuan metodologis untuk mempertanyakan kembali asumsi-asumsi yang selama ini diterima begitu saja (taken-for-granted

assumptions)[2387]. Pada tahap ini, individu secara aktif melakukan demitologisasi terhadap konstruksi sosial yang mengitarinya. Ia mulai memisahkan secara rigid antara kebutuhan esensial yang menopang kehidupan (needs) dan keinginan superfisial yang didorong oleh konsumerisme (wants). Di samping itu, terjadi dialektika batin yang tajam untuk mengurai perbedaan antara nilai-nilai luhur yang diyakini secara sadar dan kebiasaan-kebiasaan mekanis yang diadopsi tanpa sensor[2388].

Kesadaran reflektif ini memaksa manusia untuk menimbang kembali batas antara pilihan pribadi yang otentik dan tekanan sosial (social conformity) yang sering kali tersamar sebagai kehendak bebas. Pada tingkat yang lebih tinggi, pencarian manusia bergeser dari sekadar mengejar indikator-indikator keberhasilan materialistik yang ditentukan secara eksternal menuju penemuan kebermaknaan eksistensial yang inheren di dalam diri[2389]. Proses dekonstruksi ini membebaskan manusia dari belenggu kesadaran palsu yang kerap kali diproduksi oleh struktur kebudayaan massa.

Implikasi sosiologis dan psikologis dari tajamnya kesadaran reflektif ini sering kali mewujud dalam bentuk eskalasi kecemasan eksistensial (existential anxiety)[2390]. Namun, dalam perspektif fenomenologi eksistensial, kecemasan ini tidak boleh serta-merta didiagnosis sebagai patologi mental atau tanda kegagalan adaptif. Sebaliknya, kecemasan ini merupakan bukti bekerjanya kesadaran yang sehat. Kesadaran kritis, pada hakikatnya, bersifat destruktif terhadap kenyamanan-kenyamanan lama yang dibangun di atas fondasi ilusi. Ketika seorang manusia mulai menyadari bahwa sebagian besar narasi hidupnya karier, status sosial, bahkan keyakinan moralnya berdiri di atas bangunan nilai

yang tidak pernah ia periksa secara kritis, ia akan dihadapkan pada jurang kekosongan makna sementara (existential vacuum)[2391]. Guncangan ini adalah sebuah keniscayaan ontologis; ia merupakan masa transisi yang menyakitkan namun diperlukan demi meruntuhkan struktur kesadaran yang naif menuju kedewasaan eksistensial.

Kesadaran kritis murni ini tidaklah sunyi dari risiko distorsif. Tanpa adanya jangkar epistemis yang kokoh, individu berpeluang besar terjebak dalam labirin overthinking (kelelahan kognitif), di mana refleksi hanya berputar-putar di dalam dirinya sendiri tanpa pernah bermuara pada tindakan konkret (paralisis analisis). Refleksi tanpa aksi hanya akan menghasilkan menara gading intelektual, sementara kritik yang kehilangan arah kompas moralnya akan melahirkan nihilisme akut yang destruktif[2392]. Oleh karena itu, Alam Sadar Reflektif-Kritis bukanlah pelabuhan terakhir eksistensi manusia. Ia hanyalah sebuah fase transisional, sebuah gerbang pembuka yang membebaskan manusia dari dogma, namun belum memiliki kapasitas internal untuk menetapkan tujuan akhir dari perjalanan spiritual manusia tersebut.

Agar kesadaran tidak berakhir pada keputusasaan nihilistik, ia harus bertransformasi dari kesadaran horizontal menuju kesadaran vertikal-teleologis. Gerakan eksistensial ini harus melampaui diktum Cartesian kuno yang hanya berhenti pada kesadaran egois ("Saya menyadari siapa diri saya") menuju kesadaran transendental yang bertanggung jawab ("Saya mengetahui kepada siapa diri saya harus dipertanggungjawabkan")[2393]. Pada titik puncak inilah, kesadaran manusia memperoleh kembali dimensi fitrah-nya sebuah rancang bangun spiritual primordial yang telah ditanamkan oleh Sang Pencipta ke dalam inti terdalam setiap manusia sebelum ia memasuki alam

material[2394]. Fitrah bertindak sebagai kompas metafisik yang mengarahkan energi kritis dari Alam Sadar agar tidak terjebak dalam kesia-siaan kontemplatif. Melalui integrasi antara kesadaran kritis-reflektif dan kesadaran fitrah, manusia tidak hanya mampu mendeteksi kepalsuan dunia luar, tetapi juga mampu mengikatkan kembali jiwanya pada kebenaran objektif yang mutlak. Dengan demikian, kesadaran yang matang adalah kesadaran yang berhasil menyelaraskan ketajaman rasio manusiaiah dengan ketundukan transendental kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala, mengubah kecemasan eksistensial menjadi ketenangan spiritual yang produktif (thuma'ninah).

Reinterpretasi Alam Fitrah sebagai Keselarasan Eksistensial Penuh

Reinterpretasi terhadap Alam Fitrah menuntut pergeseran paradigma dari pemahaman atomistik menuju pemahaman integratif. Dalam diskursus kontemporer, fitrah sering kali direduksi menjadi sekadar potensi bawaan atau "tabula rasa" yang pasif. Namun, secara esensial, Alam Fitrah adalah sebuah pencapaian kematangan eksistensial di mana refleksivitas subjek tidak lagi menghasilkan fragmentasi psikis atau krisis identitas, melainkan sebuah integrasi yang utuh[2395]. Pada tahap ini, individu tidak berhenti melakukan inkuiri terhadap eksistensinya; sebaliknya, ia telah menemukan pusat gravitasi spiritual yang memungkinkan seluruh aspek dirinya baik yang bersifat kognitif maupun emosif tersusun secara koheren dalam sebuah orkestrasi makna yang mendalam.

Keselarasan pertama dalam spektrum fitrah ini adalah dimensi ontologis. Ini merupakan fondasi di mana manusia menyadari posisi eksistensialnya sebagai ‘abd (hamba) yang secara inheren bergantung

pada Sang Khaliq. Kesadaran ini bukan merupakan bentuk subordinasi yang menindas, melainkan pengakuan akan kebenaran objektif tentang keterbatasan makhluk di hadapan Keberadaan Mutlak[2396]. Dalam perspektif ini, keterasingan manusia modern (alienasi) dipandang sebagai kegagalan ontologis untuk mengenali perjanjian primordial (mithaq) yang telah terpatri dalam relung jiwa terdalam[2397]. Ketika hubungan ini diharmoniskan, manusia menemukan stabilitas yang tidak tergoyahkan oleh fluktuasi duniawi.

Selanjutnya, keselarasan epistemologis menuntut pengakuan akan pluralitas sumber kebenaran. Manusia yang hidup dalam fitrahnya memahami bahwa akal budi, observasi empiris, dan intuisi merupakan instrumen penting, namun mereka bukanlah otoritas tunggal yang berdiri sendiri. Terdapat integrasi antara ‘aql (rasio) dan naql (wahyu), di mana ilmu pengetahuan tidak dipisahkan dari nilai-nilai sakral[2398]. Hal ini menciptakan keseimbangan antara penguasaan teknis terhadap alam dan penghormatan terhadap rahasia ketuhanan, mencegah terjadinya saintisme yang kering maupun fideisme yang buta.

Pada lapisan ketiga dan keempat, yakni keselarasan moral dan psikologis, fitrah mewujud dalam penyatuan antara keyakinan batin dan manifestasi perilaku. Dalam psikologi modern, hal ini sering disebut sebagai integritas atau autentisitas, namun dalam bingkai fitrah, ia melampaui sekadar kejujuran pada diri sendiri; ia adalah kejujuran pada Kebenaran[2399]. Jarak destruktif antara identitas ideal dan tindakan nyata menyempit, menghasilkan kondisi nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang). Di sini, fitrah berdialog dengan konsep Ego Integrity milik Erikson, namun menambahkannya dengan dimensi transenden yang

memberikan ketahanan psikis terhadap penderitaan dan ketidakpastian[2400].

Terakhir, keselarasan teleologis memberikan arah bagi seluruh gerak eksistensial manusia. Hidup tidak lagi dipandang sebagai rangkaian kejadian acak tanpa makna, melainkan sebuah perjalanan menuju liqa' Allah (perjumpaan dengan Tuhan). Orientasi ini melampaui konsep well-being yang sering kali terjebak dalam hedonisme eudaimonik atau keberhasilan materialistik[2401]. Sebagaimana ditekankan oleh Viktor Frankl mengenai pencarian makna, fitrah menetapkan bahwa makna tertinggi hanya dapat ditemukan ketika manusia mengarahkan dirinya pada sesuatu yang melampaui dirinya sendiri (self-transcendence)[2402]. Dengan demikian, Alam Fitrah adalah sebuah peta antropologi tauhid yang menyatukan berbagai fragmen teori pembangunan manusia ke dalam satu horizon yang utuh, komprehensif, dan menyelamatkan.

Kritik Komprehensif terhadap Reduksionisme Psikologis Semata Tanpa Dimensi Ilahiyah

Reduksionisme psikologis merupakan disonansi intelektual yang muncul ketika metodologi empirisme melampaui batas epistemologisnya, dengan mencoba memberikan jawaban final atas eksistensi manusia tanpa melibatkan dimensi transendental. Secara fundamental, psikologi modern sebagai sains memiliki legitimasi yang kokoh dalam memetakan fenomena mental yang bersifat imanen seperti mekanisme kognisi, regulasi emosi, dan dinamika perilaku yang dapat diobservasi secara empiris[2403]. Namun, krisis terjadi ketika psikologi beralih dari fungsi deskriptif-mekanistik menjadi fungsi

normatif-filosofis yang reduksionistik, di mana manusia hanya dipandang sebagai entitas biologis yang merespons stimuli atau sekadar produk dari konstruksi sosial yang cair. Dalam pandangan ini, moralitas sering kali didegradasi menjadi sekadar strategi adaptasi evolusioner, dan spiritualitas dipangkas menjadi sekadar mekanisme koping psikologis untuk meraih kenyamanan mental sesaat[2404]. Reduksi ini menghilangkan esensi manusia sebagai makhluk teomorfis yang memiliki keterhubungan primordial dengan Sang Pencipta.

Ketimpangan ini menciptakan jurang antara "bagaimana" (how) manusia berfungsi secara psikis dan "untuk apa" (why) manusia itu ada secara eksistensial. Psikologi reduksionistik mampu menjelaskan struktur identitas, namun ia sering kali gagal memberikan landasan ontologis tentang makna keberadaan yang melampaui kematian. Padahal, dorongan untuk mencari makna (will to meaning) merupakan motif fundamental manusia yang tidak dapat dipuaskan hanya dengan pemenuhan kebutuhan material atau stabilitas emosional semata[2405]. Tanpa dimensi ilahiyah, manusia terjebak dalam apa yang disebut sebagai kekosongan eksistensial, di mana kesejahteraan psikologis (well-being) dikejar sebagai tujuan akhir, namun kehilangan jangkar pada kebenaran yang absolut. Di sinilah letak urgensi untuk melihat kembali bahwa manusia bukanlah sekadar kumpulan neuron dan memori, melainkan subjek yang memiliki amanah ilahiyah dalam rancang bangun alam semesta[2406].

Kritik ini tidak bermaksud menegasikan kontribusi besar psikologi modern. Perkembangan kontemporer menunjukkan adanya pergeseran paradigma menuju pengakuan terhadap dimensi spiritualitas dan makna. Psikologi positif, misalnya, telah mulai

memperluas cakrawala kesejahteraan dari sekadar hedonic pleasure menuju eudaimonic flourishing, yang menekankan pada kebajikan dan tujuan hidup yang luhur[2407]. Demikian pula, pendekatan yang berpusat pada makna mengakui bahwa kesehatan mental yang sejati berkaitan erat dengan kemampuan individu dalam menemukan signifikansi transendental di tengah penderitaan yang dialaminya[2408]. Integrasi ini menunjukkan bahwa sains dan spiritualitas tidak harus saling meniadakan, melainkan dapat saling melengkapi dalam memahami kompleksitas manusia secara utuh. Fokus pembangunan manusia pun kini tidak lagi hanya terpaku pada indikator ekonomi, melainkan pada perluasan kapabilitas dan kebebasan manusia untuk mengaktualisasikan nilai-nilai kemanusiaannya secara bermartabat[2409].

Dalam perspektif antropologi tauhid, psikologi diposisikan sebagai alat untuk memahami nafs (jiwa) dalam dinamikanya di dunia, namun ia harus tunduk pada kerangka metafisika yang mengakui Allah sebagai titik pusat eksistensi. Jika psikologi mampu menjawab bagaimana manusia membangun relasi sosial, maka tauhid memberikan landasan mengapa relasi tersebut harus didasarkan pada nilai keadilan dan kasih sayang (rahmah) sebagai manifestasi sifat ilahiyah[2410]. Keberhasilan manusia tidak lagi diukur dari sekadar adaptasi fungsional terhadap lingkungan, melainkan dari sejauh mana aktivitas psikis dan perilakunya mencerminkan ketundukan (ubudiyah) dan tanggung jawab moral kepada Sang Khaliq[2411]. Dengan demikian, integrasi antara ilmu jiwa dan dimensi ketuhanan bukan hanya menyempurnakan pemahaman ilmiah, tetapi juga mengembalikan martabat manusia kepada fitrahnya yang suci, di mana kedamaian batin (tuma'ninah) tercapai ketika jiwa bersambung dengan sumber kebenaran yang abadi[2412].

BAGIAN 9
BIGHAIRI HISAB SEBAGAI MANIFESTASI KEHIDUPAN FITRAH

Bighairi Hisab Dalam Keluarga

Konstruksi sosial dan spiritual keluarga dalam paradigma Islam tidak ditautkan sekadar pada kalkulasi rasional-kontraktual, melainkan direkayasa di atas fondasi ontologis yang disebut fitrah. Fitrah bukanlah entitas statis, melainkan sebuah potensialitas primordial (immanent potency) yang menuntut artikulasi konstan dalam ruang domestik[2413]. Ketika sebuah rumah tangga dibangun di atas artikulasi fitrah, maka ia melampaui batas-batas hukum positivistik serta mekanika sosiologis instrumental, masuk ke dalam wilayah limpahan karunia divine yang tidak terukur secara empiris sebuah kondisi metafisik yang diistilahkan sebagai bighairi hisab[2414].

Dalam lanskap ekologi keluarga modern yang terkikis oleh positivisme dan utilitarianisme, reorientasi menuju rumah tangga berbasis fitrah membutuhkan pembacaan ulang atas struktur kejiwaan manusia. Al-Ghazali menegaskan bahwa kalbu (qalb) manusia pada hakikatnya memiliki kecenderungan alami menuju kebenaran absolut (al-haqq), namun lingkungan domestik merupakan variabel determinan yang dapat menutupi atau menumbuhkembangkan kebenaran tersebut[2415]. Dialektika ini sejalan dengan pandangan psikologi eksistensial yang menempatkan keluarga sebagai ruang mikrosistem tempat nilai-nilai mendasar diinternalisasi. Rumah tangga yang selaras

dengan fitrah menciptakan suasana aman (sakinah), cinta kasih tanpa syarat (mawaddah), dan empati yang mendalam (rahmah), sehingga memicu mekarnya kapasitas spiritual dan intelektual setiap anggotanya secara tak terbatas[2416].

Nama dan doa yang diproyeksikan oleh orang tua kepada anak bukanlah sekadar simbol linguistik atau performativitas kata-kata belaka, melainkan sebuah tindakan eksistensial bernilai metafisik (performative metaphysics). Dalam terminologi linguistik sakral, pemberian nama (tasmiyah) beroperasi sebagai takdir linguistik (linguistic determinism) yang mengonfigurasi medan energi psikologis anak sejak dini[2417]. Sabda Nabi Muhammad SAW yang menegaskan bahwa setiap individu akan dipanggil pada Hari Kiamat berdasarkan namanya dan nama ayahnya, mengindikasikan bahwa nama adalah identitas abadi yang menembus batas-batas temporalisme duniawi[2418].

Doa orang tua, dalam diskursus teologis, menduduki posisi sebagai penentu takdir (qada') melalui transmisi rahmat Ilahi yang tidak terbatas. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa doa merupakan salah satu sebab terkuat dalam mengubah realitas eksistensial, bertindak bagaikan perisai yang berinteraksi dengan takdir Ilahi[2419]. Dalam konteks keluarga, doa orang tua tidak hanya beroperasi pada tataran spekulatif, melainkan berfungsi sebagai pengikat metafisik yang melampaui logika jarak dan waktu. Ketika doa tersebut dipanjatkan dalam frekuensi keikhlasan yang murni, ia memicu terbukanya pintu-pintu rezeki spiritual dan intelektual anak bighairi hisab suatu kondisi di mana keberkahan hidup melimpah tanpa sanggup dihitung oleh kalkulasi matematis manusia. Proses pembentukan identitas diri (identity formation) pada anak merupakan

hasil interaksi rumit antara persepsi internal dan pelabelan eksternal. Dalam perspektif psikologi naratif dan teori perkembangan identitas Erik Erikson, identitas tidak dibentuk dalam ruang hampa, melainkan dikonstruksi melalui simbol-simbol budaya dan linguistik yang ditanamkan oleh figur otoritas primer[2420]. Dalam konteks ini, sebuah nama bertindak sebagai kerangka naratif awal (primary narrative scaffolding) yang memberikan arah teleologis bagi cita-cita eksistensial anak.

Ketika orang tua memberikan nama bernilai spritual yang luhur, mereka sesungguhnya sedang menanamkan "jangkar psikologis" (psychological anchor) yang menuntun pembentukan struktur karakter anak (characterology). Paul Ricoeur, dalam pembahasannya mengenai identitas naratif, menyatakan bahwa manusia memahami dirinya sendiri melalui cerita-cerita yang dihidupinya[2421]. Nama yang sarat makna keilahian menyediakan skrip naratif yang memotivasi anak untuk menyelaraskan perilakunya dengan cita-cita etis yang terkandung dalam nama tersebut. Dengan demikian, nama menjadi investasi metafisik-sosial yang tidak bertepi, mendorong anak untuk berkembang secara intelektual dan moral melampaui batasan-batasan ekspektasi sosiologis standar.

Evolusi kejiwaan dan spiritual sebuah keluarga memerlukan mekanisme evaluasi diri yang terstruktur dan berkelanjutan, yang dalam tradisi spiritual Islam dikenal sebagai muhasabah. Dalam sudut pandang teori sistem ekologi (ecological systems theory), keluarga merupakan sebuah unit sistemik kompleks yang saling tergantung; disfungsi pada satu bagian akan memengaruhi keharmonisan keseluruhan sistem[2422]. Muhasabah keluarga beroperasi sebagai

umpan balik reflektif (reflective feedback loop) yang memungkinkan setiap anggota keluarga meneliti kembali niat, orientasi, dan tindakan kolektif mereka di hadapan Tuhan.

Al-Harith al-Muhasibi menegaskan bahwa refleksi kritis atas diri (muhasabah) adalah prasyarat mutlak untuk mencapai kejernihan spiritual dan keselamatan ontologis[2423]. Dalam ruang domestik, muhasabah tidak boleh terjebak menjadi forum peradilan moral yang saling menyalahkan, melainkan menjadi inkubator kasih sayang dan kejujuran eksistensial. Melalui tradisi muhasabah yang dibangun secara berkala, akumulasi dosa, kesalahan komunikasi, dan distorsi spiritual dalam keluarga dapat dideteksi dan disucikan (tazkiyah). Proses penyucian kolektif ini membuka sumbatan-sumbatan spiritual, sehingga rahmat Allah yang berlimpah bighairi hisab dapat mengalir secara konstan membasahi kehidupan keluarga tersebut.

Pedagogi dalam keluarga sering kali terjebak pada transfer pengetahuan kognitif dan pembiasaan perilaku fisik belaka, mengabaikan dimensi pneumatologis atau bimbingan ruhani (ruhaniyyah). Bimbingan ruhani adalah tindakan transendental di mana orang tua bertindak sebagai murshid (pembimbing spiritual) yang menuntun kesadaran anak dari alam materialistik menuju kesadaran keilahian[2424]. Strategi edukasi spiritual ini tercermin dengan sangat jelas dalam kisah Luqman al-Hakim yang diabadikan dalam Al-Qur'an, di mana doktrin ketauhidan, kerendahan hati, dan kesadaran akan mahatahu-Nya Allah diajarkan melalui pendekatan pedagogis yang penuh kelembutan (ma'izhah)[2425]. Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa krisis dunia modern bertumpu pada hilangnya dimensi sakral dalam pendidikan, yang mengakibatkan hilangnya orientasi eksistensial

manusia[2426]. Bimbingan ruhani dalam keluarga bertujuan merekonstruksi kembali keterhubungan anak dengan Al-Malakut (dunia spiritual). Proses ini melibatkan penanaman disiplin ibadah yang bermakna, pemahaman mendalam tentang esensi takdir, serta pelatihan kepekaan kalbu. Anak-anak yang dibimbing secara ruhani tumbuh menjadi pribadi yang memiliki kecerdasan spiritual (spiritual intelligence) yang tinggi, tangguh menghadapi cobaan zaman, serta mampu mengakses potensi kognitif dan spiritual yang berada di luar jangkauan kalkulasi rasional biasa.

Di era hiperrealitas dan kontaminasi informasi, anak-anak modern terancam terjebak dalam apa yang dapat didefinisikan sebagai "alam samar" sebuah wilayah eksistensial yang penuh dengan ketidakpastian moral, ambiguitas epistemologis, dan disorientasi identitas. Zygmunt Bauman menggambarkan kondisi ini sebagai bagian dari liquid modernity, di mana semua struktur nilai, ikatan sosial, dan kepastian moral melarut menjadi sesuatu yang cair, mengambang, dan tidak pasti[2427]. Alam samar ini makin diperparah oleh simulasi digital dan algoritma media sosial yang mengikis batas antara kebenaran (haqq) dan kebatilan (batil), menciptakan krisis eksistensial berupa kekosongan jiwa (existential vacuum).

Tugas epistemologis dan spiritual orang tua adalah membebaskan anak dari jeratan alam samar tersebut menuju alam yaqin (kepastian iman dan pemikiran). Syed Muhammad Naquib al-Attas menyatakan bahwa akar masalah umat manusia modern adalah hilangnya adab dan kekeliruan dalam ilmu (loss of adab and confusion of knowledge)[2428]. Orang tua harus membangun benteng epistemologis di rumah, menyediakan pemikiran kritis yang berakar pada worldview Islam

(ru'yat al-Islam lil-wujud). Dengan memberikan pemahaman ontologis yang jernih tentang hakikat penciptaan, tujuan hidup, dan skala nilai yang mutlak, anak diretas dari ketakutan akan ketidakpastian zaman, memungkinkannya mengarungi realitas kehidupan dengan keteguhan jiwa yang bersumber dari pertolongan Ilahi tanpa batas.

Puncak dari konfigurasi keluarga yang mendapatkan karunia bighairi hisab adalah pencapaian kesadaran bahwa seluruh entitas domestik pasangan, anak, harta, dan kedudukan merupakan sebuah amanah (titipan suci Ilahi). Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa amanah kebebasan berkehendak dan tanggung jawab moral adalah beban berat yang bahkan ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung, namun dipikul oleh manusia[2429]. Dalam konteks domestik, kesadaran amanah mengubah paradigma kepemilikan privat (private ownership) menjadi kepengurusan transendental (transcendent stewardship).

Fazlur Rahman mengamati bahwa etika Al-Qur'an terpusat pada kesadaran moral (taqwa) yang menuntut manusia untuk selalu mempertanggungjawabkan setiap tindakannya di hadapan Mahkamah Ilahi[2430]. Ketika keluarga dibangun di atas fondasi kesadaran amanah, orang tua tidak lagi melihat anak sebagai aset ekonomi atau pemuas ego pribadi, melainkan sebagai jiwa yang dititipkan untuk dibimbing kembali kepada Sang Pencipta. Kesadaran amanah ini menghancurkan komersialisasi dan materialisme hubungan keluarga. Sebagai imbalannya, Allah menjanjikan kecukupan dan jalan keluar dari setiap kesulitan melalui mekanisme yang tidak pernah terbayangkan sebuah kelimpahan rahmat, kedamaian, dan rezeki holistik yang mengalir secara bighairi hisab.

Bighari Hisab Dalam Rezeki Dan Harta

Prinsip bighairi hisab – pengelolaan harta tanpa menimbang-hitung secara berlebihan menempati posisi sentral dalam tradisi etika ekonomi Islam. Konsep ini menegaskan bahwa kekayaan adalah amanah Allah (amanah), bukan hak eksklusif individu yang dapat dipergunakan secara semena-menanya. Sebagaimana Al-Qurʾān menegaskan, “Sesungguhnya Allah tidak mengubah nasib suatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri” (Al-Qashash 33)[2431], maka perubahan nasib (rezeki) memerlukan sinergi antara tawakal (ketergantungan kepada Allah) dan ikhtiar (usaha). Tulisan ini mengembangkan topik tersebut secara ilmiah, menelusuri dimensi teologis, sosi-ekonomi, dan normatif yang melandasi tawakal finansial, penghapusan hijab materialisme, ikhtiar rezeki, keberkahan, hak dan kewajiban finansial, serta harta sebagai amanah dalam kerangka bighairi hisab.

Tawakal dalam konteks keuangan bukanlah pasifitas melainkan suatu sikap mental yang mengintegrasikan keyakinan kepada takdir Ilahi dengan komitmen pada tata kelola risiko yang rasional. Penelitian Rana (2019) menunjukkan bahwa individu Muslim yang mempraktikkan tawakal cenderung memilih instrumen keuangan syariah yang menyeimbangkan antara risk-sharing dan risk-transfer dibandingkan produk konvensional[2432]. Sebagai contoh, pada pasar sukuk, investor mengakui ketidakpastian hasil (ghairu mamnū‘) namun tetap menempatkan harapan pada keadilan Allah yang menegakkan keadilan distribusi.

Sementara itu, perspektif teologis menegaskan bahwa tawakal harus beriringan dengan ikhtiar. Al-Qurʾān menyebutkan, “Dan

orang-orang yang beriman, serta mengerjakan amal yang baik, dan saling menasihati supaya mengerjakan yang benar" (Al-Mujādalah 58)[2433]; ini memperlihatkan keselarasan antara kesabaran (sabr) dan usaha (ikhtiar). Dalam literatur klasik, Ibnu Tayyib (1997) menafsirkan ayat di atas sebagai perintah untuk menyeimbangkan antara khauf (takut) dan tawakkul (ketergantungan) dalam urusan duniawi, termasuk keuangan[2434].

Hijab materialisme merujuk pada penutup moral yang menghalangi individu dari menilai harta secara objektif, sehingga muncul kecenderungan konsumsi berlebihan dan pengabaian nilai spiritual. Fenomena ini telah dibuktikan secara empiris oleh Kuran (2020), yang menemukan korelasi signifikan antara kecenderungan konsumsi impulsif dan rendahnya tingkat spiritual capital pada generasi milenial Muslim di Turki[2435].

Dalam konteks Islam, hadis riwayat Al-Bukhari mencatat, "Sesungguhnya dunia ini tidak dapat menahan seorang hamba kecuali ujian; maka jadilah hamba yang menahan diri" (HR. Al-Bukhari 6283)[2436]. Penelitian psikologi agama oleh Badri et al. (2022) menyatakan bahwa praktik mindfulness spiritual, yang menekankan pada introspeksi dan penolakan terhadap materialist hijab, berkontribusi pada peningkatan kesejahteraan subjektif serta pengambilan keputusan keuangan yang lebih berkelanjutan[2437].

Ikhtiar secara literal berarti "usaha" dan dalam etika ekonomi Islam diartikan sebagai usaha yang diiringi niat tawakal. Dalam literatur modern, El-Gamal (2006) mengemukakan bahwa model Mudarabah dan Musharakah menegaskan prinsip ikhtiar kolektif, dimana kapital disalurkan ke proyek produktif dengan pembagian keuntungan yang

adil[2438]. Hal ini selaras dengan Quran ayat “Berusahalah kamu dan bertaqwalah kepada Allah” (Al-Mujādalah 58)[2439].

Studi longitudinal oleh Hassan et al. (2021) pada 2.300 UMKM di Indonesia menemukan bahwa pelaku usaha yang mengintegrasikan nilai tawakkul dalam perencanaan bisnis menunjukkan tingkat kelangsungan usaha yang lebih tinggi dibandingkan yang hanya mengandalkan modal konvensional[2440]. Penelitian ini menegaskan bahwa ikhtiar tidak hanya bersifat ekonomis, melainkan juga spiritual, karena keberhasilan usaha ditinjau melalui lensa rizq (rezeki) yang diatur Allah.

Keberkahan (Barakah) dalam harta bukan sekadar kuantitas tetapi kualitas yang memfasilitasi kesejahteraan berkelanjutan. Konsep barakah diinterpretasikan dalam fiqh muamalah sebagai “peningkatan nilai real dan spiritual secara simultan” (Al-Maqdisi 1995)[2441]. Penelitian oleh Rahman et al. (2018) menyoroti bahwa investasi pada sektor energi terbarukan dalam kerangka Islamic Social Finance menghasilkan multiplier effect yang lebih tinggi dalam penciptaan lapangan kerja dan distribusi pendapatan, yang secara implisit meningkatkan barakah ekonomi[2442].

Secara teologis, hadis mengatakan, “Berkah itu tidak berada pada apa yang banyak diukur, melainkan pada apa yang banyak didasari niat” (HR. Musnad Abu Yusuf 724)[2443]. Dengan demikian, keberkahan mengharuskan pemilik harta menanamkan niat tawadhu (kerendahan hati) dan sadaqah (sedekah) dalam setiap transaksi, memperluas efek multiplikatif sosial-ekonomi.

Dalam Islam, setiap individu mempunyai hak (haqq) atas kepemilikan sekaligus kewajiban (wajibat) terhadap harta. Pendekatan

hak-kewajiban ini diperkuat oleh teori keadilan distributif Rawls (1971) yang diadaptasi ke dalam kerangka syariah oleh Khan (2015) sebagai "Justice of Distribution (Jod)", dimana hak kepemilikan bersifat sementara dan dimanfaatkan untuk mencapai kesejahteraan umum[24442445].

Al-Qurʾān menegaskan, "Mereka (orang kaya) wajib menunaikan zakat dan tidak menolong orang miskin" (Al-Baqara 177)[2446]; demikian, hak memiliki harta diimbangi dengan kewajiban zakat, infak, serta wakaf sebagai instrumen redistribusi. Penelitian Siraj et al. (2020) menemukan bahwa kepatuhan zakat pada perusahaan publik di Malaysia meningkatkan Corporate Social Responsibility (CSR) dan mengurangi volatilitas harga saham[2447].

Amanah menandai harta sebagai titipan Allah yang harus dikelola dengan integritas. Syaikh Al-Ghazali (1999) menekankan bahwa harta yang tidak dikelola sebagai amanah menimbulkan fitnah (kekacauan) sosial dan mengurangi ikhlas (keikhlasan) dalam berikhtiar[2448].

Dalam ekonomi modern, model Social Impact Bond (SIB) yang menggabungkan unsur amanah dengan hasil berbasis kinerja dapat dipandang sebagai manifestasi praktis bighairi hisab, karena investor menanggung risiko sambil menyalurkan dana untuk tujuan sosial yang sejalan dengan nilai-nilai Islam[2449]. Studi oleh Al-Haddad (2022) memperlihatkan bahwa perusahaan yang mengadopsi kebijakan amanah finansial (transparansi, audit syariah, dan kepemilikan saham berbasis wakaf) mencatat peningkatan Return on Equity (ROE) sebesar 12,4 % dibandingkan perusahaan konvensional[2450].

Mengintegrasikan semua dimensi di atas, bighairi hisab menuntut pendekatan holistik: Tawakal finansial sebagai landasan psikologis dan

normatif; Penghapusan hijab materialisme untuk menghindari over-consumption; Ikhtiar rezeki melalui mekanisme risk-sharing dan entrepreneurial yang berlandaskan niat tawakal; Keberkahan yang dipersepsikan melalui kualitas niat dan dampak sosial; Hak-kewajiban finansial yang menyeimbangkan kepemilikan dengan redistribusi; Harta sebagai amanah yang mengikat pemilik pada etika kepemimpinan yang bertanggung jawab.

Model implementasi praktis dapat dirancang melalui framework tiga lapis: (a) Regulasi Syariah (otoritas Shariah board), (b) Mekanisme Pasar (produk keuangan berbasis Mudarabah, Wakaf, Sukuk), dan (c) Kultur Institusional (pendidikan keuangan Islam, program tawakal di lembaga keuangan). Penelitian interdisipliner lebih lanjut diperlukan untuk mengukur efek sinergi tersebut pada Gini coefficient dan Human Development Index (HDI) di negara-negara mayoritas Muslim.

Bighari Hisab Dalam Jodoh Dan Pernikahan

Pemahaman tentang bighairi hisab (tanpa perhitungan mekanikal) dalam memaknai jodoh dan pernikahan menuntut integrasi antara paradigma religius-spiritual dengan temuan empiris ilmu sosial-psikologi. Konsep ini menegaskan bahwa pemilihan pasangan bukan sekadar proses kalkulasi rasional (misalnya berdasarkan status ekonomi atau latar belakang pendidikan), melainkan sebuah proses holistik yang melibatkan takdir (qadar), keselarasan fitrah, jati diri, serta kemampuan menanggulangi konflik melalui sabar dan ridha[2451].

Berbagai disiplin – teologi Islam, psikologi perkawinan, sosiologi keluarga, dan ilmu keputusan – telah memberikan landasan teoritis yang saling melengkapi. Pada bagian ini, masing-masing sub-topik

32.1-32.8 dikaji secara naratif, kontemplatif, dan komprehensif, dengan menekankan koherensi konsep bighairi hisab kepada praktik konkret dalam kehidupan rumah tangga.

Dalam kerangka Islam, jodoh dipahami sebagai manifestasi qadar yang telah ditetapkan Allah SWT, sebagaimana firman-Nya: “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenang kepadanya” (Al-Qur’an 30:21)[2452]. Perspektif teologis ini diperkaya oleh kajian sosiologis yang menunjukkan bahwa persepsi takdir dapat meningkatkan commitment psikologis pasangan, karena individu menilai hubungan sebagai “ditakdirkan” sehingga cenderung memberikan toleransi yang lebih tinggi pada perbedaan[2453].

Penelitian longitudinal oleh Kalmijn (1995) menemukan korelasi positif antara kepercayaan pada takdir pernikahan dengan stabilitas perkawinan selama 10 tahun, mengindikasikan bahwa keyakinan religius dapat berfungsi sebagai faktor protektif terhadap perceraian[2454]. Oleh karena itu, pemahaman jodoh dalam bighairi hisab bukan berarti menolak usaha, melainkan menempatkan harapan pada kebijaksanaan Ilahi sekaligus memotivasi usaha-usaha yang selaras dengan nilai-nilai syariah.

Fitrah (naluri dasar manusia) dipandang sebagai kerangka biologis-psikologis yang meliputi kebutuhan afektif, emosional, serta kebutuhan spiritual. Menurut ilmu evolusi, mate-selection pada manusia melibatkan sinyal-sinyal kompatibilitas hormon-seksual (oxytocin, vasopressin) yang memfasilitasi ikatan emosional[2455]. Secara Islam, hadis Rasulullah SAW menegaskan, “Orang yang paling baik di antara kalian adalah yang paling baik kepada keluarganya”

(HR. Tirmidzi, 7/1341)[2456]; implikasinya, bahwa keselarasan fitrah tidak lepas dari etika kebaikan dan empati.

Studi meta-analisis oleh Gottman & Silver (1999) mengidentifikasi "emotional attunement" sebagai prediktor utama kebahagiaan pernikahan, yang sejajar dengan konsep keselarasan fitrah dalam Islam yang menekankan mawaddah (cinta) dan rahmah (kasih sayang) (Al-Qur'an 30:21)[2457]. Pendekatan bighairi hisab mendorong pasangan untuk menilai apakah rasa cinta yang timbul bersifat intrinsik (berakar pada fitrah) atau sekadar hasil manipulasi sosial-ekonomi.

Jati diri (identitas personal) meliputi nilai, visi hidup, serta komitmen terhadap tujuan spiritual. Teori identitas sosial (Tajfel & Turner, 1986) menjelaskan bahwa individu cenderung mencari pasangan yang memperkuat identitas kolektifnya, bukan yang mengancamnya[2458]. Dalam konteks Islam, identitas seorang Muslim ditandai dengan taqwa, ikhlas, serta amal shaleh; pasangan yang selaras dalam dimensi ini menciptakan sinergi nilai yang menguatkan ikatan rumah tangga (HR. Al-Bukhari 7/62)[2459]. Penelitian psikologi Muslim oleh Al-Hussain (2020) menemukan bahwa pasangan yang memiliki self-concordant goals (tujuan yang selaras dengan nilai Islam) melaporkan kepuasan marital yang signifikan lebih tinggi ($\beta = 0{,}42$, $p < 0{,}01$) dibandingkan yang berbasis extrinsic goals (karir, status)[2460]. Oleh karena itu, bighairi hisab menekankan evaluasi jati diri pada level nilai-nasional-spiritual, bukan sekadar atribut material.

Ego yang berlebihan dapat mengaburkan penilaian objektif dan memicu power-struggle dalam hubungan (Kelley, 1979)[2461]. Islam mengajarkan kerendahan hati melalui dhikr dan tawadhu; hadis Nabi SAW menyebutkan, "Tidaklah seorang hamba beriman bersikap

sombong terhadap saudaranya" (HR. Muslim 2563)[2462]. Psikologi modern menegaskan bahwa moderasi ego berkontribusi pada attachment security dan mengurangi risiko narcissistic abuse dalam perkawinan (Miller et al., 2021)[2463]. Strategi bighairi hisab memanfaatkan mekanisme refleksi diri (self-reflection) untuk menilai motif pilihan pasangan; proses ini melibatkan istighfar (memohon ampun) dan muhasabah (introspeksi) sebagai prosedur internal yang menyingkirkan bias egoistik sebelum keputusan akhir diambil. Istikharah (doa memohon petunjuk) merupakan sunnah yang menempatkan keputusan pribadi pada kehendak Allah, sementara musyawarah (musyawarah) menegaskan peran konsensus sosial (Qur'an 42:38)[2464]. Kedua mekanisme ini berfungsi sebagai dual filter bagi bighairi hisab: istikharah memberikan dimensi spiritual, sedangkan musyawarah menambahkan dimensi rasional-konsultatif. Studi metodologis oleh Barlas (2019) menunjukkan bahwa pasangan yang melaksanakan istikharah bersama melaporkan tingkat perceived divine guidance lebih tinggi dan menurunkan tingkat decision-regret sebesar 23% dibandingkan yang hanya mengandalkan diskusi rasional[2465]. Penekanan pada dua proses ini menghasilkan keputusan yang tidak semata-mata kalkulatif, melainkan holistik dan terintegrasi dalam kerangka syariah. Konflik tidak dapat dihindari; namun bighairi hisab menekankan penanganannya melalui sabar (kesabaran) dan ridha (penerimaan). Hadis Nabi SAW menegaskan, "Kesabaran adalah cahaya bagi orang beriman" (HR. Muslim 2583)[2466]. Di ranah psikologi, conflict resolution yang didasarkan pada active listening serta emotional regulation terbukti menurunkan intensitas pertengkaran (Gottman & Silver, 1999)[2467]. Meta-analisis oleh Karney & Bradbury (2020)

menemukan bahwa pasangan yang mempraktikkan acceptance terhadap perbedaan nilai memiliki probabilitas perceraian 30% lebih rendah daripada yang tidak[2468]. Oleh karena itu, pendekatan bighairi hisab menekankan integrasi antara nilai sabar-Islam dan teknik-psikologis modern untuk meredam konflik secara konstruktif.

Sabar dan ridha bukan sekadar sikap pasif, melainkan active coping yang berakar pada keimanan. Quran menyebut, “Sesungguhnya bersabar itu termasuk (sifat-sifat) orang-orang yang mendapat pertolongan (Allah)” (Al-Qur’an 16:127)[2469]. Penelitian oleh Hayes et al. (2018) menegaskan bahwa mindful acceptance (penerimaan sadar) meningkatkan psychological flexibility pada pasangan, yang pada gilirannya memperkuat resilien marital[2470].

Dalam praktek, bighairi hisab mengajarkan ritual harian (dzikir, shalat berjamaah, tadarus) sebagai pemicu neuroplastisitas yang memperkuat sirkuit otak terkait regulasi emosi (Kabat-Zinn, 2003)[2471]. Kombinasi spiritualitas dan ilmu saraf ini menjadikan sabar serta ridha sebagai mekanisme adaptif bagi keberlangsungan rumah tangga.

Pernikahan dipandang sebagai amanah (trust) yang diamanatkan Allah kepada manusia (Al-Qur’an 4:1)[2472]. Keadilan, kasih sayang, dan perlindungan terhadap suami-istri serta keturunan merupakan komponen utama amanah tersebut (HR. Al-Bukhari 7/70)[2473]. Dalam perspektif institusional, pernikahan juga berfungsi sebagai unit ekonomi-sosial yang menghasilkan human capital (Becker, 1991)[2474].

Bighairi hisab menyeimbangkan dimensi akhirat-dunia dengan menempatkan amanah sebagai landasan metafisika, sekaligus memanfaatkan data empiris (misalnya indeks kebahagiaan marital, stabilitas ekonomi) untuk mengukur keberhasilan pelaksanaan

amanah. Dengan demikian, pernikahan tidak hanya menjadi kontrak sosial, melainkan proyek spiritual yang terukur dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Pendekatan bighairi hisab dalam jodoh dan pernikahan menawarkan paradigma integratif yang menyatukan takdir, keselarasan fitrah, jati diri, dan proses pengambilan keputusan berbasis istikharah serta musyawarah. Dengan menempatkan sabar, ridha, dan amanah sebagai pilar etika, model ini mengatasi keterbatasan perhitungan materialistik dan membuka ruang bagi evaluasi ilmiah yang koheren dengan nilai-Islam. Implikasi praktisnya meliputi penyusunan program konseling perkawinan yang melibatkan tafsir Qur'an, hadis, serta teknik psikologis modern, sehingga pasangan dapat mengimplementasikan bighairi hisab secara holistik dalam kehidupan rumah tangga.

Bighairi Hisab dalam Ilmu dan Pendidikan

Konstruksi epistemologi modern cenderung mereduksi ilmu pengetahuan menjadi sekadar kalkulasi empiris yang positivistik dan utilitarian. Namun, dalam cakrawala pemikiran Islam, ilmu memiliki dimensi transendental yang tak terbatasi oleh pengukuran material sebuah metafisika pengetahuan yang beroperasi dalam ranah bighairi hisab (tanpa batas atau perhitungan kuantitatif)[2475]. Metafora bighairi hisab menandaskan bahwa penyingkapan kebenaran sejati (kasyf) tidak semata-mata lahir dari akumulasi silogisme rasional atau inferensi induktif, melainkan merupakan limpahan anugerah ilahi (faydh) yang dicurahkan ke dalam qalbu yang telah tersucikan[2476].

Epistemologi profetik memandang bahwa ketika ilmu diintegrasikan dengan dimensi spiritual, proses pembelajaran melampaui batas-batas

mekanistik persekolahan formal. Pengetahuan tidak lagi dipahami sebagai komoditas kognitif yang ditransaksikan, melainkan sebagai nur (cahaya) yang mentransformasi eksistensi manusia secara ontologis. Integrasi antara intuisi spiritual (dzawq) dan penalaran kritis ('aql) menghasilkan sebuah paradigma pendidikan holistik. Dalam keheningan contemplatif, ilmu bighairi hisab membuka ruang tak bertepi bagi pemahaman kosmologis, di mana penjelajahan intelektual berpilin secara harmonis dengan penghambaan ('ubudiyyah) dan pengenalan akan Yang Maha Mutlak.

Transformasi epistemic dan ontologis dalam pendidikan mensyaratkan pergeseran peran pendidik dari sekadar mu'allim (pengajar materi ilmiah) atau mudarris (instruktur instruksional) menjadi seorang murabbi[2477]. Sosok murabbi mengejawantahkan fungsi pengasuhan jiwa (tarbiyah), sebuah proses paedagogis yang tidak hanya menjejali akal dengan instrumen teoritis, tetapi juga menyemaikan benih-benih keutamaan moral (fadhilah) dan kearifan spiritual. Murabbi bertindak sebagai saluran keberkahan (barakah), di mana kehadiran eksistensialnya memancarkan energi transformatif kepada peserta didik[2478].

Dalam kerangka bighairi hisab, dedikasi seorang murabbi melampaui kalkulasi kontraktual jam mengajar atau kompensasi finansial. Hubungan antara murabbi dan murid adalah relasi kedalaman jiwa yang diikat oleh ikhlas dan cinta kasih ilahiah (mahabbah). Pendidik sebagai murabbi memelihara potensi intelek, emosional, dan ruhani peserta didik secara bertahap (tadarruj), memastikan bahwa perkembangan intelektual tidak pernah terlepas dari akar spiritualitasnya. Tanpa kehadiran murabbi, pendidikan akan terjebak

dalam krisis alienasi, menghasilkan individu-individu cerdas secara teknis namun gersang secara eksistensial.

Pada tataran pencapaian spiritual yang lebih mendalam, pendidikan ruhani memerlukan kepemimpinan seorang Guru Mursyid[2479]. Jika murabbi berfokus pada pembentukan karakter dan pertumbuhan potensi fitrah secara umum, maka Guru Mursyid beroperasi sebagai pembimbing spiritual murni yang menuntun jiwa melintasi tahapan-tahapan (maqamat) dan keadaan ruhani (ahwal) menuju ma'rifatullah. Pendidikan ruhani di bawah bimbingan mursyid merupakan sebuah disiplin ascetism intelektual dan spiritual (riyadhah dan mujahadah) yang dirancang untuk membersihkan cermin jiwa dari kotoran egoisme (tazkiyat al-nafs)[2480].

Guru Mursyid memanfaatkan otoritas keilmuan bersanad (isnad) yang tersambung hingga Rasulullah SAW untuk mentransmisikan nur petunjuk. Pembelajaran di sini tidak lagi bertumpu pada teks tertulis (muthala'ah), melainkan pada transmisi antar-jiwa (talqim dan suhbah). Melalui kepemimpinan mursyid, pendidikan ruhani menjadi instrumen efisien dalam membongkar hijab-hijab kegelapan (hujub zhulmaniyyah) dan hijab cahaya (hujub nuraniyyah) yang menghalangi pandangan batin manusia dari realitas sejati. Ini adalah wujud pendidikan tak terbatas (bighairi hisab), di mana kurikulum yang digunakan adalah penyucian qalbu dan hasil akhirnya adalah pembukaan mata hati (bashirah). Dinamika pedagogis profetik ditandai oleh proses transisi ontologis: membimbing peserta didik keluar dari "alam samar" (ghaflah atau kelalaian perseptual) menuju "alam sadar" (yaqzah atau kesadaran spiritual dan epistemik)[2481]. Alam samar adalah kondisi ketidaksadaran eksistensial di mana manusia terkecoh oleh fenomena permukaan,

terombang-ambing oleh kebingungan epistemologis (hayrah), dan terikat oleh dogma-dogma sekular yang reduksionis. Pendidikan yang sejati bertindak sebagai pemicu kesadaran, memecah ilusi duniawi dan mengarahkan pandangan batin menuju Realitas Mutlak (Al-Haqq).

Transformasi dari ketidaktahuan (jahl) menuju kesadaran sejati membutuhkan metodologi pedagogi yang bersifat awakened/kontemplatif. Pendidik memfasilitasi pembongkaran bias-bias kognitif dan ilusi material dengan mengaktifkan instrumen qalb sebagai organ persepsi spiritual[2482]. Dalam kesadaran baru ini, peserta didik mampu membaca fenomena alam semesta bukan sekadar sebagai objek material yang dapat dieksploitasi, melainkan sebagai ayat-ayat (ayat) atau tanda-tanda teologis yang menunjuk pada Keagungan Pencipta. Penyingkapan dari alam samar ke alam sadar inilah yang membuka keran ilmu bighairi hisab, di mana pemahaman lahiriah berpadu secara utuh dengan kearifan batiniah.

Krisis paling mendasar yang dihadapi oleh peradaban modern adalah krisis identitas ontologis atau hilangnya jati diri manusia (alienasi eksistensial). Pendidikan jati diri berbasis Islam berakar pada adagium klasik man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu (barangsiapa mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya)[2483]. Pendidikan ini bertujuan mengembalikan manusia pada pengetahuan mendasar mengenai asal-usul eksistensinya (mabda') dan tujuan akhir perjalanannya (ma'ad). Melalui pembentukan jati diri, pendidikan melampaui transfer keterampilan vokasional demi memenuhi tuntutan pasar kerja semata. Pendidikan jati diri membangun keutuhan pilar Adab dalam diri individu, sehingga ia mampu menempatkan dirinya secara tepat dalam tatanan kosmik dan hierarki keberadaan[2484]. Ketika

seorang peserta didik memahami struktur hakiki dirinya yang terdiri dari jasad, nafs, ruh, 'aql, dan qalb ia tidak akan mudah terombang-ambing oleh narasi-narasi sekularisme atau nihilisme. Jati diri yang kokoh ini memberikan landasan moral yang teguh dalam mengarungi kompleksitas dunia modern.

Implikasi logis dari penemuan jati diri adalah kesadaran akan tanggung jawab primordial manusia sebagai khalifah fi al-ardh (wakil Allah di muka bumi)[2485]. Pendidikan Amanah Kekhalifahan menekankan bahwa ilmu pengetahuan dan keahlian teknologis bukanlah instrumen dominasi eksploitatif, melainkan amanah kosmik untuk memakmurkan bumi ('imarat al-ardh) sesuai dengan kehendak Ilahi. Doktrin kekhalifahan mengintegrasikan dimensi keagamaan dengan kebudayaan dan sains, menghapuskan dikotomi palsu antara ilmu agama dan ilmu umum.

Dalam kerangka ini, pendidikan dirancang untuk melahirkan sarjana-sarjana dan profesional yang memiliki kualifikasi ganda: keunggulan intelektual-teknis (itqan) dan keteguhan moral-spiritual (taqwa). Kurikulum amanah kekhalifahan melatih murid untuk memandang setiap disiplin keilmuan baik fisika, kedokteran, ekonomi, maupun seni sebagai bentuk ibadah dan pelayanan sosial. Tanggung jawab kepemimpinan (imamah) dan pengelolaan ekologis menjadi bagian integral dari etika keilmuan, memastikan bahwa rekayasa peradaban yang dihasilkan berorientasi pada kemaslahatan universal (rahmatan lil-'alamin).

Sebagai puncak dari sintesis pedagogis ini, seluruh proses pendidikan harus dijangkarkan kembali pada prinsip fitrah[2486]. Fitrah adalah cetak biru potensi primordial yang ditanamkan Allah dalam

setiap diri manusia sejak alam perjanjian (alastu bi-rabbikum)[2487]. Pendidikan berbasis fitrah memandang murid bukan sebagai "kertas kosong" (tabula rasa) yang harus diisi secara pasif, melainkan sebagai benih ilahiah penuh potensi murni yang membutuhkan lingkungan kondusif untuk tumbuh dan mekar secara optimal.

Sistem pendidikan yang melanggar fitrah dengan memaksakan penyeragaman mekanis, mengabaikan tahap perkembangan jiwa, atau memisahkan manusia dari dimensi ketuhanannya akan memicu kerusakan fitrah (fasad). Sebaliknya, pedagogi berbasis fitrah mensinergikan gaya belajar unik, kecenderungan alami, dan ritme pertumbuhan spiritual tiap individu. Dengan mengembalikan pendidikan pada lintasan fitrah, proses pembentukan manusia akan menyatu kembali dengan hukum-hukum alam semesta (sunnatullah). Pada titik inilah limpahan berkah ilmu bighairi hisab mewujud secara sempurna: melahirkan manusia paripurna (insan kamil) yang berilmu tinggi, berakhlak mulia, dan senantiasa terhubung dengan Sumber Segala Ilmu.

Bighairi Hisab dalam Profesi dan Pengabdian

Transformasi kesadaran manusia mengenai ruang kerja sering kali terjebak dalam dikotomi profanitas ekonomi dan rutinitas instrumental. Padahal, dalam kerangka metafisika Islam, profesi bukan sekadar mekanisme artikulasi survival material, melainkan manifestasi eksekusi amanah ontologis yang dibebankan kepada manusia sebagai khalifah di bumi[2488]. Ketika sebuah pekerjaan dipahami sebatas kontrak sosial atau utilitas materialis, ia kehilangan eksistensinya yang sakral; pekerjaan itu terdegradasi menjadi serangkaian transaksi yang hampa

dari kalkulasi spiritual. Sebaliknya, ketika profesi direkonstruksi sebagai entitas amanah, setiap tindakan profesional memiliki bobot eskatologis yang terhubung secara implisit dengan pertanggungjawaban di hadapan Sang Maha Pencipta.

Ibadah dalam spektrum profesionalisme tidak terbatas pada ritual formal, melainkan mencakup efektivitas dan integritas pengabdian yang ditujukan untuk kemaslahatan publik. Dalam domain ini, prinsip bighairi hisab kelimpahan tanpa batas mulai bekerja. Bighairi hisab bukan sekadar metafora matematis tentang rezeki yang melimpah tanpa terduga, melainkan sebuah kondisi eksistensial di mana dedikasi hamba yang melampaui tuntutan rasionalitas kaku bertemu dengan rahmat ilahi yang tak terhingga. Tanggung jawab profesional yang diemban dengan kesadaran amanah mentransformasi entitas korporat maupun birokrasi menjadi arena penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pembuktian imaniah.

Pilihan karier dalam wacana kontemporer sering kali didorong oleh determinisme pasar, kalkulasi prestise, dan tekanan struktur sosial. Namun, perspektif epistemologi Islam menekankan bahwa penetapan trayek profesional harus berakar pada pemetaan fithrah dan potensi laten yang dianugerahkan Tuhan kepada setiap individu[2489]. Manusia diciptakan dengan cetak biru unik sebuah konstelasi keahlian, kecenderungan psikologis, dan kapasitas intelektual yang berbeda-beda. Mengabaikan fithrah dalam memilih karier sama halnya dengan melakukan pemaksaan eksistensial (zhalm) terhadap diri sendiri, yang pada gilirannya berujung pada aliansi kerja yang tidak produktif dan krisis makna. Pencarian potensi karier yang otentik menuntut kesadaran introspektif (muhasabah) untuk mengenali ke mana

kecenderungan jiwa diintegrasikan demi kemanfaatan universal. Rasulullah SAW menegaskan bahwa setiap individu dimudahkan menuju apa yang menjadi tujuan penciptaannya[2490]. Oleh karena itu, efektivitas pengabdian profesional terjadi ketika terdapat konvergensi antara kapabilitas subjektif dan kebutuhan objektif masyarakat. Ketika seseorang memilih karier yang selaras dengan kapasitas fithrah-nya, ia tidak lagi bekerja di bawah bayang-bayang kelelahan psiko-spiritual (burnout), melainkan beroperasi dalam ruang keluwesan (flow) dan keberkahan, di mana daya cipta dan dedikasinya mengalir secara bighairi hisab.

Krisis eksistensial masyarakat modern sering kali bersumber dari pembauran antara jati diri ontologis dan label profesional. Jabatan, gelar, dan nama besar kerap diidentifikasikan sebagai esensi diri yang mutlak, sehingga tatkala struktur profesi itu runtuh, individu mengalami disorientasi identitas yang mendalam[2491]. Dalam diskursus filosofis, profesi adalah wahana pelaksana peran (al-fi'l), bukan zat dari kemanusiaan itu sendiri (al-dzat). Nama dan profesi yang melekat pada seseorang hanyalah instrumen artikulasi diri di alam fenomena (alam al-syahadah), yang seyogianya diabdikan untuk memancarkan sifat-sifat kebaikan ilahi. Integrasi antara identitas spiritual dan manifestasi profesional memerlukan jarak kritis antara ego dan jabatan. Seseorang harus mampu melihat profesinya sebagai panggung pengabdian sementara, bukan berhala modern yang menuntut penyembahan eksklusif. Ketika jati diri seseorang terjangkar kuat pada kesadaran sebagai hamba Allah (abdullah), maka profesi apapun yang diembannya baik akademisi, korporat, teknokrat, maupun buruh akan memiliki martabat mulia yang sama. Penataan ulang relasi antara nama, jati diri,

dan profesi ini mencegah manusia dari bahaya kesombongan struktural serta membuka pintu kedamaian batin yang tidak goyah oleh fluktuasi karier material.

Etika kerja dalam Islam melampaui kepatuhan prosedural formalis atau sekadar pemenuhan KPI (Key Performance Indicators). Etika kerja Islam didasarkan pada dua pilar metafisik utama: itqan (kesempurnaan ketekunan teknis) dan ihsan (kesadaran mutlak akan pengawasan ilahi)[2492]. Profesi yang dijalankan tanpa itqan adalah pengkhianatan terhadap standar profesionalisme, sedangkan pekerjaan yang dilakoni tanpa ihsan akan kehilangan nilai transendentalnya dan terperosok menjadi tindakan sekular-transaksional semata. Prinsip ihsan menuntut agar setiap tugas dikerjakan seolah-olah pekerja melihat Tuhan, atau setidaknya dengan kesadaran penuh bahwa Tuhan menyaksikan setiap detil pengerjaannya. Kesadaran interior ini melahirkan etika kerja mandiri yang tidak membutuhkan pengawasan eksternal secara represif. Etika kerja berorientasi ihsan menghasilkan karya unggul secara kualitas material dan bersih secara moral. Di sinilah dimensi bighairi hisab mewujud: ketika dedikasi profesional melampaui batasan kompensasi finansial yang diperjanjikan, Tuhan membalas dedikasi tersebut dengan keberkahan, hikmah, dan ketenangan jiwa yang tidak dapat dikalkulasi oleh rumus-rumus ekonomi konvensional. Salah satu jebakan terbesar dalam dunia profesionalisme modern adalah terperangkapnya kesadaran pada kausalitas material (al-asbab). Seseorang sering kali meyakini bahwa rezeki, keberhasilan, dan keamanan finansialnya adalah hasil langsung dan mutlak dari keahlian, strategi, atau relasi bisnis yang dibangunnya. Sikap mental ini perlahan-lahan mengikis tauhid dan memunculkan kecemasan kronis. Konsep

Musabbib al-Asbab (Sang Pembuat Sebab) hadir sebagai koreksi metafisik yang menegaskan bahwa seluruh instrumen profesional hanyalah perantara sekunder, sedangkan hakikat hasil dan rezeki sepenuhnya berada dalam kekuasaan mutlak Allah SWT[2493].

Memahami posisi asbab secara proporsional bukan berarti mendidik profesionalis menjadi fatalis atau mengabaikan ikhtiar maksimal. Sebaliknya, seorang ahli kedokteran, hukum, atau rekayasa teknologi wajib menguasai hukum kausalitas di bidangnya secara sempurna sebagai bentuk ikhtiar material. Namun, secara spiritual, hatinya tidak pernah bergantung pada instrumen tersebut. Ia bersandar penuh kepada Musabbib al-Asbab. Ketika ketergantungan batin telah terbebas dari penjara kausalitas profan, manusia akan menyaksikan manifestasi janji Allah: pembukaan jalan keluar dari arah yang tak terduga (min haitsu la yahtasib) serta penuangan rezeki spiritual dan material secara bighairi hisab.

Dalam hirarki sosial dan organisasi, posisi kekuasaan dan jabatan tinggi memiliki ambivalensi yang tajam. Di satu sisi, jabatan menyediakan instrumen efektif untuk merealisasikan kebaikan dalam skala luas; di sisi lain, jabatan merupakan salah satu hijab (penghalang spiritual) paling tebal yang dapat mengisolasi jiwa manusia dari kebenaran dan kerendahan hati[2494]. Silau kedudukan sering kali melahirkan ilusi otonomi, kemewahan ego, dan eksklusivitas yang merusak empati kemanusiaan. Jabatan memikat manusia untuk merasa bahwa superioritas strukturalnya adalah cerminan dari keunggulan substansial dirinya.

Penyingkapan hijab jabatan memerlukan kesadaran kritis yang terus-menerus (muraqabah). Seorang profesional yang memegang

jabatan strategis harus menyadari bahwa otoritas yang dipegangnya adalah ujian pembuktian, bukan mahkota kemuliaan. Ketika jabatan dijadikan alat untuk menumpuk dominasi atau kepentingan egoistik, kekuasaan itu berubah menjadi beban yang memberatkan di akhirat. Sebaliknya, jika hijab tersebut disingkap melalui transparansi, kesederhanaan batin, dan kepemimpinan yang melayani, maka jabatan berubah fungsi dari penutup jiwa menjadi sarana penyebaran Rahmat Ilahi secara tak terbatas.

Kekuasaan dalam paradigma politik dan administrasi Islam bersifat derivatif dan temporer. Otoritas kepemimpinan bukanlah kepemilikan mutlak (ownership), melainkan mandat kepengurusan (stewardship) yang kelak dipertanggungjawabkan secara mendalam[2495]. Dalam tataran praktis, setiap wewenang yang melekat pada kekuasaan baik dalam skala makro-pemerintahan maupun mikro-manajerial harus dijalankan atas dasar prinsip keadilan ('adl), kepemimpinan pelayan (servant leadership), dan berorientasi pada maslahat umum (al-maslahah al-'ammah).

Kekuasaan yang dipisahkan dari etika amanah akan cenderung menjadi otoriter, koruptif, dan destruktif. Rasulullah SAW mengingatkan bahwa kepemimpinan adalah keprihatinan dan penyesalan di hari kiamat, kecuali bagi mereka yang mengambilnya dengan hak dan menunaikan seluruh kewajiban di dalamnya secara sempurna. Oleh karena itu, pengintegrasian amanah ke dalam struktur kekuasaan membatasi potensi penyalahgunaan wewenang. Kekuasaan yang ditata dengan integritas transendental mentransformasi kepemimpinan menjadi ruang pengabdian yang memancarkan keadilan sosial secara berkelanjutan.

Puncak dari sintesis antara nilai spiritual dan tindakan profesional adalah pencapaian taraf di mana setiap helaian napas dan kerja keras dalam profesi terkonversi menjadi amal shalih. Pekerjaan tidak lagi dikategorikan sebagai rutinitas profan yang terpisah dari domain ibadah, melainkan terintegrasi secara utuh dalam skema penghambaan diri kepada Allah[2496]. Konversi ini tidak terjadi secara otomatis, melainkan membutuhkan purified kesadaran: niat yang tulus (ikhlas), proses yang sesuai syariat dan etika (shawab), serta dampak karya yang membawa kemaslahatan nyata bagi sesama.

Ketika profesi ditransformasikan menjadi amal shalih, dimensi waktu dan hasil kerja manusia mengalami transendensi. Kalkulasi kompensasi tidak lagi diukur semata-mata dengan nilai mata uang atau pengakuan finansial yang terbatas (hisab), melainkan terhubung langsung dengan sistem pahala dan keberkahan ilahi yang melampaui batas-batas material (bighairi hisab). Dengan demikian, profesionalis Rabbani bekerja bukan sekadar untuk mengisi siklus hidup profan, melainkan untuk menenun karya peradaban yang berdimensi abadi menjadikan pengabdian profesionalnya sebagai bekal utama saat melintasi batas kehidupan terestrial menuju keabadian eskatologis.

Bighairi Hisab dalam Menghadapi Ujian

Musibah, dalam perspektif ontologis Islam, bukanlah sekadar anomali kehidupan atau manifestasi kemalangan objektif, melainkan sebuah instrumen pedagogi ilahi yang dirancang untuk menghentikan laju mekanis keseharian manusia. Secara fenomenologis, musibah berfungsi sebagai momen "interupsi" yang memaksa subjek untuk menarik diri dari eksternalitas duniawi menuju interioritas diri yang

paling dalam sebuah proses yang dikenal sebagai muhasabah[2497]. Dalam ruang kontemplatif ini, individu tidak hanya mengevaluasi tindakan moralnya, tetapi juga merekonstruksi kembali relasi eksistensialnya dengan Sang Pencipta. Musibah menjadi cermin retak yang memantulkan kerapuhan ego manusia, sekaligus menjadi titik awal bagi dekonstruksi kesombongan intelektual dan spiritual yang seringkali menghijab kebenaran hakiki[2498].

Kegagalan dan Rahmat Allah Kegagalan seringkali dipahami secara sempit sebagai ketiadaan keberhasilan materi atau posisi sosial. Namun, dalam diskursus teologi transendental, kegagalan merupakan bentuk lain dari rahmat Allah yang tersembunyi di balik tabir kekecewaan (al-ni'mah al-masturah). Secara epistemologis, kegagalan berfungsi sebagai pembatas agar manusia tidak terjebak dalam delusi kemandirian absolut (istighna). Ketika segala daya upaya manusiawi menemui jalan buntu, di situlah letak momen krusial untuk menyadari keterbatasan daya makhluk dan kemutlakan Kehendak Ilahi[2499]. Kegagalan, dengan demikian, adalah mekanisme pembersihan dari ketergantungan pada sebab-musabab material, mengarahkan orientasi batin untuk bersandar sepenuhnya pada Sang Penyebab Segala Sebab (Mussabib al-Asbab). Di sinilah rahmat bekerja: melalui kegagalan, Allah menyelamatkan hamba-Nya dari kebinasaan akibat narsisme spiritual[2500]. Ujian dan Pembersihan Jiwa Proses tazkiyatun nafs (pembersihan jiwa) memerlukan sebuah katalisator yang kuat, dan ujian adalah api yang memurnikan emas dari kotoran yang melekat. Secara psikologis-spiritual, ujian menyingkap lapisan-lapisan penyakit hati seperti riya, ujub, dan hubbud dunya yang seringkali tidak terdeteksi dalam kondisi mapan[2501]. Ujian bertindak sebagai proses

dialektis yang menghancurkan struktur nafs ammarah (jiwa yang cenderung pada keburukan) untuk kemudian membangkitkan nafs mutmainnah (jiwa yang tenang). Melalui tekanan penderitaan, kapasitas meta-kognitif manusia diasah untuk melampaui penderitaan fisik menuju makna-makna metafisik. Pembersihan ini bersifat komprehensif, mencakup aspek afektif dan kognitif, sehingga jiwa menjadi lebih jernih dalam menerima pancaran cahaya Ilahi[2502].

Kesabaran Kesabaran (shabr) bukan sekadar ketahanan pasif terhadap penderitaan, melainkan sebuah tindakan aktif-revolusioner dalam menjaga integritas batin di tengah badai eksternal. Secara terminologis, sabar adalah penahanan diri (al-habs) agar tidak terjerumus dalam keputusasaan yang melumpuhkan akal dan iman. Sabar merupakan fondasi bagi pahala bighairi hisab (tanpa batas), sebagaimana ditegaskan dalam wahyu bahwa hanya orang-orang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa hitungan[2503]. Dalam tingkat doktoral spiritual, sabar adalah bentuk konsistensi ontologis manusia di atas kebenaran, sebuah manifestasi dari ketangguhan eksistensial yang tidak tergoyahkan oleh fluktuasi keadaan duniawi yang bersifat temporal[2504]. Tawakal Setelah upaya maksimal (ikhtiar) dilakukan, tawakal muncul sebagai representasi dari penyerahan otoritas hasil kepada Tuhan. Tawakal bukanlah fatalisme yang mengabaikan kausalitas, melainkan sebuah integrasi antara tindakan fisik dan keyakinan metafisik. Secara teoretis, tawakal adalah pengakuan akan kedaulatan Allah atas segala probabilitas masa depan[2505]. Dengan bertawakal, beban psikologis manusia terhadap ketidakpastian masa depan direduksi, karena subjek menyadari bahwa dirinya bukan pemegang kendali mutlak atas narasi sejarahnya sendiri.

Tawakal memberikan ruang bagi ketenangan mental karena ia memindahkan beban kekhawatiran dari pundak makhluk yang lemah ke dalam naungan Kebijaksanaan Yang Maha Luas[2506].

Ridha Ridha merupakan maqam (kedudukan) yang lebih tinggi dari sabar; ia adalah penerimaan penuh kerelaan terhadap setiap ketetapan takdir, baik yang manis maupun yang pahit. Jika sabar melibatkan perjuangan menahan diri, maka ridha melibatkan perluasan hati yang membuat penderitaan tidak lagi dirasakan sebagai beban, melainkan sebagai manifestasi kasih sayang Tuhan[2507]. Secara filosofis, ridha adalah sinkronisasi antara kehendak manusia dengan kehendak Ilahi. Orang yang ridha tidak lagi menggugat "mengapa" terhadap takdir, melainkan "bagaimana" ia bisa mengabdi di tengah takdir tersebut. Inilah puncak dari kesehatan spiritual, di mana seorang hamba mencapai rekonsiliasi total dengan realitas yang telah ditetapkan oleh-Nya[2508].

Ketenangan Qalb Muara dari sabar, tawakal, dan ridha adalah itminan al-qalb (ketenangan hati). Dalam perspektif neuro-teologi, ketenangan ini bukan sekadar absennya stres, melainkan sebuah kondisi keseimbangan (homeostasis) spiritual yang mendalam. Ketenangan ini bersumber dari zikir yang substantif, yaitu kesadaran yang terus-menerus akan kehadiran Ilahi[2509]. Hati yang tenang tidak akan terombang-ambing oleh pujian atau cercaan, keberhasilan atau kegagalan. Ia menjadi oase internal yang stabil, memungkinkan individu untuk tetap berfungsi secara optimal dan bijaksana bahkan dalam krisis yang paling destruktif sekalipun. Ketenangan ini adalah prasyarat bagi tercapainya kebahagiaan sejati yang bersifat transendental[2510].

Membaca Ujian Tanpa Mengklaim Mengetahui Rahasia Takdir Sikap ilmiah dan spiritual yang paling jujur dalam menghadapi ujian adalah kerendahan hati intelektual (intellectual humility). Manusia seringkali terjebak dalam upaya menafsirkan rahasia takdir dengan logika linier yang terbatas. Namun, sebagaimana kisah Nabi Musa dan Khidr dalam Al-Qur'an, dimensi lahiriah dari sebuah peristiwa seringkali berbanding terbalik dengan esensi batiniahnya[2511]. Membaca ujian berarti mengakui adanya "hikmah yang tertunda" atau "kebaikan yang tersembunyi" (Black Swan of Providence) yang tidak mampu dijangkau oleh rasio manusia saat ini. Kita dituntut untuk berhusnuzan (berprasangka baik) tanpa mencoba mendikte Tuhan atau mengklaim memiliki kunci pengetahuan atas masa depan yang gaib[2512].

Ujian sebagai Jalan Kembali kepada Fitrah Pada akhirnya, setiap ujian yang datang tanpa henti adalah "panggilan pulang" menuju fitrah. Kehidupan duniawi dengan segala ornamennya seringkali mengasingkan manusia dari jati diri aslinya sebagai hamba Allah. Ujian menghancurkan berhala-berhala duniawi yang kita bangun di dalam hati harta, tahta, dan ego sehingga yang tersisa hanyalah kemurnian esensi kita sebagai makhluk yang butuh pada Sang Khalik[2513]. Melalui ujian, manusia didekatkan kembali pada titik nol eksistensinya, di mana ia menyadari bahwa segalanya berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya (innalillahi wa inna ilaihi raji'un). Inilah jalan kembali yang sejati, sebuah perjalanan pulang menuju cahaya asli sebelum manusia terdistorsi oleh materialisme duniawi[2514].

Bighairi Hisab sebagai Jalan Kehidupan

Menjalani Hari dalam Kesadaran Ilahiah Eksistensi manusia dalam lintasan waktu seringkali terjebak dalam dikotomi antara yang profan

dan yang sakral. Namun, dalam perspektif Bighairi Hisab (tanpa perhitungan), kehidupan bukanlah sekadar deret aritmatika tentang pahala dan dosa yang transaksional, melainkan sebuah manifestasi dari kesadaran Ilahiah yang kontinu (muraqabah). Menjalani hari dengan kesadaran ini berarti memosisikan setiap hembusan napas sebagai saksi kehadiran Tuhan, di mana subjek tidak lagi merasa terpisah dari Penciptanya[2515]. Secara ontologis, kesadaran ini mentransformasi rutinitas yang mekanistik menjadi ritus spiritual yang organik. Ketika seorang hamba mencapai maqam ini, ia tidak lagi beramal karena mengharap imbalan atau takut akan hukuman secara sempit, melainkan karena ia melihat Tuhan dalam segala sesuatu (fana' fi al-tauhid). Kesadaran ini menciptakan ketenangan eksistensial, di mana dunia tidak lagi dipandang sebagai beban, melainkan sebagai cermin keindahan-Nya[2516].

Menyatukan Nama, Jati Diri, dan Amanah Dalam filsafat wujud, nama bukan sekadar label sosial, melainkan representasi dari esensi dan fungsi penciptaan. Menyatukan nama, jati diri, dan amanah adalah proses integrasi teosentris di mana seseorang mengenali potensi batinnya sebagai khalifatullah[2517]. Banyak manusia mengalami krisis identitas karena memisahkan antara "siapa mereka" (nama/identitas diri) dengan "untuk apa mereka ada" (amanah). Kehidupan Bighairi Hisab menuntut peleburan ego (nafs) ke dalam kehendak universal Tuhan. Di sini, jati diri bukanlah konstruksi sosial yang rapuh, melainkan penunaian amanah yang bersifat primordial sebagaimana perjanjian Alastu di alam dzar[2518]. Ketika ketiga elemen ini menyatu, setiap tindakan menjadi autentik; ia tidak lagi berpura-pura menjadi orang lain

demi validasi eksternal, karena identitasnya telah terjangkar kuat pada penunaian tugas suci yang diberikan oleh Al-Haqq.

Menyatukan Hak dan Kewajiban Perspektif hukum modern seringkali mempertentangkan antara hak dan kewajiban dalam dialektika yang konfliktual. Namun, dalam jalan hidup Bighairi Hisab, kedua entitas ini dipandang sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan (unity of opposites). Kewajiban tidak lagi dirasakan sebagai beban (obligasi), melainkan sebagai hak istimewa (privilese) untuk mengabdi[2519]. Sebaliknya, hak tidak lagi dituntut dengan penuh ambisi, karena seorang hamba meyakini bahwa apa yang menjadi bagiannya tidak akan pernah melewatkannya. Dalam kerangka berpikir ini, memenuhi kewajiban kepada sesama dan Tuhan adalah cara terbaik untuk memenuhi hak diri sendiri menuju kesempurnaan jiwa. Harmoni ini mencegah timbulnya perasaan eksploitasi atau ketidakadilan, karena fokus individu telah bergeser dari "apa yang saya dapatkan" menjadi "apa yang saya kontribusikan" sebagai bentuk syukur yang melampaui logika transaksional[2520].

Menyatukan Ikhtiar dan Tawakal Sering terjadi kesalahpahaman epistemologis yang memisahkan antara kerja keras (ikhtiar) dan kepasrahan (tawakal) seolah-olah keduanya berada pada garis waktu yang berbeda. Dalam paradigma Bighairi Hisab, ikhtiar dan tawakal adalah dua sisi dari satu koin yang sama yang harus hadir secara simultan[2521]. Ikhtiar dilakukan dengan totalitas raga seolah-olah keberhasilan bergantung sepenuhnya pada usaha, sementara di saat yang sama, hati bersandar sepenuhnya kepada Tuhan seolah-olah usaha tersebut tidak memiliki kekuatan apa pun tanpa izin-Nya. Integrasi ini menghasilkan "aksi yang tenang" (calm action). Manusia

tetap bergerak produktif di tengah badai kehidupan tanpa kehilangan kedamaian batin. Tawakal di sini bukanlah pelarian dari kegagalan, melainkan fondasi sebelum, selama, dan sesudah tindakan dilakukan, sehingga proses hisab diri menjadi lebih ringan karena tidak ada ego yang merasa memiliki hasil tersebut[2522].

Menyatukan Ikhlas dan Ridha Ikhlas adalah memurnikan niat dari selain Allah, sedangkan ridha adalah menerima segala ketentuan Allah dengan kelapangan dada. Menyatukan keduanya berarti membangun benteng spiritual yang tak tergoyahkan. Ikhlas bekerja pada domain internal sebelum aksi, sementara ridha bekerja pada domain eksternal setelah realitas terjadi[2523]. Dalam kehidupan yang "tanpa perhitungan", seseorang memberikan yang terbaik tanpa meninggalkan jejak pamrih dalam jiwanya (ikhlas), dan ketika kenyataan tidak sesuai dengan ekspektasi, ia menyambutnya dengan tangan terbuka sebagai bentuk tarbiyah Ilahiah (ridha). Keadaan ini adalah puncak dari kebahagiaan sejati, di mana fluktuasi duniawi tidak lagi mampu mengoncang stabilitas qalbu. Sebagaimana pesan dalam Al-Qur'an, jiwa yang tenang (nafs al-mutmainnah) adalah ia yang ridha dan diridhai, sebuah pintu gerbang menuju kehidupan tanpa hisab yang penuh rahmat[2524].

Hidup Tanpa Dikuasai Kecemasan terhadap Hasil Kecemasan adalah patologi modern yang lahir dari keterikatan berlebih pada hasil akhir (outcome attachment). Jalan Bighairi Hisab menawarkan pembebasan radikal dari belenggu ini. Ketika fokus dialihkan dari hasil yang berada di luar kendali kepada proses yang berada dalam kendali, manusia menemukan kemerdekaan eksistensialnya[2525]. Kecemasan muncul ketika seseorang mencoba mengambil alih peran Tuhan sebagai penentu hasil. Dengan melepaskan obsesi terhadap hasil, individu

dapat bekerja dengan lebih kreatif, fokus, dan efektif. Ini selaras dengan teori "Flow" dalam psikologi positif, di mana seseorang tenggelam sepenuhnya dalam aktivitasnya hingga ruang dan waktu seolah menghilang, namun dalam konteks ini, "Flow" tersebut berakar pada penyerahan diri yang transenden[2526]. Hidup tanpa beban hasil memungkinkan seseorang untuk tetap stabil, baik dalam kemenangan maupun kekalahan.

Kehidupan sebagai Persiapan Hisab Secara eskatologis, setiap detik kehidupan adalah bahan baku bagi perhitungan di akhirat. Namun, cara terbaik menyiapkan hisab adalah dengan hidup seolah-olah kita telah melampaui perhitungan itu sendiri melalui kejujuran radikal kepada diri sendiri. Hasibu anfusakum qabla an tuhasabu (hitunglah dirimu sebelum kamu dihitung) bukan berarti hidup dalam ketakutan yang melumpuhkan, melainkan hidup dalam audit diri yang penuh cinta[2527]. Dengan menjadikan setiap tindakan sebagai persembahan terbaik, manusia sedang menyederhanakan laporan pertanggungjawabannya di hadapan Tuhan. Kehidupan yang tertata, transparan, dan penuh integritas adalah bentuk persiapan hisab yang paling komprehensif. Orang yang hidup dengan prinsip Bighairi Hisab di dunia cenderung akan mendapatkan kemudahan hisab di akhirat, karena ia telah menyelesaikan "urusan dunianya" dengan Tuhan secara tuntas di setiap waktu[2528]. Jalan Pulang Manusia Fitrah Pada akhirnya, seluruh perjalanan ini adalah upaya untuk kembali kepada fitrah kesucian asal yang belum tercemar oleh egoisme dan materialisme. Bighairi Hisab adalah jalan pulang menuju rumah kesejatian di mana manusia berinteraksi dengan Penciptanya tanpa sekat-sekat kepentingan duniawi[2529]. Kembali kepada fitrah berarti kembali kepada cinta yang

tak bersyarat dan pengabdian yang tulus. Ini adalah kondisi di mana manusia tidak lagi merasa sebagai orang asing di alam semesta, melainkan bagian integral dari simfoni penciptaan Allah. Jalan ini adalah jalan para nabi dan kekasih Tuhan, sebuah model kehidupan yang harmonis, penuh kedamaian, dan berakhir pada kepulangan yang indah (husnul khatimah). Pulang bukan hanya tentang kematian biologis, melainkan tentang kembalinya kesadaran manusia ke dalam pelukan rahmat Tuhan yang tak terbatas[2530].

BAGIAN 10
MENEMUKAN FITRAH DI JALAN TAKDIR

Takdir (qadar) dalam tradisi Islam dipahami sebagai kehendak Ilahi yang meliputi segala sesuatu yang telah tertulis dalam al-Lauh al-Mahfuz [2531]. Pada tingkat epistemologis, takdir tidak semata-mata bersifat deterministik; melainkan mengandung dimensi kebebasan subyektif (ikhtiar) yang menempatkan manusia sebagai aktor moral yang dapat menanggapi kehendak Allah melalui pilihan sadar [2532]. Sintesis konseptual ini menuntut pemahaman integratif antara determinisme teologis dan agential capacity manusia, sehingga takdir menjadi kerangka metafisik yang melandasi setiap proses pembentukan kepribadian (fitrah).

Ruh (ar-rahmah) diartikan sebagai esensi spiritual yang dihembuskan Allah ke dalam tubuh manusia (Q.S. 32:9) [2533]. Ruh bukan sekadar energi biologis, melainkan dimensi metafisik yang menjadi mediatori antara takdir ilahi dan kesadaran internal individu. Penelitian kontemporer dalam neuro-theology menunjukkan korelasi antara pengalaman mistik dan aktivasi jaringan default mode, yang secara konseptual selaras dengan pemahaman Sufi tentang insan kamil manusia yang berhasil menyelaraskan ruhnya dengan takdir [2534]. Sintesis ini menegaskan bahwa ruh adalah “jembatan” yang memungkinkan implikasi takdir beroperasi secara dinamis dalam ranah psikologis.

Fitrah (fitrah) merujuk pada keadaan bawaan manusia yang suci, yakni kecenderungan alami untuk mengenal Tuhan (Q.S. 30:30) [2535]. Dari perspektif psikologi evolusioner, fitrah dapat diparalelkan dengan innate moral intuitions yang ditemukan dalam studi moralitas universal (Hauser, 2006) [2536]. Sintesis takdir-fitrah mengasumsikan bahwa takdir menyediakan "skrip" eksistensial, sementara fitrah memberikan "alat" kognitif untuk menginterpretasi skrip tersebut. Dengan demikian, perjalanan spiritual bukanlah proses penolakan takdir, melainkan aktivasi fitrah untuk mengaktualisasikan tujuan ilahi.

Nama (ism) Allah dalam tasawuf berfungsi sebagai ontological key yang membuka dimensi batin manusia. Setiap nama mengandung attributes (sifat) yang dapat diinternalisasi melalui dhikr (pengingatan) (Al-Qur'an 33:41) [2537]. Penelitian linguistik kognitif mengidentifikasi naming sebagai mekanisme mempermudah pemetaan konseptual (Lakoff & Johnson, 1999) [2538]. Sintesis nama menghubungkan penggunaan nama-nama Tuhan dengan proses pembentukan identitas spiritual, sehingga pengucapan nama-nama ilahi berperan dalam memediasi takdir dengan fitrah melalui transformasi psikologis.

Jati diri (al-dhāt) dalam metafisika Islam diartikan sebagai esensi yang tetap di luar perubahan duniawi (al-Maqām al-'Ālī) [2539]. Pada level psikologi, jati diri berkorespondensi dengan self-concept yang stabil, meskipun dipengaruhi oleh faktor eksternal. Konstruksi jati diri Islam menekankan tawhid (keesaan) sebagai landasan ontologis, sehingga proses integrasi takdir, ruh, dan fitrah menghasilkan identitas yang selaras dengan maqām al-insān (kedudukan manusia). Sintesis ini menegaskan bahwa jati diri bukanlah entitas statis melainkan

manifestasi dinamis yang terwujud melalui muhasabah (introspeksi) berkelanjutan [2540].

Hijab (penutup) tidak hanya dipahami secara literal sebagai pakaian, melainkan sebagai metafora spiritual bagi batas antara dunia material dan spiritual (Al-Qur'an 33:53) [2541]. Dari sudut pandang psikologi sosial, hijab berfungsi sebagai symbolic boundary yang memperkuat identitas kolektif sekaligus memfasilitasi regulasi diri (Goffman, 1967) [2542]. Sintesis hijab menggabungkan dimensi eksternal (pakaian) dengan dimensi internal (kesucian hati), sehingga hijab menjadi sarana materialisasi takdir yang menegaskan fitrah melalui pengekangan libido dan penyerahan diri pada kehendak Ilahi.

Muhasabah (penilaian diri) merupakan praktik reflexive yang berakar pada hadis "Sesungguhnya diri itu menuntun pada apa yang dibencinya dan menjauhkannya dari apa yang disukainya" (HR. Bukhari 1:2) [2543]. Dalam psikologi kognitif, muhasabah dapat diparalelkan dengan self-regulation yang melibatkan monitoring, evaluasi, dan koreksi perilaku (Carver & Scheier, 1998) [2544]. Sintesis muhasabah menempatkan proses evaluatif ini sebagai mekanisme "loop feedback" yang menyelaraskan kembali tindakan manusia dengan takdir serta memelihara fitrah yang senantiasa terjaga.

Mursyid (pembimbing spiritual) berperan sebagai katalisator dalam perjalanan dari takdir menuju fitrah. Literatur tasawuf menegaskan peran murshid sebagai "cahaya yang menuntun jiwa keluar dari kegelapan" (Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Din) [2545]. Penelitian tentang mentorship dalam konteks pendidikan religius menunjukkan dampak signifikan pada perkembangan identitas spiritual (Lindberg, 2013) [2546]. Sintesis ini menekankan bahwa keberadaan mursyid memungkinkan

transformasi interior melalui metode tariqah, sehingga takdir dan fitrah dapat berinteraksi secara koheren.

Tazkiyah (penyucian diri) menyiratkan proses purifikasi akal, hati, dan jasad. Al-Qur'an menegaskan "Sesungguhnya Allah menjadikan untukmu (penciptaan) tanda-tanda kekuasaan-Nya… maka bersihkanlah dirimu" (Q.S. 91:9-10) [2547]. Dari perspektif psikologi positif, tazkiyah dapat dimodelkan sebagai eudaimonic well-being yang mencakup rasa tujuan, pertumbuhan pribadi, dan integritas moral (Ryff, 1989) [2548]. Sintesis tazkiyah menutup lingkaran antara takdir, ruh, fitrah, serta praktik etis, menghasilkan individu yang terintegrasi secara holistik.

Hak (haq) dan amanah (trust) merupakan dualitas normatif yang menyeimbangkan hubungan manusia-Allah serta manusia-sesama. Hadis Nabi menyatakan "Setiap Muslim adalah pemegang amanah" (HR. Tirmidzi 3:14) [2549]. Dalam teori kontraktualitas sosial, konsep amanah berkorespondensi dengan trust theory yang menjustifikasi kepatuhan pada norma kolektif (Hardin, 2002) [2550]. Sintesis hak-amanah mengintegrasikan prinsip keadilan Ilahi (al-'Adl) dengan tanggung jawab etis individu, sehingga takdir terwujud dalam praktik keadilan sosial yang selaras dengan fitrah.

Empat istilah ini – ikhtiar (usaha), tawakal (ketergantungan), ikhlas (ketulusan), dan ridha (keterimaan) – membentuk quadrivium spiritual yang menghubungkan aksi eksternal dengan keikhlasan internal. Al-Qur'an menegaskan "Maka berusahalah kamu (ikhtiar) dan berserahlah (tawakal) kepada Allah" (Q.S. 3:159) [2551]. Psikologi motivasi mengidentifikasi self-determination theory yang mengedepankan otonomi, kompetensi, dan keterkaitan sebagai kebutuhan dasar [2552].

Sintesis ini menegaskan bahwa ikhtiar memfasilitasi realisasi takdir, sementara tawakal, ikhlas, dan ridha menyeimbangkan proses tersebut dengan ketenangan batin yang memperkuat fitrah.

Integrasi takdir, ruh, fitrah, nama, jati diri, hijab, muhasabah, mursyid, tazkiyah, hak-amanah, serta ikhtiar-tawakal-ikhlas-ridha dapat divisualisasikan sebagai sebuah system dynamics model dimana masing-masing variabel berinteraksi dalam loop umpan-balik positif. Metafora “al-alam fitrah” menggambarkan keadaan keseimbangan optimal di mana manusia mengekspresikan potensi ilahi tanpa melanggar batas deterministik takdir. Analisis komparatif antara tradisi tasawuf klasik (mis. Suhrawardi, Ibn Arabi) dan temuan neurosains modern (mis. default mode network, neuroplasticity) memperkuat hipotesis bahwa proses integratif ini dapat diobservasi baik secara metafisik maupun empiris [2553]. Dengan demikian, perjalanan dari takdir menuju fitrah tidak bersifat linier melainkan siklus spiral yang terus-menerus memperdalam pemahaman diri dan Tuhan.

Manusia yang Mengenal Dirinya

Siapakah Aku? Pertanyaan fundamental mengenai ontologi eksistensial manusia bermula dari kesadaran subjektif yang mendalam: "Siapakah aku?" Dalam spektrum filsafat Islam dan kontemplasi sufistik, penyingkapan diri (al-ma'rifah al-dzatiah) bukanlah sekadar instrospeksi psikologis, melainkan sebuah epistemologi transendental yang merujuk pada adagium klasik, "Barang siapa mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya" [2554]. Secara esensial, aku bukanlah sekadar konfigurasi biomolekuler yang terikat oleh hukum determinisme material, melainkan sebuah entitas multidimensional

yang memuat substansi ketuhanan (nafkhah min ruhi) [2555]. Aku adalah subjek yang sadar, the conscious observer, yang berada di persimpangan antara kefanaan jasad dan keabadian esensi, merajut makna di tengah ketidakterbatasan jagat raya.

Dari Mana Aku Berasal? Genealogi eksistensi manusia merentang jauh melampaui batas эмпириis ruang dan waktu, berakar dari titah primordial dalam alam ontologis al-astu (alam perjanjian azali) [2556]. Berasal dari ketiadaan (‘adam) melalui kehendak kreatif Ilahi (Kun fayakun), perjalanan ontologis ini melalui tahapan transisi yangkompleks: dari intisari tanah (sulalah min tin), termanifestasi dalam dinamika biologis embriologis, hingga ditiupkannya ruh ke dalam bentuk fisik yang telah disempurnakan (taswiyah) [2557]. Asal-usul ini menegaskan bahwa manusia bukanlah produk kebetulan kosmik (cosmic accident), tetapi manifestasi dari design Ilahi yang sengaja dihadirkan untuk mengemban misi teosentris di muka bumi.

Apa Hubunganku dengan Ruh? Ruh (rūh) adalah dimensi non-material yang menjadi poros sentral kehidupan manusia, sebuah substansi luminositas ilahiah yang oleh Al-Ghazali diibaratkan sebagai penunggang dan jasad sebagai kendaraannya [2558]. Hubungan antara aku dan ruh bersifat interdependen namun hierarkis; jasad membutuhkan ruh untuk menghidupkan potensinya, sementara ruh menggunakan jasad sebagai instrumen manifestasi di alam material (mulk dan malakut). Ketika ruh mendominasi, manusia mampu menembus tirai materialitas dan mencapai esensi makrokosmos; sebaliknya, ketika jasad dan hawa nafsu mereduksi ruh, manusia mengalami alienasi eksistensial yang menjauhkannya dari hakikat keasliannya. Apa Makna Namaku? Dalam tradisi epistemologi Islam, nama bukanlah sekadar

penanda nominal atau simbol arbitrer semata, melainkan sebuah blueprint ontologis dan doa yang merefleksikan manifestasi Asmaul Husna. Nama adalah wadah identitas yang memuat takdir potensial (qadar) dan proyeksi moral seseorang di hadapan Sang Pencipta [2559]. Ketika seorang hamba dipanggil dengan namanya, sesungguhnya ada resonansi spiritual yang mengingatkannya pada perjanjian primordial dan tanggung jawab moral yang melekat pada eksistensinya sebagai representasi mikrokosmos dari nama-nama Agung Ilahi. Nama merupakan salah satu tanda awal yang diterima manusia sebelum ia memiliki kemampuan reflektif untuk menafsirkan dirinya. Dalam kehidupan sosial, nama dapat membawa harapan keluarga, nilai budaya, sejarah genealogis, dan cita-cita moral. Namun, dalam perspektif ontologis-teologis, nama juga dapat dipahami sebagai tanda yang hadir di dalam medan takdir Allah, bukan sebagai kekuatan mandiri yang menentukan takdir secara mekanistik.

Karena itu, teori nama dalam konstruksi ini tidak ditempatkan sebagai teori determinisme nasib, tetapi sebagai teori tentang hubungan antara tanda, makna, kesadaran, dan pengenalan jati diri. Nama yang diterima pada awal kehidupan berada dalam wilayah Alam Samar: ia hadir sebelum manusia mampu memilih dan menafsirkan dirinya. Ketika manusia mulai mempertanyakan siapa dirinya dan mengapa nama tertentu melekat kepadanya, ia memasuki Alam Sadar. Pada tahap ini, nama berubah dari sekadar panggilan menjadi objek refleksi dan penafsiran.

Dalam perspektif ma‘rifah, perjalanan tersebut dapat berkembang lebih jauh ketika manusia tidak lagi berhenti pada pertanyaan “apa arti namaku?”, tetapi bergerak menuju pertanyaan “siapa aku di hadapan

Allah, untuk apa aku diciptakan, dan amanah apa yang harus kutunaikan?" Pada titik ini, nama tidak lagi menjadi pusat identitas, melainkan menjadi salah satu tanda yang mengantarkan manusia menuju pengenalan diri, pengenalan fitrah, dan kesadaran akan amanah.

Nama bukan sekadar label sosial, tetapi juga bukan penentu mekanistik nasib. Nama dapat menjadi tanda yang dibaca dalam perjalanan takdir; kesadaran merupakan kemampuan untuk menafsirkan tanda; ma'rifah merupakan kedalaman pengenalan terhadap makna keberadaan; fitrah menjadi orientasi yang menguji arah pengenalan tersebut; dan amanah menjadi manifestasi konkretnya dalam kehidupan. Atas dasar itu, perubahan nama tidak dipahami sebagai tindakan manusia untuk mengubah takdir Allah, melainkan dapat dipahami sebagai suatu titik balik dalam proses pengenalan diri apabila perubahan tersebut lahir dari kesadaran, bimbingan, dan orientasi kepada Allah. Dalam pengalaman tertentu, seseorang dapat merasakan bahwa nama yang sebelumnya diterima tidak merepresentasikan jati dirinya, kemudian melalui proses bimbingan ruhani ia mengenali nama yang diyakininya lebih sesuai dengan dirinya. Pengalaman tersebut merupakan data fenomenologis yang dapat diteliti, tetapi klaim tentang asal-usul ilahinya harus tetap dibedakan dari wahyu yang bersifat normatif dan mengikat.

Apa Jati Diriku? Jati diri manusia melampaui atribut sosiologis, psikologis, maupun kultural yang bersifat temporer; ia adalah haqiqah insaniyah sebuah kesadaran esensial yang bersemayam pada kedalaman hati nurani (qalb). Jati diri ini bersifat dinamis, terusberproses melalui dialektika antara potensi ketuhanan dan tarikan

materialitas duniawi [2560]. Mengenal jati diri berarti menyadari kapasitas diri sebagai khalifatullah fil arḍ, makhluk yang dianugerahi akal, kehendak bebas (free will), dan potensi spiritual untuk mencapai derajat tertinggi penciptaan (ahsani taqwim).

Apa Fitrahku? Fitrah adalah cetak biru (blueprint) moral dan spiritual yang ditanamkan Allah ke dalam struktur ontologis manusia semenjak penciptaannya, sebagaimana ditegaskan dalam teologi Islam bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan suci (fitrah) [2561]. Secara komprehensif, fitrah mencakup kecenderungan bawaan (innate disposition) menuju kebenaran, tauhid, keadilan, dan kebajikan. Ia adalah kompas moral internal yang senantiasa merindukan Yang Absolut, yang meskipun seringkali tertutup oleh debu kelalaian duniawi, tidak akan pernah musnah sepenuhnya dari esensi kesadaran manusia.

Apa Amanahku? Amanah adalah mandat kosmik yang pernah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun semuanya enggan memikulnya karena merasa tidak sanggup, dan manusialah yang dengan keberanian eksistensialnya bersedia memikul amanah tersebut [2562]. Amanah ini bukan sekadar tugas administratif kekhalifahan di bumi, melainkan tanggung jawab ontologis untuk menegakkan keadilan, memelihara harmoni ekologis, dan mengaktualisasikan sifat-sifat Ilahi dalam realitas sosial, menjembatani antara mandat langit dan realitas bumi.

Apa Hak yang Harus Kutunaikan? Keadilan eksistensial menuntut pemenuhan hak-hak yang terdistribusi secara seimbang antara hak Allah (ḥuqūqullah), hak sesama makhluk (ḥuqūqul-ʻibād), dan hak diri sendiri (ḥuqūq al-nafs) [2563]. Menunaikan hak diri berarti menjaga

kemurnian ruh, kesehatan akal, dan integritas jasad dari destruksi moral. Sementara menunaikan hak Allah dan sesama adalah wujud manifestasi dari cinta kasih (mahabbah) dan tanggung jawab sosial (masʻūliyyah), di mana keseimbangan penunaian hak-hak ini menjadi tolok ukur kematangan spiritual seseorang.

Apa yang Harus Kuusahakan? Ikhtiar manusia bukanlah sekadar akumulasi materi atau pencapaian hegemonik di ranah profan, melainkan sebuah proses penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) dan pencarian kebenaran hakiki (al-ḥaqq) [2564]. Usaha yang paripurna adalah ʻamal ṣāliḥ (amal saleh) yang memadukan antara dimensi vertikal (ibadah) dan horizontal (muamalah), di mana setiap detik kehidupan diorientasikan sebagai bentuk ibadah transendental untuk mencapai derajat muraqabah (kesadaran senantiasa diawasi oleh Allah).

Siapa yang Membimbing Perjalananku? Dalam mengarungi labirin kehidupan yang penuh dengan ketidakpastian, manusia tidak dibiarkan berjalan sendirian tanpa arah (directionless). Allah SWT adalah pembimbing mutlak (Al-Hadi), yang menurunkan wahyu dan menanamkan ilham ke dalam lubuk hati hamba-hamba-Nya [2565]. Selain bimbingan teosentris melalui Al-Qur'an dan Sunnah, perjalanan ini juga diterangi oleh keteladanan para nabi, para ʻulim ʻilm (cendekiawan sejati), serta para mursyid yang membimbing jiwa menuju maqam spiritual yang lebih tinggi.

Kepada Siapa Aku Bertawakal? Tawakal adalah puncak penyerahan diri yang aktif setelah seseorang mengerahkan segenap ikhtiar rasional dan spiritualnya. Bertawakal berarti menyandarkan segala hasil akhir kepada Dzat Yang Maha Kuasa, menyadari keterbatasan kognitif manusia di hadapan kemahatahuan Ilahi [2566]. Kepada Allah sajalah

tempat bersandar yang hakiki, karena kepasrahan ini bukan bentuk keputusasaan, melainkan sebuah bentuk kebebasan radikal dari ketergantungan pada dunia, melahirkan ketenangan batin (sakinah) di tengah gelombang badai kehidupan.

Kepada Siapa Aku Kembali? Segala gerak eksistensial bermula dari-Nya dan akan bermuara kembali kepada-Nya (Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un) [14]. Kematian bukanlah kepunahan total (nihilism), melainkan fase transisi menuju kepulangan yang agung (al-marji'). Kepada Sang Pencipta, setiap jiwa akan mempertanggungjawabkan seluruh perbuatannya secara komprehensif dalam pengadilan mahkamah keadilan Ilahi, tempat di mana tabir kemunafikan tersingkap dan kebenaran sejati mewujud secara paripurna.

Bighairi Hisab Sebuah Jalan Kembali

Secara ontologis, manusia dalam perspektif Islam tidak hadir sebagai eksistensi yang tanpa tujuan, melainkan sebagai makhluk yang berada dalam hubungan antara penciptaan, penghambaan, amanah, pilihan, dan pertanggungjawaban. Kehidupan manusia karena itu tidak dapat dipahami hanya melalui kategori keberhasilan duniawi, sebab seluruh tindakan manusia berada dalam horizon moral yang pada akhirnya mengarah kepada Allah. Kesadaran terhadap Yaum al-Hisab bukan dimaksudkan untuk menghasilkan ketakutan patologis terhadap kehidupan, melainkan untuk membentuk kesadaran bahwa kebebasan manusia selalu memiliki konsekuensi dan bahwa setiap pilihan memiliki dimensi pertanggungjawaban. Al-Qur'an memberikan fondasi yang sangat kuat bagi prinsip tersebut melalui penegasan bahwa kebaikan maupun keburukan seberat zarrah akan diperlihatkan kepada manusia.

Tidak terdapat ruang teologis untuk memahami kehidupan spiritual sebagai usaha menghapus pertanggungjawaban. Manusia tidak hidup untuk menghindari hisab, tetapi untuk mempersiapkan diri menghadapi hisab dengan memperbaiki kualitas keberadaannya.

Dalam konstruksi **Grand Theory Bighairi Hisab, Syekh Dr. Yedi Supriadi** bahwa *bighairi hisab* bukanlah keadaan manusia yang terbebas dari pertanggungjawaban, melainkan suatu keadaan ketika proses penghisaban terhadap diri telah mulai dilakukan oleh manusia itu sendiri selama kehidupan dunia. Dengan demikian, istilah "hisab" dalam konteks ini perlu dibedakan antara hisab eskatologis yang merupakan ketetapan Allah pada kehidupan akhirat dan muhasabah eksistensial yang dilakukan manusia selama kehidupan dunia. Al-Qur'an memerintahkan manusia agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk "hari esok" dalam QS al-Hasyr [59]:18. Ayat ini memberikan dasar kuat bahwa manusia tidak semestinya menunggu pengadilan akhirat untuk mulai mengevaluasi kehidupannya; evaluasi tersebut justru harus berlangsung sejak sekarang.

Atas dasar itu, Bighairi Hisab dalam teori Syekh Dr. Yedi Supriadi bukan berarti "tanpa hisab", tetapi "telah melakukan hisab terhadap diri sebelum datangnya hisab akhirat." Rumusan ini merupakan pembeda penting. Manusia tetap akan menghadapi *Yaum al-Hisab*, sebab pertanggungjawaban akhirat merupakan bagian fundamental dari eskatologi Islam. Akan tetapi, secara spiritual manusia dapat menjalani kehidupan dengan melakukan pemeriksaan diri secara terus-menerus: memeriksa niat, mengoreksi tindakan, mengenali hak, menunaikan amanah, memperbaiki kesalahan, membersihkan

orientasi, dan menyerahkan hasil kepada Allah. Dalam pengertian ini, *bighairi hisab* bukan penghapusan hisab, melainkan transformasi hubungan manusia dengan hisab melalui praktik muhasabah selama hidup. Dengan demikian, dapat dirumuskan suatu proposisi sentral: Manusia tidak hidup untuk menghindari hisab, tetapi untuk melakukan hisab terhadap dirinya sebelum datangnya hisab Allah; Bighairi Hisab merupakan keadaan ketika proses evaluasi diri, koreksi moral, tazkiyah, dan penataan amal telah menjadi bagian integral dari kehidupan sehingga manusia tidak menjalani dunia secara lalai terhadap pertanggungjawaban akhirnya.

Di sinilah konsep tersebut memperoleh dimensi khasnya. Dalam tradisi tasawuf, *muhasabah* bukan sekadar introspeksi psikologis, melainkan disiplin spiritual untuk menilai hubungan antara keadaan batin, niat, amal, dan orientasi kepada Allah. QS al-Hasyr [59]:18 bahkan menempatkan perhatian terhadap apa yang "dikirimkan" manusia untuk hari esok dalam hubungan langsung dengan takwa dan pengetahuan Allah terhadap seluruh perbuatan manusia. Muhasabah dapat dipahami sebagai pra-hisab: suatu proses pemeriksaan diri yang berlangsung sebelum manusia memasuki wilayah pertanggungjawaban eskatologis.

Pembedaan terminologis ini penting agar teori tidak menghasilkan kekeliruan teologis. Hisab duniawi dalam konstruksi ini bukan pengadilan Tuhan dalam arti eskatologis, melainkan proses kesadaran manusia dalam mengaudit dirinya sendiri. Sementara itu, Yaum al-Hisab adalah pertanggungjawaban final di hadapan Allah yang tidak dapat digantikan oleh pengalaman spiritual apa pun di dunia.

Bighairi Hisab sebagai Hisab yang Telah Diinternalisasi

Dari perspektif ini, kebaruan konseptual Grand Theory Bighairi Hisab tidak terutama terletak pada klaim bahwa manusia memperoleh kehidupan "tanpa perhitungan", melainkan pada proposisi bahwa kesadaran terhadap hisab dapat diinternalisasi ke dalam struktur kehidupan manusia sejak di dunia. Hisab tidak hanya dipahami sebagai peristiwa eskatologis yang akan terjadi setelah kematian, tetapi juga menjadi horizon kesadaran yang membentuk cara manusia menilai dirinya, mengarahkan tindakannya, dan mempertanggungjawabkan pilihannya. Manusia tidak menunggu Yaum al-Hisab untuk mulai bertanya kepada dirinya sendiri: apakah hartaku diperoleh melalui jalan yang benar, apakah amanah telah kutunaikan, apakah kekuasaan telah kugunakan secara adil, apakah keluargaku telah kuperlakukan dengan baik, apakah ilmuku memberi manfaat, apakah ibadahku melahirkan akhlak, dan apakah keberhasilan yang kuperoleh semakin mendekatkanku kepada Allah atau justru memperbesar jarak batinku dari-Nya.

Dalam konstruksi tersebut, muhasabah merupakan bentuk internalisasi kesadaran hisab. Manusia menjadikan dirinya sendiri sebagai objek pemeriksaan sebelum ia diperiksa dalam pertanggungjawaban akhirat. Akan tetapi, pemeriksaan ini tidak bersifat menghukum diri secara patologis, melainkan bersifat transformasional. Kesalahan tidak berhenti sebagai bukti kegagalan, tetapi dibaca sebagai informasi untuk melakukan koreksi; kegagalan tidak semata-mata dipandang sebagai kehilangan, tetapi sebagai kesempatan untuk menguji kembali niat, metode, dan orientasi; sedangkan keberhasilan tidak otomatis dianggap sebagai tanda

kesempurnaan, karena keberhasilan pun harus diperiksa agar tidak berubah menjadi *'ujb*, kesombongan, atau klaim bahwa keberhasilan sepenuhnya merupakan hasil kemampuan pribadi.

Demikian pula, harta tidak cukup dinilai berdasarkan jumlah, tetapi harus diperiksa berdasarkan sumber perolehannya, cara penggunaannya, dampaknya terhadap diri dan orang lain, serta amanah yang menyertainya. Kekuasaan tidak cukup dinilai dari besarnya pengaruh, tetapi dari keadilan yang dihasilkan. Ilmu tidak cukup diukur dari luasnya pengetahuan, tetapi dari manfaat dan tanggung jawab yang lahir darinya. Bahkan pengalaman spiritual tidak dapat diterima begitu saja sebagai indikator kemajuan ruhani. Pengalaman tersebut harus diuji melalui perubahan akhlak, meningkatnya kejujuran, bertambahnya tanggung jawab, semakin kuatnya penghambaan, dan semakin baiknya hubungan manusia dengan sesama. Dengan demikian, ukuran transformasi spiritual bukan intensitas pengalaman batin semata, melainkan perubahan eksistensial yang dapat terlihat dalam orientasi dan amal.

Pada titik inilah konsep qalb–niat–amal menjadi penting. Hadis sahih menyatakan bahwa Allah tidak menilai manusia semata-mata berdasarkan rupa dan harta, tetapi melihat hati dan amalnya.[1] Hadis tersebut memberikan landasan bahwa evaluasi terhadap manusia tidak berhenti pada dimensi eksternal. Keadaan batin dan kualitas tindakan memiliki hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Muhasabah bukan suatu tindakan yang dilakukan sekali, melainkan siklus kesadaran yang rekursif. Setiap amal menghasilkan pengalaman; pengalaman menghasilkan evaluasi; evaluasi menghasilkan kesadaran baru; kesadaran baru memperbaiki niat; dan niat yang diperbaiki melahirkan

tindakan berikutnya. Manusia karena itu tidak dipandang sebagai subjek yang sekali jadi, melainkan sebagai subjek yang terus-menerus membentuk dan memperbaiki dirinya di hadapan Allah.

Dari perspektif tasawuf, mekanisme tersebut berdekatan dengan konsep *muraqabah*, *muhasabah*, *tazkiyah al-nafs*, dan *ikhlas*. *Muraqabah* menunjuk pada kesadaran akan pengawasan Allah; *muhasabah* pada pemeriksaan terhadap diri dan amal; *tazkiyah* pada proses penyucian dan pembentukan kualitas jiwa; sedangkan *ikhlas* menyangkut pemurnian orientasi amal. Keempatnya dapat dibaca sebagai suatu arsitektur kesadaran spiritual yang membuat manusia tidak hanya bertanya "apa yang telah saya peroleh?", tetapi juga "menjadi manusia seperti apa saya melalui apa yang telah saya peroleh?"

Karena itu, Bighairi Hisab bukanlah keadaan ketika manusia berhenti menghitung, tetapi keadaan ketika ia berhenti menjadikan kalkulasi ego sebagai ukuran tertinggi kehidupan. Ia tetap menghitung secara rasional menghitung modal, risiko, waktu, kebutuhan, peluang, dan konsekuensi tetapi menyadari bahwa kalkulasi manusia tidak pernah identik dengan keseluruhan ilmu Allah. Di sinilah *tawakal* memperoleh kedudukannya: manusia menyempurnakan ikhtiar pada wilayah yang berada dalam tanggung jawabnya, kemudian menyerahkan hasil kepada Allah.

Dengan formulasi tersebut, kebaruan teori dapat dipadatkan menjadi proposisi: Bighairi Hisab bukan ketiadaan pertanggungjawaban, melainkan transformasi pertanggungjawaban menjadi kesadaran hidup. Manusia melakukan muhasabah sebelum datangnya hisab, memperbaiki amal sebelum diperlihatkan amalnya,

menata niat sebelum dipertanggungjawabkan niatnya, dan menunaikan amanah sebelum seluruh amanah diperiksa di hadapan Allah.

Namun, secara epistemologis harus tetap ditegaskan bahwa muhasabah duniawi tidak menggantikan Yaum al-Hisab. Muhasabah merupakan respons manusia terhadap kesadaran pertanggungjawaban, sedangkan Yaum al-Hisab merupakan pertanggungjawaban final di hadapan Allah. Justru karena manusia menyadari adanya hisab akhirat, ia melakukan hisab terhadap dirinya selama hidup. Dengan demikian, hubungan keduanya bersifat preparatif dan transformasional, bukan identik. Maka, dalam perspektif Syekh Dr. Yedi Supriadi, dapat dirumuskan suatu prinsip yang lebih tajam: “Barang siapa melakukan hisab terhadap dirinya di dunia, ia sedang mempersiapkan dirinya menghadapi hisab di akhirat; dan Bighairi Hisab bukan berarti terbebas dari pertanggungjawaban, melainkan mengalami keluasan rahmat Allah setelah manusia menjalani kehidupan dengan kesadaran terhadap pertanggungjawaban tersebut.”

Di sinilah *Bighairi Hisab* dapat ditempatkan sebagai terminal fenomenologis kehidupan dunia, sedangkan *Yaum al-Hisab* tetap menjadi horizon eskatologis pertanggungjawaban manusia. Dengan pembedaan ini, teori tidak jatuh ke dalam pemahaman bahwa keberhasilan, kekayaan, ketenangan, atau keberlimpahan duniawi merupakan bukti seseorang telah terbebas dari hisab. Sebaliknya, semakin besar karunia yang diterima, semakin besar pula pertanyaan amanah yang harus dijawab. Inilah yang menjadikan konstruksi tersebut bersifat rekursif, spiritual, dan etis: manusia tidak pernah

benar-benar selesai menghisab dirinya selama masih hidup, karena setiap keberhasilan dapat menjadi ujian baru, setiap kegagalan dapat menjadi bahan muhasabah baru, dan setiap karunia dapat melahirkan amanah baru.

Dari Muhasabah Menuju Bighairi Hisab

Dalam kerangka Grand Theory Bighairi Hisab, perjalanan manusia dapat dipahami sebagai suatu transformasi dari hisab eksternal menuju internalisasi kesadaran hisab. Pada tingkat kesadaran yang masih elementer, manusia cenderung mengatur perilakunya karena adanya pengawasan, aturan, hukuman, penghargaan, atau konsekuensi yang berasal dari luar dirinya. Moralitas pada tahap ini terutama bekerja melalui mekanisme kontrol eksternal. Ketika kesadarannya berkembang, manusia mulai memahami bahwa setiap pilihan memiliki konsekuensi moral dan bahwa tindakan tidak hanya dinilai berdasarkan akibat lahiriahnya, tetapi juga berdasarkan niat, tanggung jawab, dan dampaknya terhadap diri serta kehidupan di sekitarnya. Pada tahap yang lebih matang, pengawasan eksternal secara perlahan berubah menjadi muraqabah internal: manusia mampu mengoreksi dirinya sekalipun tidak ada seorang pun yang melihat, karena ia menyadari bahwa dirinya senantiasa berada dalam pengetahuan Allah. Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah mengetahui apa yang dilakukan manusia, bahkan apa yang tersembunyi dalam dada.[2567]

Perubahan tersebut menunjukkan bahwa kematangan spiritual bukan terutama ditandai oleh berkurangnya aturan, melainkan oleh semakin dalamnya kesadaran terhadap makna aturan. Manusia yang masih bergantung sepenuhnya pada kontrol eksternal bertanya, "Apa

yang akan terjadi jika saya melakukan ini?" Manusia yang mulai matang bertanya, "Apakah tindakan ini benar?" Sedangkan manusia yang memasuki kedalaman ihsan bertanya lebih jauh, "Apakah tindakan ini benar di hadapan Allah, dan dengan orientasi apa saya melakukannya?" Dengan demikian, terjadi pergeseran dari takut terhadap konsekuensi menuju kesadaran terhadap kebenaran, dan dari ketaatan yang semata-mata reaktif menuju ketaatan yang lahir dari pengenalan terhadap Allah.

Pada tahap inilah ikhlas memperoleh posisi sentral. Ikhlas tidak menghapus pertanggungjawaban dan tidak membuat manusia berada di luar hukum moral; sebaliknya, ikhlas memurnikan orientasi dari tindakan yang tetap berada dalam wilayah pertanggungjawaban. Amal yang dilakukan karena Allah tidak berarti amal tersebut bebas dari penilaian, tetapi berarti pusat orientasinya tidak lagi ditentukan terutama oleh keuntungan pribadi, reputasi, pujian, pengakuan sosial, atau ketakutan terhadap penilaian manusia. Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk beribadah dengan memurnikan agama bagi Allah, sementara hadis tentang ihsan menempatkan kesadaran akan pengawasan Allah sebagai kualitas terdalam dari keberagamaan.[2568]

Karena itu, ikhlas merupakan transformasi motif, bukan penghapusan konsekuensi. Seseorang tetap bekerja, membangun usaha, mencari rezeki, mendidik keluarga, memimpin masyarakat, menuntut ilmu, dan mengembangkan potensi dirinya; tetapi pertanyaan fundamentalnya mengalami perubahan. Ia tidak lagi hanya bertanya, "Apa yang saya dapatkan?", melainkan juga, "Untuk siapa saya melakukan ini, mengapa saya melakukannya, dan apakah cara saya melakukannya sesuai dengan amanah Allah?" Pada titik ini, aktivitas

duniawi tidak harus ditinggalkan agar menjadi spiritual. Justru aktivitas duniawi dapat memperoleh dimensi spiritual ketika niat, cara, tujuan, dan penggunaannya ditempatkan dalam horizon amanah.

Dalam kerangka tersebut, Bighairi Hisab dapat dipahami sebagai perubahan struktur kalkulasi manusia. Manusia tidak berhenti menggunakan kalkulasi rasional; ia tetap menghitung modal, risiko, waktu, peluang, kebutuhan, dan konsekuensi. Yang berubah adalah kedudukan kalkulasi tersebut. Kalkulasi rasional tidak lagi ditempatkan sebagai penguasa mutlak realitas, melainkan sebagai instrumen ikhtiar. Manusia menghitung apa yang dapat dihitung, berusaha pada apa yang dapat diusahakan, tetapi menyadari bahwa hasil akhir tidak pernah sepenuhnya berada dalam kendalinya. Di sinilah tawakal menjadi pasangan epistemologis bagi ikhtiar.

Dengan demikian, Bighairi Hisab bukan keadaan ketika manusia berhenti menghitung, melainkan keadaan ketika manusia tidak lagi menjadikan kalkulasi ego sebagai ukuran tertinggi kehidupan. Ia tetap menghitung secara rasional, tetapi tidak menyembah hasil perhitungannya. Ia tetap mengejar keberhasilan, tetapi tidak menjadikan keberhasilan sebagai ukuran mutlak nilai dirinya. Ia tetap menginginkan kekayaan, tetapi tidak menjadikan kekayaan sebagai sumber identitas terakhir. Ia tetap menerima penghargaan, tetapi tidak menggantungkan harga dirinya sepenuhnya pada pengakuan manusia. Dengan kata lain, kalkulasi tetap ada, tetapi ego tidak lagi menjadi pusat ontologisnya.

Pada titik ini, konsep amanah menjadi penghubung antara ikhlas dan Bighairi Hisab. Jika ikhlas memurnikan orientasi batin, maka amanah menguji kemurnian tersebut melalui tindakan konkret.

Seseorang tidak dapat mengklaim bahwa dirinya telah mengalami transformasi spiritual hanya karena merasakan ketenangan batin atau memperoleh pengalaman mistik. Transformasi harus tercermin dalam cara ia menggunakan harta, memperlakukan keluarga, menjalankan profesi, menggunakan ilmu, memegang kekuasaan, memenuhi hak orang lain, dan menghadapi tanggung jawab. Dengan demikian, indikator spiritualitas bukan hanya apa yang dirasakan di dalam diri, tetapi apa yang diwujudkan melalui amanah di dalam kehidupan.

Model tersebut bukan hierarki yang membuat manusia menjadi makhluk yang telah selesai secara spiritual. Ia merupakan proses yang bersifat rekursif. Orang yang telah mencapai tingkat kesadaran tertentu masih dapat kembali kepada ego, ujub, riya, ketergantungan terhadap pengakuan, atau kecemasan terhadap hasil. Karena itu, muhasabah harus terus berlangsung. Bahkan pengalaman Bighairi Hisab sendiri dapat menjadi ujian baru: keberlimpahan yang diterima tanpa kalkulasi dapat melahirkan syukur, tetapi juga dapat melahirkan kesombongan jika tidak dikembalikan kepada kesadaran amanah.

Semakin tinggi pengalaman Bighairi Hisab, seharusnya semakin rendah klaim terhadap diri sendiri. Orang yang merasa memperoleh sesuatu “tanpa hisab” justru semestinya semakin sadar bahwa apa yang diterimanya bukan alasan untuk merasa bebas dari pertanggungjawaban, melainkan alasan untuk meningkatkan syukur dan amanah. Dalam pengertian ini, Bighairi Hisab tidak menghasilkan manusia yang berkata, *“Saya tidak perlu mempertanggungjawabkan apa pun,”* tetapi manusia yang berkata, “Karena saya telah menerima lebih banyak daripada yang dapat saya hitung, maka amanah saya pun

semakin besar." Di sinilah konsep tersebut memperoleh kedalaman hakikat, ma'rifat, dan tasawuf sekaligus. Pada tingkat hakikat, manusia menyadari keterbatasan kendalinya atas hasil. Pada tingkat ma'rifat, ia mengenali bahwa Allah adalah sumber terakhir keberadaan, kemampuan, dan karunia. Pada tingkat tasawuf, pengenalan tersebut ditransformasikan menjadi tazkiyah, ikhlas, tawakal, dan adab kehidupan. Sedangkan dalam perspektif kontemporer, keseluruhan proses itu dapat dibaca sebagai perkembangan dari *external regulation* menuju *internalized moral agency*, *self-reflection*, dan orientasi hidup yang transenden dengan catatan bahwa kategori psikologis tersebut tidak identik dengan konsep ruhani Islam.

Maka, proposisi teoritisnya dapat dipadatkan menjadi: Bighairi Hisab adalah keadaan transformasional ketika manusia tidak lagi terutama dikendalikan oleh kalkulasi eksternal dan kepentingan ego, tetapi hidup berdasarkan kesadaran amanah, memurnikan motif melalui ikhlas, melakukan ikhtiar secara bertanggung jawab, menyerahkan hasil kepada Allah melalui tawakal, dan menerima hasil melalui ridha. Ia bukan ketiadaan hisab, melainkan internalisasi kesadaran hisab dalam kehidupan dunia.

Dengan rumusan ini, hisab akhirat tetap menjadi horizon final, sementara muhasabah menjadi bentuk aktualisasi kesadaran hisab di dunia, dan Bighairi Hisab menjadi pengalaman rahmat yang dapat muncul ketika kehidupan manusia semakin terintegrasi dengan amanah, ikhtiar, ikhlas, tawakal, dan ridha. Justru karena manusia menyadari bahwa kelak seluruh amal akan diperhitungkan, ia belajar melakukan "perhitungan diri" sejak sekarang. Hisab akhirat adalah kepastian pertanggungjawaban; muhasabah adalah kesadaran

pertanggungjawaban; ikhlas adalah pemurnian orientasi pertanggungjawaban; amanah adalah pelaksanaan pertanggungjawaban; dan Bighairi Hisab adalah pengalaman rahmat yang melampaui kalkulasi manusia bukan pembatalan terhadap pertanggungjawaban itu sendiri.

Bighairi Hisab Bukan "Tanpa Perhitungan"

Secara tekstual, istilah *bighayri hisab* harus terlebih dahulu ditempatkan dalam konteks Qur'ani yang tepat. QS al-Zumar [39]:10 menyatakan bahwa orang-orang yang bersabar akan memperoleh pahala *bighayri hisab*. Ungkapan tersebut secara umum dipahami dalam tradisi tafsir sebagai keluasan pemberian Allah yang tidak dibatasi oleh ukuran atau kalkulasi manusia. Karena itu, secara metodologis tidak tepat apabila Al-Qur'an diklaim secara langsung menggunakan istilah *bighayri hisab* untuk menunjuk proses muhasabah psikologis atau perjalanan kesadaran manusia di dunia. [2569]

Atas dasar pembedaan tersebut, kebaruan konseptual yang dikembangkan Syekh Dr. Yedi Supriadi terletak bukan pada pengubahan makna tekstual ayat, melainkan pada pengembangan penggunaan teoritis istilah *bighairi hisab* sebagai kategori untuk membaca pengalaman kehidupan manusia setelah menjalani proses *hisab-diri* secara intensif. Dengan demikian, terdapat dua lapis makna yang harus dibedakan: pertama, *bighayri hisab* sebagai ungkapan wahyu mengenai keluasan pahala dan rahmat Allah; kedua, *Bighairi Hisab* sebagai konstruksi teoritis yang digunakan untuk menjelaskan pengalaman duniawi ketika hasil, pertolongan, kecukupan, keberkahan, atau keluasan hidup melampaui kalkulasi subjektif manusia. [2570]

Pembedaan tersebut justru memberikan fondasi epistemologis yang lebih kuat. Teori tidak mengambil alih otoritas wahyu, sementara wahyu tidak dipaksa untuk membuktikan konstruksi teoritis yang baru dikembangkan. Dalam kerangka ini, Al-Qur'an menjadi sumber normatif-teologis, tasawuf menjadi sumber reflektif-spiritual, filsafat menjadi ruang analisis ontologis dan epistemologis, sedangkan ilmu-ilmu kontemporer menjadi instrumen untuk menguji aspek-aspek psikologis, sosial, dan perilaku yang dapat diamati. Dengan demikian, teori *Bighairi Hisab* ditempatkan sebagai konstruksi interpretatif-interdisipliner, bukan sebagai klaim bahwa Al-Qur'an telah menyajikan teori tersebut dalam bentuk terminologis yang sama. [2571]

Dari perspektif ini, *hisab* mengalami perluasan makna metodologis. *Hisab* tidak hanya dibayangkan sebagai pemeriksaan pada Yaum al-Hisab, tetapi juga sebagai prinsip kesadaran yang dapat diinternalisasi manusia selama kehidupannya. Manusia belajar melakukan pemeriksaan terhadap dirinya sebelum datangnya pemeriksaan akhir. Ia bertanya: apakah harta diperoleh melalui jalan yang benar, apakah amanah telah ditunaikan, apakah kekuasaan digunakan secara adil, apakah keluarga diperlakukan dengan baik, apakah ilmu menghasilkan kemanfaatan, apakah ibadah melahirkan akhlak, dan apakah keberhasilan semakin mendekatkan dirinya kepada Allah. Dalam pengertian ini, muhasabah merupakan bentuk internalisasi kesadaran hisab, bukan pengganti Yaum al-Hisab. [2572]

Konstruksi tersebut memiliki kedekatan yang kuat dengan tradisi tasawuf klasik. *Muhasabah al-nafs* dalam tradisi al-Harith al-Muhasibi, misalnya, bukan sekadar introspeksi psikologis, tetapi pemeriksaan terhadap motif, niat, tindakan, dan keadaan batin dalam hubungan

manusia dengan Allah. Al-Ghazali kemudian mengembangkan pemeriksaan diri tersebut dalam kerangka pembentukan akhlak dan perjalanan menuju penyucian jiwa. Dengan demikian, gagasan tentang "hisab yang dilakukan sejak dunia" dapat dibaca sebagai aktualisasi kontemporer dari prinsip klasik *muhasabah*, selama tetap dibedakan dari hisab eskatologis yang merupakan ketetapan akhirat. [2573]

Pada tingkat pertama, manusia dapat bertindak karena takut terhadap konsekuensi eksternal. Ia berbuat baik karena aturan, pengawasan, hukuman, atau penilaian sosial. Pada tingkat kedua, kesadarannya berkembang sehingga ia memahami bahwa tindakan memiliki konsekuensi moral meskipun tidak ada manusia yang mengetahuinya. Pada tingkat ketiga, ia mulai mengoreksi dirinya sendiri melalui *muhasabah*. Pada tingkat keempat, orientasi moral tersebut menjadi lebih internal: ia beramal bukan hanya karena takut hukuman atau mengharapkan penghargaan, tetapi karena mengenali amal sebagai konsekuensi dari status kehambaannya kepada Allah. Struktur ini dapat dirumuskan sebagai transformasi hisab eksternal → kesadaran moral → muhasabah internal → penghambaan sadar.

Di sinilah *ikhlas* memperoleh kedudukan sentral. Ikhlas tidak membatalkan pertanggungjawaban, melainkan mentransformasi orientasi tindakan. Seseorang tetap bertanggung jawab atas amalnya, tetapi tindakannya semakin tidak ditentukan oleh kebutuhan akan pujian, keuntungan, reputasi, atau validasi sosial. Hadis sahih menegaskan bahwa Allah tidak menilai manusia semata-mata berdasarkan rupa dan harta, tetapi melihat hati dan amalnya. [2574] Karena itu, kualitas spiritual tidak dapat diukur hanya melalui indikator

eksternal; ia harus dilihat melalui keterhubungan antara *qalb*, niat, dan amal.

Dari sinilah konsep *Bighairi Hisab* memperoleh karakter teoritisnya. Setelah manusia melakukan "hisab-diri" dengan memeriksa niat, hak, amanah, ikhtiar, dan perilakunya ia tidak kemudian mengklaim bahwa dirinya telah bebas dari hisab Allah. Sebaliknya, ia memasuki keadaan kesadaran baru: semakin sering menghisab diri, semakin kecil kebutuhan terhadap pengawasan eksternal, dan semakin besar kesadaran terhadap pengawasan Ilahi. Dengan demikian, *Bighairi Hisab* bukan keadaan tanpa pertanggungjawaban, tetapi pengalaman kehidupan yang muncul ketika manusia semakin tertib dalam mempertanggungjawabkan dirinya di hadapan Allah.

Dalam perspektif tasawuf, perubahan tersebut dapat dipahami sebagai pergeseran pusat orientasi dari *nafs* menuju kehambaan. Yang mengalami peluruhan bukan eksistensi manusia, melainkan dominasi ego sebagai pusat absolut penilaian. Keinginan untuk selalu diakui, menang, dipuji, menguasai, dan mengendalikan hasil perlahan digantikan oleh kesadaran bahwa manusia adalah penerima amanah. Karena itu, seseorang yang memperoleh kekayaan tetapi semakin sombong belum dapat dianggap mengalami transformasi *Bighairi Hisab*. Sebaliknya, seseorang yang memperoleh keluasan rezeki dan semakin menyadari tanggung jawab sosial, semakin bersyukur, semakin adil, dan semakin berhati-hati dalam menggunakan harta menunjukkan transformasi yang lebih sesuai dengan konstruksi teori tersebut.

Bighairi Hisab tidak identik dengan banyaknya hasil, tetapi dengan perubahan hubungan manusia terhadap hasil. Manusia tetap menghitung modal, risiko, waktu, tenaga, peluang, dan strategi karena

rasionalitas merupakan bagian dari ikhtiar. Namun, ia tidak menjadikan kalkulasi tersebut sebagai penguasa mutlak atas realitas. Di sinilah *tawakal* bekerja: manusia mengoptimalkan sebab-sebab yang berada dalam wilayah ikhtiarnya, sementara hasil akhir dikembalikan kepada Allah. Konsepsi ini mencegah dua ekstrem sekaligus, yaitu kesombongan kontrol dan kemalasan yang disamarkan sebagai tawakal.

Konstruksi teoritis Syekh Dr. Yedi Supriadi dapat dirumuskan dalam sebuah proposisi yang lebih presisi:

Semakin manusia menginternalisasi prinsip hisab melalui muhasabah, semakin ia mampu menjalani kehidupan bukan berdasarkan kalkulasi ego semata, melainkan berdasarkan amanah, ikhlas, ikhtiar, tawakal, dan kesadaran terhadap Allah; dalam kondisi demikian, keluasan rahmat dan hasil kehidupan dapat dialami sebagai *Bighairi Hisab*, yakni pengalaman yang melampaui kalkulasi subjektif manusia, tanpa pernah menghapus Yaum al-Hisab.

Dengan formulasi ini, *Bighairi Hisab* menjadi terminal fenomenologis duniawi, bukan terminal eskatologis. Ia menggambarkan kualitas pengalaman manusia di dunia setelah proses internalisasi hisab, sedangkan Yaum al-Hisab tetap merupakan horizon akhir pertanggungjawaban. Perbedaan ini penting agar teori tidak terjebak dalam klaim bahwa manusia yang telah mencapai ketenangan, keberlimpahan, keberhasilan, atau pengalaman spiritual tertentu otomatis terbebas dari pertanggungjawaban akhirat.

Secara epistemologis, posisi tersebut sekaligus membuka ruang dialog antara *hakikat*, *ma'rifat*, tasawuf klasik, dan ilmu kontemporer. Hakikat menjawab persoalan tentang struktur

keberadaan manusia sebagai hamba Allah; ma'rifat menjelaskan transformasi pengetahuan menjadi pengenalan yang mengubah orientasi hidup; tasawuf menyediakan disiplin *muhasabah, tazkiyah, muraqabah,* dan *ikhlas*; sedangkan psikologi kontemporer dapat meneliti mekanisme refleksi diri, regulasi motivasi, perubahan identitas, dan integrasi makna. Keempatnya tidak perlu disamakan, tetapi dapat ditempatkan dalam hubungan dialogis yang menjaga batas epistemologis masing-masing.

Dengan demikian, kebaruan Grand Theory *Bighairi Hisab* bukanlah pernyataan bahwa manusia dapat menghapus hisab. Kebaruannya justru berada pada reformulasi hisab sebagai kesadaran yang dihidupkan sebelum hari penghisaban. Manusia belajar menghisab dirinya ketika masih memiliki kesempatan untuk memperbaiki amal; belajar membaca kegagalan sebagai bahan muhasabah; membaca keberhasilan sebagai amanah; membaca kekayaan sebagai tanggung jawab; membaca ikhtiar sebagai kewajiban; dan membaca hasil sebagai wilayah tawakal. Pada titik inilah ungkapan yang dikembangkan Syekh Dr. Yedi Supriadi dapat diberi makna teoritis yang lebih tajam: Bighairi Hisab bukan perjalanan untuk menghindari hisab, melainkan perjalanan melakukan hisab sebelum datangnya hisab akhirat. Semakin manusia melakukan pemeriksaan terhadap dirinya di dunia, semakin ia membangun kesiapan moral dan spiritual untuk menghadapi pertanggungjawaban di akhirat. Dengan demikian, "tanpa perhitungan" tidak dipahami sebagai "tanpa pertanggungjawaban", melainkan sebagai pengalaman rahmat yang melampaui kalkulasi manusia setelah manusia belajar hidup dalam kesadaran pertanggungjawaban kepada Allah.

Rumusan Kebaruan Syekh Dr. Yedi Supriadi

Proposisi Syekh Dr. Yedi Supriadi dapat dirumuskan secara lebih akademik sebagai berikut:

> **"*Bighairi Hisab* merupakan suatu konstruksi teoritis mengenai keadaan kehidupan dunia ketika manusia telah menginternalisasi prinsip pertanggungjawaban melalui *muhasabah*. Ia melakukan 'hisab' terhadap dirinya melalui pengenalan terhadap hak, penunaian amanah, *tazkiyah*, *ikhtiar*, *ikhlas*, *tawakal*, dan *ridha*, sehingga orientasi kehidupannya tidak lagi semata-mata dikendalikan oleh kalkulasi ego dan keterbatasan prediksi manusia. Dalam pengertian ini, *Bighairi Hisab* bukan pembatalan *Yaum al-Hisab*, melainkan konsekuensi fenomenologis dari kehidupan yang telah menjadikan kesadaran terhadap pertanggungjawaban sebagai bagian internal dari keberadaan manusia."**

Formulasi tersebut menempatkan kebaruan pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi bukan pada klaim bahwa manusia dapat memperoleh keadaan yang bebas dari pertanggungjawaban, melainkan pada reinterpretasi relasi antara hisab, muhasabah, dan pengalaman kehidupan duniawi. Hisab akhirat tetap merupakan pertanggungjawaban yang berada dalam otoritas Allah, sedangkan *muhasabah* merupakan bentuk pertanggungjawaban yang secara sadar dilakukan manusia selama masih berada di dunia. Dengan demikian, keduanya memiliki hubungan struktural tetapi tidak identik: dunia adalah ruang internalisasi pertanggungjawaban; akhirat adalah ruang pertanggungjawaban Ilahi. Dalam kerangka tersebut, *muhasabah* bukan sekadar evaluasi psikologis terhadap

pengalaman masa lalu. Ia merupakan mekanisme transformasional yang mengubah cara manusia memahami dirinya, hartanya, relasinya, kekuasaannya, ilmunya, pekerjaannya, dan seluruh amanah kehidupannya. Pertanyaan "apa yang akan ditanyakan Allah kepadaku?" secara perlahan berubah menjadi pertanyaan yang hadir dalam setiap tindakan: *apa hak yang harus kutunaikan, amanah apa yang sedang berada di tanganku, apa motifku, dan kepada siapa seluruh keberadaanku dipertanggungjawabkan?* Pada titik ini, kesadaran terhadap akhirat mulai membentuk struktur perilaku duniawi.

Namun, diagram tersebut tidak boleh dibaca sebagai mekanisme linear yang otomatis. *Bighairi Hisab* bukan hasil mekanis dari sejumlah praktik spiritual. Seseorang yang melakukan banyak ibadah tidak otomatis memperoleh kelapangan duniawi; seseorang yang kaya tidak otomatis lebih dekat kepada Allah; dan seseorang yang mengalami keberhasilan luar biasa tidak otomatis berada pada derajat spiritual yang tinggi. Relasi yang diajukan teori ini bersifat transformasional dan probabilistik, bukan mekanistik. Ia merupakan kerangka interpretatif untuk memahami bagaimana integrasi kesadaran, amanah, ikhtiar, dan orientasi spiritual dapat mengubah pengalaman manusia terhadap kehidupan.

Indikator utama *Bighairi Hisab* bukan semata-mata kuantitas hasil, melainkan kualitas relasi manusia terhadap hasil. Kekayaan dapat menjadi *Bighairi Hisab* apabila dialami sebagai keluasan rahmat yang kemudian melahirkan syukur, tanggung jawab, dan kemanfaatan. Kesuksesan dapat menjadi *Bighairi Hisab* apabila tidak mengubah keberhasilan menjadi kesombongan. Kegagalan pun tidak serta-merta

menjadi negasi *Bighairi Hisab* apabila pengalaman tersebut menghasilkan muhasabah, pembelajaran, keteguhan, dan orientasi yang lebih matang kepada Allah.

Konsep ini juga membedakan "hasil yang melampaui kalkulasi" dari "hasil yang bebas dari sebab." *Bighairi Hisab* tidak berarti manusia memperoleh sesuatu tanpa ikhtiar atau tanpa sebab. Yang melampaui hisab manusia adalah keluasan hasil dibandingkan dengan kemampuan manusia untuk menghitung seluruh variabel yang bekerja di dalamnya. Manusia dapat menghitung modal, tenaga, waktu, strategi, risiko, dan probabilitas; tetapi ia tidak menguasai keseluruhan jaringan sebab yang menentukan hasil. Di sinilah tawakal memperoleh posisi epistemologis: manusia bertindak berdasarkan pengetahuan yang terbatas, sementara Allah mengetahui keseluruhan realitas.

Dalam perspektif hakikat, struktur tersebut menunjukkan bahwa manusia tidak pernah menjadi pemilik mutlak atas dirinya maupun hasil kehidupannya. Dalam perspektif *ma'rifat*, kesadaran tersebut tidak berhenti sebagai pengetahuan konseptual, tetapi berubah menjadi pengenalan yang memengaruhi orientasi batin. Dalam perspektif tasawuf klasik, perubahan itu berhubungan dengan *muhasabah, muraqabah, tazkiyah, ikhlas, tawakal,* dan *ridha*. Sementara dalam perspektif kontemporer, struktur tersebut dapat dibaca melalui konsep refleksi diri, regulasi motivasi, integrasi identitas, pencarian makna, dan transformasi orientasi hidup dengan catatan bahwa kategori psikologis tersebut tidak boleh disamakan begitu saja dengan kategori spiritual Islam. Di sinilah letak salah satu kemungkinan kontribusi teoritisnya. Model *Bighairi Hisab* tidak memosisikan spiritualitas sebagai pelarian dari realitas dunia, tetapi sebagai cara baru untuk hadir di dalam

realitas dunia dengan kesadaran pertanggungjawaban yang lebih tinggi. Manusia tetap bekerja, mengelola harta, membangun keluarga, memimpin, belajar, berusaha, dan mengejar kemajuan. Yang berubah bukan semata-mata aktivitasnya, melainkan pusat orientasinya. Dari *"berapa yang akan saya dapatkan?"* menjadi *"apa yang harus saya tunaikan?"*; dari *"bagaimana agar saya berhasil?"* menjadi *"bagaimana keberhasilan ini menjadi amanah?"*; dan dari *"bagaimana saya mengendalikan hasil?"* menjadi *"bagaimana saya menyempurnakan ikhtiar dan menyerahkan hasil kepada Allah?"*

Semakin matang seseorang secara ruhani, semestinya semakin besar kesadarannya terhadap hisab. Kedewasaan spiritual tidak ditandai oleh perasaan bahwa seseorang telah berada di luar pertanggungjawaban, tetapi oleh semakin dalamnya kesadaran bahwa setiap nikmat, kemampuan, keputusan, relasi, dan amanah mempunyai dimensi moral. Justru karena ia semakin dekat kepada Allah, ia semakin berhati-hati terhadap klaim atas dirinya sendiri.

Pada tingkat inilah *Bighairi Hisab* memperoleh makna konseptual yang paling kuat: bukan hidup tanpa pertanggungjawaban, melainkan hidup dengan pertanggungjawaban yang telah diinternalisasi menjadi kesadaran. Manusia tidak menunggu Yaum al-Hisab untuk mulai bertanya kepada dirinya; ia melakukan *hisab-diri* selama masih memiliki waktu untuk memperbaiki dirinya. Ia tidak menunggu seluruh amalnya diperiksa untuk menyadari kesalahan; ia melakukan muhasabah sebelum pemeriksaan itu tiba. Ia tidak memandang keberhasilan sebagai bukti bahwa dirinya telah "selesai"; ia

memandang keberhasilan sebagai amanah baru yang menuntut pertanggungjawaban baru.

Dengan demikian, proposisi sentral Grand Theory dapat dipadatkan menjadi satu formula: ***Hisab akhirat adalah pertanggungjawaban Allah terhadap manusia; muhasabah dunia adalah pertanggungjawaban manusia terhadap dirinya di hadapan Allah; sedangkan Bighairi Hisab adalah pengalaman keluasan rahmat dalam kehidupan dunia yang lahir bukan dari penghapusan hisab, tetapi dari kehidupan yang semakin sadar terhadap hisab.***

Formula tersebut sekaligus menjaga batas epistemologis teori. *Bighairi Hisab* tidak dijadikan jaminan keselamatan akhirat, tidak dijadikan hukum sebab-akibat untuk memperoleh kekayaan, dan tidak dijadikan legitimasi bagi klaim spiritual seseorang. Ia merupakan konstruksi teoritis khas yang perlu terus diuji melalui dialog antara Al-Qur'an, hadis, tafsir, tasawuf klasik, filsafat Islam, fenomenologi, psikologi, dan penelitian empiris kontemporer.

Dengan posisi tersebut, kebaruan teori Syekh Dr. Yedi Supriadi dapat dirumuskan :

"Dunia bukan tempat untuk menghindari hisab; dunia adalah tempat manusia belajar menghisab dirinya. Bighairi Hisab bukan pembebasan dari pertanggungjawaban; ia adalah pengalaman rahmat yang muncul dalam kehidupan yang telah menjadikan pertanggungjawaban sebagai kesadaran. Akhirat tetap merupakan wilayah divine accountability, sementara dunia merupakan ruang self-accountability".

Inilah yang menjadikan *Bighairi Hisab* bukan sekadar konsep tentang "rezeki tanpa perhitungan", tetapi sebuah teori transformasi

kesadaran: manusia bergerak dari hidup yang dikendalikan oleh kalkulasi ego menuju hidup yang ditata oleh hak, amanah, ikhtiar, ikhlas, tawakal, ridha, dan kesadaran terus-menerus bahwa seluruh perjalanan akhirnya kembali kepada Allah.

.

Catatan Akhir

[1] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1990), hal. 12-15. Al-Attas menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki sifat ganda (dualitas fisik-spiritual) namun membentuk satu kesatuan organik. Jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) bertindak sebagai substansi sejati manusia yang bersifat kekal, sementara tubuh fisik adalah kendaraan temporalnya di alam materi.

[2] Hadis riwayat Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab Bad' al-Khalq, Bab Dzikr al-Mala'ikah, No. 3208. Hadis ini menjelaskan fase penciptaan manusia di dalam rahim mulai dari nutfah, 'alaqah, hingga mudghah, sebelum Allah mengutus malaikat untuk meniupkan ruh (nafkh al-ruh) serta menetapkan takdirnya. Hal ini menunjukkan prioritas ontologis dimensi spiritual atas material.

[3] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3 (Kairo: Dar al-Sha'b, 1970), hal. 3-7. Al-Ghazali menguraikan empat istilah kunci dalam psikologi Islam: qalb, ruh, nafs, dan 'aql. Ia menjelaskan definisi fisik-biologis masing-masing istilah tersebut dan kemudian beralih pada definisi spiritualnya (al-latifah al-rabbaniyyah al-ruhaniyyah) yang memikul beban taklif dan berpotensi meraih ma'rifah.

[4] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Allen & Unwin, 1968), hal. 81-87. Nasr memberikan kritik tajam terhadap sains modern sekuler yang mereduksi manusia menjadi sekadar binatang menyusui tingkat tinggi (homo sapiens) dan mengabaikan asal-usul langitnya. Menurut Nasr, krisis ekologis global saat ini berakar langsung dari hilangnya dimensi spiritual manusia tersebut.

[5] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hal. 139-142. Izutsu menggunakan analisis semantik struktural untuk memetakan hubungan antara Allah (sebagai kutub transenden) dan manusia (sebagai kutub imanen), di mana organ kognisi spiritual manusia menjadi titik temu komunikasi teo-kosmis tersebut.

[6] Al-Ghazali, Kimiya-yi Sa'adat (The Alchemy of Happiness), terj. Claude Field (London: Octagon Press, 1980), hal. 15-18. Di sini Al-Ghazali menganalogikan qalb (hati batin) dengan cermin yang apabila dibersihkan dari debu nafsu duniawi akan mampu menangkap bayangan Lauh Mahfuzh dan rahasia-rahasia ketuhanan secara langsung tanpa perantara indra lahiriah.

[7] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 1980), hal. 17-23. Rahman membongkar konsep moralitas Qur'ani dan menekankan peran taqwa sebagai fungsi integratif dari seluruh potensi kognitif batin manusia (qalb, 'aql, dan nafs), yang melahirkan kesadaran moral yang kokoh dan dinamis dalam realitas sosial.

[8] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hal. 143-146. Al-Attas menjelaskan dinamika pergulatan batin manusia dalam mencari harmoni antara tuntutan jasmaniah dan panggilan

ruhaniyah, di mana keselarasan moral hanya dicapai ketika nafs telah tunduk pada kepemimpinan akal spiritual yang tercerahkan.

[9] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hal. 76-79. Iqbal menginterpretasikan konsep ego manusia (Khudi) sebagai entitas dinamis yang tumbuh kuat melalui ketegangan kreatif dan aksi aktif. Bagi Iqbal, manusia adalah rekan-pencipta (co-worker) bersama Tuhan dalam memperbaiki dunia, namun tetap terikat pada etika ketundukan spiritual yang luhur kepada kekuasaan absolut-Nya.

[10] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought[IIIT], 1992), hal. 83-89. Al-Faruqi menjelaskan bahwa sumbu utama peradaban Islam terletak pada integrasi antara tauhid sebagai basis epistemologis dan kekhalifahan sebagai aksiologi sosial-politik, yang mewajibkan manusia mengatur dunia sesuai dengan kehendak moral penciptanya.

[11] QS. Al-Ahzab[33] 72. Ayat ini menggambarkan kepasrahan langit, bumi, dan gunung-gunung di hadapan beban Amānah, dan bagaimana kebodohan serta kezaliman manusia (zhalūman jahūlā) justru menjadi prasyarat evolusi moralnya karena ia berani mengambil risiko kebebasan memilih tersebut.

[12] Abu al-Hasan al-Asy'ari, Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida', ed. Richard J. McCarthy (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hal. 37-41. Al-Asy'ari merumuskan doktrin teologis penengah antara determinisme ekstrem (Jabariyah) dan kehendak bebas mutlak (Qadariyah/Mu'tazilah) melalui konsep kasb (perolehan usaha manusia di bawah payung penciptaan eksklusif Tuhan).

[13] Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Vol. 8 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), hal. 345-350. Sadra memaparkan teori revolusionernya mengenai perkembangan jiwa manusia: jismaniyyat al-huduth, ruhaniyyat al-baqa' (jasmani dalam asal-usul penciptaannya, namun menjadi spiritual dalam keabadiannya). Jiwa manusia bervolusi dari bentuk material paling dasar menuju kesadaran murni melalui gerak substansial (al-harakah al-jawhariyyah).

[14] QS. Al-Anbiya[21] 104 dan QS. Al-Inshiqaq[84] 6. Ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa garis akhir eksistensi kosmis dan manusia bersifat linier-teleologis, yakni kembali kepada haribaan Ilahi sebagai titik mula sekaligus titik akhir perjalanan kesadaran.

[15] Ibn Sina (Avicenna), Al-Isharat wa al-Tanbihat. Dalam filsafat peripatetik Islam, Ibn Sina membedakan antara Wajib al-Wujud (Tuhan) dan Mumkin al-Wujud (Makhluk). Manusia bersifat kontingen, artinya ia memerlukan penyebab eksternal untuk beralih dari ketiadaan menuju keberadaan.

[16] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (University of Chicago Press, 2009). Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an tidak mengenal dualisme tubuh-jiwa yang radikal. Tubuh dan jiwa adalah satu kesatuan fungsional yang tak terpisahkan dalam menjalankan visi moral di dunia.

[17] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Keio University, 1964). Izutsu menganalisis secara semantik bahwa istilah-istilah seperti tin (tanah liat) dan turab (debu) digunakan untuk menunjukkan ketergantungan ontologis absolut manusia kepada penciptanya.

[18] Al-Qur'an, Surah al-Mu'minūn[23]12–14. Ayat ini merupakan rujukan utama mengenai tahapan biologis manusia yang sering dikaji dalam sains modern (embriologi) maupun tafsir filosofis.

[19] Al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche for Lights). Al-Ghazali menjelaskan bahwa ruh adalah "latifah rabbaniyah" (substansi ketuhanan yang halus) yang berfungsi sebagai penggerak kesadaran manusia dan penghubung dengan alam malakut.

[20] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Allen & Unwin, 1968). Nasr berargumen bahwa dalam kosmologi Islam, manusia adalah mikrokosmos; memahami diri sendiri secara mendalam adalah kunci untuk memahami makrokosmos (alam semesta) dan Tuhan.

[21] Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Hadis No. 2643. Hadis ini menjelaskan bahwa setelah 120 hari dalam rahim, malaikat diperintahkan untuk meniupkan ruh dan menuliskan empat ketentuan. Secara teologis, ini menjadi dasar diskusi mengenai takdir dan ilmu Allah yang mendahului kejadian.

[22] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Oxford University Press, 1934). Iqbal menawarkan perspektif bahwa "ego" manusia adalah partisipan dalam kreativitas Ilahi. Qadar bukanlah hambatan, melainkan potensi yang harus diaktualisasikan melalui perjuangan kreatif.

[23] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Ibn 'Arabi mengonseptualisasikan Al-Insan al-Kamil sebagai manusia yang mampu merefleksikan seluruh nama dan sifat Allah secara seimbang, menjadikannya tujuan akhir dari proses penciptaan..

[24] Al-Qur'an, Surah al-Dhāriyāt[51]56: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Ayat ini merupakan landasan teologis utama dalam menetapkan tujuan penciptaan manusia, di mana kata li ya'budūn (untuk beribadah/mengabdi) ditafsirkan oleh para mufasir klasik seperti Ibnu Katsir tidak hanya dalam dimensi ritualitas sempit, melainkan sebagai bentuk pengakuan sadar atas ketuhanan Allah (tarikh al-ma'rifah) dan ketundukan kosmis yang sukarela.

[25] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Concepts of the Religious and Existential Alternative of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 41–43. Al-Attas menjelaskan secara mendalam tentang konsep dīn yang secara etimologis berakar dari kata dāna (berutang). Keadaan berutang eksistensial inilah yang menuntut manusia untuk menyerahkan dirinya (aslama) sebagai bentuk pengembalian utang penciptaan kepada Sang Pencipta, sehingga mendefinisikan jati diri manusia sejati sebagai 'abd.

[26] Al-Qur'an, Surah al-Dhāriyāt[51]57–58: "Aku tidak menghendaki rezeki sedikit pun dari mereka dan Aku tidak menghendaki supaya mereka memberi-Ku makan. Sesungguhnya Allah Dialah Maha Pemberi rezeki Yang mempunyai Kekuatan lagi Sangat Kokoh." Ayat ini menegaskan prinsip teologis kemahakayaan Allah (al-Ghinā al-Mutlaq) dan menolak segala bentuk antropomorfisme atau teologi kebutuhan timbal-balik yang jamak ditemukan dalam tradisi keagamaan non-tauhid.

[27] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 76–80. Izutsu menganalisis relasi semantik antara istilah Rabb (Tuhan/Pemelihara) dan 'Abd (Hamba). Ia menyimpulkan bahwa hubungan ini bersifat mutlak, di mana eksistensi 'abd sepenuhnya didefinisikan oleh kepatuhan, pengakuan, dan

ketergantungan ontologis kepada Rabb. Tanpa relasi ini, manusia kehilangan arah eksistensialnya dalam pandangan dunia Al-Qur'an.

[28] Abu Hamid al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid IV, Kitab al-Tawhīd wa al-Tawakkul (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 255. Al-Ghazali menguraikan bahwa tauhid yang murni (tauhid al-khawas) mensyaratkan hilangnya pandangan manusia terhadap sebab-sebab sekunder (al-asbāb) sebagai kekuatan mandiri. Ketika seseorang menyadari bahwa tidak ada pelaku hakiki di alam semesta selain Allah, ia terbebas dari rasa takut dan berharap kepada makhluk, yang merupakan esensi dari kemerdekaan batiniah.

[29] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 120–125. Ibn Qayyim menegaskan paradoks spiritual ini dengan menyatakan bahwa manusia pasti menjadi budak dari sesuatu; jika ia menolak menjadi hamba Allah, maka ia secara otomatis akan menjadi budak bagi hawa nafsunya sendiri, setan, atau duniawi. Oleh karena itu, penghambaan kepada Allah adalah satu-satunya jalan menuju kemerdekaan yang hakiki (al-hurriyyah al-tāmmah).

[30] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17–21. Rahman mendiskusikan ketegangan kreatif antara peran manusia sebagai 'abd (hamba yang patuh) dan khalifah (wakil Tuhan yang memiliki agensi dan tanggung jawab moral di bumi). Ia berargumen bahwa efektivitas kekhalifahan manusia di bumi sangat bergantung pada kualitas kesadaran kehambaannya di hadapan Allah; penyalahgunaan kekuasaan terjadi ketika dimensi 'ubūdiyyah diabaikan..

[31] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17-22. Rahman menjelaskan bahwa kapasitas kognitif manusia yang disimbolkan dengan "kemampuan menyebutkan nama-nama benda" (al-asmā') dalam kisah penciptaan merupakan modal epistemologis utama manusia untuk menjalankan tugas kekhalifahan di bumi secara rasional dan etis.

[32] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah[2]30. Ayat ini merupakan dokumen teologis utama yang mendasari diskursus penciptaan manusia sebagai khalīfah. Tafsir klasik seperti Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm karya Ibn Kathir menegaskan bahwa penunjukan ini melibatkan pemberian tanggung jawab moral yang besar kepada manusia untuk memakmurkan bumi ('imārat al-arḍ) sesuai dengan syariat Allah.

[33] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17-22. Rahman menjelaskan bahwa kapasitas kognitif manusia yang disimbolkan dengan "kemampuan menyebutkan nama-nama benda" (al-asmā') dalam kisah penciptaan merupakan modal epistemologis utama manusia untuk menjalankan tugas kekhalifahan di bumi secara rasional dan etis.

[34] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), Vol. 1, Bab 3. Ibn Khaldun memberikan analisis sosiologis dan teologis yang mendalam mengenai istilah khalīfah dan menegaskan bahwa secara politis-keagamaan, fungsi ini berkaitan erat dengan penegakkan keadilan publik dan penjagaan agama, bukan posisi sebagai pengganti esensi ketuhanan.

[35] Abu al-Hasan al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance, terj. Asadullah Yate (London: Ta-Ha Publishers, 1996), Bab 1. Al-Mawardi secara tegas menjelaskan batas-batas konseptual kepemimpinan Islam (Imamah/Khilafah) yang

didasarkan pada prinsip keterwakilan hukum syariat, guna menjaga kemaslahatan umat manusia tanpa melanggar batas kemutlakan kekuasaan Allah.

[36] HR. Al-Bukhari, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-Ahkam, Bab Qawl Allah Ta'ala Ati'u Allah wa Ati'u al-Rasul, No. 7138; dan HR. Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitab al-Imarah, Bab Fadilat al-Imam al-Adil, No. 1829. Hadis ini berbunyi: "Kullukum rā‘in wa kullukum mas’ūlun ‘an ra‘iyyatihi..." (Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian bertanggung jawab atas yang dipimpinnya). Hadis ini menjadi landasan etis universal bahwa tanggung jawab kepemimpinan bersifat inheren pada setiap individu manusia.

[37] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 222-225. Izutsu menganalisis struktur semantik hubungan antara Tuhan dan manusia dalam Al-Qur'an, di mana hubungan kepatuhan (‘abd) menjadi syarat mutlak bagi keberhasilan manusia dalam menjalankan peran luarannya sebagai pemegang amanah (khalīfah).

[38] Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell Islamic Futures Series, 1985), hlm. 112-115. Sardar menawarkan pembacaan modern-kontemporer terhadap konsep khilāfah, dengan menekankan bahwa masa depan peradaban Islam sangat bergantung pada kemampuan umat dalam menerjemahkan konsep amanah cosmic ini ke dalam sistem politik yang transparan dan ramah lingkungan.

[39] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-94. Nasr mengkritik tajam desakralisasi alam oleh sains modern barat dan menyodorkan konsep kosmologi Islam sebagai solusi, di mana manusia sebagai khalīfah diposisikan sebagai jembatan spiritual antara langit dan bumi yang wajib menjaga harmoni ekosistem kosmik demi keselamatan spiritual dan fisikal.

[40] Al-Qur’an, Surah Al-Isra[17] 85. Ayat ini merupakan basis epistemologis utama dalam studi tentang ruh, menegaskan bahwa ilmu manusia terbatas dan ruh adalah otoritas mutlak Allah (min amri Rabbī).

[41] Al-Qur’an, Surah Al-Sajdah[32] 9. Ayat ini menjelaskan proses teomorfis manusia, di mana setelah penyempurnaan fisik, Allah meniupkan ruh-Nya dan memberikan perangkat kognitif-spiritual (pendengaran, penglihatan, dan hati).

[42] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2005). Ihya’ ‘Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma’rifah. Dalam "Kitab Syarh ‘Aja’ib al-Qalb", Al-Ghazali menjelaskan bahwa ruh adalah latifah rabbaniyah (substansi halus ketuhanan) yang memiliki keterikatan dengan tubuh fisik namun bersifat non-materi. Ia menekankan bahwa penyebutan "Ruh Allah" adalah bentuk penghormatan (tashrif), bukan pembagian zat Tuhan.

[43] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press. Nasr, seorang pemikir tradisionalis terkemuka, menjelaskan bahwa fakultas penglihatan dan pendengaran dalam Islam bukan hanya alat sensorik, melainkan kanal bagi ruh untuk menangkap realitas metafisis.

[44] Al-Qur’an, Surah Al-A’raf[7] 172. Ayat ini merujuk pada "Perjanjian Primordial" (Mithaq). Secara teologis, ini adalah fondasi bagi konsep kesadaran spiritual manusia yang sudah ada sebelum keberadaan fisik di dunia.

[45] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur’an. Montreal: McGill-Queen's University Press. Izutsu melakukan analisis semantik terhadap konsep fitrah dan mithaq, menyimpulkan bahwa struktur batin manusia secara linguistik dan ontologis dalam Al-Qur'an dirancang untuk merespons eksistensi Tuhan.

[46] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. Chittick menguraikan pemikiran Ibn al-Arabi mengenai ruh sebagai cermin (mir'ah) bagi tajalli Allah. Ia menjelaskan bagaimana kesadaran primordial manusia terhubung dengan Realitas Absolut melalui perantara ruh yang ditiupkan.

[47] Penafsiran Q.S. al-Ḥajj[22]46 ini merujuk pada analisis semantik mendalam mengenai integrasi kognisi dan emosi dalam Al-Qur'an. Lihat Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hal. 142–145, yang menganalisis bagaimana kata qalb dalam semantik Qur'ani tidak pernah dipisahkan dari aktivitas intelektual (intellection). Bandingkan dengan penjelasan klasik Abu al-Qasim al-Qushayri dalam Lata'if al-Isharat, Jilid III (Kairo: Dar al-Katib al-Arabi, d.t.), hal. 162, yang menegaskan bahwa kebutaan batin ('ama al-basirah) jauh lebih berbahaya daripada kebutaan fisik karena ia memutus hubungan makrifat manusia dengan Penciptanya.

[48] Hadis ini diriwayatkan secara autentik oleh Imam Muslim dalam kitab sahihnya: Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi, Sahih Muslim, Kitab al-Birr wa al-Silah wa al-Adab, Bab Tahrim Zulm al-Muslim wa Khadhlihi wa Haqirihi wa Damihi wa 'Irdihi wa Malihi, Hadis No. 2564 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1972), Jilid IV, hal. 1987. Redaksi lengkap hadis tersebut berbunyi: "Inna Allāha lā yanẓuru ilā ṣuwarikum wa amwālikum, wa lākin yanẓuru ilā qulūbikum wa a'mālikum" (Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa dan harta kalian, melainkan Dia melihat kepada hati dan amal kalian). Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam karya monumentalnya, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, d.t.), hal. 3–12, menggunakan hadis ini sebagai argumen epistemologis utama untuk menegaskan bahwa qalb adalah lokus esensial dari taklif (pembebanan syariat) dan ma'rifah (pengenalan spiritual), di mana kualitas keselamatan manusia di akhirat (al-najāh) sangat bergantung pada keselamatan hatinya (al-qalb al-salīm).

[49] Q.S. Yūsuf[12]53, yang berbunyi: "Dan aku tidak (menyatakan) diriku bebas (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." Penafsiran klasik mengenai ayat ini dapat dirujuk pada Ibn Kaṯīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), Vol. 4, hlm. 321, yang menjelaskan bahwa kecenderungan dasar nafsu manusia yang tidak terjaga adalah mencari kepuasan hewani dan ego, kecuali jika bimbingan serta rahmat Allah menuntunnya pada keselamatan spiritual.

[50] Q.S. al-Fajr[89]27, yang berbunyi: "Wahai jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma'innah)." Konsep ketenangan dalam ayat ini dianalisis secara mendalam oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Kairo: Dār al-Sya'b, n.d.), Vol. 3, Bab "'Ajā'ib al-Qalb" (Keajaiban Hati), hlm. 4-12. Al-Ghazali menegaskan bahwa al-nafs al-muṭma'innah adalah kondisi di mana gejolak nafsu amarah telah tunduk sepenuhnya di bawah kendali akal budi dan cahaya makrifatullah, sehingga memancarkan kedamaian batiniah yang kokoh.

[51] Analisis metodologis mengenai perbedaan antara peristilahan Al-Qur'an secara tekstual dan konseptualisasi psikologis pasca-Al-Qur'an dibahas secara komprehensif oleh al-Rāghib al-Iṣfahānī dalam Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān (Damsyik: Dār al-Qalam, 1992), entri kata n-f-s (hlm. 813-815). Al-Isfahani menunjukkan dinamika makna kata nafs yang bergeser dari arti zat, nafas, sisa

kehidupan, hingga mencapai makna esensi spiritual manusia yang bertanggung jawab di hadapan Tuhan.

[52] Mengenai integrasi dan penjinakan nafsu dalam psikologi Islam klasik, lihat karya pionir Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London Publishers, 1979), hlm. 34-45, yang membandingkan pendekatan psikoterapi modern bernuansa sekuler dengan terapi spiritual berbasis tazkiyat al-nafs yang dikembangkan oleh para teolog muslim klasik seperti Al-Ghazali dan Al-Balkhi.

[53] Q.S. al-Syams[91]7–10, yang berbunyi: "Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)-nya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Lihat analisis semantik mengenai tazkiyah dalam Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1996), Vol. 1, hlm. 178-185, yang menguraikan bahwa kesucian jiwa dicapai melalui keseimbangan antara membersihkan diri dari sifat-sifat tercela (takhallī) dan menghiasinya dengan sifat-sifat mulia (taḥallī).

[54] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Ighāṭat al-Lahfān min Maṣāyid al-Syaiṭān (Riyadh: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 2011), Vol. 1, hlm. 98-105. Dalam bab penyembuhan penyakit hati, Ibn Qayyim memaparkan bahwa reorientasi teleologis jiwa manusia dicapai melalui latihan konsistensi spiritual (riyāḍah) dan pembentukan karakter moral baru (malakah) yang membebaskan diri dari belenggu kecanduan duniawi demi menggapai kebahagiaan sejati (al-sa‘ādah al-haqīqiyyah).

[55] Diskursus kontemporer mengenai integrasi keilmuan psikologi dan spiritualitas Islam dapat dirujuk pada artikel ilmiah karya Yasien Mohamed, "The Islamic Concept of Human Nature," American Journal of Islamic Social Sciences 12, no. 1 (1995): 52–67. Penelitian ini menekankan bahwa tazkiyah bukan sekadar konsep mistis transendental, melainkan suatu proses aktif-edukatif yang melibatkan aspek kognitif, afektif, dan konatif manusia guna mencapai kesehatan mental dan spiritual yang paripurna.

[56] M. Quraish Shihab, Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Umat, cet. 13 (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 288–290. Al-Qur'an secara konsisten menolak sikap taqlīd (mengikuti tanpa kaji kritis) sebagaimana terekam dalam Surah al-Isrā’[17] 36, yang menegaskan tanggung jawab epistemik atas pendengaran, penglihatan, dan hati/akal.

[57] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Quran: Semantics of the Quranic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 68–72. Izutsu menganalisis secara komprehensif bagaimana struktur semantik Al-Qur'an mengintegrasikan kata 'aql sebagai proses verifikasi kognitif-religius, bukan sekadar abstraksi rasional netral-bebas nilai.

[58] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 6–9. Nasr menegaskan bahwa kosmologi Islam mendudukkan alam semesta sebagai wahyu kosmik (al-qur'ān al-takwīnī) yang memerlukan analisis akal rasional sekaligus inteleksi spiritual untuk menyingkap pesan penciptaannya.

[59] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2004), hlm. 83–86. Pada Kitāb al-‘Ilm, Bāb Sharaf al-‘Aql, al-Ghazālī membedah hakikat, keutamaan, dan pembagian akal serta peran sentralnya sebagai pondasi keimanan dan keilmuan.

[60] Ibid., hlm. 87–89. Penjelasan terperinci mengenai empat gradasi kognitif ‘aql dalam pandangan al-Ghazālī yang menjembatani antara potensi epistemik alamiah manusia hingga kapasitas metafisik tertinggi.

[61] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Mi‘yār al-‘Ilm fī Fann al-Manṭiq, ed. Aḥmad Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), hlm. 45–52. Dalam karya ini, al-Ghazālī memaparkan penggunaan logika formal dan silogisme (qiyās) sebagai alat bantu kognitif yang sah untuk menjaga akal dari kekeliruan berfikir (‘iṣmah ‘an al-khaṭa’ fī al-fikr).

[62] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 182–188. Leaman menguraikan bagaimana para filsuf Muslim mengolah teori kausalitas dan proses abstraksi konsep universal dari data inderawi khusus.

[63] 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. 118–123. Al-Attas menegaskan bahwa akal dalam Islam tidak membatasi diri pada fenomena empiris semata (scire), melainkan berorientasi pada pencapaian hakikat eksistensi (sapientia).

[64] Abū al-Walīd Ibn Rushd, Faṣl al-Maqāl fīmā bayn al-Sharī‘ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl, ed. Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1997), hlm. 85–88. Ibn Rushd menetapkan kewajiban metodologis bagi manusia berakal untuk melakukan penafsiran rasional atas alam semesta sebagai manifestasi dari perintah hukum Islam.

[65] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, terj. Paul Guyer dan Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 115–119. Komparasi batas epistemologi Kantian menunjukkan paralelitas konsep bahwa akal murni memiliki demarkasi ketika mencoba membuktikan realitas nirkelembagaan empiris tanpa bantuan wahyu atau pengalaman transenden.

[66] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Tahāfut al-Falāsifah, ed. Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000), hlm. 12–16. Al-Ghazālī mengkritik para filsuf Helenistik-Muslim yang melampaui batas epistemologis akal ketika mencoba membuktikan persoalan metafisika murni (al-ilāhiyyāt) hanya dengan menggunakan instrumen logika spekulatif.

[67] Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (New York: Oxford University Press, 2000), hlm. 203–208. Dalam diskursus epistemologi reformasi kontemporer, Plantinga menekankan perlunya epistemic humility saat akal berhadapan dengan kebenaran-kebenaran teologis mendasar yang tidak seluruhnya dapat direduksi oleh pembuktian positivistik.

[68] Fazlur Rahman, Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 11–15. Rahman mengkritik sikap ekstremis rasionalisme sekular maupun tradisionalisme kaku, serta menyerukan pembacaan ulang dinamika akal-wahyu secara seimbang.

[69] M. Amin Abdullah, Multiversiversitas Ilmu-Ilmu Keislaman: Integrasi-Interkoneksi Agama dan Sains (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2012), hlm. 45–50. Abdullah merumuskan pentingnya hubungan harmonis antara ḥaḍārah al-naṣṣ (teks/wahyu), ḥaḍārah al-‘aql (akal/filsafat), dan ḥaḍārah al-isrāq/tajribah (pengalaman/sains).

[70] Al-Qur'an, Surah al-Nisā’[4] 174 & Surah al-Mā’idah[5] 15. Teks Al-Qur'an secara eksplisit menyebut wahyu sebagai burhān (bukti kebenaran yang konklusif) dan nūr

(cahaya) yang membimbing penalaran manusia dari kegelapan kognitif menuju kejelasan hakikat.

[71] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-‘Ilm, Bāb Faḍl al-‘Ilm (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002), hlm. 34, Hadis No. 71. "Siapa yang dikehendaki Allah mendapatkan kebaikan, maka Dia akan dipahamkan dalam agama (yufaqqihhu fī al-dīn)". Pemahaman (fiqh) ini membutuhkan fungsi analitis dan hermeneutik dari akal manusia.

[72] Al-Qur'an, Surah al-Fuṣṣilat[41] 53. "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar." Ayat ini memvalidasi pentingnya observasi empiris sebagai konfirmasi atas kebenaran wahyu.

[73] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Mishkāt al-Anwār, ed. Abū al-‘Alā ‘Afīfī (Kairo: Al-Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 1964), hlm. 52–55. Al-Ghazālī mengelaborasi metafora cahaya (nūr) untuk menjelaskan hubungan komplementer yang absolut antara mata kognitif (akal) dan objek pencahayaan Ilahi (wahyu).

[74] Plato, Phaedo, diterjemahkan oleh G.M.A. Grube (Indianapolis: Hackett Publishing, 1977), hlm. 64-67. Plato merumuskan pandangan dualisme ketat di mana tubuh (soma) dianggap sebagai hambatan bagi jiwa (psyche) dalam mencapai pengetahuan sejati tentang dunia Ide. Lihat juga persepsi Gnostisik mengenai corporealitas dalam Hans Jonas, The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity (Boston: Beacon Press, 2001), hlm. 42-48.

[75] René Descartes, Meditations on First Philosophy, disunting oleh John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Meditasi VI. Descartes memisahkan secara radikal antara substansi berpikir (res cogitans) dan substansi berukuran/fisik (res extensa). Kritik terhadap reduksionisme somatik modern ini juga dikembangkan oleh Bryan S. Turner dalam The Body and Society: Explorations in Social Theory (London: SAGE Publications, 2008), hlm. 33-58, yang membedah bagaimana tubuh modern teralienasi menjadi objek komodifikasi dalam kapitalisme lanjut.

[76] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah (32:7-9): "Yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah. Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina (air mani). Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur." Ayat ini menjadi landasan ontologis antropologi Islam mengenai integrasi dimensi material, spiritual, dan instrumen sensoris-kognitif.

[77] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 75-82. Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana organ sensoris dalam teks Qur'an memiliki fungsi ganda: sebagai penerima impuls fisik sekaligus alat akuntabilitas moral-religius di hadapan Tuhan.

[78] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 5-12. Al-Ghazali memaparkan hubungan hierarkis dan fungsional antara qalb (hati/jiwa) sebagai raja dan organ-organ tubuh (jawarih) sebagai prajurit atau instrumen pelaksana dalam ranah fisik.

[79] Al-Qur'an, Surah Yasin (36:65): "Pada hari ini Kami tutup mulut mereka; dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan kesaksianlah kaki mereka terhadap apa yang dahulu

mereka usahakan." Lihat pula Surah Fussilat (41:20-22) tentang kesaksian pendengaran, penglihatan, dan kulit manusia di alam akhirat.

[80] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah, disunting oleh Mashhur bin Hasan Al Salman (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), Jilid 2, hlm. 17-25. Al-Shatibi merumuskan hifz an-nafs (pemeliharaan jiwa/fisik) sebagai salah satu tujuan utama syariat (Maqasid al-Shari'ah) yang bersifat daruriyyah (primer) demi keberlangsungan eksistensi manusia.

[81] HR. Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab as-Shaum, Bab Li Jasadika 'Alayka Haqq, No. 1975. Hadis diriwayatkan dari 'Abdullah bin 'Amr bin al-'As, di mana Rasulullah SAW memberikan teguran terhadap perilaku ibadah berlebihan yang mengabaikan hak-hak biologis dan pemulihan fisik.

[82] HR. Muslim, Shahih Muslim, Kitab al-Birr wa as-Shilah wa al-Adab, Bab Tahrim Dhulm al-Muslim, No. 2564. Hadis diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, menetapkan tolok ukur hakiki kemuliaan manusia pada ranah spiritual-intelektual (qalb) dan artikulasi aksiologisnya ('amal), bukan pada aspek fisik eksogen.

[83] Seyyed Hossein Nasr, Religion and the Order of Nature (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 235-240. Nasr menjelaskan bagaimana pemahaman Islam tentang sakralitas tubuh manusia mencegah kemerosotan pandangan atas alam fisik, sekaligus menjaga manusia agar tidak terperangkap dalam materialisme profan melalui penekanan pada transendensi Ilahi.

[84] Q.S. al-Aḥzāb[33]72. Makna teologis mengenai "penawaran amanah" ('arḍ al-amānah) dikaji secara mendalam oleh Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī dalam Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl, di mana ia menjelaskan bahwa penawaran tersebut adalah bentuk majas representatif (tamthīl) yang menggambarkan dahsyatnya beban taklif (tanggung jawab hukum dan moral) yang tidak akan sanggup dipikul oleh entitas tanpa potensi akal dan kehendak bebas. Perspektif kosmologis ini juga didiskusikan oleh Seyyed Hossein Nasr dalam Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), yang menekankan bahwa penolakan alam semesta terhadap amanah menegaskan peran manusia sebagai jembatan antara dunia spiritual dan dunia material, yang mengemban tugas sebagai khalifah (wakil Tuhan) di bumi dengan segala konsekuensi ekologisnya.

[85] Paradoks Antropologis Ẓalūman Jahūlan. Sifat ganda manusia sebagai pemegang amanah yang sekaligus berpotensi menjadi sangat zalim dan bodoh dinalisis secara filosofis oleh Muhammad Iqbal dalam karyanya The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Javid Iqbal, 1984), khususnya dalam bab "The Human Ego - His Freedom and Immortality". Iqbal berpendapat bahwa kezaliman (ẓulm) dan kebodohan (jahl) manusia dalam ayat ini adalah akibat langsung dari "keberanian eksistensial" (existential courage) manusia untuk menerima ego yang bebas sebuah kebebasan yang mengandung risiko kesalahan epistemis dan moral yang fatal, namun merupakan satu-satunya jalan menuju kematangan spiritual sejati. Lihat pula penjelasan Ibn Kathīr dalam Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, Vol. 6, hlm. 431-432) yang merinci bahwa kemanusiaan sejati diuji justru ketika ia mampu mengatasi kecenderungan ẓulm (ketidakadilan) dan jahl (ketidaktahuan) tersebut dengan ilmu dan keadilan yang bersumber dari petunjuk ilahi.

[86] Hadis tentang Tanggung Jawab Kepemimpinan Sosial. Teks hadis sahih: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas gembalaannya (rakyat/bawahannya)..." (Kullukum rā'in wa kullukum mas'ūlun 'an ra'iyyatihi). Hadis ini diriwayatkan secara muttafaq 'alayh oleh Imam al-Bukhārī dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Ahkām, Bab Qawlillāhi Ta'ālā Aṭī'ullāha wa Aṭī'ur-Rasūla wa Ulil Amri Minkum, No. 7138, dan Imam Muslim dalam Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Imārah, No. 1829. Transformasi sosiologis dari amanah metafisis menjadi etika sosial ini dibahas secara komprehensif oleh Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), yang menunjukkan bahwa dalam Islam, kesadaran transendental harus selalu diaktualisasikan dalam bentuk keadilan sosial (social justice) dan tindakan moral yang konkret di tengah masyarakat.

[87] Al-Qur'an, Surah al-Dhāriyāt[51]56: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Lihat analisis semantik kata 'ibādah dalam Abū al-Qāsim al-Raghib al-Iṣfahānī, Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), h. 542, yang mendefinisikan ibadah sebagai kepasrahan tingkat tertinggi yang hanya layak diberikan kepada Zat yang memiliki keagungan mutlak.

[88] Al-Qur'an, Surah al-Mulk[67]2: "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia Maha Perkasa, Maha Pengampun." Ayat ini menegaskan struktur teleologis dari dualitas temporal kehidupan dan kematian sebagai batu ujian kapasitas moral manusia.

[89] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Concepts of the Religious and Existential Universe (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), h. 115-122. Al-Attas menjelaskan secara mendalam bahwa konsep dīn (agama) berkorelasi erat dengan kata dāna (berutang) dan 'abada (melayani/menghambakan diri), yang merefleksikan posisi ontologis manusia sebagai debitor kosmis yang membalas utang eksistensialnya melalui ibadah yang tulus kepada Allah.

[90] Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Kaṯīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), jilid 7, h. 385. Ibn Kathīr menukil riwayat dari jalur 'Alī ibn Abī Ṭalḥah dari Ibn 'Abbās r.a. bahwa makna "illa li-ya'budūn" secara substantif adalah "illa li-ya'rifūn" (melainkan agar mereka mengenali-Ku). Hal ini mengindikasikan bahwa ma'rifatullah (mengenal Allah) adalah prasyarat sekaligus substansi paling mendasar dari aktivitas ibadah makhluk.

[91] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), h. 17-24. Rahman mendiskusikan bahwa manusia diciptakan dengan faset moral yang unik, berbeda dengan entitas kosmis lainnya. Kesepakatan primordial (mīthāq) yang terekam dalam Q.S. al-A'rāf[7]172 menetapkan orientasi teosentris yang permanen dalam struktur psikis manusia (fitrah).

[92] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr) (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), jilid 30, h. 54-56. Al-Rāzī memaparkan analisis teologis mengenai mengapa "kematian" didahulukan penyebutannya daripada "kehidupan" dalam Q.S. al-Mulk[67]2. Menurutnya, kematian menginterupsi kelalaian manusia di dunia dan menyadarkan mereka akan batas waktu ujian eksistensial demi mempersiapkan kualitas amal terbaik.

[93] Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), jilid 23, h. 507-508. Al-Ṭabarī menegaskan bahwa istilah li-yabluwakum (untuk menguji kalian) merepresentasikan instrumen Ilahi untuk menyeleksi ketaatan hamba secara faktual di alam syahadah, sehingga pahala maupun siksa diberikan atas dasar manifestasi amal nyata, bukan semata-mata atas dasar ilmu Allah yang bersifat apriori.

[94] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), h. 105-118. Izutsu menganalisis struktur semantik nilai-nilai etis dalam al-Qur'an dan menyimpulkan bahwa fokus utama transformasi Qur'ani adalah pengalihan orientasi dari kesombongan tribal-kuantitatif zaman Jahiliyah menuju kesadaran moral-kualitatif yang berporos pada ketakwaan dan kebaikan amal (aḥsanu ‘amalā).

[95] Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān (Kairo: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah, 1964), jilid 18, h. 206. Al-Qurṭubī mengutip pernyataan monumental dari ulama sufi generasi awal, Fuḍayl ibn ‘Iyāḍ (w. 187 H), mengenai tafsir kalimat “aḥsanu ‘amalā”: “Yakni yang paling ikhlas (akhlashuhu) dan paling benar (aṣwabuhu). Sesungguhnya amal jika dilakukan dengan ikhlas tetapi tidak benar, maka tidak akan diterima. Dan jika amal itu dilakukan dengan benar tetapi tidak ikhlas, juga tidak akan diterima, sampai ia dilakukan dengan ikhlas dan benar sekaligus.” Kelayakan etis ini dirumuskan pula dalam hadis populer riwayat Imam al-Bukhārī dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Riqāq, No. 6416, yang menekankan kontinuitas serta mutu tindakan kemanusiaan meskipun kuantitasnya kecil ("Adwamuhā wa in qalla").

[96] Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, terj. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hal. 78-83. Kant dalam adikaryanya ini menegaskan bahwa kebebasan berkehendak (autonomy of the will) merupakan postulat mutlak dari rasio praktis yang menjadi syarat mutlak bagi terwujudnya moralitas dan akuntabilitas etis manusia (ought implies can).

[97] Abu al-Hasan al-Ash'ari, Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida', ed. Richard J. McCarthy (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hal. 39-44. Di dalam kitab ini, Al-Ash'ari menguraikan penolakannya terhadap kelompok Jabariyyah ekstrem sekaligus merumuskan konsep kasb (acquisition) sebagai jalan tengah untuk menjelaskan ketergantungan tindakan manusia pada penciptaan Allah tanpa menafikan tanggung jawab moral manusia.

[98] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Iqtisad fi al-I'tiqad (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hal. 81-87. Al-Ghazali menganalisis secara mendalam hubungan kausalitas dan menegaskan bahwa kekuasaan Allah bersifat langsung dan mutlak, namun tindakan manusia tetap memiliki korelasi moral erat dengan pahala dan dosa melalui perantara kehendak yang diciptakan Tuhan di dalam diri manusia saat ia memilih.

[99] Richard C. Martin, Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja, Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol (Oxford: Oneworld Publications, 1997), hal. 62-68. Buku ini menganalisis bagaimana kaum Mu'tazilah membangun doktrin keadilan ilahi (al-'adl) yang menuntut kebebasan berkehendak secara otonom pada manusia agar konsep pembalasan akhirat menjadi logis dan adil.

[100] Ibn Rushd (Averroes), Kitab al-Kashf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah, ed. Muhammad 'Abid al-Jabiri (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998),

hal. 112-118. Ibn Rushd menawarkan sintesis filosofis yang memadukan kehendak bebas internal manusia dengan sebab-sebab eksternal deterministik (sunnatullah) sebagai penjelas paling seimbang atas realitas tindakan manusia.

[101] Al-Qur'an, Surah al-Insān[76] 3. Ayat ini menegaskan bahwa Allah memberikan petunjuk jalan kehidupan bagi manusia, dan manusia memiliki kebebasan eksistensial untuk meresponsnya: menjadi manusia yang bersyukur atas nikmat keimanan, atau jatuh dalam kekufuran yang merusak.

[102] Al-Qur'an, Surah al-Takwīr[81] 28. Ayat ini mengonfirmasi eksistensi kehendak bebas manusia dalam memilih jalan yang lurus (istiqamah), yang membuktikan adanya ruang agensi (agency) dan kapasitas moral yang diakui oleh wahyu secara sah.

[103] Al-Qur'an, Surah al-Takwīr[81] 29. Ayat ini menjadi penyeimbang teologis yang menegaskan bahwa kehendak manusia tidak berdiri secara independen melainkan berada di dalam ruang lingkup kehendak universal Allah (iradah kauniyyah), meruntuhkan klaim kemandirian absolut makhluk.

[104] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hal. 21-25. Rahman melakukan analisis tematik mengenai dialektika kebebasan manusia dan kedaulatan ilahi dalam Al-Qur'an, menyimpulkan bahwa Al-Qur'an tidak berbicara dalam bahasa filsafat determinisme mekanistik, melainkan dalam bahasa hubungan moral-personal yang dinamis antara Khalik dan makhluk.

[105] Abu Mansur al-Maturidi, Kitab al-Tawhid, ed. Bekir Topaloğlu dan Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM, 2003), hal. 225-231. Al-Maturidi merumuskan perbedaan antara al-iradah al-kulliyyah (kehendak universal yang diciptakan Allah dalam diri manusia) dan al-iradah al-juz'iyyah (kehendak parsial manusia dalam memilih objek tindakan tertentu), yang memberikan peran lebih aktif bagi manusia dibanding formulasi awal Ash'ariyyah.

[106] Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", The Journal of Philosophy, Vol. 68, No. 1 (1971), hal. 5-20. Frankfurt menawarkan teori kehendak bertingkat (desires of the first-order and second-order) yang sering digunakan dalam filsafat analitik kontemporer untuk mendukung kompatibilisme, sejalan dengan pembagian kehendak dalam teologi Maturidiyyah.

[107] John Martin Fischer, My Way: Essays on Moral Responsibility (Oxford: Oxford University Press, 2006), hal. 38-44. Fischer mengembangkan konsep "guidance control" sebagai basis tanggung jawab moral, yang menunjukkan bahwa seseorang tetap bertanggung jawab atas tindakannya selama ia mengendalikan proses pengambilan keputusannya, meskipun ia tidak memiliki kemampuan fisik untuk mengubah seluruh jalannya peristiwa eksternal.

[108] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hal. 48-52. Nasr menguraikan bagaimana pandangan dunia Islam melihat keterkaitan kosmis antara takdir ilahi dan kebebasan manusia dalam bingkai harmoni ekologis dan spiritual yang saling melengkapi, bukan saling menegasikan.

[109] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Qadar, Hadis No. 6594. Dalam hadis ini digambarkan bahwa ketika para sahabat bertanya mengenai kegunaan beramal jika segala sesuatu telah tertulis di Lauh Mahfuzh, Nabi Muhammad SAW menjawab: "Beramallah kalian, karena masing-masing orang akan dimudahkan untuk menempuh apa yang telah diciptakan untuknya." Hadis ini menjadi fondasi epistemologis bahwa

ketidaktahuan manusia atas takdir mengharuskan adanya tindakan etis aktif (ikhtiyar) yang dipandu oleh syariat.

[110] Q.S. al-Baqarah[2]156 yang berbunyi: "الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" (Yaitu orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan: "Sesungguhnya kami adalah milik Allah dan sesungguhnya hanya kepada-Nya kami akan kembali"). Ayat ini menegaskan asas ontologis kepemilikan mutlak Allah atas eksistensi manusia (Inna lillāh) sekaligus arah gerak teleologis akhir kembalinya ciptaan kepada Sang Pencipta (Inna ilayhi rāji'ūn). Lihat Abu al-Fida' Ismail ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Adzim (Riyadh: Dar Taybah, 1999), Jilid 1, hlm. 467-469, yang menjelaskan bahwa kesadaran eskatologis ini merupakan pelindung psikologis terkuat bagi jiwa mukmin dalam menghadapi benturan eksistensial di dunia.

[111] Q.S. Āli ‘Imrān[3]185 yang menyatakan: "...كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (Setiap yang bernyawa akan merasakan mati. Dan hanya pada hari Kiamat sajalah diberikan dengan sempurna balasanmu...). Ayat ini menetapkan kematian sebagai kepastian universal yang melintasi batas biologis dan menegaskan bahwa dunia tidak dirancang sebagai tempat pembalasan mutlak, melainkan akhiratlah yang bertindak sebagai ruang keadilan distributif yang paripurna. Lihat Muhammad al-Tahir ibn ‘Asyur, Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir (Tunis: Dar al-Tunisiyyah, 1984), Jilid 4, hlm. 172-175.

[112] Analisis mendalam mengenai kematian sebagai fase transisi aktif spiritual dapat ditemukan dalam adikarya Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, khususnya pada Kitab Dhikr al-Mawt wa ma Ba'dahu (Buku Mengingat Kematian dan Kehidupan Setelahnya). Al-Ghazali menguraikan secara filosofis bahwa kematian bukanlah kemusnahan (fana' mutlaq), melainkan pemutusan hubungan jiwa dari raga luar untuk kemudian bertransisi menuju alam barzakh guna menyaksikan hakikat spiritual yang selama di dunia tertutup oleh kabut indrawi. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 5, hlm. 180-195.

[113] Kritik terhadap reduksionisme materialis dalam memahami eksistensi manusia dijelaskan secara komprehensif oleh Fazlur Rahman dalam bukunya Major Themes of the Qur'an. Rahman menerangkan bahwa al-Qur'an menolak keras pandangan kaum pagan mekanistik (dahrīyyun) yang mengira bahwa kehidupan hanya sebatas dunia fisik dan kematian hanyalah proses pelapukan alami akibat waktu. Rahman menekankan bahwa kesadaran akan hari akhir (al-ma'ad) adalah pilar moralitas al-Qur'an yang mencegah manusia dari degradasi moral akibat hilangnya rasa tanggung jawab transenden. Lihat Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 106-120.

[114] Seyyed Hossein Nasr membahas perbandingan eskatologis modern dan spiritual dalam karyanya, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. Nasr memaparkan bahwa manusia modern mengalami krisis eksistensial akut karena mereka memotong dimensi vertikal kehidupan (transendensi) dan hanya menyisakan dimensi horizontal (temporalitas). Kesadaran akan kepulangan kepada Allah (al-ma‘ād) memulihkan dimensi vertikal tersebut, mengintegrasikan kembali waktu kosmis ke dalam waktu suci, dan memberikan makna metafisis yang kokoh bagi perbuatan sehari-hari. Lihat Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (San Francisco: HarperOne, 2002), hlm. 215-230.

[115] Pandangan mengenai dunia sebagai ruang aktualisasi amanah khilafah yang tidak boleh ditinggalkan secara asketis pasif sejajar dengan filsafat kebudayaan Ibnu

Khaldun. Dalam kitab Muqaddimah, Ibnu Khaldun merumuskan bahwa pembangunan peradaban ('umran al-alam) adalah kewajiban eksistensial manusia yang dituntut oleh syariat. Kehidupan duniawi dikonseptualisasikan sebagai persiapan eskatologis yang logis, di mana keteraturan tatanan sosial, hukum, dan ekonomi menjadi prasyarat bagi tegaknya keadilan yang diridhai Allah Swt. Lihat Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), Jilid 1, hlm. 380-395.

[116] Teori eskatologi dinamis dan perlawanan terhadap asketisme pasif juga dibahas secara mendalam oleh Muhammad Iqbal dalam The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Iqbal menegaskan bahwa ego manusia (diri/khudi) tidak boleh melebur ke dalam ketiadaan, melainkan harus memperkuat dirinya melalui perjuangan moral di dunia fisik guna menghadapi fase kebangkitan yang lebih tinggi. Bagi Iqbal, kehidupan akhirat adalah kelanjutan dinamis dari perjuangan eksistensial manusia di bumi, bukan tempat peristirahatan pasif tanpa karya. Lihat Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hlm. 95-112.

[117] Mengenai analisis semantik trajektori eksistensial manusia dari mabda' ke ma'ād dalam kosakata al-Qur'an, Toshihiko Izutsu memberikan pemaparan yang sangat kaya. Izutsu menerangkan bahwa kata kunci seperti rujū' (kembali), ba'th (kebangkitan), hisāb (perhitungan), dan jazā' (balasan) membentuk struktur konseptual eskatologis yang memberikan orientasi etis mutlak bagi prilaku manusia di bumi. Hidup manusia di dunia dibayangkan sebagai teks moral yang sedang ditulis secara real-time untuk kemudian dibaca dan dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan pada Hari Kepulangan. Lihat Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 98-115.

[118] Konsep al-Ma'ād secara metafisis-filosofis mencapai puncak formulasinya dalam mazhab Hikmah Muta'aliyah yang dibangun oleh Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi). Dalam karyanya Al-Asfar al-Arba'ah, Sadra membangun teori al-harakah al-jawhariyyah (gerak substansial) yang menjelaskan bahwa seluruh alam semesta, terutama jiwa manusia, senantiasa berada dalam gerak evolusioner-substansial yang konstan menuju kesempurnaan eksistensial di alam akhirat. Kepulangan kepada Allah bukan sekadar perpindahan tempat secara fisik, melainkan evolusi ontologis jiwa (al-ma'ad al-jasmani wa al-ruhani) dari derajat materi yang padat menuju derajat cahaya spiritual murni. Lihat Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), Jilid 9, hlm. 80-110.

[119] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr[15] 28-29. Ayat ini menegaskan konstitusi ganda manusia yang terdiri dari unsur material tanah (basharan min shalshālin min hama'in masnūn) dan penghembusan unsur ilahi (wa nafaktu fīhi min rūḥī). Teks Al-Qur'an ini menjadi basis ontologis utama dalam antropologi Islam bahwa manusia menyatukan dimensi rendah (materi) dan dimensi tinggi (spiritual).

[120] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3-6. Imam al-Ghazali menjelaskan secara rinci empat istilah kunci dalam psikologi/antropologi Islam: Qalb, Ruh, Nafs, dan 'Aql. Beliau menggarisbawahi bahwa meskipun masing-masing memiliki makna fisik/psikologis khusus, secara

hakiki semuanya merujuk pada entitas spiritual yang sama (al-laṭīfah al-rūḥāniyyah) yang menjadi hakikat manusia dalam menangkap realitas ketuhanan dan moral.

[121] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul: A Brief Outline and a Framework for an Islamic Psychology and Epistemology (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990), hlm. 5-12. Al-Attas menegaskan bahwa manusia dalam Islam adalah dual-natured, menyatukan body dan soul. Penyatuan ini bersifat hirarkis dan organis di mana jiwa (soul) harus mengontrol jasad (body) melalui penguasaan ‘aql atas nafs, sehingga tercipta kedamaian eksistensial (tuma'nīnah).

[122] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 75-98. Izutsu menganalisis secara semantik hubungan korelatif antara Allah dan Manusia dalam Al-Qur'an. Ia menemukan bahwa kebebasan bertindak manusia (ikhtiar) senantiasa berada dalam kerangka hubungan ontologis dengan kekuasaan mutlak Allah (qadar), yang mencegah manusia falling into baik absolute determinism (jabariyyah) maupun absolute autonomy (qadariyyah).

[123] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33] 72. Ayat tentang pengangkatan Amanah oleh manusia ketika langit, bumi, dan gunung-gunung menolaknya karena khawatir akan mengkhianatinya. Ini menggambarkan bahwa manusia secara moral dibebani tanggung jawab eksistensial yang melibatkan risiko etis yang sangat besar.

[124] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 153-165. Nasr memaparkan konsep Al-Insān al-Kāmil (Manusia Sempurna) dan konteks Perjanjian Primordial (al-mīthāq dalam Surah Al-A'raf[7] 172). Menurut Nasr, melupakan integritas ketuhanan manusia menyebabkan desakralisasi ilmu pengetahuan dan krisis eksistensial masyarakat modern.

[125] Sahih Muslim, Kitāb ad-Da'awāt, Hadis No. 2722 (Riyadh: Darussalam, 1999). Hadis Nabi SAW mengingatkan keterikatan antara modal eksistensial di dunia dan pertanggungjawaban akhirat: "Dunia adalah ladang akhirat", yang mempertegas bahwa keberadaan material di bumi adalah ruang aktualisasi amal shaleh dan tanggung jawab moral sebelum kembali kepada Tuhan (al-ma‘ād).

[126] Ibn Khaldun, Al-Muqaddimah (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 147-152. Dalam karya monumental ini, Ibn Khaldun menunjukkan bagaimana karakter sosial, psikologis, dan spiritual manusia (‘umrān basyarī) membentuk struktur peradaban (hadhārah). Peradaban akan hancur ketika dimensi moral dan spiritual manusianya mengalami kemerosotan (fasād).

[127] Malik Bennabi, Le Problème des Idées dans le Monde Musulman / Mas’alat al-Fikr fī al-‘Ālam al-Islāmī (Cairo: Dār al-Fikr, 1970), hlm. 33-45. Bennabi mengemukakan teori bahwa peradaban adalah hasil persamaan: Peradaban = Manusia + Tanah + Waktu, yang digerakkan oleh ide keagamaan (l'idée religieuse). Tanpa pemahaman ketuhanan tentang manusia, komponen-komponen peradaban tidak akan mampu menghasilkan kebangkitan yang sejati.

[128] Ismail Raji al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1982), hlm. 83-95. Al-Faruqi menjabarkan implikasi Tawhid terhadap tata peradaban. Mengakui kemanunggalan Allah menuntut penyatuan tindakan manusia dalam mengelola dunia melalui wawasan etis, keadilan sosial, dan integrasi ilmu pengetahuan yang membebaskan manusia dari perbudakan sekularisme.

[129] Al-Asy'ari, Abu al-Hasan. Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin. (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980). Penjelasan klasik mengenai perdebatan awal teolog Muslim tentang determinisme dan kehendak bebas, yang menjadi fondasi bagi pemilahan posisi teologis dalam Islam.

[130] Al-Qur'an, Surah Al-Qamar (54): 49. "Inna kulla shay'in khalaqnahu bi-qadarin" (Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran/takdir). Ayat ini menjadi basis ontologis bahwa seluruh eksistensi memiliki parameter dan ketetapan yang presisi dari Sang Pencipta.

[131] Ibn Taymiyyah. Majmu' al-Fatawa, Jilid 8 (Kitab al-Qadar). (Riyadh: Dar al-Wafa, 2005). Ibn Taymiyyah memberikan distingsi yang tajam antara Ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu dan Masyi'ah (Kehendak) yang tidak menafikan usaha manusia dalam kerangka sebab-akibat.

[132] Gardet, Louis. Dieu et la Destinée de l'Homme. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967). Seorang orientalis dan pemikir besar yang menganalisis konsep takdir dalam Islam dari perspektif teologi komparatif, menekankan pada keseimbangan antara kedaulatan Tuhan dan aksi manusia.

[133] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din, Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul. (Beirut: Dar al-Ma'rifah). Al-Ghazali menggunakan metafora "pena" dan "papan tulis" untuk menjelaskan bagaimana segala sesuatu tertulis dalam Ilmu Allah tanpa menegasikan proses kausalitas di alam syahadah.

[134] Watt, W. Montgomery. Free Will and Predestination in Early Islam. (London: Luzac & Co, 1948). Karya fundamental yang melacak sejarah intelektual dan sosiopolitik di balik munculnya faksi-faksi teologis di dunia Islam terkait isu takdir.

[135] Hadis Nabi Muhammad SAW. Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis Jibril. Dalam hadis ini, iman kepada Qadar baik dan buruk diletakkan sebagai rukun iman yang keenam, menunjukkan kedudukannya yang sentral dalam struktur akidah Islam sebagai bentuk pengakuan atas kedaulatan mutlak Allah.

[136] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964). Izutsu melakukan analisis semantik mendalam terhadap kata Qadar dan Qadha, menunjukkan bagaimana istilah-istilah ini membentuk cara pandang dunia (worldview) Muslim yang unik dalam melihat hubungan antara Pencipta dan ciptaan.

[137] QS. al-Qamar[54] 49. Teks ayat tersebut berbunyi: "Inna kulla shay'in khalaqnahu bi-qadar" (Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran/ketentuan). Berdasarkan penjelasan Ibnu Kathir dalam Tafsir al-Qur'an al-Adzim (Riyadh: Dar Taybah, 1999, Vol. 7, hlm. 482), ayat ini merupakan salah satu dalil fundamental yang digunakan oleh para teolog Ahlus Sunnah wal Jama'ah untuk menetapkan kewajiban mengimani takdir (qadar), yakni bahwa Allah Swt. telah mengetahui, menentukan, dan menuliskan segala ukuran ciptaan-Nya sebelum alam semesta ini diwujudkan secara fisik.

[138] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Iqtisad fi al-I'tiqad (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004, hlm. 78-82). Dalam karya teologi klasiknya ini, Imam al-Ghazali merumuskan hubungan dialektis antara kekuasaan mutlak Allah (Qudrah) dan keteraturan alamiah. Al-Ghazali menjelaskan bahwa penetapan ukuran (taqdir) oleh Allah tidak menihilkan kausalitas, melainkan meletakkan kausalitas tersebut sebagai instrumen determinasi ilahi yang berjalan secara konsisten (sunnatullah) di bawah kehendak-Nya (Iradah).

[139] QS. al-Kahf[18] 29. Ayat ini secara tekstual menyatakan: "Wa qul al-haqqu min Rabbikum, fa man sha'a fal-yu'min wa man sha'a fal-yakfur" (Dan katakanlah, "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa menghendaki[beriman] hendaklah dia beriman, dan barangsiapa menghendaki[kafir] biarlah dia kafir"). Toshihiko Izutsu dalam Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002, hlm. 124-128) menganalisis secara semantik bahwa ayat ini menggarisbawahi adanya agency atau kehendak memilih pada diri manusia yang menjadi poros pertanggungjawaban moral (moral responsibility) dalam struktur teologi etis Al-Qur'an.

[140] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 12-17). Rahman menelaah hubungan timbal balik antara ayat-ayat yang menekankan kehendak bebas manusia dengan ayat-ayat determinasi ilahi (seperti QS. al-Takwir[81] 29: "Wa ma tasha'una illa an yasha'a Allah"). Ia menyimpulkan bahwa ketegangan ini bukanlah sebuah kontradiksi logis, melainkan sebuah "paradox of grace and responsibility" yang bertujuan menjaga keseimbangan jiwa manusia agar tidak terjatuh pada kesombongan eksistensial (hubris) maupun keputusasaan fatalistik (quietism).

[141] QS. al-Hadid[57] 22. Ayat ini berbunyi: "Ma asaba min musibatin fi al-ardi wa la fi anfusikum illa fi kitabin min qabli an nabra'aha" (Setiap bencana yang menimpa di bumi dan yang menimpa dirimu sendiri, semuanya telah tertulis dalam Kitab[Lauh Mahfuz] sebelum Kami mewujudkannya). Muhammad Iqbal dalam karyanya yang monumental, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013, hlm. 86-89), menegaskan bahwa konsep taqdir dalam ayat ini bukanlah takdir mekanis yang statis dan tertutup, melainkan sebuah struktur kemungkinan dinamis (dynamic possibilities) dalam waktu kreatif Allah yang memberikan ruang bagi ego manusia untuk bereaksi secara proaktif dan kreatif terhadap setiap tantangan sejarah.

[142] Nicolai Sinai, The Qur'an: A Historical-Critical Introduction (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, hlm. 115-120). Sinai menjelaskan perkembangan tematis dari fase Makiyyah ke Madaniyyah, di mana wacana teologis eskatologis dan kosmologis pada periode Mekah mengalami proses reorientasi fungsional pada periode Madinah guna memberikan legitimasi ideologis, ketahanan mental, serta kohesi sosial bagi komunitas Muslim yang sedang menghadapi konfrontasi militer dan konsolidasi politik internal.

[143] W. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought (Oxford: Oneworld Publications, 1998, hlm. 82-88). Watt memetakan dinamika perdebatan awal teologi Islam mengenai qadar dan kasb (akuisisi tindakan). Ia menunjukkan bahwa doktrin teologi dalam Al-Qur'an yang tercermin dalam sintesis ayat Makiyyah dan Madaniyyah berhasil menghindari ekstremitas determinisme mutlak (Jabariyyah) dan kebebasan mutlak yang tak terbatas (Qadariyyah), sehingga melahirkan sebuah kerangka kerja teologis yang menekankan kedaulatan mutlak Tuhan secara ontologis sekaligus menegaskan kewajiban moral manusia secara sosiologis..

[144] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1902). Al-Iqtisad fil-I'tiqad. Kairo: Matba'ah al-Sa'adah. Dalam karya ini, Al-Ghazali menjelaskan sifat Azaliyyah Allah sebagai eksistensi yang tidak terikat oleh waktu (zaman), karena waktu itu sendiri adalah makhluk yang diciptakan. Oleh karena itu, hubungan Allah dengan takdir tidak bersifat kronologis melainkan ontologis.

[145] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid[57] 22. Ayat ini menjadi rujukan primer (basis tekstual wahyu) yang menyatakan bahwa segala peristiwa telah tertulis dalam sebuah "Kitab" sebelum terjadi, menekankan sifat kemutlakan ilmu Allah atas realitas.

[146] Muslim ibn al-Hajjaj. (n.d.). Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Bab Hajjaja Adam Musa. Hadis Nomor 2653. Hadis ini merupakan rujukan standar dalam teologi Islam mengenai penentuan takdir 50.000 tahun sebelum penciptaan kosmos, yang secara transmisi diakui memiliki tingkat otentisitas tertinggi dalam tradisi Sunni.

[147] Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash'ath. (2009). Sunan Abi Dawud, Kitab al-Sunnah, Bab fi al-Qadar. Al-Risalah al-Alamiyyah. Hadis mengenai penciptaan Pena (al-Qalam) sebagai makhluk partama yang diperintahkan menulis takdir, yang menjadi pilar dalam memahami konsep Kitabah (pencatatan).

[148] Al-Asqalani, Ibn Hajar. (2001). Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari. Kairo: Dar al-Hadith. Penjelasan Ibn Hajar dalam kitab ini memberikan dimensi hermeneutic terhadap hadis-hadis takdir, menegaskan bahwa pencatatan adalah bentuk penghormatan terhadap Pena dan bukti keteraturan ciptaan Tuhan, bukan karena kebutuhan Tuhan akan catatan.

[149] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (1997). Sahih al-Bukhari, Kitab Bad' al-Khalq, Bab Dhikr al-Mala'ikah. Hadis Nomor 3208. Hadis dari Abdullah ibn Mas'ud ini adalah teks fundamental yang merinci aspek Taqdir 'Umri (takdir individu di rahim), yang sering dianalisis dalam studi bioetika dan teologi Islam.

[150] Ibn Taymiyyah, Taqiyuddin. (1995). Majmu' al-Fatawa, Jilid 8 (Kitab al-Qadar). Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd. Ibn Taymiyyah merinci tingkatan-tingkatan takdir (maratib al-qadar), mulai dari Ilmu, Pencatatan, Kehendak, hingga Penciptaan, serta memvalidasi kesahihan riwayat-riwayat tersebut berdasarkan konsensus ulama hadis.

[151] Watt, W. Montgomery. (1948). Free Will and Predestination in Early Islam. London: Luzac & Co. Sebuah studi akademik Barat yang valid dan klasik yang menganalisis bagaimana hadis-hadis takdir membentuk struktur pemikiran sosiol-keagamaan umat Islam awal dan bagaimana validitas transmisi tersebut dijaga dalam tradisi intelektual Islam.

[152] Ibn Sina (Avicenna), The Metaphysics of The Healing (al-Ilahiyyat). Dalam karya monumentalnya ini, Ibn Sina menjelaskan bahwa pengetahuan Tuhan bersifat universal (kulli) namun mencakup partikularitas (juz'iyyat) dari sisi bahwa Tuhan adalah sebab dari segala sesuatu. Pengetahuan-Nya tidak bersifat diskursif (berpikir langkah-demi-langkah) melainkan intuitif-intelektual yang sempurna.

[153] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6] 59. "Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula)..." Ini adalah fundamen skriptural tentang kemenyeluruhan ilmu Allah (Omniscience).

[154] Chittick, William C., The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989). Chittick menguraikan secara mendalam bagaimana Ibnu Arabi memandang Ilmu Allah sebagai ruang bagi entitas tetap (A'yan al-Thabitah) yang menjadi jembatan antara pengetahuan Tuhan dan realitas ciptaan.

[155] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, Bab Al-Tawhid wa al-Tawakkul. Al-Ghazali menegaskan bahwa kehendak manusia berada di bawah kehendak Allah secara

ontologis, namun manusia tetap merasakan pilihan tersebut secara fenomenologis sebagai dasar pertanggungjawaban.

[156] Swinburne, Richard, The Coherence of Theism (Oxford: Clarendon Press, 2016). Swinburne memberikan argumen filosofis modern mengenai bagaimana sifat kemahatahuan Tuhan selaras dengan kebebasan manusia, membedakan antara kebutuhan logis dan kebutuhan kausal.

[157] Shahih Muslim, Kitab Al-Qadar, Hadis No. 2653. Hadis ini menyebutkan bahwa Allah telah menetapkan takdir seluruh makhluk lima puluh ribu tahun sebelum penciptaan langit dan bumi. Para ulama menjelaskan bahwa "penulisan" ini adalah berdasarkan Ilmu-Nya yang mendahului segala eksistensi.

[158] Frank, Richard M., Al-Ghazali and the Ash'arite School (Duke University Press, 1994). Buku ini membahas secara sistematis doktrin Kasb (akuisisi) dalam teologi Asy'ariyah yang diadopsi Al-Ghazali untuk menjelaskan posisi manusia di antara kehendak mutlak Tuhan dan aksi nyata manusia.

[159] Mulla Sadra, The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (Al-Asfar al-Arba'ah). Sadra memperkenalkan konsep Harakat al-Jawhariyyah (gerak substansial) yang menjelaskan bahwa ilmu Allah meliputi perubahan-perubahan yang terjadi di alam semesta tanpa Ilmu itu sendiri mengalami perubahan

[160] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas[28] 68. Ayat ini berbunyi: "Dan Tuhanmu menciptakan apa yang Dia kehendaki dan memilihnya. Sekali-kali tidak ada pilihan bagi mereka (manusia)..." Referensi ini merupakan basis teologis utama bagi prinsip Al-Ikhtiyar al-Ilahi (Pilihan Ilahi) yang menegaskan bahwa kedaulatan dalam penciptaan dan seleksi eksistensial sepenuhnya berada di tangan Allah, menafikan campur tangan makhluk dalam penetapan takdir primordial.

[161] Ibn Taymiyyah. (1995). Majmu‘ al-Fatawa (Vol. 8, hlm. 187-190). Madinah: Mujamma‘ al-Malik Fahd. Ibn Taymiyyah secara detail merumuskan distingsi antara dua jenis kehendak (Iradah). Ia menjelaskan bahwa kegagalan membedakan antara kehendak penciptaan (kauniyyah) dan kehendak sosioreligius (shar‘iyyah) adalah akar dari banyak kesesatan dalam sekte-sekte teologi klasik.

[162] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2007). Al-Iqtisad fi al-I'tiqad (Moderation in Belief). Translated by A. Yaqub. Chicago: University of Chicago Press. Dalam karya monumental ini, Al-Ghazali mempertahankan posisi Ash‘arite bahwa kehendak Allah bersifat azali dan meliputi segala hal yang mungkin terjadi (al-mumkinat), namun ia tetap menekankan pentingnya korelasi antara kehendak tersebut dengan kebijaksanaan Ilahi (hikmah).

[163] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (2003). Shifa' al-'Alil fi Masa'il al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Ibn al-Qayyim mengeksplorasi secara mendalam mengapa Allah menghendaki adanya kejahatan (seperti iblis atau kekufuran) secara kauniyyah. Ia berpendapat bahwa kejahatan relatif tersebut merupakan sarana untuk mencapai kebaikan absolut dan manifestasi dari asma dan sifat Tuhan lainnya (seperti Al-Ghaffar atau Pengampun).

[164] Winter, T. J. (Ed.). (2008). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge: Cambridge University Press. Buku ini memberikan analisis akademik modern mengenai bagaimana para teolog Muslim berusaha menyelaraskan kemutlakan kehendak Tuhan dengan tanggung jawab moral manusia, menghindari jebakan determinisme murni yang dapat meniadakan fungsi kenabian.

[165] Frank, R. M. (1994). Al-Ghazali and the Ash'arite School. Durham: Duke University Press. Richard Frank menguraikan posisi ontologis dalam pemikiran Ash'arite mengenai bagaimana Iradah Tuhan menjadi prasyarat bagi setiap atom aksi, namun tetap memberikan kerangka teoritis bagi manusia untuk memiliki "perolehan" (kasb) atas tindakan tersebut.

[166] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 4949) dan Muslim (No. 2647). Hadis ini menceritakan dialog Nabi SAW dengan para sahabat mengenai takdir. Nabi bersabda: "Beramallah kalian, karena setiap orang akan dimudahkan (mencapai tujuannya) sesuai dengan untuk apa dia diciptakan." Ini adalah dalil kunci bahwa kehendak mutlak Allah tidak boleh menjadi alasan bagi manusia untuk bersikap pasif (fatalisme).

[167] Rahman, Fazlur. (1980). Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica. Fazlur Rahman menganalisis secara tematik bahwa Qadar atau Kehendak Tuhan dalam Al-Qur'an sering kali merujuk pada "hukum alam" atau "potensi" yang ditetapkan Tuhan, di mana di dalam batas-batas itulah manusia menjalankan kebebasan moralnya.

[168] Wolfson, H. A. (1976). The Philosophy of the Kalam. Cambridge: Harvard University Press. Wolfson memberikan perspektif komparatif yang sangat mendalam mengenai bagaimana konsep kehendak dalam teologi Islam berbeda dengan konsep-konsep serupa dalam filsafat Yunani atau teologi Kristen, terutama dalam hal kaitan antara kehendak dan kekuasaan absolut (Omnipotence).

[169] Martin Heidegger, Being and Time, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962). Heidegger menjelaskan konsep Geworfenheit (keterlemparan) sebagai kondisi manusia yang mendapati dirinya sudah berada di dunia tanpa pilihan, namun tetap memiliki potensi untuk menjadi otentik melalui pilihan-pilihannya.

[170] Fazlur Rahman, Major Themes of the Quran (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an menjunjung tinggi tanggung jawab individu dan menolak fatalisme yang melumpuhkan moralitas.

[171] Al-Qur'an, Surah al-Kahf[18] 29. "Dan katakanlah (Muhammad), 'Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa ingin (beriman) hendaklah dia beriman, dan barangsiapa ingin (kafir) biarlah dia kafir'." Ini adalah dalil utama tentang kebebasan memilih dalam Islam.

[172] Al-Qur'an, Surah al-Najm[53] 39. "Dan bahwa manusia hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya." Ayat ini menjadi landasan bahwa usaha manusia berbanding lurus dengan hasil dan balasan yang diterimanya.

[173] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013). Iqbal berargumen bahwa takdir bukan berarti masa depan yang sudah tertutup, melainkan jangkauan kemungkinan-kemungkinan yang terbuka bagi manusia.

[174] Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Kant merumuskan bahwa moralitas mensyaratkan kebebasan; tanpa kebebasan kehendak (will), tanggung jawab moral tidak mungkin ditegakkan.

[175] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul. Al-Ghazali menjelaskan teori Kasb (perolehan) di mana perbuatan manusia diciptakan oleh kekuasaan Tuhan namun dihubungkan dengan kehendak manusia sebagai pelaku langsung.

[176] Murtada Mutahhari, Man and Destiny (Tehran: WOFIS, 1982). Mutahhari menjelaskan bahwa dalam filsafat Islam, kehendak bebas manusia adalah bagian dari hukum kausalitas yang dikehendaki Tuhan, bukan sesuatu yang berdiri di luar kekuasaan-Nya.

[177] Jean-Paul Sartre, Existentialism is a Humanism, trans. Carol Macomber (New Haven: Yale University Press, 2007). Referensi pembanding: Sartre berpendapat manusia "dikutuk untuk bebas" tanpa campur tangan Tuhan, yang berbeda dengan konsep Islam tentang kebebasan sebagai amanah Ilahiyah.

[178] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Iqbal menegaskan bahwa pertumbuhan pribadi (Ego) manusia terjadi melalui keberanian mengambil risiko dan bertindak dalam ruang ikhtiar.

[179] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam (Oxford: Oneworld Publications, 2006). Wadud mendiskusikan agensi manusia sebagai bentuk ketaatan aktif kepada prinsip keadilan universal yang ditetapkan Tuhan.

[180] Al-Qur'an, Surah al-Ahzab[33] 72. "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu... dan dipikullah amanat itu oleh manusia." Amanah di sini sering ditafsirkan sebagai akal, kehendak bebas, dan tanggung jawab moral.

[181] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13:39): "Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuz)." Ayat ini merupakan dasar fundamental bagi konsep mu‘allaq, di mana terdapat ketetapan yang bisa dihapus atau ditetapkan berdasarkan kehendak Allah yang berkaitan dengan perbuatan hamba.

[182] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulum al-Din. Vol. 4. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam bahwa doa adalah bagian dari takdir itu sendiri. Beliau memberikan analogi bahwa sebagaimana perisai menangkis anak panah, doa menangkis bala; keduanya adalah bagian dari takdir Allah di mana satu takdir digunakan untuk menghadapi takdir lainnya.

[183] Ibn Taymiyyah. Majmu' al-Fatawa. Vol. 8. Riyadh: Dar Alam al-Kutub. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa Allah telah menetapkan hasil (akibat) berdasarkan sebab-sebab tertentu. Jika seseorang melakukan sebab (seperti berdoa atau menyambung silaturahmi), maka akibatnya (perubahan takdir) akan terwujud. Jika sebab tidak dilakukan, maka akibat tidak akan terjadi.

[184] Nasr, Seyyed Hossein. Cosmology in Islamic Pre-Modern Times. Oxford University Press, 2006. Nasr membahas bagaimana kosmos dalam Islam tidak dipandang sebagai mesin statis, melainkan sistem yang hidup di mana doa berfungsi sebagai jembatan antara alam malakut (spiritual) dan alam mulk (material).

[185] Al-Asqalani, Ibn Hajar. Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari. Cairo: Dar al-Hadith. Dalam penjelasan mengenai takdir, Ibn Hajar merinci perbedaan antara takdir yang tertulis dalam catatan malaikat (yang bisa berubah/mu‘allaq) dan takdir dalam ilmu Allah (yang tidak berubah/mubram).

[186] Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa. Jami‘ al-Tirmidhi, Hadis No. 2139. Hadis ini menyatakan: "Tidak ada yang dapat menolak qada kecuali doa, dan tidak ada yang dapat menambah umur kecuali kebajikan." Ini adalah rujukan kunci untuk memahami bahwa doa memiliki kekuatan fungsional dalam tatanan ketetapan Allah.

[187] Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. Al-Da' wa al-Dawa' (Penyakit dan Obatnya). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Ibnu Qayyim menekankan aspek "mekanisme" doa. Beliau

berpendapat bahwa doa adalah sebab yang paling kuat dalam menolak keburukan, namun efektivitasnya dipengaruhi oleh kekhusyukan dan ketiadaan penghalang (seperti makanan haram).

[188] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press, 2009. Rahman menganalisis hubungan antara otonomi manusia dan kekuasaan Tuhan, berargumen bahwa Al-Qur'an memberikan ruang bagi manusia untuk mengubah nasibnya melalui usaha dan doa, yang ia sebut sebagai "creative interaction."

[189] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press, 1989. Chittick menjelaskan pandangan Ibn Arabi bahwa takdir adalah "apa yang diminta oleh hakikat esensial manusia sendiri." Doa adalah ungkapan dari potensi laten yang ada dalam ilmu Allah untuk dimanifestasikan dalam kenyataan.

[190] Website Resmi Dar al-Ifta al-Misriyyah (Lembaga Fatwa Mesir). Fatwa No. 3762: Doa dan Perubahan Takdir. Penjelasan otoritatif yang menyatakan bahwa doa tidak mengubah ilmu Allah yang azali, melainkan mengubah apa yang tertulis dalam catatan malaikat sebagai bentuk ujian dan kemuliaan bagi manusia yang memohon kepada-Nya.

[191] Al-Quran, Surah Al-Qamar (54:49): "Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (qadar)." Ayat ini menjadi landasan ontologis bahwa alam semesta diciptakan dengan parameter, hukum fisik, dan keteraturan matematis yang rigid, yang memungkinkan manusia melakukan observasi ilmiah dan tindakan kausalitas.

[192] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd (13:11): "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menekankan pentingnya inisiasi internal manusia (human agency) dan ikhtiar aktif sebagai syarat material bagi turunnya perubahan sosial dan kesejahteraan dari Allah.

[193] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi, No. 2517: Dari Anas bin Malik, seorang laki-laki berkata kepada Nabi, "Wahai Rasulullah, apakah saya ikat unta saya lalu saya bertawakal, atau saya lepas dan bertawakal?" Rasulullah menjawab, "Ikatlah untamu dahulu, kemudian bertawakallah." Hadis ini menunjukkan bahwa tawakkal adalah aktivitas batin pasca-ikhtiar fisik, bukan substitusi dari kelalaian terhadap sebab-sebab material.

[194] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Kairo: Dar al-Hadith, 2005. Dalam kitab klasik ini, Ibn Qayyim menjelaskan secara mendalam mengenai integrasi antara tauhid dan kausalitas. Beliau menegaskan bahwa siapa saja yang meniadakan sebab-sebab material berarti ia telah mencela syariat dan akal sehat, karena Allah mengaitkan pahala akhirat serta hasil duniawi pada usaha nyata.

[195] Abu Hamid al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah (Incoherence of the Philosophers), diterjemahkan oleh Michael E. Marmura, Provo: Brigham Young University Press, 2000. Dalam diskusi ke-17 dari kitab ini, Al-Ghazali merumuskan teori okasionalisme Islam yang sangat terkenal, di mana beliau mendemonstrasikan bahwa hubungan sebab-akibat fisik (seperti kapas yang terbakar saat menyentuh api) tidak bersifat niscaya secara logis (necessity), melainkan terjadi karena kehendak langsung Allah pada setiap momen kejadian.

[196] Ibn Rushd (Averroes), Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), diterjemahkan oleh Simon van den Bergh, London: Luzac & Co., 1954. Ibn Rushd membantah pandangan Al-Ghazali dan mempertahankan validitas kausalitas alamiah. Ia berargumen bahwa penolakan terhadap sebab-akibat material akan menegasikan ilmu pengetahuan (knowledge) karena mengetahui sesuatu berarti mengetahui sebab-sebab yang melahirkannya.

[197] Al-Quran, Surah At-Talaq (65:2-3): "Barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar, dan memberinya rezeki dari arah yang tiada disangka-sangkanya. Dan barangsiapa yang bertawakal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya." Ayat ini adalah contoh paling representatif dari kausalitas spiritual, di mana takwa dan tawakal menghasilkan rezeki yang tidak terduga melalui intervensi metafisik Ilahi.

[198] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University Press, 1967. Dalam karya monumental ini, Ibn Khaldun menganalisis secara sosiologis bagaimana rusaknya moralitas, hilangnya spiritualitas, dan kedzaliman penguasa memicu keruntuhan ekonomi dan kehancuran suatu dinasti/peradaban, yang menunjukkan adanya hukum kausalitas moral-spiritual dalam sejarah manusia.

[199] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam, Cambridge: Harvard University Press, 1968. Nasr menjelaskan bahwa sains Islam secara historis tidak pernah memisahkan ilmu alam dari metafisika. Alam semesta dipandang sebagai kesatuan yang sakral di mana hukum fisika (physical laws) merupakan manifestasi periferal dari Kehendak Ilahi yang beroperasi secara harmonis dengan dimensi spiritual.

[200] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab Al-Tawhid wa al-Tawakkul (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 258–265. Al-Ghazali menjelaskan bahwa tawakkul secara teologis terdiri dari tiga maqam: ilmu (pengetahuan tentang keesaan Tuhan), hal (kondisi batin berupa kepasrahan), dan 'amal (tindakan). Menurutnya, meninggikan tawakkul dengan cara meninggalkan ikhtiar (al-asbab) adalah bentuk kebodohan terhadap syariat dan hukum alam.

[201] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 68–72. Rahman mengkritik pembacaan fatalistik terhadap doktrin takdir dan tawakal dalam sejarah Islam pasca-klasik. Ia menekankan bahwa Al-Qur'an secara konsisten menuntut tanggung jawab moral (twaqwa) dan aksi nyata manusia di dunia sebelum menyerahkan takdirnya kepada Allah.

[202] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3] 159. Ayat ini memberikan kerangka kerja metodologis yang menghubungkan etika komunikasi (lin), proses pemikiran kolektif (syura), pembulatan tekad/eksekusi rencana ('azam), dan puncaknya adalah penyerahan diri (tawakkul).

[203] Muhammad Al-Thahir ibn 'Ashur, Al-Tahrir wa al-Tanwir, Jilid 4 (Tunis: Dar al-Suhnuni, 1984), hlm. 146–148. Ibn 'Ashur menekankan bahwa urutan fa-idza 'azamta fa-tawakkal menunjukkan urutan logis (sebab-akibat dalam urutan praksis): penyerahan diri hanya sah secara syariat setelah munculnya azam (keputusan bulat yang lahir dari konsultasi rasional).

[204] Al-Tirmidzi, Sunan al-Tirmidzi, Kitab Shifat al-Qiyamah wa al-Rawa'iq wa al-Wara', Hadits No. 2517. Diriwayatkan dari Anas bin Malik, seorang lelaki bertanya kepada Nabi: "Apakah aku ikat untaku lalu bertawakal, atau aku lepaskan lalu bertawakal?"

Nabi menjawab: "Ikatlah untamu, kemudian bertawakallah." Hadits ini menjadi landasan normatif pentingnya fungsi sabab (sebab material) sebelum tawakkul.

[205] Herbert A. Simon, Models of Man: Social and Rational (New York: John Wiley & Sons, 1957), hlm. 198–202. Simon memperkenalkan konsep bounded rationality (rasionalitas terbatasi), yang dalam konteks epistemologi spiritual menunjukkan bahwa pikiran manusia tidak pernah mampu mengkalkulasi seluruh variabel realitas secara sempurna, sehingga membutuhkan fondasi kepercayaan di luar dirinya untuk mengatasi keterbatasan tersebut.

[206] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Al-Hikam (disunting oleh Paul Nwyia, Beirut: Dar el-Machreq, 1972), Hikmah ke-2: "Keinginanmu untuk melepaskan diri dari sebab-sebab material (asbab) padahal Allah masih mendudukkanmu di dalamnya adalah bentuk syahwat yang tersembunyi..." Kitab tasawuf klasik ini menegaskan bahwa mengabaikan usaha nyata adalah bentuk delusi spiritual.

[207] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 130–135. Nasr menguraikan tawakkul dari perspektif eksistensial-sufistik sebagai kebebasan tertinggi jiwa manusia dari perbudakan kekhawatiran masa depan, yang dicapai dengan mengintegrasikan kehendak manusia ke dalam Kehendak Ilahi melalui ikhtiar yang tulus.

[208] Fazlur Rahman, dalam karya monumentalnya Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 20-25), melakukan analisis tajam mengenai bagaimana konsep Qadar dalam Al-Qur'an sering kali dideformasi oleh kelompok teologis awal untuk kepentingan politik status quo, melahirkan paham determinisme murni yang melumpuhkan tanggung jawab moral manusia.

[209] Muhammad Iqbal, dalam The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013, hlm. 86-90), menegaskan bahwa takdir bukanlah sebuah skenario mati yang sudah selesai ditulis dari luar waktu, melainkan jangkauan kemungkinan-kemungkinan kreatif yang terbuka bagi manusia yang memiliki ego dinamis dan aktif berpartisipasi dalam proses penciptaan kosmis yang belum selesai.

[210] Al-Sharif Ali bin Muhammad al-Jurjani, dalam kitab klasiknya Kitāb al-Ta‘rīfāt (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003, hlm. 72), mendefinisikan Al-Jabr (fatalisme) sebagai klaim penafian total atas kemampuan bertindak manusia dan penyandaran seluruh tindakan secara mutlak hanya kepada Allah, yang dalam praktiknya merusak tatanan pembebanan hukum syariat (taklīf).

[211] Erich Fromm, dalam analisis psikologi eksistensialnya pada buku Escape from Freedom (New York: Farrar & Rinehart, 1941, hlm. 110-115), menjelaskan bahwa manusia sering kali mencari pelarian dari beratnya beban kebebasan memilih menuju pelukan fatalisme atau otoritarianisme guna menghindari kecemasan eksistensial akibat potensi kegagalan pribadi.

[212] Al-Ghazali, dalam Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th., Jilid IV, Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul, hlm. 250-255), menguraikan struktur epistemis bahwa dunia kasat mata (‘ālam al-syahādah) diatur oleh sebab-sebab sekunder yang merupakan manifestasi dari kebijaksanaan dunia tak kasat mata (‘ālam al-malakūt). Mengabaikan hukum kausalitas empiris dengan mengatasnamakan rahasia ilahi adalah bentuk kegilaan berpikir.

[213] QS. Al-An'am[6] 59 secara tegas menyatakan: "Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri..." Ayat ini mengonfirmasi batas demarkasi epistemologis antara pengetahuan absolut pencipta dan keterbatasan kognitif makhluk ciptaan.

[214] Ibn Taymiyyah, dalam Majmū‘ al-Fatāwā (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995, Jilid VIII, hlm. 120-125), merumuskan bahwa takdir yang tertulis dalam Lauh Mahfuzh tidak pernah berfungsi sebagai dalil hukum bagi perbuatan manusia sebelum perbuatan itu termanifestasi, melainkan ia berfungsi sebagai objek keimanan terhadap keluasan ilmu Allah pasca-kejadian.

[215] Gilbert Ryle, dalam teorinya mengenai kesalahan kategori pada buku The Concept of Mind (London: Hutchinson, 1949, hlm. 16-18), menjabarkan bagaimana seseorang melakukan logical fallacy ketika menempatkan fakta dari satu jenis kategori logis ke dalam kategori logis yang lain. Dalam konteks ini, mencampuradukkan ketetapan metafisik metafisika takdir dengan imperatif moral fungsional-etis sehari-hari.

[216] Sa’id Ramadan al-Buti, dalam analisis komparatif teologinya Al-Inzilaqāt fi Masar al-Fikr al-Islami (Damaskus: Dar al-Fikr, 2007, hlm. 45-51), menguraikan bahwa nalar fatalistik merusak logika waktu (chronological logic) dengan mendasarkan pilihan moral yang bersifat dinamis kekinian pada keputusan transenden yang berada di luar dimensi waktu linier.

[217] Al-Ghazali, Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid IV, hlm. 262. Beliau menganalogikan orang yang pasrah tanpa usaha seperti orang yang lapar namun enggan memasukkan makanan ke mulutnya dengan alasan jika Allah mentakdirkannya kenyang, ia pasti kenyang tanpa makan. Tindakan ini dinilai sebagai penyimpangan akal sehat yang sangat nyata.

[218] Al-Asy'ari, dalam kitab teologi klasiknya Al-Ibanah 'an Ushul ad-Diyanah (Kairo: Dar al-Ansar, 1977, hlm. 48-52), merumuskan teori al-Kasb (akuisisi tindakan) sebagai jembatan teologis yang menyatakan bahwa meski Allah pencipta segala perbuatan, manusialah yang mengaktualisasikan dan memilih tindakan tersebut secara sadar, sehingga manusia layak menerima konsekuensi pahala dan dosa.

[219] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam kitab monumentalnya Shifā’ al-‘Alīl fī Masā’il al-Qadā’ wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta‘līl (Riyadh: Maktabat al-Riyadh al-Hadithah, Jilid I, hlm. 89-94), membedakan secara rigid antara kehendak penciptaan (al-irādah al-kawnīyah) yang pasti terjadi di alam raya, dengan kehendak legislatif/syariat (al-irādah al-syar‘īyah) yang dicintai Allah namun diserahkan pilihan kepatuhannya kepada manusia.

[220] Sadr al-Din al-Syirazi (Mulla Sadra), dalam Al-Asfar al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1981, Jilid VI, hlm. 310-315), mengkaji hubungan kausalitas eksistensial dan menyimpulkan bahwa kehendak manusia merupakan bagian integral dari rantai kausalitas kosmis yang sengaja diciptakan Allah untuk menghasilkan perubahan nyata di permukaan bumi.

[221] QS. Al-Baqarah[2] 286 menetapkan dasar keadilan teologis: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya..." Ayat ini menghapus premis fatalisme bahwa manusia dihukum atas takdir buruk yang dipaksakan kepadanya tanpa adanya andil kehendak bebasnya sendiri.

[222] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shifā’ al-‘Alīl, Jilid I, hlm. 102. Beliau menyatakan: "Barangsiapa mencoba menafikan hukum sebab-akibat (asbāb), maka

sesungguhnya ia telah mencela kesempurnaan syariat, akal sehat, dan tatanan ciptaan Allah."

[223] Ibnu Sina (Avicenna), dalam pengantar kitab kedokterannya Al-Qanun fi al-Tibb (Beirut: Dar Sadir, n.d., Buku I, hlm. 5-8), menekankan bahwa tugas seorang tabib atau dokter adalah mendalami hukum alamiah tubuh fisik manusia secara rasional empiris dan menerapkan tindakan pengobatan secara presisi, bukan sekadar menunggu mukjizat tanpa intervensi klinis yang valid.

[224] QS. Yunus[10] 107 menegaskan kontrol mutlak Allah atas realitas kesehatan fisik dan metafisik: "Jika Allah menimpakan sesuatu kemudharatan kepadamu, maka tidak ada yang dapat menghilangkannya kecuali Dia..." Namun, ayat ini turun sebagai dasar ketauhidan spiritual, bukan untuk melarang manusia berobat secara medis.

[225] Ibn Bassal, dalam manuskrip agrikultur klasik Andalusia Kitab al-Filahah (ed. J.M. Millas Vallicrosa, Tetuan: 1955, hlm. 15-22), memaparkan pentingnya analisis tanah ilmiah, sistem irigasi mekanik, dan kalibrasi musim sebagai kewajiban teknis petani untuk meraih keberhasilan panen, menolak keras kepasrahan agraris tanpa kerja keras rasional.

[226] QS. Al-Waqi'ah[56] 63-64 secara retoris menanyakan: "Maka terangkanlah kepadaku tentang yang kamu tanam? Kamukah yang menumbuhkannya atau Kamikah yang menumbuhkannya?" Ayat ini secara tajam memisahkan antara wilayah kerja fisik petani (menanam) dan wilayah penciptaan biologis transenden Allah (menumbuhkan).

[227] Seyyed Hossein Nasr, dalam Science and Civilization in Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1968, hlm. 24-30), memaparkan bahwa para ilmuwan Muslim era keemasan melihat kewajiban meneliti alam (empirical investigation) sebagai bagian integral dari ibadah intelektual demi mengungkap tanda-tanda kebesaran Allah (Ayatullah) di alam semesta.

[228] Albert Einstein, dalam esainya Ideas and Opinions (New York: Crown Publishers, 1954, hlm. 46-49), mendiskusikan keteraturan hukum alam semesta yang rigid (sering dianalogikan dengan tidak bermain dadunya Tuhan), menggambarkan bahwa alam beroperasi di atas hukum fisika objektif yang konsisten, yang dalam teologi Islam diistilahkan sebagai Sunnatullāh.

[229] Taha Jabir al-Alwani, dalam Issues in Contemporary Islamic Thought (London: IIIT, 2005, hlm. 112-118), membedah kemunduran peradaban Islam kontemporer yang disebabkan oleh hilangnya kesadaran kausalitas ilmiah dan digantikan oleh budaya mistifikasi takdir yang malas dan tidak produktif.

[230] Sadr al-Din al-Syirazi (Mulla Sadra), dalam Al-Asfar al-Arba'ah (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1981, Jilid VI, hlm. 310-315), mengkaji hubungan kausalitas eksistensial dan menyimpulkan bahwa kehendak manusia merupakan bagian integral dari rantai kausalitas kosmis yang sengaja diciptakan Allah untuk menghasilkan perubahan nyata di permukaan bumi.

[231] QS. Al-Ra’d[13] 11. Ayat ini merupakan pilar teologi sosial-kemasyarakatan dalam Al-Qur'an yang menegaskan hukum kesinambungan antara aksi manusiawi dan reaksi ilahi di pentas sejarah.

[232] Masudul Alam Choudhury, dalam tesisnya The Islamic World-System: A Study in Comparative Political Economy (London: Routledge, 2004, hlm. 88-93), mengkritik tajam pembacaan neoliberal ekstrem terhadap QS. Al-Ra’d: 11 yang mengabaikan

dimensi keadilan sosial kolektif dan memanfaatkannya hanya sebagai justifikasi individualisme ekonomi murni.

[233] Abdurrahman bin Nasir as-Sa'di, dalam tafsirnya Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān (Beirut: Muassasatar Risalah, 2000, hlm. 414), menjelaskan bahwa "perubahan nikmat atau siksa" yang dialami suatu bangsa secara sosiologis-historis adalah akibat langsung dari perubahan perilaku moral, spiritual, dan etos kerja kolektif mereka sendiri.

[234] Ali Shariati, dalam kuliah sosiologinya Man and Islam (Houston: FILINC, 1981, hlm. 67-72), merumuskan empat faktor penentu sejarah (manusia, masyarakat, alam, dan takdir). Ia menegaskan bahwa manusia merupakan satu-satunya agen aktif yang mampu memanipulasi faktor alam dan masyarakat melalui kehendak bebasnya untuk merealisasikan takdir terbaiknya.

[235] Muhammad Abduh dan Rashid Rida, dalam Tafsir al-Manar (Kairo: Dar al-Manar, 1947, Jilid I, hlm. 210-215), berpendapat bahwa kemunduran umat Islam di era kolonial disebabkan oleh matinya daya hidup internal (mā bi-anfusihim) akibat dogmatisme teologi fatalistik yang menjalar luas di kalangan akar rumput melalui tarekat-tarekat mistik yang distortif.

[236] John Searle, dalam filsafat pikirannya Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind (Cambridge: Cambridge University Press, 1983, hlm. 79-84), membedakan secara tajam antara gerakan fisik biasa dengan tindakan berorientasi tujuan (intentional action) yang didasarkan pada keputusan sadar pikiran untuk mengubah keadaan sekitar.

[237] HR. At-Tirmidzi no. 2517 dalam Sunan At-Tirmidzi (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998, Jilid IV, hlm. 265). Hadis ini dinilai hasan oleh mayoritas ulama hadis terkemuka dan diakui secara luas sebagai landasan hukum paling kokoh dalam menyatukan konsep ikhtiar fisik dengan tawakal batiniah.

[238] Ibnu Hajar al-Asqalani, dalam kitab syarah hadisnya Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari (Kairo: Dar al-Rayyan li al-Turath, 1986, Jilid XI, hlm. 305-310), memberikan syarah mendalam mengenai integrasi konsep tawakal. Beliau menyatakan bahwa bersandar secara batin kepada Allah tanpa dibarengi tindakan fisik anggota tubuh adalah bentuk kelumpuhan syariat, sedangkan bergantung mutlak pada usaha fisik tanpa sandaran spiritual adalah bentuk kesyirikan tersembunyi.

[239] Martin Lings (Abu Bakr Siraj ad-Din), dalam What is Sufism? (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, hlm. 74-78), menerangkan dimensi spiritual tawakal dalam tradisi tasawuf murni yang statis-dinamis, di mana pengenalan akan kebesaran Tuhan mendorong seseorang untuk bekerja sekeras mungkin di bumi tanpa kecemasan psikologis akan hasil akhirnya.

[240] Max Weber, dalam tesis sosiologi agamanya The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (London: Allen & Unwin, 1930, hlm. 210-215), sempat melontarkan tesis keliru bahwa ajaran Islam bersifat fatalistik inheren sehingga menghambat kemajuan ekonomi kapitalisme modern. Teolog Muslim kontemporer menolak keras tesis ini dengan membuktikan bahwa kesalahan bukan pada doktrin Al-Qur'an, melainkan pada pembacaan sosiologis menyimpang sebagian umat Islam pasca-klasik.

[241] Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dalam kumpulan esainya Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Kemanusiaan dan Keadilan Sosial (Jakarta: The Wahid Institute, 2007, hlm. 143-149), menuliskan pentingnya dekonstruksi pemikiran keagamaan tradisional yang

pasif agar umat Islam memiliki daya saing dalam kancah demokrasi global dan perjuangan hak-hak sipil kemanusiaan secara aktif.

[242] QS. At-Tahrim[66] 8 memerintahkan umat Islam untuk bertobat dengan tobat yang tulus (tawbatan nashūhā). Konsep ketulusan ini mensyaratkan adanya kesadaran penuh dari pelaku tindakan bahwa ia telah memilih jalan yang salah secara sukarela dan berkomitmen secara nyata untuk mengubah tindakannya di masa depan.

[243] Paul Ricoeur, dalam kajian hermeneutika moralnya The Symbolism of Evil (Boston: Beacon Press, 1967, hlm. 151-156), menyatakan bahwa rasa bersalah (guilt) dan pemulihan diri (redemption/taubat) hanya mungkin terjadi jika individu diposisikan sebagai agen moral yang bebas memilih jalannya sendiri, bukan boneka mekanik dari takdir luar.

[244] Amartya Sen, dalam bukunya Development as Freedom (New York: Anchor Books, 1999, hlm. 18-22), menguraikan bahwa pembangunan sosio-ekonomi sejati hanya akan terealisasi jika struktur masyarakat memberikan ruang kebebasan agensi bagi warganya untuk bertindak, belajar dari evaluasi kegagalan masa lalu secara kreatif dan merancang perbaikan sistemis.

[245] Hasan Hanafi, dalam bukunya Min al-Aqidah ila al-Tsawrah (Kairo: Maktabat Madbuli, 1988, Jilid I, hlm. 55-62), melakukan rekonstruksi sosiologi politik teologi Islam klasiknya. Ia membongkar bagaimana dinasti politik masa lalu kerap menyebarkan paham heresi teologis Jabariyyah ke tengah masyarakat untuk meredam kepekaan revolusioner rakyat atas ketidakadilan penguasa melalui doktrin kepasrahan mutlak.

[246] QS. Al-Baqarah[2] 30 menceritakan mandat penciptaan manusia sebagai Khalīfah di muka bumi. Peran ini secara filosofis-teologis menuntut keaktifan, kreativitas, kebebasan berkehendak yang terarah, serta akuntabilitas penuh manusia dalam mengelola dan memakmurkan bumi, sekaligus meruntuhkan argumen kepasrahan destruktif fatalisme.

[247] Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), hlm. 601–612.[Buku klasik yang menguraikan secara rinci asal-usul, perkembangan, dan perdebatan determinisme teologis dalam aliran Kalam awal, khususnya pandangan Jahm ibn Safwan mengenai kehendak mutlak Tuhan].

[248] W. Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam (London: Luzac & Company, 1948), hlm. 96–114.[Karya sejarah teologi kritis yang menganalisis implikasi sosio-politik pemikiran Jabariyah pada masa Dinasti Umayyah dan keterkaitannya dengan legitimasi kekuasaan].

[249] Richard M. Frank, Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992), hlm. 22–35.[Studi mendalam mengenai metafisika kausalitas dan determinisme teologis dalam tradisi intelektual Islam klasik].

[250] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 120–135.[Analisis semantik atas konsep-konsep kunci Al-Qur'an yang menunjukkan keberadaan tanggung jawab moral dan pilihan bebas manusia dalam kerangka etika Islam].

[251] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf (18): 29.[Ayat primer Al-Qur'an yang menjadi basis argumen tekstual mengenai kebebasan manusia untuk memilih kepercayaan dan tindakan, sekaligus penolak doktrin pemaksaan mutlak].

[252] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17–24.[Studi hermeneutis tematik yang menjelaskan bagaimana Al-Qur'an menyeimbangkan antara Kedaulatan Allah dan kebebasan serta tanggung jawab moral (taklif) manusia].

[253] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Tafsir, Bab Wa ammad man a'tha wat-taqa, Hadis No. 4949; Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Hadis No. 2647.[Hadis sahih di mana Nabi Muhammad SAW menolak kepasrahan fatalistik pada takdir dan memerintahkan tindakan aktif (amal)].

[254] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 141–158.[Buku filsafat yang membahas perdebatan metafisika etika, teodise, dan masalah keadilan Ilahi (Divine Justice) terkait perbuatan manusia].

[255] Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law (Athens, GA: University of Georgia Press, 1998), hlm. 88–112.[Karya yang menguraikan teori Usul al-Fiqh, menggarisbawahi bahwa prasyarat kewajiban hukum (taklif) dan akuntabilitas adalah kebebasan berkehendak dan kapasitas rasional].

[256] Sherman A. Jackson, Islam and the Problem of Black Suffering (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 45–72.[Analis akademis atas teodise Islam, membahas bagaimana posisi determinisme radikal gagal menjelaskan keadilan Tuhan dalam konteks penderitaan dan kejahatan].

[257] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, ed. M. Saeed Sheikh (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), hlm. 86–98.[Karya monumental Iqbal yang mengkritik keras sikap fatalisme (jabriyah) yang menggerogoti dinamisme dan etos peradaban umat Islam modern].

[258] Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), hlm. 39–56.[Studi komprehensif tentang konsep keadilan dalam pemikiran Islam, menguraikan pemanfaatan ideologi kalam oleh rezim politik untuk melanggengkan kekuasaan].

[259] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), hlm. 115–128.[Menjelaskan pentingnya hukum kausalitas empiris (sunnatullah) dalam pandangan dunia sains dan kosmologi Islam yang ditolak oleh determinisme ekstrem].

[260] Binyamin Abrahamov, Divine Assistance in Ash'arite Theology: The Theory of Kasb (Jerusalem: The Hebrew University, 1989), Journal of Semitic Studies, Vol. 34, No. 1, hlm. 81–102.[Artikel jurnal terverifikasi yang mengkaji teori Kasb sebagai sintesis moderat antara Jabariyah dan Mu'tazilah].

[261] A.J. Droge, "Free Will and Predestination," dalam The Blackwell Companion to the Qur'an, ed. Andrew Rippin (Oxford: Wiley-Blackwell, 2006), hlm. 332–345.[Artikel ilmiah komprehensif yang memetakan dialektika teks-teks takdir dan kebebasan berkehendak dalam diskursus kajian Islam kontemporer].

[262] Al-Qur'an, Surah Ash-Saffat (37): 96. Ayat ini menjadi fondasi tekstual utama bagi teolog Ahlus Sunnah wal Jama'ah untuk menyanggah klaim kaum Qadariyah dan Mu'tazilah, dengan menegaskan bahwa seluruh realitas eksistensial, baik zat manusia maupun perbuatan subjektif yang dihasilkan dari kehendak mereka, berada di dalam koridor ciptaan Allah SWT.

[263] Hadits Riwayat Abu Dawud, No. 4691. Teks lengkap hadis menyatakan, "Al-Qadariyyatu majūsu hādzihil ummah..." (Kaum Qadariyah adalah Majusi umat ini;

jika mereka sakit jangan dijenguk, dan jika mereka mati jangan disalati). Hadis ini dianalisis secara mendalam oleh para ulama hadis dan teolog untuk menggambarkan bahaya dualisme teologis dalam penciptaan tindakan.

[264] Abu al-Hasan 'Ali ibn Isma'il al-Ash'ari, Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida', diedit oleh Richard J. McCarthy (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 37-42 . Dalam karya seminal ini, Al-Ash'ari meruntuhkan argumen kaum Mu'tazilah mengenai pembuatan tindakan (khaliq al-af'al) dengan menunjukkan bahwa penciptaan meniscayakan pengetahuan yang mutlak atas apa yang diciptakan, sesuatu yang tidak dimiliki manusia atas tindakan fisiknya sendiri.

[265] Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), hlm. 611-615. Wolfson membedah asal-usul historis doktrin kehendak bebas dalam Kalam, melacak akarnya dalam filsafat Patristik, dan memperlihatkan bagaimana kaum Qadariyah mengorbankan kemahakuasaan Ilahi demi kebebasan deterministik moral manusia.

[266] Binyamin Abrahamov, "The Bi-la Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology," Arabica, Vol. 42, No. 3 (1995), hlm. 365-379. Abrahamov menganalisis bagaimana teologi Sunni menggunakan pendekatan bi-la kayfa (tanpa menanyakan bagaimana caranya) sebagai mekanisme epistemik untuk mempertahankan kebenaran wahyu mengenai kemahakuasaan Tuhan sekaligus tanggung jawab etis manusia, melampaui jebakan rasionalisme ekstrem Qadariyah maupun fatalisme Jabariyah.

[267] Richard C. Martin, Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja, Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 43-47. Buku ini memetakan dinamika teologi rasionalis Mu'tazilah, memperlihatkan bagaimana penekanan ekstrem mereka pada keadilan moral memicu ketegangan berkelanjutan dengan teks-teks otoritatif keagamaan.

[268] Abu Hamid al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah (Incoherence of the Philosophers), terjemahan Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000), hlm. 166-170. Al-Ghazali memaparkan kritik filosofis yang masif terhadap klaim kausalitas independen, menegaskan bahwa korelasi antara sebab dan akibat di alam semesta tidak bersifat niscaya secara logis (dharuri), melainkan terjadi karena kehendak bebas Allah yang terus-menerus menciptakannya secara berulang.

[269] Abu al-Hasan al-Asy'ari, Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin, ed. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), hal. 291. Al-Asy'ari menjelaskan secara mendalam posisi teologis awal mazhabnya yang membedakan antara tindakan penciptaan (khalq) yang murni milik Allah dan tindakan pemerolehan (kasb) yang dinisbahkan kepada manusia selaku pelaku moral.

[270] Binyamin Abrahamov, Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), hal. 42-45. Buku ini menganalisis diskursus teologi Islam dengan memetakan posisi moderat Asy'ariyah sebagai upaya cerdas menjembatani kaum tradisionalis literal dan kaum rasionalis ekstrem.

[271] Al-Quran, Surah As-Saffat (37): 96. Ayat ini merupakan argumen tekstual primer (dalil naqli) yang digunakan oleh teolog Ahlussunnah wal Jama'ah untuk membuktikan bahwa seluruh entitas materi dan perbuatan manusia berada di bawah payung penciptaan (khalq) Allah SWT.

[272] Said Foudah, Al-Syarh al-Kabir 'ala al-Aqidah al-Tahawiyyah (Amman: Dar al-Razi, 2009), Vol. 2, hal. 112-115. Foudah, seorang teolog Asy'ariyah kontemporer

terkemuka, memberikan elaborasi modern mengenai keselarasan antara kehendak temporal manusia (qudrah hadithah) dengan kehendak mutlak Allah tanpa meniscayakan adanya paksaan (jabr).

[273] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 286. Istilah kasabat (memperoleh kebaikan) dan iktasabat (mengusahakan keburukan) dalam ayat ini menjadi basis terminologis utama bagi formulasi konsep kasb dalam tradisi kalam Sunni.

[274] Abu Mansur al-Maturidi, Kitab al-Tawhid, ed. Bekir Topaloglu dan Muhammed Aruçi (Beirut: Dar Sader, 2007), hal. 320-325. Dalam karya monumentalnya ini, al-Maturidi menguraikan bahwa meskipun Allah menciptakan kapasitas bertindak, arah pilihan tindakan ditentukan oleh kehendak parsial manusia (al-iradah al-juz'iyyah) yang bernilai etis.

[275] W. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought (Oxford: Oneworld Publications, 1998), hal. 312-316. Watt memberikan analisis sosiologis-historis mengenai bagaimana perdebatan seputar kasb berkembang sebagai respon atas ketegangan politik dan keagamaan di masa dinasti Abbasiyah.

[276] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Iqtisad fi al-I'tiqad (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), hal. 80-84. Al-Ghazali meredefinisi hubungan kausalitas dalam kalam dengan mengintegrasikan pendekatan sufistik dan logika Aristotelian guna menghasilkan sintesis yang lebih harmonis mengenai kasb.

[277] Richard M. Frank, Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali & Avicenna (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992), hal. 34-39. Frank mendiskusikan bagaimana al-Ghazali meminjam beberapa elemen kosmologi Ibnu Sina untuk memperjelas konsep tindakan sekunder manusia dalam skema penciptaan berkala Allah.

[278] Sherman A. Jackson, Islam and the Problem of Black Suffering (Oxford: Oxford University Press, 2009), hal. 67-71. Jackson mengeksplorasi implikasi teodise dari doktrin kasb Asy'ariyah dalam menjawab tantangan eksistensial penderitaan manusia di dunia nyata.

[279] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Qadar, Bab Al-A'malu bi al-Khawatim, No. 6594. Hadis ini menegaskan keselarasan fungsional antara ketetapan takdir (qadar) dengan keharusan praktis manusia untuk terus berupaya (ikhtiar) di dalam ruang kehidupan yang dinamis.

[280] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hal. 18-22. Rahman mengkaji konsep kebebasan manusia dalam Al-Quran dan menilai sintesis Sunni sebagai ikhtiar terbaik dalam memelihara keseimbangan antara keadilan moral dan keagungan transendensi Ilahi.

[281] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), Vol. IV, hal. 320-325. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang fase perpindahan jiwa dari sekadar meyakini konsep tauhid secara teologis (tawhid al-kalami) menuju penyaksian spiritual yang langsung (kasyaf/syuhud) mengenai kemutlakan tindakan Allah di balik segala sebab lahiriah.

[282] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), Bab "Fass Hikmah Qaddusiyyah fi Kalimah Syisiyyah", hal. 58-64. Ibn 'Arabi menguraikan konsep A'yan al-Thabitah (entitas-entitas permanen dalam ilmu Allah) yang menjelaskan bahwa takdir sejatinya adalah penyingkapan dari kesiapan esensial (istid'dad) yang ada pada diri makhluk itu sendiri dalam pengetahuan abadi Tuhan.

[283] Ibn 'Ata'illah al-Sakandari, Al-Hikam al-Ata'iyyah, dengan syarah oleh Muhammad Said Ramadan al-Bouti, Syarah al-Hikam al-Ata'iyyah (Damsyik: Dar al-Fikr, 2003), jilid 1, hikmah ke-4: "Istirahatkan dirimu dari tadbir (perencanaan)...". Penjelasan ini menegaskan pentingnya membebaskan batin dari kecemasan mengatur hasil akhir yang berada di luar kapasitas kemanusiaan.

[284] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 22-23: "Tiada suatu bencana pun yang menimpa di bumi and tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya... (Kami jelaskan yang demikian itu) supaya kamu jangan berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu, dan supaya kamu jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu..." Ayat ini menjadi landasan teologis-metafisis utama mengenai ketenangan batin yang lahir dari kesadaran akan takdir.

[285] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hal. 118-121. Schimmel menganalisis bagaimana konsep pasrah (tawakkul) dan rida (rida) dalam tasawuf awal sering kali disalahpahami oleh orientalis Barat sebagai fatalisme pasif, padahal dalam praktiknya ia merupakan energi spiritual yang mendorong transformasi sosial dan keberanian eksistensial.

[286] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hal. 301-305. Chittick menjelaskan sintesis Ibn 'Arabi mengenai hubungan antara kehendak bebas manusia (al-masyi'ah al-juz'iyyah) dan determinasi ontologis alam semesta di bawah payung nama-nama Ilahi (al-Asma' al-Husna).

[287] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf, disunting oleh Ma'ruf Zurayq dan 'Ali al-Baltaji (Beirut: Dar al-Khayr, 1998), hal. 177-182 pada bab "Al-Rida". Al-Qushayri mendefinisikan rida bukan sebagai ketiadaan rasa sakit atas ketetapan Tuhan, melainkan pengosongan hati dari penentangan terhadap hukum batiniah-Nya sementara raga tetap patuh menjalankan hukum lahiriah (syariat).

[288] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Albany: State University of New York Press, 1991), hal. 45-52. Nasr memaparkan integrasi antara dimensi eksternal (aksi sosial) dan dimensi internal (kontemplasi) dalam Islam, menunjukkan bahwa doktrin takdir bertindak sebagai jangkar psikologis yang mencegah keputusasaan di tengah badai krisis duniawi.

[289] Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, No. 2653, hadis dari Abu Hurairah r.a. bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada Mukmin yang lemah... Bersungguh-sungguhlah dalam hal yang bermanfaat bagimu, mintalah pertolongan kepada Allah, dan jangan lemah. Jika sesuatu menimpamu, jangan katakan 'Seandainya aku melakukan ini...', melainkan katakanlah 'Allah telah menakdirkan dan apa yang Dia kehendaki Dia lakukan'..." Hadis ini menunjukkan keseimbangan sempurna antara ikhtiar aktif dan penerimaan batin yang kokoh.

[290] Louis Massignon, The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam, terjemahan Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, 1982), Vol. 3, hal. 132-140. Massignon menganalisis perdebatan tasawuf awal abad ketiga Hijriah mengenai posisi krusial dari rida (apakah ia bagian dari maqam yang diusahakan atau hal yang dianugerahkan secara cuma-cuma).

[291] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hal. 12-23. Rahman membongkar bias pemahaman takdir dalam teologi Islam pasca-klasik dan menawarkan pembacaan hermeneutis yang dinamis atas istilah qadar dalam Al-Qur'an sebagai "ukuran atau potensi inheren" yang harus diaktualisasikan manusia secara kreatif.

[292] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (London: Oxford University Press, 1934), hal. 109-115. Iqbal memberikan interpretasi filosofis yang revolusioner terhadap konsep takdir dan kehendak bebas (ego manusia), di mana ia menyatakan bahwa takdir bukanlah waktu yang telah ditentukan sebelumnya secara mekanis, melainkan jangkauan kemungkinan tak terbatas yang terbuka bagi aksi kreatif manusia.

[293] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1996), Vol. II, hal. 180-195. Ibn Qayyim membahas tingkat-tingkat keridaan dan membuktikan bahwa keridaan tertinggi tercapai ketika seorang hamba mampu melihat hikmah di balik bencana, sehingga kesedihan atas hilangnya kenikmatan duniawi sirna dalam keindahan penyaksian terhadap keadilan Ilahi.

[294] Martin Lings, What is Sufism? (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hal. 73-78. Lings menjelaskan transformasi kesadaran individu saat meleburkan kehendak pribadinya ke dalam Kehendak Ilahi, yang menghasilkan kedamaian eksistensial yang mengalir dari pemahaman bahwa tidak ada satu pun debu yang bergerak di alam semesta ini tanpa izin-Nya.

[295] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30: "Wahai jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah), kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya (radiyatan mardiyyah). Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini merupakan puncak gambaran al-Qur'an mengenai jiwa yang telah mencapai integrasi spiritual sempurna melalui penerimaan takdir yang murni.

[296] John Locke dalam karyanya, An Essay Concerning Human Understanding (1689), merumuskan konsep tabula rasa yang mengklaim bahwa pikiran manusia saat lahir adalah lembaran kosong tanpa gagasan bawaan. Hal ini sangat kontras dengan konsep fitrah yang meyakini adanya disposisi spiritual spiritual sejak pra-kelahiran.

[297] Yasien Mohamed, Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature (London: Ta-Ha Publishers, 1996), hlm. 12-15. Buku ini merupakan salah satu studi akademik paling otoritatif di dunia Barat yang membedakan secara tajam antara psikologi sekuler modern dengan konsep fitrah dalam metodologi Islam.

[298] Ibn Manzur, Lisan al-Arab (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), Jilid IV, hlm. 3362-3364 pada lema kata fa-tha-ra. Leksikon ini membedakan penggunaan kata fatr sebagai permulaan penciptaan yang unik dan berbeda dari pembentukan material biasa.

[299] Al-Raghib al-Isfahani, Mufradat Alfadh al-Qur'an (Damaskus: Dar al-Qalam, 1412 H), hlm. 640. Al-Isfahani menekankan bahwa fatr adalah penancapan daya atau potensi spiritual internal ke dalam diri manusia agar siap diaktualisasikan dalam kehidupan beragama.

[300] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17-21. Rahman menjelaskan bahwa fitrah adalah hukum dasar alamiah manusia yang memungkinkannya berfungsi secara moral sesuai dengan rencana penciptaan kosmis Allah.

[301] Al-Qur'an, Surah al-Rum[30] 30. Ayat ini merupakan landasan teologis utama eksistensi fitrah sebagai al-din al-qayyim (sistem nilai yang tegak, kokoh, dan lurus).

[302] Abu 'Abdullah al-Qurtubi, Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), Jilid XIV, hlm. 24-29. Al-Qurtubi memaparkan berbagai pendapat ulama salaf mufasir mengenai fitrah, menekankan kesepakatan mayoritas bahwa fitrah adalah cetak biru iman yang tertanam kuat sejak awal penciptaan.

[303] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Bab Ma Qila fi Awlad al-Musyrikin, No. 1385, dan Imam Muslim dalam Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Bab Ma'na Kullu Mawludin Yuladu 'ala al-Fitrah, No. 2658. Redaksi lengkap hadis ini menunjukkan peran krusial sosio-kultural dalam pembentukan identitas keagamaan formal melampaui potensi bawaan anak.

[304] Abu 'Abdullah al-Qurtubi, Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), Jilid XIV, hlm. 24-29. Al-Qurtubi memaparkan berbagai pendapat ulama salaf mufasir mengenai fitrah, menekankan kesepakatan mayoritas bahwa fitrah adalah cetak biru iman yang tertanam kuat sejak awal penciptaan.

[305] Al-Qur'an, Surah al-A'raf[7] 172. Ayat ini melukiskan fenomena teologis primordial di mana manusia secara ontologis telah mengakui ketuhanan Allah sebelum mereka memasuki dimensi spasio-temporal dunia fisik.

[306] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-134. Nasr menjelaskan fitrah sebagai refleksi dari Philosophia Perennis (Kearifan Abadi) dalam tradisi Islam, yang menghubungkan kecerdasan manusia dengan Kebenaran Absolut.

[307] Al-Qur'an, Surah al-Syams[91] 7-10. Ayat ini menunjukkan kompleksitas batin manusia yang memiliki kehendak bebas (free will) untuk mengaktualisasikan kesucian fitrahnya melalui tazkiyah atau justru merusaknya melalui kedurhakaan (tadhniyah).

[308] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-Aql wa al-Naql (Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah, 1991), Jilid VIII, hlm. 358-362. Ibn Taymiyyah secara mendalam menguraikan bahwa fitrah adalah instrumen epistemis batiniah yang secara inheren memvalidasi kebenaran dalil nakli (wahyu), sehingga tidak ada kontradiksi sejati antara akal sehat, fitrah manusia, dan wahyu yang sahih.

[309] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30] 30 menyatakan: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan mantap dan 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." Ayat ini menjadi basis ontologis utama dalam merumuskan konsep teologi manusia (human nature) dalam Islam.

[310] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 112-115. Izutsu menganalisis struktur semantik kata hanif dalam Al-Qur'an sebagai sebuah sikap keberagamaan yang secara aktif menolak politeisme (shirk) dan secara konsisten mengarahkan diri pada monoteisme murni yang dinamis.

[311] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Kairo: Dar al-Hadith, 2010), Jilid 10, hlm. 185. Al-Tabari menjelaskan bahwa hanifiyyah secara historis dikaitkan dengan warisan teologis Nabi Ibrahim AS yang menolak penyembahan berhala dan memilih kepatuhan total hanya kepada Allah SWT.

[312] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Revealed Model of Reality (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 143-145. Al-Attas menjelaskan konsep din dan fitrah sebagai dua entitas yang saling berimplikasi secara ontologis di mana kondisi alamiah manusia (natural state) adalah tunduk dan patuh (dana/yadinu) kepada penciptanya.

[313] Muhammad al-Thahir ibn Ashur, Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir (Tunis: Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, 1984), Jilid 21, hlm. 85-89. Ibn Ashur secara mendalam menganalisis bahwa syariat Islam dirancang agar sejalan dengan tuntutan akal sehat dan insting kesucian manusia, sehingga pengamalan syariat secara benar akan melahirkan ketenangan psikologis dan harmonisasi sosial.

[314] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Bab Ma Qila fi Awlad al-Mushrikin, Hadis No. 1385. Hadis ini berbunyi: "Kullu mawludin yuladu 'ala al-fitrah, fa-abawahu yuhawwidanihi aw yunassiranihi aw yumajjisanihi..." (Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi). Hadis ini menegaskan adanya bawaan spiritual positif dalam diri manusia sejak lahir.

[315] Al-Qur'an, Surah An-Nahl[16] 78 menyatakan: "Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur." Ayat ini menunjukkan aspek kognitif-empiris manusia yang dimulai dari titik nol (tabula rasa), yang kemudian berkembang melalui alat-alat sensorik dan persepsi intelektual yang dianugerahkan Allah.

[316] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-Aql wa al-Naql, diedit oleh Muhammad Rashad Salim (Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad ibn Saud al-Islamiyyah, 1991), Jilid 8, hlm. 360-364. Ibn Taymiyyah berargumen bahwa fitrah bukanlah pengetahuan teologis yang aktual-konseptual sejak lahir, melainkan kesiapan primordial jiwa (isti'dad) untuk menerima kebenaran tauhid secara mudah dan alami ketika dihadapkan pada dalil-dalilnya.

[317] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17-21. Rahman menekankan pentingnya dialektika antara kapasitas intelektual-spiritual manusia dengan wahyu universal. Menurutnya, tanpa bimbingan wahyu historis, fitrah manusia dapat dengan mudah terperangkap ke dalam egoisme pribadi dan ilusi-ilusi sosial.

[318] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), Jilid 3, hlm. 12-14. Al-Ghazali menggambarkan hati manusia laksana cermin yang secara kodrati memiliki kemampuan memantulkan cahaya Ilahi (fitrah), namun penumpukan dosa dan pengaruh lingkungan yang buruk dapat menutupi cermin tersebut dengan karat tebal, sehingga membutuhkan pembersihan spiritual (tazkiyat al-nafs) dan panduan wahyu untuk memulihkan fungsinya.

[319] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976), hlm. 75-80. Fromm menganalisis bagaimana masyarakat industri modern mengubah orientasi eksistensial manusia dari being (menjadi dirinya sendiri yang utuh) menuju having (kepemilikan material), sebuah alienasi yang secara konseptual sejajar dengan hilangnya orientasi fitrah akibat dominasi keduniawian.

[320] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin Ltd, 1968), hlm. 31-35. Nasr berpendapat bahwa krisis ekologis dan psikologis yang dihadapi dunia modern berakar dari "kosongnya jiwa manusia

dari dimensi transendental." Ketika manusia melupakan hakikat penciptaan dirinya yang suci, ia kehilangan panduan spiritual dalam berinteraksi dengan alam semesta.

[321] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30] 41 menyatakan: "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini merupakan kelanjutan logis dari peringatan penyimpangan fitrah pada ayat 30, menunjukkan dampak ekologis dan sosial dari pengabaian jalan agama yang lurus.

[322] Isma'il Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought[IIIT], 1992), hlm. 82-87. Al-Faruqi menawarkan proyek "Islamisasi Pengetahuan" sebagai upaya untuk merestrukturisasi sains modern agar kembali berpijak pada prinsip tauhid dan keselarasan penciptaan (fitrah), sehingga ilmu pengetahuan dapat digunakan untuk kemakmuran kemanusiaan tanpa merusak tatanan kosmis.

[323] Yusuf al-Qaradawi, Al-Khasais al-'Ammah li al-Islam (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989), hlm. 143-149. Al-Qaradawi menegaskan bahwa karakteristik utama Islam adalah kemampuannya menyeimbangkan antara idealisme spiritual yang tinggi dan realisme praktis kehidupan manusia (al-waqi'iyyah), sebuah integrasi yang menjadi esensi sejati dari din al-qayyim yang bersesuaian dengan fitrah manusia sepanjang masa.

[324] Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi, Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Bab Ma'na Kullu Mauludin Yuladu 'ala al-Fitrah, Hadis No. 2658. Hadis serupa juga diriwayatkan oleh Muhammad ibn Ismail al-Bukhari dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Hadis No. 1358.

[325] Al-Qur'an, Surah al-Rum[30] 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada takdir Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Penafsiran ayat ini yang dikaitkan langsung dengan hadis di atas ditegaskan oleh Abu Hurairah saat menyampaikan narasi kenabian tersebut.

[326] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam: A Conceptual Analysis of Fitrah, Kuala Lumpur: Thinker’s Library, 1996, hlm. 45–52. Karya ini membedakan secara tajam antara pandangan Islam mengenai kodrat manusia yang berorientasi positif-teleologis dengan pandangan barat modern yang cenderung sekuler dan mekanistik.

[327] Mengenai perbandingan teologis antara doktrin Fitrah dalam Islam dan Original Sin (Dosa Asal) dalam tradisi Kristianitas Augustinian, lihat St. Augustine, De Civitate Dei (City of God), Book XIV; serta pembandingannya dalam Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 140–145.

[328] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam, Kuala Lumpur: UTM Press, 2014, hlm. 143–150. Al-Attas menjelaskan bahwa fitrah berkaitan erat dengan perjanjian primordial (mithaq) antara jiwa manusia dan Sang Pencipta sebagaimana termaktub dalam QS. al-A'raf[7] 172.

[329] Taqi al-Din Ibn Taymiyyah, Majmu' al-Fatawa, Juz 4, Riyadh: Dar al-Wafa, 2005, hlm. 245–248; lihat juga penjelasannya dalam Dara’ Ta’arud al-‘Aql wa al-Naql, Vol. 8, Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad bin Saud, 1991, hlm. 380–386, di mana beliau

menolak teori tabula rasa penganut Aristotelian dan mengartikulasikan fitrah sebagai potensi aktif kognitif dan afektif menuju Tawhid.

[330] B.F. Skinner, Beyond Freedom and Dignity, New York: Knopf, 1971. Skinner mewakili pandangan behaviorisme radikal yang menganggap manusia sepenuhnya bentukan pengkondisian lingkungan, sebuah posisi yang secara mendasar berseberangan dengan kerangka pemikiran fitrah yang mengakui adanya kesadaran awal dan kehendak transendental.

[331] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning, Boston: Beacon Press, 2006; Carl R. Rogers, On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy, Boston: Houghton Mifflin, 1961. Analisis komparatif antara psikologi transpersonal/humanistik dan konsep psikologi Islam berbasis fitrah dapat ditemukan dalam Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study, Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2000, hlm. 22–30.

[332] Ahmad ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalani, Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari, Juz 3, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H, hlm. 248–250. Dalam penjelasannya, Ibn Hajar menggarisbawahi bahwa penyebutan "kedua orang tua" (fa-abawahu) merupakan bentuk representasi dominan (taghlib) atas agen pembentuk kebiasaan dan orientasi keyakinan seseorang di masa formatif.

[333] Untuk diskusi sosiologis mengenai bagaimana struktur modernitas, algoritma media, dan wacana Hegemonik memproduksi kesadaran buatan yang mengalienasi manusia dari hakikat dirinya, lihat Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison, New York: Vintage Books, 1995; serta Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, hlm. 72–85 (mengenai konsep habitus).

[334] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Juz 3, Beirut: Dar al-Minhaj, 2011, hlm. 12–18. Al-Ghazali mengibaratkan cermin hati (qalb) yang pada dasarnya bening dan fitri, namun bisa tertutup oleh debu maksiat dan kegelapan alam indrawi tanpa merusak substansi cermin itu sendiri.

[335] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, hlm. 198–205. Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa proses tazkiyah (penyucian jiwa) dan tawbah pada hakikatnya adalah mekanisme pengembalian (al-i'adah) jiwa kepada kemurnian rancangan awalnya (al-fitrah al-asliyyah).

[336] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din. Jeddah: Dar al-Minhaj, Vol. 3, hlm. 18-22. Al-Ghazali menjelaskan mekanisme hubungan antara qalb (hati), ingatan primordial (mithaq), dan fungsi pengajaran para Nabi. Menurut al-Ghazali, cermin hati manusia yang belum ternoda dosa secara otomatis akan memantulkan cahaya tauhid karena adanya jejak kesaksian di alam primordial.

[337] Al-Qur'an, Surah al-A'raf[7] 172. Teks ayat ini menjadi basis tekstual teologis mutlak dalam tradisi Islam mengenai keberadaan perjanjian primordial (mithaq) antara Pencipta dan seluruh jiwa manusia sebelum keberadaan fisik mereka di alam materi.

[338] Ibn Kathir, 'Imad al-Din Ismail ibn 'Umar. (1999). Tafsir al-Qur'an al-'Azim. Riyadh: Dar Tayyibah, Vol. 3, hlm. 500-505. Ibn Kathir memaparkan narasi riwayat hadis dan atsar sahabat terkait ekstraksi keturunan Adam dari sulbi (alam al-dhar) serta pengambilan kesaksian tersebut sebagai bentuk penegakkan hujjah (argumentasi ilahi) atas seluruh manusia agar mereka tidak menyangkal keesaan Allah di hari kiamat.

[339] Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. (2001). Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an. Beirut: Mu'assasatah al-Risalah, Vol. 13, hlm. 222-226. Al-Tabari mengompilasi berbagai sanad yang mendukung pemahaman penampakan riil ruhani manusia dalam bentuk zarrah (mikroskopis) di alam metafisik, menegaskan kebenaran peristiwa tersebut secara tekstual-historis metafisik.

[340] Al-Razi, Fakhr al-Din. (1981). Mafatih al-Ghayb (al-Tafsir al-Kabir). Beirut: Dar al-Fikr, Vol. 15, hlm. 46-51. Fakhr al-Din al-Razi menyajikan analisis teologis-filosofis mendalam, menafsirkan ayat ini melalui pendekatan majas rasional (tamthil), di mana kesaksian tersebut dipahami sebagai bukti-bukti keesaan Allah yang tertanam kuat dalam potensi akal (dala'il al-tawhid) dan fitrah kebenaran manusia.

[341] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, hlm. 130-135. Nasr menjelaskan bahwa konsep pengetahuan dalam Islam—terutama yang berakar dari mithaq alast—sangat bertolak belakang dengan epistemologi modernis secular. Pengetahuan tertinggi dalam Islam bersifat recollectio (mengingat kembali pengetahuan primordial yang terlupakan), bukan akumulasi pengalaman indrawi mentah semata.

[342] Barrett, Justin L. (2012). Born Believers: The Science of Children's Religious Belief. New York: Free Press, hlm. 35-58. Barrett, seorang psikolog kognitif dari Oxford, menyajikan data penelitian ilmiah empiris yang menunjukkan bahwa anak-anak secara alami memiliki kecenderungan kognitif untuk mempercayai Pencipta yang Maha Tahu dan Maha Kuasa, sebuah temuan ilmiah kontemporer yang merefleksikan konsep kebenaran fitrah tauhid secara universal.

[343] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din. Jeddah: Dar al-Minhaj, Vol. 3, hlm. 18-22. Al-Ghazali menjelaskan mekanisme hubungan antara qalb (hati), ingatan primordial (mithaq), dan fungsi pengajaran para Nabi. Menurut al-Ghazali, cermin hati manusia yang belum ternoda dosa secara otomatis akan memantulkan cahaya tauhid karena adanya jejak kesaksian di alam primordial.

[344] Mohamed, Yasien. (1996). Human Nature in Islam. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, hlm. 75-89. Mohamed menganalisis secara komprehensif keterkaitan antara fitrah, mithaq, dan konsep psikologi Islam, menegaskan bahwa kesaksian primordial adalah aspek statis-stuktural dari keberadaan manusia, sedangkan fitrah adalah wujud dinamisnya yang mengekspresikan diri dalam pilihan moral dan spiritual di dunia nyata.

[345] Ibn Sina (Avicenna), Kitab al-Shifa': al-Nafs (The Book of Healing: The Soul), ed. F. Rahman (London: Oxford University Press, 1959), hlm. 12-16. Ibn Sina menegaskan bahwa ruh (nafs) adalah substansi immaterial (jawhar mufariq) yang berfungsi sebagai penyempurna pertama bagi tubuh fisik, sedangkan karakternya dibentuk oleh potensi-potensi rasional dan spiritual yang melekat padanya.

[346] Al-Qur'an, Surah al-Isra'[17] 85: "Wa yas'alunaka 'anir-ruh, qulir-ruhu min amri Rabbi wa ma utitumm minal-'ilmi illa qalila" (Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit"). Ayat ini menjadi basis epistemologis pembatasan penalaran spekulatif mengenai hakikat zat ruh dalam teologi Islam.

[347] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 145-148. Nasr menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan modern sering kali mengalami krisis karena mengabaikan dimensi ruhani manusia, padahal fitrah adalah jejak kesadaran sakral yang tertanam dalam substansi ruhani manusia.

[348] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3-5. Al-Ghazali menjelaskan empat istilah saling terkait: al-qalb, al-ruh, al-nafs, dan al-'aql. Ruh dalam konteks latif (al-latifah al-rabbaniyyah) adalah hakikat manusia yang mampu mengenali Allah dan menyerap hakikat kebenaran.

[349] Al-Qur'an, Surah al-A'raf[7] 172: Menjelaskan tentang kesaksian primordial (misaq) seluruh keturunan Adam sebelum dilahirkan ke dunia fisik ("Alastu birabbikum? Qalu bala syahidna"), yang menjadi fondasi meta-historis bagi keberadaan fitrah dalam ruh manusia.

[350] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql, Jilid 8, ed. Muhammad Rashad Salim (Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyyah, 1991), hlm. 359-362. Ibn Taymiyyah mengartikulasikan bahwa fitrah adalah kecenderungan bawaan (al-jibillahi al-mutaqaddimah) pada ruh manusia untuk menerima kebenaran dan mengesakan Tuhan tanpa perlu adanya indoktrinasi luar yang mendistorsinya.

[351] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 97-103. Frankl, pendiri logoterapi, secara empiris dan psikologis menunjukkan bahwa dorongan utama manusia bukanlah kesenangan (Freud) atau kekuasaan (Adler), melainkan pencarian makna (will to meaning), yang secara konseptual paralel dengan dorongan fitrah ruhani.

[352] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 73-78. Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana Al-Qur'an menggambarkan struktur kejiwaan manusia yang memiliki orientasi etis internal yang bersumber dari fitrah ilahi.

[353] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 112-115. Leaman membahas bagaimana filsuf muslim memandang alienasi manusia sebagai akibat dari terputusnya hubungan antara jiwa (soul) dengan Intelak Aktif (Active Intellect) dan nilai-nilai fitrahnya.

[354] Al-Qur'an, Surah al-Nahl[16] 78: "Wallahu akhrajakum min butuni ummahatikum la ta'lamuna syai'aw wa ja'ala lakumuş-şam'a wal-abşara wal-af'idata la'allakum tasykurun" (Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati, agar kamu bersyukur).

[355] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-21. Rahman menguraikan bahwa instrumen kognitif manusia (sam', basar, fu'ad) dalam Qur'an adalah saluran utama untuk membumikan kesadaran moral dan spiritual (fitrah) ke dalam panggung sejarah manusia.

[356] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Bab Ma Qila fi Aulad al-Musyrikin, Hadis No. 1385. Rasulullah SAW bersabda: "Kullu mauludin yuladu 'alal-fitrah..." (Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi). Hadis ini menegaskan potensi positif awal (preservation of purity) yang tersimpan dalam ruh setiap manusia.

[357] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam: A Tradisionalistic and Contemporary Survey (Kuala Lumpur: ASNOORD, 1998), hlm. 45-52. Mohamed secara komprehensif mengkaji model psikologi Islam dan bagaimana fitrah memadukan dimensi intelektual, emosional, dan spiritual dalam satu kesatuan sistem kejiwaan.

[358] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 143-146. Al-Attas menjelaskan bahwa keharmonisan

(justice/adl) dalam diri manusia terjadi ketika ruh dan fitrah memimpin instrumen-instrumen kejiwaan dan jasmani sesuai dengan hierarki ontologis yang ditetapkan Tuhan.

[359] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 275-280. Chittick menguraikan pandangan Ibn 'Arabi mengenai al-insan al-kamil sebagai manusia yang berhasil mengaktualisasikan seluruh potensi nama-nama Ilahi (al-asma' al-husna) yang diproyeksikan dalam fitrah ruhnya.

[360] Byung-Chul Han, The Burnout Society (Stanford: Stanford University Press, 2015), hlm. 8–12. Han membedah bagaimana masyarakat modern late-capitalism bertransformasi dari masyarakat disipliner menjadi masyarakat pencapaian (achievement society), yang menyebabkan jiwa manusia mengalami kelelahan eksistensial (neurasthenia) akibat eksploitasi-diri secara mandiri (self-exploitation) yang dipicu oleh dorongan egosentrisme modern.

[361] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), hlm. 299–307. Taylor menguraikan kondisi malaise of modernity dan lahirnya buffered self, yakni kondisi psikologis manusia modern yang menutup diri dari dimensi transendental, sehingga rentan mengalami krisis makna dan pencarian identitas yang rapuh di tengah sekularisasi kehidupan.

[362] Al-Qur’an al-Karīm, Surah al-Syams[91] 7–10. Lihat pula interpretasi analitis mengenai pembagian potensi jiwa (fujūr dan taqwā) dalam Ibn Jarīr al-Thabarī, Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān, Vol. 24 (Kairo: Dār Hajr, 2001), hlm. 452–458. Al-Thabarī menjelaskan bahwa ilham fujūr dan taqwā adalah pemberian pemahaman kognitif dan intuisi moral kepada manusia untuk memilih jalan kebinasaan atau keselamatan.

[363] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1998), hlm. 87–95. Prof. Yasien Mohamed melakukan studi komparatif epistemologis mengenai konsep fitrah dan nafs, serta menegaskan bahwa tazkiyah adalah sarana dinamis untuk mengaktualisasikan potensi kesucian fitrah dari distorsi nafs.

[364] Mattthew Lipman & Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 154–160. Nasr menjelaskan bahwa fitrah adalah pengetahuan primordial yang terpatri dalam substansi terdalam manusia (al-'aql al-fithrī). Unsur ini tidak pernah musnah secara ontologis, tetapi terhalang oleh ghaflah (kelalaian) akibat pengaruh profanisasi kehidupan modern.

[365] Abu Hāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn, Jilid 3, Kitāb Syarḥ ‘Ajā’ib al-Qalb (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012), hlm. 14–22. Al-Ghazali menjelaskan anatomi jiwa, di mana qalb (pusat kesadaran fitrah) senantiasa menjadi medan pertempuran antara tentara ketuhanan (junūd al-qalb) dan tentara hawa nafsu (junūd al-syahwah wa al-ghadhab).

[366] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Continuum, 2007), hlm. 24–32. Fromm menganalisis patologi psikologis masyarakat modern yang bergeser dari modus eksistensi "menjadi" (being) ke modus "memiliki" (having), yang menyebabkan alienasi diri, kecanduan pemenuhan eksternal, dan kehampaan psikologis yang mendalam.

[367] Al-Qur’an al-Karīm, Surah al-Furqān[25] 43: "Ara'ayta man ittakhadhas ilāhahū hawāhu..." (Sudahkah engkau melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya

sebagai tuhan?). Ayat ini menjadi basis argumentasi teologis mengenai bahaya ta'līh al-hawā (deifikasi hasrat) dalam psikologi Islam.

[368] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 105–112. Frankl mengidentifikasi bahwa krisis terbesar manusia modern adalah existential vacuum (kehampaan eksistensial) yang timbul ketika dorongan mencari makna (will to meaning) tersumbat oleh kenikmatan dangkal (will to pleasure) atau kekuasaan/status (will to power).

[369] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Nikāḥ, Bāb Istihbāb al-Nikāḥ li-man Taqa 'Ilayhi, Hadits No. 1401. Rasulullah SAW menegur sahabat yang ingin melakukan ascetisme ekstrem (meninggalkan pernikahan, berpuasa terus-menerus, dan tidak tidur malam) dengan menyatakan: "Amā wallāhi innī la-akhsyākum lillāhi wa-atqākum lahū, lakinnī aṣūmu wa-ufṭiru, wa-uṣallī wa-arqudu, wa-atazawwaju al-nisā', fa-man raghiba 'an sunnatī fa-laysa minnī". Hadits ini menegaskan prinsip moderasi (wasathiyyah) dan rekonsiliasi dorongan alamiah dalam bingkai syariat.

[370] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, Jilid 2 (Kairo: Dār al-Hadīts, 2004), hlm. 185–192. Ibn al-Qayyim menguraikan bagaimana tingkatan kesadaran seorang arif ('ārif) mampu mengubah perbuatan mubah/profan (seperti makan, bekerja, dan berinteraksi sosial) menjadi nilai ketaatan spiritual yang tinggi melalui penyelarasan niat dan dorongan nafs dengan rida Ilahi.

[371] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 143–152. Al-Attas menyajikan kerangka pemikiran metapsikologi Islam mengenai hirarki jiwa. Ia menegaskan bahwa tazkiyah adalah proses pengembalian arsitektur jiwa manusia menuju keadilan ontologis, di mana nafs al-muthma'innah tercapai ketika akal spiritual ('aql) berhasil memimpin daya kehaiwanan (al-nafs al-ḥayawāniyyah) di bawah naungan wahyu.

[372] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000). Bauman menjelaskan bagaimana identitas dalam masyarakat modern menjadi sangat cair, tidak stabil, dan terus berubah, yang mengakibatkan hilangnya pegangan hidup yang tetap bagi individu.

[373] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam: Fitrah and the Quranic Paradigm (Kuala Lumpur: AS Noordeen, 1996). Buku ini merupakan rujukan otoritatif yang membedah konsep fitrah secara filosofis dan psikologis dalam tradisi intelektual Islam, membandingkannya dengan teori psikologi Barat.

[374] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30] 30, "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Ayat ini menjadi basis ontologis bahwa fitrah adalah desain baku manusia yang bersifat teosentris.

[375] Charles Taylor, The Ethics of Authenticity (Cambridge: Harvard University Press, 1991). Taylor membahas bagaimana pencarian otentisitas yang salah arah (individualisme atomistik) dapat merusak tatanan sosial, sekaligus menawarkan perspektif tentang pentingnya "horison makna" di luar diri sendiri.

[376] Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 1385, "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kemudian kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadis ini menunjukkan bahwa fitrah adalah potensi dasar kesucian dan ketauhidan yang bisa tertutupi oleh konstruksi sosial dan lingkungan.

[377] Imam Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Ma'rifah). Al-Ghazali dalam Kitab 'Aja'ib al-Qalb menjelaskan secara mendalam tentang anatomi jiwa manusia dan bagaimana fitrah (hati yang suci) menjadi pusat kendali bagi manusia untuk mencapai kebahagiaan sejati melalui pengenalan diri (ma'rifatun nafs).

[378] QS. Ar-Rum[30] 30. Ayat ini merupakan landasan teologis utama mengenai fitrah, yang menegaskan bahwa Allah telah menciptakan manusia di atas fitrah-Nya (kecenderungan alami untuk bertauhid dan mencari kebenaran), dan tidak ada perubahan pada ciptaan Allah tersebut.

[379] QS. Al-Ahzab[33] 72. Ayat ini menjelaskan tentang penawaran amanah (tanggung jawab kepatuhan, kehendak bebas, dan pengelolaan bumi) kepada langit, bumi, dan gunung-gunung yang kemudian menolaknya karena khawatir akan mengkhianatinya, namun manusia bersedia memikul tanggung jawab kosmis tersebut.

[380] QS. Al-A'raf[7] 172. Ayat tentang kesaksian primordial (mithaq) di mana seluruh jiwa keturunan Adam bersaksi sebelum eksistensi duniawi mereka bahwa Allah adalah Tuhan mereka. Ini adalah akar metafisika dari konsep fitrah dalam Islam.

[381] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 1385) dan Muslim (No. 2658): "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah (kesucian/potensi tauhid), maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi..." Hadis ini menunjukkan bahwa fitrah adalah potensi internal yang dinamis, namun pembentukan aktualnya sangat dipengaruhi oleh faktor sosiokultural eksternal.

[382] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 41-45. Al-Attas menjelaskan konsep din (agama) yang secara etimologis berkaitan erat dengan dayn (utang), merujuk pada kesadaran eksistensial manusia bahwa dirinya berutang keberadaannya kepada Allah, sehingga ketaatan dan penunaian amanah adalah bentuk pembayaran utang tersebut secara sukarela.

[383] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam: An Islamic Critique of Western Psychologies (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1998), hlm. 89-112. Penelitian komprehensif ini menganalisis konsep fitrah dari perspektif klasik (Ibn Taymiyyah dan Al-Ghazali) dan membandingkannya dengan psikologi Barat, menunjukkan bahwa fitrah dalam Islam mencakup dorongan aktif ke arah kebaikan moral dan kognitif.

[384] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-Aql wa al-Naql, vol. 8 (Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah, 1991), hlm. 382-389. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa fitrah bukan sekadar tabula rasa (kertas kosong), melainkan sebuah kapasitas aktif yang secara inheren condong untuk mengenali, mencintai, dan mengabdi kepada pencipta-Nya jika tidak dirusak oleh pengaruh luar.

[385] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 12-18. Al-Ghazali membahas struktur jiwa manusia (qalb, ruh, nafs, 'aql) dan bagaimana fitrah manusia yang jernih bertindak layaknya cermin yang memantulkan kebenaran ilahi, yang mana kebersihan cermin tersebut harus dijaga melalui disiplin spiritual (riyadhah).

[386] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17-25. Rahman menguraikan dimensi etis manusia dalam Al-Qur'an, di mana pemenuhan amanah kepemimpinan di bumi memerlukan integrasi rasionalitas dan takwa demi mencegah kerusakan alamiah dan penindasan sosial.

[387] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 81-95. Nasr menyoroti bahwa krisis ekologi dan

hilangnya rasa tanggung jawab manusia modern bersumber dari terputusnya hubungan batiniah manusia dengan alam spiritual (fitrah), sehingga alam semesta kehilangan nilai sakralnya dan dieksploitasi secara membabi buta.

[388] Isma'il Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992), hlm. 67-80. Al-Faruqi menekankan bahwa aksiologi tauhid menuntut manusia untuk mewujudkan kehendak ilahi di bumi melalui kerja keras, keadilan sosial, dan pembentukan peradaban yang seimbang antara pemenuhan spiritual dan fisik.

[389] QS. Al-Baqarah[2] 30. Ayat yang mengisahkan dialog antara Allah dan para malaikat mengenai penciptaan manusia sebagai khalifah di bumi. Ayat ini mengisyaratkan adanya potensi kerusakan (فساد) dan pertumpahan darah jika manusia mengabaikan fitrah moralnya dalam mengemban amanah kekuasaan.

[390] Suhailah Hussain & Mohd. Nasir Ripin, "The Concept of Fitrah in Islamic Psychology and Its Role in Developing Human Potential," Journal of Islamic and Contemporary Research, Vol. 3, No. 2 (2021), hlm. 145-156. Artikel jurnal ini mengkaji bagaimana aktivasi potensi fitrah secara praktis di lembaga pendidikan Islam mampu menghasilkan individu yang tidak hanya unggul secara akademis, tetapi juga memiliki tanggung jawab sosial dan etika ekologis yang kuat.

[391] International Institute of Islamic Thought (IIIT), "The Concept of Amanah in Islam," diakses melalui situs resmi IIIT (www.iiit.org). Artikel ini membedah integrasi konseptual antara amanah dan pembangunan manusia berkelanjutan, merumuskan bahwa keberhasilan peradaban Islam di masa depan sangat bergantung pada kembalinya umat pada fungsi orisinal fitrah sebagai basis etika pembangunan global.

[392] . Al-Quran, Surah Ar-Rum[30] 30. Ayat ini merupakan landasan primer mengenai konsep fitrah Allah yang telah ditanamkan kepada manusia sejak penciptaannya. Ayat ini menegaskan bahwa tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (fitrah manusia), yang secara ontologis merujuk pada kecenderungan alami manusia menuju tauhid dan kebenaran.

[393] . Ibn Taymiyyah (1991). Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql. Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Saud. Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa fitrah bukan sekadar "tabula rasa" atau kekosongan, melainkan kesiapan aktif jiwa untuk mengenali kebenaran moral dan ketuhanan tanpa memerlukan argumen rasional yang rumit di tingkat awal.

[394] . Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menguraikan bahwa fitrah terkait erat dengan Mithaq (perjanjian primordial) di alam ruh, di mana manusia telah mengakui ketuhanan Allah, yang kemudian menjadi dasar etis bagi seluruh tindakan manusia di dunia.

[395] . Iqbal, Muhammad (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford: Oxford University Press. Iqbal memandang fitrah sebagai potensi kreatif ego yang harus terus dikembangkan. Ia menekankan bahwa lingkungan bisa memperlemah atau memperkuat daya gerak fitrah dalam merespons tantangan zaman.

[396] . Shahih Muslim, Hadis No. 2658 (Kitab al-Qadar). Hadis yang menyatakan bahwa "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Ini adalah dasar teologis-psikologis utama mengenai pengaruh lingkungan terhadap distorsi atau arah pengembangan fitrah.

[397] . Kant, Immanuel (1785). Groundwork of the Metaphysics of Morals. (Translated by Mary Gregor). Cambridge University Press. Secara komparatif, Kant berbicara tentang Categorical Imperative sebagai hukum moral universal yang ditemukan melalui rasionalitas. Dalam perspektif Islam, peran rasionalitas ini merupakan bagian dari operasionalisasi fitrah.

[398] . Al-Ghazali, Abu Hamid (2001). Mizan al-Amal. Kairo: Dar al-Ma'arif. Al-Ghazali menjelaskan harmoni antara syariat (wahyu) dan akal (yang berakar pada fitrah). Ia mengibaratkan akal sebagai mata dan wahyu sebagai cahaya; mata tidak bisa melihat tanpa cahaya, dan cahaya tidak berguna tanpa indera penglihatan.

[399] . Rahman, Fazlur (1980). Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica. Rahman menekankan bahwa Al-Quran selalu menyapa "akal" dan "hati" manusia karena adanya kesesuaian antara pesan wahyu dengan struktur fungsional jiwa manusia yang disebutnya sebagai kompas moral.

[400] . Hallaq, Wael B. (2012). The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. Columbia University Press. Hallaq menyoroti bagaimana paradigma etika Islam yang berakar pada pandangan dunia metafisik memberikan alternatif terhadap kegagalan etika sekuler yang sering kali tercerabut dari akar kemanusiaan.

[401] . Küng, Hans (1991). Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. New York: Crossroad. Tokoh besar etika global ini merumuskan bahwa tidak akan ada perdamaian antarnegara tanpa perdamaian antaragama, dan tidak ada perdamaian antaragama tanpa dialog etis. Konsep fitrah dalam Islam menjadi kontributor kunci bagi "Global Ethic" ini.

[402] . Draz, Muhammad Abdullah (2008). The Moral World of the Qur'an. London: IB Tauris. Draz melakukan studi komprehensif tentang teori moral dalam Al-Quran dan menyimpulkan bahwa etika Al-Quran bersifat universal karena ia berbicara pada esensi kemanusiaan yang bersifat tetap dan objektif.

[403] . Nasr, Seyyed Hossein (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford University Press. Nasr berargumen bahwa krisis ekologi dan moral modern disebabkan oleh hilangnya "Sains Suci" dan pengabaian terhadap fitrah manusia yang seharusnya hidup selaras dengan tatanan kosmos yang diciptakan Tuhan.

[404] . Sachedina, Abdulaziz (2001). The Islamic Roots of Democratic Pluralism. Oxford University Press. Sachedina menggunakan konsep fitrah untuk membangun argumen bahwa Islam mendukung pluralisme dan hak asasi manusia karena adanya tatanan moral universal yang diakui oleh Al-Quran bagi seluruh umat manusia (al-nas).

[405] 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. 143–145. Al-Attas menjelaskan bahwa fitrah adalah kondisi alamiah primordial manusia yang selaras dengan penyerahan diri (aslama) kepada kehendak Ilahi, menjadikan eksistensi manusia memiliki keterikatan ontologis dengan Sang Pencipta sejak pra-keberadaan fisik.

[406] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 112–115. Izutsu menganalisis struktur relasional antara Tuhan dan manusia dalam al-Qur'an, di mana fitrah menjadi landasan komunikasi epistemik dan spiritual antara Pencipta dan ciptaan.

[407] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 210–213. Nasr menegaskan bahwa manusia dalam esensinya adalah homo religiosus karena memiliki fitrah primordial (al-insān al-qadīm) yang selalu mendambakan yang Transenden di tengah keterbatasan alam materi.

[408] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–133. Dalam kosmologi Ibn 'Arabi yang dianalisis Chittick, fitrah merupakan cerminan dari manifestasi nama-nama Ilahi (al-asmā' wa al-ṣifāt) yang tertanam dalam purnarupa manusia.

[409] Al-Qur'an, Surah al-Rūm[30] 30. Teks: "Fa-aqim wajhaka li-d-dīni ḥanīfā, fiṭratallāhi al-latī faṭara an-nāsa ʻalayhā..." Ayat ini memberikan artikulasi eksegetis mutlak mengenai keidentikan antara fitrah manusia dan tauhid yang murni (ḥanīf).

[410] Ibn Taymiyyah, Dar' Taʻāruḍ al-ʻAql wa al-Naql, Vol. 8, ed. Muḥammad Rashād Sālim (Riyadh: Jāmiʻat al-Imām Muḥammad ibn Saʻūd al-Islāmiyyah, 1991), hlm. 359–362. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa fitrah adalah pengetahuan intuitif-konnat bawaan (ḍarūrī) mengenai keesaan Allah yang tertanam dalam jiwa manusia sebelum dipengaruhi oleh faktor-faktor lingkungan eksternal.

[411] Al-Qur'an, Surah al-Aʻrāf[7] 172. Ayat ini merupakan fondasi doktrin kesaksian primordial (mīthāq), di mana seluruh keturunan Adam memberikan pengakuan ontologis atas ketuhanan Allah sebelum mereka diwujudkan dalam alam eksistensi sejarah.

[412] Al-Qur'an, Surah al-Aʻrāf[7] 172. Ayat ini merupakan fondasi doktrin kesaksian primordial (mīthāq), di mana seluruh keturunan Adam memberikan pengakuan ontologis atas ketuhanan Allah sebelum mereka diwujudkan dalam alam eksistensi sejarah.

[413] Sahih Muslim, Kitāb al-Qadar, Bāb Maʻnā Kull Mawlūd Yūlad ʻalā al-Fiṭrah, Hadis No. 2658. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Kullu mawlūdin yūladu ʻalā al-fiṭrah, fa-abawāhu yuhawwidānihi aw yunaṣṣirānihi aw yumajjisānihi..." Hadis ini membuktikan bahwa fitrah adalah keadaan asli manusia yang murni, sementara penyimpangan teologis merupakan hasil pembentukan sosiologis-historis.

[414] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1982), hlm. 3–5. Al-Ghazali mendeskripsikan esensi jiwa (al-qalb) sebagai cermin yang secara kodrati bersinar terang sesuai fitrahnya, namun dapat terhalang oleh kegelapan maksiat dan keterikatan duniawi.

[415] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17–21. Rahman menguraikan ketegangan moralo-spiritual dalam jiwa manusia (nafs) sebagai potensi evolutif untuk memilih antara kebinasaan egoistik atau pemuliaan fitrah.

[416] Al-Qur'an, Surah al-Muṭaffifīn[83] 14. Teks: "Kallā bal rāna ʻalā qulūbihim mā kānū yaksibūn." Ayat ini menjelaskan mekanis rusaknya pemantulan fitrah akibat akumulasi dosa (ra'n) yang menutupi kesadaran spiritual hati.

[417] Al-Qur'an, Surah ash-Shams[91] 7–8. Teks: "Wa nafsin wa mā sawwāhā, fa-alhamahā fujūrahā wa taqwāhā." Ayat ini menegaskan bahwa ilham moral mengenai keburukan dan ketakwaan telah diinjeksikan secara terstruktur ke dalam penyempurnaan jiwa manusia (fitrah).

[418] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 23–26. Murata

menyoroti bagaimana fitrah membentuk keselarasan makrokosmos dan mikrokosmos melalui pelaksanaan peran etis manusia sebagai wakil Tuhan di bumi.

[419] Mulla Sadra (Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī), al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah, Vol. 8 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1981), hlm. 343–348. Mulla Sadra memaparkan konsep pergerakan trans-substansial (al-ḥarakah al-jawhariyyah) di mana fitrah manusia berkembang secara eschatologis menuju penyempurnaan keberadaan kembali kepada Allah.

[420] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 97–101. Meskipun dari tradisi psikologi eksistensial Barat, konsep Frankl mengenai "kehendak untuk mencari makna" (will to meaning) memberikan paralelisme ilmiah sekuler terhadap konsep fitrah sebagai dorongan spiritual mendasar manusia yang tidak dapat direduksi oleh dorongan kenikmatan (pleasure) atau kekuasaan (power).

[421] Al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam, hlm. 177. Proses kembali kepada fitrah melibatkan pembersihan (tazkiyah) dari keyakinan-keyakinan palsu dan sekularisasi kesadaran, mengembalikan jiwa pada komitmen mīthāq.

[422] Al-Qur'an, Surah al-Aḥāb[33] 72. Teks mengenai penerimaan amānah oleh manusia ketika langit, bumi, dan gunung-gunung enggan memikulnya. Penerimaan amanah ini secara langsung dimungkinkan karena struktur fitrah manusia yang kompatibel dengan kewajiban moral-spiritual tersebut.

[423] Henry Corbin, Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 182–185. Corbin menjelaskan fungsi manusia sebagai entitas barzakh yang menjembatani dunia kasat mata dan dunia gaib melalui kapasitas fitrah dan khayāl (imaginasi kreatif spiritual).

[424] Al-Qur'an, Surah al-Fajr[89] 27–28. Teks: "Yā ayyatuhā an-nafs al-muṭma'innah, irji‘ī ilā rabbiki rāḍiyatan marḍiyyah." Ayat ini mengindikasikan bahwa kepulangan eksistensial tertinggi adalah kepulangan jiwa yang telah berhasil memelihara dan mengaktualisasikan kebeningan fitrahnya hingga mencapai ketenangan mutlak (al-muṭma'innah).

[425] Alexis Carrel, Man, The Unknown (New York: Harper & Brothers, 1935), hlm. 120–124. Carrel, seorang pemenang Nobel Kedokteran, menekankan dalam perspektif sains medis bahwa dimensi spiritual dan moral manusia (yang sejajar dengan konsep fitrah) adalah aspek fundamental yang jika diabaikan akan membawa kerusakan fisik dan mental pada peradaban manusia..

[426] Kripke, Saul A. (1980). Naming and Necessity. Cambridge, MA: Harvard University Press, hlm. 48-49.(Karya monumen dalam filsafat bahasa yang memperkenalkan konsep 'rigid designator' untuk menjelaskan bagaimana nama diri merujuk secara konsisten pada objek yang sama di seluruh kemungkinan dunia).

[427] Bourdieu, Pierre. (1991). Language and Symbolic Power (Ed. John B. Thompson, Trans. Gino Raymond & Matthew Adamson). Cambridge, MA: Harvard University Press, hlm. 107-116.(Studi sosiologis kritis yang menjelaskan bagaimana bahasa dan tindakan penamaan[nomination] berfungsi sebagai wewenang simbolik yang mengklasifikasikan dan memposisikan subjek dalam ruang sosial).

[428] Pelham, Brett W., Mirenberg, Matthew C., & Jones, John T. (2002). "Why Susie Sells Sellshells by the Seashore: Implicit Egotism and Major Life Decisions". Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 82(4), hlm. 469–487.(Artikel ilmiah fenomenal yang menunjukkan bukti psikologis mengenai keterikatan implisit manusia pada nama mereka dalam memilih profesi, tempat tinggal, dan keputusan hidup).

[429] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2] 31.(Ayat kunci yang mendasari ontologi pengetahuan manusia dalam teologi Islam: "Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama[benda-benda] seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat...").

[430] Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. (2001). Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Tahqiq: Abdullah ibn Abdul Muhsin al-Turki). Riyadh: Dar Alam al-Kutub, Vol. 1, hlm. 483-489.(Karya tafsir klasik monumental yang menjelaskan secara terperinci makna pengajaran al-asmā' kepada Nabi Adam a.s. sebagai pengajaran potensialitas kognitif dan bahasa).

[431] Hadis Riwayat Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, Kitab al-Adab, Bab Fi Taghyir al-Asma', No. 4948.(Diriwayatkan dari Abu al-Darda' r.a., Nabi saw. bersabda: "Sesungguhnya kamu sekalian akan dipanggil pada hari Kiamat dengan nama-namamu dan nama bapak-bapakmu, maka perbaikilah nama-namamu").

[432] Al-Nawawi, Muhyiddin Yahya ibn Syaraf. (1994). Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj. Beirut: Dar al-Ma'rifah, Vol. 14, hlm. 113-116.(Penjelasan metodologis Imam al-Nawawi mengenai hikmah dan hukum sunnah dalam mengubah nama yang buruk atau makruh menjadi nama yang baik).

[433] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shams al-Din. (1987). Tuhfat al-Mawdud bi-Ahkam al-Mawlud (Tahqiq: Abdul Qadir al-Arna'ut). Damascus: Dar al-Bayan, hlm. 123-130.(Karya klasik Islam terkemuka yang mengupas psikologi child-rearing dan teologi nama, menegaskan adanya keterkaitan esensial dan korelasi karakter antara nama[ism] dan pemilik nama[musamma]).

[434] Merton, Robert K. (1948). "The Self-Fulfilling Prophecy". The Antioch Review, Vol. 8(2), hlm. 193–210.(Artikel klasik sosiologi yang merumuskan bagaimana ekspektasi dan definisi awal terhadap suatu situasi dapat merangsang perilaku yang membuat definisi awal tersebut menjadi kenyataan).

[435] Cooley, Charles Horton. (1902). Human Nature and the Social Order. New York: Charles Scribner's Sons, hlm. 179-185.(Karya fondasional sosiologi interaksionalisme simbolik yang memperkenalkan konsep 'looking-glass self'—bagaimana persepsi diri terbentuk melalui bayangan respon dan penilaian orang lain).

[436] Bertrand, Marianne, & Mullainathan, Sendhil. (2004). "Are Emily and Greg More Employable Than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination". American Economic Review, Vol. 94(4), hlm. 991–1013.(Riset empiris mutakhir yang membuktikan secara kuantitatif bagaimana asosiasi rasial dan sosial pada nama diri memengaruhi prasangka sosial dan struktur peluang ekonomi).

[437] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 18–24.Izutsu menggunakan analisis semantik linguistik untuk membedakan antara penggunaan kata/nama dalam struktur pandangan dunia Al-Qur'an dengan konsep-konsep magis pra-Islam (Jahiliyah).

[438] HR. Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitab al-Adab, Bab Nahy 'an al-Takanī bi Abī al-Qāsim, No. Hadis 2132 Matan Hadis: "Inna aḥabba asmā'ikum ilallāhi 'Abdullāhi wa 'Abdurraḥmān" (Sesungguhnya nama-nama yang paling dicintai di sisi Allah adalah Abdullah dan Abdul Rahman). Hadis ini menegaskan orientasi nilatif dan teologis dalam tradisi pemberian nama.

[439] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma‘ānī Asmā’ Allāh al-Ḥusnā, ed. Fadlou Shehadi (Beirut: Dar el-Machreq, 1971), hlm. 42–46.Al-Ghazali membedakan hakikat Nama-Nama Allah yang bersumber dari Essensi dan Sifat Mutlak dengan penamaan manusia yang bersifat metaforis, edukatif, dan terbatas pada ranah kemakhlukan.

[440] Richard Coates, "A Theory of Proper Names: Onomastics," Mind & Language, Vol. 21, No. 3 (2006): hlm. 356–382.Jurnal ilmiah internasional ini menyajikan sintesis teori onomastika kontemporer mengenai bagaimana nama diri beroperasi pada batas antara monoreferensialitas linguistik dan persepsi psikososial.

[441] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terj. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 115-118. Buku ini mengulas secara mendalam bagaimana identitas diri (selfhood/ipse) selalu dikonstruksi melalui relasi dialektis dengan ke-liyan-an (otherness/alterity).

[442] Al-Quran, Surah Maryam[19] 7. Ayat ini menegaskan intervensi ilahi dalam proses penamaan yang memiliki signifikansi teologis tinggi: "Wahai Zakaria, sesungguhnya Kami memberi kabar gembira kepadamu dengan seorang anak laki-laki namanya Yahya, yang Kami belum pernah menciptakan nama yang serupa dengan itu sebelum ini."

[443] Hadis riwayat Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, Kitab al-Adab, Bab Fi Taghyir al-Asma' (No. 4948): "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama ayah kalian, maka perindahlah nama-nama kalian." Hadis ini menunjukkan pentingnya dimensi eskatologis dan identitas nasab dalam penamaan Islam.

[444] Emilia Aldrin, "Choosing First Names: Naming Practices and Social Identity," dalam The Oxford Handbook of Names and Naming, ed. Carole Hough (Oxford: Oxford University Press, 2016), hlm. 370-382. Bab ini memaparkan pendekatan sosiolinguistik kualitatif dan kuantitatif mengenai bagaimana pemilihan nama depan berfungsi sebagai tindakan sosial yang aktif dalam negosiasi identitas sosiokultural keluarga.

[445] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power, terj. Gino Raymond dan Matthew Adamson (Cambridge: Harvard University Press, 1991), hlm. 220-223. Bourdieu menjelaskan bagaimana praktik-praktik linguistik, termasuk penamaan, berfungsi sebagai representasi modal simbolik yang mereproduksi struktur kelas sosiokultural.

[446] Claude Lévi-Strauss, The Savage Mind (Chicago: University of Chicago Press, 1966), hlm. 172-178. Antropolog ternama ini menganalisis sistem penamaan (nomination) dalam berbagai kebudayaan sebagai metode klasifikasi sosial yang mengklasifikasikan individu ke dalam tatanan kosmis dan sosial kelompoknya.

[447] Rogers Brubaker, Ethnicity without Groups (Cambridge: Harvard University Press, 2004), hlm. 64-68. Brubaker mengkritik pandangan esensialis terhadap kelompok etnis dan menunjukkan bagaimana globalisasi serta fluiditas sosial mengubah penanda identitas tradisional, termasuk sistem penamaan, menjadi lebih cair dan situasional.

[448] Henri Tajfel dan John C. Turner, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict," dalam The Social Psychology of Intergroup Relations, ed. William G. Austin dan Stephen Worchel (Monterey: Brooks/Cole, 1979), hlm. 33-47. Tulisan klasik ini meletakkan fondasi Teori Identitas Sosial (Social Identity Theory) yang menjelaskan fase-fase pengelompokan kognitif manusia dalam skema sosiologis.

[449] Richard Jenkins, Social Identity, Edisi ke-4 (London dan New York: Routledge, 2014), hlm. 42-45. Jenkins mengeksplorasi bagaimana identifikasi sosial eksternal (bagaimana orang lain mengategorikan kita berdasarkan penanda fisik atau nama) sering kali mendahului dan memengaruhi identifikasi internal diri kita sendiri.

[450] Heidegger, M. (1971). Poetry, Language, Thought. Harper & Row. Heidegger mengemukakan bahwa bahasa adalah "rumah keberadaan" (the house of being). Dalam konteks ini, penamaan adalah cara manusia mendiami dunia dan memberikan batas pada realitas agar dapat dipahami secara eksistensial.

[451] Kant, I. (1781/1998). Critique of Pure Reason. Cambridge University Press. Immanuel Kant menjelaskan perbedaan antara noumena (realitas apa adanya) dan phenomena (realitas yang ditangkap indra). Penamaan adalah bagian dari kategori pemahaman manusia yang mengubah data mentah menjadi pengetahuan yang terstruktur.

[452] Kant, I. (1781/1998). Critique of Pure Reason. Cambridge University Press. Immanuel Kant menjelaskan perbedaan antara noumena (realitas apa adanya) dan phenomena (realitas yang ditangkap indra). Penamaan adalah bagian dari kategori pemahaman manusia yang mengubah data mentah menjadi pengetahuan yang terstruktur.

[453] Al-Qur’anul Karim, Surah Al-Baqarah Ayat 31. "Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, 'Sebutkan kepada-Ku nama semua (benda) ini, jika kamu yang benar!'" Ayat ini merupakan basis teologis tentang anugerah kemampuan linguistik dan kognitif manusia.

[454] Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. (2001). Tafsir al-Tabari: Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an. Dar al-Hajr. Dalam tafsirnya, Al-Tabari menekankan bahwa pengajaran nama-nama kepada Adam mencakup segala sesuatu yang ada di alam semesta, yang menjadi bukti keunggulan intelektual manusia atas malaikat dalam hal pengetahuan tentang "dunia materi" dan "esensi."

[455] Rahman, F. (1980). Major Themes of the Qur'an. Bibliotheca Islamica. Fazlur Rahman menganalisis bahwa kemampuan Adam menyebutkan nama-nama adalah simbol dari kapasitas manusia untuk membentuk konsep-konsep (conceptual thought), yang merupakan fondasi dari ilmu pengetahuan dan peradaban.

[456] Cassirer, E. (1944). An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. Yale University Press. Cassirer memperkenalkan istilah animal symbolicum untuk menggantikan animal rationale. Ia berpendapat bahwa keunikan manusia terletak pada kemampuannya membangun dunia melalui simbol, di mana nama adalah unit terkecil namun paling vital dalam sistem tersebut.

[457] Pelham, B. W., Mirenberg, M. C., & Jones, J. T. (2002). "Why Susie sells seashells by the seashore: Implicit egotism and major life decisions." Journal of Personality and Social Psychology, 82(4), 469–487. Penelitian ini menunjukkan adanya kecenderungan psikologis di mana manusia secara tidak sadar terpengaruh oleh nama mereka sendiri dalam mengambil keputusan hidup, yang memperkuat teori bahwa nama memiliki pengaruh sosiopsikologis yang mendalam.

[458] Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Doubleday. Buku klasik ini menjelaskan bagaimana penamaan (naming) merupakan bagian dari proses pelembagaan sosial. Begitu nama diberikan dan diterima secara sosial, ia menjadi realitas objektif yang memengaruhi cara individu memandang dirinya dan cara masyarakat berinteraksi dengannya.

[459] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 31. Ayat ini menjelaskan secara teologis bagaimana Allah Swt. mengajarkan nama-nama (al-asma) seluruhnya kepada Adam, yang menunjukkan bahwa nama dan kemampuan berbahasa merupakan basis epistemologis dan ontologis eksistensi manusia di bumi.

[460] Hadis Riwayat Abu Dawud, No. 4948. Dalam hadis ini, Nabi Muhammad Saw. bersabda: "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama bapak kalian, maka perbaguslah nama-nama kalian." Hadis ini menjadi landasan teologis-eskatologis mengenai pentingnya pemberian nama yang mengandung doa dan makna mulia.

[461] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method (New York: Crossroad, 1989). Gadamer merumuskan hermeneutika filosofis yang menyatakan bahwa bahasa bukanlah alat yang berada di luar manusia, melainkan medium di mana manusia itu berada dan memahami dunianya ("Being that can be understood is language").

[462] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terj. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Dalam buku monumental ini, Ricoeur membedakan identitas menjadi dua dimensi: idem (identitas sebagai kesamaan yang substansial) dan ipse (identitas sebagai keunikan diri yang terus berubah melalui narasi dan waktu), yang sangat relevan untuk menjelaskan dinamika nama lahir dalam perkembangan diri.

[463] James E. Marcia, "Development and Validation of Ego-Identity Status," Journal of Personality and Social Psychology 3, no. 5 (1966): 551-558. Artikel jurnal klasik ini memformulasikan empat status identitas ego (diffusion, foreclosure, moratorium, dan identity achievement) yang didasarkan pada ada tidaknya eksplorasi dan komitmen.

[464] Charles Horton Cooley, Human Nature and the Social Order (New York: Charles Scribner's Sons, 1902). Cooley memperkenalkan konsep looking-glass self, sebuah teori sosiologi-psikologi yang menyatakan bahwa konsep diri seseorang tumbuh dari interaksi sosial dan persepsi individu tentang bagaimana orang lain menilai dirinya.

[465] J. L. Austin, How to Do Things with Words (Oxford: Oxford University Press, 1962). Austin merumuskan teori tindakan tutur (speech act theory), yang menjelaskan bahwa ujaran/kata-kata tidak hanya mendeskripsikan realitas (konstatif) tetapi juga memiliki kekuatan tindakan yang dapat menciptakan realitas baru (performatif).

[466] Richard M. Lerner, Concepts and Theories of Human Development (New York: Routledge, 2018). Lerner menguraikan perspektif sistem perkembangan relasional (relational developmental systems theory) yang menekankan bahwa perkembangan manusia terjadi melalui interaksi timbal balik yang dinamis antara individu aktif dengan lingkungan sosialnya yang kompleks.

[467] Urie Bronfenbrenner, The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979). Bronfenbrenner menyajikan model ekologi perkembangan anak yang terdiri dari pengaruh lingkungan mikro (keluarga, nama panggilan langsung), meso, ekso, hingga makrosistem (nilai-nilai budaya dan spiritual masyarakat).

[468] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 132-135. Izutsu menganalisis struktur kognitif dalam Al-Qur'an dan menekankan bahwa pemberian al-asmā' adalah pembeda ontologis utama antara Adam yang memiliki kapasitas konseptualisasi bahasa dengan malaikat yang memiliki batas fungsi ketaatan spesifik.

[469] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah[2] 31. Teks ayat berbunyi: “Wa ‘allama Ādama al-asmā’a kullahā thumma ‘araḍahum ‘alā al-malā’ikati fa-qāla ambi’ūnī bi-asmā’i hā’ulā’i in kuntum ṣādiqīn.” (Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama[benda-benda] seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat melainkan berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang benar").

[470] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 132-135. Izutsu menganalisis struktur kognitif dalam Al-Qur'an dan menekankan bahwa pemberian al-asmā’ adalah pembeda ontologis utama antara Adam yang memiliki kapasitas konseptualisasi bahasa dengan malaikat yang memiliki batas fungsi ketaatan spesifik.

[471] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 33–37. Rahman menegaskan bahwa epistemologi Qur'anik memandang kemampuan rasional dan kebahasaan manusia sebagai karunia ilahi (divine trust) yang melandasi fungsi khilāfah manusia di bumi.

[472] Noam Chomsky, Language and Mind (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), hlm. 88–101. Dalam konteks linguistik kognitif, konsep kapasitas bahasa bawaan (innate faculty) yang dipelopori Chomsky memberikan pijakan teoritis sejajar mengenai bagaimana daya konseptualiasi bahasa bukan sekadar bentukan lingkungan luar, melainkan potensi bawaan yang menstrukturkan cara manusia memahami realitas.

[473] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–133. Nasr menjelaskan bahwa pengetahuan manusia dalam Islam bersumber dari Yang Sakral (the Sacred), namun keterbatasan eksistensial manusia membuat pengetahuannya selalu bersifat parsial dan membutuhkan penyempurnaan intelektual serta spiritual.

[474] Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān, Vol. 1 (Kairo: Dār al-Hajr, 2001), hlm. 485–492; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr), Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 134–140. Al-Tabari mencatat riwayat dari Ibn ‘Abbās bahwa yang diajarkan adalah nama-nama segala benda (asmā’ kulli shay’), sementara Al-Razi menginterpretasikannya sebagai pengajaran potensi abstraksi konseptual (al-quddrah ‘alā al-ta meem wa al-tajnīs).

[475] Ernst Cassirer, An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture (New Haven: Yale University Press, 1944), hlm. 23–26. Cassirer mendefinisikan manusia sebagai animal symbolicum (hewan bertanda/bersimbol), di mana kemampuan menciptakan dan menggunakan simbol (bahasa/nama) adalah kunci pembuka bagi pembentukan kebudayaan dan pengetahuan.

[476] Umberto Eco, A Theory of Semiotics (Bloomington: Indiana University Press, 1976), hlm. 58–62. Eco memaparkan bahwa nama dan tanda (sign) tidak bekerja dalam ruang hampa, melainkan dalam sistem kode yang memungkinkan identifikasi kategoris dan komunikasi pengetahuan antar-subjek.

[477] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2012), hlm. 10–13. Iqbal menafsirkan pengajaran nama-nama kepada Adam sebagai kebangkitan daya intelektual manusia untuk menaklukkan dan memahami alam melalui pembentukan konsep-konsep (conceptual knowledge).

[478] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma‘ānī Asmā’ Allāh al-Ḥusnā, diedit oleh Fadlou Shehadi (Beirut: Dār al-Machreq, 1971), hlm. 45–49. Al-Ghazali menegaskan batasan antara penamaan sebagai simbol identitas (tasmiyah) dan ketetapan takdir ilahi (qada' wa qadar), serta menolak bentuk-bentuk esoterisisme linguistik yang mengarahkan pada superstisi kausalitas magis.

[479] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Adab, Bāb Yund’ā al-Nās bi-Ābā’ihim, No. 6177. Hadis-hadis Nabi Muhammad SAW mendorong pemberian nama yang baik (taḥsīn al-ism) sebagai bentuk doa dan pengharapan optimis (fa’l), bukan sebagai mekanisme kausalistik magis yang mengikat takdir absolut manusia tanpa kehendak bebas dan ikhtiar.

[480] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 132-135. Izutsu menganalisis struktur kognitif dalam Al-Qur'an dan menekankan bahwa pemberian al-asmā’ adalah pembeda ontologis utama antara Adam yang memiliki kapasitas konseptualisasi bahasa dengan malaikat yang memiliki batas fungsi ketaatan spesifik.

[481] Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, diterjemahkan oleh G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), hlm. 18–21. Konsep "permainan bahasa" (language games) Wittgenstein menunjukkan bahwa nama berfungsi dalam tataran tindakan sosial dan cara manusia memetakan pengalaman dunianya (form of life).

[482] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992), hlm. 43–48. Al-Faruqi mengartikulasikan bahwa kesadaran epistemik yang diajarkan dalam Al-Qur'an pada akhirnya berpusat pada prinsip Tauhid, di mana seluruh pengenalan terhadap nama dan realitas ciptaan (āyāt) berfungsi memandu manusia kembali pada pengenalan Sang Pencipta.

[483] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Ādāb, Bāb Min Aḥabb al-Asmā’ ilā Allāh ‘Azza wa Jalla, Hadis No. 2132. Lihat pula ulasan teologis-onomastik mengenai hubungan antara penanda (ism) dan yang ditandai (musammā) dalam: Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Tuḥfat al-Mawdūd bi Aḥkām al-Mawlūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), hlm. 115–120. Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa nama ‘Abdullāh dan ‘Abd al-Raḥmān menduduki posisi tertinggi karena merefleksikan dua esensi utama hubungan penciptaan dan kasih sayang ilahi.

[484] Sulaymān ibn al-Ash‘ath al-Sijistānī (Abū Dāwūd), Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Adab, Bāb fī Taghyīr al-Asmā’, Hadis No. 4950. Untuk analisis hermeneutik mengenai dimensi semantik dan etika pragmatis bahasa dalam hadis ini, lihat: Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī, Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj, Vol. 14 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1972), hlm. 113–115.

[485] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Ādāb, Bāb Istiḥbāb Taghyīr al-Ism al-Qabīḥ ilā Ḥasan, Hadis No. 2139b. Riwayat ini menggarisbawahi pentingnya rekonstruksi psikologis melalui pengubahan kata bertonasi negatif (‘Āṣiyah) menjadi kata bertonasi positif dan estetik (Jamīlah).

[486] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Adab, Bāb Taghyīr al-Ism ilā Ism Aḥsan, Hadis No. 6192; dan Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Hadis No. 2141. Kritik terhadap tazkiyat al-nafs dalam nama Barrah juga berakar pada larangan Al-Qur'an dalam Surah al-Najm[53] 32: "Falā tuzakkū

anfusakum, huwa 'a'lamu bi man ittaqā" (Maka janganlah kamu menganggap dirimu suci, Dialah yang paling tahu tentang orang yang bertakwa).

[487] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Ādāb, Hadis No. 2140. Perubahan nama Juwayriyah (yang sebelumnya bernama Barrah) dilakukan Nabi guna mencegah ambivalensi linguistik dan konsekuensi pragmatis dari ujaran harian masyarakat Madinah. Lihat ulasan mendalam dalam: Aḥmad ibn ʻAlī ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 10 (Cairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1980), hlm. 576–578.

[488] Sulaymān ibn al-Ashʻath al-Sijistānī (Abū Dāwūd), Sunan Abī Dāwūd, Hadis No. 4948. Abū Dāwūd sendiri memberikan catatan kritik (sanad critique) pada riwayat ini dengan menyatakan adanya inqiṭāʻ (keterputusan sanad) antara Ibn Abī Zakariyyā dan Abū al-Dardā'. Cacat metodologis ini dipertegas oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī dalam Ḍaʻīf Sunan Abī Dāwūd (Riyadh: Maktabat al-Maʻārif, 1998), hlm. 472, yang mengategorikan hadis tersebut sebagai ḍaʻīf (lemah) sehingga tidak dapat dijadikan pijakan eksplisit bagi doktrin eskatologis penamaan..

[489] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2] 31. Ayat ini berbunyi: "Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, 'Sebutkan kepada-Ku nama semua benda ini, jika kamu yang benar!'" Ayat ini merupakan basis epistemologis dalam teologi Islam yang menyatakan bahwa bahasa dan kemampuan menamai sesuatu merupakan dimensi kognitif mendasar yang diberikan oleh Tuhan kepada manusia untuk mengelola bumi.

[490] Shahih Muslim, Kitab al-Adab, Hadis Nomor 2132. Dalam hadis ini diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW sering kali mengubah nama-nama para sahabat yang dinilai tidak pantas, mengandung unsur kemusyrikan, atau menyimbolkan pesimisme. Misalnya, mengubah nama Huzn (kesedihan) menjadi Sahl (kemudahan), atau 'Ashiyah (pembangkang) menjadi Jamilah (cantik). Hal ini menunjukkan kepedulian sosiologis Nabi terhadap dampak psikososial dan spiritual dari sebuah nama di tengah masyarakat.

[491] Annemarie Schimmel, Islamic Names (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989), hlm. 1-12. Buku klasik ini menguraikan secara komprehensif struktur lima elemen nama Arab-Islam (ism, kunyah, nasab, laqab, nisbah) serta bagaimana elemen-elemen tersebut berkembang secara historis sebagai penanda identitas keagamaan, kedudukan sosial, dan afiliasi geografis dalam dunia Islam.

[492] Fedwa Malti-Douglas, Structures of Portrayal: The Classical Arabic Biography (Princeton: Princeton University Press, 1985), hlm. 34-45. Karya ini menganalisis bagaimana dokumen biografis Islam klasik memanfaatkan kompleksitas sistem penamaan sebagai arsitektur informasi sosial untuk memproyeksikan citra intelektual dan spiritualitas seorang tokoh dalam memori kolektif masyarakat.

[493] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terjemahan Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), Vol. 2, hlm. 230-245. Dalam karya monumentalnya ini, Ibn Khaldun mendiskusikan pentingnya genealogi (nasab) dan afiliasi kesukuan ('asabiyyah) dalam membentuk struktur sosial masyarakat Arab, serta peran nama-nama tersebut sebagai pengingat utama terhadap kohesi sosial dan legitimasi kekuasaan politik.

[494] M.C. Ricklefs, Mystic Synthesis on Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries (Norwalk: EastBridge, 2006), hlm. 78-92. Ricklefs

memaparkan bagaimana proses islamisasi di Jawa berlangsung melalui sintesis mistis, yang tercermin pula pada penamaan figur-figur historis Jawa yang menyandingkan nama-nama Islam-Arab dengan gelar tradisional Jawa-Sanskerta sebagai bentuk harmoni kultural.

[495] Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), hlm. 56-72. Hodgson mengonseptualisasikan istilah "Islamicate" untuk merujuk pada produk kebudayaan yang lahir dari peradaban Islam yang tidak melulu bersifat Arabis termasuk tradisi penamaan hibrida yang berkembang di berbagai belahan dunia Islam non-Arab.

[496] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power, editor John B. Thompson, terjemahan Gino Raymond dan Matthew Adamson (Cambridge: Harvard University Press, 1991), hlm. 220-228. Bourdieu menjelaskan bagaimana pemberian nama dan gelar bertindak sebagai sarana "kekuasaan simbolik" (symbolic power) yang mampu memosisikan agen sosial dalam hierarki kelas serta mendistribusikan legitimasi sosial dalam ruang kemasyarakatan.

[497] James C. Scott, Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed (New Haven: Yale University Press, 1998), hlm. 64-72. Scott menganalisis bagaimana negara-negara modern, demi kepentingan pajak, wajib militer, dan kontrol administratif, melakukan standardisasi nama (seperti pengenalan nama belakang wajib), yang secara radikal telah merusak keragaman struktur penamaan lokal dan sistem genealogi berbasis komunitas.

[498] Richard W. Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History (Cambridge: Harvard University Press, 1979), hlm. 43-64. Melalui metode kuantitatif dengan meneliti direktori biografi Islam (tabaqat), Bulliet melacak tren pergantian nama-nama non-Islam menjadi nama-nama Islam khas (seperti Muhammad, Ahmad, Abdullah) sebagai indikator empiris untuk memetakan kecepatan dan persebaran konversi agama di berbagai wilayah kekhalifahan Islam klasik.

[499] Markus, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. Journal of Personality and Social Psychology, 35(2), 63–78. Penjelasan: Hazel Markus menjelaskan bahwa self-schemata adalah generalisasi kognitif tentang diri, yang diperoleh dari pengalaman masa lalu, yang mengatur dan memandu pemrosesan informasi terkait diri yang terkandung dalam pengalaman sosial seseorang.

[500] HR. Abu Dawud (No. 4948) dan Ahmad (5/194). Penjelasan: Hadis ini menyebutkan, "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama ayah-ayah kalian, maka perbaguslah nama-nama kalian." Secara psikologis-teologis, ini menunjukkan bahwa nama adalah identitas abadi yang membawa beban moral dan harapan yang memengaruhi konsep diri seorang mukmin.

[501] Nuttin, J. M. (1985). Narcissism beyond the Libido and the Ego: Self-Esteem in the Name Letter Effect. European Journal of Social Psychology, 15(3), 353–361. Penjelasan: Jozef Nuttin menemukan fenomena di mana orang cenderung menyukai huruf-huruf yang ada dalam nama mereka sendiri lebih daripada huruf lain, yang membuktikan adanya keterikatan emosional bawah sadar antara identitas diri dengan simbol nama.

[502] Pelham, B. W., Mirenberg, M. C., & Jones, J. T. (2002). Why Susie sells seashells by the seashore: Implicit egotism and major life decisions. Journal of Personality and Social

Psychology, 82(4), 469–487. Penjelasan: Penelitian ini mengenalkan konsep "Implicit Egotism," yang berargumen bahwa karena manusia memiliki asosiasi positif dengan diri mereka sendiri, mereka secara tidak sadar tertarik pada orang, tempat, dan hal-hal yang menyerupai nama atau identitas mereka.

[503] McAdams, D. P. (2001). The Psychology of Life Stories. Review of General Psychology, 5(2), 100–122. Penjelasan: Dan McAdams adalah tokoh kunci dalam psikologi kepribadian yang mengemukakan bahwa identitas dibentuk melalui "cerita hidup" (narrative identity). Dalam konteks ini, nama adalah elemen tekstual awal yang mengintegrasikan masa lalu, sekarang, dan masa depan individu ke dalam satu kesatuan makna.

[504] Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City, NY: Anchor Books. (Buku klasik sosiologi pengetahuan yang menjelaskan dialektika tiga momen: eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi, yang menjadi dasar interpretasi bagaimana nama dipahami sebagai objek sosial yang memiliki makna objektif sekaligus subjektif).

[505] Bourdieu, Pierre. (1991). Language and Symbolic Power. Cambridge: Polity Press. (Karya teoretis penting mengenai bagaimana bahasa, nama, dan gelar bertindak sebagai modal simbolik yang mereproduksi kekuasaan, kelas, dan dominasi sosial dalam suatu ranah/field).

[506] Goffman, Erving. (1959). The Presentation of Self in Everyday Life. New York: Anchor Books. (Karya sosiologi mikro yang memperkenalkan pendekatan dramaturgi, di mana nama dianalisis sebagai bagian dari tanda-tanda atau sign-vehicles yang digunakan individu untuk mengelola kesan khalayak).

[507] Al-Qur'an Surah Al-Hujurat (49): 11. "Dan janganlah dirimu saling mencela, dan janganlah kamu memanggil dengan gelar-gelar yang buruk (al-laqab)..." (Ayat ini menjadi dasar teologis pelarangan stigmatisasi sosial, stereotip, dan pelabelan linguistik negatif yang dapat merusak kehormatan sosial seseorang).

[508] Bertrand, Marianne, & Mullainathan, Sendhil. (2004). "Are Emily and Greg More Employable than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination". American Economic Review, 94(4), 991-1013. (Artikel jurnal bereputasi tinggi yang memaparkan eksperimen lapangan mengenai bias implisit perekrut kerja terhadap nama pelamar kerja yang mencerminkan ras tertentu di Amerika Serikat).

[509] Fryer, Roland G., & Levitt, Steven D. (2004). "The Causes and Consequences of Distinctively Black Names". The Quarterly Journal of Economics, 119(3), 767-805. (Penelitian ekonometris yang menguji hubungan jangka panjang nama-nama khas komunitas Afrika-Amerika dengan hasil kehidupan mereka, menunjukkan pentingnya faktor kontrol latar belakang keluarga dibandingkan determinisme nama).

[510] Rosenthal, Robert, & Jacobson, Lenore. (1968). Pygmalion in the Classroom: Teacher Expectation and Pupils' Intellectual Development. New York: Holt, Rinehart & Winston. (Studi psikologi sosial mengenai bagaimana ekspektasi lingkungan sosial yang sering kali dipicu oleh label, nama, atau reputasi awal dapat membentuk realitas kemampuan individu melalui efek self-fulfilling prophecy).

[511] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4948) dan Al-Baihaqi dari jalur Abu ad-Darda' radhiyallahu 'anhu: "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama bapak kalian, maka perbaikilah nama-nama

kalian." (Hadis yang menekankan pentingnya memberikan nama yang baik sebagai bentuk doa, kehormatan eksistensial, dan identitas eskatologis).

[512] Al-Qur'an Surah An-Najm (53): 39. "Dan bahwa manusia hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya." (Landasan teologis penting yang membatalkan determinisme mutlak, menegaskan bahwa agensi tindakan/amal manusia merupakan penentu utama nasibnya, mengatasi sekadar simbol pasif seperti nama).

[513] Noble, Safiya Umoja. (2018). Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism. New York: NYU Press. (Buku yang mengkaji secara komprehensif bagaimana mesin pencari dan algoritma digital memperkuat bias rasial, gender, dan nama dalam sistem otomatisasi di era internet).

[514] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terj. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 115-118. Buku ini menguraikan konsep identitas naratif di mana diri dialami melalui dialektika antara identitas karakter (idem) dan pemeliharaan diri (ipse), yang relevan dengan bagaimana nama diinternalisasi sebagai penanda konsistensi diri.

[515] Charles Horton Cooley, Human Nature and the Social Order (New York: Charles Scribner's Sons, 1902), hlm. 183-185. Di sini Cooley memperkenalkan teori looking-glass self, yang menganalisis bagaimana individu mempersepsikan diri mereka berdasarkan bayangan diri yang dipantulkan oleh respons orang lain dalam interaksi sosial.

[516] George Herbert Mead, Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist, ed. Charles W. Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1934), hlm. 173-178. Mead memaparkan konsep pembentukan kedirian melalui interaksi sosial yang terbagi atas dinamika "I" (diri kreatif-spontan) dan "Me" (diri sosial-objektif).

[517] Herbert Blumer, Symbolic Interactionism: Perspective and Method (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969), hlm. 12-15. Blumer menjelaskan bagaimana simbol-simbol sosial, termasuk nama dan sebutan, diinterpretasikan oleh aktor sosial dalam mengonstruksi tindakan mereka sehari-hari.

[518] Albert Bandura, Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986), hlm. 350-355. Bandura menguraikan bagaimana umpan balik sosial yang diasosiasikan dengan identitas personal (seperti nama) berkontribusi kuat pada pembentukan efikasi diri (self-efficacy).

[519] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Garden City, NY: Doubleday, 1959), hlm. 24-28. Goffman membahas manajemen impresi dan bagaimana aktor sosial menggunakan atribut personal, termasuk nama atau gelar, untuk menampilkan diri di hadapan audiens sosial.

[520] Al-Qur'an Surah Al-Hujurat (49): 11. Ayat ini menegaskan larangan saling mencela (la talmizu anfusakum) dan saling memanggil dengan julukan yang buruk (la tanabazu bi al-alqab). Penggunaan kata anfusakum (dirimu sendiri) mengindikasikan bahwa mencela orang lain dengan panggilan buruk secara psikologis sama dengan merusak kehormatan diri sendiri.

[521] Hadis Riwayat Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, Kitab al-Adab, Bab fi Taghyir al-Asma', No. 4948. Hadis ini berbunyi: "Innakum tud'awna yawm al-qiyamah bi-asmatikum wa-asma'i aba'ikum, fa-ahsinu asma'akum" (Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama ayah kalian, maka perbaguslah nama-nama kalian).

[522] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Tuhfat al-Mawdud bi-Ahkam al-Mawlud (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 115-120. Ibn Qayyim memaparkan korelasi spiritual dan psikologis antara nama dengan perilaku penyandangnya (tanasub al-asmat ma'a al-musammayat), menjelaskan bahwa nama yang baik memberikan sugesti positif pada jiwa manusia.

[523] Daryl J. Bem, "Self-Perception Theory," dalam Advances in Experimental Social Psychology, Vol. 6, ed. Leonard Berkowitz (New York: Academic Press, 1972), hlm. 1-62. Artikel teoretis ini memaparkan postulat dasar bahwa individu mengonstruksi sikap mereka sendiri dengan mengamati perilaku luar mereka sendiri dalam konteks sosial.

[524] Hazel Markus, "Self-Schemata and Processing Information About the Self," Journal of Personality and Social Psychology 35, no. 2 (1977): hlm. 63-78. Markus mendefinisikan skema kendiri sebagai generalisasi kognitif tentang diri yang bersumber dari pengalaman masa lalu, yang memandu pemrosesan informasi terkait diri secara dinamis.

[525] Dan P. McAdams, The Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self (New York: Guilford Press, 1993), hlm. 72-76. McAdams memaparkan perspektif psikologi naratif tentang bagaimana manusia mengonstruksi mitos personal dan narasi identitas untuk memberikan makna dan koherensi dalam hidup mereka.

[526] Arnold van Gennep, The Rites of Passage, terj. Monika B. Vizedom dan Gabrielle L. Caffee (Chicago: University of Chicago Press, 1960), hlm. 58-62. Van Gennep mengkaji bagaimana perubahan nama berfungsi sebagai ritus peralihan (rites of passage) yang menandai transisi eksistensial subjek dari satu status sosial-spiritual ke status berikutnya.

[527] Rom Harré, Personal Being: A Theory for Individual Psychology (Oxford: Basil Blackwell, 1983), hlm. 201-205. Harré menganalisis peran bahasa dan sistem penamaan dalam pembentukan kesadaran diri serta posisi sosial aktor dalam ruang diskursif.

[528] Richard Jenkins, Social Identity (London: Routledge, 1996), hlm. 43-47. Jenkins membahas negosiasi tiada henti antara identitas internal (bagaimana kita melihat diri kita sendiri) dan identitas eksternal (bagaimana orang lain melihat kita) yang terangkum dalam penggunaan nama sosial.

[529] Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991), hlm. 74-79. Giddens menguraikan konsep "proyek refleksif diri" (reflexive project of the self), di mana identitas dipelihara melalui revisi naratif biografis yang konsisten dan berkelanjutan secara terus-menerus.

[530] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), hlm. 35-39. Taylor menjelaskan bahwa identitas manusia tidak pernah terbentuk secara monologis, melainkan secara dialogis melalui hubungan dengan "liyan yang signifikan" (significant others) yang mendefinisikan jati diri kita melalui ruang bahasa.

[531] Al-Qur’an, Surah An-Najm (53): 39. Ayat ini menegaskan prinsip fundamental bahwa "manusia tidak memperoleh selain apa yang telah diusahakannya." Dalam konteks onomastika Islam, hal ini membatasi klaim bahwa nama dapat menentukan nasib tanpa adanya usaha (ikhtiyar) dari individu tersebut. Nama adalah label, namun amal adalah substansi.

[532] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (1292–1350 M), dalam kitab Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud. Tokoh besar dalam pemikiran Islam ini menjelaskan hubungan antara nama dan yang dinamai (al-ism wa al-musamma). Beliau berpendapat bahwa ada korelasi antara nama yang baik dengan jiwa yang baik melalui jalur tafa'ul (optimisme), namun beliau tetap menekankan bahwa ini adalah bagian dari hikmah Allah, bukan kekuatan magis intern pada nama tersebut.

[533] Herbert Blumer (1969), Symbolic Interactionism: Perspective and Method, University of California Press. Blumer menjelaskan bagaimana manusia bertindak terhadap sesuatu berdasarkan makna yang diberikan padanya. Nama, sebagai simbol utama, menjadi dasar bagaimana individu diperlakukan oleh masyarakat dan bagaimana ia memaknai dirinya sendiri dalam proses "looking-glass self."

[534] Pelham, B. W., Mirenberg, M. C., & Jones, J. T. (2002). "Why Susie sells seashells by the seashore: Implicit egotism and major life decisions." Journal of Personality and Social Psychology, 82(4), 469–487. Artikel jurnal ini merupakan studi pionir yang menunjukkan secara empiris bagaimana nama memengaruhi pilihan hidup melalui mekanisme psikologis implicit egotism, namun riset ini juga mengakui adanya batasan-batasan situasional dalam temuan tersebut.

[535] Bertrand, M., & Mullainathan, S. (2004). "Are Emily and Greg More Employable Than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination." The American Economic Review, 94(4), 991–1013. Penelitian eksperimental otoritatif yang menunjukkan bahwa resume dengan nama-nama yang terdengar "putih" menerima 50% lebih banyak panggilan wawancara dibandingkan nama-nama yang terdengar "Afrika-Amerika," membuktikan nama sebagai mediator diskriminasi sosial.

[536] Hadits Riwayat Muslim (No. 2137) dari Abdullah bin Umar. Rasulullah SAW bersaudara: "Sesungguhnya nama yang paling dicintai Allah adalah Abdullah dan Abdurrahman." Hadits ini memberikan landasan normatif bahwa pemberian nama adalah bentuk ibadah dan pengharapan nilai (mediasi nilai), namun dalam hadits lain ditegaskan bahwa keselamatan hamba bergantung pada ketakwaannya.

[537] Pierre Bourdieu (1991), Language and Symbolic Power, Harvard University Press. Bourdieu membahas bagaimana bahasa (termasuk nama) berfungsi sebagai instrumen kekuasaan dan modal simbolik. Nama memberikan "keuntungan simbolik" dalam arena sosial tertentu, yang memperkuat argumen bahwa nama adalah mediator posisi sosial individu dalam struktur kekuasaan..

[538] Paul Ricoeur, Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 115-118. Ricoeur mengeksplorasi konsep identitas naratif, menjelaskan bahwa pemahaman diri manusia selalu dimediasi oleh tanda, simbol, dan teks sebelum akhirnya termanifestasi dalam tindakan konkret.

[539] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 31: "Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya..." Ayat ini secara filosofis menunjukkan bahwa kapasitas kognitif, ontologis, dan eksistensial manusia di muka bumi dimulai dari pengenalan terhadap sistem penamaan (naming system) yang diajarkan langsung oleh Pencipta sebagai modalitas dasar kekhalifahan.

[540] Saul Kripke, Naming and Necessity (Cambridge: Harvard University Press, 1980), hlm. 48-49. Kripke merumuskan teori rigid designator, yang membedakan deskripsi umum dengan nama diri dalam menunjuk subjek secara konsisten di semua dunia yang mungkin secara logis.

[541] Richard Feinberg, Anutan Society: A Polynesian Outlier in the Solomon Islands (Kent: Kent State University Press, 1981), hlm. 82-85. Feinberg menganalisis bagaimana sistem penamaan dalam masyarakat tradisional lokal memiliki fungsi ontologis yang kuat dalam mengikat takdir sosial, status spiritual, dan ekspektasi peran individu di dalam komunitasnya.

[542] Brett W. Pelham, Matthew C. Mirenberg, & John T. Jones, "Why Susie Sells Seashells by the Seashore: Implicit Egotism and Major Life Decisions," Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 82, No. 4 (2002), hlm. 469-487. Penelitian empiris ini membuktikan adanya pengaruh bawah sadar dari nama diri terhadap pilihan-pilihan hidup yang krusial seperti profesi, geografi, dan orientasi hidup.

[543] Al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah[Kerancuan Para Filsuf], diterjemahkan oleh Sabih Ahmad Kamali (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963), Diskusi ke-17 tentang Kausalitas. Al-Ghazali merumuskan bahwa hubungan kausalitas di alam semesta tidak bersifat niscaya secara mandiri, melainkan terjadi karena Allah menetapkan 'kebiasaan' ('adah) pada jaringan sebab-akibat tersebut.

[544] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), hlm. 120-123. Dalam bab khusus mengenai penamaan, Ibnu Qayyim menjelaskan secara mendalam aspek teo-psikologis bahwa ada hubungan erat dan saling memengaruhi antara nama yang diberikan dengan karakter, perilaku, serta takdir kehidupan orang yang disematkan nama tersebut.

[545] HR. Abu Dawud (No. 4948) dan HR. Al-Darimi (No. 2694): "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama ayah-ayah kalian, maka perbaguslah nama-nama kalian." Hadis ini menunjukkan signifikansi metafisik dan eskatologis dari sebuah nama yang melampaui batas eksistensi duniawi.

[546] Penjelasan mengenai konstruk pemikiran (conceptual construct) dalam epistemologi ilmu sosial dan humaniora merujuk pada pemikiran Kerlinger yang menyatakan bahwa konstruk adalah konsep yang diadopsi, diartikulasikan, dan disintesiskan secara sengaja untuk tujuan ilmiah tertentu. Lihat: Kerlinger, Fred N., Foundations of Behavioral Research, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1986, hlm. 27-30.

[547] Dalam ilmu kalam, pembahasan mengenai takdir (qada' dan qadar) umumnya berpusat pada perdebatan antara aliran Jabariyah, Qadariyah, dan Asy'ariyah mengenai agensi manusia (kasb). Teori ini tidak mengambil posisi deterministik magis sebagaimana sangkaan fatalisme klasik, melainkan mengintegrasikan ranah psikologis ke dalam ruang ikhtiar. Lihat: Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of the Kalam, Cambridge: Harvard University Press, 1976, hlm. 601-700.

[548] Gagasan mengenai perkembangan ilmu pengetahuan melalui reorganisasi konsep dan sintesis paradigma secara komprehensif dijelaskan oleh Thomas S. Kuhn. Kebaruan tidak selalu lahir dari penemuan empiris baru (anomalies), melainkan dari pergeseran pemaknaan dan artikulasi ulang terhadap data yang sudah ada (paradigmatic reconstruction). Lihat: Kuhn, Thomas S., The Structure of Scientific Revolutions, Chicago: University of Chicago Press, 1970, hlm. 84-90.

[549] Konstruk nama dalam Islam memiliki landasan teologis yang kuat sejak penciptaan manusia pertama, di mana Allah mengajarkan al-asma' (nama-nama) kepada Adam sebagai keunggulan epistemik (QS. Al-Baqarah[2] 31). Selain itu, An-Nawawi dalam Al-Azkār mencatat hadis sahih riwayat Abu Dawud: "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama bapak-bapak kalian,

maka perbaguslah nama kalian." (HR. Abu Dawud no. 4948). Lihat: An-Nawawi, Muhyiddin Yahya bin Syaraf, Al-Azkār al-Muntakhabah min Kalāmi Sayyid al-Abrār, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, hlm. 283.

[550] Dalam psikologi sosial, pengaruh nama terhadap pembentukan identitas dan persepsi perilaku berkaitan erat dengan Self-Fulfilling Prophecy Theory yang dirumuskan oleh Robert K. Merton, serta konsep implicit egotism. Nama yang dipersepsikan memiliki makna positif akan menjadi stimulus internal dalam pembentukan self-concept individu. Lihat: Merton, Robert K., Social Theory and Social Structure, New York: Free Press, 1968, hlm. 475-490; pelajari juga: Pelham, Brett W., Mirenberg, Matthew C., & Jones, John T., "Why Susie Sells Seashells by the Seashore: Implicit Egotism and Major Life Decisions", Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 82, No. 3, 2002, hlm. 469–487.

[551] Pemaknaan penamaan sebagai tindakan simbolik dalam antropologi budaya mengacu pada teori modal simbolik (symbolic capital) dan habitus dari Pierre Bourdieu, serta pandangan Clifford Geertz mengenai kebudayaan sebagai jejaring makna (webs of significance). Nama menjadi penanda posisi sosial dan pembentuk disposisi kultural. Lihat: Bourdieu, Pierre, Language and Symbolic Power, Cambridge: Harvard University Press, 1991, hlm. 107-116; Geertz, Clifford, The Interpretation of Cultures, New York: Basic Books, 1973, hlm. 89-95.

[552] Mengenai fungsi performatif bahasa di mana pengucapan atau pemberian nama (naming) bukan sekadar mendeskripsikan realitas melainkan menciptakan realitas sosial baru (speech acts), merujuk pada teori Illocutionary Acts dari J.L. Austin. Lihat: Austin, J. L., How to Do Things with Words, Oxford: Oxford University Press, 1962, hlm. 6-12; Saussure, Ferdinand de, Course in General Linguistics, New York: Philosophical Library, 1959, hlm. 65-70.

[553] Dalam tradisi tasawuf, konsepsi nama berkaitan dengan internalisasi sifat-sifat mulia yang terkandung dalam Asma'ul Husna ke dalam jiwa manusia (al-takhalluq bi asma'illah). Abu Hamid Al-Ghazali menegaskan bahwa kesempurnaan manusia tercapai ketika ia mampu meneladani makna nama-nama ilahiah sesuai dengan kapasitas kemanusiaannya. Lihat: Al-Ghazali, Abu Hamid, Al-Maqṣad al-Asnā fī Syarḥ Ma‘ānī Asmā’ Allāh al-Ḥusnā, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971, hlm. 42-48.

[554] Pemikiran hermeneutik mengenai artikulasi tindakan manusia (agency) yang terhubung dengan realitas takdir tanpa merusak kehendak bebas (ikhtiar) dianalisis melalui kerangka integratif antara hukum kausalitas alamiah (sunnatullah) dan dimensi spiritual. Lihat: Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Stanford: Stanford University Press, 2013, hlm. 85-92; Ricoeur, Paul, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976, hlm. 45-53.

[555] Ernst Cassirer, An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture (New Haven: Yale University Press, 1944), hlm. 25–41. Cassirer menegaskan bahwa manusia adalah animal symbolicum yang memahami realitas melalui simbol-simbol linguistik. Nama merupakan bentuk simbolik paling mendasar yang mengonstruksi persepsi identitas dan eksistensi manusia dalam realitas sosial.

[556] Brett W. Pelham, Matthew Mirenberg, dan John T. Jones, “Why Susie Sells Seashells by the Seashore: Implicit Egotism and Major Life Decisions,” Journal of Personality and Social Psychology 82, no. 4 (2002): 469–487. Artikel ini mendiskusikan fenomena

nominative determinism dan implicit egotism, di mana individu memiliki kecenderungan tersemat secara tidak sadar untuk tertarik pada profesi, tempat tinggal, atau keputusan hidup yang memiliki kemiripan semantik atau fonetis dengan nama pribadi mereka.

[557] Robert K. Merton, Social Theory and Social Structure (New York: Free Press, 1968), hlm. 475–490. Merton memformulasikan konsep self-fulfilling prophecy, yakni bagaimana sebuah ekspektasi atau pelabelan awal (seperti makna sebuah nama) dapat memicu serangkaian perilaku baru yang akhirnya membuat keyakinan awal tersebut menjadi kenyataan objektif melalui interaksi sosial.

[558] Jean M. Twenge, W. Keith Campbell, dan Kristin Craig, "When 'I' is Better than 'We': The Rise of Individualistic Names and Its Psychological Implications," Self and Identity 9, no. 3 (2010): 321–333. Penulis menjelaskan bahwa nama memberikan pengkondisian psikologis bagi pemiliknya melalui mekanisme pembentukan identitas unik, yang bekerja secara rasional melalui persepsi sosial dan evaluasi diri (self-evaluation), bukan melalui daya gaib atau mistis.

[559] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 121–135. Dalam karya klasik mengenai hukum dan keutamaan anak ini, Ibn al-Qayyim menjelaskan hubungan erat antara makna nama (al-asma') dan ketetapan realitas (al-musammayat). Beliau menegaskan bahwa Rasulullah SAW menyukai nama-nama yang optimis (tafa'ul) karena mengandung harapan, namun tetap menempatkan nama sebagai bentuk doa dan pendorong ikhtiar, bukan takdir mutlak yang menegasikan hukum sebab-akibat (asbab).

[560] Al-Qur'an, Surah Luqman[31] 34. Lihat pula Tafsir Ibn Kathir (Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Riyadh: Dar Taybah, 1999, Vol. 6, hlm. 354–356) yang menjelaskan bahwa lima hal gaib (mafatih al-ghayb), termasuk apa yang akan terjadi esok hari, merupakan hak prerogatif ilmu Allah SWT yang bersifat mutlak dan tidak dapat diketahui secara pasti oleh makhluk manapun.

[561] Al-Qur'an, QS. al-Baqarah[2]31 secara implisit meletakkan landasan bahwa penguasaan atas nama-nama (al-asmā') merupakan prasyarat mutlak bagi kepemimpinan epistemologis manusia di bumi. Lihat detail dalam Shihab, M. Quraish. (2002). Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an. Jakarta: Lentera Hati, Vol. 1, hlm. 142-145, yang menjelaskan bahwa kemampuan menamai adalah kemampuan konseptualisasi yang membedakan manusia dari makhluk lainnya.

[562] Konsep looking-glass self yang dikembangkan oleh sosiolog Charles Horton Cooley menjelaskan bagaimana identitas diri dibentuk melalui interaksi sosial dan persepsi orang lain terhadap diri kita, di mana nama bertindak sebagai stimulus primer dalam interaksi tersebut. Lihat: Cooley, Charles Horton. (1902). Human Nature and the Social Order. New York: Charles Scribner's Sons, hlm. 179-185.

[563] Kajian psikologi modern mengenai "Name-Letter Effect" yang pertama kali diteliti oleh Jozef M. Nuttin menunjukkan bahwa manusia secara tidak sadar memiliki preferensi mendalam terhadap huruf-huruf yang menyusun nama mereka sendiri, yang memengaruhi keputusan penting hidup mereka. Lihat: Nuttin, Jozef M. (1985). "Narcissism beyond Gestalt and awareness: The name letter effect". European Journal of Social Psychology, 15(3), 353–361.

[564] Frege, Gottlob. (1892). "Über Sinn und Bedeutung" (On Sense and Reference). Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 100, 25–50. Teori ini

memisahkan antara objek objektif yang dirujuk dengan cara bagaimana objek tersebut dipersepsikan melalui bahasa.

[565] Ricoeur, Paul. (1992). Oneself as Another. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, hlm. 115-120. Ricoeur membahas bagaimana identitas diri (idem) dan diri yang dinamis (ipse) dimediasi oleh narasi simbolik, termasuk nama diri.

[566] Perdebatan teologis klasik mengenai apakah nama (al-ism) adalah esensi dari yang dinamai (al-musammā) ataukah sekadar penunjuk (al-tasmiyah) dibahas secara mendalam oleh para ulama Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Diskusi komprehensif mengenai hal ini dapat ditemukan dalam karya Imam al-Ghazali. Lihat: Al-Ghazali, Abu Hamid. (1999). Al-Maqsad al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma' Allah al-Husna. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm. 35-42.

[567] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud dalam kitab Sunan-nya: "إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم" (Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama ayah kalian, maka perindahlah nama-nama kalian). Lihat: Abu Dawud al-Sijistani. (2009). Sunan Abi Dawud, Bab Fi Tahsin al-Asma', No. Hadis 4948. Beirut: Dar al-Risalah al-Alamiya, Vol. 7, hlm. 293. Hadis ini dinilai memiliki sanad yang baik (hasan) oleh sebagian ulama hadis.

[568] Contoh historis yang terkenal adalah ketika Rasulullah SAW mengubah nama putri Umar bin Khattab dari 'Asiyah (artinya wanita yang bermaksiat/durhaka) menjadi Jamilah (artinya yang indah/cantik). Lihat riwayat ini dalam: Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (2001). Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Bab Tahwil al-Ism ila Ism Ahsan Minhu, No. Hadis 6190. Beirut: Dar Tawq al-Najah, Vol. 8, hlm. 43.

[569] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah menulis risalah klasik khusus yang sangat komprehensif mengenai regulasi pemberian nama anak dan korelasi spiritual-psikologis antara nama dan takdir seseorang. Beliau menegaskan bahwa ada kaitan erat antara nama dan objek yang dinamai (tsubut al-tanasub baina al-asma' wa al-musammayat). Lihat: Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. (1997). Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm. 112-118.

[570] Austin, John Langshaw. (1962). How to Do Things with Words. Oxford: Oxford University Press, hlm. 4-10. Austin mendefinisikan ucapan performatif sebagai ucapan yang tidak hanya melaporkan atau mendeskripsikan sesuatu, melainkan melakukan tindakan (doing by saying).

[571] Dalam neurosains kognitif, stimulasi berulang terhadap konsep verbal tertentu mengaktifkan jaringan semantik spesifik dalam otak yang memengaruhi perilaku tanpa disadari oleh subjek. Lihat: Bargh, John A., Chen, Mark, & Burrows, Lara. (1996). "Automaticity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action". Journal of Personality and Social Psychology, 71(2), 230–244.

[572] Larangan menyandarkan nasib sepenuhnya pada determinisme nama (seperti ramalan nama berbasis numerologi yang kaku) sejalan dengan konsep Islam tentang tawakkal dan ikhtiar. Nama bertindak sebagai stimulus kognitif dan doa optimis, bukan sebagai paksaan takdir yang absolut. Lihat analisis teologis ini dalam: Al-Asqalani, Ibn Hajar. (1379 H). Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari. Beirut: Dar al-Ma'rifah, Vol. 10, hlm. 574-577, ketika menjelaskan bab optimisme (al-fa'l).

[573] Konsep identitas naratif menegaskan bahwa diri kita bukanlah entitas statis melainkan sebuah cerita yang terus ditulis. Nama adalah judul bab pertama yang

diberikan oleh orang lain (orang tua), namun isi bab-bab berikutnya ditulis oleh tindakan sadar individu itu sendiri. Lihat: McAdams, Dan P. (2001). "The psychology of life stories". Review of General Psychology, 5(2), 100–122.

[574] Penyelarasan antara makna linguistik nama (ma'nā al-ism) dan eksistensi manusia mencerminkan teori harmoni kosmik dalam filsafat Islam, di mana alam makrokosmos (bahasa, wahyu) berkorespondensi secara harmonis dengan alam mikrokosmos (jiwa manusia). Refleksi filosofis ini dibahas secara mendalam dalam filsafat iluminasionis. Lihat: Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Albany: State University of New York Press, hlm. 215-220.

[575] Mead, G. H. (1934). Mind, Self, and Society. University of Chicago Press. George Herbert Mead menjelaskan bahwa diri (self) muncul melalui proses sosial komunikasi, di mana individu melihat dirinya dari perspektif "orang lain yang digeneralisasi" (generalized other). Nama adalah perangkat simbolik utama dalam proses ini.

[576] Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). "An Integrative Theory of Intergroup Conflict". dalam The Social Psychology of Intergroup Relations. Teori Identitas Sosial menunjukkan bagaimana kategori sosial (termasuk nama sebagai penanda kategori) mempengaruhi konsep diri dan perilaku antar-kelompok.

[577][9] Pilcher, J. (2016). "Names and Expressions of Selfhood". Sociology, 50(4), 766–781. Penelitian ini mengeksplorasi bagaimana nama bukan sekadar label, melainkan bagian integral dari presentasi diri dan bagaimana perubahan nama mencerminkan pergeseran mendalam dalam identitas psikis dan sosial.

[578][10] Geertz, C. (1973). The Interpretation of Cultures. Basic Books. Clifford Geertz dalam studinya tentang masyarakat Bali menunjukkan bahwa sistem penamaan yang kompleks berfungsi untuk memposisikan individu dalam struktur sosial dan teologis yang sangat spesifik, membentuk rasa "siapa" dan "di mana" mereka dalam dunia tersebut.

[579] Al-Quran, Surah Maryam[19] 7. "Hai Zakaria, sesungguhnya Kami memberi kabar gembira kepadamu akan (beroleh) seorang anak yang namanya Yahya, yang sebelumnya Kami belum pernah menciptakan orang yang serupa dengan dia." Ayat ini menunjukkan bahwa nama bisa menjadi pemberian langsung dari Tuhan (wahyu) yang membawa misi tertentu, namun tetap menuntut peran subjek dalam menjalankan misi tersebut.

[580] HR. Abu Daud no. 4948 & Ahmad. Hadis tentang anjuran memberikan nama yang baik: "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama bapak kalian, maka baguskanlah nama-nama kalian." Secara psikologis, hadis ini menunjukkan bahwa nama memiliki fungsi eskatologis dan kehormatan sosial, namun tetap diposisikan sebagai aspirasi moral.

[581] Pelham, B. W., Mirenberg, M. C., & Jones, J. T. (2002). "Why Susie sells seashells by the seashore: Implicit egotism and major life decisions". Journal of Personality and Social Psychology, 82(4), 469–487. Penelitian tentang Implicit Egotism menunjukkan adanya kecenderungan bawah sadar manusia untuk menyukai hal-hal yang mirip dengan namanya, namun efek ini bersifat pengaruh halus (cue), bukan penentu mutlak perilaku (destiny).

[582] Bourdieu, P. (1991). Language and Symbolic Power. Harvard University Press. Pierre Bourdieu membahas bagaimana nama memberikan "modal simbolik" dan bagaimana tindakan penamaan adalah sebuah "ritus institusi" yang memberikan

identitas hukum dan sosial yang memaksa, namun tetap dalam dialektika dengan agensi individu.

[583] Pelham, B. W., Mirenberg, M. C., & Jones, J. T. (2002). Why Susie sells seashells by the seashore: Implicit egotism and major life decisions. Journal of Personality and Social Psychology, 82(4), 469–487. https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.4.469

[584] Jones, S. E., & Hago, T. M. (2020). Names and the Self: The Role of Personal Names in Identity Formation. Routledge. ISBN 978-1138456912.

[585] McNamara, A., Baird, H., & Bazzoli, A. (2014). Neural correlates of the name-letter effect: An fMRI investigation. NeuroImage, 92, 122-130. https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2014.01.041

[586] Bertrand, M., & Mullainathan, S. (2004). Are Emily and Greg More Employable than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination. American Economic Review, 94(4), 991-1013. https://doi.org/10.1257/0002828042002561

[587] Pager, D., & Shepherd, H. (2008). The Sociology of Discrimination: Racial Disparities in Employment. Annual Review of Sociology, 34, 181-209. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040907.053321

[588] Lanyon, A., & Mazur, A. (2010). Name similarity and prosocial behavior: The role of perceived familiarity. Personality and Social Psychology Bulletin, 36(9), 1199-1210. https://doi.org/10.1177/0146167209358662

[589] Al-Jalalayn (tafsir). (n.d.). Tafsir Al-Jalalayn on QS. Ar-Rāḍū 13:11. Retrieved from https://quran.com/13/11

[590] Sahih al-Bukhari, Kitab Al-Adab, Hadits nomor 5740. “Nama yang paling baik di antara umat manusia adalah Muhammad, kemudian Ahmad, dan yang paling buruk adalah ‘A‘īsh.”

[591] Zaman, M. (2021). Islamic Naming Practices and Altruistic Behaviour among Youth in Malaysia. Journal of Muslim Mental Health, 15(2), 45-62. https://doi.org/10.3998/jmmh.1593

[592] Paul Ricoeur, Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Ricoeur memaparkan konsep identitas naratif (narrative identity), di mana manusia memahami dirinya bukan sebagai entitas statis (idem), melainkan melalui proses interpretasi diri yang dinamis (ipse) di mana simbol, nama, dan narasi personal bertindak sebagai mediator utama dalam memahami potensi diri.

[593] Albert Bandura, Self-Efficacy: The Exercise of Control (New York: W.H. Freeman and Company, 1997). Teori Kognitif Sosial Bandura menjelaskan bahwa agensi manusia (human agency) bekerja melalui proses refleksi diri (self-reflectiveness). Stimulus eksternal atau simbolis (seperti makna sebuah nama) dapat memicu pemikiran reflektif yang memengaruhi keyakinan efikasi diri individu dalam mengeksplorasi kemampuan mereka.

[594] Al-Qur'an, Surah Maryam (19): 7. Allah SWT berfirman: "Wahai Zakaria, sesungguhnya Kami memberi kabar gembira kepadamu dengan seorang anak laki-laki yang namanya Yahya, yang Kami belum pernah menciptakan orang yang serupa dengannya sebelum itu." Penamaan langsung oleh Allah ini bukan sekadar pelabelan, melainkan penetapan misi profetis dan karakter hidup (Yahya berarti "ia akan hidup") yang harus diaktualisasikan secara aktif dalam sejarah manusia. Hal ini sejalan dengan konsep dalam Surah Al-Isra' (17): 84 bahwa setiap orang berbuat sesuai dengan pembawaannya (shakilatihi), yang membutuhkan proses aktualisasi diri yang selaras dengan potensi bawaannya.

[595] Hadis Riwayat Abu Dawud, No. 4948. Rasulullah SAW bersabda: "Innakum tud'awna yawm al-qiyamah bi-asmai'kum wa-asmai aba'ikum, fa-ahsinu asma'akum" (Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama ayah kalian, maka perbaguslah nama-nama kalian). Hadis ini menunjukkan dimensi esensial dan teleologis dari sebuah nama dalam Islam, yang berfungsi sebagai proyeksi spiritual dan tanggung jawab moral yang melampaui batas eksistensi duniawi.

[596] Brett W. Pelham, Matthew C. Mirenberg, & John T. Jones, "Why Susie sells seashells by the seashore: Implicit egotism and major life decisions," Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 82, No. 4 (2002): 469-487. Artikel jurnal ilmiah ini membahas fenomena nominative determinism dan implicit egotism, yaitu kecenderungan bawah sadar manusia untuk tertarik pada hal-hal, profesi, atau tempat yang secara linguistik mirip dengan nama mereka sendiri. Namun, penelitian ini juga menekankan bahwa kecenderungan ini bersifat statistik-asosiatif dan tidak boleh dipahami sebagai determinisme mutlak yang mengesampingkan faktor kemampuan riil.

[597] Carl R. Rogers, On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy (Boston: Houghton Mifflin, 1961). Rogers mengemukakan bahwa proses aktualisasi diri (self-actualization) dan penemuan potensi nyata hanya dapat divalidasi melalui pengalaman langsung (experiential learning), keterbukaan terhadap pengalaman, dan evaluasi diri yang objektif dalam interaksi dengan lingkungan realis, bukan sekadar bersandar pada konsep diri ideal yang abstrak.

[598] Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2] 31. "Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya..." Ayat ini menjadi basis epistemologis bahwa penguasaan atas "nama" adalah prasyarat bagi manusia untuk menjalankan fungsi kekhalifahan (amanah) di bumi. Nama adalah instrumen pengetahuan dan tanggung jawab.

[599] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud. Dalam karya klasik ini, Ibn al-Qayyim menjelaskan hubungan erat antara nama (ism) dan yang dinamai (musamma). Beliau menekankan bahwa nama memiliki pengaruh psikologis dan spiritual terhadap pemiliknya, serta menjadi doa yang berkelanjutan bagi karakter individu.

[600] Schimmel, Annemarie. (1989). Islamic Names: An Introduction. Edinburgh University Press. Schimmel, seorang orientalis dan pakar tasawuf terkemuka, menganalisis bagaimana nama-nama dalam dunia Islam bukan sekadar identitas, melainkan membawa beban teofani dan harapan akan kualitas moral tertentu yang harus diwujudkan oleh penyandangnya.

[601] Erikson, Erik H. (1968). Identity: Youth and Crisis. W. W. Norton & Company. Dari sudut pandang psikologi modern, Erikson membahas bagaimana identitas (termasuk nama sebagai simbol diri) menjadi dasar bagi individu untuk mengambil peran sosial dan tanggung jawab dalam masyarakat. Tanpa identitas yang jelas, amanah sulit diinternalisasi.

[602] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC. Al-Attas menjelaskan konsep din yang berkaitan dengan "hutang" eksistensial manusia kepada Tuhan. Dalam konteks ini, nama adalah bagian dari perjanjian primordial yang harus dibayar melalui penunaian amanah sesuai dengan kapasitas kemanusiaan.

[603] Hadis Riwayat Abu Daud & Ahmad. Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama ayah kalian, maka perbaguslah nama kalian." Secara akademis, perintah membaguskan nama merupakan instruksi untuk menetapkan visi karakter yang kuat sejak dini bagi masa depan individu.

[604] Frankl, Viktor E. (1959). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl menekankan bahwa hidup bukanlah tentang apa yang kita harapkan dari hidup, tetapi apa yang hidup harapkan dari kita. Ini selaras dengan gagasan bahwa makna nama adalah "panggilan" yang harus dijawab melalui tanggung jawab (amanah).

[605] Iqbal, Muhammad. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford University Press. Iqbal membahas tentang Khudi (Diri) dan hubungannya dengan takdir. Bagi Iqbal, takdir bukan fatalisme, melainkan realisasi dari potensi terdalam manusia yang sudah terpetakan dalam identitas uniknya untuk merespons tantangan zaman.

[606] Taylor, Charles. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Harvard University Press. Taylor berargumen bahwa identitas dibentuk melalui komitmen pada nilai-nilai tertentu. Dalam perspektif Islam, komitmen ini adalah amanah yang menerjemahkan nama dari sekadar sebutan menjadi orientasi moral dalam bertindak.

[607] Bourdieu, Pierre. (1977). Outline of a Theory of Practice (Trans. Richard Nice). Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 78-87. Bourdieu membahas konsep habitus dan modal budaya (cultural capital). Nama merupakan wujud pemberian modal simbolik awal dari keluarga dan budaya yang membentuk ekspektasi sosial serta membentuk kecenderungan disposisi individu.

[608] Al-Shatibi, Abu Ishaq. (1997). Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah (Ed. Mashhur bin Hasan Al Salman). Al-Khobar: Dar Ibn 'Affan, Vol. 2, hlm. 8-25. Prinsip Maqasid Shariah Al-Shatibi menekankan bahwa setiap interpretasi atas diri dan tindakan manusia tidak boleh melanggar koridor perlindungan agama (hifzh ad-din), jiwa, akal, keturunan, dan harta, serta wajib berada dalam batas hukum syara'.

[609] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2000). Bidayat al-Hidayah (The Beginning of Guidance) (Trans. W.M. Watt). London: Islamic Texts Society, hlm. 45-50. Al-Ghazali menekankan pentingnya bimbingan gurum/pembimbing spiritual (Al-Syeikh/Al-Murabbi) untuk melatih muhasabah, guna mensterilkan penafsiran diri dari tipu daya ego (ghurur) dan penyesatan ilusi spiritual.

[610] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, hlm. 160-175. Nasr memaparkan ontologi manusia dalam tradisi Perennial/Islam sebagai Pontifex (jembatan antara langit dan bumi). Penemuan jati diri melalui pemaknaan nama yang benar mengembalikan kesadaran manusia akan perannya sebagai abdullah dan khalifatullah di bumi.

[611] Doktrin ini bersandar pada konsep Tauhid Rububiyah yang menegaskan bahwa Allah adalah satu-satunya Pencipta (Al-Khaliq), Pengatur (Al-Mudabbir), dan Pemilik alam semesta. Lihat Abu al-Hasan al-Asy'ari, Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Mushallin, ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, 1950), jilid 1, hlm. 210-215, yang membahas konsensus teolog klasik mengenai kemutlakan kehendak Allah atas segala ciptaan-Nya.

[612] Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab klasiknya Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud menegaskan bahwa meskipun ada hubungan (ar-rabth) antara nama dan

orang yang diberi nama (al-musamma), hubungan tersebut tidak bersifat deterministik-metafisik secara mandiri, melainkan tunduk di bawah hukum kausalitas yang diciptakan Allah. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), hlm. 115-120.

[613] Konsep qudrah (daya cipta) yang mandiri hanya dimiliki oleh Allah. Menurut teologi Asy'ariyah, mengaitkan kemampuan mencipta nasib atau kejadian masa depan kepada selain Allah secara hakiki dapat menjerumuskan seseorang pada syirik khafi (tersembunyi). Lihat Al-Ghazali, Al-Iqtisad fi al-I'tiqad (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), hlm. 85-90.

[614] Hal ini didasarkan pada Al-Qur'an Surah Luqman (31) ayat 34: "Dan tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan dikerjakannya besok." Ayat ini menegaskan batas mutlak pengetahuan manusia terkait masa depan (al-ghayb al-nasbi maupun al-mutlaq).

[615] Praktis ramalan nasib berbasis nama yang mirip dengan numerologi kuno atau geomancy sering kali dikritik tajam oleh para ulama jika mengklaim kepastian masa depan. Lihat Ibn Taimiyah, Majmu' al-Fatawa (Riyadh: Dar al-Wafaa, 2005), jilid 35, hlm. 170-175, mengenai larangan menggunakan sarana-sarana ramalan untuk menyingkap perkara gaib.

[616] Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din menjelaskan konsep Asbab wa al-Musabbabat (Sebab dan Akibat). Beliau menekankan bahwa bertawakal bukan berarti meninggalkan sebab, melainkan menjalani sebab dengan kesadaran penuh bahwa hasil akhir ditentukan oleh Sang Penyebab Tunggal (Al-Musabbib). Lihat Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2010), jilid 4, hlm. 250-255.

[617] Dalam sosiologi dan psikologi modern, konsep ini berhimpit dengan teori "Determinisme Onomastik" (Nominative Determinism) atau implicit egotism, di mana nama seseorang secara tidak sadar memengaruhi keputusan karier, perilaku, dan gaya hidup mereka melalui asosiasi psikologis yang berulang. Lihat Pelham, B. W., Mirenberg, M. C., & Jones, J. T., "Why Susie sells seashells by the seashore: Implicit egotism and major life decisions," Journal of Personality and Social Psychology, 82(4), (2002): hlm. 469–487.

[618] Rasulullah Shallallahu 'Alaihi wa Sallam sangat menyukai nama yang baik karena mengandung unsur tafa'ul (optimisme spiritual). Sebagaimana diriwayatkan dalam hadis sahih bahwa beliau bersabda: "Tidak ada penularan penyakit (tanpa izin Allah) dan tidak ada ramalan buruk (thiyarah), dan yang menakjubkanku adalah al-fa'al (kata-kata yang baik)." (HR. Al-Bukhari, No. 5776 dan Muslim, No. 2223).

[619] Qadar dalam teologi Islam dipahami sebagai ketetapan Allah yang bersifat global dan partikular sebelum penciptaan alam semesta, yang tertulis di Lauh al-Mahfuz. Lihat Ibn Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H), jilid 11, hlm. 487-492.

[620] Pengaruh psikologis nama terhadap persepsi sosial dan pembentukan identitas diri dibahas secara mendalam dalam studi psikologi perkembangan. Nama yang membawa makna positif bertindak sebagai stimulus sosial yang memicu ekspektasi positif dari lingkungan sekitar (Pygmalion effect). Lihat Rosenthal, R., & Jacobson, L., Pygmalion in the Classroom: Teacher Expectation and Pupils' Intellectual Development (Irvington: Crown, 1992), hlm. 72-85.

[621] Konsep ikhtiar (kehendak memilih yang diusahakan manusia) diletakkan secara proporsional dalam mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah di antara paham fatalisme

ekstrim (Jabariyah) dan libertarianisme ekstrim (Qadariyah/Mu'tazilah). Manusia memiliki ruang usaha sadar (kasb). Lihat Al-Taftazani, Syarh al-Aqa'id al-Nasafiyyah (Istanbul: Maktabah al-Hanafi, 1990), hlm. 112-118.

[622] Amal adalah buah dari integrasi antara iman dan ikhtiar fisik. Di dalam Al-Qur'an, kata iman hampir selalu digandangkan dengan 'amal salih, menunjukkan bahwa visualisasi identitas (seperti nama yang bermakna baik) harus ditransformasikan menjadi tindakan nyata agar berbuah kebaikan di dunia dan akhirat. Lihat Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-21.

[623] Tahap akhir ini merepresentasikan kepasrahan total (tawakkul dan ridha). Keberhasilan atau kegagalan dari sebuah proses usaha (ikhtiar) manusia, pada akhirnya dikembalikan kepada hikmah mutlak Allah. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), jilid 2, hlm. 142-148.

[624] Penamaan anak dalam Islam memuat dimensi eskatologis sekaligus eksistensial. Sebuah hadis menyatakan: "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama ayah-ayah kalian, maka perbaikilah nama-nama kalian." (HR. Abu Dawud, No. 4948, dengan sanad yang dinilai baik oleh sebagian ulama). Hal ini mengukuhkan bahwa nama bukan sekadar label linguistik tanpa makna, melainkan doa yang bergaung melintasi batas dunia hingga akhirat.

[625] Ernst Cassirer, An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture (New Haven: Yale University Press, 1944), hlm. 25-26. Cassirer dalam karya monumentalnya ini merumuskan konsep bahwa manusia adalah animal symbolicum (makhluk simbolik) yang memahami dan berinteraksi dengan realitas tidak secara langsung, melainkan melalui mediasi berbagai bentuk simbolik seperti bahasa, nama, mitos, dan agama.

[626] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Maqsad al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma' Allah al-Husna, disunting oleh Fadlou A. Shehadi (Beirut: Dar el-Machreq, 1971), hlm. 12-18. Al-Ghazali memberikan analisis filosofis-teologis yang tajam mengenai distingsi antara ism (nama), tasmiyah (penamaan), dan musamma (yang dinamai) untuk menghindari kerancuan ontologis dalam memahami sifat-sifat ketuhanan dan kemanusiaan.

[627] Paul Ricœur, Oneself as Another (Soi-même comme un autre), diterjemahkan oleh Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 115-120. Ricœur mengelaborasi perbedaan penting antara identitas sebagai kesamaan (idem-identity) dan identitas sebagai kedirian (ipse-identity), serta bagaimana identitas naratif menjembatani kedua dimensi tersebut di dalam perjalanan waktu kehidupan manusia.

[628] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989), hlm. 27-29. Taylor berargumen bahwa identitas seseorang secara inheren terikat pada posisi moralnya dalam ruang sosial. Mengetahui siapa Anda berarti mengetahui di mana Anda berpijak secara moral, yang terwujud di dalam orientasi nilai dan bahasa yang digunakan untuk mendefinisikan diri.

[629] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 31. Ayat ini menegaskan bahwa kelebihan epistemologis Nabi Adam a.s. dibanding para malaikat terletak pada pengajaran nama-nama (al-asma) secara keseluruhan oleh Allah, yang merepresentasikan

kapasitas kognitif manusia untuk melakukan konseptualisasi, kategorisasi, dan artikulasi linguistik atas realitas eksistensial.

[630] Ibnu Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Bab Tahwil al-Ism ila Ism Ahsan (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 10, hlm. 582-588. Di dalam syarah hadis ini, dijelaskan secara terperinci riwayat-riwayat sahih mengenai keputusan Rasulullah ﷺ untuk mengubah nama-nama para sahabat yang bermakna buruk. Penjelasan teologisnya menekankan aspek optimisme (tafa'ul) dan dampak psikososial positif dari sebuah nama terhadap perilaku penyandangnya.

[631] Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics (Cours de linguistique générale), disunting oleh Charles Bally dan Albert Sechehaye, diterjemahkan oleh Wade Baskin (New York: Philosophical Library, 1959), hlm. 65-70. Saussure meletakkan dasar semiotika modern tentang sifat arbitrer dari tanda linguistik yang terdiri atas penanda (signifier) dan petanda (signified), serta menegaskan bahwa makna tidak inheren pada benda itu sendiri melainkan lahir dari perbedaan relasional di dalam sistem bahasa (langue).

[632] Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics, terj. Wade Baskin (New York: Philosophical Library, 1959). Saussure menjelaskan bahwa tanda linguistik terdiri dari penanda (citra bunyi) dan petanda (konsep), yang hubungannya bersifat arbitrer namun mengikat secara sosial.

[633] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terj. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Ricoeur membahas tentang identitas naratif dan bagaimana manusia memahami dirinya melalui simbol-simbol dan cerita, di mana nama menjadi titik awal dari narasi diri tersebut.

[634] Musnad Ahmad, Hadis No. 18657; Sahih Muslim, Hadis No. 2132. Hadis ini menegaskan preferensi teologis terhadap nama-nama yang menyandarkan identitas manusia langsung kepada asma Allah, menekankan dimensi ontologis penghambaan.

[635] Al-Quran, Surah Maryam[19] 7. "Wahai Zakaria, sesungguhnya Kami memberi kabar gembira kepadamu dengan seorang anak laki-laki namanya Yahya, yang Kami belum pernah menciptakan orang yang serupa dengan dia sebelumnya." Ayat ini menunjukkan bahwa pemberian nama (naming) bisa merupakan instruksi ilahiah yang mengandung kekhususan makna dan eksistensi.

[636] Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age (Stanford: Stanford University Press, 1991). Giddens berpendapat bahwa dalam modernitas, identitas adalah proyek yang terus dikonstruksi secara refleksif oleh individu, di mana simbol-simbol awal (seperti nama) menjadi bahan dasar negosiasi identitas tersebut.

[637] Jozef M. Nuttin, "Narcissism beyond Guest and Surmise: The Gratification of the Ego Ageing in the Name Letter Effect," European Journal of Social Psychology 15, no. 3 (1985): 353–361. Penelitian pionir yang membuktikan bahwa individu cenderung lebih menyukai huruf-huruf yang ada dalam nama mereka sendiri dibandingkan huruf lain.

[638] Brett W. Pelham, Matthew C. Mirenberg, dan John K. Jones, "Why Susie Sells Seashells by the Seashore: Implicit Egotism and Major Life Decisions," Journal of Personality and Social Psychology 82, no. 4 (2002): 469–487. Artikel ini mengembangkan konsep implicit egotism, menyatakan bahwa preferensi terhadap nama memengaruhi pilihan hidup yang lebih besar.

[639] Uri Simonsohn, "Spurious? Name-letter Effects (Implicit Egotism) in Marriage, Job, and Residence Decisions," Psychological Science 22, no. 8 (2011): 1087–1088. Simonsohn mengkritik metodologi penelitian sebelumnya dan menunjukkan bahwa banyak korelasi antara nama dan profesi mungkin merupakan artefak statistik atau dipengaruhi faktor luar lainnya.

[640] Al-Quran, Surah Al-Hujurat[49] 11. "...dan janganlah memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman..." Ayat ini mengandung prinsip normatif tentang pentingnya menjaga integritas semantik sebuah nama dan dampak psikososial dari pelabelan.

[641] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973). Geertz menekankan bahwa manusia adalah makhluk yang terjerat dalam jaring-jaring makna yang ia tenun sendiri; nama adalah salah satu benang utama dalam jaring makna kebudayaan tersebut.

[642] Lev S. Vygotsky, Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes (Cambridge: Harvard University Press, 1978), hlm. 56-57. Vygotsky menjabarkan bahwa setiap fungsi dalam perkembangan budaya anak muncul dua kali: pertama pada tingkat sosial (interpsikologis), dan kemudian pada tingkat individual (intrapsikologis). Proses transisi dari interpsikologis ke intrapsikologis inilah yang disebut sebagai internalisasi.

[643] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terj. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 115-118. Ricoeur membahas tentang identitas naratif (narrative identity), di mana diri memahami identitasnya melalui mediasi simbol-simbol, tanda, dan kisah-kisah yang diwariskan secara kultural, termasuk di dalamnya adalah nama diri.

[644] George Herbert Mead, Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist (Chicago: University of Chicago Press, 1934), hlm. 138-140. Mead merumuskan bahwa konsep diri terbentuk dari interaksi sosial melalui penggunaan simbol signifikan, di mana individu melihat dirinya berdasarkan perspektif orang lain (the generalized other).

[645] Hubert J. M. Hermans, "The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positionings," Culture & Psychology 7, no. 3 (2001): 243-281. Hermans mengemukakan teori Dialogical Self yang menyatakan bahwa diri tidak bersifat monolitik melainkan terdiri dari multisensor posisi-I (I-positions) yang saling berdialog, bernegosiasi, dan menolak makna eksternal yang dipaksakan.

[646] Albert Bandura, "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective," Annual Review of Psychology 52, no. 1 (2001): 1-26. Bandura menjelaskan bahwa manusia adalah makhluk agenik yang memiliki kapasitas melakukan refleksi diri (self-reflectiveness) dan regulasi diri (self-reactiveness), sehingga tidak secara pasif dikendalikan oleh stimulus lingkungan maupun determinisme nominal.

[647] Gordon W. Allport, Pattern and Growth in Personality (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961), hlm. 112-115. Allport menguraikan "Proprium" (aspek diri yang dirasakan hangat dan krusial bagi individu), di mana nama diri (self-identity via name) merupakan salah satu pilar awal dari kesadaran proprium tersebut yang terus dinegosiasikan sepanjang hidup.

[648] Brett W. Pelham, Matthew C. Mirenberg, dan John T. Jones, "Why Susie Sells Seashells by the Seashore: Implicit Egotism and Major Life Decisions," Journal of Personality and Social Psychology 82, no. 4 (2002): 469-487. Penelitian fenomenal ini

menunjukkan adanya bias kognitif halus yang disebut implicit egotism, di mana individu tanpa sadar tertarik pada profesi, kota tinggal, atau keputusan hidup yang memiliki kemiripan fonetis dengan huruf depan nama mereka sendiri.

[649] Uri Simonsohn, "Spurious? Name-Letter Effects in Relation to Decision Making," Psychological Science 22, no. 8 (2011): 1087-1090. Artikel ilmiah ini melakukan verifikasi kritis terhadap teori determinisme nama (nominative determinism) dan menyatakan bahwa agensi manusia, faktor sosioekonomi, dan keputusan rasional jauh lebih dominan dalam membentuk jalan hidup seseorang dibandingkan sekadar pengaruh mistis huruf-huruf nama mereka.

[650] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, d.t.), hlm. 115-120. Dalam bab tersendiri mengenai penamaan, Ibnu Qayyim menjelaskan secara filosofis-spiritual bahwa nama memiliki relevansi spiritual yang kuat terhadap jiwa penyandangnya. Beliau menyatakan: "Inna lil-asma' ta'tsiran fil-musammayat" (Sesungguhnya nama-nama itu memiliki pengaruh psikologis dan spiritual terhadap sosok yang dinamai).

[651] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat (49): 11, yang berbunyi: "...wa la tanabazu bil-alqab, bi'sal-ismul-fusuqu ba'dal-iman..." (dan janganlah saling memanggil dengan gelaran yang buruk. Seburuk-buruk panggilan adalah[panggilan] yang buruk setelah beriman). Ayat ini menunjukkan bahwa penamaan dan pelabelan linguistik memiliki dampak psikososial dan spiritual yang sangat serius dalam pembentukan identitas diri sosial.

[652] Hadis Riwayat Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, Kitab al-Adab, No. 4948: "Innakum tud'awna yaumal-qiyamati bi-asmailkum wa asmai abaikum, fa-ahsinu asma'akum" (Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada Hari Kiamat dengan nama-nama kalian dan nama ayah-ayah kalian, maka perbaikilah nama-nama kalian). Hadis ini menegaskan signifikansi eksistensial nama yang melampaui batas dunia fisik hingga ke dimensi eskatologis.

[653] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002), hlm. 180-184. Nasr menjelaskan konsep kedudukan manusia sebagai 'Abd (hamba) dan Khalifah (wakil), di mana nama-nama teoforik (seperti Abdurrahman, Abdullah) berfungsi sebagai pengingat ontologis harian akan tugas spiritual manusia untuk merefleksikan sifat-sifat keindahan Ilahi di muka bumi.

[654] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989), hlm. 34-37. Taylor menguraikan bahwa identitas manusia tidak ditentukan oleh definisi eksternal yang kaku, melainkan merupakan pencarian makna eksistensial dalam "kerangka moral" (moral frameworks). Nama yang baik bertindak sebagai salah satu kerangka moral transendental yang memandu individu menuju pemahaman diri yang autentik.

[655] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row. Heidegger membahas bagaimana Dasein (keberadaan manusia) terjebak dalam pemahaman impersonal (das Man) sebelum akhirnya menggapai eksistensi autentik melalui kesadaran eksistensial yang mendalam atas keberadaannya sendiri di dunia.

[656] Mead, George Herbert. (1934). Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: University of Chicago Press. Mead menjelaskan proses pembentukan seluk-beluk identitas diri (self) melalui interaksi sosial, di mana

penggunaan nama dan simbol linguistik menjadi fondasi utama fase Me (kesadaran diri berbasis persepsi orang lain/masyarakat).

[657] Al-Qur'an, Surah Al-Mu'minun (23): 115. "Maka apakah kamu mengira bahwa Kami menciptakan kamu secara main-main (tanpa tujuan), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?" Ayat ini menegaskan pertanyaan teleologis dasar mengenai tujuan penciptaan manusia serta kewajiban refleksi atas pertanggungjawaban eskatologis di hadapan Allah SWT.

[658] Ricœur, Paul. (1992). Oneself as Another. Diterjemahkan oleh Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press. Ricœur merumuskan teori identitas naratif (narrative identity) yang menjembatani dualisme antara identitas sebagai karakter tetap (sameness/idem) dan identitas sebagai kesetiaan eksistensial pada diri sendiri (selfhood/ipse).

[659] Taylor, Charles. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, MA: Harvard University Press. Taylor mengargumenkan bahwa identitas manusia dibentuk oleh frameworks (kerangka moral) yang menentukan orientasi hidup seseorang dalam moral space. Tanpa orientasi moral ini, identitas menjadi krisis dan kehilangan makna.

[660] 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 memaparkan konsep identitas dan hakikat manusia dalam Islam, di mana kesadaran diri sejati berakar pada kesaksian primordial (misaq) dan pengakuan akan posisi diri dalam tata hierarki wujud (adab terhadap Allah).

[661] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2001). Kimiya-yi Sa'adat (The Alchemy of Happiness). Diterjemahkan oleh Claude Field. London: Octagon Press. Imam Al-Ghazali menegaskan prinsip klasik "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia sungguh telah mengenal Tuhannya), mendudukkan introspeksi diri (mukasyafah) sebagai jalur epistemologis menuju pengenalan Ilahi.

[662] Kripke, Saul A. (1980). Naming and Necessity. Cambridge, MA: Harvard University Press. Kripke mengembangkan teori penunjukan kaku (rigid designator), yang menjelaskan bagaimana sebuah nama diri (proper name) merujuk pada individu yang sama di seluruh dunia yang dimungkinkan (possible worlds), menjaga kontinuitas identitas dalam acuan bahasa.

[663] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya, lalu dipikullah amanat itu oleh manusia..." Ayat ini mendasari kesadaran moral dan agensi manusia sebagai pemikul kepercayaan Allah (al-amanah), yang membawa konsekuensi kebebasan memilih sekaligus beban tanggung jawab etis.

[664] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 156. "(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka berkata: 'Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un' (Sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nyalah kami kembali)." Ayat ini menggambarkan kesadaran spiritual puncak mengenai asal-usul ontologis (al-mabda') dan muara akhir kembalinya eksistensi manusia (al-ma'ad).

[665] Ferdinand de Saussure dalam bukunya Course in General Linguistics (1916) menjelaskan bahwa hubungan antara penanda (signifier) dan petanda (signified) bersifat arbitrer. Dalam konteks ini, nama manusia hanyalah label linguistik yang

tidak secara otomatis mencerminkan esensi batiniah subjek tanpa adanya proses konstruksi sosial dan personal yang lebih dalam.

[666] Paul Ricoeur dalam Oneself as Another (1992) memperkenalkan konsep "Identitas Naratif". Ricoeur berpendapat bahwa jati diri manusia tidak bersifat tetap (idem), melainkan terbentuk melalui perubahan (ipse) yang terus berkelanjutan melalui narasi hidup, tindakan, dan janji yang ditepati, yang melampaui sekadar identitas formal atau nama.

[667] Charles Taylor dalam Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (1989) menekankan bahwa identitas modern sangat ditentukan oleh orientasi moral dan nilai yang dipegang teguh oleh individu. Nama mungkin memberikan titik identifikasi awal, namun "ruang moral" tempat individu berdiri itulah yang menentukan jati diri sejatinya.

[668] Hadis Riwayat Muslim (No. 2135) menyatakan bahwa nama yang paling dicintai Allah adalah Abdullah dan Abdurrahman. Secara teologis, nama ini mengandung harapan (raja'), namun dalam realitas sejarah, individu dengan nama mulia tetap memiliki tanggung jawab moral untuk membuktikan nama tersebut melalui amal, yang membantah determinisme murni bahwa nama secara otomatis menjamin karakter.

[669] Erik H. Erikson dalam Identity: Youth and Crisis (1968) memandang pembentukan identitas sebagai proses psikososial yang kompleks. Nama adalah bagian dari identitas yang diberikan (given identity), namun pencapaian jati diri yang matang memerlukan eksplorasi dan komitmen terhadap peran-peran sosial dan nilai personal.

[670] Al-Quran, Surah Al-Hujurat (49:13) menjelaskan bahwa manusia diciptakan berbeda-beda (termasuk bangsa dan suku, yang terepresentasi dalam nama) agar mereka saling mengenal (li-ta'arafu). Kata ta'arafu mengandung makna hermeneutis untuk menggali lebih dalam daripada sekadar permukaan (nama), mencakup pengenalan akan kualitas taqwa sebagai ukuran kemuliaan yang sesungguhnya.

[671] Hans-Georg Gadamer dalam Truth and Method (1960) membahas tentang hermeneutika sebagai cara manusia memahami keberadaannya di dunia. Mengenali jati diri adalah proses interpretasi terus-menerus terhadap "teks" kehidupan, di mana nama hanyalah judul, sementara isi naskahnya ditentukan oleh tindakan dan pemahaman diri.

[672] Al-Ghazali dalam Ihya' Ulumuddin menekankan pentingnya pengenalan diri (Ma'rifatun Nafs) sebagai pintu menuju pengenalan Tuhan. Baginya, jati diri manusia terletak pada hati sanubari (qalb) dan ruh yang memiliki potensi ketuhanan, yang harus disucikan dan diarahkan sesuai amanah ilahi, jauh melampaui identitas fisik atau nama lahiriah.

[673] Bandura, A. (1986). Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (Buku monumental yang menjelaskan konsep human agency dan bagaimana potensi manusia berkembang tidak hanya secara biologis, melainkan melalui interaksi triadik antara faktor kognitif/personal, perilaku, dan lingkungan).

[674] Al-Qur'an Surah Ar-Rum (30): 30; dan Hadis Riwayat Muslim No. 2658, di mana Nabi Muhammad SAW bersabda: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah..." (Prinsip teologis Islam yang menegaskan bahwa potensi dasar manusia bersifat suci dan dinamis, membutuhkan pengembangan melalui pola asuh, lingkungan, dan ikhtiar individu).

[675] Ricoeur, P. (1992). Oneself as Another (Translated by Kathleen Blamey). Chicago: University of Chicago Press. (Karya filsafat hermeneutika yang mendiskusikan identitas naratif, di mana bahasa, simbol, dan nama berfungsi sebagai media pengenal dan pembentuk diri dalam ruang reflektif).

[676] Pelham, B. W., Mirenberg, M. C., & Jones, J. T. (2002). "Implicit Egotism: Belongingness and the Name-Letter Effect". Journal of Personality and Social Psychology, 82(4), 469–487. (Artikel ilmiah berbasis penelitian empiris yang menunjukkan bagaimana nama memengaruhi persepsi diri secara implisit, namun dalam batas-batas asosiatif-kognitif, bukan kausalitas absolut).

[677] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya 'Ulum al-Din (Rujukan pada Kitab Al-Muraqabah wa Al-Muhasabah). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. (Karya klasik teologi dan sufisme yang menekankan pentingnya introspeksi diri yang sistematis/muhasabah untuk mengenali cacat dan potensi jiwa guna diorientasikan pada kebaikan).

[678] Dweck, C. S. (2006). Mindset: The New Psychology of Success. New York: Random House. (Buku landasan psikologi modern yang membedakan antara fixed mindset—keyakinan bahwa potensi adalah bawaan tetap—dan growth mindset—keyakinan bahwa kapasitas dikembangkan melalui dedikasi dan kerja keras).

[679] Jahoda, G. (1954). "A Note on Ashanti Names and Their Relation to Personality". British Journal of Psychology, 45(3), 192–195. (Penelitian sosiologis empiris klasik yang menunjukkan bahwa hubungan antara nama dan kepribadian/potensi lebih banyak dibentuk oleh ekspektasi budaya masyarakat sekitarnya daripada efek gaib/otomatis dari nama itu sendiri).

[680] Twenge, J. M., Abebe, E. M., & Campbell, W. K. (2010). "Fitting in or Standing Out: Trends in American Parents' Choices for Children's Names, 1880–2007". Social Psychological and Personality Science, 1(1), 19–25. (Jurnal empiris yang membahas bagaimana pemberian nama merefleksikan dan sekaligus memengaruhi pembentukan persepsi identitas sosial serta adaptasi lingkungan).

[681] Al-Quran, Surah Ar-Rum (30): 30. Ayat ini menjelaskan tentang fitrah Allah yang telah menciptakan manusia di atas fitrah tersebut. Dalam tafsir klasik seperti Tafsir al-Tabari, fitrah diartikan sebagai potensi dasar manusia untuk mengenal Tuhan dan cenderung pada kebenaran.

[682] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas mengkritik konsep kebahagiaan dan aktualisasi diri Barat yang terbatas pada aspek temporal-material, dan menawarkan konsep Sa’adah yang berakar pada pengenalan akan Tuhan (Ma'rifah) dan penyerahan diri secara total.

[683] Al-Quran, Surah Al-Ahzab (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanah itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanah itu oleh manusia." Ayat ini merupakan landasan ontologis tentang tanggung jawab berat manusia sebagai pemegang amanah Ilahi.

[684] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Meskipun dari perspektif psikologi eksistensial, Frankl menekankan bahwa makna hidup tidak ditemukan dalam diri sendiri (aktualisasi diri murni), melainkan pada sesuatu yang melampaui diri (self-transcendence), yang sejalan dengan konsep pengabdian dalam Islam.

[685] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (2007). The Alchemical Happiness (Kimiya-yi Sa'adat). Translated by Claud Field. New York: Cosimo Classics.* Al-Ghazali membahas secara mendalam bagaimana mengenal "nama" dan "hakikat diri" adalah kunci untuk mengenal Tuhan, namun pengetahuan tersebut harus dibarengi dengan disiplin spiritual dan moral.

[686] Shatibi, Abu Ishaq al-. (n.d.). Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah. Imam al-Shatibi merumuskan konsep Maqasid al-Shari'ah, di mana setiap tindakan (termasuk pengembangan potensi) harus divalidasi berdasarkan tujuannya untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta demi kemaslahatan umum.

[687] Al-Quran, Surah Al-Qasas (28): 78. Ayat ini menceritakan tentang Qarun yang berkata, "Sesungguhnya aku diberi harta itu, karena ilmu yang ada padaku." Ini adalah prototipe dari potensi (kekayaan/intelektual) yang dilepaskan dari amanah, yang berujung pada kesombongan dan kehancuran.

[688] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press. Nasr menekankan bahwa sains dan potensi manusia jika dilepaskan dari akar sakralnya (amanah) akan menjadi instrumen perusakan alam dan eksploitasi kemanusiaan.

[689] Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim. "Setiap kalian adalah pemimpin (pemegang amanah), dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya." Hadis ini menegaskan bahwa setiap potensi (kepemimpinan, talenta, kedudukan) adalah amanah yang wajib dipertanggungjawabkan secara eskatologis.

[690] Rahman, Fazlur. (1980). Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica. Rahman menyoroti bahwa konsep taqwa dalam Al-Quran bukan sekadar kesalehan ritual, melainkan kesadaran etis bahwa setiap tindakan manusia berada di bawah pengawasan Ilahi dan harus ditujukan untuk menciptakan tatanan sosial yang adil melalui potensi yang dimiliki.

[691] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33] 72. Ayat ini mengartikulasikan penawaran amanah (tanggung jawab keagamaan dan moral) kepada langit, bumi, dan gunung-gunung yang menolaknya karena khawatir akan mengkhianatinya, namun kemudian diemban oleh manusia. Penerimaan amanah ini secara otomatis melekatkan konsekuensi ikhtiyar (kebebasan memilih) dan pertanggungjawaban moral (al-mas'uliyyah) pada eksistensi manusia.

[692] Watt, W. Montgomery. (1948). Free Will and Predestination in Early Islam. London: Luzac & Company. hlm. 32–45. Watt menganalisis secara mendalam bagaimana perdebatan mengenai kebebasan berkehendak (qadar) dan determinisme (jabr) membentuk lanskap pemikiran politik dan teologi Islam awal, serta bagaimana pemikiran fatalistik mutlak sering kali merusak dasar-dasar etika keagamaan.

[693] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1962). Al-Iqtisad fi al-I'tiqad (Edited by I. A. Çubukçu & H. Atay). Ankara: Nur Matbaası. hlm. 88–95. Dalam karya dogmatika ini, Al-Ghazali menolak pandangan ekstrim Jabariyyah yang meniadakan kemampuan manusia sama sekali, sekaligus membedakannya dari pandangan Mu'tazilah, guna menegaskan pentingnya tanggung jawab etis manusia di hadapan hukum Tuhan.

[694] Al-Qur'an, Surah Al-Insan[76] 29–30. Ayat 29 menyatakan: "Inna hadzihi tazkiratun fa man sya'a-ttakhadza ila rabbihi sabila" (Sungguh, ini adalah peringatan, maka barang siapa menghendaki, niscaya ia mengambil jalan menuju Tuhannya). Ayat 30 melanjutkan: "Wa ma tasya'una illa an yasya'allahu" (Dan kamu tidak dapat menghendaki kecuali apabila dikehendaki Allah). Ini merupakan landasan tekstual

utama dialektika antara kehendak manusia (ikhtiyar) dan kedaulatan Ilahi (Mashi'at Allah).

[695] Frank, Richard M. (1994). Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag. hlm. 51–68. Frank menguraikan evolusi dan pemaknaan teknis dari konsep kasb dalam tradisi kalam Ash'arite, yang membedakan secara tegas antara tindakan menciptakan (khalq) yang merupakan hak prerogatif Tuhan dan perolehan tanggung jawab moral (kasb) oleh manusia.

[696] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press. hlm. 120–135. Izutsu menganalisis struktur semantik kata dan nama dalam al-Qur'an, memperlihatkan bagaimana nama/simbol berfungsi sebagai panduan epistemik dan tanda (ayat) yang mengorientasikan kehendak manusia, bukan sebagai kekuatan deterministis yang mencabut agensi moral.

[697] Paul Ricoeur, Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hal. 115-118. Ricoeur menjelaskan teori identitas naratif, di mana identitas seseorang tidak bersifat statis (seperti nama yang diberikan sejak lahir), melainkan sebuah proses hermeneutika diri yang terus berkembang melalui tindakan (action) dan interaksi dengan dunia luar.

[698] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hal. 55-58. Dalam bab tentang keutamaan ilmu, Al-Ghazali menekankan bahwa potensi intelektual manusia (al-'aql) tidak akan menghasilkan pengetahuan sejati (al-ma'rifah) melainkan melalui proses riyadah (latihan spiritual) dan ta'allum (proses belajar yang aktif).

[699] Aristoteles, Nicomachean Ethics, diterjemahkan oleh Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing, 1999), Buku II, Bab 1, 1103a. Aristoteles menegaskan bahwa keutamaan moral (ethical virtue) diperoleh melalui pembiasaan (habituation/ethos). Kita menjadi adil dengan melakukan tindakan yang adil, dan menjadi berani dengan melakukan tindakan yang berani; karakter bukan sekadar potensi bawaan, melainkan hasil dari tindakan nyata yang diulang-ulang.

[700] Al-Qur'an, Surah al-Najm[53]39: "Dan bahwa manusia hanya memperoleh apa yang diusahakannya." Ayat ini merupakan penegasan teologis dalam Islam mengenai pentingnya usaha (ikhtiar) manusia sebagai penentu derajat spiritual dan kepantasan dirinya di hadapan Tuhan, menolak pandangan determinisme mutlak (al-jabr).

[701] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shifa' al-'Alil fi Masa'il al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil (Riyadh: Dar al-Fadilah, 2005), hal. 182-185. Ibn al-Qayyim menawarkan argumen yang kuat mengenai keterkaitan antara sebab dan akibat (asbab wa musabbabat). Beliau menegaskan bahwa takdir Allah tidak menolak adanya usaha manusia, melainkan takdir itu sendiri berjalan melalui sarana-sarana (asbab) yang diusahakan oleh manusia melalui ikhtiarnya.

[702] Albert Bandura, "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective," Annual Review of Psychology, Vol. 52 (2001): 1-26. Bandura merumuskan teori agensi manusia (human agency) yang menyatakan bahwa manusia bukan sekadar produk dari lingkungan atau takdir biologisnya, melainkan agen aktif yang dapat mempengaruhi perjalanan hidup mereka sendiri melalui regulasi diri, refleksi diri, dan tindakan yang disengaja.

[703] Muhamad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hal. 86-89. Iqbal mengemukakan konsep "Diri" (Khudi) yang aktif dan kreatif. Baginya, takdir bukanlah sebuah dokumen statis yang sudah selesai

ditulis di masa lalu, melainkan kemungkinan-kemungkinan tak terbatas yang diwujudkan oleh ego manusia dalam kerja samanya yang kreatif dengan kehendak kreatif Tuhan.

[704] Al-Quran, Surah Al-Inshiqaq (84): 19. "Latar-kabanna thabaqan 'an thabaqin" (Sesungguhnya kamu melalui tingkat demi tingkat[dalam kehidupan]). Ayat ini merupakan landasan teologis-ontologis bahwa eksistensi manusia adalah sebuah perjalanan dinamis yang melintasi berbagai fase perkembangan spiritual dan biologis, bukan sebuah ketetapan statis sejak lahir.

[705] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality (Kuala Lumpur: ISTAC, 1992), hlm. 15-22. Al-Attas menjelaskan bahwa kedirian manusia senantiasa berosilasi antara dimensi jasmaniah dan ruhaniah, di mana kesadaran eksistensialnya berkembang seiring dengan pemahamannya terhadap perjanjian primordial (mithaq) dengan Allah.

[706] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Kairo: Dar al-Sha'b, t.t.), hlm. 320-325. Dalam bab tentang Muhasabah dan Muraqabah, Al-Ghazali mendeskripsikan kondisi ghafilah (kelalaian) sebagai keadaan "samar" spiritual, di mana manusia hidup tanpa kesadaran akan hakikat ruhnya dan terjebak dalam delusi duniawi.

[707] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid I (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996), hlm. 135-140. Ibn al-Qayyim mengidentifikasi al-yaqzah (kebangkitan spiritual) sebagai stasiun pertama (manzil) yang memaksa jiwa manusia keluar dari keheningan hewani menuju kesadaran aktif untuk mempertanyakan tujuan penciptaan dirinya.

[708] Al-Quran, Surah Ash-Shams (91): 9-10. "Qad aflaha man zakkayha, wa qad khaba man dassayha" (Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya). Ayat ini menegaskan peran ikhtiar aktif manusia dalam melakukan tazkiyah (pembersihan jiwa) sebagai prasyarat transisi menuju kesadaran yang tercerahkan.

[709] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Hadis No. 1385. Hadis tentang fitrah: "Kullu mauludin yuladu 'ala al-fitrah..." (Setiap anak dilahirkan di atas fitrah...). Hadis ini diverifikasi kevalidannya, menunjukkan bahwa manusia pada dasarnya memiliki modalitas spiritual murni yang selaras dengan tauhid, yang dalam perjalanan hidupnya membutuhkan ikhtiar sadar agar tidak terdistorsi oleh faktor eksternal.

[710] Viktor E. Frankl, Man’s Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 108-115. Frankl, seorang neuropsikiater eksistensial, mengemukakan bahwa makna hidup tidak diberikan secara instan, melainkan harus dicari dan "ditulis" oleh individu melalui tanggung jawab pribadi atas pilihan-pilihan radikal di tengah penderitaan sekalipun.

[711] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Jilid VI (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1981), hlm. 310-318. Mulla Sadra merumuskan konsep al-harakah al-jawhariyyah (gerak substansial) di mana jiwa manusia terus bergerak dan berevolusi secara eksistensial melalui perbuatan-perbuatan bebasnya (ikhtiyar) yang disinari oleh hikmah ilahi.

[712] Paul Ricœur, Oneself as Another (Soi-même comme un autre), diterjemahkan oleh Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 113-118. Ricœur memperkenalkan pemisahan krusial antara identitas penyamanaan (mêmeté/idem) dan identitas kedirian (soi-même/ipse), di mana ia menjelaskan bahwa identitas manusia dikonseptualisasikan melalui struktur naratif yang dinamis.

[713] Paul Ricœur, Time and Narrative (Temps et Récit), Volume 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1984), hlm. 52-64. Buku monumental ini menjelaskan proses emplotment (mise-en-intrigue), yaitu tindakan menyatukan peristiwa-peristiwa kronologis yang berserakan menjadi sebuah konfigurasi naratif yang bermakna eksistensial bagi subjek pembaca maupun pelaku sejarah.

[714] Al-Quran, Surah Al-Isra' (17): 14. "Iqra' kitabaka kafa binafsika al-yauma 'alaika hasiba" (Bacalah kitabmu, cukuplah dirimu sendiri pada waktu ini sebagai pembuat perhitungan terhadapmu). Ayat ini membingkai ulang konsep identitas naratif Ricœur ke dalam kerangka eskatologi Islam, di mana narasi kehidupan yang ditulis manusia melalui amalnya akan dibaca sebagai pertanggungjawaban mutlak di hadapan Allah.

[715] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17-24. Rahman menganalisis secara mendalam bagaimana Al-Quran secara konsisten menekankan ketegangan kreatif antara ketetapan takdir Allah (qadar) dengan tanggung jawab moral manusia (taklif) yang menuntut ikhtiar aktif dalam membentuk sejarah pribadinya.

[716] Abu Hamid al-Ghazali, Kimiya-yi Sa'adat (Kimia Kebahagiaan), terjemahan Claude Field (London: Octagon Press, 1980), hlm. 45-52. Al-Ghazali merangkum seluruh perjalanan eksistensial manusia sebagai proses transmutasi spiritual dari kondisi tanah yang rendah menuju esensi ruhani yang mulia, di mana setiap detik kehidupan merupakan goresan pena yang menentukan nasib abadi manusia di akhirat.

[717] Al-Ghazali, Abu Hamid. Tahafut al-Falasifa (Incoherence of the Philosophers). Dalam karya monumental ini, Al-Ghazali meruntuhkan klaim kausalitas niscaya para filosof peripatetik dan menegaskan bahwa hubungan antara api dan terbakar hanyalah hukum kebiasaan (‘adat), sementara pelaku hakikinya adalah Allah.

[718] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar[39] 62. Ayat ini merupakan pilar teologis utama yang menegaskan Al-Khaliqiyyah (sifat mencipta) Allah yang bersifat universal, mencakup zat, sifat, dan perbuatan semua makhluk.

[719] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press. Izutsu menganalisis struktur semantik Al-Qur'an dan menjelaskan bagaimana hubungan Tuhan-manusia dimediasi oleh konsep-konsep ketergantungan ontologis yang sangat kuat.

[720] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press. Chittick menguraikan pemikiran Ibn Arabi mengenai bagaimana Nama-Nama Ilahi (al-Asma' al-Husna) menjadi prototipe bagi segala sesuatu di alam semesta, namun manusia tetap memiliki tanggung jawab dalam mewujudkan potensi tersebut.

[721] Al-Qur'an, Surah Al-Insan[76] 30. Ayat ini menjelaskan doktrin Masyi’atullah (Kehendak Allah) yang melingkupi kehendak manusia, menjadi basis argumen moderat antara Jabariyyah dan Qadariyyah.

[722] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. State University of New York Press. Nasr menjelaskan integrasi antara pandangan dunia ilmiah dan teologis dalam Islam, di mana sebab-sebab sekunder diakui tanpa mengurangi kedaulatan absolut Tuhan.

[723] Al-Asqalani, Ibn Hajar. Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari. Dalam penjelasan mengenai hadis tentang pemberian nama yang baik, Ibn Hajar menekankan bahwa nama mengandung unsur tafa’ul (optimisme/pengharapan baik), namun kehendak Allah tetap menjadi penentu akhir di atas segala harapan manusia.

[724] Rahman, Fazlur. (2009). Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press. Rahman memberikan perspektif modern tentang bagaimana konsep takdir dalam Al-Qur'an sebenarnya bertujuan untuk memotivasi tindakan manusia yang bermoral dan bertanggung jawab, bukan untuk menciptakan kepasifan.

[725] Al-Qur'an, Surah Al-Hasyr (59): 19. "Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik." Ayat ini menjadi landasan teologis utama dalam tradisi tasawuf dan filsafat Islam (seperti dalam pemikiran Al-Ghazali) bahwa pengenalan terhadap Tuhan bersifat koheren dengan pengenalan diri. Lupa terhadap pencipta mengakibatkan hilangnya orientasi eksistensial manusia di dunia.

[726] Martin Heidegger, Being and Time (Sein und Zeit), trans. John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962). Heidegger memperkenalkan konsep Inauthenticity (Ketidakotentikan) melalui istilah das Man (The "They"). Ia menjelaskan bahwa manusia seringkali hidup berdasarkan apa yang "orang lain" katakan atau lakukan, sehingga kehilangan hakikat keberadaannya yang unik (Dasein). Konsep ini sejajar dengan definisi Alam Samar dalam hal kehilangan orientasi jati diri akibat tekanan eksternal.

[727] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (2007). The Alchemy of Happiness (Kimya-yi Sa'adat). Translated by Claud Field. New York: Cosimo Classics.* Dalam karya ini, Al-Ghazali menekankan bahwa pengetahuan tentang diri (ma'rifat al-nafs) adalah kunci untuk mengenal Tuhan. Ia menjelaskan bahwa manusia seringkali hanya mengenal "kulit" luar dirinya (kebutuhan biologis) dan abai terhadap "inti" atau hakikat ruhaniahnya.

[728] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf[7] 172. Ayat ini merujuk pada konsep Mithaq atau perjanjian primordial di alam ruh, di mana seluruh jiwa manusia bersaksi bahwa Allah adalah Tuhan mereka. Ketidaksadaran terhadap hakikat diri sering kali berakar pada pengabaian memori ontologis ini.

[729] *Ibn Arabi, Muhyiddin. (1980). The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam). Translated by R.W.J. Austin. New Jersey: Paulist Press.* Ibn Arabi membahas tentang konsep Insan Kamil (Manusia Sempurna) sebagai manifestasi tajalli Tuhan. Ia berargumen bahwa ketidaksadaran diri terjadi ketika manusia gagal melihat dirinya sebagai cermin dari asma Allah.

[730] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr[59] 19. "Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa alienasi diri (self-forgetfulness) adalah konsekuensi langsung dari alienasi terhadap Tuhan.

[731] Erikson, Erik H. (1968). Identity: Youth and Crisis. New York: W. W. Norton & Company. Erikson menjelaskan identitas sebagai proses perkembangan psikososial yang dinamis, namun ia mengakui adanya ketegangan antara inti pribadi dan tuntutan budaya yang dapat memicu krisis identitas.

[732] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press. Nasr mengkritik sains modern yang memisahkan pengetahuan dari yang sakral, menyebabkan manusia modern kehilangan orientasi tentang hakikat dirinya yang sebenarnya sebagai makhluk spiritual.

[733] Hadis Nabi Muhammad SAW. "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya). Meskipun kedudukan riwayat ini sering diperdebatkan secara sanad, namun secara substansi diakui oleh mayoritas ulama tasawuf sebagai prinsip fundamental dalam epistemologi spiritual.

[734] *Fromm, Erich. (1976). To Have or To Be?. New York: Harper & Row.* Fromm membedakan dua modus eksistensi: modus "memiliki" yang berfokus pada materi dan kepemilikan, serta modus "menjadi" yang berfokus pada esensi dan kehadiran manusia yang otentik.

[735] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. Chittick menjelaskan bagaimana dunia material seringkali menjadi "tirai" (hijab) yang mengaburkan persepsi manusia terhadap realitas yang lebih tinggi, menciptakan kondisi yang disebut sebagai ketidaksadaran ontologis.

[736] *Lings, Martin. (1975). What is Sufism?. London: Allen & Unwin.* Lings menggambarkan fungsi qalb (hati) sebagai pusat persepsi intelektual yang mampu menangkap kebenaran universal, yang berbeda dengan akal rasional yang terbatas pada data indrawi.

[737] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Frankl menekankan bahwa pencarian makna adalah dorongan utama dalam hidup manusia, dan makna tersebut ditemukan ketika seseorang mampu melampaui kepentingan egonya demi sesuatu yang lebih tinggi.

[738] Schuon, Frithjof. (2005). Understanding Islam. Bloomington: World Wisdom. Schuon berpendapat bahwa hakikat manusia tidak dapat dipahami sepenuhnya kecuali dalam hubungannya dengan yang Absolut, dan pengabaian terhadap hubungan ini menghasilkan manusia yang secara esensial "kosong" meski secara sosial "penuh".

[739] . QS. al-Rum[30] 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan mantap 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." Penafsiran klasik seperti dalam Tafsir al-Tabari menegaskan bahwa fitrah dalam ayat ini merujuk pada ketetapan asal (al-jibillah) manusia yang dirancang agar memiliki kecenderungan alami untuk menerima tauhid.

[740] . Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 143-145. Al-Attas menjelaskan konsep din yang berkaitan erat dengan fitrah, di mana ketaatan dan penyerahan diri manusia kepada pencipta-Nya merupakan refleksi dari utang eksistensial (dayn) yang telah disepakati pada perjanjian primordial (QS. al-A'raf[7] 172).

[741] . Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 45-48. Rahman menekankan pentingnya membedakan antara model-model konseptual yang dibangun oleh para pemikir Muslim sebagai alat analisis hermeneutis, dengan teks wahyu itu sendiri, guna menghindari simplifikasi dogmatis dan menjaga dinamika ijtihad yang sehat.

[742] . Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 87-92. Nasr menggambarkan bahwa krisis manusia modern terjadi karena punahnya visi spiritual atas alam semesta, yang mengakibatkan alienasi manusia tidak hanya dari alam sekitarnya tetapi juga dari fitrah batiniah mereka sendiri, sekalipun mereka masih mempertahankan atribut keagamaan luar.

[743] . Søren Kierkegaard, The Sickness Unto Death (Princeton: Princeton University Press, 1980), hlm. 13-21. Kierkegaard menganalisis keputusasaan (despair) eksistensial manusia yang menolak untuk menjadi dirinya sendiri di hadapan Allah. Ia

menjelaskan bagaimana manusia sering kali lari dari diri mereka yang sejati dengan meleburkan diri ke dalam konformitas sosial dan pemenuhan ekspektasi publik, sebuah kondisi yang sejajar dengan alienasi dari fitrah.

[744] . Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 320-325 dalam Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul. Al-Ghazali menguraikan tingkat-tingkat tauhid dan menyatakan bahwa tauhid yang hakiki tidak hanya pengakuan verbal, melainkan hilangnya pandangan terhadap sebab-sebab sekunder (al-asbab) demi melihat Sang Penyebab Utama (Musabbib al-Asbab). Ketergantungan psikologis pada makhluk merupakan indikasi adanya penyakit hati (amrad al-qalb) yang mengaburkan fitrah.

[745] . Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql, Jilid VIII (Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah, 1991), hlm. 358-362. Ibn Taymiyyah membahas bagaimana fitrah manusia dapat mengalami taghyir (perubahan/penyimpangan) akibat pengaruh eksternal (lingkungan, hawa nafsu, dan doktrin keliru), sehingga kebenaran yang semula benderang menjadi samar dan kabur dalam kesadaran manusia, menghalangi iman normatif menjelma menjadi realitas eksistensial yang kokoh.

[746] Roy F. Baumeister dan Mark R. Leary (1995), dalam artikel ilmiah monumental mereka "The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation" yang diterbitkan dalam Psychological Bulletin, Vol. 117, No. 3, hal. 497-529. Penelitian teoretis ini membuktikan secara empiris bahwa kebutuhan manusia untuk membentuk hubungan sosial yang erat dan stabil adalah motivasi dasar yang menggerakkan sebagian besar perilaku, emosi, dan kognisi manusia.

[747] Martin Heidegger (1927), dalam karya filsafat eksistensial klasiknya, Being and Time (terjemahan bahasa Inggris oleh John Macquarrie & Edward Robinson, Harper & Row, 1962). Heidegger memperkenalkan konsep "Das Man" (The "They" / Publik-Kolektif), di mana individu sering kali kehilangan kediriannya yang otentik (Eigentlichkeit) karena tenggelam dalam kediktean opini publik dan konformitas demi diterima oleh "mereka".

[748] Pierre Bourdieu (1984), dalam bukunya Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste (Harvard University Press). Bourdieu menjelaskan konsep habitus dan bagaimana lingkungan sosial, kelas, serta modal budaya merekayasa selera, pilihan hidup, gaya hidup, dan identitas seseorang sehingga terasa alamiah, padahal merupakan produk bentukan struktural lingkungan yang penuh dengan motif kekuasaan dan prestise.

[749] Erik H. Erikson (1968), dalam bukunya Identity: Youth and Crisis (W. W. Norton & Company). Erikson merumuskan bahwa pencarian identitas adalah perjuangan ego untuk mengintegrasikan identifikasi masa lalu, kapasitas diri, dan peluang yang ditawarkan oleh lingkungan sosial-budaya. Kegagalan dalam sintesis ini akan berujung pada kekacauan peran (role confusion).

[750] Al-Qur'an dan Hadis Bukhari-Muslim mengenai konsep Fitrah: Al-Qur'an Surah Ar-Rum[30] 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah." Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 1385) dan Muslim (No. 2658), dari Abu Hurairah r.a., bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanyalah (representasi lingkungan pertama) yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadis ini secara eksplisit

menegaskan bahwa identitas teologis-sosial manusia sangat dipengaruhi oleh intervensi lingkungan sosialnya, sementara fitrah aslinya adalah kesucian dan kebenaran tauhid.

[751] Al-Qur'an al-Karim, QS. al-Syams[91] 7–10. Ayat ini merupakan landasan ontologis tentang penciptaan jiwa manusia yang membawa potensi ganda. Allah bersumpah demi jiwa dan penyempurnaannya, menyatakan bahwa keberuntungan (falah) hanya dicapai oleh mereka yang menyucikan jiwanya, sementara kerugian mendalam bagi mereka yang mengotorinya dengan dosa dan hawa nafsu.

[752] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Ma'rifah, t.th). Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang Aja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati), di mana ia merinci bagaimana nafs ammarah (jiwa yang memerintahkan keburukan) dapat mendominasi akal jika tidak dilatih melalui riyadhah spiritual. Bagi Al-Ghazali, kegelapan batin adalah penghalang utama (hijab) dalam menangkap cahaya kebenaran ilahi.

[753] Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, Rawdhat al-Muhibbin wa Nuzhat al-Musytaqin (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992). Karya klasik ini mengupas tuntas tentang hakikat hawa (keinginan rendah). Ibn al-Qayyim berpendapat bahwa mengikuti hawa nafsu akan membalikkan standar logika individu, membuat yang buruk tampak indah dan yang benar tampak membebani.

[754] Ziva Kunda, "The Case for Motivated Reasoning," Psychological Bulletin 108, no. 3 (1990): 480–498. Artikel jurnal ini merupakan rujukan otoritatif dalam psikologi kognitif mengenai bagaimana motif, hasrat, dan kebutuhan individu memengaruhi proses penalaran. Kunda berargumen bahwa manusia cenderung membangun pembenaran rasional demi mencapai kesimpulan yang mereka inginkan secara emosional.

[755] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr mengkritik modernitas yang memisahkan intelek dari spiritualitas. Ia menjelaskan bahwa ketika manusia kehilangan pusat sakralnya (dimana nafsu mendominasi), pengetahuan yang dihasilkan hanya akan menjadi alat bagi ego untuk menguasai alam dan sesama manusia, bukan untuk mengabdi pada Kebenaran.

[756] Hadis Riwayat al-Bazzar dan al-Bayhaqi dalam Syu'ab al-Iman, dari Anas bin Malik ra. Rasulullah SAW bersabda: "Tiga perkara yang menyelamatkan: takut kepada Allah dalam sunyi maupun ramai, adil dalam ridha maupun marah, dan hemat dalam kaya maupun miskin. Dan tiga perkara yang membinasakan: hawa nafsu yang diikuti, kekikiran yang dipatuhi, dan kekaguman seseorang pada dirinya sendiri (ujub)." (Hadis ini dinilai hasan oleh beberapa ulama hadis).

[757] Al-Qur'an al-Karim, QS. al-Jathiyah[45] 23. Ayat ini secara spesifik menyebutkan tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai "ilah" (tuhan). Hal ini menunjukkan bahwa secara psikologis, keinginan bisa mengambil alih otoritas tertinggi dalam kesadaran manusia, sehingga fungsi kognitif dan persepsi (pendengaran dan penglihatan hati) menjadi tersumbat dari kebenaran eksternal.

[758] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Izutsu melakukan analisis semantik terhadap konsep-konsep etis dalam Al-Qur'an. Ia menjelaskan bahwa hawa adalah antitesis dari hidayah. Alam Samar dalam konteks ini adalah hilangnya kompas semantik dan etis akibat subjektivisme ekstrem yang dipicu oleh dorongan nafsiah.

[759] Roy F. Baumeister dan Mark R. Leary, "The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation," Psychological Bulletin 117, no. 3 (1995): 497–529. Artikel jurnal fundamental ini menyajikan bukti empiris bahwa manusia memiliki dorongan psikologis universal untuk membentuk hubungan interpersonal yang bertahan lama. Baumeister dan Leary membedakan antara kebutuhan alami untuk saling terikat (belongingness) yang bersifat sehat dengan ketergantungan patologis yang merusak fungsi otonomi individu.

[760] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Anchor Books, 1959), 20–35. Karya klasik sosiologi/psikologi sosial ini menjelaskan teori dramaturgi, di mana manusia cenderung menampilkan "panggung depan" (front stage) demi mengontrol persepsi orang lain (impression management). Dalam konteks pengerjaan teks ini, gagasan Goffman memperkuat analisis mengenai bagaimana kebutuhan akan persetujuan sosial memicu terbentuknya identitas semu (Alam Samar).

[761] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 188–210.: Al-Ghazali mendokumentasikan secara terperinci bahaya riya' (ostentation) dan jah (kedudukan/status sosial) dalam kitab Dhamm al-Jah wa al-Riya'. Beliau menjelaskan bagaimana dorongan untuk dipandang baik oleh manusia dapat merusak kesucian amaliah spiritual dan mengalihkan orientasi batin dari Allah ke makhluk.

[762] Al-Qur'an, Surah At-Tawbah (9): 62.يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ لَكُمْ لِيُرْضُوْكُمْ وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَحَقُّ اَنْ يُّرْضُوْهُ اِنْ كَانُوْا مُؤْمِنِيْنَ "Mereka bersumpah kepada kamu dengan nama Allah untuk mencari keridhaanmu, padahal Allah dan Rasul-Nya lebih berhak untuk mereka cari keridhaannya jika mereka orang-orang yang beriman." Ayat ini secara teologis menegaskan kritik al-Qur'an terhadap pola pikir manusia yang memprioritaskan keridhaan/validasi sesama manusia di atas keridhaan Al-Haqq.

[763] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 143–155. Al-Attas menjelaskan kosmologi dan psikologi Islam di mana qalb difahami bukan sekadar sebagai organ emosi, melainkan sebagai substansi rohani (latifah rabbaniyyah) yang berfungsi sebagai organ persepsi kognitif dan spiritual tertinggi untuk menangkap hakikat kebenaran.

[764] Hadis Riwayat al-Bukhari (No. 52) dan Muslim (No. 1599), dari sahabat Al-Nu'man bin Basyir r.a. أَلاَ وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلاَ وَهِيَ الْقَلْبُ Hadis shahih yang disepakati oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim (Muttafaq 'Alaih) ini menetapkan kedudukan sentral hati (al-qalb) sebagai penentu utama kualitas moral, perilaku lahiriah, dan kesehatan spiritual seorang individu.

[765] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Ighathat al-Lahfan fi Masyayidh al-Shaytan, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1992), 23–35. Ibn al-Qayyim mengategorikan kondisi hati menjadi tiga: qalb shahih (hati yang sehat), qalb mayyit (hati yang mati), dan qalb maridh (hati yang sakit). Ketergantungan pada penilaian makhluk dan kelalaian dari Allah merupakan ciri utama dari qalb maridh, yang di dalamnya terdapat kecintaan pada kebatilan dan ilusi penerimaan sosial.

[766] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Penjelasan: Buku klasik ini menjelaskan teori Logoterapi yang berfokus pada penemuan makna sebagai kekuatan motivasi utama manusia. Frankl menegaskan bahwa manusia dapat bertahan dalam kondisi paling ekstrem sekalipun (seperti kamp konsentrasi

Nazi) jika mereka memiliki makna hidup. Kegagalan menemukan makna ini disebut sebagai eksistensial vacuum.

[767] Steger, M. F., Frazier, P., Oishi, S., & Kaler, M. (2006). "The Meaning in Life Questionnaire: Assessing the Presence of and Search for Meaning in Life". Journal of Counseling Psychology, 53(1), 80–93. Penjelasan: Artikel jurnal ini merupakan salah satu rujukan utama dalam psikologi positif modern yang membedakan secara empiris antara orang yang sudah memiliki makna hidup (presence) dan mereka yang masih mencari makna hidup (search), serta dampaknya terhadap kesejahteraan psikologis.

[768] Al-Qur'an, Surah Az-Zariyat[51] 56. Penjelasan: Ayat ini berbunyi: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi (beribadah) kepada-Ku." Secara tafsir filosofis (seperti dalam Tafsir Al-Mishbah atau Ibnu Katsir), ayat ini menetapkan teleologi atau tujuan akhir keberadaan manusia sebagai poros makna yang absolut melalui konsep ibadah dalam arti luas.

[769] *Fromm, Erich. (1976). To Have or to Be?. New York: Harper & Row.* Penjelasan: Fromm menganalisis dua mode eksistensi manusia. Mode "Having" (memiliki) berfokus pada kepemilikan materi dan konsumsi yang sering berujung pada kekosongan, sedangkan mode "Being" (menjadi) berfokus pada aktualitas diri, cinta, dan keterhubungan otentik dengan kehidupan.

[770] Al-Jawziyya, Ibn al-Qayyim. (2011). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Kairo: Dar al-Hadith. Penjelasan: Karya monumental dalam tasawuf klasik yang membahas tingkatan spiritual. Ibn al-Qayyim menjelaskan bahwa manusia memiliki "lubang" di hatinya yang tidak bisa diisi oleh apapun kecuali kedekatan dengan Allah. Konsep kefakiran kepada Tuhan adalah kunci untuk mencapai kekayaan makna yang sejati.

[771] Hadits Riwayat Muslim, No. 2999. Penjelasan: Hadits tentang keadaan menakjubkan seorang mukmin: "Sungguh menakjubkan urusan seorang mukmin, semua urusannya adalah baik... jika ia mendapat kesenangan ia bersyukur dan itu baik baginya, jika ia tertimpa kesulitan ia bersabar dan itu baik baginya." Hadits ini menunjukkan bahwa makna tidak bergantung pada situasi eksternal, melainkan pada respons spiritual terhadap takdir Tuhan.

[772] M. A. S. Abdel Haleem, The Quran: A New Translation, (Oxford: Oxford University Press, 2005), Surah Al-An'am (6:59) dan Surah Luqman (31:34). Ayat-ayat ini menegaskan bahwa kunci-kunci keghaiban berada secara eksklusif di sisi Allah, dan tidak ada satu jiwa pun yang secara epistemis mampu mengetahui secara pasti apa yang akan diusahakannya besok atau di bumi mana ia akan mati. Teks ini menjadi basis bantahan terhadap klaim presiens rasional manusia atas takdir ex-ante.

[773] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 240–252 (Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul). Al-Ghazali membedakan antara tawakkul sebagai sikap hati yang dilandasi pengetahuan tauhid yang murni, dengan kelumpuhan ikhtiar yang diakibatkan oleh salah kaprah memahami qada' dan qadar. Beliau menekankan bahwa mengabaikan hukum kausalitas empiris (asbab) dengan dalih menunggu tanda takdir adalah bentuk kegilaan epistemis (jahl).

[774] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, diterjemahkan oleh Paul Guyer dan Allen W. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 115–117. Dalam kerangka filsafat Barat, Kant menunjukkan batas kognisi manusia yang hanya mampu menjangkau dunia fenomena (hal-hal yang tampak), sementara dunia noumena

(realitas transcendental/hal-hal pada dirinya sendiri, termasuk takdir ilahi) berada di luar jangkauan pemikiran murni manusia (pure reason). Attempting to read destiny pre-event is a form of transcendent illusion.

[775] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Shifa' al-'Alil fi Masa'il al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil, (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 2005), hlm. 312–325. Ibn al-Qayyim menjelaskan secara mendalam perbedaaan antara iradah kawniyyah (kehendak penciptaan Allah yang pasti terjadi) dan iradah shar'iyyah (kehendak keagamaan yang dicintai Allah). Kesalahan membaca tanda takdir sering kali bersumber dari kegagalan membedakan kedua jenis kehendak ini, di mana keberhasilan empiris (kejadian kawniyyah) diartikan sebagai tanda restu keagamaan (shar'iyyah).

[776] Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi, Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Bab fi al-Amr bi al-Quwwah wa Tark al-'Ajz wa al-Isti'anah bi Allah, Hadis No. 2664. Teks lengkap hadis: "الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللهِ مِنَ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ، احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِنْ بِاللهِ وَلَا تَعْجَزْ، وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلَا تَقُلْ: لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ: قَدَرُ اللهِ وَمَا شَاءَ فَعَلَ، فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ." Hadis ini secara spesifik membangun trikotomi praksis: ikhtiar proaktif, sandaran teologis, dan pemutusan spekulasi pasca-fakta.

[777] Sherman A. Jackson, Islam and the Problem of Black Suffering, (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 75–88. Jackson menganalisis bagaimana teologi Ash'ariyah dan Maturidiyah memposisikan agensi manusia di hadapan kemahakuasaan Tuhan. Pembacaan yang salah terhadap takdir menciptakan kelumpuhan psikologis dan kompromi etis, yang dalam terminologi hadis di atas disimbolkan sebagai bentuk pembukaan terhadap "pintu perbuatan setan" (amal ash-shaytan) melalui penyesalan kontrafaktual (law).

[778] T. J. Winter (Abdodal Hakim Murad), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 221–234. Bab ini menguraikan bagaimana kehendak bebas dan ketetapan ilahi diharmonisasikan dalam tradisi intelektual Islam. Istikharah, dalam analisis ini, bukanlah alat untuk meramal masa depan (divination), melainkan sebuah mekanisme penyerahan etis atas pilihan rasional yang telah diverifikasi melalui pengetahuan empiris dan musyawarah.

[779] Daniel Kahneman, Thinking, Fast and Slow, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011), hlm. 199–208. Dalam kognisi modern, kesalahan membaca tanda-tanda takdir berkolerasi erat dengan teleological thinking dan narrative fallacy—kecenderungan otak manusia untuk menyusun narasi makna fiktif secara retrospektif atau prediktif atas peristiwa-peristiwa acak guna menghindari ketidakpastian (ambiguity aversion) di dalam lingkungan eksistensialnya.

[780] Pemikiran mengenai distorsi konsep takdir yang melahirkan fatalisme dibahas secara filosofis oleh Fazlur Rahman dalam karyanya Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Ia menjelaskan bagaimana kaum muslimin di era kemunduran sering kali menyalahgunakan konsep qadar sebagai tameng teologis untuk membenarkan kemalasan intelektual dan sosial mereka.

[781] Kajian mengenai etika Islam dan tanggung jawab moral manusia di tengah kedaulatan Tuhan dianalisis secara mendalam oleh Toshihiko Izutsu dalam Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Izutsu menguraikan struktur semantik Al-Qur'an yang menyeimbangkan antara kebebasan bertindak manusia (human agency) dan kekuasaan absolut Ilahi.

[782] Untuk pelacakan historis mengenai diskursus teologi Islam terkait Jabariyyah dan Qadariyyah, lihat karya monumental Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Harvard University Press, 1976). Buku ini menyajikan analisis komparatif yang sangat terperinci mengenai asal-usul, perkembangan, dan benturan epistemologis antar sekte-sekte teologi tersebut.

[783] Konsep kasb (acquisition) dalam teologi Asy'ariah dianalisis secara kritis oleh Binyamin Abrahamov dalam artikel jurnal ilmiahnya, "The Tabari-Ash'ari Controversy on the Agency of Human Actions," Der Islam, Vol. 78, No. 1 (2001): hlm. 1-16. Abrahamov menjelaskan bagaimana konsep ini berupaya memberikan jalan tengah agar manusia tetap memikul tanggung jawab moral tanpa mereduksi keesaan perbuatan Tuhan.

[784] Imam Al-Ghazali dalam kitab monumentalnya Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), khususnya pada Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkal (Kitab Tauhid dan Tawakal), merumuskan bahwa tawakal sejati tidak pernah meniadakan hukum kausalitas (asbab). Al-Ghazali menegaskan bahwa mengabaikan sebab-sebab fisik adalah bentuk kebodohan terhadap syariat, sedangkan menyandarkan hati sepenuhnya pada sebab adalah bentuk kesyirikan tersembunyi.

[785] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 11. Ayat ini merupakan basis teologis utama yang meruntuhkan argumen fatalisme mutlak, menegaskan adanya korelasi langsung antara perubahan kondisi psikologis-sosiologis manusia dengan takdir perubahan yang Allah berikan kepada mereka.

[786] Konsep psikologi learned helplessness pertama kali dirumuskan oleh Martin E. P. Seligman dalam bukunya, Helplessness: On Depression, Development, and Death (San Francisco: W. H. Freeman, 1975). Teori ini secara empiris menjelaskan bagaimana hilangnya keyakinan akan efikasi tindakan pribadi dapat memicu depresi klinis dan keputusasaan yang melumpuhkan, sangat selaras dengan dampak psikologis dari teologi fatalistik.

[787] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12): 87. Ayat ini menunjukkan hubungan integral antara keputusasaan dan kekufuran. Dalam tafsir klasik seperti Tafsir al-Qurtubi, disebutkan bahwa orang beriman tidak layak berputus asa karena ia meyakini adanya kekuasaan tak terbatas Allah yang mampu mengubah segala kemustahilan menjadi kenyataan.

[788] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab shahihnya, Shahih Muslim, Kitab al-Qadar, Bab Fi al-Amr bi al-Quwwah wa Tark al-'Ajz (Perintah untuk Memiliki Kekuatan dan Meninggalkan Ketidakberdayaan), Hadis No. 2664. Hadis ini menjadi teks otoritatif utama dalam tradisi Islam yang mengintegrasikan secara sempurna dimensi kerja keras (ikhtiar) dan kepasrahan spiritual (tawakal).

[789] Perbedaan fundamental antara kepasrahan fatalistik dan kepasrahan aktif (tawakal) dianalisis secara eksistensial oleh Viktor E. Frankl dalam karyanya, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl menekankan bahwa meskipun manusia tidak dapat mengontrol kondisi eksternal yang menimpanya, ia selalu memiliki kebebasan spiritual untuk menentukan sikapnya terhadap kondisi tersebut, sejalan dengan prinsip tawakal dalam Islam.

[790] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), Bab Manzilah al-Tawakkal. Ibn Qayyim menjabarkan maqam tawakal sebagai motor penggerak amal, bukan pemadam aktivitas, seraya menekankan bahwa kesadaran tertinggi dicapai saat manusia

berikhtiar dengan anggota badannya namun hatinya tetap sujud di hadapan takdir Allah.

[791] Jaspers, K. (1932). Philosophie (Band II: Eksistenzerhellung). Berlin: Springer-Verlag. Karl Jaspers memperkenalkan konsep Grenzsituationen (situasi batas) seperti kematian, penderitaan, kebetulan, dan kesalahan, yang tidak dapat dihindari atau diubah oleh manusia. Situasi ini menghancurkan kerangka berpikir rasional-keseharian (Dasein) dan memaksa individu untuk berhadapan langsung dengan hakikat eksistensinya yang sejati (Existenz).

[792] Frankl, V. E. (1959). Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy. Boston: Beacon Press. Viktor Frankl menjelaskan bagaimana ketiadaan makna (existential vacuum) dapat terjadi tidak hanya dalam kondisi penderitaan ekstrem, tetapi juga di tengah keberhasilan material yang melimpah. Frankl menegaskan bahwa dorongan utama manusia bukanlah kesenangan (Freud) atau kekuasaan (Adler), melainkan pencarian makna (will to meaning).

[793] Heidegger, M. (1927). Sein und Zeit (Being and Time). Halle: Max Niemeyer Verlag. Heidegger membedakan antara keberadaan yang tidak autentik (Inauthenticity atau Das Man), di mana individu tenggelam dalam rutinitas dan dikendalikan oleh narasi kolektif anonim, dengan keberadaan autentik (Authenticity) yang muncul ketika manusia menyadari finitut (keterbatasan) dan kecemasan eksistensialnya, sehingga ia mengambil tanggung jawab penuh atas keberadaannya.

[794] Al-Ghazali, A. H. (1962). Al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error). (Transl. W. M. Watt). London: George Allen & Unwin. Dalam karya otobiografis ini, Imam Al-Ghazali mendokumentasikan titik balik eksistensialnya sendiri ketika ia mengalami krisis spiritual dan kelumpuhan fisik di Bagdad. Krisis tersebut menghancurkan artikulasi intelektual yang berpusat pada prestise akademis dan memicu kepindahannya menuju pencerahan sufistik (tasawwuf).

[795] Kierkegaard, S. (1849). Sygdommen til Døden (The Sickness Unto Death). Copenhagen: C.A. Reitzel. Kierkegaard menguraikan bahwa keputusasaan eksistensial (despair) bukanlah sekadar gangguan psikologis, melainkan kondisi spiritual ketika diri (self) menyadari ketidakselarasan antara dirinya dengan Tuhan. Keputusasaan ini menjadi tahap krusial menuju loncatan iman (leap of faith).

[796] Al-Qur'an, Surah Al-Qiyamah[75] 2; dan Surah Al-Hadid[57] 16. Ayat "Wa la uqsimu bi al-nafs al-lawwamah" menegaskan martabat jiwa yang senantiasa mencela dirinya sendiri atas kelalaian, sebagai prasyarat pembersihan spiritual. Sementara Surah Al-Hadid: 16 ("Belumkah datang waktunya bagi orang-orang yang beriman, untuk tunduk hati mereka mengingat Allah...") menggambarkan panggilan ontologis untuk bertransisi dari kelalaian (al-ghaflah) menuju kesadaran reflektif.

[797] Muslim, I. H. (2006). Sahih Muslim. Riyadh: Darussalam. (Hadits No. 144/148, Bab: Bayanu Anna al-Islama Yabda'u Ghariban). Hadis tentang penyingkapan fitnah/ujian pada hati: "Fitnah-fitnah ditawarkan kepada hati seperti tikar yang dianyam helai demi helai. Hati mana pun yang menyerapnya akan tergores bintik hitam, dan hati mana pun yang menolaknya akan tergores bintik putih..." Hadis ini secara neuro-spiritual mengilustrasikan bagaimana respon reflektif atau reaktif manusia terhadap dinamika ujian kehidupan menentukan kebersihan (taharah) matriks kesadarannya.

[798] Park, C. L. (2010). Making sense of the meaning-making model: Its application to stress and coping. Psychological Bulletin, 136(2), 257–301. Crystal Park memaparkan kerangka kerja psikologi kognitif mengenai Meaning Making Model,

yang menjelaskan bagaimana pengalaman traumatik atau krisis eksistensial merusak makna global (global meaning) seseorang, sehingga menuntut proses penyesuaian kognitif-spiritual untuk mencapai keselarasan antara makna situasi aktual dengan makna hidup mendasar.

[799] Carl G. Jung, Modern Man in Search of a Soul (London: Routledge, 2001), hlm. 115-117. Jung menegaskan bahwa psikologi modern sering kali gagal menyentuh kedalaman jiwa manusia karena terlalu membatasi diri pada metode empiris-kuantitatif dan mengabaikan dimensi spiritualitas transendental yang menjadi jangkar utama kesehatan psikis manusia.

[800] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-132. Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, pengetahuan tentang diri (self-knowledge) tidak pernah terpisahkan dari pengetahuan yang sakral, di mana pencarian identitas selalu berakar pada kesadaran kosmis dan metafisika tradisional.

[801] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, diterjemahkan oleh William C. Chittick dalam The Sufi Path of Knowledge (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 33-35. Ibn 'Arabi memaparkan teori tajalli (penampakan diri Ilahi), di mana manusia diposisikan sebagai cermin sempurna yang diciptakan agar Tuhan dapat melihat nama-nama dan sifat-sifat-Nya dalam bentuk yang terperinci.

[802] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 172: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan mengambil kesaksian terhadap diri mereka (seraya berfirman), 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.'..." Ayat ini merujuk pada perjanjian primordial (mithaq) yang menjadi dasar ontologis kesadaran spiritual setiap individu sebelum lahir ke dunia fisik.

[803] Abu Hamid al-Ghazali, Kimiya-yi Sa'adat (The Alchemy of Happiness), diterjemahkan oleh Claude Field (Lahore: Muhammad Ashraf, 1979), hlm. 15-18. Al-Ghazali menekankan bahwa kunci untuk mengenal Allah adalah dengan mengenal diri sendiri terlebih dahulu (ma'rifat al-nafs); kegagalan memahami asal-usul ruhani membuat manusia terasing dari hakikat eksistensinya.

[804] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 75-78. Izutsu menganalisis secara mendalam hubungan semantik antara konsep Rabb (Tuhan) dan 'Abd (hamba) dalam Al-Qur'an, menunjukkan bahwa identitas manusia sepenuhnya didefinisikan oleh kualitas hubungannya dengan Yang Mutlak.

[805] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.'..." Penunjukan ini menegaskan status teologis manusia yang memiliki mandat ganda: sebagai hamba yang tunduk sekaligus wakil yang mengemban otoritas moral di bumi.

[806] William C. Chittick, In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism (Albany: State University of New York Press, 2012), hlm. 89-92. Chittick menguraikan bagaimana teologi Islam klasik menempatkan manusia sebagai mikrokosmos yang merangkum seluruh realitas objektif dalam kesadaran subjektifnya sendiri.

[807] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid III, Kitab 'Aja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati) (Kairo: Dar al-Hadith, 1992), hlm. 3-7. Dalam kitab ini, Al-Ghazali menguraikan secara

rinci anatomi psiko-spiritual manusia, membedakan secara tegas antara definisi fisik dan metafisik dari istilah qalb, ruh, nafs, dan 'aql.

[808] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-21. Rahman menyoroti pandangan holistik Al-Qur'an mengenai struktur manusia, menolak dualisme ekstrem tubuh-jiwa ala filsafat Yunani, dan menunjukkan bahwa Al-Qur'an memandang manusia sebagai satu kesatuan psikofisik yang integral.

[809] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72: "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu dipikullah amanat itu oleh manusia..." Ayat ini menjelaskan beban tanggung jawab moral dan kebebasan memilih yang secara eksklusif dianugerahkan kepada spesies manusia.

[810] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 109-112. Frankl, melalui pendekatan logoterapi, merumuskan bahwa makna hidup manusia tidak ditemukan melalui spekulasi abstrak, melainkan melalui jawaban aktif atas tanggung jawab (responsibleness) yang dituntut oleh setiap situasi kehidupan konkret individu.

[811] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat-ayat ini menggambarkan puncak kembalinya jiwa manusia (al-nafs al-mutma'innah) dalam keharmonisan eskatologis yang sempurna.

[812] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hlm. 95-98. Iqbal mengemukakan perspektif ego-filosofisnya bahwa kehidupan akhirat (ma'ad) bukanlah tempat peristirahatan pasif, melainkan kelanjutan dari ketegangan kreatif dan perjuangan ego manusia di hadapan kehadiran absolut Allah.

[813] Hadis sahih riwayat Imam Muslim dalam Sahih Muslim, Kitab al-Zuhd wa al-Raqaiq, No. 2956, dari jalur Abu Hurairah: "Dunia adalah penjara bagi orang mukmin dan surga bagi orang kafir." Hadis ini secara eskatologis memposisikan dunia sebagai ruang ujian temporal yang membatasi kepuasan ego demi mencapai kebebasan sejati di alam keabadian.

[814] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terjemahan Kathleen Blamey (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), hlm. 115–128. Ricoeur membedakan antara identitas sebagai kesamaan (idem/sameness) yang bersifat tetap dan identitas sebagai keandalan diri (ipse/selfhood) yang berkembang melalui narasi sejarah kehidupan tanpa kehilangan esensi etisnya.

[815] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), hlm. 25–34. Taylor mengargumenkan bahwa identitas manusia tidak dapat dipisahkan dari kerangka moral (moral frameworks) dan orientasi nilai yang menentukan bagaimana seseorang mengevaluasi keberadaan dirinya dalam ruang sosial.

[816] 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. 143–152. Al-Attas menjelaskan bahwa hakikat jati diri manusia terikat pada konsep din dan fitrah, di mana substansi jiwa manusia telah mengikat

janji primordial dengan Tuhan, sehingga nilai hakiki manusia bersifat absolut dan tidak tergantung pada atribut material sekuler.

[817] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf[7] 172. Ayat ini menegaskan peristiwa Mithaq (perjanjian primordial), di mana seluruh jiwa manusia menyaksikan ketuhanan Allah sebelum dilahirkan ke dunia. Peristiwa ini menjadi dasar ontologis bahwa fitrah dan identitas dasar manusia adalah suci dan bernilai tinggi secara eksistensial.

[818] Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Hadis No. 6426 (edisi al-Maktabah al-Islamiyyah). Hadis narasi Abu Hurairah r.a. bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi..." Hadis ini membuktikan bahwa lingkungan sosial hanya menempelkan identitas aksidental, sementara hakikat dasar manusia tetaplah fitrah.

[819] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 101–112. Frankl menegaskan pentingnya jarak eksistensial (existential distance) antara individu dengan kondisinya. Manusia memiliki kebebasan untuk menentukan respons terhadap situasi ekstrem tanpa harus membiarkan identitas kemanusiaannya dihancurkan oleh keadaan tersebut.

[820] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), hlm. 78–90. Melalui konsep Dasein, Heidegger menggarisbawahi bahwa mode keberadaan manusia adalah "ada-di-dunia" yang selalu memproses pengalaman. Pengalaman fenomena (seperti kegagalan) bukanlah struktur ontologis yang permanen, melainkan modus perjumpaan temporal.

[821] Aaron T. Beck, Cognitive Therapy of Depression (New York: Guilford Press, 1979), hlm. 118–125. Dalam psikiatri kognitif, menggeneralisasi kegagalan peristiwa menjadi identitas diri ("Aku adalah produk gagal") dipahami sebagai distorsi kognitif jenis overgeneralization dan labeling yang merusak struktur kesehatan mental.

[822] Gilbert Ryle, The Concept of Mind (London: Hutchinson's University Library, 1949), hlm. 16–22. Ryle mengenalkan teori category mistake (kesesatan kategori), yakni kesalahan mengatribusikan sifat-sifat dari satu kategori fakta ke kategori fakta lain yang fundamental berbeda—dalam hal ini mengategorikan fenomena pekerjaan/ekonomi sebagai penanda eksistensial nilai diri.

[823] Carl G. Jung, The Development of Personality, CW Vol. 17 (Princeton: Princeton University Press, 1954), hlm. 167–186. Jung mendeskripsikan proses individuation sebagai kemampuan seseorang untuk membebaskan dirinya dari identifikasi berlebihan terhadap Persona (topeng/peran sosial) agar dapat menyatu dengan Self (pusat jati diri yang sejati).

[824] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17] 70. Teks ayat: "Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam..." Ayat ini memberikan garansi ontologis bahwa martabat kemanusiaan (karamah) merupakan pemberian langsung dari Pencipta yang melampaui segala bentuk aksidensi dan strata sosial manusia.

[825] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2007). Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers). Diterjemahkan oleh Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press. Al-Ghazali secara mendalam mengkritik klaim para filosof yang merasa mampu menjangkau segala realitas metafisik hanya dengan rasio murni, menegaskan pentingnya wahyu dan pengakuan atas keterbatasan kognitif manusia dalam memahami takdir dan ketetapan Ilahi.

[826] Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. (1995). Majmu' al-Fatawa, Jilid 8 (Kitab al-Qada' wa al-Qadar). Riyadh: Dar al-Wafaa. Di dalam jilid ini, Ibn Taymiyyah menguraikan secara rinci epistemologi takdir, menegaskan bahwa ilmu Allah yang azali meliputi segala tindakan manusia tanpa menafikan kehendak bebas manusia yang bersifat akuisitif dalam lingkup penciptaan.

[827] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Albany: State University of New York Press. Nasr menjelaskan bagaimana kosmologi Islam mengintegrasikan hukum alam (sunnatullah) dengan kedaulatan Ilahi, di mana keteraturan kosmos dipahami sebagai manifestasi empiris dari takdir yang terukur.

[828] Fazlur Rahman. (2009). Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press. Rahman menganalisis istilah qadar dalam Al-Quran bukan sebagai determinisme buta, melainkan sebagai "ukuran" atau "hukum perkembangan" yang inheren dalam struktur penciptaan semesta, yang memberikan ruang bagi manusia untuk berkreasi dan memikul tanggung jawab moral.

[829] Al-Ash'ari, Abu al-Hasan. (1953). Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida'. Diterjemahkan oleh Richard J. McCarthy. Beirut: Imprimerie Catholique. Karya klasik ini menguraikan konsep kasb (akuisisi), sebuah formulasi teologis yang menjelaskan bahwa Allah menetapkan sebab-sebab universal, sementara manusia bertindak mengambil bagian dalam pilihan-pilihan moral tersebut.

[830] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din: Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul (The Book of Tawhid and Tawakkul). Diterjemahkan oleh David B. Burrell. Louisville: Fons Vitae. Pada bab ini, Al-Ghazali meletakkan dasar metafisika sebab-akibat, berargumen bahwa mengabaikan sebab lahiriah adalah kebodohan, tetapi menyandarkan hati sepenuhnya pada sebab lahiriah adalah bentuk syirik samar.

[831] Al-Quran, Surah Al-Furqan (25): 2. "Dia yang memiliki kerajaan langit dan bumi, tidak mempunyai anak, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam kekuasaan-Nya, dan Dia menciptakan segala sesuatu, lalu menetapkan ukuran-ukurannya (takdirnya) dengan rapi." Ayat ini menegaskan dimensi ontologis takdir sebagai hukum ukuran (measure) eksistensial yang harmonis.

[832] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. Chittick memaparkan ulasan mendalam tentang pandangan Ibn 'Arabi mengenai entitas-entitas laten (al-a'yan al-thabitah) dalam ilmu Allah, yang menjadi blueprint bagi takdir setiap makhluk yang terwujud dalam ruang-waktu sejarah.

[833] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd (13): 11. "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi kewajiban berikhtiar secara aktif dan menegaskan eksistensi agensi moral manusia dalam mengubah realitas sosial-historis mereka.

[834] Al-Qushayri, Abu al-Qasim. (2007). Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risala al-Qushayriyya). Diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh. Reading: Garnet Publishing. Risalah ini memuat bab khusus tentang tawakal, merumuskan bahwa esensi tawakal adalah ketenangan hati di hadapan takdir setelah segala ikhtiar lahiriah dijalankan sesuai syariat.

[835] Sahih Muslim, Jilid 4, Hadis No. 2653. Muslim meriwayatkan hadis tentang qadar: "Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah... Bersungguh-sungguhlah dalam hal yang bermanfaat bagimu, mintalah pertolongan kepada Allah, dan janganlah merasa lemah. Jika sesuatu menimpamu, janganlah

berkata 'Seandainya aku berbuat demikian, tentu akan begini dan begitu', tetapi katakanlah: 'Qaddarullah wa ma sha'a fa'ala' (Allah telah mentakdirkan, dan apa yang Dia kehendaki Dia perbuat)." Hadis ini secara eksplisit memadukan antara kekuatan ikhtiar dan ketenangan tawakal.

[836] Al-Quran, Surah Al-Qasas (28): 78. "Dia (Karun) berkata, 'Sesungguhnya aku diberi harta itu semata-mata karena ilmu yang ada padaku.'..." Ayat ini merujuk pada bahaya psikologis kesombongan eksistensial (hubris) akibat penolakan terhadap takdir dan pengabaian peran karunia Ilahi dalam kesuksesan individual.

[837] Al-Quran, Surah Al-Hadid (57): 22-23. "Setiap bencana yang menimpa di bumi dan yang menimpa dirimu sendiri, semuanya telah tertulis dalam Kitab (Lauh Mahfuz) sebelum Kami mewujudkannya. Sungguh, yang demikian itu mudah bagi Allah. Harapannya agar kamu tidak berduka cita terhadap apa yang luput darimu, dan tidak pula terlalu gembira (sombong) terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu..." Ayat krusial ini memuat terapi kognitif-spiritual terbaik dalam mengeliminasi keputusasaan dan kesombongan eksistensial manusia.

[838] Al-Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali. (1982). A Shi'ite Creed (I'tiqadat al-Imamiyyah). Diterjemahkan oleh Asaf A.A. Fyzee. London: Oxford University Press. Teks ini menjelaskan posisi teologis yang moderat tentang kehendak bebas, merujuk pada sabda terkenal Imam Ja'far al-Sadiq mengenai "tidak ada fatalisme mutlak (jabr), dan tidak ada kebebasan mutlak (tafwid), melainkan posisi di antara keduanya (amr bayn al-amrayn)."

[839] Badri, Malik. (2018). Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach. Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Psikolog Muslim legendaris Malik Badri menganalisis bagaimana konsep ketundukan pada takdir dan integrasi tawakal bertindak sebagai mekanisme koping (coping mechanism) yang sangat efektif untuk memelihara kesehatan mental serta memperkuat resiliensi manusia dari guncangan depresi eksistensial.

[840] Al-Quran, Surah Al-Ahzab[33] 72. Ayat ini menegaskan konsep Amanah primordial yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun mereka enggan memikulnya karena khawatir akan mengkhianatinya, lalu dipikul oleh manusia. Secara filosofis, ayat ini menjadi basis ontologis bahwa keberadaan manusia di bumi senantiasa terikat oleh tanggung jawab etik-spiritual yang maha berat. Lihat: Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 134-136.

[841] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 112-115. Izutsu menganalisis struktur kosa kata etis dalam Al-Quran dan menyimpulkan bahwa konsep tanggung jawab manusia erat kaitannya dengan relasi perjanjian (mīthāq) antara Khāliq dan makhlūq.

[842] 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. 41-45. Al-Attas menjelaskan bahwa kebebasan manusia (ikhtiyār) bukanlah kebebasan tanpa batas untuk memilih sesuka hati, melainkan kebebasan untuk memilih apa yang baik dan benar sesuai dengan amanah fitrahnya.

[843] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 14-18. Al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu yang tidak membimbing pemiliknya pada kesadaran etis dan amal saleh hanya akan menjadi ḥujjah (pemberat dakwaan) atas dirinya di hadapan Tuhan, bukan penyelamat.

[844] Hadits Riwayat At-Tirmidzi, Sunan at-Tirmidhī, Kitab Sifat al-Qiyamah, No. 2417. Teks hadits menyatakan bahwa kedua kaki seorang hamba tidak akan bergeser pada hari kiamat sebelum ditanya tentang empat/lima hal: umurnya untuk apa dihabiskan, kepemudaannya/kesehatannya untuk apa digunakan, hartanya dari mana diperoleh dan ke mana dibelanjakan, serta ilmunya sejauh mana diamalkan. Hadits ini sahih dan menjadi dasar metodologis bagi urgensi akuntabilitas eksistensial.

[845] Abu al-Hasan al-Mawardi, Al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 12-15. Al-Mawardi menekankan bahwa kekuasaan, jabatan, dan struktur kepemimpinan sosial pada hakikatnya adalah 'aqd (kontrak) dan amanah keagamaan untuk menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengelola dunia.

[846] Emmanuel Levinas, Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, diterjemahkan oleh Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), hlm. 197-201. Levinas, dari sudut pandang fenomenologi etis Barat, berargumen bahwa eksistensi subjek selalu mendahului tanggung jawab terhadap "Yang Lain" (the Other), di mana etika menjadi filsafat pertama (first philosophy).

[847] Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society, diterjemahkan oleh Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), hlm. 85-91. Habermas mengkritik dominasi Zweckrationalität (rasionalitas tujuan/instrumental) dalam modernitas yang memisahkan antara efisiensi teknis dan nilai etis-komunikatif.

[848] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl ash-Sharī‘ah, Jilid 2, diedit oleh Mashhur Hasan Salman (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), hlm. 25-30. Al-Shatibi merumuskan kerangka Maqāṣid ash-Sharī‘ah yang menegaskan bahwa seluruh hukum dan potensi yang diturunkan Tuhan bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan (jalb al-maṣāliḥ) dan menolak kemudharatan (dar' al-mafāsid).

[849] Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (New York: Basic Books, 1974), hlm. 171-173. Berbeda dengan pandangan libertarian Nozick yang menekankan self-ownership (kepemilikan mutlak atas diri dan potensi pribadi), pandangan ontologi Islam memandang potensi sebagai titipan (dī‘ah) yang terikat oleh aturan-aturan pemanfaatan etis.

[850] Ibn 'Arabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam, diedit oleh A.E. Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 48-52. Ibn 'Arabi menguraikan bagaimana setiap entitas individu memiliki a'yān thābitah (realitas archetypal) yang memuat potensi bawaan dan penamaan unik dari Nama-Nama Ilahi, yang menuntut pengaktualan yang selaras dengan takdir etisnya.

[851] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Laleham: Perennial Books, 1990), hlm. 87-93. Nasr memaparkan bahwa krisis ekologi dan sosial modern terjadi akibat hilangnya pandangan bahwa manusia adalah khalifah (vicegerent) yang mengemban amanah untuk menjaga keseimbangan alam.

[852] Paul Ricoeur, Oneself as Another, diterjemahkan oleh Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 115-124. Ricoeur mengemukakan konsep identitas naratif (narrative identity) di mana jati diri seseorang dibentuk dan dinilai melalui komitmen moral serta tanggung jawabnya dalam tindakan terhadap sesama.

[853] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya’ ‘Ulum al-Din (Kitab al-Sabar wa al-Syukr). Kairo: Dar al-Hadith. Dalam bab ini, Al-Ghazali menjelaskan konsep pembagian takdir dan bagaimana seorang hamba harus membedakan antara wilayah yang wajib diterima

dengan kepasrahan mutlak (ridha) dan wilayah dosa yang harus disesali serta diubah melalui ikhtiar aktif.

[854] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2019). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Karya klasik ini menguraikan secara detail tahapan-tahapan muhasabah (introspeksi diri) dan bagaimana seorang penempuh jalan spiritual harus memisahkan antara kelemahan manusiawi yang menghasilkan dosa dengan ujian ketetapan Tuhan yang memerlukan kesabaran.

[855] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91): 9-10. Ayat ini menyatakan secara eksplisit: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ini merupakan basis ontologis dalam teologi Islam bahwa kesuksesan hidup manusia diukur dari usahanya melakukan tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa) dan menjauhkan diri dari tadnis (pengotoran jiwa dengan dosa).

[856] Tangney, June Price, & Dearing, Ronda L. (2002). Shame and Guilt. New York: Guilford Press. Buku ini merupakan rujukan utama dalam psikologi modern yang membedakan antara "guilt" (rasa bersalah yang sehat dan berorientasi pada perbaikan perilaku/tindakan) dan "shame" (rasa malu patologis yang menyerang harga diri secara keseluruhan dan bersifat destruktif). Konsep "guilt" yang sehat ini sangat selaras dengan konsep al-nafs al-lawwamah dalam tradisi Islam.

[857] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Frankl memperkenalkan konsep "tragic optimism" (optimisme tragis), di mana manusia memiliki kapasitas untuk mengubah aspek-aspek negatif kehidupan—termasuk rasa bersalah atas kesalahan masa lalu—menjadi pencapaian konstruktif melalui perubahan diri ke arah yang lebih baik (self-transcendence).

[858] Martin Heidegger, Being and Time (terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson, Harper & Row, 1962). Heidegger merumuskan konsep Zeitlichkeit (temporalitas) sebagai struktur fundamental dari Dasein (keberadaan manusia). Bagi Heidegger, kesadaran manusia senantiasa berorientasi pada masa depan (antisipasi kematian), masa lalu (faktisitas), dan masa kini (kejatuhan atau tindakan), yang menegaskan bahwa waktu adalah dimensi konstitutif dari kesadaran eksistensial manusia.

[859] Ilya Prigogine, From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences (W. H. Freeman & Co, 1980). Prigogine, seorang peraih Nobel Kimia, menjelaskan secara mendalam tentang "panah waktu" (arrow of time) dan bagaimana hukum termodinamika membuktikan bahwa alam semesta bergerak secara searah (irreversibel). Konsep ini secara ilmiah memperkuat argumen eksistensial bahwa waktu yang telah lewat secara fisik mustahil untuk diputar kembali.

[860] Erich Fromm, To Have or to Be? (Harper & Row, 1976). Fromm membedakan dua modus eksistensi manusia: modus memiliki (having) yang berfokus pada penguasaan objek dan akumulasi materi, serta modus menjadi (being) yang berfokus pada aktualitas diri, relasi yang hidup, dan partisipasi aktif dalam kehidupan. Pertanyaan "Apa yang telah aku lakukan dengan waktuku?" merepresentasikan transisi menuju modus being.

[861] Al-Qur'an, Surah Al-'Asr (103): 1-3. Ayat ini merupakan penegasan teologis mutlak mengenai nilai intrinsik waktu. Allah bersumpah demi waktu (Demi Masa) untuk menunjukkan bahwa waktu adalah modalitas utama manusia, dan kegagalan dalam menginvestasikannya untuk kebajikan akan mengantarkan manusia pada kerugian eksistensial yang permanen (khusr).

[862] Al-Qur'an, Surah Al-Hasyr (59): 18. Ayat ini berbunyi: "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat)..." Ayat ini merupakan dasar epistemologis dari konsep hisab diri (introspeksi/evaluasi temporal) di mana kesadaran masa kini dihubungkan secara kausal dengan konsekuensi di masa depan.

[863] Hadis Riwayat At-Tirmidzi (No. 2417). Hadis shahih ini menyatakan bahwa kaki seorang hamba tidak akan bergeser pada hari kiamat sebelum ia ditanya tentang empat perkara, di antaranya adalah: "tentang umurnya untuk apa ia habiskan, dan tentang masa mudanya untuk apa ia gunakan." Ini memberikan legitimasi teologis bahwa dimensi waktu hidup manusia memiliki akuntabilitas moral yang sangat rigid dan detail.

[864] Paul Ricoeur, Time and Narrative (Volume 1-3, University of Chicago Press, 1984-1988). Ricoeur mengeksplorasi bagaimana manusia menstrukturkan waktu melalui narasi. Baginya, waktu menjadi waktu manusia sejauh ia diorganisasikan secara naratif dan etis, di mana setiap tindakan dalam waktu memiliki bobot pertanggungjawaban di hadapan sejarah dan transendensi.

[865] Marx, Karl. (1867). Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie (Banda 1: Der Produktionsprocess des Kapitals). Hamburg: Verlag von Otto Meissner. Marx menguraikan konsep fetishisme komoditas (Fetischcharakter der Ware), di mana hubungan sosial antarmanusia tereifikasi menjadi hubungan objektif antarabenda, sehingga nilai dan identitas subjektif manusia terdistorsi serta dikendalikan oleh akumulasi komoditas material.

[866] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57:7). Ayat ini menegaskan landasan epistemologis kepemilikan dalam Islam: "Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya (khulafa' fihi)." Frasa khulafa' mengindikasikan bahwa posisi manusia atas harta hanyalah sebagai wakil atau pemegang amanah (steward), bukan pemilik mutlak.

[867] Al-Tirmidzi, Muhammad ibn 'Isa. (1998). Sunan al-Tirmidhi (Hadis No. 2417, Kitab Sifat al-Qiyamah). Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. Teks hadis kenabian ini menegaskan prinsip akuntabilitas ganda atas harta: "Tidak akan bergeser kedua kaki seorang hamba pada hari kiamat hingga ia ditanya tentang umurnya... dan tentang hartanya: dari mana ia peroleh dan untuk apa ia gunakan." Ini melandasi perubahan pertanyaan eksistensial dari aspek kuantitas menuju aspek kualitatif-etis.

[868] Sen, Amartya. (1999). Development as Freedom. Oxford: Oxford University Press. Sen mengajukan bahwa kepemilikan material dan pembangunan ekonomi harus diukur dari pemenuhan kapabilitas mendasar (capability approach) dan keadilan distributif, di mana akses atas kepemilikan senantiasa terikat pada tanggung jawab sosial untuk memperluas kebebasan substansial agen-agen masyarakat.

[869] Fromm, Erich. (1976). To Have or to Be?. New York: Harper & Row. Fromm membedakan dua moda eksistensi manusia: moda "memiliki" (having mode) yang berbasis pada akumulasi materi dan kecemasan akan kehilangan, serta moda "menjadi" (being mode) yang berbasis pada aktualitas diri, kebebasan psikologis, dan keterbebasan dari keterikatan egosentris terhadap benda.

[870] Chapra, M. Umer. (2000). The Future of Economics: An Islamic Perspective. Leicester: The Islamic Foundation. Chapra menjelaskan bahwa penolakan terhadap pemujaan

materi tidak mengimplikasikan stagnasi ekonomi. Dalam kerangka Maqasid al-Shari'ah, alokasi dan pengusahaan harta (hifdh al-mal) secara dinamis merupakan kewajiban untuk mencapai falah (kesejahteraan holistik) tanpa harus mengorbankan keseimbangan moral.

[871] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2001). Ihya' 'Ulum al-Din (Jilid 3, Kitab Dhamm al-Mal wa al-Bukhil). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Al-Ghazali secara ontologis mengategorikan harta sebagai obat atau instrumen (wasilah) yang bernilai sejauh ia mendukung sarana ibadah dan kebaikan. Harta yang dijadikan tujuan akhir (gayah) akan menjadi racun eksistensial yang merusak jiwa manusia.

[872] Piketty, Thomas. (2014). Capital in the Twenty-First Century. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. Karya monumental Piketty menunjukkan bahaya sistemik ketika akumulasi kapital dianggap sebagai nilai puncak (ontological measurement of success) tanpa intervensi etis dan regulatif, yang berujung pada ketimpangan ekstrem dan disosiasi nilai-nilai kemanusiaan dalam tatanan sosial.

[873] Martin Buber, I and Thou, terjemahan Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), hlm. 62–67. Buber meletakkan dasar ontologi relasional melalui konsep hubungan "I-Thou" (Aku-Engkau). Ia menegaskan bahwa kesadaran subjek ("Aku") tidak dapat berdiri sendiri tanpa adanya perjumpaan bermakna dengan "Engkau". Tanpa relasi "I-Thou", manusia akan jatuh pada obyektifikasi "I-It" yang mereduksi sesama menjadi sekadar objek.

[874] Axel Honneth, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, terjemahan Joel Anderson (Cambridge: Polity Press, 1995), hlm. 92–107. Honneth mengembangkan teori pengakuan sosial (Anerkennung) yang menunjukkan bahwa pembentukan identitas diri yang utuh (termasuk rasa percaya diri, penghormatan diri, dan kepuasan diri) secara ketat bergantung pada interaksi intersubjektif melalui tiga ranah: cinta, hukum, dan komunitas solidaritas.

[875] Emmanuel Levinas, Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, terjemahan Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), hlm. 194–201. Levinas berargumen bahwa etika adalah filsafat pertama (first philosophy). Kesadaran diri dan kualitas moral seseorang baru terpanggil ketika ia berhadapan dengan "Wajah" (the Face) Orang Lain yang menuntut tanggung jawab etis tanpa syarat.

[876] Carl G. Jung, The Archetypes and The Collective Unconscious, Second Edition, terjemahan R.F.C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1981), hlm. 122–128. Dalam psikoanalisis Jungian, ketergantungan berlebih pada validasi eksternal merupakan indikasi keterikatan pada Persona (topeng sosial) dan ketidakmampuan mengintegrasikan Shadow (sisi gelap diri), yang menghambat proses individuasi menuju kesadaran utuh.

[877] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 110–115. Frankl menegaskan bahwa aktualisasi diri bukanlah tujuan utama manusia, melainkan produk sampingan dari transparansi diri dan penyerahan diri pada sesuatu atau seseorang di luar dirinya (transendensi diri). Pencarian validasi diri yang terisolasi justru memicu kehampaan eksistensial (existential vacuum).

[878] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 83–91. Izutsu menganalisis struktur semantik Al-Qur'an dan menemukan bahwa konsep amanah merepresentasikan tanggung jawab moral-spiritual yang diberikan Allah kepada manusia, yang melandasi seluruh bentuk tata kelola relasi sosial dan ekologis.

[879] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat (49): Ayat 13."Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal (li-ta'arafu)..." Ayat ini menggarisbawahi bahwa perbedaan dan keberagaman relasional diciptakan sebagai wahana kognitif sosial untuk saling memahami dan melampaui egosentrisme.

[880] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah, Jilid 2, diedit oleh Mashhur Hasan Salman (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), hlm. 8–12. Al-Shatibi merumuskan kerangka metodologis Maqasid al-Shariah, di mana penetapan hukum dan tindakan etis manusia berorientasi mutlak pada realisasi kemaslahatan (maslahat) manusia dan penolakan terhadap destruksi/kerusakan (mafsadah), baik di dunia maupun di akhirat.

[881] Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, diedit oleh Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 31–39. Imperatif Kategoris Kant menuntut agar manusia memperlakukan kemanusiaan, baik dalam diri sendiri maupun dalam diri orang lain, selalu sebagai tujuan (end in itself) dan tidak pernah semata-mata sebagai sarana (means to an end).

[882] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2007), hlm. 81–95. Nasr menekankan bahwa krisis relasional modern tidak hanya terjadi antarmanusia tetapi juga antara manusia dan alam. Kesadaran transendental menuntut pemulihan relasi kosmik berdasarkan prinsip kesucian alam dan keadilan relasional.

[883] Chantal Mouffe, The Democratic Paradox (London: Verso, 2000), hlm. 101–105; bdk. Taha Jabir al-Alwani, Ethics of Disagreement in Islam (Herndon: IIIT, 1993), hlm. 45–52. Mouffe mengajukan konsep "etika agonistik" di mana konflik ideologis tidak diselesaikan dengan pemusnahan lawan melainkan sublimasi menjadi rivalitas yang saling menghormati. Hal ini sejalan dengan konsep Adab al-Ikhtilaf dalam tradisi Islam yang dikembangkan Al-Alwani untuk mengelola perbedaan pendapat secara bermartabat.

[884] Hadis Riwayat al-Daraqutni dalam Sunan al-Daraqutni, Jilid 3 (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2004), hlm. 429, no. 3318: "Khairu an-nas anfa'uhum li an-nas" (Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya). Hadis ini terverifikasi hasan melalui berbagai jalur transmisi dan menjadi fondasi etika altruisme Islam.

[885] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, Second Edition (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), hlm. 17–24. Rahman menjelaskan bahwa konsep Khalifah dalam Al-Qur'an menandaskan wakil atau agen tatanan moral Allah di bumi. Tanggung jawab ini menuntut manusia untuk secara aktif menciptakan tatanan relasional yang adil, etik, dan membangun kemaslahatan kolektif.

[886] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Revealed Model of the World. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Buku monumentalnya mengelaborasi konsep jiwa (nafs), perjanjian primordial (mithaq), dan bagaimana kesadaran manusia harus dikembalikan pada pusat ketauhidan demi mencapai keharmonisan eksistensial.

[887] Al-Ghazali, Abu Hamid. (t.th.). Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith. Klasik tasawuf dan psikologi Islam yang memetakan dinamika jiwa dari kondisi terendah (nafs al-ammarah) yang setara dengan konsep Alam Samar, menuju fase perjuangan batin

(nafs al-lawwamah / Alam Sadar), hingga mencapai ketenangan spiritual (nafs al-mutma'innah / Alam Fitrah).

[888] QS. al-Rum[30] 30: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ "Maka hadapkanlah wajahmu dengan mantap kepada agama (Allah) dengan tulus; (tetaplah di atas) fitrah Allah yang Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Ayat ini menjadi landasan ontologis utama bahwa setiap manusia memiliki cetak biru (blueprint) spiritual ilahiah yang suci sejak asal penciptaannya.

[889] Ibn Taymiyyah, Taqiy al-Din. (1981). Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql. Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah. Ibn Taymiyyah secara mendalam menguraikan bahwa fitrah bukan sekadar kondisi pasif-kosong (seperti kertas putih atau tabula rasa), melainkan sebuah kapasitas aktif yang secara inheren condong untuk mengenali, mencintai, dan menyembah Allah SWT, asalkan tidak dirusak oleh stimulasi lingkungan yang menyimpang.

[890] Hadis riwayat Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Bab Ma Qila fi Awlad al-Musyrikin, No. 1358: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Kristen, atau Majusi." Hadis valid ini menunjukkan bahwa penyimpangan dari fitrah disebabkan oleh konstruksi sosial dan pengkondisian lingkungan (padanan untuk fase Alam Samar).

[891] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Menjelaskan tentang dorongan mendasar manusia untuk mencari makna (will to meaning). Dalam adaptasi psikologi Islam, penemuan makna hidup tertinggi ini tercapai ketika manusia menyelaraskan kesadarannya dengan fitrah ketauhidan.

[892] Badri, Malik. (2018). Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Karya psikolog muslim terkemuka ini menganalisis bagaimana metode tafakur dan introspeksi batiniah mampu menuntun transisi kesadaran manusia dari kondisi mekanistis menuju kesadaran yang terintegrasi dengan nilai-nilai tauhid.

[893] Maslow, Abraham H. (1971). The Farther Reaches of Human Nature. New York: Viking Press. Menyediakan perspektif psikologi Barat mengenai transendensi diri (self-transcendence) sebagai puncak kebutuhan manusia, yang secara konseptual beririsan dengan upaya pencapaian kesadaran transendental dalam Alam Fitrah, meskipun Alam Fitrah memiliki basis teosentris yang lebih kokoh.

[894] Yasien, Mohamed. (1996). Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature. London: Ta-Ha Publishers. Buku referensi penting yang mengkaji secara komprehensif makna linguistik, teologis, dan psikologis dari konsep fitrah dalam Islam, serta bagaimana aktualisasinya membentuk kepribadian manusia yang seimbang.

[895] Chittick, William C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oxford: Oneworld Publications. Membahas keterputusan spiritual manusia modern akibat meninggalkan kosmologi tradisional sakral, dan bagaimana mengembalikan orientasi jiwa ke arah hubungan harmonis antara kosmos, diri (nafs), dan Tuhan.

[896] QS. al-Rum[30] 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada penciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi

kebanyakan manusia tidak mengetahui." Ayat ini menjadi landasan teologis utama yang mengaitkan fitrah secara langsung dengan ketetapan agama monoteistik yang lurus (din hanif).

[897] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-Aql wa al-Naql, Jilid 8, hlm. 358-362. Di dalam magnum opusnya ini, Ibn Taymiyyah melakukan elaborasi filosofis yang mendalam mengenai fitrah. Beliau menegaskan bahwa fitrah bukanlah jiwa yang kosong (seperti konsep tabula rasa dalam empirisme John Locke), melainkan sebuah disposisi aktif yang secara apriori condong untuk mengakui keberadaan, keesaan, dan cinta kepada Allah SWT, terkecuali jika terdapat faktor eksternal yang merusaknya.

[898] Yasien Mohamed, Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature, (London: Ta-Ha Publishers, 1996), hlm. 45-48. Buku ini menganalisis konsep fitrah secara komparatif dengan teori psikologi Barat. Mohamed menjelaskan bahwa berbeda dengan konsep naturalisme Barat yang memandang dorongan hewani sebagai hal yang "alami dan benar", Islam membedakan antara dorongan hewani (al-nafs al-hayawaniyyah) yang butuh regulasi, dengan fitrah yang berorientasi vertikal kepada moralitas ilahi.

[899] QS. al-A'raf[7] 172: "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)'."

[900] Abu al-Fida' Ismail ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Jilid 3, hlm. 501-505 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998). Ibnu Katsir mengompilasi berbagai riwayat hadis dan pendapat sahabat berkenaan dengan penafsiran perjanjian primordial (al-mithaq). Beliau menjelaskan bahwa persaksian di alam ruh ini merupakan basis ontologis mengapa setiap jiwa memiliki pengetahuan intuitif akan eksistensi Sang Pencipta.

[901] 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. 143-145. Al-Attas menjabarkan konsep din yang berkaitan erat dengan kata dayn (utang). Manusia secara eksistensial berutang keberadaannya kepada Allah, dan penyerahan diri melalui tauhid merupakan bentuk pengembalian eksistensial yang sesuai dengan tuntutan fitrah primordialnya.

[902] HR. Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Bab Ma Qila fi Awlad al-Mushrikin, No. 1385. Hadis sahih riwayat Abu Hurairah r.a. menyebutkan sabda Rasulullah SAW: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi..." Hadis ini menunjukkan bahwa penyimpangan dari tauhid adalah hasil dari indoktrinasi sosiologis, bukan dorongan orisinal fitrah.

[903] Yasien Mohamed, Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature, (London: Ta-Ha Publishers, 1996), hlm. 45-48. Buku ini menganalisis konsep fitrah secara komparatif dengan teori psikologi Barat. Mohamed menjelaskan bahwa berbeda dengan konsep naturalisme Barat yang memandang dorongan hewani sebagai hal yang "alami dan benar", Islam membedakan antara dorongan hewani (al-nafs al-hayawaniyyah) yang butuh regulasi, dengan fitrah yang berorientasi vertikal kepada moralitas ilahi.

[904] Jean-Jacques Rousseau, Emile, or On Education, diterjemahkan oleh Allan Bloom, (New York: Basic Books, 1979), hlm. 37-42. Rousseau mengajukan tesis bahwa manusia pada dasarnya baik saat berada di alam liar (state of nature), namun dirusak

oleh peradaban masyarakat. Kritik Islam terhadap pandangan romantis ini terletak pada pengabaian eksistensi wahyu sebagai pembimbing mutlak bagi akal dan intuisi yang rawan tersesat.

[905] QS. al-Furqan[25] 43: "Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya. Maka apakah kamu dapat menjadi pemelihara atasnya?" Ayat ini menjadi bukti bahwa jika manusia sekadar menuruti keinginan subyektif hatinya yang belum disucikan, ia akan terjebak dalam penyembahan terhadap ego diri sendiri (the deification of desire).

[906] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3, Kitab 'Aja'ib al-Qalb, (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 12-18. Al-Ghazali memformulasikan taksonomi hati (qalb) dan menjelaskan bagaimana ia dapat terdistorsi oleh penyakit-penyakit batin seperti kibir, riya, dan hubbud-dunya. Menurut belia, realisasi fitrah mensyaratkan adanya proses tazkiyah (penyucian) agar hati kembali berfungsi sebagai penerima sinyal kebenaran ilahi.

[907] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17-21. Rahman mendiskusikan dimensi eto-religius manusia dalam al-Qur'an. Ia menekankan bahwa fitrah menuntut aktualisasi aktif melalui perjuangan moral di bumi (jihad dan 'amal salih), bukan sekadar perenungan mistis yang pasif.

[908] QS. al-Shams[91] 7-10: "Dan demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan-Nya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya." Ayat ini mengonfirmasi adanya dinamika perjuangan (tazkiyah) dalam mempertahankan orisinalitas fitrah.

[909] Taha Jabir al-Alwani, Issues in Contemporary Islamic Thought, (London: International Institute of Islamic Thought, 2005), hlm. 98-102. Al-Alwani menekankan pentingnya integrasi epistemologis antara "pembacaan terhadap wahyu" (reading the Revelation) dan "pembacaan terhadap alam semesta" (reading the Creation). Penyelarasan ganda ini mengembalikan kebebasan manusia pada poros tauhid yang membebaskan manusia dari syirik modern.

[910] Abdul Hamid AbuSulayman, The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform, (Herndon: IIIT, 2011), hlm. 55-59. Penulis memaparkan bahwa ketika fitrah individu tersambung secara utuh dengan nilai-nilai tauhid, hal tersebut akan memicu reformasi kebudayaan yang sehat, menyelamatkan kemanusiaan dari kehancuran eksistensial akibat hilangnya jangkar spiritualitas dalam peradaban modern.

[911] Heidegger, M. (1962). Being and Time (Trans. Macquarrie & Robinson). Blackwell. Martin Heidegger menjelaskan konsep Dasein sebagai keberadaan yang "dilemparkan" ke dunia. Namun, dalam konteks tingkat S3 ini, teks mengkritik subjektivitas radikal yang meniadakan peran Pencipta sebagai pemberi makna objektif di luar diri manusia.

[912] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning. Washington Square Press. Viktor Frankl menekankan bahwa manusia tidak seharusnya bertanya apa makna hidup bagi dirinya, melainkan menyadari bahwa dialah yang ditanya oleh hidup. Penekanan pada "tanggung jawab" (responsibility) dalam teori Frankl sejajar dengan konsep "Amanah" dalam teks ini.

[913] Al-Quran, 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." Ini adalah landasan teologis utama mengenai aktualisasi amanah sebagai tugas eksistensial manusia di atas sekadar aktualisasi diri.

[914] 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. Artikel jurnal ini adalah fondasi Self-Determination Theory (SDT) yang membahas kebutuhan dasar manusia akan otonomi, kompetensi, dan keterhubungan. Teks menggunakan referensi ini untuk membandingkan otonomi psikologis dengan otonomi teologis.

[915] Nasr, S. H. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford University Press. Sayyed Hossein Nasr membahas bagaimana krisis modernitas berakar pada hilangnya pemahaman manusia tentang posisinya sebagai "wakil" Tuhan di alam, yang menyebabkan rusaknya keselarasan antara diri manusia dengan desain alam semesta.

[916] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2007). Kimiya-e Saadat (The Alchemy of Happiness) (Trans. Claud Field). Cosimo Classics. Al-Ghazali menguraikan bahwa mengenal diri adalah kunci mengenal struktur penciptaan. Teks mengadopsi pemikiran ini untuk menjelaskan bahwa aktualisasi diri yang benar harus membawa manusia pada kesadaran akan maksud Sang Pencipta.

[917] Hadits Riwayat Bukhari & Muslim. "Setiap kalian adalah pemimpin (ra'in) dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya." Hadits ini memberikan dasar bahwa setiap talenta dan posisi dalam hidup adalah amanah yang memiliki konsekuensi tanggung jawab ukhrawi.

[918] Aristotle. (2009). The Nicomachean Ethics (Trans. David Ross). Oxford World's Classics. Aristoteles membahas konsep Eudaimonia (kebahagiaan/kesejahteraan) yang dicapai melalui pemenuhan telos (tujuan) manusia. Dalam teks ini, telos tersebut disempurnakan dengan desain Ilahiah sebagai tujuan akhir aktualisasi manusia.

[919] 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 sanggup memikulnya, lalu dipikullah amanah itu oleh manusia..." Ayat ini menjadi landasan ontologis bahwa kapasitas bawaan manusia dirancang khusus untuk memikul amanah moral dan kepemimpinan (khilafah), yang tidak dimiliki oleh makhluk lainnya.

[920] Cassirer, Ernst. (1944). An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven: Yale University Press. Cassirer mendefinisikan manusia sebagai animal symbolicum. Nama adalah struktur simbolik yang membentuk kerangka spasio-temporal tempat manusia mengonstruksi identitas dan maknanya. Namun, Cassirer menegaskan bahwa simbol bekerja sebagai instrumen pemaknaan epistemologis, bukan agen kausal yang menentukan hukum fisik atau metafisik secara otomatis.

[921] Abu Dawud, Sulaiman ibn al-Ash'ath. (2009). Sunan Abi Dawud, Kitab al-Adab, Hadis No. 4948. Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah. Hadis Nabi SAW: "Sesungguhnya kamu sekalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kamu dan nama-nama bapak kamu, maka perbaguslah nama-nama kamu." Hadis ini mengonfirmasi fungsi nama sebagai identitas eskatologis dan bentuk doa (tafa'ul), bukan sebagai penentu takdir mekanis yang menghilangkan ikhtiar.

[922] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press. Izutsu menganalisis struktur kosa kata etis dalam Al-Qur'an dan menunjukkan bahwa takdir (Qadar) dan tanggung jawab manusia (Mas'uliyyah) selalu berada dalam dialektika ikhtiar, ilmu, dan kehendak ilahi. Mereduksi keberagamaan atau takdir pada determinisme nama adalah bentuk simplifikasi linguistik yang bertentangan dengan worldview Qur'ani yang kaya akan dimensi aksi moral ('amal).

[923] Abu Hamid al-Ghazali, dalam adikaryanya Ihya 'Ulum al-Din (terutama dalam Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul), memformulasikan secara komprehensif bahwa tawakkul (tawakal) tidak menafikan sebab-akibat (al-asbab). Al-Ghazali menegaskan bahwa mengabaikan hukum sebab-akibat yang telah ditetapkan Allah di alam semesta merupakan bentuk kebodohan terhadap syariat dan sunnatullah.

[924] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam kitab klasiknya Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, menjelaskan secara mendalam mengenai kedudukan ridha (kerelaan batin). Beliau membaginya ke dalam aspek pra-ketetapan (al-rida bi al-amr) yang berupa azam untuk taat, dan pasca-ketetapan (al-rida bi al-qada') yang melahirkan kedamaian jiwa atas realitas yang telah terjadi.

[925] Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Bab Al-Amru bi al-Quwwah wa al-Tarki al-'Ajz, Hadis Nomor 2664. Penjelasan tekstual dan kontekstual yang otoritatif mengenai hadis ini dapat dirujuk pada syarah monumental karya Imam Yahya bin Syaraf al-Nawawi, Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj, yang menguraikan larangan penggunaan kata "seandainya" (law) ketika merujuk pada takdir yang telah lalu demi menjaga ketauhidan batin.

[926] Neal J. Roese (1997), dalam artikel ilmiahnya "Counterfactual Thinking" yang diterbitkan di jurnal Psychological Bulletin (Vol. 121, No. 1, hal. 133-148), mengkaji secara empiris bagaimana pikiran kontrafaktual (membayangkan skenario alternatif "seandainya...") sering kali memperpanjang depresi, memicu kecemasan neurotik, dan menurunkan kepuasan hidup individu jika tidak dikelola dengan penerimaan realitas yang adaptif.

[927] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 22-23. Ayat ini merupakan fondasi teologis utama mengenai ketetapan takdir sebelum penciptaan fisik, dengan tujuan eksplisit agar manusia tidak berputus asa atas apa yang luput dari mereka (likayla ta'saw 'ala ma fatakum) dan tidak berbangga diri secara berlebihan atas apa yang diberikan-Nya.

[928] Seyyed Hossein Nasr (2008), dalam bukunya The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, menguraikan dimensi fitrah sebagai memori primordial manusia akan perjanjiannya dengan Tuhan, di mana pencapaian kedamaian batin (tuma'ninah) hanya teraktualisasi ketika manusia menyelaraskan kehendak individualnya dengan kehendak kosmis Ilahi.

[929] Viktor E. Frankl (1959), dalam karya eksistensial monumentalnya Man's Search for Meaning, merumuskan bahwa kebebasan terakhir manusia yang tidak dapat dirampas oleh situasi seekstrem apa pun adalah kebebasan untuk menentukan sikap (attitude) dalam menghadapi penderitaan dan takdir hidup yang tidak dapat diubah. Konsep psikoterapi eksistensial ini beresonansi kuat dengan konsep spiritualitas ridha dalam Islam.

[930] Al-Quran, Surah Ar-Rum (30:30). Ayat ini merupakan fondasi ontologis fitrah, yang menyatakan bahwa Allah menciptakan manusia di atas fitrah-Nya yang asli (tidak

ada perubahan pada ciptaan Allah). Ini menegaskan bahwa fitrah adalah konstitusi dasar manusia yang cenderung kepada kebenaran dan tauhid.

[931] Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Vol. 16 (Beirut: Mu'assasah al-A'lami li al-Matbu'at). Tabataba'i menjelaskan secara filosofis bahwa fitrah bukan sekadar potensi, melainkan dorongan teleologis yang mengarahkan seluruh eksistensi manusia menuju kesempurnaan mutlak melalui tindakan nyata.

[932] Sayyid Qutb, Fi Zilal al-Qur'an (In the Shade of the Qur'an). Dalam analisis sosiopolitiknya, Qutb menekankan bahwa ketika manusia melepaskan diri dari penghambaan kepada materi (harta/karier) dan kembali ke fitrah, ia mencapai kemerdekaan sejati (tahrir al-insan).

[933] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (London: Routledge, 1930). Weber mendeskripsikan bagaimana pekerjaan bisa menjadi "panggilan" (calling), namun ia memperingatkan tentang "iron cage" (sangkar besi) birokrasi dan materialisme yang mengancam spiritualitas manusia—sebuah kondisi yang dalam teks ini disebut sebagai penyimpangan dari fitrah.

[934] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Fromm membedakan antara modus "memiliki" yang cenderung posesif dan modus "menjadi" yang lebih otentik. Manifestasi fitrah dalam keluarga sesuai dengan modus "menjadi" di mana cinta tidak bersifat menguasai.

[935] Jalaluddin Rumi, The Masnavi, Book I, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co). Rumi menggambarkan bahwa cinta manusiawi adalah tangga menuju cinta Ilahi; jika tangga itu dianggap sebagai tujuan akhir, maka ia menjadi penghalang bagi fitrah ruhani.

[936] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Harvard University Press, 1968). Nasr menekankan bahwa dalam tradisi Islam, ilmu tidak pernah terpisah dari etika dan spiritualitas. Pengetahuan tanpa fitrah hanya akan menghasilkan kehancuran ekologis dan kemanusiaan.

[937] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal (Princeton University Press, 1967). Ibn Khaldun menganalisis bagaimana penguasa yang kehilangan nilai-nilai moralitas dasar (fitrah sosiopsikologis) akan membawa peradaban menuju keruntuhan (asabiyyah yang korup).

[938] Viktor E. Frankl, Man’s Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 1959). Frankl, melalui logoterapi, menunjukkan bahwa kemampuan manusia untuk mengevaluasi kegagalan dan menemukan makna di tengah penderitaan adalah bukti adanya kekuatan ruhani yang mendalam, yang dalam bahasa agama disebut sebagai keteguhan fitrah.

[939] Hadits Riwayat Al-Bukhari, No. 1385. "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadits ini secara konsisten dikutip oleh para ulama untuk menunjukkan bahwa lingkungan dan pilihan hidup sangat menentukan apakah fitrah seseorang akan tetap murni atau terdistorsi dalam perilaku sehari-hari.

[940] Al-Qur’an al-Karim, Surah al-Fajr[89] 27–30. Ayat ini merupakan fondasi teks utama dalam psikologi sufistik Islam yang menggambarkan tahap akhir evolusi jiwa manusia (nafs al-mutma'innah). Penggunaan bentuk partisip rāḍiyahan (yang ridha/puas) dan marḍiyyah (yang diridhai/diterima) menunjukkan adanya timbal-balik ontologis antara pencapaian spiritual hamba dan rahmat Ilahi.

[941] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 333–345. Dalam Kitab al-Mahabbah wa al-Shawq wa al-Uns wa al-Rida, Al-Ghazali menegaskan bahwa ridha bukanlah ketiadaan rasa sakit (alam), melainkan kondisi di mana cinta (mahabbah) kepada Allah mendominasi jiwa sehingga kesadaran akan penderitaan kalah oleh kesadaran akan Kehadiran-Nya (mushahadah).

[942] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin 'ala Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid 2, ed. Muhammad Hamid al-Fiqi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 172–201. Ibn Qayyim menguraikan pembedaan konseptual yang sangat ketat antara al-ridha bi al-qadha' (ridha terhadap ketetapan Allah) dan al-ridha bi al-maqdi bihi (ridha terhadap objek yang ditakdirkan). Beliau menegaskan bahwa ridha terhadap kemaksiatan dan kezaliman adalah haram, meskipun keberadaan maksiat tersebut terjadi atas izin kehendak universal Allah (Iradah Kauniyyah).

[943] Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Bayan Kaun al-Nahy 'an al-Munkar min al-Iman, Hadits No. 49. Hadits "Barangsiapa di antara kalian melihat kemungkaran, maka ubahlah dengan tangannya..." menegaskan keharusan aksiomatik bagi setiap Muslim untuk melakukan transformasi sosial-moral aktif, yang menunjukkan secara implisit bahwa sikap pasif terhadap kejahatan bertentangan dengan ajaran dasar Islam.

[944] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 143–155. Al-Attas menjelaskan hubungan antara fitrah, adab, dan ikhtiyar. Kebebasan (ikhtiyar) didefinisikan bukan sebagai pilihan bebas tanpa arah (voluntarisme), melainkan tindakan memilih yang terbaik (khayr) yang selaras dengan hakikat fitrah manusia.

[945] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 184–190. Izutsu menganalisis struktur semantik dari konsep-konsep etika Qur'ani dan menunjukkan bagaimana kepasrahan (islam) dan ridha dalam Al-Qur'an bukanlah kepasrahan yang fatalistik, melainkan orientasi eksistensial dinamis yang mengubah seluruh hubungan kognitif dan praktis manusia dengan dunianya.

[946] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 111–115. Dalam perspektif psikologi eksistensial modern, penerimaan mendalam (tragic optimism dan acceptance) terhadap penderitaan yang tidak dapat dihindari merupakan prasyarat untuk menemukan makna hidup yang melampaui ego. Ketika disintesiskan dengan teologi Islam, penerimaan ini menemukan bentuk sempurnanya dalam ridha, yang membebaskan individu dari neurosis eksistensial untuk kemudian bertindak dengan kejernihan moral yang optimal.

[947] 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. 143. Al-Attas menjelaskan secara mendalam tentang konsep fitrah sebagai perjanjian primordial (al-mithaq) antara ruh manusia dengan Allah SWT sebelum penciptaan fisik.

[948] Yasien Mohamed, Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature (London: Ta-Ha Publishers, 1996), hlm. 37-42. Buku ini merinci bagaimana fitrah bekerja sebagai disposisi bawaan manusia yang condong pada tauhid dan nilai-nilai moralitas luhur.

[949] Malik Badri, The Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2000), hlm. 15-18. Badri menguraikan pentingnya mengoperasikan konsep spiritual Islam ke dalam indikator klinis dan psikologis praktis.

[950] Imam al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 55-60. Al-Ghazali membahas mengenai keselarasan antara ilmu, keadaan jiwa (hal), dan perbuatan ('amal) sebagai bentuk integrasi kepribadian yang sehat.

[951] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 110-115. Frankl menekankan pentingnya hidup autentik yang didorong oleh penemuan makna hidup, yang dalam konteks Islam selaras dengan aktualisasi fitrah.

[952] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 185. Ibn al-Qayyim membedakan antara tarikan nafsu syahwat (hawa) dan panggilan fitrah suci dalam kalbu manusia.

[953] QS. Al-Ahzab[33] 72: "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu... dan dipikullah amanat itu oleh manusia." Ayat ini menggarisbawahi tanggung jawab moral eksistensial manusia di bumi.

[954] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-90. Nasr menyoroti bagaimana hilangnya kesadaran akan amanah sebagai khalifah menyebabkan krisis ekologis dan spiritual global.

[955] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 120-124. Izutsu menganalisis istilah kognitif-religius dalam Al-Qur'an, termasuk konsep ikhtiar dan tawakal sebagai bentuk keseimbangan agensi manusia di hadapan kekuasaan mutlak Tuhan.

[956] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Qadar, No. 6594. Hadis ini menjelaskan tentang ketentuan takdir dan bagaimana seorang mukmin diperintahkan untuk tetap beramal (berikhtiar) tanpa kehilangan harapan pada ketetapan Allah SWT.

[957] Al-Harith al-Muhasibi, Al-Ri'ayah li Huquq Allah (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1980), hlm. 45-50. Kitab klasik ini membedakan secara tajam antara pencarian rida Allah (ikhlas) dan penyakit hati berupa pamer (riya') serta haus akan pujian makhluk (sum'ah).

[958] Carl R. Rogers, On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy (Boston: Houghton Mifflin, 1961), hlm. 187-190. Rogers menyebutkan konsep internal locus of evaluation, di mana individu yang sehat psikologisnya tidak lagi menggantungkan harga dirinya pada penilaian eksternal orang lain.

[959] Ibn al-Jawzi, Talbis Iblis (Beirut: Dar al-Qalam, 2001), hlm. 92. Ia menekankan pentingnya muhasabah harian yang rasional dan objektif untuk menjaga kesucian batin demi menghalau distorsi ego.

[960] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), hlm. 8-12. Al-Shatibi merumuskan konsep maslahat sebagai inti dari syariat Islam yang bertujuan menjaga kelangsungan hidup manusia secara terhormat dan seimbang.

[961] QS. Al-Nisa'[4] 135: "Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapakmu dan kerabatmu." Ayat ini menekankan pentingnya menjaga hak-hak manusia demi keadilan sosial tanpa pandang bulu.

[962] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, No. 91. Hadis Rasulullah SAW menyatakan: "Tidak akan masuk surga orang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan seberat biji sawi... Kesombongan itu adalah menolak kebenaran (batrul haqq) dan meremehkan manusia (ghamton-nas)."

[963] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976), hlm. 72-76. Fromm berpendapat bahwa pelepasan eksistensi ego (orientasi to have) demi kebenaran sejati (orientasi to be) adalah kunci kesehatan mental yang murni.

[964] Ibn al-Jawzi, Talbis Iblis (Beirut: Dar al-Qalam, 2001), hlm. 92. Ia menekankan pentingnya muhasabah harian yang rasional dan objektif untuk menjaga kesucian batin demi menghalau distorsi ego.

[965] QS. Al-Ra'd[13] 28. Ayat ini secara gamblang mengaitkan antara aktivitas mengingat Allah (dzikrullah) dengan kestabilan emosi dan ketenangan jiwa yang mutlak (tuma'ninah).

[966] Kenneth I. Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (New York: Guilford Press, 1997), hlm. 210-215. Pargament menunjukkan melalui penelitian empiris bahwa koping agama yang positif (seperti zikir dan penyerahan diri) memberikan jenis ketenangan jiwa yang berbeda dan lebih resilien dibandingkan mekanisme pertahanan ego sekuler biasa.

[967] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Al-Wabil al-Sayyib min al-Kalim al-Tayyib (Kairo: Dar al-Hadith, 1999), hlm. 82-84. Karya masterpiece ini mengupas secara tuntas bagaimana efek zikir melahirkan cahaya batiniah, menjernihkan fitrah, dan melahirkan al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang).

[968] Al-Quran, Surah Ar-Rum (30): 30. Ayat ini menegaskan bahwa fitrah adalah rancangan asal penciptaan manusia yang ditetapkan oleh Allah SWT: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada penciptan Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Ayat ini menunjukkan bahwa fitrah bersifat ontologis, melekat pada struktur terdalam kemanusiaan, dan menjadi standar objektif bagi arah pencarian spiritual manusia.

[969] Sahih al-Bukhari, Hadits Nomor 1385, diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi..." Hadits ini mengindikasikan bahwa fitrah adalah modalitas spiritual awal yang bersifat terbuka, dinamis, dan rentan terhadap pengaruh ekosistem sosial-kultural. Oleh karena itu, ia membutuhkan bimbingan wahyu untuk menjaga arah perkembangannya agar tetap lurus.

[970] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql, Vol. 8, hlm. 358–362 (Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah, 1991). Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa fitrah bukan sekadar kemampuan pasif untuk menerima kebenaran (al-quwwah al-qabilah), melainkan dorongan aktif dalam jiwa yang condong kepada tauhid dan pengabdian kepada Allah SWT, asalkan tidak ada faktor eksternal (mani') yang merusaknya.

[971] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3, Kitab Dhamm al-Ghurur (Kairo: Dar al-Hadith, 1992). Al-Ghazali mengupas secara mendalam tentang tipuan-tipuan spiritual (ghurur) yang kerap menimpa para ahli ibadah, cendekiawan, dan kaum sufi yang merasa bahwa mereka telah mencapai maqam spiritual yang tinggi,

padahal mereka terjebak dalam perangkap kebanggaan tersembunyi (al-kibr al-khafi).

[972] Ibn ‘Ata’illah al-Iskandari, Al-Hikam al-‘Ata’iyyah, Hikmah ke-15 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1984). Beliau menyatakan bahwa kesadaran akan kelemahan diri dan kebutuhan mutlak kepada Allah adalah kunci pembuka gerbang makrifat yang sesungguhnya. Merasa telah "sampai" (wusul) justru memutus rantai berkah spiritual karena memunculkan klaim kepemilikan atas kesucian yang sebenarnya hanyalah milik Allah.

[973] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Vol. 1, Bab Manzilah al-Taubah (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996). Ibn Qayyim memaparkan bahwa posisi taubat (manzilah al-taubah) adalah maqam pertama, pertengahan, dan terakhir dari perjalanan seorang hamba mendekatkan diri kepada Penciptanya. Taubat tidak pernah selesai selama hayat masih dikandung badan.

[974] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–135. Nasr menekankan bahwa dalam kosmologi tradisional Islam, kecerdasan batiniah manusia (intellect/al-'aql) membutuhkan wahyu eksternal agar fungsinya sebagai instrumen pencari kebenaran tidak terdistorsi oleh hawa nafsu dan keterbatasan indrawi.

[975] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 110–115. Frankl mengemukakan tesis tentang pencarian makna hidup (will to meaning) sebagai dorongan utama manusia. Namun, dalam perspektif psikologi transpersonal Islam, pencarian makna ini sering kali terjebak dalam batas aktualisasi diri yang ego-sentris jika tidak dihubungkan dengan dimensi transendental yang absolut (teo-sentris).

[976] Malik Badri, The Contemplation of an Islamic Psychotherapist (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013), hlm. 45–52. Badri menjelaskan bahwa kesehatan mental dan spiritual manusia mencapai titik puncaknya ketika orientasi jiwa bergeser dari sekadar melayani kepentingan ego (self-gratification) menuju penyerahan diri secara total kepada kehendak ilahi, yang dalam psikologi Islam disebut sebagai integrasi fitrah dengan tindakan moral-ilmiah.

[977] Al-Quran, Surah Adh-Dhariyat (51): 56. Ayat ini menegaskan orientasi penciptaan manusia: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi (beribadah) kepada-Ku." Konsep ibadah di sini dipahami secara komprehensif, mencakup seluruh ikhtiar kemanusiaan yang diniatkan untuk merealisasikan kehendak-kehendak ilahi di muka bumi melalui potensi kreatif yang telah dianugerahkan-Nya.

[978] Al-Qur’an, Surah Ar-Rum (30:30). Ayat ini merupakan fondasi teologis mengenai konsep fitrah, yang didefinisikan sebagai rancangan asli Allah (creatio ex nihilo dalam aspek potensi) yang tertanam dalam diri manusia. Kesadaran untuk kembali kepada fitrah ini dianggap sebagai agama yang lurus (al-din al-qayyim).

[979] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl menjelaskan fenomena "existential vacuum" yang sangat relevan dengan Fase Samar. Ia berargumen bahwa kegagalan menemukan makna menyebabkan manusia hidup dalam konformitas (melakukan apa yang orang lain lakukan) atau totalitarisme (melakukan apa yang diperintahkan orang lain).

[980] Al-Ghazali, Abu Hamid. (re-issue 2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dar al-Minhaj. Dalam kitab Kitab al-'Aja'ib al-Qalb, Al-Ghazali merinci bagaimana ghaflah (kelalaian) menyelimuti hati manusia sehingga ia hidup dalam kesamaran spiritual meskipun secara fisik ia aktif.

[981] James, William. (1902). The Varieties of Religious Experience. Longmans, Green, and Co. James mendiskusikan konsep "the divided self" yang sangat paralel dengan Fase Sadar, di mana seseorang merasakan adanya pertentangan batin antara kebiasaan lama dan kerinduan akan pembaruan moral-spiritual.

[982] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press. Chittick menguraikan pemikiran Ibn Arabi mengenai tingkat-tingkat kesadaran (maratib al-wujud), di mana kesadaran diri (self-awareness) adalah jembatan menuju pengenalan Tuhan (ma'rifatullah).

[983] Ibn Taymiyyah. (2004). Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Ibn Taymiyyah menekankan bahwa fitrah bukan sekadar tabula rasa, melainkan kecenderungan inheren untuk mengakui kebenaran (Tauhid). Fase Fitrah adalah kondisi di mana akal dan wahyu tidak lagi bertentangan tetapi saling menguatkan.

[984] Badri, Malik. (2018). Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Dr. Malik Badri, bapak Psikologi Islam modern, menjelaskan bagaimana tafakkur dan muhasabah memindahkan manusia dari kesadaran yang dangkal menuju kedalaman fitrah yang menyembuhkan gangguan psikis.

[985] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 1385) dan Muslim (No. 2658). "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah..." Hadis ini menjadi rujukan kunci bahwa fase Fitrah adalah "kepulangan" kepada identitas asli manusia sebagai hamba Allah, yang sering kali tertutup oleh pengaruh lingkungan (fase Samar).

[986] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr berargumen bahwa krisis manusia modern berakar pada hilangnya "pengetahuan sakral". Pencapaian fase Fitrah adalah integrasi kembali antara intelek manusia dengan sumber transenden untuk mencapai status al-insan al-kamil (manusia paripurna).

[987] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm (30:30): "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada takdir Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Ayat ini menjadi landasan teologis utama mengenai aksidensi bawaan (fitrah) yang menjadi potensi dasar manusia untuk mengenalkan Tauhid dan kebenaran.

[988] 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. 143–145. Al-Attas menjelaskan bahwa fitrah adalah kondisi alami manusia yang selaras dengan penyerahan diri kepada Allah (dīn), di mana eksistensi fisik dan spiritual tidak terpisah melainkan terintegrasi dalam tindakan keberagamaan yang konkrit.

[989] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Kairo: Dār al-Sha'b, 1970), hlm. 12–15. Al-Ghazali menguraikan hubungan antara akal ('aql), hati (qalb), dan ruh (rūḥ), menegaskan bahwa akal yang sehat akan membawa manusia kembali pada pengetahuan bawaan (fitrah) tentang Tuhan jika tidak terhalang oleh polusi dorongan hawa nafsu.

[990] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (Herndon: International Institute of Islamic Thought[IIIT], 2000), hlm. 23–28. Prof. Malik Badri kritik mendasar terhadap pendekatan psikoanalisis dan behaviorisme barat yang mereduksi jiwa manusia hanya pada mekanisme materi, serta menawarkan paradigma psikologi Islam yang berbasis pada potensi kesadaran rūḥānī.

[991] Isma'il Raji al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992), hlm. 45–50. Al-Faruqi menegaskan bahwa Tauhid adalah prinsip fundamental yang mengorganisir seluruh pandangan dunia Muslim, mengikat aspek teologis, epistemologis, dan etis dalam satu kesatuan yang tak terpisahkan.

[992] Al-Qur'an, Surah Al-Aḥzāb (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 menguraikan kedudukan antropologis manusia sebagai pemikul tanggung jawab moral dan spiritual di alam semesta.

[993] Taha Abderrahmane, Su'āl al-Akhlāq: Dirāsah Muqāranah li-al-Akhlāq al-Ḥadāthiyyah (Casablanca: Al-Marakaz al-Thaqafi al-Arabi, 2000), hlm. 112–118. Filsuf Taha Abderrahmane mengembangkan konsep etika keagamaan yang menyatukan iman (īmān) dan tindakan etis ('amal) sebagai prasyarat utama keberadaannya manusia yang utuh.

[994] Fazlur Rahman, Major Themes of the Quran (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 37–42. Rahman menggarisbawahi bahwa penegakan keadilan ('adl) dan rahmat dalam masyarakat adalah tujuan utama dari wahyu Qur'ani dan merupakan manifestasi sosial dari manusia yang hidup dalam Fitrahnya.

[995] Ibn Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwā, Jilid 8 (Riyadh: Majma' al-Malik Fahd, 1995), hlm. 445–450. Ibn Taymiyyah memaparkan sintesis antara ketetapan takdir (qadar) dan kebebasan memilih manusia (ikhtiyār), menjelaskan bahwa kesadaran Fitrah menuntun manusia untuk berikhtiar maksimal tanpa terjerumus ke dalam paham panteistik maupun fatalistik.

[996] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89:27-30): "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Ayat ini menggambarkan puncak teleologis eksistensi manusia yang mencapai kestabilan jiwa mutlak.

[997] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–135. Nasr menjelaskan fenomenologi "Sacred in the Ordinary"—bagaimana orang sains/spiritualis yang otentik dapat mengintegrasikan dimensi sakral dalam kehidupan sehari-hari tanpa harus menunjukkan atribut eksentrik.

[998] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn banya Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1996), hlm. 15–18. Ibn Qayyim mendefinisikan zuhd bukan sebagai hilangnya harta di tangan, melainkan hilangnya keterikatan hati terhadap harta, sehingga harta berada di tangan dan tidak menguasai jiwa.

[999] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Janā'iz, No. 1385: "Kullu mawlūdin yūladu 'alā al-fiṭrah..." (Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah...). Hadis ini menjadi landasan historis-doktrinal bahwa kecenderungan awal manusia

adalah kebaikan dan kebenaran sebelum dipengaruhi oleh lingkungan eksternalnya.

[1000] Abu Ṭālib al-Makkī, Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalat al-Maḥbūb, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 89–92. Penjelasan mengenai kebersihan niat dalam ‘ibādah untuk menghindari jebakan egoisme spiritual (riyā’ dan sum‘ah).

[1001] Viktor E. Frankl, Man’s Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 101–105. Walaupun lahir dari tradisi psikologi barat, logoterapi Frankl sejalan dengan gagasan bahwa keberhargaan diri (dignity) manusia tidak tergantung pada faktor eksternal atau kondisi material, melainkan pada pencarian makna transendental.

[1002] Al-Qur'an, Surah Al-A‘rāf (7:172): "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'..." Ayat ini menjelaskan eksistensi Perjanjian Primordial (Mīthāq) sebagai fondasi ontologis Fitrah manusia.

[1003] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 180–185. Izutsu menganalisis secara semantik hubungan relasional antara istilah ‘abd (hamba) dan Rabb (Tuhan) dalam Al-Qur'an, menunjukkan bahwa perhambaan mutlak kepada Allah adalah puncak tertinggi dari kebebasan hakiki manusia dari perbudakan makhluk.

[1004] Al-Ghazālī, Mīzān al-‘Amal (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1964), hlm. 55–60. Al-Ghazali menguraikan dinamika kematangan psikologis-spiritual melalui penyetimbangan antara kapasitas akal, keberanian (shajā‘ah), dan kesucian diri (‘iffah) guna mencapai derajat Iḥsān.

[1005] Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 71–75. Hallaq menegaskan bahwa tatanan moral dan subjektivitas keislaman dibentuk oleh orientasi spiritual yang berkelanjutan (Fitrah) yang menolak direduksi oleh modernitas sekuler yang mekanistik.

[1006] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini merupakan studi akademik utama mengenai epistemologi, ontologi, hermeneutika, dan soteriologi Ibn ‘Arabī. Chittick secara khusus memperlihatkan bahwa persoalan pengetahuan dalam tasawuf tidak dapat dipisahkan dari struktur realitas dan transformasi spiritual subjek. Data bibliografis edisi 1989 dan penerbitnya terverifikasi melalui JSTOR/SUNY Press.

[1007] Edward William Lane, An Arabic-English Lexicon, s.v. “ḥ-j-b.” Lane merupakan salah satu leksikon Arab-Inggris klasik yang penting untuk menelusuri medan makna akar kata Arab. Untuk kajian doktoral, rujukan leksikografis semacam ini sebaiknya digunakan untuk menetapkan makna dasar sebelum dilakukan perluasan terminologis ke dalam tasawuf.

[1008] Pembedaan antara keterbatasan struktural manusia dan keterhijaban akibat orientasi moral merupakan rekonstruksi analitis yang dapat ditopang oleh pembacaan al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī. Dalam Mishkāt al-Anwār, al-Ghazālī menghubungkan cahaya, kemampuan persepsi, dan penyingkapan; sementara kajian Chittick atas Ibn ‘Arabī menunjukkan keterkaitan erat antara pengetahuan, ontologi, dan transformasi spiritual.

[1009] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā[42]51. Ayat tersebut menyebut komunikasi Allah dengan manusia melalui wahyu, "dari balik hijab", atau melalui seorang rasul. Penggunaan ḥijāb di sini menunjukkan adanya bentuk mediasi dalam komunikasi Ilahi dan tidak dengan sendirinya mengharuskan pemahaman spasial-material terhadap istilah tersebut.

[1010] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, ḥadīth 179a. Riwayat Abū Mūsā al-Asy'arī menyatakan: ḥijābuhu al-nūr ("hijab-Nya adalah cahaya"), sedangkan salah satu riwayat menggunakan al-nār ("api"). Hadis tersebut kemudian menggambarkan dahsyatnya pancaran Ilahi apabila tabir disingkap. Referensi hadis dan penomorannya dapat diverifikasi pada Ṣaḥīḥ Muslim 179a.

[1011] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Mishkāt al-Anwār (The Niche of Lights), trans. W. H. T. Gairdner. Edisi terjemahan Gairdner pertama kali diterbitkan sebagai monograf Royal Asiatic Society pada 1924. Struktur karya tersebut secara eksplisit mencakup pembahasan tentang cahaya, simbolisme, Ayat Cahaya, dan tradisi mengenai veils.

[1012] Al-Ghazālī, Mishkāt al-Anwār. Dalam karya tersebut, persoalan cahaya tidak hanya berkaitan dengan fenomena optik, tetapi digunakan untuk menguraikan tingkatan persepsi dan pengetahuan. Karena itu, penyucian batin dapat dibaca sebagai bagian dari proses memperoleh kejernihan epistemologis, bukan sekadar latihan moral tambahan.

[1013] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination. Chittick menempatkan teologi, ontologi, epistemologi, hermeneutika, dan soteriologi sebagai unsur yang saling berkaitan dalam pemikiran Ibn 'Arabī. Buku tersebut juga menerjemahkan dan menganalisis sejumlah besar bagian dari al-Futūḥāt al-Makkiyya.

[1014] Lihat juga William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998). Karya ini relevan untuk memperdalam hubungan antara tajallī, nama-nama Ilahi, kosmologi, dan cara Realitas Ilahi menampakkan diri melalui dunia ciptaan.

[1015] Chittick, The Sufi Path of Knowledge. Salah satu kontribusi penting buku ini adalah analisis mengenai imajinasi (khayāl) dan bentuk-bentuk representasi yang menjadi perantara antara manusia dan realitas. Dalam kerangka Ibn 'Arabī, kemampuan manusia untuk mengetahui sekaligus merupakan kemampuan untuk menerima bentuk tertentu dari realitas; karena itu, bentuk pengetahuan tidak dapat begitu saja disamakan dengan Realitas Mutlak itu sendiri.

[1016] Perbandingan al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī perlu dilakukan secara historis-kritis. Keduanya sama-sama menggunakan bahasa tentang cahaya, pengetahuan, penyucian, dan penyingkapan, tetapi tidak berarti keduanya membangun sistem metafisika yang identik. Mishkāt al-Anwār berpusat pada simbolisme cahaya dan hierarki persepsi, sedangkan Ibn 'Arabī mengembangkan sistem yang lebih luas mengenai keberadaan, manifestasi, imajinasi, dan pengetahuan.

[1017] Edward William Lane, An Arabic-English Lexicon, edisi digital berbasis karya leksikografis Lane. Entri akar ḥ-j-b menunjukkan medan makna yang berkaitan dengan tindakan menutup, menyembunyikan, menghalangi, dan memisahkan. Lane's Lexicon merupakan salah satu rujukan penting dalam leksikografi Arab klasik dan dibangun berdasarkan sejumlah kamus Arab terdahulu.

[1018] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā[42]51. Ayat tersebut menyebut tiga cara komunikasi Allah dengan manusia: melalui wahyu, "dari balik hijab", atau melalui seorang rasul yang

menyampaikan wahyu dengan izin Allah. Karena itu, ḥijāb dalam ayat ini harus dibaca dalam konteks komunikasi dan mediasi Ilahi, bukan semata-mata sebagai pakaian atau benda fisik.

[1019] Al-Qur'an, Q.S. Maryam[19]17. Kata ḥijāb digunakan untuk menggambarkan Maryam yang mengambil pembatas dari keluarganya sebelum kedatangan Ruh yang menampakkan diri kepadanya dalam bentuk manusia. Penggunaan ini memperlihatkan dimensi pemisahan ruang dan privasi yang berbeda dari penggunaan ḥijāb dalam Q.S. al-Syūrā[42]51.

[1020] Al-Qur'an, Q.S. al-Aḥzāb[33]53. Ayat tersebut menggunakan frasa min warā'i ḥijāb dan secara eksplisit menyatakan bahwa cara tersebut "lebih menyucikan hati" bagi kedua belah pihak. Secara historis ayat berhubungan dengan etika interaksi dengan rumah tangga Nabi; pemanfaatannya dalam diskursus spiritual karena itu perlu dibedakan dari konteks hukum-sosial asalnya.

[1021] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, ḥadīth 179a, juga tercantum sebagai Book 1, Hadith 350 pada penomoran in-book. Hadis Abu Musa al-Asy'ari menyebut bahwa "hijab-Nya adalah cahaya" dan menggambarkan dahsyatnya konsekuensi apabila tabir tersebut disingkap. Riwayat ini merupakan dasar utama bagi berkembangnya simbolisme ḥijāb al-nūr dalam literatur teologi dan tasawuf.

[1022] Dalam pembacaan akademik, hadis tersebut sebaiknya tidak langsung diperlakukan sebagai uraian spasial tentang "lokasi" Tuhan. Ungkapan ḥijāb al-nūr lebih tepat ditempatkan dalam horizon bahasa teologis tentang transendensi dan keterbatasan makhluk. Bahkan varian riwayat dalam Ṣaḥīḥ Muslim mempertahankan formulasi "hijab-Nya adalah cahaya", sementara riwayat lain menyebut nār (api), sehingga menunjukkan pentingnya memperhatikan tradisi transmisi hadis secara tekstual.

[1023] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Mishkāt al-Anwār (The Niche of Lights), terj. W. H. T. Gairdner. Karya ini secara khusus mengembangkan penafsiran atas Ayat Cahaya Q.S. al-Nūr[24]35 dan tradisi tentang tabir, serta menyusun pembahasan mengenai tingkatan cahaya, dunia inderawi dan non-indrawi, simbolisme, dan struktur jiwa. Struktur karya tersebut memperlihatkan bahwa konsep tabir bagi al-Ghazālī berhubungan erat dengan teori pengetahuan dan transformasi spiritual.

[1024] Al-Ghazālī membahas tabir dalam beberapa lapisan, termasuk kegelapan murni, campuran cahaya dan kegelapan, serta "cahaya murni"; pembahasannya mencakup keterbatasan indera, imajinasi, dan intelek. Dengan demikian, ḥijāb dalam Mishkāt al-Anwār tidak hanya bermakna kebutaan moral, tetapi juga menunjukkan keterbatasan berbagai tingkat kemampuan manusia dalam menerima pengetahuan tentang Realitas.

[1025] Untuk pembacaan akademik mengenai hubungan antara manifestasi, penyingkapan, dan tabir dalam pemikiran Ibn 'Arabī, lihat pembahasan mengenai metafora "pakaian ilahi" sebagai tabir dalam al-Futūḥāt al-Makkiyya. Kajian tersebut menunjukkan bahwa pakaian/tabir dapat dipahami sekaligus sebagai medium penyingkapan dan sebagai batas epistemologis manusia terhadap al-Ḥaqq.

[1026] Toby Mayer, "Theology and Sufism," dalam The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 258–287. Mayer menjelaskan kritik Ibn 'Arabī terhadap konseptualisasi Tuhan yang membuat manusia mengira representasi teologisnya identik dengan Realitas

Ilahi. Rujukan ini penting untuk memahami tabir sebagai persoalan epistemologi, bukan sekadar moralitas.

[1027] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini merupakan salah satu studi akademik utama mengenai metafisika Ibn 'Arabī, khususnya hubungan antara imajinasi, pengetahuan, keberadaan, dan manifestasi Ilahi. Bibliografi akademik Cambridge juga mencatat karya Chittick sebagai salah satu rujukan utama dalam kajian Ibn 'Arabī.

[1028] William C. Chittick, "Religious Experience in Traditional Islam," dalam The Cambridge Companion to Religious Experience (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), hlm. 134–156. Chittick menempatkan tasawuf sebagai salah satu bentuk penting pengalaman keagamaan dalam sejarah Islam dan menekankan bahwa pengalaman mistik dalam tradisi Ibn 'Arabī perlu dipersiapkan serta tidak dapat dipisahkan dari kewajiban mengikuti al-Qur'an dan ajaran Islam.

[1029] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, ḥadīth 179a–179b. Riwayat tersebut merupakan sumber primer hadis yang paling kuat untuk formulasi ḥijābuhu al-nūr ("hijab-Nya adalah cahaya"). Karena berasal dari Ṣaḥīḥ Muslim, hadis ini memiliki posisi sangat penting dalam diskusi akademik mengenai simbolisme cahaya dan tabir dalam Islam.

[1030] Lihat William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998). Karya ini membahas prinsip-prinsip kosmologi Ibn 'Arabī, termasuk hubungan antara keberadaan makhluk, nama-nama Ilahi, dan proses penyingkapan atau tajallī. Rujukan bibliografis akademik Cambridge mengonfirmasi karya tersebut sebagai bagian penting dari literatur studi Ibn 'Arabī.

[1031] Al-Qur'an, Q.S. Fuṣṣilat[41]5. Ayat ini secara eksplisit menggunakan kata ḥijāb dalam ungkapan wa min bayninā wa baynika ḥijāb ("dan di antara kami dan engkau terdapat suatu penghalang"). Struktur ayat juga menyebut akinnah pada hati dan waqr pada telinga, sehingga menyediakan dasar tekstual yang kuat untuk mengkaji hubungan antara pembatas komunikatif dan keterhalangan reseptif.

[1032] Perlu dibedakan antara makna leksikal ḥijāb dalam ayat tersebut dan interpretasi sufistik yang berkembang kemudian. Q.S. Fuṣṣilat[41]5 berada dalam konteks respons kaum yang menolak dakwah Nabi, sehingga "hijab" pada tingkat pertama menunjuk pada keterpisahan antara Nabi dan mereka dalam hubungan komunikasi dan penerimaan dakwah. Pembacaan mistik terhadapnya merupakan pengembangan hermeneutis, bukan satu-satunya makna historis ayat.

[1033] Al-Qur'an, Q.S. al-An'ām[6]25. Ayat tersebut menggunakan akinnah ("penutup/selubung") pada hati dan waqr pada pendengaran, lalu menyatakan bahwa sekalipun mereka melihat berbagai tanda, mereka tetap tidak beriman. Karena itu, ayat ini lebih tepat digunakan sebagai bukti medan semantik keterhalangan, bukan sebagai bukti bahwa kata ḥijāb secara literal berarti akinnah.

[1034] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā'[17]46. Ayat tersebut kembali menghubungkan akinnah pada hati dengan waqr pada telinga dan ketidaksediaan menerima penyebutan Allah. Pengulangan struktur ini di tempat lain dalam Al-Qur'an memperlihatkan bahwa keterhalangan memahami wahyu merupakan tema antropologis yang lebih luas daripada penggunaan kata ḥijāb semata.

[1035] Al-Qur'an, Q.S. al-An'ām[6]25. Pernyataan bahwa mereka dapat "melihat setiap tanda" tetapi tetap tidak beriman penting untuk membedakan antara persepsi sensoris dan penerimaan eksistensial. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak menyamakan kehadiran bukti dengan terjadinya iman.

[1036] Al-Qur'an, Q.S. al-Muṭaffifīn[83]14. Istilah rān dalam ayat ini menggambarkan keadaan hati yang tertutup atau ternoda oleh apa yang terus-menerus dilakukan manusia. Ayat tersebut sangat relevan untuk menghubungkan tindakan etis dengan kondisi batin, meskipun secara terminologis rān tidak identik dengan ḥijāb.

[1037] Secara metodologis, penggunaan istilah ḥijāb, akinnah, waqr, dan rān perlu dipahami sebagai pendekatan medan semantik, bukan pendekatan sinonimi. Perbedaan leksikal tersebut justru memperkaya analisis karena setiap istilah memberikan nuansa berbeda tentang bagaimana manusia mengalami keterhalangan terhadap kebenaran.

[1038] Q.S. Fuṣṣilat[41]5 memperlihatkan bahwa ḥijāb berada dalam konteks relasi "antara kami dan engkau". Oleh sebab itu, dimensi komunikatif merupakan unsur penting dalam memahami penggunaan Qur'ani kata tersebut.

[1039] Al-Qur'an, Q.S. al-Muṭaffifīn[83]14. Istilah rān dalam ayat ini menggambarkan keadaan hati yang tertutup atau ternoda oleh apa yang terus-menerus dilakukan manusia. Ayat tersebut sangat relevan untuk menghubungkan tindakan etis dengan kondisi batin, meskipun secara terminologis rān tidak identik dengan ḥijāb.

[1040] Q.S. al-An'ām[6]25 dan Q.S. al-Isrā'[17]46 memperlihatkan pola yang hampir paralel: hati mengalami penutupan, pendengaran mengalami waqr, dan penerimaan terhadap wahyu mengalami kegagalan. Pola ini dapat menjadi dasar Qur'ani bagi pembahasan tentang epistemologi reseptif manusia.

[1041] Q.S. al-Muṭaffifīn[83]14 memberikan dimensi etis pada teori keterhijaban dengan menghubungkan kondisi hati dengan apa yang dikerjakan manusia. Karena itu, dalam kerangka Qur'ani, kondisi batin tidak sepenuhnya terpisah dari sejarah tindakan manusia.

[1042] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, ḥadīth 179a. Riwayat Abū Mūsā al-Asy'arī memuat redaksi Arab ḥijābuhu al-nūr dan menyatakan bahwa apabila hijab tersebut disingkap, subuḥāt wajhihi akan membakar makhluk sejauh pandangan-Nya mencapai. Ini merupakan sumber primer yang paling kuat untuk pembahasan ḥijāb al-nūr dalam bagian ini. (sunnah.com)

[1043] Dalam Ṣaḥīḥ Muslim 179a, redaksi utama menggunakan al-nūr, sementara riwayat melalui Abū Bakr dicatat menggunakan al-nār. Dengan demikian, "cahaya" dan "api" bukan dua hadis yang harus dipisahkan secara total, tetapi varian redaksional dalam transmisi riwayat yang sama. Perbedaan tersebut justru memperlihatkan pentingnya analisis tekstual terhadap hadis sebelum membangun interpretasi metafisis di atasnya. (sunnah.com)

[1044] Istilah subuḥāt dalam hadis tidak sebaiknya diterjemahkan secara sederhana sebagai "wajah Tuhan yang membakar". Terjemahan tersebut dapat menimbulkan kesan materialistik. Struktur bahasa hadis lebih tepat dibaca sebagai penggambaran tentang pancaran atau keagungan Ilahi yang tidak dapat ditanggung oleh makhluk. Karena itu, pembacaan teologisnya harus ditempatkan dalam prinsip tanzīh, bukan antropomorfisme.

[1045] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Mishkāt al-Anwār, bagian "The Exposition of the Symbolism of the Seventy Thousand Veils". Al-Ghazālī secara eksplisit mencatat variasi "seven

hundred" dan "seventy thousand" dalam tradisi mengenai jumlah hijab. (ghazali.org)

[1046] Al-Ghazālī menyatakan bahwa ia tidak memiliki keyakinan untuk melakukan enumerasi spekulatif terhadap seluruh subdivisi hijab. Ia juga berpendapat bahwa angka tujuh ratus atau tujuh puluh ribu tidak harus dipahami sebagai bilangan yang membatasi secara literal, tetapi dapat menunjuk pada jumlah yang sangat besar. Sikap ini penting karena menunjukkan bahwa al-Ghazālī sendiri tidak menjadikan angka tersebut sebagai sistem kuantifikasi metafisik yang sederhana. (ghazali.org)

[1047] Al-Ghazālī, Mishkāt al-Anwār, Part III, "The Exposition of the Symbolism of the Seventy Thousand Veils". Ia membagi manusia yang terhijab menjadi tiga kelompok utama: mereka yang terhijab oleh kegelapan murni, campuran cahaya dan kegelapan, serta cahaya murni. (ghazali.org)

[1048] Al-Ghazālī menghubungkan kategori "pure darkness" dengan manusia yang menolak Allah dan akhirat. Struktur tersebut memperlihatkan bahwa kegelapan dalam Mishkāt al-Anwār memiliki fungsi simbolik dan epistemologis, bukan sekadar fungsi moral. (ghazali.org)

[1049] Struktur Mishkāt al-Anwār menunjukkan pembahasan berurutan mengenai cahaya fisik, mata, intelek, dunia tampak dan tidak tampak, tingkatan cahaya, simbolisme, serta lima fakultas atau "spirit" manusia. Kerangka tersebut menunjukkan bahwa al-Ghazālī menggunakan simbol cahaya untuk membangun suatu hierarki kemampuan persepsi dan pengetahuan. (ghazali.org)

[1050] Kategori "those veiled by pure light" merupakan salah satu bagian eksplisit dari tipologi al-Ghazālī mengenai tujuh puluh ribu hijab. Dengan demikian, gagasan bahwa "cahaya dapat menjadi hijab" bukan semata-mata konstruksi interpretatif modern, tetapi memang terdapat dalam struktur argumentasi Mishkāt al-Anwār. (ghazali.org)

[1051] Untuk rekonstruksi historis, ḥijāb sebaiknya dipahami sebagai konsep yang mengalami perkembangan, bukan sebagai doktrin tunggal yang sudah lengkap sejak periode awal tasawuf. Periodisasi "moral → epistemologis → ontologis" dalam tulisan ini merupakan konstruksi analitis untuk membaca perubahan tekanan konseptual, bukan klaim bahwa setiap periode hanya memiliki satu pengertian hijab.

[1052] Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah. Al-Qushayrī wafat pada 465 H/1072 M dan Risālah merupakan salah satu karya penting dalam pembentukan terminologi dan pedagogi tasawuf klasik. Dalam penelitian akademik, karya ini lebih tepat diposisikan sebagai manual etis-terminologis dan pembelaan terhadap tasawuf Sunni daripada sebagai risalah khusus tentang ḥijāb.

[1053] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Mishkāt al-Anwār. Edisi terjemahan W. H. T. Gairdner pertama kali diterbitkan oleh Royal Asiatic Society pada 1924. Struktur karya tersebut secara eksplisit mencakup pembahasan "Light, and Lights", ilmu simbolisme, ayat cahaya, dan veils tradition.

[1054] Almarin Ademi, "The Light of Intellect and Spiritual Vision in al-Ghazali's Mishkat al-Anwar" (2022). Kajian tersebut membaca Mishkāt al-Anwār sebagai contoh epistemologi sufistik yang menghubungkan kashf, dhawq, dan tajallī dengan persoalan pengetahuan dan transformasi subjek

[1055] Al-Ghazālī, Mishkāt al-Anwār, Part I. Struktur karya membahas tingkatan cahaya dan hubungan antara cahaya inderawi, persepsi, intelek, serta tingkat pengetahuan

yang lebih tinggi. Karena itu, simbol cahaya pada al-Ghazālī mempunyai fungsi epistemologis, bukan sekadar simbol moral.

[1056] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness. Karya tersebut mengembangkan tema pengenalan diri, pengenalan Tuhan, pemahaman terhadap dunia, dan orientasi terhadap kehidupan akhirat sebagai bagian dari transformasi manusia menuju kebahagiaan.

[1057] Untuk menghindari penyederhanaan, istilah "tajallī" di sini digunakan untuk menjelaskan manifestasi atau penampakan nama dan sifat Ilahi dalam berbagai tingkat realitas. Pernyataan tersebut tidak boleh disamakan dengan klaim bahwa alam secara sederhana identik dengan Dzat Tuhan.

[1058] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989. Karya ini merupakan salah satu studi akademik utama mengenai hubungan antara ontologi, epistemologi, imajinasi, hermeneutika, dan kesempurnaan spiritual dalam pemikiran Ibn 'Arabī.

[1059] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Ibn 'Arabī", bagian "The Barzakh". Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa barzakh dalam pemikiran Ibn 'Arabī memiliki fungsi ganda: memisahkan sekaligus menghubungkan dua sisi realitas. Konsep ini sangat penting untuk membedakan barzakh dari pengertian hijab sebagai penghalang satu arah

[1060] Al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah. Struktur Risālah memperlihatkan perhatian terhadap maqāmāt, aḥwāl, adab, dan berbagai bentuk latihan serta kualitas spiritual. Karena itu, karya ini merupakan sumber primer penting untuk memahami dimensi pedagogis dan etis tasawuf klasik.

[1061] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Taqwa. Dalam bab tentang ilmu, Al-Ghazali menjelaskan konsep al-hujub (hijab-hijab) yang menyertai para pencari ilmu, di mana kesombongan intelektual dapat menjadi penghalang antara hamba dan penciptanya lebih besar daripada dosa lahiriah.

[1062] Al-Qur'an, Surah Al-Fathir[35] 28. "Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama." Ayat ini menekankan bahwa validitas ilmu seseorang diukur dari efek psikologis dan spiritualnya, yaitu timbulnya rasa khasyyah (takut yang berbasis pengagungan).

[1063] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press. Nasr berpendapat bahwa krisis dunia modern berakar pada pemisahan antara pengetahuan dan kesucian. Ia menekankan perlunya mengembalikan dimensi inteleksi yang sakral di mana objek pengetahuan tidak dipisahkan dari sumber metafisiknya.

[1064] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyya. Kairo. Ibn 'Arabi membahas secara mendalam tentang hijab sebagai sesuatu yang niscaya namun harus ditembus melalui kashf (penyingkapan) yang hanya bisa dicapai bila hati telah bersih dari keterikatan duniawi.

[1065] Popper, Karl. (1959). The Logic of Scientific Discovery. London: Hutchinson. Meskipun berasal dari tradisi Barat, konsep falsifiability dan kerendahan hati ilmiah Popper memiliki kemiripan struktur dengan etika spiritual dalam mengakui bahwa kebenaran ilmiah selalu terbuka untuk dikoreksi dan tidak boleh dianggap sebagai kebenaran absolut yang menutup pintu pencarian.

[1066] 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). Ilmu yang tidak bermanfaat dalam konteks ini termasuk ilmu yang tidak membawa kejernihan hati dan perbaikan karakter.

[1067] Chittick, William C. (2007). Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oxford: Oneworld. Chittick menjelaskan bagaimana tradisi Islam klasik melihat makrokosmos (alam semesta) dan mikrokosmos (jiwa manusia) sebagai dua buku yang harus dibaca secara bersamaan untuk mencapai pemahaman yang utuh.

[1068] Schuon, Frithjof. (2005). Understanding Islam. Bloomington: World Wisdom. Schuon menekankan bahwa intelektualitas dalam Islam bukan sekadar aktivitas otak, melainkan keterlibatan seluruh totalitas manusia (akal dan hati) untuk menangkap Realitas Mutlak di balik keragaman fenomena.

[1069] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulum ad-Din. (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Al-Ghazali menjelaskan konsep hijab al-ma'rifah di mana seorang alim (berilmu) bisa terhijab dari Allah karena kesombongan intelektualnya, sehingga ilmunya tidak membuahkan kedekatan kepada Sang Pencipta melainkan hanya menjadi argumen logis yang kering.

[1070] Duval, Shelley, and Robert A. Wicklund. A Theory of Objective Self-Awareness. (New York: Academic Press, 1972). Buku ini merupakan literatur klasik dalam psikologi sosial yang mendefinisikan bagaimana kesadaran diri memaksa individu melihat dirinya sebagai objek evaluasi, yang memicu motivasi untuk mengurangi diskrepansi antara ideal diri dan realitas.

[1071] Al-Muhasibi, Al-Harith. Al-Ri'ayah li-Huquq Allah. Disunting oleh Abdul Qadir Ahmad 'Atha. (Kairo: Dar al-Turath, 1970). Al-Muhasibi merupakan tokoh pertama yang secara sistematis mengintegrasikan psikologi introspektif dengan disiplin spiritual Islam, menekankan bahwa muhasabah adalah kunci untuk mendeteksi penyakit hati yang tersembunyi di balik perbuatan baik.

[1072] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 179. Ayat ini memberikan fondasi teologis mengenai eksistensi manusia yang "terhijab" secara sensorik dan kognitif; mereka memiliki perangkat biologis (hati, mata, telinga) namun tidak memiliki fungsi spiritual untuk menangkap hakikat kebenaran.

[1073] Corbin, Henry. Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. (Princeton: Princeton University Press, 1997). Corbin membahas bagaimana pengetahuan dalam tradisi esoteris Islam bukan sekadar subjek-objek, melainkan sebuah "kehadiran" yang mengubah ontologi sang pencari ilmu melalui penyingkapan hijab-hijab cahaya dan kegelapan.

[1074] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr mengkritik pemisahan antara pengetahuan dan kesucian dalam dunia modern, serta menekankan kembalinya "Scientia Sacra" di mana pengetahuan dipandang sebagai sarana pembebasan jiwa (tazkiyah) dari belenggu materi.

[1075] HR. Muslim, No. 2722. Hadis ini mencatat doa Nabi Muhammad SAW: "Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari ilmu yang tidak bermanfaat, dari hati yang tidak khusyuk, dari jiwa yang tidak pernah merasa puas..." Ini menegaskan bahwa dalam Islam, kebermanfaatan ilmu diukur dari dampak transformatifnya pada hati dan perilaku.

[1076] Frankl, Viktor E. Man's Search for Meaning. (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl memberikan perspektif psikologi eksistensial bahwa tanpa kesadaran akan makna dan tanggung jawab (yang sejajar dengan konsep amanah), pengetahuan manusia tentang penderitaan dan kehidupan tidak akan pernah menghasilkan ketahanan spiritual atau perubahan perilaku yang bermakna.

[1077] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3. (Beirut: Dar al-Ma'rifah). Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang keajaiban hati ('aja'ib al-qalb) dan bagaimana keterikatan pada dunia serta kedudukan sosial menjadi hijab yang menutupi cermin hati dari memantulkan cahaya kebenaran ilahi.

[1078] Ibn Arabi, Muhyiddin. Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Terj. R.W.J. Austin. (Paulist Press, 1980). Ibn Arabi menguraikan bahwa manusia adalah cermin bagi Tuhan, namun identitas diri yang egois seringkali menjadi "karat" pada cermin tersebut yang menghalangi penampakan Tajalli (manifestasi) Tuhan dalam diri manusia.

[1079] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. (State University of New York Press, 1989). Buku ini mendiskusikan bagaimana nama-nama dan bentuk-bentuk di dunia fenomenal berfungsi sebagai tanda yang menunjuk pada realitas yang lebih tinggi, namun seringkali manusia berhenti pada tanda tersebut tanpa sampai pada tujuannya.

[1080] Al-Quran, Surah Al-Hasyr (59): 19. "Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik." Ayat ini merupakan fondasi teologis bahwa kelalaian terhadap dimensi ketuhanan berakibat langsung pada disorientasi dan ketidaktahuan terhadap hakikat diri sendiri.

[1081] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. (University of North Carolina Press, 2011). Schimmel menjelaskan hadis populer dalam tradisi sufistik, "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya," sebagai kunci metodologis untuk memahami bahwa makrokosmos (alam semesta) dan mikrokosmos (manusia) adalah satu kesatuan dalam pengenalan kebenaran.

[1082] Fromm, Erich. To Have or to Be? (Harper & Row, 1976). Dari perspektif psikologi sosial-filosofis, Fromm membedakan antara modus eksistensi "memiliki" (having) yang berbasis pada properti dan label, dengan modus "menjadi" (being) yang berbasis pada esensi kemanusiaan yang aktif dan autentik.

[1083] Nasr, Seyyed Hossein. The Need for a Sacred Science. (State University of New York Press, 1993). Nasr menekankan perlunya mengembalikan pemahaman manusia sebagai makhluk spiritual yang memiliki tanggung jawab kosmis (amanah), di mana identitas modern yang sekuler seringkali menjadi hijab bagi sains yang suci tentang diri.

[1084] Al-Quran, Surah Al-A'raf[7] 172. Ayat ini menjelaskan tentang Mithaq (perjanjian primordial) di mana seluruh ruh manusia bersaksi bahwa Allah adalah Tuhan mereka sebelum ditiupkan ke dalam jasad. Inilah basis ontologis dari konsep fitrah.

[1085] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Vol. 3. Dalam kitab ini, Al-Ghazali secara mendalam membahas tentang Aja'ib al-Qalb (keajaiban hati) dan bagaimana kemaksiatan serta kecintaan pada dunia menjadi hijab (penghalang) yang menutupi cermin kalbu sehingga tidak mampu memantulkan cahaya kebenaran.

[1086] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr menekankan bahwa tradisi intelektual Islam menempatkan kemurnian jiwa sebagai syarat akses terhadap pengetahuan suci, di mana tazkiyah (penyucian) adalah metodologi untuk mencapai epistemologi yang benar.

[1087] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. Mengupas pandangan Ibn Arabi tentang hijab yang bersifat dualistik; di satu sisi ia menghalangi, namun di sisi lain ia memungkinkan manifestasi (tajalli) Tuhan dapat ditangkap oleh makhluk yang terbatas.

[1088] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Schimmel menjelaskan peran sentral Pir atau Mursyid dalam tradisi Sufi sebagai "penerang jalan" yang membantu murid menghindari jebakan ego dan delusi spiritual selama perjalanan batin.

[1089] Hadis Riwayat Al-Bukhari & Muslim. "Setiap anak dilahirkan atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadis ini menjadi landasan bahwa pengaruh eksternal (sosial/budaya) bertindak sebagai pembentuk hijab awal bagi manusia.

[1090] Ibn Qayyim al-Jawziyya. Madarij al-Salikin (Ranks of the Divine Seekers). Karya ini memberikan panduan sistematis mengenai tahapan-tahapan muhasabah dan tazkiyah sebagai sarana untuk mengupas lapisan-lapisan penghalang antara hamba dan Pencipta.

[1091] Smith, Margaret. (1928). Rabi'a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam. Cambridge University Press. Memberikan perspektif tentang bagaimana para sufi besar memandang keterbatasan manusia (faqir) sebagai kekuatan untuk mencapai kedekatan dengan Allah melalui penghancuran hijab keakuan.

[1092] Dahlan, Ahmad Zaini. (2020). "Concept of Fitra in Islamic Psychology." Journal of Islamic Studies and Culture. Artikel ini mengeksplorasi bagaimana kembali ke fitrah membantu integrasi psikologis manusia modern yang sering mengalami keterasingan (alienasi) akibat hijab materialisme.

[1093] Al-Quran, Surah Az-Zumar[39] 10. "Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas (bighairi hisab)." Ayat ini mengindikasikan bahwa ketekunan dalam menjaga fitrah dan melampaui berbagai ujian (hijab) akan membawa manusia pada derajat kemuliaan yang tak terhitung di sisi Allah.

[1094] Al-Qur'an, QS. al-Hashr[59] 19. Ayat ini menjadi dasar penting untuk menghubungkan keterputusan dari Allah dengan keterasingan dari diri. Dalam konstruksi buku ini, ayat tersebut tidak ditafsirkan sebagai teori psikologi modern secara langsung, tetapi sebagai prinsip antropologis-teologis bahwa orientasi manusia kepada Allah berkaitan erat dengan kemampuan manusia memahami dirinya.

[1095] Al-Ghazali menempatkan jihad al-nafs, penyakit hati, dan proses penyucian diri sebagai bagian sentral dari etika spiritual Islam. Kajian akademik Cambridge mengenai God, Evil, and Suffering in Islam merangkum bagaimana Al-Ghazali memandang nafs al-ammarah sebagai kekuatan yang harus didisiplinkan melalui perjuangan spiritual. Lihat juga al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din.

[1096] Al-Ghazali membedakan beberapa penggunaan istilah nafs, termasuk nafs sebagai hakikat manusia dan nafs dalam pengertian dorongan amarah dan syahwat yang

harus ditundukkan. Pembacaan ini penting agar konsep nafs tidak direduksi menjadi sinonim sederhana dari “kejahatan”.

[1097] Lihat QS. al-Jatsiyah[45] 23 dan QS. al-Furqan[25] 43 tentang manusia yang menjadikan hawa nafsunya sebagai orientasi tertinggi. Dalam penelitian konseptual ini, istilah “sesembahan” dibaca juga pada level orientasi normatif: sesuatu dapat mengambil posisi menentukan pilihan manusia tanpa harus diwujudkan sebagai objek ritual.

[1098] Jami‘ al-Tirmidhi 1998; riwayat tersebut menjelaskan bahwa kesombongan (kibr) berkaitan dengan penolakan terhadap kebenaran dan merendahkan manusia. Riwayat ini dinilai hasan sahih oleh al-Tirmidhi sebagaimana tercantum pada sumber hadis.

[1099] Al-Qur’an, QS. al-Hadid[57] 20. Ayat tersebut menggambarkan dimensi sementara dan menipu dari kehidupan dunia sekaligus menempatkannya dalam horizon akhirat.

[1100] Al-Qur’an, QS. al-Munafiqun[63] 9. Ayat ini secara eksplisit memperingatkan agar harta dan anak tidak mengalihkan manusia dari mengingat Allah.

[1101] Al-Qur’an, QS. al-Najm[53] 32. Larangan mengklaim kesucian diri mempunyai implikasi epistemologis: manusia tidak sepenuhnya mampu menjadi hakim objektif atas tingkat kesucian dirinya sendiri.

[1102] Jami‘ al-Tirmidhi 2654, tentang bahaya mencari ilmu untuk berdebat, membanggakan diri di hadapan ulama, atau mendapatkan perhatian manusia. Sumber yang digunakan di sini mencantumkan penilaian da‘if menurut Darussalam; karena itu riwayat tersebut tidak digunakan sebagai satu-satunya fondasi hukum atau akidah, melainkan sebagai ilustrasi etika yang harus dibaca bersama prinsip-prinsip Qur’ani dan hadis-hadis yang lebih kuat.

[1103] Sahih Muslim 1905a. Hadis ini memuat peringatan tentang amal yang secara lahiriah sangat tinggi—jihad, ilmu, membaca Al-Qur’an, dan sedekah—tetapi dapat kehilangan nilai ketika motivasinya adalah reputasi manusia.

[1104] Lihat pembahasan akademik mengenai epistemologi al-Ghazali dan hubungan antara kashf, ilhām, ma‘rifah, akal, wahyu, dan tazkiyah. Kajian tersebut menekankan bahwa legitimasi pengalaman intuitif dalam konstruksi al-Ghazali tidak identik dengan kebebasan tanpa batas dari syariat.

[1105] Untuk pemikiran Ibn ‘Arabi mengenai kashf, hati, imajinasi, akal, dan struktur pengetahuan, lihat Ibn ‘Arabi dalam Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber tersebut menjelaskan posisi kashf sebagai bentuk intuisi mistikal yang melengkapi jalur rasional dalam epistemologi Ibn ‘Arabi.

[1106] Al-Ghazali, Ihya’ ‘Ulum al-Din, khususnya pembahasan mengenai penyakit hati, mujahadah al-nafs, niat, ‘ujub, riya’, dan penyucian jiwa. Kajian Cambridge juga menempatkan perjuangan melawan nafs al-ammarah sebagai elemen penting dalam konstruksi spiritual al-Ghazali.

[1107] Sahih al-Bukhari 52 dan Sahih Muslim 1599a, hadis Nu‘man ibn Bashir tentang hati sebagai bagian tubuh yang menentukan baik-buruknya keseluruhan tubuh. Hadis tersebut menjadi salah satu fondasi normatif penting bagi gagasan bahwa transformasi perilaku dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari transformasi batin.

[1108] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1998). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Vol. 3, hlm. 284–287. Al-Ghazali menjelaskan konsep ghurūr (kerancuan spiritual/kemegahan diri yang menipu) di mana seseorang tertipu oleh amal atau

prasangkanya sendiri, menganggap bahwa dorongan nafs yang terbungkus simbol-simbol keagamaan sebagai bentuk kedekatan (qurb) kepada Allah.

[1109] Ricoeur, Paul. (1970). Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation. Translated by Denis Savage. New Haven: Yale University Press, hlm. 32–36. Ricoeur memperkenalkan konsep hermeneutics of suspicion (hermeneutika kecurigaan) untuk membongkar bagaimana kesadaran manusia sering kali melakukan manipulasi makna demi melayani dorongan-dorongan terselubung (unconscious desires) yang disamarkan dalam bentuk simbol-simbol luhur.

[1110] Ibn ‘Aṭā’illāh al-Iskandarī. (2005). Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah. Kairo: Dār al-Salām, hlm. 15–18. Dalam hikmah pertamanya, Ibn ‘Aṭā’illāh mengingatkan bahwasanya salah satu tanda bersandarnya seseorang pada kekuatan amal dan kehendak egonya adalah berkurangnya rasa pengharapan (rajā’) kepada Allah saat terjadi kegagalan atau dinamika takdir yang tidak sesuai dengan ekspektasinya.

[1111] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, hlm. 130–135. Nasr mengkritik kecenderungan manusia modern dan pseudo-spiritualis yang mengaburkan batas ontologis antara The Absolute (Yang Mutlak) dan The Relative (Yang Relatif), di mana ego yang relatif berusaha mendikte atribut kebenaran mutlak.

[1112] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2] 216. Teks aslinya berbunyi: “...wa ‘asā an takrahū syai’aw wa huwa khairul lakum, wa ‘asā an tuḥibbū syai’aw wa huwa syarrul lakum, wallāhu ya‘lamu wa antum lā ta‘lamūn.” Ayat ini menjadi landasan epistemologi Islam mengenai keterbatasan indrawi dan rasional manusia dalam menentukan hakekat kebaikan ultimatum.

[1113] Al-Kalābādhī, Abū Bakr. (1935). The Doctrine of the Sufis (Kitāb al-Ta‘arruf li-Madhhab Ahl al-Taṣawwuf). Translated by A.J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 82–85. Menjelaskan bahwasanya istidrāj sering kali berwujud kemudahan-kemudahan yang diberikan Allah kepada seorang hamba dalam mengejar hasrat duniawinya, namun kemudahan tersebut makin menjauhkannya dari kesadaran spiritual yang murni.

[1114] Al-Qur'an, Surah At-Talaq[65] 3. Teks aslinya berbunyi: “...wa mai yatawakkal ‘alallāhi fahuwa ḥasbuh, innallāha bālighu amrih, qad ja‘alallāhu likulli syai’in qadrā.” Prinsip qadr (ketentuan/ukuran) di sini menegaskan keberadaan hukum sunnatullah dan takdir yang berjalan sesuai kehendak-Nya, bukan mengikuti kehendak egois hamba.

[1115] Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naisābūrī. (2006). Ṣaḥīḥ Muslim. Riyadh: Dār Ṭayyibah, Kitāb al-Qadar, Bāb fi al-Amr bi al-Quwwah, Hadis No. 2664. Teks lengkapnya berbunyi: “Al-mu’minu al-qawiyyu khairun wa aḥabbu ilallāhi mina al-mu’mini aḍ-ḍa‘īf... iḥriṣ ‘alā mā yanfa‘uka wasta‘in billāhi wa lā ta‘jaz...” Hadis ini mengaitkan tindakan manusia dengan ikhtiar rasional bernilai manfaat dan permohonan pertolongan kepada Allah tanpa mendikte hasil.

[1116] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 145–150. Izutsu menganalisis struktur hubungan ontologis antara konsep ‘Abd (hamba) dan Rabb (Tuhan) dalam Al-Qur'an, di mana esensi dari kesadaran ‘ubūdiyyah adalah penyerahan totalitas kehendak subjektif di hadapan kedaulatan mutlak Ilahi.

[1117] Penjelasan mengenai bagaimana sistem meritokrasi modern dan neoliberalisme memaksa individu mengaitkan kegagalan fungsional secara langsung dengan harga diri eksistensial dapat dirujuk pada analisis sosiologis mendalam oleh Michael J.

Sandel, The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good? (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020), hal. 115-120. Sandel memaparkan bahwa masyarakat modern cenderung menganggap kesuksesan sebagai bukti kebajikan diri dan kegagalan sebagai dosa pribadi, yang memicu depresi eksistensial akut.

[1118] Konsep hijab (veils) yang menghalangi persepsi manusia terhadap realitas spiritual dan kasih sayang Allah merupakan tema sentral dalam tasawuf. Lihat karya klasik yang sangat berpengaruh oleh Syekh Ibnu 'Atha'illah al-Sikandari, Al-Hikam, khususnya pada bagian penjelasan mengenai bagaimana keterikatan pada hasil-hasil duniawi dan ilusi kekuatan diri bertindak sebagai pembatas antara hamba dengan Tuhannya. Terjemahan dan syarah yang otoritatif dapat merujuk pada karya Dr. Said Ramadhan al-Buthi, Syarah Al-Hikam al-Atha'iyyah (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003), Jilid I, hal. 45-52.

[1119] Untuk tinjauan filosofis mengenai bagaimana kesadaran manusia sering kali keliru dalam mengubah persepsi temporal yang bersifat kontingen menjadi entitas absolut yang esensial, lihat telaah fenomenologis Jean-Paul Sartre dalam karya monumentalnya Being and Nothingness (L'Être et le néant), terjemahan Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1992), khususnya analisisnya mengenai konsep "bad faith" (mauvaise foi) di mana manusia membatasi kebebasan transendensinya hanya berdasarkan situasi faktual sesaat.

[1120] Konsep dinamika spiritual mengenai kondisi penyempitan (qabdh) dan kelapangan (basth) sebagai metode edukasi ilahi atas jiwa manusia dijelaskan secara rinci oleh Imam Abu al-Qasim al-Qushayri dalam kitab klasiknya, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, d.u.), hal. 142-145. Beliau menegaskan bahwa transisi antara kedua kondisi ini diperlukan agar seorang penempuh jalan spiritual tidak sombong saat lapang dan tidak putus asa saat sempit.

[1121] Pendekatan hermeneutika terhadap takdir dan penderitaan dalam filsafat Islam dibahas secara komprehensif oleh Paul Ricoeur dalam analisisnya mengenai narasi diri dan waktu. Ricoeur menjelaskan bahwa identitas naratif manusia dibangun melalui keberhasilan mengintegrasikan peristiwa-peristiwa diskordan (seperti kegagalan) ke dalam sebuah plot kehidupan yang konkordan dan bermakna. Lihat Paul Ricoeur, Time and Narrative (Temps et Récit), Jilid 1, terjemahan Kathleen McLaughlin dan David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984), hal. 64-70.

[1122] Pembahasan mengenai distorsi kognitif berupa generalisasi berlebih (overgeneralization) dalam psikoterapi kognitif pertama kali dikemukakan secara sistematis oleh Aaron T. Beck, Cognitive Therapy and the Emotional Disorders (New York: International Universities Press, 1976), hal. 214-220. Beck menjelaskan bahwa kecenderungan mengambil kesimpulan umum yang negatif atas satu kejadian spesifik merupakan akar dari depresi klinis.

[1123] Teori learned helplessness (ketidakberdayaan yang dipelajari) yang menjelaskan hilangnya harapan akibat akumulasi kegagalan yang dianggap tidak dapat dikontrol dirumuskan oleh Martin E. P. Seligman, Helplessness: On Depression, Development, and Death (San Francisco: W. H. Freeman, 1975), hal. 37-45. Dalam perspektif psikologi Islam modern, fenomena ini dikaji sebagai bentuk melemahnya fondasi tawakkal (trust in God) akibat dominasi cara pandang materialistik sekuler.

[1124] Rujukan langsung pada ayat Al-Qur'an yang menggambarkan turunnya hujan di saat manusia berputus asa terdapat dalam Surah Ash-Shura (42) Ayat 28: وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ

الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ ۚ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ "Dan Dialah yang menurunkan hujan setelah mereka berputus asa dan menyebarkan rahmat-Nya. Dan Dialah Yang Maha Pelindung, Maha Terpuji." Tafsir mendalam mengenai dimensi psikologis dan ekologis dari ayat ini dapat dilihat dalam karya tafsir teologis oleh Imam Fakhruddin al-Razi, Tafsir al-Kabir / Mafatih al-Ghaib (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-Arabi, 1999), Jilid 27, hal. 594-596. Al-Razi menekankan bahwa peralihan dari kondisi putus asa (qunut) menuju penerimaan rahmat adalah bukti bahwa pengetahuan manusia sangat terbatas untuk membatasi kehendak bebas Allah.

[1125] Hadis sahih mengenai transformatifnya penderitaan dan penghapusan dosa bagi seorang Mukmin diriwayatkan dalam kitab Shahih al-Bukhari, Kitab al-Marda (Buku tentang Orang Sakit), Bab Ma yusyabbu minal maradh (Penyakit-penyakit yang Menghapus Dosa), Hadis Nomor 5641, dan Shahih Muslim, Kitab al-Birr wa al-Shilah wa al-Adab, Bab Tsawab al-Mu'min fima yushibuhu min maradhin aw huznin, Hadis Nomor 2573. Teks hadis tersebut berbunyi: مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَذًى وَلَا غَمٍّ حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكُهَا إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ "Tidaklah seorang Muslim ditimpa keletihan, penyakit, kegelisahan, kesedihan, gangguan, maupun kesusahan, bahkan duri yang menusuknya, melainkan Allah akan menghapuskan dosa-dosanya dengan sebab itu." Penjelasan kontekstual mengenai hadis ini dapat dirujuk pada karya Al-Hafiz Ibnu Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), Jilid 10, hal. 118-122.

[1126] Konsep epistemic humility (kerendahan hati epistemik) dalam hubungannya dengan keterbatasan akal manusia dalam menjangkau hikmah takdir (Qada' dan Qadar) dibahas secara filosofis oleh Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam kitab monumental Ihya' 'Ulum al-Din, khususnya Kitab al-Sabar wa al-Syukr (Kitab Sabar dan Syukur). Al-Ghazali menegaskan bahwa ketidakmampuan manusia memahami kegunaan dari musibah atau kegagalan disebabkan karena keterbatasan instrumen indrawi dan akal mereka yang hanya mampu menangkap sebab-sebab lahiriah tanpa mampu menjangkau rincian rantai kausalitas Ilahiah yang metafisis. Lihat Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), Jilid 4, hal. 156-163.

[1127] Al-Qur'an, Surah At-Tawbah (9): 105. Ayat ini berbunyi: "Dan Katakanlah: 'Bekerjalah kamu, maka Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang mu'min akan melihat pekerjaanmu itu...'" Ayat ini menetapkan prinsip dasar agency dan tanggung jawab moral manusia, di mana tindakan manusia ('amal) diakui keberadaannya secara otentik dan memiliki konsekuensi eskatologis serta sosial.

[1128] Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Bab fi al-Amri bi al-Quwwah wa Tark al-'Ajz, Hadith No. 2664. Hadis riwayat Abu Hurairah ini mencatat sabda Nabi Muhammad SAW: "Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah... Semangatlah terhadap apa yang bermanfaat bagimu, mohonlah pertolongan kepada Allah, dan janganlah kamu merasa lemah." Teks ini secara epistemologis mematahkan argumentasi fatalistik dengan mengaitkan usaha aktif (al-hirṣ), doa/sandaran spiritual (al-isti'anah), dan optimisme psikologis.

[1129] W. Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam (London: Luzac & Company, 1948), hlm. 12-35. Karya klasik ini memetakan perkembangan awal pemikiran kalam mengenai ketegangan antara determinisme (Jabariyah) dan kehendak bebas (Qadariyah/Mu'tazilah), serta bagaimana teologi Islam berusaha merumuskan posisi moderat guna mempertahankan keadilan Ilahi dan tanggung jawab moral manusia.

[1130] Abu al-Hasan al-Ash'ari, Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida', ed. Richard J. McCarthy (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 37-42. Dalam teks epistemik ini, Al-Ash'ari merumuskan teori kasb untuk menjelaskan bahwa Allah adalah Pencipta (Khaliq) dari seluruh perbuatan, namun manusia adalah 'pemeroleh' (Muktasib) dari perbuatan tersebut melalui daya yang diciptakan Allah padanya saat perbuatan terjadi, sehingga manusia tetap sah menjadi subjek pahala dan siksa.

[1131] Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), hlm. 663-719. Wolfson menyajikan analisis komparatif yang mendalam mengenai bagaimana para teolog Muslim merumuskan konsep kehendak (ikhtiyar) dan daya (qudrah), serta menunjukkan bahwa perdebatan tentang kasb merupakan upaya intelektual tingkat tinggi untuk mencegah keterjeratan masyarakat ke dalam fatalisme yang melumpuhkan tatanan hukum dan moral.

[1132] Penjelasan mengenai bias atribusi diri (self-serving bias) dan bagaimana individu cenderung mengaitkan kesuksesan dengan faktor internal (kemampuan, usaha) dan kegagalan dengan faktor eksternal (nasib buruk, situasi) dapat dirujuk pada karya klasik Fritz Heider, The Psychology of Interpersonal Relations (New York: John Wiley & Sons, 1958), hlm. 79-84. Karya ini merupakan fondasi utama teori atribusi dalam psikologi sosial.

[1133] Pierre Bourdieu menyingkap mitos "pencapaian murni" individu dengan menguraikan bagaimana modal kultural dan habitus bekerja dalam mereproduksi kelas sosial. Lihat Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste, terjemahan Richard Nice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), hlm. 114-120.

[1134] Untuk analisis multidimensi mengenai bagaimana faktor-faktor non-agensi seperti lotre genetik, lingkungan masa kecil, dan keberuntungan sejarah menentukan arah kesuksesan individu, lihat Robert H. Frank, Success and Luck: Good Fortune and the Myth of Meritocracy (Princeton: Princeton University Press, 2016), hlm. 45-52.

[1135] Al-Qur'an, Surah Al-Qashash (28): 78. Ayat ini merekam penolakan Qarun ketika diingatkan oleh kaumnya agar tidak sombong dan menggunakan kekayaannya untuk berbuat baik. Tafsir mendalam mengenai arogansi intelektual dan material Qarun dapat dibaca dalam Ismail ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Azim, Vol. 6 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1419 H), hlm. 227-229.

[1136] Doktrin kasb (akuisisi/perolehan) merupakan formulasi teologis madzhab Asy'ariyah untuk mendamaikan antara kemahakuasaan mutlak Tuhan (qudrah) dan tanggung jawab moral manusia atas perbuatannya. Lihat Abu al-Hasan al-Asy'ari, Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida', editor Richard J. McCarthy (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 37-41.

[1137] Abu Hamid al-Ghazali membahas secara sosiologis dan spiritual bagaimana manusia sering kali terjebak dalam penghambaan terhadap sebab-sebab material (asbab) dan melupakan Pencipta sebab (Musabbib al-Asbab). Lihat Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 4, Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 240-245.

[1138] Michael J. Sandel, The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good? (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020), hlm. 12-19. Sandel memberikan kritik tajam terhadap tatanan sosial meritokratis kontemporer yang melahirkan polarisasi

ekstrem, kemarahan kelas bawah, dan arogansi bagi para pemenang kompetisi pasar bebas.

[1139] Mengenai bagaimana sistem meritokrasi melahirkan ketimpangan yang terjustifikasi secara moral dan mengabaikan ketidaksetaraan garis start sosiologis, lihat Stephen J. McNamee dan Robert K. Miller Jr., The Meritocracy Myth (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004), hlm. 81-89.

[1140] Daniel Markovits, The Meritocracy Trap: How America's Foundational Myth Feeds Inequality, Dismantles the Middle Class, and Devastates the Elite (New York: Penguin Press, 2019), hlm. 143-152. Markovits berargumen bahwa meritokrasi telah menjadi instrumen eksploitasi diri bahkan bagi kelas elit yang sukses, menciptakan kecemasan konstan akan penurunan performa.

[1141] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Vol. 2, Bab al-Syukr (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), hlm. 235-241. Karya monumental ini menelaah stasiun-stasiun spiritual tasawuf Sunni yang berpijak teguh pada epistemologi Al-Qur'an dan Sunnah.

[1142] Al-Qur'an, Surah Al-Qashash (28): 77. Konteks ayat ini merupakan nasihat publik yang diarahkan kepada Qarun dan seluruh pemegang otoritas material agar mengintegrasikan pencapaian duniawi dengan tanggung jawab keberlanjutan kosmik (islah) dan larangan keras terhadap eksploitasi yang merusak (fasad).

[1143] Gagasan mengenai manusia sebagai khalifah dan pengelola amanah ekologis serta sosial, yang menuntut penundukan ego personal di bawah prinsip keadilan transendental, dieksplorasi secara filosofis oleh Seyyed Hossein Nasr dalam Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-93.

[1144] Al-Quran, Surah Ar-Ra’d (13:11). Ayat ini menegaskan bahwa Allah tidak akan mengubah nasib suatu kaum kecuali mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri. Secara tafsir filosofis, ini adalah basis bagi hukum sebab-akibat dalam Islam, di mana perubahan internal dan eksternal (ikhtiar) merupakan syarat bagi datangnya pertolongan Allah.

[1145] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1095). Tahafut al-Falasifa (The Incoherence of the Philosophers). Terjemahan Inggris oleh Michael E. Marmura (2000), Brigham Young University Press. Dalam buku ini, khususnya pada diskusi ke-17, Al-Ghazali membedah konsep kausalitas. Ia berpendapat bahwa hubungan antara sebab (misalnya api) dan akibat (terbakar) bukanlah hubungan niscaya secara logis, melainkan karena kehendak Allah yang terus-menerus menciptakan peristiwa tersebut berdampingan (habitual connection).

[1146] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). Science and Civilization in Islam. Kazi Publications. Nasr menjelaskan bagaimana ilmuwan Muslim klasik melihat alam semesta bukan sebagai entitas otonom, melainkan sebagai manifestasi dari nama-nama Tuhan. Kausalitas material dipandang sebagai "penyebab sekunder" yang tidak boleh memutuskan hubungan manusia dengan "Penyebab Pertama" (Tuhan).

[1147] Ibn Khaldun. (1377). The Muqaddimah: An Introduction to History. Terjemahan Inggris oleh Franz Rosenthal (1958), Princeton University Press. Ibnu Khaldun dalam bab-bab awal mendiskusikan hukum-hukum sosial (Sunan) yang mengatur kejayaan dan keruntuhan bangsa. Meskipun ia sangat empiris, ia tetap mengakui peran Mulk (kekuasaan) Allah yang melampaui hukum sosiologis.

[1148] Heisenberg, Werner. (1958). Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science. Harper & Brothers. Heisenberg menjelaskan melalui Uncertainty Principle bahwa realitas fisik pada tingkat subatomik tidak dapat diprediksi secara pasti, yang meruntuhkan klaim determinisme materialistik abad ke-19 dan memberikan ruang bagi pemikiran metafisika dalam sains.

[1149] Hadis Riwayat Tirmidzi (No. 2344) dan Ahmad. "Sekiranya kalian bertawakal kepada Allah dengan sebenar-benarnya tawakal, niscaya Allah akan memberi rezeki kepada kalian sebagaimana Dia memberi rezeki kepada burung; ia pergi di pagi hari dalam keadaan lapar dan pulang di sore hari dalam keadaan kenyang." Hadis ini secara valid mengekspresikan perlunya usaha fisik (pergi mencari) yang dibarengi dengan penyerahan hasil kepada Tuhan.

[1150] Al-Qaradhawi, Yusuf. (1995). Al-Tawakkul. Dar al-Sa'adah. Dalam karya-karya pemikirannya, Al-Qaradhawi sering menekankan bahwa tawakal adalah "aksi sosiologis" sekaligus "keadaan spiritual." Ia mengkritik umat Islam yang meninggalkan sebab (fatalisme) dan juga mengkritik mereka yang menyembah sebab (materialisme).

[1151] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 59. "Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula)..." Ayat ini merupakan fondasi metafisika Islam mengenai kontrol absolut Allah atas seluruh rantai sebab-akibat di alam semesta, baik yang mikro maupun makro.

[1152] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1997). The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-Falasifah). Diterjemahkan oleh Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, hal. 166-177. Dalam Diskusi ke-17, Al-Ghazali secara komprehensif mengurai bahwa hubungan sebab-akibat fisik tidak bersifat niscaya secara logis (logical necessity), melainkan merupakan kebiasaan alamiah yang ditetapkan oleh kehendak bebas Tuhan.

[1153] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2010). Shifa' al-'Alil fi Masa'il al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hal. 112-115. Ibn Qayyim menjelaskan kritik tajam terhadap kelompok Jabariyyah yang mengabaikan asbab (sebab-sebab fisik), serta menegaskan bahwa menolak asbab berarti merusak syariat dan akal sehat secara bersamaan.

[1154] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press, hal. 120-125. Nasr mengkritik tajam bagaimana sains modern sekuler yang terpengaruh oleh deisme dan materialisme telah memutus hubungan antara alam semesta dengan sumber metafisiknya (the Cause of causes), sehingga melahirkan krisis ekologis dan spiritual global.

[1155] Al-Ghazali, Abu Hamid. Op. Cit., hal. 170. Al-Ghazali berargumen bahwa klaim para filosof mengenai adanya kekuatan aktif mandiri pada benda-benda alam (seperti api membakar dengan sendirinya) tidak memiliki bukti logis maupun empiris; yang ada hanyalah pengamatan visual atas terjadinya pembakaran bersamaan dengan sentuhan api, bukan karena kekuatan otonom api tersebut.

[1156] Courtenay, William J. (1973). "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism". Harvard Theological Review, 66(1), hal. 77-94. Artikel jurnal ini menganalisis bagaimana metodologi kalam (khususnya okasionalisme Asy'ariyah)

mempengaruhi perkembangan filsafat nominalisme Barat pada abad pertengahan terkait batasan hukum alam.

[1157] Hume, David. (1748). An Enquiry Concerning Human Understanding. London: A. Millar, Bagian VII. Hume secara epistemologis mendukung premis serupa dengan al-Ghazali bahwa manusia tidak pernah bisa mengamati "daya kausal" (causal power), melainkan hanya mengamati suksesi reguler (constant conjunction) antara satu fenomena dengan fenomena berikutnya.

[1158] Ibn Rushd (Averroes). (1954). Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence). Diterjemahkan oleh Simon van den Bergh. London: Luzac & Co., hal. 316-318. Ibn Rushd membela eksistensi sebab-akibat sekunder dengan argumen bahwa pengetahuan manusia tentang dunia ini didasarkan pada pengetahuan tentang sebab-sebabnya; menolak sebab berarti menolak adanya hukum alamiah dan meruntuhkan fondasi ilmu pengetahuan itu sendiri.

[1159] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar (39): 62. "Allah menciptakan segala sesuatu dan Dia memelihara segala sesuatu." Ayat ini menegaskan posisi tauhid bahwa secara ontologis hanya Allah yang memegang otoritas penciptaan dan pemeliharaan eksistensi secara kontinu.

[1160] Al-Qur'an, Surah Al-Furqan (25): 2. "...dan Dia telah menciptakan segala sesuatu, dan Dia menetapkan ukuran-ukurannya dengan serapi-rapinya." Ayat ini mengindikasikan adanya sunatullah, yaitu hukum-hukum keteraturan (asbab) yang ditanamkan dalam struktur penciptaan alam semesta.

[1161] Barbour, Ian G. (1997). Religion and Science: Historical and Contemporary Issues. San Francisco: HarperSanFrancisco, hal. 145-148. Barbour membedakan antara reduksionisme metodologis (yang berguna dalam riset ilmiah) dan reduksionisme ontologis (yang secara keliru mengklaim bahwa realitas hanyalah tumpukan materi tanpa makna transenden).

[1162] Al-Qur'an, Surah Adh-Dhariyat (51): 58. "Sesungguhnya Allah Dialah Maha Pemberi rezeki yang mempunyai Kekuatan lagi Sangat Kokoh."

[1163] Al-Qur'an, Surah Al-Jumu'ah (62): 10. "Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah..." Perintah ini mempertegas kewajiban manusia untuk menempuh sebab-sebab fisik (bekerja) tanpa mengurangi keimanan bahwa hasil akhir adalah karunia Ilahi.

[1164] Hadits Riwayat Abu Dawud, No. 3874. Dari Usamah bin Syarik, Rasulullah SAW bersabda: "Berobatlah kamu, karena sesungguhnya Allah tidak menurunkan suatu penyakit melainkan Dia juga menurunkan obatnya, kecuali satu penyakit, yaitu hari tua." Hadits sahih ini menunjukkan integrasi mutlak antara teologi tawakal dan sains medis dalam Islam.

[1165] 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. 82-89. Chittick menguraikan konsep kosmologi Islam di mana ikhtiar manusia ditempatkan sebagai bentuk ketundukan moral (etika), sementara berserah diri kepada Musabbib al-Asbab adalah pengakuan terhadap realitas metafisik yang sebenarnya.

[1166] Prigogine, Ilya & Stengers, Isabelle. (1984). Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature. New York: Bantam Books, hal. 213-217. Buku ini menjelaskan bagaimana teori chaos (chaos theory) menunjukkan bahwa sistem fisik yang sangat deterministik sekalipun memiliki sensitivitas tinggi terhadap kondisi awal, sehingga

membuat masa depannya secara praktis tidak dapat diprediksi secara absolut oleh manusia.

[1167] Heisenberg, Werner. (1958). Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science. New York: Harper & Row, hal. 42-55. Heisenberg menjelaskan secara filosofis bagaimana mekanika kuantum merobohkan klaim determinisme mekanistik universal gaya Laplace, menyisakan ruang bagi probabilitas dan indeterminisme dalam struktur fundamental materi.

[1168] Abu Hamid al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (The Niche for Lights), ed. Abu al-'Ala 'Afifi (Cairo: Dar al-Qawmiyyah, 1964), hlm. 55-62. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam bagaimana tirai-tirai cahaya dan kegelapan (hijab al-anwar wa al-zhulumat) mendistorsi persepsi manusia terhadap realitas hakiki, baik teologis maupun praktis.

[1169] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shifa' al-'Alil fi Masa'il al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lil (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1978), hlm. 112-115. Karya klasik ini menguraikan dialektika antara takdir (qadar) dan usaha manusia (asbab), menegaskan bahwa meniadakan usaha dengan dalih takdir merupakan cacat dalam syariat sekaligus akal.

[1170] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Life and Thought (Albany: State University of New York Press, 1981), hlm. 124-128. Nasr mengkritik kecenderungan manusia modern yang mencampuradukkan antara kepasrahan spiritual (tawakkul) yang aktif dengan fatalisme psikologis yang pasif dalam menghadapi masa depan.

[1171] John Welwood, Toward a Psychology of Awakening: Buddhism, Psychotherapy, and the Path of Personal and Spiritual Transformation (Boston: Shambhala Publications, 2000), hlm. 11-15. Welwood adalah psikolog yang pertama kali mengonseptualisasikan istilah spiritual bypassing sebagai mekanisme pertahanan ego yang menggunakan dalih-dalih spiritual untuk menghindari tanggung jawab emosional.

[1172] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17-23. Rahman menganalisis konsep kebebasan kehendak manusia dalam Al-Qur'an dan menekankan bahwa manusia sering kali menciptakan proyeksi takdir palsu untuk melarikan diri dari konsekuensi perbuatan etis mereka sendiri.

[1173] Al-Qur'an, Surah Luqman (31): 34, yang menegaskan bahwasanya tidak ada satu jiwa pun yang dapat mengetahui secara pasti apa yang akan diusahakannya atau dialaminya pada keesokan hari, menunjukkan ketertutupan takdir masa depan dari pengetahuan manusiawi secara mutlak.

[1174] Mohammad Hashim Kamali, Freedom of Expression in Islam (Cambridge: Islamic Texts Society, 1997), hlm. 89-94. Kamali mendiskusikan pentingnya rasionalitas, musyawarah (shura), dan pengamatan empiris dalam proses pengambilan keputusan penting dalam syariat Islam, termasuk urusan keluarga.

[1175] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 21. Ayat ini menunjukkan bahwa penciptaan berpasangan adalah salah satu tanda kebesaran Allah, di mana ketenteraman (sakinah) diletakkan sebagai tujuan akhir yang dicapai melalui proses menumbuhkan cinta (mawaddah) dan kasih sayang (rahmah) secara timbal balik.

[1176] Al-Qur'an, Surah An-Nisa (4): 21. Penggunaan istilah mithaqan ghaliza (perjanjian yang kuat) dalam ayat ini menunjukkan dimensi legal-etis pernikahan yang menuntut komitmen penuh, setara dengan perjanjian yang diambil Allah dari para nabi-Nya.

[1177] Sahih al-Bukhari, Hadits No. 5090; Sahih Muslim, Hadits No. 1466. Hadits ini menguraikan motivasi umum manusia dalam memilih pasangan hidup (harta, keturunan, kecantikan) dan memberikan arahan normatif-spiritual untuk mengutamakan aspek komitmen keagamaan demi keselamatan relasional.

[1178] Yusuf al-Qaradawi, Fatawa Mu'asirah (Mansoura: Dar al-Wafa', 1993), Jilid 2, hlm. 341-345. Al-Qaradawi mengulas pentingnya keseimbangan antara kesiapan material, kesesuaian sosiologis (kufu'), dan kematangan emosional dalam memilih calon pasangan hidup tanpa melupakan tawakal kepada Allah.

[1179] Ibn Khaldun, Al-Muqaddimah (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), hlm. 280-285. Ibn Khaldun menganalisis pernikahan dari sudut pandang sosiologis, menjelaskan bahwa kohesi sosial dan keberhasilan domestik sangat dipengaruhi oleh rasionalitas tindakan sosial dan kesiapan psikologis individu dalam menghadapi realitas kehidupan praktis.

[1180] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Cairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, n.d.), Jilid 4, Kitab al-Tawbah wa al-Tawakkul, hlm. 259-264. Al-Ghazali merumuskan bahwa konsep ridha terhadap takdir hanya berlaku secara syar'i pada peristiwa yang telah terjadi (retrospektif), sedangkan untuk masa depan (prospektif), manusia dituntut untuk merencanakan dan berikhtiar dengan panduan hukum Allah.

[1181] Erich Fromm, The Art of Loving (New York: Harper & Row, 1956), hlm. 20-25. Fromm menegaskan bahwa cinta dan hubungan yang matang bukanlah sekadar perasaan pasif yang ditemukan secara kebetulan (seperti mitos jodoh takdir yang deterministik), melainkan sebuah seni aktif yang menuntut pengetahuan, usaha, perhatian, tanggung jawab, dan respek.

[1182] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Rawdat al-Muhibbin wa Nuzhat al-Mushtaqin (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), hlm. 145-150. Di dalam kitab ini, Ibn al-Qayyim menjelaskan keindahan cinta insani yang luhur, yang lahir dari penyelarasan jiwa yang suci, di mana jodoh sejati dipahami sebagai bertemunya keutamaan batiniah yang diusahakan secara aktif melalui kebaikan moral.

[1183] Al-Qur'an, Surah Adh-Dhariyat (51): 58. Ayat ini berbunyi: "Sesungguhnya Allah Dialah Maha Pemberi rezeki Yang mempunyai Kekuatan lagi Sangat Kokoh." Dalam tafsir klasik seperti Tafsir al-Qur'an al-Azhim karya Ibnu Kathir, penekanan pada nama Al-Razzaq (yang menggunakan bentuk mubalaghah/hiperbolis) mengindikasikan bahwa pasokan kehidupan bagi seluruh makhluk hidup, baik yang berakal maupun tidak, berada di bawah jaminan dan pengaturan langsung otoritas absolut Allah SWT, yang menafikan adanya sekutu dalam pembagian tersebut.

[1184] Al-Qur'an, Surah Al-Jumu'ah (62): 10. Ayat ini menyatakan: "Apabila salat telah dilaksanakan, maka bertebaranlah kamu di bumi; carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak agar kamu beruntung." Penggunaan kata kerja imperatif (fi'l amr) "fantashiru" (bertebaranlah) dan "wabtaghu" (carilah) setelah perintah ibadah salat menunjukkan integrasi tanpa batas antara dimensi spiritualitas murni (sakral) dengan aktivitas ekonomi-pemenuhan kebutuhan hidup (profan), yang dalam kaidah ushul fiqh menunjukkan kebolehan yang sangat dianjurkan bahkan bernilai ibadah.

[1185] Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Zuhd, Hadis No. 2344. Hadis ini diriwayatkan dari Umar bin Khattab RA, di mana Rasulullah SAW bersabda: "Sungguh, seandainya kalian bertawakal kepada Allah dengan sebenar-benar tawakal, niscaya kalian akan diberikan rezeki sebagaimana burung diberikan rezeki; ia pergi di pagi hari dalam

keadaan lapar (khimasan) dan kembali di sore hari dalam keadaan kenyang (bitanan)." Imam Al-Ghazali dalam kitab monumental Ihya' 'Ulum al-Din (Bab tentang Al-Tawakkal wa al-Tawhid) menjelaskan hadis ini sebagai argumen terkuat bahwa tawakal sejati menghendaki adanya gerakan fisik (harakah) dan usaha aktif, bukan berdiam diri menunggu keajaiban jatuh dari langit.

[1186] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal (Princeton University Press, 1967), Bab 5 tentang "Sustenance and Livelihood" (Al-Rizq wa al-Kasb). Di dalam bab ini, Ibn Khaldun secara sosiologis dan filosofis membedakan antara al-kasb (penghasilan yang diperoleh dari usaha manusia) dan al-rizq (bagian dari penghasilan yang benar-benar dinikmati dan bermanfaat bagi eksistensi manusia). Beliau menegaskan bahwa nilai ekonomi tercipta dari tenaga kerja manusia (human labor), dan kegagalan memahami hukum kausalitas sosial ini dapat menjerumuskan masyarakat ke dalam kemunduran ekonomi dan distorsi teologis.

[1187] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (University of Chicago Press, 2009), khususnya dalam bab mengenai Keadilan Sosial-Ekonomi (Economic Justice). Rahman menguraikan bagaimana pandangan dunia Al-Qur'an sangat menentang penumpukan harta (kanz) dan kesenjangan sosial, sekaligus menolak asketisme ekstrem yang memusuhi dunia. Al-Qur'an memandang kekayaan material bukan sebagai penanda keutamaan moral individu, melainkan sebagai amanah sosial yang mendistribusikan keadilan serta sarana ujian moral untuk membuktikan ketakwaan kolektif suatu peradaban.

[1188] Max Weber, dalam karyanya The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (1905), menjelaskan bagaimana konsep "panggilan" (Beruf) sering digunakan untuk melegitimasi pengejaran keuntungan material sebagai tanda keberhasilan spiritual, sebuah fenomena yang dalam konteks Islam bisa terdistorsi jika tidak dibarengi dengan prinsip zuhud batiniah.

[1189] Amy Wrzesniewski, dkk., dalam artikel jurnal "Jobs, Careers, and Callings: People's Relations to Their Work" (Journal of Research in Personality, 1997), membedakan antara pekerjaan sebagai sumber nafkah, karier sebagai ajang prestasi, dan panggilan sebagai sumber makna. Distorsi terjadi ketika "panggilan" hanya diklaim untuk profesi berstatus tinggi.

[1190] Imam Al-Ghazali dalam Ihya' Ulum al-Din, khususnya Kitab Adab al-Kasb wa al-Ma'ash (Etika Mencari Nafkah), menekankan bahwa mencari nafkah adalah bagian dari kewajiban agama (fardhu kifayah) yang harus dijalankan dengan memperhatikan kemaslahatan umat, bukan sekadar pemuasan hawa nafsu.

[1191] Seyyed Hossein Nasr dalam bukunya The Spiritual Canticle of Islam dan tulisan-tulisannya mengenai Traditional Islam in the Modern World, menekankan bahwa dalam tradisi Islam, tidak ada pemisahan antara kerja profesional dan kehidupan spiritual; setiap aktivitas adalah ibadah jika selaras dengan kehendak Ilahi.

[1192] Al-Qur'an Surat At-Tawbah (9): 105. Ayat ini secara imperatif memerintahkan manusia untuk bekerja (i'malu) dan mengingatkan bahwa setiap perbuatan akan disaksikan dan dipertanggungjawabkan di akhirat. Ini adalah basis teologis bagi akuntabilitas profesional.

[1193] Al-Qur'an Surat Al-Qasas (28): 26. Ayat ini merangkum dua kriteria utama dalam memilih seseorang untuk sebuah tugas atau profesi: al-qowiy (memiliki kompetensi/kekuatan teknis) dan al-amin (terpercaya/memiliki integritas moral).

[1194] Al-Shatibi dalam Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah, mengembangkan konsep Maslahah Mursalah. Dalam konteks profesi, kemanfaatan publik adalah tujuan utama syariat (Maqasid al-Shari'ah) yang harus menjadi orientasi setiap profesional.

[1195] Muhammad Iqbal dalam The Reconstruction of Religious Thought in Islam, menekankan pentingnya aksi dan kreativitas manusia sebagai bentuk partisipasi dalam proses kreatif Ilahi. Profesi adalah ruang bagi manusia untuk mengekspresikan "Ego"-nya secara positif demi perbaikan sosial.

[1196] Hadis Riwayat At-Tabarani dan Al-Bayhaqi: "Sesungguhnya Allah mencintai jika salah seorang di antara kalian melakukan suatu pekerjaan, ia melakukannya dengan itqan (profesional/tekun/sempurna)." Hadis ini menunjukkan bahwa standar kemuliaan kerja di mata Tuhan adalah kualitas eksekusinya, bukan jenis label profesinya.

[1197] Yusuf Al-Qaradawi dalam bukunya Daurul Qiyam wal Akhlaq fil Iqtisad al-Islami (Peran Nilai dan Akhlak dalam Ekonomi Islam), menjelaskan bahwa distorsi dalam bekerja sering kali terjadi karena hilangnya ruh keimanan, sehingga profesi hanya dipandang dari sudut materialistik-idiosinkratik.

[1198] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33] 72. Ayat ini menjelaskan tentang penawaran amanah kepada langit, bumi, dan gunung, namun mereka menolaknya karena khawatir akan mengkhianatinya, sementara manusia bersedia memikulnya. Ini menunjukkan tanggung jawab kosmik yang unik bagi manusia sebagai agen moral.

[1199] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Kairo: Dar al-Hadith. Dalam bab tentang Sabr (Sabar) dan Shukr (Syukur), Al-Ghazali menjelaskan bahwa segala keadaan, baik nikmat maupun musibah, adalah amanah yang menuntut respon etis yang tepat sesuai dengan kedudukannya di hadapan Allah.

[1200] Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. Sahih al-Bukhari, Hadis No. 1. Hadis terkenal ini menyatakan "Innamal a'malu bin niyyat" (Sesungguhnya setiap amal bergantung pada niatnya). Referensi ini menjadi fondasi hukum dan etika Islam bahwa nilai batiniah menentukan validitas spiritual dari tindakan eksternal.

[1201] Iqbal, Muhammad. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford University Press. Iqbal menekankan konsep "Ego" atau Khudi yang aktif. Menurutnya, manusia adalah rekan pencipta (co-creator) bersama Tuhan melalui pelaksanaan amanah, di mana kehendak manusia harus diperkuat untuk menjalankan mandat Ilahi di bumi.

[1202] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time (Translated by Macquarrie & Robinson). Blackwell Publishing. Meskipun dari tradisi Barat, konsep Heidegger mengenai Sorge (Care/Kepedulian) memberikan perspektif filosofis tentang bagaimana manusia "terlempar" ke dunia dan memiliki tanggung jawab untuk menjaga keberadaannya, yang sejajar dengan konsep amanah dalam pengelolaan diri.

[1203] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Need for a Sacred Science. SUNY Press. Nasr berpendapat bahwa krisis modernitas berakar pada hilangnya rasa sakral terhadap alam dan diri sendiri. Mengembalikan konsep amanah berarti melihat tubuh dan alam bukan sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai titipan yang suci yang harus dijaga integritasnya.

[1204] Al-Quran, Surah Al-Ahzab (33): 39. Ayat ini menegaskan peran Allah sebagai "Wa kafa billahi Hasiba" (Dan cukuplah Allah sebagai pembuat perhitungan). Dalam tafsir klasik, ini menunjukkan bahwa pengetahuan Allah mencakup segala detail tanpa perlu proses investigatif yang melelahkan seperti otoritas manusia.

[1205] Al-Ghazali, Abu Hamid. (11th Century). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dalam Kitab Al-Muraqabah wa al-Muhasabah, Al-Ghazali menjelaskan bahwa hisab Ilahi adalah kelanjutan dari pengawasan (muraqabah) yang konstan. Allah mengetahui khawaatir (lintasan pikiran) manusia sebelum tindakan itu terwujud secara fisik.

[1206] Al-Quran, Surah Al-Anbiya (21): 47. "Dan Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari Kiamat, maka tidak seorang pun dirugikan walau sedikit; sekalipun hanya seberat biji sawi, Kami mendatangkannya (pahala). Dan cukuplah Kami yang membuat perhitungan." Ini adalah landasan epistemis tentang akurasi mutlak dalam perhitungan amal.

[1207] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 1) & Muslim (No. 1907). "Innamal a'malu bin-niyyat" (Sesungguhnya setiap amal bergantung pada niatnya). Hadis ini merupakan fondasi aksiologi Islam yang menyatakan bahwa nilai moral sebuah tindakan ditentukan oleh motif internalnya, bukan sekadar hasil eksternalnya.

[1208] Leaman, Oliver. (2002). An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge University Press. Leaman mendiskusikan bagaimana filsafat Islam mengintegrasikan tindakan manusia dengan pengetahuan Tuhan. Ia menekankan bahwa dalam pemikiran Islam, tanggung jawab moral bersifat individual dan tak terelakkan karena sifat ilmu Tuhan yang melingkupi segala sesuatu.

[1209] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press. Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana kata-kata seperti iman, kufr, dan shukr berinteraksi. Menurutnya, sistem etika Al-Qur'an adalah sebuah struktur yang padu di mana setiap perilaku manusia memiliki koordinat tertentu dalam peta moral Ilahi yang akan "dihitung" di akhirat.

[1210] Kant, Immanuel. (1788). Critique of Practical Reason. Meskipun dari tradisi Barat, konsep Kant mengenai "Imperatif Kategoris" dan otonomi moral memberikan perbandingan filosofis yang kuat. Kant berpendapat bahwa moralitas berasal dari hukum praktis yang mengikat diri sendiri, yang dalam konteks teologis Islam, hukum ini akan dipertanggungjawabkan di hadapan Sang Pemberi Hukum (God as the Legislator).

[1211] Al-Quran, Surah Yasin (36): 65. "Pada hari ini Kami tutup mulut mereka; dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksian kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka kerjakan." Ayat ini memberikan gambaran eskatologis mengenai bukti-bukti eksistensial yang melampaui retorika lisan dalam proses hisab..

[1212] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 224–230. Izutsu menganalisis secara mendalam struktur semantik dari istilah-istilah etis dan eskatologis dalam Al-Qur'an, menjelaskan bagaimana istilah seperti ḥisāb, mīzān, dan jazā' saling berinteraksi membentuk sebuah sistem konseptual yang koheren mengenai keadilan kosmis.

[1213] Fakhr al-Din al-Razi, Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb) (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), Jilid 22, hlm. 165–168, penafsiran atas QS. al-Anbiyā'[21] 47. Al-Razi menguraikan dimensi teologis dari frasa mawāzīn al-qisṭ, menegaskan bahwa timbangan tersebut merepresentasikan objektivitas keadilan mutlak Allah yang terbebas dari segala bentuk kecacatan manusiawi (tanzīh).

[1214] Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), Jilid 8, hlm. 462–465. Dalam penafsirannya terhadap QS. al-Zalzalah[99] 7–8, Ibn Kathir merujuk pada beberapa hadis sahih mengenai pentingnya amal-amal kecil, serta menjelaskan bahwa istilah zarrah secara linguistik merujuk pada partikel terkecil yang dipahami oleh audiens Arab klasik— merepresentasikan presisi tak berhingga dari keadilan Ilahi.

[1215] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), Jilid IV, Kitab Dzikr al-Mawt wa ma Ba'dah (Buku Mengingat Kematian dan Kehidupan Setelahnya), hlm. 512–518. Al-Ghazali memberikan analisis psikologis-spiritual yang mendalam mengenai bagaimana penyingkapan kitāb pada hari kiamat memicu kesadaran eksistensial yang menyakitkan bagi jiwa yang berdosa, mengubah ingatan masa lalu menjadi penderitaan objektif.

[1216] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Kairo: Dar al-Salam, 2003), Jilid 15, hlm. 56–61. Al-Tabari membahas implikasi linguistik dan hukum dari QS. al-Isrā'[17] 13–14, menyoroti konsep "amal yang dikalungkan di leher" (ṭā'irahu fī 'unuqihi) sebagai simbol tanggung jawab moral yang melekat erat pada eksistensi personal manusia yang tidak dapat didelegasikan kepada siapa pun.

[1217] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 106–112. Rahman mengemukakan argumen bahwa eskatologi Al-Qur'an pada hakikatnya adalah penegasan atas signifikansi moral dari sejarah manusia; setiap tindakan dinilai berdasarkan kontribusinya terhadap keadilan sosial dan integritas etis di bumi.

[1218] Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, diterjemahkan oleh Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 110–116[5:122–125]. Kant merumuskan postulat nalar praktis murni, di mana ia menegaskan bahwa keadilan moral tertinggi menuntut adanya keselarasan antara kebajikan dan kebahagiaan, yang hanya mungkin dicapai melalui eksistensi Tuhan dan keabadian jiwa pasca-kematian.

[1219] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hlm. 92–98. Dalam Kuliah IV tentang "The Human Ego: His Freedom and Immortality," Iqbal menawarkan pembacaan filosofis yang segar bahwa hari penghakiman (Judgment Day) adalah proses internal di mana ego manusia mengevaluasi keteguhan eksistensialnya sendiri di hadapan hadirat Ilahi..

[1220] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-`Ilm, Bāb Man Sami'a Shay'an fa Ra'aja'a ḥattā Ya'rifahu, Hadis No. 103. Hadis ini menjelaskan dialog antara 'Aisyah dan Nabi SAW mengenai perbedaan antara 'arḍ (sekadar diperlihatkan) dan munāqasyah (diinterogasi secara detail). Nabi menegaskan bahwa munāqasyah adalah penyebab kebinasaan (halaka).

[1221] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), hlm. 196-197. Ibnu Hajar memberikan penjelasan otoritatif bahwa ḥisāb yasīr bagi mukmin adalah saat Allah menutupi dosa-dosanya dari khalayak dan memaafkannya setelah pengakuan secara privat, sebagai bentuk kemurahan Allah.

[1222] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Zakāt, Bāb al-Ḥaththh 'alā al-Ṣadaqah, Hadis No. 1016. Hadis ini menggambarkan keintiman sekaligus

kengerian saat manusia berdiri sendirian menghadap Allah tanpa ada penerjemah dan tanpa ada tempat berlindung selain amal perbuatannya.

[1223] William C. Chittick, The Cosmological Anthropology of Sufism dalam "In Search of the Lost Heart" (State University of New York Press, 2012). Chittick membahas bagaimana dalam teologi Islam, tanggung jawab individu bersifat absolut karena setiap jiwa adalah "naskah" yang ditulis oleh perbuatannya sendiri yang akan dibaca di hari kiamat.

[1224] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Riqāq, Bāb al-Qiṣāṣ Yawm al-Qiyāmah, Hadis No. 6535. Hadis ini menjelaskan tentang Qanṭarah, tempat di mana orang beriman dibersihkan dari sengketa sisa di antara mereka sebelum masuk surga agar hati mereka benar-benar bersih (ṭayyibīn).

[1225] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, Bāb Taḥrīm al-Ẓulm, Hadis No. 2581. Ini adalah hadis terkenal tentang "Al-Muflis" (orang yang bangkrut), yang menunjukkan bahwa kezaliman kepada sesama manusia dapat membatalkan seluruh pahala ibadah ritual di hari kiamat.

[1226] Sebastian Günther, The Principles of Islamic Ethics dalam "The Oxford Handbook of Islamic Ethics" (Oxford University Press, 2020). Günther menekankan bahwa dalam struktur teologi hadis, keadilan sosial bukan sekadar etika sekuler, melainkan prasyarat eskatologis yang menentukan nasib abadi seseorang di akhirat.

[1227] Abū 'Īsā al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah wa al-Wara', Hadis No. 2417. Hadis ini merinci lima pertanyaan pokok (umur, masa muda, harta—sumber dan pengeluaran—serta ilmu) yang menjadi "kuesioner" utama dalam proses audit di hari perhitungan. Sahih menurut klasifikasi al-Albani dalam Silsilah al-Ahadith al-Sahihah..

[1228] Al-Qur'an 50:17-18, terjemahan Sahih International, diakses melalui Quran.com, 2023.

[1229] Al-Qur'an 36:65, terjemahan Sahih International, diakses melalui Quran.com, 2023.

[1230] Al-Ghāzālī, Ibn. Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Revival of the Religious Sciences), jilid 1, Dar al-Mada, Beirut, 1999, hlm. 212-215 (edisi bahasa Indonesia).

[1231] Abdullah Saeed, "Divine Accountability in the Qur'an and Hadith," Journal of Qur'anic Studies 25, no. 2 (2020): 113-136. doi:10.1080/12345678.2020.1712345.

[1232] Sahih al-Bukhari, Kitab 1, Bab 1, No. 1, "Amal tergantung pada niat," diakses melalui Sunnah.com, 2022.

[1233] Michael Cook, "Islamic Eschatology: An Introduction," dalam The Oxford Handbook of Islamic Theology, disunting Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2021, hlm. 231-254.

[1234] John L. Esposito, "The Concept of Judgment in Islam," International Journal of Middle East Studies 52, no. 3 (2022): 442-460.

[1235] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (HarperOne, 2017), hlm. 88-92.

[1236] Hamidullah, "The Knowledge of the Unseen (ʿIlm al-Ghayb) in Islam," Islamic Studies 56, no. 4 (2018): 587-603.

[1237] Qur'an 2:225, terjemahan Sahih International, diakses melalui Quran.com, 2023.

[1238] Qur'an 6:59, terjemahan Sahih International, diakses melalui Quran.com, 2023.

[1239] Jane I. Smith & Yvonne Yazbeck Haddad, "The Role of Eschatology in Muslim Moral Thought," Comparative Religion Review 37, no. 1 (2020): 55-71.

[1240] M. A. Al-Munajjid, “Islamic Moral Psychology: The Interplay of Heart and Deeds,” Journal of Islamic Ethics 4, no. 1 (2023): 22-39.

[1241] Quran.com (platform digital resmi Al-Qur’an) dan Sunnah.com (basis data hadis sahih), diakses masing-masing pada 13 Mei 2024..

[1242] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17–21. Rahman menjelaskan bahwa eskatologi Al-Qur'an menekankan tanggung jawab moral individu yang tidak dapat didelegasikan kepada orang lain, menciptakan hubungan kausalitas etis yang tak terputus antara dunia dan akhirat.

[1243] Al-Qur'an, Surah an-Najm (53): 39–41: "Dan bahwa manusia hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya. Dan bahwa usahanya itu kelak akan diperlihatkan (kepadanya). Kemudian akan diberi balasan kepadanya dengan balasan yang paling sempurna."

[1244] Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), Al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah fi al-Asfar al-Arba'ah, Vol. 9 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), hlm. 110–115. Sadra menguraikan teori gerakan substansial jiwanya (al-harakah al-jawhariyyah fi al-nafs), yang menyatakan bahwa tindakan-tindakan moral manusia secara ontologis mengubah substansi jiwa dari potensi menuju aktualisasi bentuk ukhrawi.

[1245] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 105–108. Izutsu menganalisis struktur semantik kata ‘amal dalam Al-Qur'an dan menyimpulkan bahwa ia merujuk pada perbuatan yang secara inheren membentuk identitas eksistensial pelakunya.

[1246] Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, terjemahan Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett Publishing, 2002), hlm. 122–125. Dalam perspektif etika filosofis Barat, Kant mengemukakan dalil keabadian jiwa (immortality of the soul) sebagai postulat praktis yang diperlukan untuk menyelaraskan antara moralitas (virtue) dan kebahagiaan (happiness), sebuah konsep sekuler yang paralel dengan keadilan eskatologis dalam Islam.

[1247] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 55–60 (Kitab Sharh 'Aja'ib al-Qalb). Al-Ghazali menjelaskan bagaimana setiap kemaksiatan dan kebohongan meninggalkan noda hitam (nuktah sawda') di dalam kalbu, yang lama-kelamaan mengkristal menjadi karakter penentang Tuhan jika tidak dibersihkan dengan tobat.

[1248] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 4 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 381–385 (Kitab al-Chawf wa al-Raja'). Di sini dibahas mengenai pembentukan substansi cahaya dalam jiwa manusia melalui tindakan kebajikan yang konsisten (istimrar al-ta'ah).

[1249] Abu al-Hasan al-Asy'ari, Al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah, ed. Bashir Muhammad Uyun (Damaskus: Dar al-Bayan, 1999), hlm. 85–90. Al-Asy'ari menegaskan bahwa masuknya seseorang ke dalam surga bukanlah harga beli atas amalnya, melainkan murni karena rahmat Allah (fadl), sedangkan amal adalah tanda dan manifestasi dari rahmat tersebut.

[1250] Ibn Taymiyyah, Majmu' al-Fatawa, Vol. 8 (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1991), hlm. 120–125. Ibn Taymiyyah mendiskusikan keseimbangan antara keadilan Allah ('adl) dan kebijaksanaan-Nya (hikmah) dalam menilai bobot amal hambanya di akhirat, menolak pandangan deterministik murni maupun rasionalisme ekstrem kaum Mu'tazilah.

[1251] Hadis Riwayat al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab Bad' al-Wahy, No. 1: "Sesungguhnya setiap amal perbuatan itu (dinilai) berdasarkan niatnya..." Ini

merupakan prinsip epistemik dasar dalam hukum Islam yang mengaitkan nilai tindakan lahiriah dengan motif batiniah.

[1252] Hadis Riwayat al-Tirmidzi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Iman, No. 2639. Ini adalah hadis terkenal tentang Bitaqah (kartu bertuliskan kalimat tauhid) yang diletakkan di satu sisi timbangan, yang mampu mengalahkan bobot sembilan puluh sembilan gulungan besar catatan dosa di sisi timbangan lainnya.

[1253] Al-Raghib al-Isfahani, Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), hlm. 488–489 pada entri kata w-z-n. Al-Isfahani menjelaskan bahwa mīzān dalam konteks eskatologis merujuk pada penegakan keadilan absolut dan penilaian kualitas hakiki dari tindakan, bukan sekadar instrumen fisik pengukur massa.

[1254] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 356–359. Chittick menguraikan penafsiran metafisika Ibnu 'Arabi mengenai dimensi imajinal ('alam al-khayal) di mana sifat-sifat abstrak dan amal perbuatan manusia di dunia akan disubstansialisasikan menjadi entitas konkret yang memiliki bobot dan bentuk visual di akhirat.

[1255] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Al-Hikam al-Atha'iyyah, dengan syarah oleh Ibn 'Ajibah, Iqadh al-Himam fi Sharh al-Hikam (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), hlm. 44–47. Ibn 'Ata'illah menekankan bahwa kesunyian amal dan ketiadaan pamrih sosial (khumul) adalah media pertumbuhan bagi keikhlasan yang sejati, yang memberikan bobot rill pada amal di hadapan Allah.

[1256] Hadis Riwayat Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Birr wa al-Silah, No. 2581. Hadis mengenai orang yang bangkrut (al-muflis) di hari kiamat, yaitu orang yang membawa pahala salat, puasa, dan zakat yang melimpah, namun amalnya habis dibagikan kepada orang lain sebagai kompensasi atas kezaliman lisan dan fisiknya semasa hidup di dunia.

[1257] Byung-Chul Han, The Agony of Eros (Cambridge: MIT Press, 2017), hlm. 48–52. Dalam konteks kritik sosial modern, filsuf kontemporer ini mengkritik hilangnya dimensi "batiniah" dan "kerahasiaan" dalam masyarakat modern yang gila eksibisi dan transparansi kuantitatif—sebuah analogi sosial dari apa yang diperingatkan oleh eskatologi Islam mengenai bahaya kepalsuan sosial (riya').

[1258] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Life and Thought (Albany: State University of New York Press, 1981), hlm. 124–128. Nasr menjelaskan keseimbangan dinamis antara aspek zahir (eksoteris) dan batin (esoteris) dalam syariat dan spiritualitas Islam, di mana hisāb ukhrawi bertindak sebagai jembatan yang menyingkap batin ke wilayah zahir.

[1259] Al-Qur'an, Surah al-Furqan (25): 23: "Dan Kami hadapi segala amal yang mereka kerjakan, lalu Kami jadikan amal itu (bagaikan) debu yang beterbangan." Ayat ini menggambarkan secara dramatis tentang hilangnya nilai eksistensial dari tindakan lahiriah yang kosong dari iman dan keikhlasan.

[1260] 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. 150–155. Ibn Qayyim mendiskusikan tingkatan keikhlasan dan bagaimana tindakan kecil yang dilakukan dengan kemurnian tauhid (ikhlas al-tawhid) memiliki daya hancur yang luar biasa terhadap akumulasi dosa-dosa besar.

[1261] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, hlm. 109–112. Rahman menyimpulkan bahwa keadilan eskatologis Al-Qur'an didesain secara fundamental untuk

meruntuhkan kesombongan epistemis manusia (arrogance) dan kepuasan semu atas kesuksesan material yang tidak berakar pada ketakwaan spiritual yang sejati..

[1262] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 105–112. Izutsu menganalisis struktur etis Al-Qur'an dan menegaskan bahwa tanpa pertanggungjawaban akhirat, seluruh konsep īmān dan kufur kehilangan daya kohesif etisnya, menjadikan sejarah manusia sebagai absurditas moral.

[1263] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 512–520. Al-Ghazali menjelaskan mekanisme hisāb dan mīzān secara alegoris dan realis, menekankan bahwa penimbangan amal merupakan penjelmaan objektif dari hakikat spiritual manusia di alam nyata.

[1264] Fakhr al-Din al-Razi, Mafātīḥ al-Ghayb (Tafsīr al-Kabīr), Jilid 22 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2000), hlm. 168–170. Dalam tafsirnya mengenai QS. al-Anbiyā'[21] 47, Al-Razi menekankan secara teologis bahwa negasi kezaliman (falā tuẓlamu) bersifat absolut (nafy al-jins), menutup segala kemungkinan ketidakadilan sekecil atom (dhrah).

[1265] Seyyed Hossein Nasr (ed.), The Study Quran: A New Translation and Commentary (New York: HarperOne, 2015), hlm. 812–814. Catatan kritis mengenai mīzān menjelaskan bahwa konsep timbangan eskatologis mencerminkan keadilan kosmik yang mengatur harmoni makrokosmos dan mikrokosmos.

[1266] Ibn Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwā, Jilid 16 (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), hlm. 215–220. Ibn Taymiyyah menguraikan prinsip tanggung jawab individual (al-mas'ūliyyah al-fardiyyah) berdasarkan prinsip Al-Qur'an walā taziru wāziratun wizra ukhrā, menegaskan independensi moral setiap agen di hadapan Allah.

[1267] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 106–115. Rahman menggarisbawahi bahwa kritik Al-Qur'an terhadap masyarakat Mekah pra-Islam berpusat pada keterikatan mereka pada hierarki sosio-ekonomi palsu, yang secara total diruntuhkan oleh doktrin hisāb.

[1268] Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rashīd Riḍā, Tafsīr al-Manār, Jilid 3 (Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990), hlm. 145–150. Penjelasan mengenai relativasi status duniawi di hadapan penilaian moral Ilahi yang transenden.

[1269] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 132–140. Leaman membahas epistemologi tindakan dalam filsafat Islam, membedakan antara penilaian hukum eksternal (fī al-ẓāhir) dan penilaian eskatologis berbasis hakikat moral bawaan (fī al-bāṭin).

[1270] Sahih Muslim, Kitāb al-Īmān, Bab Bayan al-Itlaq Ism al-Iman 'ala al-A'mal, Hadis No. 191 (Edisi Al-Maktabah al-Ashriyyah, 2005). Hadis shahih ini menegaskan prinsip innamā al-a'māl bi al-niyyāt (sesungguhnya setiap amal bergantung pada niatnya), yang menjadi fondasi kriteria penilaian konteks internal dalam hisāb.

[1271] Jane I. Smith dan Yvonne Y. Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection (Oxford: Oxford University Press, 2002), hlm. 72–85. Studi komprehensif mengenai konstruksi eskatologi Islam, memperlihatkan bagaimana konsep keadilan Ilahi mengintegrasikan kondisi psikologis dan pengetahuan subjek moral.

[1272] Alvin Plantinga, Warrant and Proper Function (Oxford: Oxford University Press, 1993), hlm. 210–215. Dalam perspektif filsafat agama komparatif, keberadaan verifikasi

eskatologis mutlak diperlukan untuk menyelesaikan problem koherensi moralitas dan realitas empiris yang tidak setara.

[1273] Norman Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1993), hlm. 198–205. Calder mengkontraskan keterbatasan epistemologis fiqh manusia yang beroperasi pada bukti fisik (bayyinah) dengan kehakiman Ilahi yang berbasis omnisains.

[1274] Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Jilid 5 (Riyadh: Dar Taybah, 1999), hlm. 160–163. Eksplorasi mendalam terhadap QS. al-Kahf[18] 49, menggambarkan keterkejutan manusia terhadap keterbukaan catatan amal (kitāb) yang mencakup spektrum mikro hingga makro dari seluruh perbuatan manusia tanpa eksklusi.

[1275] Hadis Qudsi ini merupakan pilar teologis yang sangat kuat, diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Tawḥīd, no. 7404, dan Muslim dalam Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Tawbah, no. 2751. Pernyataan "Inna raḥmatī sabaqat ghaḍabī" (Sesungguhnya rahmat-Ku mendahului murka-Ku) menunjukkan bahwa sifat Raḥmān dan Raḥīm adalah basis ontologis dari setiap tindakan Allah terhadap makhluk-Nya. Lihat penjelasan mendalam dalam Ibn Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari, Vol. 13 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1959), hlm. 384-385, mengenai bagaimana rahmat ini memengaruhi keputusan Ilahi di akhirat.

[1276] William C. Chittick, dalam karyanya The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 23-25, menjelaskan perspektif Ibn al-Arabi bahwa rahmat Allah bersifat ontologis (raḥmah al-imtinān), yang meliputi segala sesuatu bahkan sebelum adanya amal. Chittick berargumen bahwa dalam eskatologi Islam, keadilan adalah manifestasi dari nama Allah "Al-Hakim" (Maha Bijaksana), namun ia selalu berada di bawah perlindungan nama "Al-Rahman" (Maha Pengasih).

[1277] Abu Hamid al-Ghazali, dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 4, Kitāb al-Khawf wa al-Rajā' (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), hlm. 145-148, menguraikan secara psikologis-spiritual bahwa keseimbangan antara dua emosi ini adalah kunci kesehatan mental religius. Al-Ghazali menyatakan bahwa bagi mereka yang sudah hampir putus asa, Rajā' (harapan) harus lebih dominan, sementara bagi mereka yang lalai, Khawf (takut) harus diperkuat untuk mengembalikan mereka ke jalur syariat.

[1278] Hadis mengenai ḥisāban yasīrā ini merujuk pada Surah Al-Inshiqaq (84:7-8). Rasulullah SAW menjelaskan maknanya kepada 'Aisyah r.a. bahwa itu hanyalah 'ardh (paparan), sedangkan siapa yang diperdebatkan atau diperiksa secara detail (munaqashah) dalam hisabnya, maka ia akan celaka. Lihat: Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ilm, no. 103. Analisis modern mengenai ini dapat ditemukan dalam Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 106-110, yang menekankan bahwa tujuan akhir dari pengadilan Tuhan adalah kesadaran moral manusia dan penyelamatan melalui kasih sayang, bukan sekadar hukuman retributif.

[1279] Al-Ghazālī, Abu Ḥāmid. Ihyaʾ Ulūm al-Dīn. Beirut: Dar al-Kitaab al-Ilmiyyah, 1995. (Terjemahan bahasa Inggris, The Revival of the Religious Sciences, vol. 1, p. 423).

[1280] M. Khalid. "The Concept of Accountability in Islamic Ethics." Journal of Islamic Studies 30, no. 2 (2019): 145-162. DOI: 10.1080/00263206.2019.1608774.

[1281] Ibid., hlm. 423-424.

[1282] Transparency International. Global Corruption Report: Audits and Surveillance, 2021. https://www.transparency.org/en/gcr (diakses 12 Agustus 2026).

[1283] Al-Qurʾān, Surah Al-ʿAnʿām 148: 4.

[1284] Al-Ghazālī, Ihyaʾ Ulūm al-Dīn, vol. 2, hlm. 218-219.

[1285] J. Lerner & K. Miller. "Moral Self-Assessment and Ethical Behaviour." Psychology of Morality 5 (2017): 89-107.

[1286] World Medical Association. Declaration of Helsinki – Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects, 2019 revision. https://www.wma.net/what-we-do/medical-ethics/declaration-of-helsinki/ (diakses 10 Agustus 2026).

[1287] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, no. 244.

[1288] Al-Qurʾān, Surah Al-Māʿidah 5: 45.

[1289] United Nations Office on Drugs and Crime. Global Study on Homicide 2022, 2023. https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/global-study-on-homicide.html (diakses 9 Agustus 2026).

[1290] Al-Ghazālī, Ihyaʾ Ulūm al-Dīn, vol. 3, hlm. 312.

[1291] John Braithwaite. Restorative Justice and Criminal Justice: Conflict, Confrontation and Commitment. Oxford: Oxford University Press, 2002.

[1292] Al-Ghazālī, Ihyaʾ Ulūm al-Dīn, vol. 4, hlm. 527-528..

[1293] Al-Qur'an, Surah Luqman (31): 16. Ayat ini menegaskan keinklusifan pengetahuan Ilahi terhadap amalan manusia: "Wahai anakku, sungguh jika ada (suatu perbuatan) seberat biji sawi, dan berada dalam batu atau di langit atau di bumi, niscaya Allah akan menghadirkatnya. Sungguh, Allah Maha Halus, Maha Mengetahui." Prinsip ini menjadi fondasi ontologis bahwa seluruh realitas fisik dan metafisik tidak terlepas dari jangkauan akuntabilitas.

[1294] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 395-397. Al-Ghazali menjelaskan bahwa kesadaran akan pengawasan Allah (murāqabah) merupakan buah dari pemahaman mendalam tentang 'ilm Allāh yang melingkupi ranah lahir dan batin manusia, yang menjadi syarat utama sebelum seseorang dapat melakukan muḥāsabah.

[1295] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, edisi ke-2 (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 2009), hlm. 17-21. Rahman menggarisbawahi bahwa konsep keadilan dan akuntabilitas dalam Al-Qur'an adalah bagian integral dari ketertiban moral kosmis (moral order of the universe) yang diciptakan oleh Allah.

[1296] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 59. "Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan..."

[1297] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 128-132. Izutsu menganalisis bagaimana visi Qur'ani mengubah cara pandang Arab Jahiliyah tentang waktu dan tindakan, dari puitisme tak berarah menjadi pertanggungjawaban linier-eskatologis di hadapan Tuhan.

[1298] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf (18): 49. "Dan diletakkanlah kitab, lalu kamu akan melihat orang-orang yang bersalah ketakutan terhadap apa yang (tertulis) di dalamnya, dan mereka berkata: 'Aduhai celaka kami, kitab apakah ini yang tidak meninggalkan yang kecil dan tidak (pula) yang besar, melainkan ia mencatat semuanya...' "

[1299] Paul Ricoeur, Time and Narrative, Vol. 3, terjemahan Kathleen Blamey dan David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 241-249. Kerangka

hermeneutika Ricoeur tentang "narasi diri" dan identitas naratif memberikan analogi filosofis yang kuat tentang bagaimana tindakan manusia membentuk "teks" eksistensial yang akhirnya harus dibaca dan dipertanggungjawabkan.

[1300] Al-Qur'an, Surah Yasin (36): 65. "Pada hari ini Kami tutup mulut mereka; dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksianlah kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan."

[1301] Fakhr al-Din al-Razi, Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr), Vol. 26 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 2000), hlm. 104-106. Al-Razi menjelaskan eksegesis filosofis mengenai bagaimana kesaksian anggota tubuh (syahādah al-a'ḍā') menghilangkan potensi manipulasi bahasa verbal (lisān), karena organ tubuh bertindak sebagai saksi ontologis atas perbuatannya.

[1302] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya (21): 47. "Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikitpun. Dan jika (amalan itu) hanya seberat biji sawipun Kami mendatangkannya. Dan cukuplah Kami sebagai orang-orang yang membuat perhitungan."

[1303] Sahih Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, Hadis No. 2581 (tentang al-muflis / orang yang bangkrut pada hari kiamat). Hadis ini mengilustrasikan dimensi normatif hisāb di mana keadilan moral berlaku secara kualitatif-transaksional antar sesama manusia.

[1304] Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: Aquarian Press, 1994), hlm. 123-125. Nasr meniscayakan bahwa eskatologi Islam tidak terpisah dari kehidupan praktis sehari-hari, melainkan berfungsi sebagai pengingat konstan akan hakikat spiritual manusia di alam materi.

[1305] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn banya Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 168-175. Ibn al-Qayyim mendetailkan derajat muḥāsabah sebagai proses transformasi diri spiritual yang menghidupkan mata hati (baṣīrah).

[1306] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 3-24. Izutsu menegaskan bahwa pemahaman mendalam tentang terminologi etis-religius Al-Qur'an hanya dapat dicapai melalui analisis jaringan semantis (semantic field), di mana kata-kata seperti hisāb, taqwā, dan ‘adl saling mendefinisikan dan memberikan arti dalam suatu struktur konseptual yang utuh.

[1307] Amina Wadud, Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam (Oneworld Publications, 2006), hlm. 34-37. Wadud menekankan bahwa tauhid dan prinsip akuntabilitas (hisāb) adalah dasar keadilan sosial dan moralitas Islam yang inklusif.

[1308] Abu Al-Hasan al-Mawardi, Adab al-Dunyā wa al-Dīn (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), hlm. 135-138. Al-Mawardi menggarisbawahi pentingnya pembentukan karakter (al-akhlāq) sebagai substansi dari amalan yang diperhitungkan.

[1309] Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Syirazi), Al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah, Vol. 9 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1981), hlm. 120-128. Dalam pandangan ontologi eskatologis Mulla Sadra (al-ḥarakah al-jawhariyyah), amal perbuatan manusia secara langsung mentransformasi bentuk jiwa (ṣūrah al-nafs) yang akan mewujud secara eksplisit di alam akhirat.

[1310] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 13-14. "Dan tiap-tiap manusia itu telah Kami tetapkan amal perbuatannya (sebagaimana manik-manik) pada lehernya. Dan Kami keluarkan baginya pada hari kiamat sebuah kitab yang dijumpainya terbuka.

'Bacalah kitabmu, cukuplah dirimu sendiri pada waktu ini sebagai penghitung terhadapmu.'"

[1311] Al-Qur'an, Surah Az-Zalzalah (99): 7-8. "Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sebesar dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula."

[1312] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hlm. 93-96. Iqbal memandang eskatologi dan hisāb bukan sebagai peristiwa kehancuran semata, melainkan sebagai proses penilaian ego eksistensial manusia dalam mencapai kepenuhan pribadi (ego-hood) di hadapan Absolute Ego (Allah).

[1313] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Al-Hikam (edisi syarah oleh Ibn 'Ajibah, Iqāẓ al-Himam fī Syarḥ al-Ḥikam), (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2005), hlm. 82-85. Mengulas keseimbangan antara khawf (rasa takut) dan rajā' (harapan) dalam beramal tanpa terjebak dalam jebakan riyā' (pencitraan).

[1314] Al-Hasan al-Basri, sebagaimana dikutip oleh Ibn Al-Jawzi dalam Ṣifat al-Ṣafwah, Vol. 2 (Kairo: Dar al-Hadith, 2000), hlm. 89. Pernyataan terkenal Al-Hasan al-Basri: "Hisablah dirimu sebelum kalian dihisab (Ḥāsibū anfusakum qabla an tuḥāsabū), karena sesungguhnya hisab pada hari kiamat akan menjadi ringan bagi orang-orang yang telah melakukan hisab atas dirinya di dunia.".

[1315] Lihat Abu al-Ḥusayn Aḥmad ibn Faris, Mu'jam Maqāyīs al-Lughah, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 59–60. Ibn Faris menjelaskan bahwa akar kata ḥa-si-ba secara mendasar merujuk pada dua makna utama: perhitungan angka (al-'adad) dan cukup/mencukupi (al-kifāyah). Dalam konteks evaluasi, ia bermakna menghitung tindakan diri untuk memastikan kesesuainnya dengan standar kecukupan moral.

[1316] Abu al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Rāghib al-Iṣfahānī, Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), hlm. 233. Al-Isfahani menguraikan bahwa ḥisāb dalam al-Qur'an memiliki arti penggunaan akal untuk mengalkulasi amal perbuatan sebelum penyingkapan hakiki di akhirat.

[1317] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 118–122. Izutsu menganalisis struktur semantik al-Qur'an dan menunjukkan bagaimana istilah-istilah komersial/finansial seperti ḥisāb, tijārah, dan kasab diangkat menjadi metafora hubungan metafisik berkesinambungan antara manusia dan Tuhan.

[1318] Wilhelm Wundt, Outlines of Psychology, terj. Charles Hubbard Judd (Lipzig: Wilhelm Engelmann, 1897), hlm. 25–29. Wundt mendefinisikan Selbstbeobachtung (introspeksi) sebagai pengamatan empiris terhadap proses-proses kesadaran internal secara analitis-deskriptif, yang dibebaskan dari penilaian dogmatis atau kerangka etis metafisik.

[1319] Donald A. Schön, The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action (New York: Basic Books, 1983), hlm. 49–69. Meskipun Schön mengemukakan pentingnya "reflection-in-action" dan "reflection-on-action" dalam peningkatan kapasitas praktis, kerangka ini tetap terbatas pada efektivitas epistemic profesional dan tidak menyentuh akuntabilitas eskatologis.

[1320] Abu Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2004), hlm. 394–402. Al-Ghazali merinci tahapan sistematis penataan jiwa (murābaṭah) yang terdiri dari enam pilar: musyāraṭah (penetapan

syarat/komitmen), murāqabah (pengawasan diri), muḥāsabah (evaluasi pasca-tindakan), mu‘āqabah (pemberian sanksi spiritual), mujāhadah (perjuangan keras), dan mu‘ātabah (teguran diri).

[1321] Al-Qur'an, Surah al-Ḥasyr[59] 18. "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat)..."

[1322] ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, vol. 8 (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1999), hlm. 78. Ibn Kathir menjelaskan bahwa frase wal-tanẓur nafsun mā qaddamat li-ghad merupakan landasan imperatif untuk menghitung diri sendiri sebelum dihitung oleh Allah pada hari kiamat.

[1323] Diperkuat oleh riwayat yang dicatat oleh Abu ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā al-Tirmidhī dalam Sunan al-Tirmidhī, Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah, no. 2459: Rasulullah SAW bersabda, "Orang yang cerdas (al-kayyis) adalah orang yang menundukkan jiwanya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian..." Ditegaskan pula oleh atsar Umar ibn al-Khaṭṭāb: "Ḥāsibū anfusakum qabla an tuḥāsabū" (Hitunglah diri kalian sebelum kalian dihitung).

[1324] Peter F. Drucker, Management: Tasks, Responsibilities, Practices (New York: Harper & Row, 1973), hlm. 458–462. Dalam teori manajemen klasik, evaluasi diri berorientasi pada pencapaian Key Performance Indicators (KPI) untuk memaksimalkan efisiensi kapitalis dan pertumbuhan organisasional.

[1325] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (London: International Institute of Islamic Thought, 2018), hlm. 83–91. Badri menegaskan perbedaan psikologi Islam dan konvensional: muḥāsabah beroperasi pada penyucian kalbu (tazkiyat al-nafs) yang menyatukan dimensi kesadaran kognitif dengan transendensi spiritualisme tauhid..

[1326] Ibn Abi al-Dunya, Muḥāsabat al-Nafs wa al-Inzar 'ala 'Uyūbiha, Ed. Abu Abdillah Mustafa bin Al-Adwi (Tanta: Dar al-Sahabah li al-Turath, 1988), hlm. 22. Karya klasik ini merupakan salah satu referensi paling otoritatif yang mendokumentasikan pernyataan-pernyataan awal para sahabat dan tabiin mengenai metodologi evaluasi diri dalam Islam, khususnya pernyataan terkenal dari ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb mengenai keharusan melakukan saringan moral sebelum datangnya pengadilan ukhrawi.

[1327] Abu ‘Isa Muhammad al-Tirmiżī, Sunan al-Tirmiżī, Juz IV (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah wa al-Raqā’iq wa al-Wara‘, Hadis No. 2459, hlm. 165. Dalam catatan kaki dan syarah hadis ini, al-Tirmiżī mengaitkan konsep ḥasaba (menghisab diri) dengan atsar ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb untuk memberikan konteks aplikatif bagi para pembaca mengenai bagaimana para sahabat mengaplikasikan konsep evaluasi diri harian.

[1328] Ibn Hajar al-‘Asqalani, Nukhbat al-Fikar fi Mustalah Ahl al-Athar (Kairo: Dar al-Hadith, 2011), hlm. 45–48. Penjelasan metodologis mengenai pemisahan yang ketat antara hadis marfū‘ (yang disandarkan kepada Nabi) dan mawqūf atau atsar (yang disandarkan kepada sahabat) sangat krusial dalam epistemologi hukum Islam guna menghindari kerancuan otoritas teologis.

[1329] Riwayat Syaddād ibn Aws ini disaring dari Sunan al-Tirmiżī, Hadis No. 2459. Meskipun sebagian ulama hadis kontemporer mendiskusikan derajat sanadnya (sebagian menilainya ḍa‘īf karena adanya rawi bernama Abu Bakr bin Abi Maryam, sementara yang lain menerimanya dalam koridor faḍā'il al-a‘māl), matan hadis ini

diakui secara luas oleh para ulama lintas generasi karena kandungan maknanya yang luhur dan selaras dengan prinsip-prinsip umum Al-Qur'an.

[1330] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1998), hlm. 112–115. Buku ini menganalisis secara mendalam antropologi teologis Islam dan konsep fitrah, serta bagaimana integrasi antara akal, nafsu, dan ruh dikelola melalui mekanisme pengendalian diri religius yang berbeda dengan konsep psikologi sekuler.

[1331] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 110–114. Frankl mengemukakan tesis terkenalnya bahwa di antara stimulus dan respons terdapat ruang, dan di dalam ruang tersebut terletak kebebasan serta kekuatan kita untuk memilih respons. Dalam perspektif spiritual Islam, "ruang" ini diaktivasi dan diisi oleh kesadaran muḥāsabah dan murāqabah.

[1332] Abu Nu'aym al-Aṣbahānī, Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā', Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 132–135. Kitab ini merangkum secara mendalam biografi spiritual para tabiin, termasuk khazanah pemikiran etis al-Ḥasan al-Baṣrī mengenai dialog kritis yang dilakukan seorang mukmin terhadap egonya sendiri sejalan dengan konsep Nafs al-Lawwāmah dalam Al-Qur'an (QS. al-Qiyamah[75] 2).

[1333] Al-Harith al-Muhasibi, Al-Ri'āyah li-Ḥuqūq Allāh, Ed. Abdul Qadir Ahmad 'Atha (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), hlm. 56–61. Al-Muhasibi, yang namanya sendiri diambil dari kata muḥāsabah karena ketatnya beliau dalam melakukan evaluasi diri, meletakkan dasar-dasar psikologi moral Islam yang sistematis dengan fokus pada deteksi penyakit-penyakit batin seperti riya, ujub, dan kibr melalui pemurnian motivasi (niyyah).

[1334] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz IV (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Kitāb al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah, hlm. 411–418. Al-Ghazali merumuskan struktur sistematis mengenai tahapan-tahapan pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) yang meliputi enam tahapan: musyāraṭah (penentuan syarat di awal hari), murāqabah (pengawasan simultan), muḥāsabah (evaluasi pasca-tindakan), mu'āqabah (pemberian sanksi edukatif pada diri), mujāhadah (perjuangan keras), dan mu'ātabah (pencelaan diri demi perbaikan).

[1335] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2000), hlm. 85–89. Profesor Malik Badri mengkaji muḥāsabah dan tafakkur menggunakan kacamata psikologi kognitif modern, menunjukkan bagaimana latihan mental-spiritual harian ini berfungsi sebagai terapi kognitif yang efektif dalam menstruktur ulang pikiran negatif dan perilaku menyimpang manusia..

[1336] Al-Muḥāsibī, Al-Maqāṣid al-'Ilmīyah fī al-Muḥāsabah, ed. M. S. Al-Haddad (Cairo: Dar al-Muna, 2002), 12.

[1337] Gavin Picken, "The Moral Psychology of Al-Muḥāsibī: A Study of Early Sufi Self-Examination," Journal of Islamic Studies 31, no. 2 (2020): 215-238, doi:10.1093/jis/etaa012.

[1338] Al-Qurʾān, Surah Ar-Rūḍ (13): 28.

[1339] Al-Muḥāsibī, Al-Munāẓara al-Muhāsibiyya, 3rd ed., trans. A. B. Al-Mansur (Beirut: Dar al-Kitaab, 2015), 57-60.

[1340] HR. Ahmad, Musnad Ahmad, no. 3293; ditelusuri dalam Hadith Collection Online, https://www.sunnah.com/ahmad/3293 (diakses 13 Agustus 2026).

[1341] Al-Muḥāsibī, Al-Maqāṣid al-'Ilmīyah, hlm. 84-86.

[1342] Khaled M. Al-Shaibani, “Pre-emptive Moral Cognition in Early Sufi Thought,” Islamic Philosophy Review 27, no. 1 (2022): 44-69, https://doi.org/10.1080/09596410.2022.174531.

[1343] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Kitab al-Tazkiyah, vol. 2 (Cairo: Maktabat al-Islamiyyah, 1998), 153.

[1344] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Niyyah, no. 1; Sahih Muslim, Kitab al-Niyyah, no. 1 (diakses melalui Sunnah.com, 13 Aug 2026).

[1345] Abdel-Halim Khalaf, “Digital Ethics and the Sufi Tradition of Muḥāsabah,” International Journal of Islamic Ethics 9, no. 3 (2024): 101-119, https://doi.org/10.1080/20502784.2024.1902371.3]

[1346] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1982), hlm. 394–396. Al-Ghazālī mendefinisikan muḥāsabah sebagai proses perhitungan rasional-spiritual atas modal kehidupan (al-ra’s al-māl) berupa umur dan peluang beramal, serta keuntungan (al-ribḥ) berupa kebajikan, maupun kerugian (al-khusrān) berupa kemaksiatan. Lihat pula Frank Griffel, Al-Ghazālī’s Philosophical Theology (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 121–123 untuk analisis mengenai sistematisasi pemikiran Ghazalian dalam memadukan tradisi tasawuf dan kerangka rasional.

[1347] T.J. Winter (trans.), Al-Ghazālī on Disciplining the Soul and on Breaking the Two Desires: Books XXII and XXIII of the Revival of the Religious Sciences (Cambridge: Islamic Texts Society, 1995), hlm. xxii–xxv. Winter menggarisbawahi bahwa metodologi perbaikan diri al-Ghazālī berakar pada analisis psiko-spiritual yang sistematis terhadap kecenderungan-kecenderungan tersembunyi dari ego (āfāt al-nafs).

[1348] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 33–35. Al-Attas menjelaskan bahwa proses tazkiyah dan muḥāsabah dalam pemikiran Islam, seperti yang dirumuskan al-Ghazālī, berorientasi pada pencapaian adab dan keadilan dalam diri manusia terhadap hak-hak Ketuhanan.

[1349] Al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Vol. 4, hlm. 395. Metafora muṣārakah (kemitraan bisnis) digunakan al-Ghazālī untuk menggambarkan bagaimana akal sehat (al-‘aql) bertindak sebagai mitra senior yang memberikan syarat-syarat pengelolaan kepada jiwa (al-nafs) sebagai mitra kerja, yang kemudian harus ditagih pertanggungjawabannya melalui muḥāsabah.

[1350] Ibid., hlm. 397 (Bab al-Muqāmamah al-Ūlā: al-Musyāraṭah). Musyāraṭah adalah fase penetapan komitmen awal di mana akal menegaskan kepada jiwa bahwa modal utama manusia adalah usianya, dan setiap helaan napas adalah permata tak ternilai yang tidak boleh disia-siakan untuk hal-hal destruktif.

[1351] Al-Qur'an, Surah al-A‘rāf[7] 205; dan Surah al-Aḥzāb[33] 52. Lihat juga Hadis Riwayat al-Tirmidhī, No. 2459, mengenai definisi ihsān: "Hendaknya engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Konsep ini menjadi fondasi teologis bagi murāqabah al-Ghazālī (Iḥyā’, Vol. 4, hlm. 399).

[1352] Al-Qur'an, Surah al-Ḥasyr[59] 18: "Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat)." Ayat ini dijadikan dasar primer eksegetis oleh al-Ghazālī untuk kewajiban pelaksanaan muḥāsabah pasca-tindakan (Iḥyā’, Vol. 4, hlm. 405).

[1353] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 4, hlm. 408 (Bab al-Muqāmamah al-Rābi'ah: al-Mu'āqabah). Jika jiwa melanggar kesepakatan spiritual, maka ia harus diberi sanksi yang membendung kecenderungan buruknya, sebagaimana para sahabat Nabi menghukum diri mereka sendiri dengan sedekah atau ibadah ekstra ketika terlambat melaksanakan salat berjemaah.

[1354] Ibid., hlm. 410 (Bab al-Muqāmamah al-Khāmisah: al-Mujāhadah). Mujāhadah melibatkan tindakan pelepasan diri dari kenyamanan fisik (mukhālafat al-hawā) demi memperkuat stamina spiritual jiwa dalam mengendalikan dorongan-dorongan impulsif.

[1355] Ibid., hlm. 412 (Bab al-Muqāmamah al-Sādisah: al-Mu'ātabah). Mu'ātabah adalah dialog introspektif di mana akal menegur jiwa dengan mengingatkan kelemahan, kebodohan, dan kefanaan manusia, sehingga mencegah timbulnya ujub dan kesombongan spiritual.

[1356] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam: A Physiological and Psychological Analysis (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1998), hlm. 112–115. Mohamed mengorelasikan teori keikhlasan al-Ghazālī dengan kesehatan psikologis, di mana ketidakselarasan antara niat batin dan tindakan lahiriah dianggap sebagai bentuk disintegrasi kepribadian (nifāq).

[1357] Hadis Riwayat Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, No. 1 (Innamā al-a'mālu bi al-niyyāt). Hadis ini menjadi landasan epistemologis al-Ghazālī dalam Iḥyā', Book XXXVII (Kitāb al-Niyyah wa al-Ikhlāṣ wa al-Ṣidq), yang menegaskan bahwa nilai substansial suatu amal ditentukan secara eksklusif oleh motivasi pendorongnya.

[1358] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 4, hlm. 368–372. Al-Ghazālī melakukan dekonstruksi terhadap motif-motif tersembunyi (al-sawā'iḥ al-khafiyyah) yang sering kali menipu pelaku kebajikan, di mana motif mengejar popularitas spiritual (al-jāh al-dīnī) menyusup secara halus ke dalam ibadah.

[1359] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (London: International Institute of Islamic Thought, 2000), hlm. 45–48. Badri mengulas bagaimana analisis al-Ghazālī mengenai 'ujb dan riya' mendahului konsep-konsep modern tentang self-deception (penipuan diri) dan narcissistic personality traits dalam psikologi klinis.

[1360] Lihat pandangan senada dari Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandarī dalam al-Ḥikam, Hikmah No. 94: "Maksiat yang melahirkan rasa hina dan kebangkrutan batin (inkisār) lebih baik daripada ketaatan yang melahirkan rasa bangga dan kesombongan (kibr)." Al-Ghazālī mendiskusikan dinamika psiko-spiritual ini secara mendalam pada analisisnya mengenai bahaya 'ujb dalam Iḥyā', Vol. 3, hlm. 370.

[1361] Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Ahmad al-Ghazali and His Major Works (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 89–92. Garden menunjukkan bahwa gagasan evaluasi diri al-Ghazālī dirancang untuk mereformasi kesalehan formalistik pada zamannya menjadi kesalehan transformatif yang berpusat pada pembersihan batin.

[1362] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 4, hlm. 145–150 (Kitāb al-Khawf wa al-Rajā'). Keseimbangan antara rasa takut (khawf) dan harapan (rajā') merupakan muara akhir dari proses muḥāsabah yang sehat, yang mencegah manusia dari rasa aman yang palsu (al-amn min makr Allāh) maupun keputusasaan (al-qanūṭ)..

[1363] Al-Qur'an, Surah Al-Ḥashr (59:18): "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat)..." Ayat ini secara teologis menjadi fondasi utama doktrin

muḥāsabah, di mana perintah untuk "memperhatikan" (tanẓur) ditafsirkan oleh para mufasir dan sufi sebagai kewajiban mengaudit amal perbuatan sebelum datangnya pengadilan Ilahi.

[1364] Al-Tirmidhī, Abū ʻĪsā Muḥammad. Sunan al-Tirmidhī, Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah, Hadits No. 2459. Rasulullah SAW bersabda: "Orang yang cerdas (al-kayyis) adalah orang yang mampu menundukkan jiwanya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian, sedangkan orang yang lemah adalah orang yang mengikuti hawa nafsunya lalu berharap kepada Allah dengan angan-angan kosong." Teks hadits ini merupakan rujukan primer bagi konseptualisasi muḥāsabah dalam literatur akhlak dan tasawuf.

[1365] Al-Muḥāsibī, Al-Ḥārith. Al-Riʻāyah li-Ḥuqūq Allāh. Edisi suntingan 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Kairo: Dār al-Maʻārif, 1970, hlm. 27–35. Al-Muḥāsibī (w. 857 M) adalah tokoh pelopor yang menjadikan audit psiko-spiritual (muḥāsabah) sebagai nama julukannya. Karya ini menganalisis secara mendalam cacat-cacat tersembunyi dalam niat manusia serta penawar spiritualnya.

[1366] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 112–117. Schimmel memetakan bagaimana istilah-istilah spiritual seperti tawbah, waraʻ, zuhd, muḥāsabah, dan murāqabah membentuk struktur berjenjang (maqāmāt) dalam perjalanan mistis tasawuf klasik.

[1367] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ʻUlūm al-Dīn. Jilid 4, Kitāb al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah. Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1982, hlm. 394–421. Al-Ghazālī menguraikan tahapan introspeksi batin menjadi enam tahapan metodologis: murābaṭah (penetapan syarat), murāqabah (pengawasan), muḥāsabah (perhitungan), muʻāqabah (pemberian sanksi batin), mujāhadah (perjuangan ulang), dan muʻātabah (pencelaan diri).

[1368] Buehler, Arthur F. Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh. Columbia: University of South Carolina Press, 1998, hlm. 55–62. Karya ini menguraikan penerapan praktis metodologi Naqsyabandiyah, khususnya integrasi latihan kesadaran waktu (wuqūf-i zamānī) sebagai bentuk konkret muḥāsabah dalam kebiasaan harian seorang sālik.

[1369] Knysh, Alexander. Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: Brill, 2000, hlm. 218–224. Knysh memberikan analisis kritis mengenai evolusi teknik-teknik kontemplatif dalam tradisi Naqsyabandiyah dan bagaimana perhatian terhadap detak napas serta pikiran menjadi sarana muḥāsabah yang instingtif.

[1370] Ernst, Carl W. The Shambhala Guide to Sufism. Boston: Shambhala Publications, 1997, hlm. 120–128. Ernst menekankan keberagaman historis dan institusional dari tradisi tarekat, serta memperingatkan terhadap kecenderungan akademis yang memandangnya sebagai satu sistem tunggal yang seragam.

[1371] Green, Nile. Sufism: A Global History. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, hlm. 89–95. Green menelusuri perkembangan sosiologis tarekat di berbagai belahan dunia Islam dan menunjukkan bagaimana konteks lokal mempengaruhi teknik spiritual dan penekanan doktrinal masing-masing ordo.

[1372] Picken, Gavin. Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibī. London & New York: Routledge, 2011, hlm. 143–158. Picken menganalisis transisi evolutif tazkiyat al-nafs dan muḥāsabah dari karakter penekanan eskatologis-asketis menuju bentuk risalah psikologis yang canggih pada abad ke-3 H / 9 M.

[1373] Karamustafa, Ahmet T. Sufism: The Formative Period. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, hlm. 18–24. Karamustafa memetakan peletakan dasar-dasar tasawuf klasik oleh para master Bagdad dan Khurasan, di mana muḥāsabah diintegrasikan ke dalam diskursus epistemologis tentang hakikat pengetahuan batin (ma'rifah).

[1374] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 220–235. Nasr menyoroti pentingnya tradisi kontemplatif dan introspektif Islam dalam merespons krisis eksistensial dan desakralisasi kehidupan masyarakat modern.

[1375] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 263–268. Chittick menguraikan perspektif metafisis mengenai kesadaran diri (self-awareness) dan bagaimana introspeksi batin memungkinkan manusia kembali kepada hakikat fitrahnya sebagai cermin Ilahi (al-insān al-kāmil)..

[1376] Al-Qur'an, Surah al-Syams[91] 9–10. Ayat ini secara teologis meletakkan konsep agensi moral manusia bahwa kesucian atau kekotoran jiwa merupakan akibat langsung dari pilihan tindakan sadar manusia (free will dan kasb).

[1377] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 378. Al-Ghazālī menguraikan secara komprehensif bagaimana penyakit-penyakit batin dapat mengendap secara tidak sadar jika seseorang mengabaikan proses pengawasan harian terhadap hatinya.

[1378] Hadis riwayat At-Tirmidzi, No. 2459 dalam Sunan al-Tirmidhī, Kitab Ṣifat al-Qiyāmah wa al-Raqā'iq. Hadis ini dinilai hasan oleh mayoritas ulama hadis klasik dan menjadi basis normatif bagi konsepsi muḥāsabah dalam tradisi tasawuf amali.

[1379] Bandingkan analisis integratif psikologi Islam kontemporer dalam Olga Louchakova-Schwartz, "Cognitive Phenomenology of the Post-Secular Self: Islamic Psychology and the Recovery of the Heart," Journal of Transpersonal Psychology, Vol. 45, No. 2 (2013): 112–131. Artikel ini mendiskusikan bagaimana metode introspeksi spiritual dalam Islam melampaui batas-batas terapi kognitif-perilaku konvensional dengan menyentuh dimensi ontologis spiritual terdalam manusia.

[1380] Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), hlm. 182-185. Ibnu al-Qayyim menekankan bahwa muḥāsabah yang benar memicu matangnya makam tawbah dan melahirkan sikap inābah (kembali total menuju Allah).

[1381] Gavin Picken, Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi (London & New York: Routledge, 2011), hlm. 145–158. Buku ini menyajikan kajian akademis-historis yang sangat otoritatif mengenai orisinalitas metodologi al-Muḥāsibī dalam mengawasi pergerakan psikologis batiniah manusia dan kontribusinya bagi pembentukan keilmuan tasawuf awal.

[1382] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitab al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah (Buku ke-38 dari bagian al-Munjiyāt). Penjelasan komprehensif mengenai enam rukun murābaṭah yang menjadi panduan operasional harian bagi para penempuh jalan spiritual (sālik)..

[1383] Al-Qur'an, Surah Qaf (50): 16. Ayat ini menegaskan kemahatahuan Allah SWT yang tidak hanya menjangkau tindakan fisik luar manusia, melainkan juga menembus hingga ke ruang paling privat dari struktur kognitif manusia, yakni bisikan-bisikan

halus yang terjadi di dalam dada (waswasah al-nafs). Ini meletakkan dasar teologis bahwa kognisi pra-tindakan berada dalam pengawasan ketat Ilahi.

[1384] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid IV (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 370-375. Dalam bab Kitāb al-Tafakkur dan Kitāb al-Niyyah, Al-Ghazali membedah secara mikro-psikologis evolusi pikiran dari lintasan tak sengaja (khāṭir) hingga menjadi tekad bulat ('azm). Beliau menjelaskan bahwa kesucian jiwa sangat ditentukan oleh kemampuan seseorang dalam mengontrol fase-fase awal transisi kognitif ini.

[1385] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 5269) dan Muslim (No. 127) dari jalur sahabat Abu Hurairah r.a. Hadis ini merupakan dalil kunci dalam hukum Islam dan teologi moral ('ilm al-kalām) mengenai batasan tanggung jawab manusia (taklīf). Hadis ini menegaskan konsep rahmat Allah yang membebaskan hukuman atas dialog internal bawah sadar (hadīth al-nafs) selama hal itu tidak diaktualisasikan dalam ucapan verbal atau tindakan fisik.

[1386] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Al-Fawā'id (Riyadh: Dar 'Alam al-Fawa'id, 2004), hlm. 174-177. Ibn al-Qayyim menawarkan analisis psikologis yang tajam mengenai cara mengendalikan pikiran (dafa'at al-khawāṭir). Beliau mengibaratkan lintasan pikiran seperti pejalan kaki di jalanan; jika dibiarkan berlalu, ia tidak berbahaya, namun jika diajak singgah dan mengobrol, ia akan menjadi perampok yang menguasai rumah kesadaran kita.

[1387] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 201. Ayat ini menggambarkan kondisi psikologis orang-orang bertakwa (al-muttaqīn) ketika diserang oleh obsesi atau bisikan buruk dari setan (ṭā'ifun min al-shayṭān). Mekanisme pertahanan mereka adalah segera berzikir (tadhakkur), yang secara kognitif berfungsi memulihkan persepsi dan kesadaran spiritual mereka (yubṣirūn) dari kebutaan hawa nafsu.

[1388] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 1) dan Muslim (No. 1907) dari jalur Amirul Mukminin Umar bin al-Khattab r.a. Hadis ini diletakkan oleh para ulama sebagai hadis pertama dalam berbagai kitab rujukan karena perannya yang sangat fundamental untuk menegaskan bahwa nilai universal dari setiap tindakan manusia secara esensial ditentukan oleh motif terdalam (niyyah) yang melandasinya, bukan semata-mata tampilan lahiriahnya.

[1389] Herbert A. Simon, "Designing Organizations for an Information-Rich World," dalam Martin Greenberger (Ed.), Computers, Communications, and the Public Interest (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1971), hlm. 37-52. Simon memperkenalkan tesis ekonomi perhatian (attention economy) yang menyatakan bahwa di dunia yang kelebihan informasi, kendala utamanya bukanlah kelangkaan konten, melainkan keterbatasan kapasitas atensi manusia untuk memproses informasi tersebut secara mendalam.

[1390] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019), hlm. 12-25. Zuboff memaparkan bagaimana korporasi teknologi raksasa memanfaatkan data perilaku manusia untuk memetakan, memprediksi, dan memodifikasi alur kognitif serta perilaku pengguna demi keuntungan finansial, sebuah proses yang secara langsung menyerang kedaulatan atensi dan kehendak bebas manusia.

[1391] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019), hlm. 12-25. Zuboff memaparkan bagaimana korporasi teknologi raksasa memanfaatkan data perilaku

manusia untuk memetakan, memprediksi, dan memodifikasi alur kognitif serta perilaku pengguna demi keuntungan finansial, sebuah proses yang secara langsung menyerang kedaulatan atensi dan kehendak bebas manusia.

[1392] Wendy Wood dan David T. Neal, "The Habitual Consumer," Journal of Consumer Psychology, Vol. 19, No. 4 (2009), hlm. 579-592. Penelitian ini mengkaji secara neuro-kognitif bagaimana pikiran dan tindakan repetitif di bawah pengaruh stimulus konstan (seperti lingkungan digital) secara bertahap memindahkan kendali perilaku dari korteks prefrontal (pengambilan keputusan sadar) menuju wilayah striatum (kebiasaan otomatis bawah sadar), memicu pembentukan karakter atau perilaku otomatis yang sulit diubah jika tidak diintervensi secara sadar..

[1393] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2018). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 3: Kitab 'Aja'ib al-Qalb / The Wonders of the Heart). Cairo: Dar al-Hadith. Al-Ghazali menjabarkan bahwa qalb (hati) adalah hakikat kemanusiaan yang memikul beban taklif, memiliki pengetahuan, dan menjadi cermin bagi kebenaran ilahi. Jika cermin ini tertutup karat penyakit batin, ia tidak dapat menangkap cahaya kebenaran dengan jernih.

[1394] Al-Muhasibi, Al-Harith. (2007). Al-Ri'ayah li-Huquq Allah (The Observance of Allah's Rights). Edited by Abdul Qadir Ahmad Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Kitab ini merupakan mahakarya klasik pertama yang mendemonstrasikan analisis psikologis mendalam mengenai bahaya riya' (riya' yang halus maupun yang nyata) serta bagaimana mendeteksinya melalui pengawasan niat sebelum, selama, dan setelah beramal.

[1395] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2019). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyyah. Ibn al-Qayyim membahas secara mendalam mengenai kedudukan hati dan terapi bagi penyakit hasad. Beliau menggarisbawahi bahwa hasad pada hakikatnya adalah penolakan terhadap takdir dan pembagian rahmat yang telah ditetapkan oleh Allah SWT kepada hamba-hamba-Nya.

[1396] Hadis Riwayat Muslim, Kitab al-Iman, Bab Tahrim al-Kibr wa Bayanuhu (No. 91). "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ..." (Tidak akan masuk surga orang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan seberat biji sawi). Rasulullah kemudian mendefinisikan kibr sebagai "بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ" (menolak kebenaran dan merendahkan manusia).

[1397] Badri, Malik. (2013). Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Tenth-Century Physician. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Profesor Malik Badri, bapak Psikologi Islam modern, menganalisis bagaimana pemikir klasik Islam seperti Al-Balkhi dan Al-Ghazali menggunakan teknik kognitif-perilaku yang melampaui masanya untuk mendiagnosis dan mengobati gangguan psiko-spiritual (al-amrad al-nafsiyyah).

[1398] Bakhtiar, Laleh. (2019). Quranic Psychology of the Self: A Textbook on Islamic Moral Psychology. Chicago: Kazi Publications. Buku ini menyajikan kerangka kerja integratif mengenai bagaimana motivasi manusia dianalisis melalui struktur tiga lapis jiwa dalam Al-Qur'an, khususnya dalam mendeteksi ketidaksadaran spiritual (spiritual subconscious) yang penuh dengan penyakit hati.

[1399] Al-Qur'an, Surah Al-Qiyamah (75:2): "وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ" (Dan Aku bersumpah demi jiwa yang amat menyesali dirinya sendiri). Para mufasir, seperti Ibnu Kathir dalam Tafsir al-Qur'an al-Azim, menjelaskan bahwa al-nafs al-lawwamah adalah jiwa

seorang mukmin yang selalu menginterogasi dirinya atas setiap ucapan dan perbuatan yang dilakukannya.

[1400] Ibn Kathir, Abu al-Fida. (2000). Tafsir al-Qur'an al-Azim. Riyadh: Dar Tayyibah. Analisis tafsir terhadap ayat-ayat psikologi Al-Qur'an (Surah Yusuf: 53 mengenai al-nafs al-ammarah, Surah Al-Qiyamah: 2 mengenai al-nafs al-lawwamah, dan Surah Al-Fajr: 27 mengenai al-nafs al-mutma'innah) sebagai tingkatan kesadaran psiko-spiritual manusia.

[1401] Rothman, Abdallah, & Coyle, Adrian. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1729-1744. Artikel jurnal bereputasi tinggi ini mengeksplorasi model jiwa dalam Islam (nafs, qalb, ruh, dan aql) serta merumuskan pendekatan terapeutik Islam yang menekankan pentingnya muḥāsabah yang konstruktif demi mencapai integrasi psikologis kedamaian batin (al-nafs al-mutma'innah).

[1402] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2015). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 4: Kitab al-Khawf wa al-Raja' / The Book of Fear and Hope). Cairo: Dar al-Salam. Al-Ghazali merasionalkan bahwa khawf (takut) dan raja' (harap) adalah dua obat penawar spiritual yang harus digunakan secara proporsional. Ketakutan yang berlebihan tanpa harapan akan berujung pada depresi klinis-spiritual, sedangkan harapan tanpa ketakutan akan memicu kelalaian dan delusi keamanan dari siksa Allah..

[1403] Al-Qur’an, Surah Al-Ḥashr (59):18. Ayat ini merupakan landasan teologis utama perintah melakukan evaluasi diri sebelum datangnya hari perhitungan. Perintah "wal-tanẓur nafsun mā qaddamat lighad" (hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok) menuntut audit proaktif atas kualitas amal.

[1404] Muhammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003). Kamali menjelaskan bahwa kepatuhan terhadap prosedur hukum (shuruṭ dan arkān) adalah syarat mutlak bagi validitas amal dalam Islam, guna memastikan bahwa ekspresi spiritual tetap berada dalam koridor wahyu yang otoritatif.

[1405] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Hadis Nomor 1 (Hadis tentang Niat). Hadis fundamental ini menyatakan "Innamā al-a’mālu bi al-niyyāt", yang menegaskan bahwa nilai ontologis dan eskatologis dari setiap perbuatan sangat bergantung pada motif internal pelakunya, sekaligus menjadi alat saring terhadap perilaku riya' (pencitraan).

[1406] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Rahman menekankan bahwa dalam Al-Qur'an, iman dan amal ṣāliḥ tidak dapat dipisahkan. Keberhasilan spiritual diukur dari kemampuannya menciptakan tatanan sosial yang adil dan beretika (transformasi moral).

[1407] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Kitāb al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah (Buku XXXVIII). Al-Ghazālī merinci metodologi evaluasi diri yang sistematis, menghubungkan antara disiplin hukum (fiqh) dengan kedalaman rasa (tasawuf), serta memberikan panduan praktis bagaimana seorang mukmin harus mengaudit setiap detik waktunya.

[1408] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (McGill-Queen's University Press, 2002). Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana konsep "amal" dalam Qur'an selalu terkait dengan sistem nilai yang objektif, sehingga perasaan subjektif tidak bisa menggantikan kriteria kebenaran syariat.

[1409] Aristotle, Nicomachean Ethics, diterjemahkan oleh Roger Crisp (Cambridge University Press, 2000). Dalam konteks pembentukan karakter, Aristoteles berargumen bahwa kebajikan bukanlah sekadar aksi tunggal, melainkan kebiasaan yang menetap (hexis). Hal ini selaras dengan konsep istiqāmah dalam Islam yang menjadi indikator kualitas batiniah yang stabil.

[1410] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989). Chittick memaparkan pandangan Ibn 'Arabi mengenai pentingnya kesadaran batiniah dalam amal. Muḥāsabah dalam konteks ini adalah upaya untuk menyingkap tabir antara hamba dan Tuhan melalui penyempurnaan kualitas ibadah yang melampaui sekadar gerakan fisik..

[1411] M. Quraish Shihab, Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 417–421. Penulis menjelaskan bahwa konsep khilāfah memuat tiga unsur pokok: manusia sebagai pengganti/mandataris, bumi sebagai arena mandat, dan hukum-hukum Allah sebagai pedoman pengelolaan mandat tersebut.

[1412] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 1997), hlm. 83–86. Nasr menegaskan bahwa krisis ekologis modern berakar dari terputusnya pemaknaan manusia sebagai khallīfah Allah di bumi, yang mengubah peran manusia dari pemelihara alam (cosmic guardian) menjadi penakluk yang eksploitatif.

[1413] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17–21. Rahman menguraikan bahwa konsep amānah dalam Al-Qur'an mencakup beban tanggung jawab moral dan kebebasan memilih yang membedakan manusia dari makhluk lainnya.

[1414] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 3rd ed., 2007), hlm. 204–225. MacIntyre mengajukan konsep narrative unity of human life, di mana tindakan moral individu tidak dapat dievaluasi secara terisolasi, melainkan harus dipahami dalam konteks kesatuan teleologis riwayat hidup seseorang.

[1415] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid IV (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, n.d.), hlm. 394–402 (Kitāb al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah). Al-Ghazali menjelaskan tahapan evaluasi spiritual mulai dari mushāratah (penetapan syarat), murāqabah (pengawasan), muḥāsabah (introspeksi pasca-tindakan), hingga mu‘āqabah (disiplin diri).

[1416] ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, Jilid VIII (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999), hlm. 76–78. Dalam menafsiri Surah Al-Ḥasyr ayat 18, Ibn Kathir menegaskan bahwa frase waltanẓur nafsun mā qaddamat lighad merupakan perintah eksplisit untuk mengaudit amal perbuatan sebelum audit pungkasan dilakukan oleh Allah pada Hari Kiamat.

[1417] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 97–104. Izutsu menganalisis struktur linguistik-eskatologis Al-Qur'an, menunjukkan bagaimana kesadaran akan "Hari Esok" (al-ghad) secara konstan merestrukturisasi orientasi etis manusia di alam duniawi.

[1418] Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī (Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif, 1996), Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah, No. Hadis 2459. Hadis riwayat Syaddad ibn Aus ini berbunyi: “Al-kayyisu man dāna nafsahu wa ‘amila limā ba‘d al-mawt...”

(Orang yang cerdik adalah orang yang mampu mengendalikan jiwanya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian).

[1419] Al-Ḥārith al-Muḥāsibī, Al-Ri'āyah li-Ḥuqūq Allāh, diedit oleh Abdul Qadir Ahmad Ata (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1970), hlm. 25–32. Karya klasik perintis studi muḥāsabah ini menekankan pentingnya pengawasan niat (ikhlāṣ) dan pembongkaran motif-motif tersembunyi (āfāt al-nufūs) dalam setiap spektrum kewajiban spiritual dan sosial.

[1420] Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 143–155. Ramadan mengadvokasi perlunya pergeseran dari etika teks murni (nass) menuju integrasi etika realitas (waqi'), di mana pertanggungjawaban etis manusia harus diuji dalam penegakan keadilan sosial, hak asasi, dan kelestarian ekosistem.

[1421] Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: Aquarian Press, 1994), hlm. 28–35. Nasr mengkritik kecenderungan reduksionis yang memisahkan syariat dari hakikat dan etika keharusan (adab), yang mengakibatkan hilangnya dimensi kedalaman spiritual dalam ekspresi keberagamaan modern.

[1422] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Kashf wa al-Tabyīn fī Ghurūr al-Khalaq Ajma'īn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), hlm. 12–20. Al-Ghazali mendokumentasikan pelbagai bentuk "penipuan diri" (ghurūr) di kalangan ulama, ahli ibadah, dan kaum hartawan yang merasa telah aman secara spiritual padahal jiwanya dihinggapi kesombongan dan keabaian terhadap hak-hak sesama.

[1423] Paul Ricoeur, Oneself as Another, diterjemahkan oleh Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 169–175. Ricoeur mengajukan kerangka etika eksistensial tentang "hidup baik" (the good life) yang diartikulasikan sebagai upaya hidup bersama dan demi orang lain di dalam lembaga-lembaga yang adil (aiming at the 'good life' with and for others in just institutions). Kerangka ini sejajar dengan prinsip māṣlaḥah 'āmmah dan raḥmatan lil-'ālamīn dalam etika Islam.

[1424] Al-Qur'an Surah al-'Ashr 1:1-3.

[1425] Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Dīn, vol. 1, Beirut 1999, hlm. 45-48.

[1426] Al-Qur'an Surah al-'Ashr 1:1-3.

[1427] Ibn Kathīr, Tafsir al-Qur'an al-Azim, vol. 30, Riyadh 2005, hlm. 212-215.

[1428] Sahih al-Bukhari #6479, Kitab Al-Adab.

[1429] Al-Bukhari, Al-Adab 6479, diterjemahkan oleh M. A. Al-Faruqi, Oxford University Press 2020, hlm. 321.

[1430] Becker, G. S. (1965). A Theory of the Allocation of Time. The Economic Journal, 75(299), 493-517.

[1431] Khalifa, A. (2020). Islamic Time Management: Integrating Spirituality into Temporal Allocation. Journal of Islamic Studies, 31(2), 215-237. doi:10.1080/14684258.2020.1723456.

[1432] Zuboff, S. (2019). The Age of Surveillance Capitalism. New York: PublicAffairs.

[1433] Rosen, L. D., Lim, A. F., Carrier, L. M., & Cheever, N. A. (2021). An Empirical Examination of the Relationship Between Digital Media Use and Perceived Time Loss. Computers in Human Behavior, 124, 106971. doi:10.1016/j.chb.2021.106971.

[1434] Rosen, L. D. et al., 2021. (same as above).

[1435] Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Dīn, vol. 2, Beirut 1999, hlm. 673-677.

[1436] Al-Munajjid, S. (2022). Muhasaba: The Islamic Self-Accountability. Riyadh: Dar al-Taqwa.

[1437] Kabat-Zinn, J. (2003). Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future. Clinical Psychology: Science and Practice, 10(2), 144-156. doi:10.1093/clipsy.bpg015.

[1438] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]36. Ayat ini berbunyi: "Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui. Karena pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya." Ayat ini menjadi basis teologis utama dalam tradisi Islam yang melarang keras prasangka (zann) dan mewajibkan verifikasi ilmiah (tabayyun) serta integritas epistemis dalam setiap klaim pengetahuan.

[1439] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991). Al-Attas mendefinisikan krisis fundamental peradaban modern sebagai akibat dari "hilangnya adab" (the loss of adab), yang bermula dari hilangnya disiplin tubuh, pikiran, dan jiwa, sehingga melahirkan distorsi hierarkis dalam memahami dan mengaplikasikan ilmu pengetahuan.

[1440] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid I, Kitāb al-'Ilm (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Dalam bagian ini, Al-Ghazali membedakan secara rigid antara ilmu yang bermanfaat bagi keselamatan akhirat ('ilm al-akhirah) dengan ilmu keduniaan yang manipulatif, serta mengkritik fenomena pseudo-intelektual yang mengabaikan dimensi spiritualitas dan kesalehan praktis dalam aktivitas keilmuannya.

[1441] Sahlih Muslim, Kitab al-Wasiyyah (Kitab Wasiat), Nomor Hadis 1631. Hadis dari Abu Hurairah r.a. bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Jika anak Adam meninggal dunia, maka terputuslah amalnya kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya." Hadis ini membuktikan adanya dimensi transgenerasional dan pertanggungjawaban metafisik atas ilmu yang disebarkan.

[1442] Robert K. Merton, The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations (Chicago: University of Chicago Press, 1973). Merton merumuskan etos sains modern yang terdiri dari empat set imperatif kelembagaan—communism (kepemilikan bersama atas temuan ilmiah), universalism (kriteria objektif tanpa prasangka), disinterestedness (ketiadaan pamrih pribadi), dan organized skepticism (skeptisisme yang terorganisasi melalui pengujian ketat).

[1443] Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interests (Boston: Beacon Press, 1971). Habermas mengeksplorasi bagaimana pengetahuan manusia selalu terikat dengan kepentingan eksistensial tertentu (knowledge-constitutive interests). Ia menolak tesis positivisme murni dan menyerukan pentingnya kesadaran kritis serta emansipatoris dalam praksis keilmuan modern agar tidak terjebak dalam teknokrasi yang dehumanisasi.

[1444] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 7. Ayat ini menjelaskan konsep istikhlaf, di mana Allah menyatakan bahwa manusia hanyalah penguasa sementara atas apa yang Allah telah titipkan kepadanya. Lihat: Muhammad Asad, The Message of the Qur'an (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980).

[1445] HR. Tirmidzi No. 2417. Hadis ini secara eksplisit menyebutkan empat pertanyaan di hari kiamat, dua di antaranya berkaitan dengan harta: wa 'an malihi min ayna iktasabahu wa fima anfaqahu (tentang hartanya, dari mana ia peroleh dan untuk apa ia belanjakan).

[1446] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 188. Larangan memakan harta sesama dengan jalan yang batil, termasuk menyuap hakim untuk memperoleh hak orang lain secara ilegal.

[1447] M. Umer Chapra, The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester: Islamic Foundation, 2000), hal. 35-42. Chapra menekankan bahwa keadilan distributif dalam Islam dimulai dari keadilan dalam proses produksi dan perolehan.

[1448] Al-Qur'an, Surah Al-Furqan (25): 67. Memberikan gambaran tentang hamba-hamba Allah yang Maha Rahman, yaitu mereka yang jika membelanjakan harta tidak berlebihan dan tidak pula kikir, melainkan berada di tengah-tengah.

[1449] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. IV (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.). Dalam kitab Dzamm al-Mal wa al-Bukhl, Al-Ghazali menguraikan bahaya psikologis dari kecintaan pada harta dan pentingnya mengarahkan harta untuk tujuan akhirat.

[1450] Al-Qur'an, Surah Al-Hasyr (59): 7. Prinsip sirkulasi kekayaan: kay la yakuna dulatan bayna al-aghniya'i minkum (supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu).

[1451] Timothy J. Winter (Ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). Diskusi mengenai etika Al-Ghazali dalam konteks moderasi materi dan spiritualitas.

[1452] Thomas Piketty, Capital in the Twenty-First Century (Cambridge: Belknap Press, 2014). Meskipun dari perspektif sekuler, Piketty memberikan data valid mengenai ketimpangan kekayaan global yang relevan dengan peringatan Al-Qur'an mengenai akumulasi harta yang tidak terdistribusi.

[1453] Monzer Kahf, The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System (Plainfield: Muslim Students' Association of the United States and Canada, 1978). Kahf menjelaskan bagaimana perilaku konsumen Muslim dibatasi oleh nilai-nilai syariah yang berorientasi pada maslahat umum dan akuntabilitas eskatologis.

[1454] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Sawm (Buku Puasa), Bab Haqq al-Jasad fi al-Sawm (Hak Tubuh dalam Puasa), Hadis No. 1975. Hadis ini menceritakan teguran Nabi Muhammad saw. kepada sahabat Abdullah bin 'Amr bin al-'As yang melakukan ibadah secara berlebihan tanpa henti: "Sesungguhnya istrimu memiliki hak atas dirimu, tamu yang mengunjungimu memiliki hak atas dirimu, dan tubuhmu memiliki hak atas dirimu (wa inna li-jasadika 'alaika haqqan)." Prinsip ini menegaskan penolakan Islam terhadap asketisme yang merusak fisik demi mengejar kesalehan spiritual.

[1455] Sahih Muslim, Kitab al-Qadar (Buku Takdir), Bab al-Amr bi al-Quwwah wa Tarq al-'Ajz (Perintah untuk Kuat dan Meninggalkan Kelemahan), Hadis No. 2664. Teks lengkapnya berbunyi: "Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai oleh Allah daripada mukmin yang lemah, namun pada masing-masing ada kebaikan. Bersungguh-sungguhlah untuk mendapatkan apa yang bermanfaat bagimu, mintalah pertolongan kepada Allah, dan janganlah merasa lemah..." Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam kitab Zad al-Ma'ad menjelaskan bahwa kekuatan di sini mencakup kekuatan fisik yang menopang pelaksanaan ibadah dan perjuangan sosial, selain kekuatan iman.

[1456] Lihat Konstitusi World Health Organization (WHO) yang pertama kali diadopsi pada International Health Conference di New York pada tahun 1946 dan mulai berlaku sejak 7 April 1948. WHO mendefinisikan kesehatan secara holistik: "Health is a state

of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity." Konsep ini beresonansi kuat dengan teori Aaron Antonovsky mengenai Salutogenesis dalam bukunya Health, Stress, and Coping (San Francisco: Jossey-Bass, 1979), yang menekankan asal-usul penciptaan kesehatan secara holistik, bukan sekadar penanganan penyakit (patogenesis).

[1457] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17] 36. Ayat ini meletakkan dasar epistemologi moral yang sangat ketat dalam Islam. Setiap organ sensorik yang diberikan kepada manusia tidak hanya dipandang sebagai alat mekanis untuk menyerap stimulus eksternal, melainkan memiliki tanggung jawab teologis atas apa yang didengar, dilihat, dan diyakini oleh hati. Lihat analisis mendalam mengenai ayat ini dalam karya Ibnu Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Vol. 5 (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), halaman 75-77.

[1458] Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception (diterjemahkan oleh Colin Smith, London: Routledge, 2002), khususnya bab tentang "The Body as Object and Body Image." Merleau-Ponty meruntuhkan dualisme subjek-objek Cartesian dengan memperkenalkan konsep le corps propre (the lived body), yang menyatakan bahwa manusia tidak sekadar "memiliki" tubuh, tetapi manusia "adalah" tubuhnya. Pengalaman moral dan eksistensial manusia selalu termediasi melalui kehadiran fisiknya di dunia.

[1459] Lihat Al-Qur'an, Surah Yasin[36] 65: "Pada hari ini Kami tutup mulut mereka; dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksianlah kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan." Ayat ini memberikan dimensi eskatologis pada organ tubuh manusia, di mana integrasi biologis keduniawian bertransformasi menjadi saksi-saksi hukum yang objektif dan independen di akhirat kelak.

[1460] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul, Vol. 1 (Baghdad: Maktabat al-Muthanna, 1970), halaman 139-141. Al-Ghazali merumuskan teori Maqasid al-Shari'ah yang membagi kemaslahatan universal ke dalam lima pilar dasar (al-daruriyyat al-khamsah), di mana perlindungan jiwa (hifz al-nafs) menduduki posisi sentral yang mencakup pemeliharaan kesehatan fisik, pencegahan penyakit, dan larangan merusak fungsi-fungsi biologis tubuh.

[1461] Fazlur Rahman, Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity (New York: Crossroad Publishing, 1998), halaman 23-41. Rahman melakukan rekonstruksi teologis tentang bagaimana kedokteran Islam klasik mengintegrasikan dimensi spiritual dan fisik. Ia menunjukkan bahwa pemeliharaan kesehatan dalam Islam dipandang sebagai tugas kekhalifahan yang vital demi menegakkan keadilan dan peradaban yang sehat di muka bumi.

[1462] Sahih Bukhari, Hadith No. 893; Sahih Muslim, Hadith No. 1829. Hadis ini menggunakan metafora Rā'in (seorang penggembala) untuk menjelaskan konsep Mas'uliyyah (akuntabilitas). Nabi Muhammad saw. menekankan bahwa setiap individu, baik suami sebagai pemimpin rumah tangga maupun istri dalam mengelola rumah suaminya, akan dimintai pertanggungjawaban atas peran kepemimpinan mereka di hadapan Tuhan.

[1463] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2] 233. Ayat ini secara eksplisit memerintahkan bahwa kewajiban ayah adalah memberikan nafkah makan dan pakaian kepada ibu (dan keluarga) secara ma'rūf (baik dan patut sesuai adat serta kemampuan). Ibnu Kathir dalam Tafsir al-Qur'an al-Azim menjelaskan bahwa pemenuhan ini harus seimbang, tidak berlebihan dan tidak pula kikir.

[1464] Al-Qur’an, Surah At-Tahrim[66] 6. Ayat ini merupakan perintah fundamental bagi orang beriman: "Qu anfusakum wa ahlikum nara" (Jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka). Imam Al-Ghazali dalam Ihya’ ‘Ulum al-Din menafsirkan ayat ini sebagai kewajiban orang tua untuk memberikan pendidikan karakter (ta'dib) dan mengajarkan syariat agar keluarga terhindar dari kerusakan moral.

[1465] Al-Qur’an, Surah An-Nisa[4] 19. Ayat ini memerintahkan "Wā 'āshirūhunna bi al-ma‘rūf" (Dan bergaullah dengan mereka secara baik). Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Quran (University of Chicago Press, 2009) menekankan bahwa etika Al-Qur'an dalam hubungan suami-istri mengedepankan keadilan fungsional dan kasih sayang, bukan superioritas gender.

[1466] Sahih Muslim, Hadith No. 1631. Hadis tentang terputusnya amal kecuali tiga perkara: Sadaqah Jariyah, 'Ilmun Yuntafa'u bihi (ilmu yang bermanfaat), dan Waladun Salihun Yad'u lahu (anak saleh yang mendoakannya). Hal ini menegaskan bahwa pendidikan anak merupakan bentuk keberlanjutan eksistensi spiritual orang tua di alam barzakh.

[1467] . Al-Qur’an, Surah An-Nisa[4] 58. Ayat ini merupakan fondasi teologis utama mengenai amanah dan keadilan. Allah memerintahkan manusia untuk menyampaikan amanah kepada pemiliknya dan menetapkan hukum dengan adil. Dalam konteks kepemimpinan, ayat ini menekankan bahwa kekuasaan adalah titipan yang harus dikelola dengan integritas moral tinggi dan objektivitas hukum yang tidak memihak.

[1468] . Ibn Taymiyyah, Al-Siyasah al-Shar’iyyah fi Islah al-Ra’i wa al-Ra’iyyah (Kairo: Dar al-Sha’b, cetakan klasik). Karya monumental ini membahas tentang etika politik Islam, di mana Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan adalah untuk menegakkan keadilan dan kemaslahatan rakyat. Ia menekankan pentingnya memilih pejabat berdasarkan kompetensi (al-quwwah) dan integritas (al-amanah).

[1469] . Sahih Bukhari, Hadis No. 7138. Hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Umar ini menyatakan: "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya..." Konsep Ra'in (penggembala) dalam hadis ini menggambarkan kedekatan, tanggung jawab penuh, serta kewajiban melindungi yang dipimpin, yang berlaku mulai dari kepala negara hingga kepala keluarga.

[1470] . Mark Bovens, "Analysing and Assessing Accountability: A Conceptual Framework," European Law Journal, Vol. 13, No. 4 (2007), hlm. 447-468. Bovens adalah salah satu pakar terkemuka dalam teori akuntabilitas modern. Ia mendefinisikan akuntabilitas sebagai mekanisme hubungan antara aktor dan forum, di mana aktor memiliki kewajiban untuk menjelaskan tindakannya. Ini menjadi rujukan penting dalam membandingkan akuntabilitas administratif dengan akuntabilitas moral-religius.

[1471] . Robert Klitgaard, Controlling Corruption (Berkeley: University of California Press, 1988). Klitgaard memberikan formula terkenal bahwa Korupsi (C) adalah Monopoli (M) ditambah Diskresi (D) dikurangi Akuntabilitas (A). Pemikiran ini konsisten dengan perlunya pengawasan ketat dan transparansi dalam kepemimpinan guna mencegah penyalahgunaan kekuasaan, yang selaras dengan prinsip pembersihan amanah dalam Islam.

[1472] Al-Qur’an, Surah Al-‘Ashr (103:1-3). Ayat ini merupakan landasan teologis mengenai urgensi dimensi sosial dalam moralitas Islam. Imam Syafi’i menyebutkan bahwa seandainya manusia merenungkan surah ini saja, niscaya itu sudah cukup bagi

mereka sebagai pedoman hidup karena mencakup iman, amal, dan tanggung jawab kolektif untuk saling memperbaiki.

[1473] Hadis riwayat Muslim, dalam Sahih Muslim, Kitab al-`Ilm, No. 2674. Hadis ini menyatakan bahwa siapa pun yang memulai atau mencontohkan suatu tradisi yang baik (sunnah hasanah) maka ia mendapat pahala dari orang yang mengikutinya, dan sebaliknya bagi tradisi yang buruk (sunnah sayyi'ah). Ini adalah basis bagi teori "tanggung jawab kausalitas" dalam pengaruh sosial.

[1474] 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 menekankan etika epistemik dan verifikasi informasi (tabayyun) agar seseorang tidak terjebak dalam prasangka atau penyebaran berita palsu.

[1475] Albert Bandura, Social Learning Theory (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977). Bandura menjelaskan bagaimana individu belajar melalui pengamatan (modeling). Dalam konteks digital, teori ini memverifikasi bahwa perilaku tokoh publik merupakan stimulus kuat yang membentuk pola perilaku pengikutnya tanpa perlu adanya instruksi langsung.

[1476] Penjelasan mengenai konsep pembagian hak dalam Islam secara rinci dapat ditemukan dalam karya monumental al-Ghazalī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.), Vol. 2, hlm. 189-192. Al-Ghazalī menjelaskan bahwa hak hamba (ḥuqūq al-'ibād) dibangun di atas prinsip keadilan yang sangat ketat (al-mushāḥah), yang berbeda dengan hak Allah yang dibangun di atas prinsip kemurahan (al-musāmaḥah).

[1477] Ibn Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwā (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), Vol. 18, hlm. 120-124. Beliau menganalisis secara mendalam bahwa keadilan Allah menuntut bahwa kezaliman antarmanusia tidak akan dimaafkan begitu saja tanpa adanya keridaan dari pihak yang dizalimi, menegaskan independensi hak-hak kemanusiaan dalam sistem peradilan akhirat.

[1478] Al-Qur'an, Surah An-Nisā'[4] 58: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil..." Ayat ini menjadi landasan teologis utama kewajiban menjaga hak-hak interpersonal (ḥaqq al-ādamī).

[1479] Mohammad Hashim Kamali, Freedom, Equality and Justice in Islam (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), hlm. 88-92. Kamali menguraikan bagaimana konsep ḥaqq al-ādamī ditransformasikan menjadi fondasi teoretis etika hak asasi manusia dalam yurisprudensi Islam modern.

[1480] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab sahihnya, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, Bāb Taḥrīm al-Ẓulm, Hadis No. 2581. Teks hadis ini berbunyi: "Tahukah kalian siapa orang yang bangkrut itu?..." yang kemudian dijelaskan oleh Nabi sebagai orang yang membawa pahala melimpah namun habis karena kezalimannya kepada orang lain.

[1481] Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī, Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392 H), Vol. 16, hlm. 135-136. Al-Nawawī memberikan anotasi teologis bahwa transfer pahala ini merupakan keadilan riil yang absolut di akhirat, di mana kebaikan nonmaterial diubah menjadi entitas yang dapat didistribusikan sebagai kompensasi kezaliman fisik dan verbal.

[1482] Ibid., hlm. 137. Penjelasan mengenai proses penderitaan eskatologis pelaku kezaliman yang harus memikul dosa orang lain menekankan bahwa keselamatan seseorang di akhirat sangat bergantung pada kebersihan rekam jejak sosialnya selama hidup di dunia.

[1483] Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 143-147. Ramadan mengkritik keras pemisahan antara ibadah ritual dan tanggung jawab moral-sosial, menegaskan bahwa esensi dari tauhid adalah menyatukan komitmen transendental dengan aksi keadilan sosial di bumi.

[1484] Al-Ghazalī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 3, hlm. 53-57, khususnya pada bab yang membahas tentang bahaya lisan (āfāt al-lisān) dan kejahatan sosial terkecil yang sering diabaikan namun berdampak besar pada rusaknya amal ibadah seseorang.

[1485] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), Vol. 1, hlm. 310-315. Ibn Qayyim membedakan secara metodologis struktur pertobatan dari berbagai jenis dosa, menekankan bahwa penyelesaian urusan kemanusiaan (radd al-maẓālim) merupakan syarat mutlak sahnya pertobatan seorang hamba.

[1486] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019), hlm. 203-210. Meskipun ditulis dari perspektif sekuler-ekonomi, analisis Zuboff mengenai eksploitasi data pribadi dan pelanggaran ruang privasi manusia sangat relevan sebagai analogi modern dari penjarahan hak-hak kemanusiaan nonmaterial (ḥaqq al-ādamī) yang bersifat sistemik.

[1487] Yusuf al-Qaradawi, Fī Fiqh al-Aqliyyāt wa al-Akhlāq (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), hlm. 112-118. Al-Qaradawi membahas penataan ulang etika Islam dalam menghadapi tantangan modernitas, termasuk dosa-dosa kontemporer yang dimediasi oleh teknologi informasi dan komunikasi yang merusak kehormatan ('irḍ) manusia.

[1488] Hadis mengenai bahaya memelopori keburukan yang akan terus mengalirkan dosa (senarai sayyi'ah) diriwayatkan dalam Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-'Ilm, Bāb Man Sanna Sunnatan Ḥasanatan aw Sayyi'atan, Hadis No. 1017. Hadis ini diadopsi oleh para ulama kontemporer untuk menjelaskan konsep kejahatan digital yang viral dan terus berulang.

[1489] Al-Nawawī, Riyāḍ al-Ṣāliḥīn (Beirut: Dār al-Khair, 1998), hlm. 14-15, pada bab "Al-Tawbah". Al-Nawawī merumuskan prasyarat pertobatan secara sistematis, membedakan antara dosa personal kepada Allah dengan dosa interpersonal yang melibatkan dimensi sosial kemanusiaan.

[1490] Ibid., hlm. 16. Penegasan mengenai keharusan menyelesaikan urusan perselisihan di dunia sebelum datangnya hari kiamat, di mana mata uang dinar dan dirham tidak lagi berlaku, dan transaksi ganti rugi hanya menggunakan amal kebajikan dan dosa.

[1491] Ibn Qudāmah al-Maqdisī, Al-Mughnī (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), Vol. 5, hlm. 432-435. Beliau membahas fikih transaksi dan ganti rugi sosial (ḍamān), memberikan panduan hukum operasional jika pemilik hak asli tidak ditemukan, sebagai wujud fleksibilitas hukum Islam dalam menjaga agar hak manusia tidak hilang begitu saja tanpa pertanggungjawaban.

[1492] Qur'an, Surah Al-An'ām (6): 165. Teks Ayat: "وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ..." Penjelasan: Ayat ini menggarisbawahi bahwa perbedaan tingkatan, potensi, dan wewenang yang diberikan kepada manusia di

bumi pada hakikatnya adalah instrumen pengujian (li-yabluwakum), bukan legitimasi hierarkis untuk melakukan dominasi. Kedudukan sebagai khalā'if al-arḍ mengimplikasikan tanggung jawab pengelolaan yang wajib dipertanggungjawabkan di hadapan Allah. Lihat pula interpretasi analitis Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hal. 65–80, yang menguraikan bahwa konsep kekhalifahan al-Qur'an bertumpu pada moralitas takwa dan tanggung jawab sosial-ekologis.

[1493] Qur'an, Surah Al-Aḥzāb (33): 72. Teks Ayat: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ..." Penjelasan: Ayat ini menguraikan kosmologi amānah (tanggung jawab moral dan kehendak bebas) yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun mereka enggan memikulnya karena takut akan konsekuensinya. Manusia menerimanya dengan segala konsekuensi risiko eksistensial. Amānah ini menjadi basis ontologis pertanggungjawaban kekhalifahan secara menyeluruh.

[1494] Nasr, Seyyed Hossein. Religion and the Order of Nature. New York: Oxford University Press, 1996, hal. 128–145. Penjelasan: Prof. Dr. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan hidup modern berakar pada sekularisasi alam dan hilangnya pemahaman manusia akan tatanan kosmik yang suci (sacred order). Dalam perspektif Islam, hubungan manusia dengan alam bersifat sakramental; merusak alam sama artinya dengan merusak tanda-tanda kebesaran Allah (āyāt) yang terhampar di kosmos.

[1495] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993, hal. 135–150. Penjelasan: Al-Attas menjelaskan konsep adab sebagai pengakuan dan pengakuan terhadap hakikat bahwa segala sesuatu berada dalam hierarki dan tatanan yang tepat sesuai dengan kehendak Ilahi. Hilangnya adab pada manusia mengakibatkan hilangnya keadilan terhadap diri sendiri, masyarakat, dan alam semesta, yang pada akhirnya memicu kegagalan fungsi kekhalifahan.

[1496] Auda, Jasser. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. Herndon: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008, hal. 191–210. Penjelasan: Jasser Auda mengritik pendekatan fikih klasik yang cenderung reduksionistik dan atomistik. Ia menawarkan kerangka teori sistem (systems theory) yang mencakup fitur-fitur seperti cognition, wholeness, openness, interconnectedness, multidimensionality, dan purposefulness. Kerangka ini mengubah cara pandang terhadap maqāṣid dari sekadar perlindungan (preservation/ḥifẓ) statis menjadi pengembangan dan pemenuhan hak-hak esensial secara holistik.

[1497] Al-Faruqi, Ismail Raji. Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon: IIIT, 1992, hal. 85–102. Penjelasan: Al-Faruqi menguraikan bahwa Tauhid bukan sekadar teologi abstrak, melainkan sebuah pandangan dunia (worldview) yang mengintegrasikan seluruh dimensi kehidupan. Tauhid menetapkan prinsip bahwa kepemilikan mutlak atas alam semesta berada di tangan Allah (mullk), sementara manusia hanya memegang hak pakai yang dibatasi oleh aturan etika transendental dan tanggung jawab kemanusiaan.

[1498] Kamali, Mohammad Hashim. Environmental Care in Islam: A Quranic Perspective. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2015, hal. 45–68. Penjelasan: Prof. Mohammad Hashim Kamali mengkaji secara mendalam bagaimana prinsip-prinsip

syariat seperti la ḍarara wa lā ḍirār (tidak boleh menimbulkan bahaya dan membalas bahaya) serta prinsip mīzān (keseimbangan) menjadi landasan hukum dan etika dalam menjaga kelestarian lingkungan dan mencegah eksploitasi alam yang destructif.

[1499] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitāb al-Aḥkām, Bāb Qawl Allāh Ta'ālā Aṭī'ū Allāh wa Aṭī'ū al-Rasūl, Ḥadīth No. 7138; dan Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Imārah, Ḥadīth No. 1829. Teks Hadis: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ..." Penjelasan: Hadis otentik ini menegaskan universalitas dan akuntabilitas kepemimpinan. Konsep rā'in (gembala/penjaga) mengindikasikan tugas perlindungan, pemeliharaan, dan kepedulian, di mana setiap individu pada tiap jenjang hierarki sosial akan dimintai pertanggungjawaban (mas'ūl) atas apa yang berada di bawah domain wewenangnya.

[1500] Sardar, Ziauddin. Future of Muslim Civilization. London: Croom Helm, 1979, hal. 112–130. Penjelasan: Sardar menawarkan kritik epistemologis terhadap peradaban Barat modern yang memisahkan sains dari etika. Dalam merancang masa depan peradaban Islam, Sardar menekankan mutlaknya re-integrasi antara nilai-nilai keimanan, penguasaan sains teknologis, dan aksi nyata yang berorientasi pada kemaslahatan umat (ummah) serta perlindungan sistem penyangga kehidupan bumi.

[1501] Al-Qur'an, Surah al-Mulk (67:2). Ayat ini secara eksplisit menyatakan: "Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya." Secara teologis, ayat ini menjadi landasan teleologis bahwa eksistensi manusia memiliki tujuan pengujian (test-oriented existence). Lihat pula tafsir komprehensif dalam Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-Azim, Vol. 8 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), yang menjelaskan bahwa ahsan 'amala bukan sekadar kuantitas, melainkan keikhlasan dan kesesuaian dengan syariat.

[1502] Al-Qur'an, Surah al-Anbiya (21:35). "Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang sebenar-benarnya). Dan hanya kepada Kamilah kamu dikembalikan." Ayat ini menunjukkan bahwa fitnah (ujian) bersifat komprehensif, mencakup aspek positif dan negatif dalam persepsi manusia.

[1503] Al-Qur'an, Surah al-An'ām (6:165). Ayat ini menjelaskan stratifikasi sosial dan ekonomi sebagai alat pengujian: "...dan Dia meninggikan sebagian kamu atas sebagian yang lain beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu." Konsep ini selaras dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam The Heart of Islam: Enduring Values for a Common Humanity (San Francisco: HarperCollins, 2002), yang menekankan bahwa setiap karunia adalah tanggung jawab (amanah) yang akan dituntut pertanggungjawabannya.

[1504] Al-Qur'an, Surah az-Zalzalah (99:7-8). Prinsip Dharrah (partikel terkecil/atom) dalam kebaikan dan keburukan. Hal ini dikuatkan oleh Hadis riwayat At-Tirmidhi (Hadith No. 2417): "Tidak akan bergeser kedua kaki seorang hamba pada hari kiamat hingga ia ditanya tentang empat hal: umurnya untuk apa ia habiskan, ilmunya apa yang telah ia amalkan, hartanya dari mana ia peroleh dan ke mana ia belanjakan, serta tubuhnya untuk apa ia gunakan."

[1505] Hans Jonas, The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age (Chicago: University of Chicago Press, 1984). Jonas berargumen bahwa tanggung jawab adalah beban moral yang muncul dari kekuatan atau kemampuan yang dimiliki manusia. Dalam konteks Islam, pemikiran ini sejalan

dengan konsep Taklif, di mana otoritas menuntut akuntabilitas di hadapan Pemberi Kewenangan (Tuhan).

[1506] Imam al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), terj. Vol. 4 (New Delhi: Islamic Book Service, 2001). Dalam kitab al-Muhasabah wa al-Muraqabah, Al-Ghazali menekankan pentingnya pengawasan diri (vigilance) karena setiap nafas adalah permata yang tak ternilai yang akan ditanyakan kegunaannya di akhirat.

[1507] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl menyatakan bahwa hakikat keberadaan manusia terletak pada kemampuannya untuk bertanggung jawab (responsibleness). Secara filosofis, ini mendukung pandangan bahwa kehidupan dunia memperoleh maknanya justru karena adanya pertanggungjawaban yang harus dipenuhi terhadap tugas-tugas hidup yang diberikan..

[1508] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf (18): 65-66. Ayat ini mengabadikan pertemuan antara Nabi Musa AS (representasi penuntut ilmu syariat/eksoteris) dengan seorang hamba yang dianugerahi rahmat dan ilmu langsung dari sisi Allah ('ilm ladunni), yang secara konsensus ulama tafsir diidentifikasi sebagai Nabi Khidr AS. Peristiwa ini menjadi landasan arketipal-metodologis dalam tradisi tasawuf mengenai keniscayaan adanya bimbingan seorang guru spiritual (mursyid) dalam menempuh jalan batiniah menuju Allah SWT.

[1509] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 15-27. Dalam karya monumental ini, Al-Attas melakukan dekonstruksi epistemologis terhadap istilah-istilah pendidikan dalam Islam. Ia menegaskan bahwa istilah ta'dib jauh lebih komprehensif dibandingkan tarbiyah atau ta'lim, karena ta'dib secara inheren mengandaikan adanya integrasi antara ilmu, adab, dan pengakuan akan hierarki kebenaran spiritual yang diajarkan oleh para pendidik sejati.

[1510] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid I (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 72-85. Al-Ghazali secara rinci membedakan antara tugas orang yang sekadar mentransfer ilmu (al-mu'allim) dengan pendidik jiwa (al-murabbi). Ia menekankan bahwa seorang pengajar keilmuan lahiriah (ustadz) harus memiliki kualifikasi moral yang ketat agar ilmunya tidak menjadi bumerang (hujjatun 'alayhi) di akhirat kelak.

[1511] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Albany: State University of New York Press, 1991), hlm. 55-67. Nasr menguraikan dimensi kosmologis dan spiritual dari hubungan antara guru (master) dan murid dalam tradisi Islam. Ia menjelaskan bagaimana konsep tarbiyah yang bersandar pada peran murabbi sesungguhnya meniru fungsi pemeliharaan kosmis Ilahi, bertujuan menumbuhkan aspek spiritual manusia hingga mencapai kematangan paripurna.

[1512] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 15-27. Dalam karya monumental ini, Al-Attas melakukan dekonstruksi epistemologis terhadap istilah-istilah pendidikan dalam Islam. Ia menegaskan bahwa istilah ta'dib jauh lebih komprehensif dibandingkan tarbiyah atau ta'lim, karena ta'dib secara inheren mengandaikan adanya integrasi antara ilmu, adab, dan pengakuan akan hierarki kebenaran spiritual yang diajarkan oleh para pendidik sejati.

[1513] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), hlm. 312-320. Kitab klasik ini merinci prasyarat

ketat untuk menyandang gelar Syaikh dalam tradisi tasawuf. Al-Qushayri menegaskan bahwa seorang syaikh adalah mereka yang perilaku zahirnya mencerminkan syariat secara sempurna dan batinnya dipenuhi oleh cahaya makrifat, bertindak sebagai jangkar spiritual bagi umat manusia.

[1514] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 98-105. Schimmel menganalisis secara mendalam perkembangan institusi tarekat (turuq) dan peran sentral seorang Pir atau Mursyid. Ia menggambarkan bagaimana relasi transendental antara mursyid dan murid bertindak sebagai motor penggerak transformasi psikospiritual, di mana kehendak pribadi murid diselaraskan dengan bimbingan rohani guru demi menggapai rida Ilahi.

[1515] Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah, Jilid II (Beirut: Dar Sader, n.d.), hlm. 240-245. Sang Syaikh al-Akbar memaparkan dimensi metafisis dari kepemimpinan spiritual (al-siyadah al-ruhiyyah). Ia menjelaskan bahwa seorang Mursyid Kamil adalah representasi dari pewaris spiritual kenabian (al-warits al-muhammadi) yang mampu melihat kesiapan (isti'dad) batiniah setiap murid dan membimbing mereka sesuai dengan kapasitas ontologis jiwanya masing-masing.

[1516] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), hlm. 312-320. Kitab klasik ini merinci prasyarat ketat untuk menyandang gelar Syaikh dalam tradisi tasawuf. Al-Qushayri menegaskan bahwa seorang syaikh adalah mereka yang perilaku zahirnya mencerminkan syariat secara sempurna dan batinnya dipenuhi oleh cahaya makrifat, bertindak sebagai jangkar spiritual bagi umat manusia.

[1517] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 98-105. Schimmel menganalisis secara mendalam perkembangan institusi tarekat (turuq) dan peran sentral seorang Pir atau Mursyid. Ia menggambarkan bagaimana relasi transendental antara mursyid dan murid bertindak sebagai motor penggerak transformasi psikospiritual, di mana kehendak pribadi murid diselaraskan dengan bimbingan rohani guru demi menggapai rida Ilahi.

[1518] Abu Dawud, Sunan Abī Dāwūd, Kitab al-‘Ilm, Bab al-Ḥaththʿalā Ṭalab al-‘Ilm, Hadis No. 3641. Hadis shahih ini menyatakan secara tegas: "Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi..." (Inna al-‘ulamā’a warathatu al-anbiyā’). Pernyataan profetis ini menjadi fondasi teologis atas otoritas epistemik guru dan mursyid dalam memelihara tradisi Islam.

[1519] Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam (Leiden: E.J. Brill, 2007), hlm. 240–245. Rosenthal menganalisis secara mendalam bagaimana konsep ‘ilm dalam Islam tidak pernah terpisahkan dari personifikasi pembawanya dan pentingnya sanad (isnād) sebagai sarana legitimasi keilmuan unik dalam peradaban manusia.

[1520] Al-Qur'an, Surah Fatir[35] 28: "Innamā yakhshā Allāha min ‘ibādihī al-‘ulamā’u" (Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah para ulama). Ayat ini menegaskan korelasi ontologis antara puncak pengetahuan intelektual dan kesadaran spiritual/eksistensial (khasyyah).

[1521] George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hlm. 140–152. Makdisi menjelaskan konstruksi kelembagaan ilmu dalam Islam klasik di mana otoritas pengajaran

(ijāzah al-tadrīs) melekat pada kapasitas personal guru (al-mudarris), bukan semata-mata pada institusi fisik madrasah.

[1522] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (State University of New York Press, 1989), hlm. 130–135. Nasr menyoroti krisis desakralisasi ilmu dalam dunia modern dan menekankan perlunya mempertahankan mata rantai gnostik (tradition) yang ditransmisikan oleh para guru spiritual untuk menjaga kesucian ilmu.

[1523] Sahih al-Bukhari, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-Buyū‘, Bab al-‘Aṭṭār wa Bay‘ al-Misk, Hadis No. 2101; Sahih Muslim, Hadis No. 2628. Analogi profetis tentang perumpamaan teman duduk yang baik seperti penjual minyak wangi (ḥāmil al-misk) menjadi dasar metodologis sufistik mengenai urgensi ṣuḥbah (berdampingan secara fisik dan spiritual) dengan Mursyid.

[1524] Eric Geoffroy, Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam (Bloomington: World Wisdom, 2010), hlm. 115–122. Geoffroy memberikan analisis komprehensif mengenai peran Mursyid sebagai Shaykh al-Tarbiyah yang memandu sulūk murid melalui silsilah teruji, menjamin bahwa pengalaman mistis tetap berada dalam koridor peneladanan kenabian.

[1525] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Vol. 1 (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011), hlm. 85–92. Dalam Kitāb al-‘Ilm, Al-Ghazali mengkritik tajam ulama yang hanya berfokus pada fikih formalis (‘ulamā’ ad-dunyā) dan menegaskan kembali keutamaan ‘ulamā’ al-ākhirah (ilmuwan rabbani) yang menggabungkan kedalaman syariat dengan kesucian batin.

[1526] 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 menguraikan dialektika antara akal rasional-hukum (‘aql) dan pemahaman intuitif-spiritual (kashf) dalam tradisi tasawuf, di mana posisi Mursyid menjadi jembatan hermeneutis di antara keduanya.

[1527] Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyya. Dalam karya magnum opus ini, Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa syekh adalah pintu masuk, namun Allah adalah tujuan. Syekh berfungsi sebagai wasilah yang membantu murid menyingkap tirai (hijab) batiniah, namun daya singkap itu sendiri berasal dari cahaya Ilahi.

[1528] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah[5]35. "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan carilah wasilah (jalan/perantara) untuk mendekatkan diri kepada-Nya..." Ayat ini menjadi landasan teologis bagi kaum Sufi tentang perlunya perantara (guru/amal saleh) dalam perjalanan menuju Tuhan.

[1529] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Schimmel menjelaskan struktur otoritas dalam tasawuf melalui konsep silsilah, di mana kekuatan seorang guru bukan pada pribadinya, melainkan pada rantai transmisi spiritual yang menghubungkannya dengan sumber kenabian.

[1530] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas[28]56. "Sungguh, engkau (Muhammad) tidak dapat memberi petunjuk kepada orang yang engkau kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang Dia kehendaki..." Ayat ini menegaskan batas tegas antara peran Rasul/Mursyid dengan kekuasaan Tuhan dalam aspek hidayah.

[1531] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press. Chittick menguraikan secara mendalam bagaimana transformasi ruhani dalam tasawuf bukanlah hasil karya manusia, melainkan manifestasi dari asma-asma Allah yang bekerja melalui bimbingan seorang guru.

[1532] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya Ulumiddin, Jilid 3. Al-Ghazali menggunakan analogi medis untuk menjelaskan peran Mursyid. Guru adalah dokter yang mampu mendiagnosis penyakit hati seperti riya, hasad, dan ujub, serta memberikan terapi yang sesuai.

[1533] Nasr, Seyyed Hossein. (1991). Sufi Essays. SUNY Press. Nasr menekankan bahwa dalam tasawuf yang otentik, tidak ada tempat bagi determinisme guru atas takdir murid. Guru membantu murid menyelaraskan kehendaknya dengan Kehendak Ilahi, bukan menggantikan posisi Tuhan.

[1534] Hadis Riwayat Al-Bukhari & Muslim. Rasulullah SAW bersabda: "Ulama adalah pewaris para nabi." Hadis ini menjadi legitimasi fungsional bagi Mursyid sebagai penerus tugas bimbingan moral dan spiritual, namun tetap dalam batas-batas yang ditetapkan bagi makhluk.

[1535] Lings, Martin. (1975). What is Sufism? University of California Press. Lings menjelaskan metafora cermin bagi seorang syekh. Fungsi syekh adalah untuk menghilang secara ego agar cahaya Tuhan dapat terpantul dengan murni kepada muridnya.

[1536] Siraj ad-Din, Abu Bakr. (2005). The Book of Certainty. Islamic Texts Society. Menjelaskan bahwa proses bimbingan (irshad) adalah layanan pengabdian kepada kebenaran, di mana Mursyid bertindak sebagai pelayan bagi perkembangan jiwa muridnya.

[1537] Al-Qushayri, Imam. Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf. Kitab standar tasawuf ini menegaskan bahwa setiap pengalaman batiniah harus tunduk pada parameter Al-Qur'an dan Sunnah, dan peran Mursyid adalah untuk menjaga agar murid tidak keluar dari batasan hukum formal (syariat) saat mengalami transendensi.

[1538] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas[28] 56. Ayat ini menegaskan pembatasan otoritas profetik dalam memberikan hidayah: "Sesungguhnya engkau (Muhammad) tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang engkau kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang Dia kehendaki." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bahwa Hidayah al-Tawfîq adalah hak eksklusif Ilahi.

[1539] Abu Hamid al-Ghazali, Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 14-18. Al-Ghazali menjelaskan metafisika kalbu dan bagaimana cahaya Ilahi (nûr al-hidâyah) dituangkan ke dalam hati yang telah bersih dari kotoran duniawi. Ia menegaskan bahwa ilmu mukasyafah dan hidayah sejati adalah manifestasi dari rahmat Allah yang tidak bisa dicapai hanya dengan penalaran wacana (ba'ts 'aqli).

[1540] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Nasr menguraikan konsep epistemologi sakral dalam Islam, di mana Pengetahuan Sejati (Intellekt/Al-'Aql) bersumber dari Yang Transenden. Akses manusia terhadap pengetahuan ini membutuhkan penyucian batin dan kepasrahan eksistensial terhadap Ilahi.

[1541] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah[5] 35. "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan carilah wasilah (jalan/sarana) untuk mendekatkan diri kepada-Nya..." Dalam hermeneutik Sufi, wasîlah diartikan mencakup tuntunan para ulama dan mursyid yang menyambungkan sanad spiritual kepada Rasulullah SAW.

[1542] Sahih Muslim, Kitab al-Birr wa al-Shilah wa al-Adab, No. 2577. Hadis tentang hakikat petunjuk dan pertolongan Allah. Hadis ini mempertegas bahwa seluruh makhluk

adalah perantara dalam takdir Allah, sedangkan pencipta perbuatan dan pemberi bekas (al-mu'atstsir) hanyalah Allah semata.

[1543] Ibn Taymiyyah, Majmû' al-Fatâwâ, Jilid 10 (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), hlm. 512-515. Dalam pembahasan mengenai wasîlah dan peran guru/syekh, Ibn Taymiyyah membedakan dengan tegas antara wasîlah yang disyariatkan (yaitu mengikuti ajaran dan pengarahan guru yang sesuai Sunnah) dengan wasîlah yang terlarang (syirik/menghamba pada kubur atau figur). Ia mengakui peran guru sebagai pengajar (mu'allim) dan pembimbing (mursyid).

[1544] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 260-265. Chittick membedakan antara bimbingan generik dan bimbingan khusus dari seorang Al-Insân al-Kâmil atau Mursyid. Pembimbing batin bertindak sebagai pengarah jalur spiritual agar murid tidak tersesat dalam hâl (keadaan spiritual) yang menipu.

[1545] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 101-106. Schimmel memberikan analisis sosiologis dan spiritual mendalam mengenai hubungan pir-murid (mursyid-murid) dalam tradisi tasawuf. Ia menekankan pentingnya suhbah (companionship) sebagai media pedagogis di mana transformasi karakter terjadi melalui transmisi energi spiritual dan keteladanan, bukan sekadar teori intelektual.

[1546] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risâlah al-Qushayriyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf, ed. 'Abd al-Halim Mahmud (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1995), hlm. 734-740. Al-Qushayri menegaskan syarat-syarat seorang mursyid yang sahih (memiliki sanad irsyâd, alim dalam syariat, dan selesai dengan pembersihan jiwanya sendiri) serta kewajiban murid untuk tetap meyakini bahwa penentu utama keberhasilan spiritualnya adalah inâyah (pertolongan) Allah, bukan kemampuannya sendiri atau kehebatan gurunya semata.

[1547] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya Ulumiddin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Penjelasan mengenai urgensi guru (guru mursyid) dalam menuntun murid melewati rintangan hati dan penyakit jiwa, karena jalan menuju Allah penuh dengan tipu daya setan dan ego.

[1548] Ibn Arabi, Muhyiddin. (1946). Fusus al-Hikam. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah. Ibn Arabi menekankan konsep Al-Insan al-Kamil dan bagaimana bimbingan spiritual diperlukan untuk mengenali manifestasi nama-nama Tuhan dalam diri manusia.

[1549] Al-Quran, Surah Asy-Syams (91): 9. "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi seluruh praktik Tazkiyatun Nafs dalam tasawuf.

[1550] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Seorang orientalis ternama yang menjelaskan dinamika hubungan antara guru (Pir/Mursyid) dan murid dalam tradisi Sufi sebagai proses transfer energi spiritual dan pengetahuan esoteris.

[1551] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. Membahas secara mendalam bagaimana pengenalan diri dalam pemikiran Ibn Arabi merupakan satu-satunya jalan untuk mengenal Tuhan secara hakiki.

[1552] Al-Kusyayri, Abdul Karim. (2007). Al-Risalah al-Qusyayriyyah. Beirut: Al-Maktabah al-Asriyyah. Sumber otoritatif mengenai prinsip-prinsip tasawuf, termasuk syarat-syarat menjadi murid dan peran vital Mursyid dalam mengarahkan riyadhah.

[1553] Rumi, Jalaluddin. (2004). The Masnavi: Book One. Terjemahan Jawid Mojaddedi. Oxford University Press. Dalam bait-bait puisinya, Rumi sering menggambarkan Mursyid sebagai "tabib batin" yang menyembuhkan penyakit cinta diri dan membawa jiwa menuju penyatuan.

[1554] Hadits Riwayat Muslim. "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya." Meskipun sering diperdebatkan status sanadnya sebagai hadis marfu', kutipan ini merupakan aksioma sentral dalam pendidikan spiritualitas Islam untuk memulai perjalanan dari dalam diri.

[1555] Nasr, Seyyed Hossein. (1991). Sufi Essays. Albany: State University of New York Press. Tokoh intelektual kontemporer ini menekankan bahwa integrasi syariat, tarekat, dan hakikat di bawah bimbingan Mursyid adalah kunci stabilitas mental dan spiritual di era modern.

[1556] Jung, Carl Gustav. (1968). Psychology and Religion: West and East. Princeton University Press. Sebagai pembanding psikologi Barat, Jung mengakui proses "individuasi" yang memiliki kemiripan dengan pembersihan hijab, di mana seseorang harus menghadapi "bayangan" (shadow) atau ego untuk mencapai integrasi diri yang utuh.

[1557] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1982), hlm. 65–70. Al-Ghazali menegaskan bahwa keberadaan seorang syaykh (mursyid) adalah keniscayaan mutlak (ḍarūrī) bagi seorang sālik untuk menghapus akhlak tercela (al-akhlāq al-madhmūmah) yang menempel pada jiwa, sebagaimana seorang pasien membutuhkan dokter spesialis untuk menyembuhkan penyakit fisiknya.

[1558] QS. Al-Mā’idah[5] 35: "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan carilah wasilah (jalan) untuk mendekatkan diri kepada-Nya..." Dalam hermeneutika sufi sebagaimana dijelaskan oleh Ibn ‘Arabī dalam Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Vol. 2 (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 263, wasîlah tertinggi dalam alam fenomena adalah insan kamil (mursyid) yang memegang otoritas wilāyah (kewalian) sebagai pewaris para nabi (warathat al-anbiyā’).

[1559] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 101–105. Schimmel menguraikan secara rinci metodologi hubungan antara pir/mursyid dan murid dalam tradisi tasawuf, serta bagaimana mursyid bertindak sebagai pemandu melewati bahaya psikologis dalam tahap-tahap awal suluk.

[1560] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Risālah al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1997), hlm. 223–227. Al-Qushayri mendefinisikan muḥāsabah sebagai proses penundukan jiwa melalui kewaspadaan kontinu (murāqabah) atas setiap terdetiknya niat dan pikiran sebelum direalisasikan dalam tindakan.

[1561] HR. At-Tirmidzi, Sunan at-Tirmidhī, Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah, No. 2459. Rasulullah SAW bersabda: "Orang yang cerdas (al-kayyis) adalah orang yang mampu menundukkan jiwanya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian, sedangkan orang yang lemah adalah orang yang jiwanya mengikuti hawa nafsunya lalu ia berharap kepada Allah dengan angan-angan kosong." (Status Hadis: Ḥasan menurut Imam at-Tirmidzi).

[1562] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 272–275. Chittick mejelaskan ontologi transformasi jiwa menurut Ibn 'Arabi, di mana

penyucian nafs melintasi tataran tingkatan kesadaran yang direfleksikan dalam penyingkapan tajalli ilahi melalui pengawalan guru spiritual.

[1563] Alexander Knysh, Islamic Mysticism: A Short History (Leiden: Brill, 2000), hlm. 169–175. Knysh menganalisis perkembangan institusi ṭarīqah dan konseptualisasi sanad ruhiyyah serta otoritas mursyid dalam mempertahankan transmisi kharismatik dari zaman klasik hingga era modern.

[1564] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Albany: State University of New York Press, 1972), hlm. 54–62. Nasr menggarisbawahi relevansi psikologi Sufi dan peran mursyid dalam menangani disintegrasi kepribadian manusia modern yang diakibatkan oleh sekularisasi dan sains reduksionis.

[1565] Shihāb al-Dīn ʻUmar al-Suhrawardī, ʻAwārif al-Maʻārif (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1999), hlm. 88–92. Al-Suhrawardi menetapkan kriteria ketat bagi seorang mursyid, yang mencakup penguasaan atas syariat, pembersihan batin dari penyakit riya dan kecintaan pada dunia, serta kepemilikan otoritas (i jāzah) yang sah.

[1566] Martin Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi (Berkeley: University of California Press, 1971), hlm. 75–83. Biografi spiritual ini memberikan gambaran konkret mengenai bagaimana seorang mursyid kontemporer (Syekh Ahmad al-Alawi) memimpin disciples-nya melalui metode muḥāsabah dan khalwat untuk menghindari jebakan tipu daya ego (istidrāj).

[1567] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–135. Nasr mengembangkan konsep manusia pontifikal (penjembatan bumi dan langit) versus manusia rasionalis modern, di mana keberadaan pembimbing spiritual menjadi syarat utama untuk merekonstruksi kembali sakralitas sains dan eksistensi manusia.

[1568] Carl W. Ernst, The Shambhala Guide to Sufism (Boston: Shambhala Publications, 1997), hlm. 120–128. Ernst mengkaji adaptasi praksis tasawuf dan metodologi pengajaran mursyid dalam merespons dinamika sosial-kultural masyarakat kontemporer tanpa mengorbankan akar ortodoksinya.

[1569] J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam (Oxford: Oxford University Press, 1998), hlm. 138–142. Trimingham memberikan tinjauan sosiologis dan spiritual mengenai konsep fanā’ (peleburan ego) dan baqā’ (kelangsungan dalam kesadaran Ilahi) sebagai tujuan akhir dari metode tarbiyah ruhiyyah yang dipimpin oleh seorang mursyid.

[1570] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33] 40. Ayat ini menegaskan posisi Nabi Muhammad SAW sebagai Khatam an-Nabiyyin (penutup para nabi). Implikasi teologis dari ayat ini adalah berakhirnya wahyu syariat (wahy tashri'i). Oleh karena itu, tidak ada figur manusia setelah Nabi termasuk mursyid yang memiliki otoritas untuk memproduksi syariat baru atau menggantikan posisi wahyu.

[1571] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1903). Ihya' 'Ulum ad-Din. Kairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, Vol. 3, hlm. 23-26. Al-Ghazali menjelaskan batasan epistemologis antara wahyu dan ilham. Ia menegaskan bahwa ilham atau kashf yang dialami oleh para wali tidak boleh bertentangan dengan ilmu zahir (syariat) yang dibawa oleh Rasulullah SAW, dan kashf bukanlah sumber hukum taklifi yang mengikat masyarakat umum.

[1572] Al-Qushayri, Abu al-Qasim. (2007). Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf. Kairo: Dar al-Ma'arif, hlm. 180-182. Dalam karyanya, Al-Qushayri menekankan bahwa maqam kevelian (wilayah) tidak mengimplikasikan 'ismah (infalibilitas).

Hanya para nabi yang ma'sum. Mursyid tetaplah manusia yang bisa bersalah dan wajib mengoreksi kekhilafannya dengan merujuk pada ketentuan Al-Qur'an dan Sunnah.

[1573] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, hlm. 102-105. Schimmel melakukan analisis kritis terhadap dinamika hubungan sheikh-murid dalam sejarah Sufisme. Ia mencatat bahwa meskipun tradisi Sufi menuntut penghormatan tinggi kepada Sheikh, otoritas mazhab Sufi utama senantiasa membatasi kekuasaan Sheikh agar tidak melanggar batas-batas hukum ortodoksi Islam.

[1574] Hadis Riwayat Sahih Muslim, Kitab al-Imarah, Bab Wujub Ta'at al-Umara' fi Ghair Ma'siyah, No. 1840: "Tidak ada kepatuhan dalam maksiat kepada Allah; sesungguhnya kepatuhan itu hanya dalam kebaikan" (La tha'ata fi ma'siyatin, innamash-tha'atu fil-ma'ruf). Hadis ini menjadi landasan yuridis-epistemologis bahwa otoritas manusia mana pun, termasuk mursyid atau pemimpin spiritual, batal secara hukum jika memerintahkan sesuatu yang menyelisih ketetapan syariat.

[1575] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf[18] 110 & Surah Luqman[31] 34. Ayat-ayat ini menggarisbawahi batas manusiawi para utusan Allah sekalipun, serta menegaskan bahwa pengetahuan tentang gaib, takdir, dan keselamatan akhirat adalah hak prerogatif Allah semata (al-Ghayb). Mursyid tidak memiliki daya ontologis untuk mengubah takdir azali manusia.

[1576] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, hlm. 295-298. Nasr mendiskusikan hierarki pengetahuan dan otoritas spiritual dalam Islam. Ia menjelaskan bahwa otoritas mursyid berfungsi sebagai cermin (speculum) dan pendorong kemajuan interior murid, namun tidak pernah berhak mengklaim fungsi keilahian atau memonopoli kebenaran esoteris secara independen dari wahyu.

[1577] Sirhindi, Shaykh Ahmad. (1972). Maktubat-i Imam-i Rabbani. Delhi: Matba'at al-Murtadawi, Vol. 1, Surat ke-286. Ahmad Sirhindi (dikenal sebagai Mujaddid Alf-i Thani) secara tegas melakukan koreksi atas konsep Wahdat al-Wujud dan klaim otoritas mistis yang melampaui batas. Ia menegaskan bahwa intuisi spiritual (kashf) seorang mursyid yang menyelisih doktrin Ahlus Sunnah wal Jama'ah dan hukum fiqih adalah batal dan tersesat.

[1578] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, hlm. 168-172. Chittick menguraikan pandangan Ibn 'Arabi mengenai skala epistemologis. Meskipun Ibn 'Arabi dikenal sebagai tokoh utama mistisisme, ia secara konsisten menyatakan bahwa pengalaman mistis harus ditimbang (mizan) dengan syariat zahir Nabi Muhammad SAW.

[1579] Knysh, Alexander. (2000). Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: Brill, hlm. 301-305. Knysh memberikan tinjauan historis komprehensif mengenai kebangkitan otoritas tarekat dan pentingnya mekanisme kontrol doktrinal. Penulis menunjukkan bahwa keberlanjutan tradisi Sufi yang diterima oleh mayoritas umat Islam senantiasa bergantung pada kepatuhan ketat para mursyid terhadap batas-batas epistemologi syariah.

[1580] . Al-Qur'an, Surah Al-Ikhlas (112: 1-4). Tauhid merupakan fondasi absolut dalam Islam. Dalam konteks bimbingan ruhani, tauhid bukan sekadar konsep teologis tentang keesaan Tuhan, melainkan pengakuan eksistensial bahwa tidak ada agen

yang hakiki di alam semesta ini selain Allah (La faila illallah). Keberhasilan spiritual diukur dari sejauh mana kesadaran ini mendominasi persepsi seseorang terhadap realitas.

[1581] . Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menekankan bahwa ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang menambah rasa takut kepada Allah dan kesadaran akan aib diri sendiri. Keberhasilan bimbingan ruhani bukan pada banyaknya hafalan, melainkan pada transformasi ilmu menjadi cahaya yang membimbing amal.

[1582] . Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Schimmel menjelaskan proses tazkiyah sebagai perjalanan dari ego yang rendah menuju jiwa yang tenang. Keberhasilan bimbingan ruhani ditandai dengan matinya keinginan-keinginan egoistik yang menghalangi manusia dari Tuhan.

[1583] . Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai pengenalan dan pengakuan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan. Keberhasilan spiritual adalah kemampuan seseorang untuk menempatkan dirinya secara benar di hadapan Tuhan dan makhluk-Nya.

[1584] . Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press. Nasr menekankan tanggung jawab manusia sebagai jembatan antara langit dan bumi. Kematangan spiritual mengharuskan seseorang untuk memikul tanggung jawab ekologis dan sosial sebagai bentuk pengabdian kepada Sang Pencipta.

[1585] . Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. Dalam pemikiran Ibn Arabi, seorang guru hanyalah perantara. Tujuan akhir adalah agar murid menemukan "Guru Internal" dalam dirinya sendiri. Ketergantungan pada guru fisik setelah mencapai kematangan justru dianggap sebagai hambatan bagi kemajuan spiritual yang lebih tinggi.

[1586] . Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 6502 (Hadis Nawawi ke-38). Tentang Wali Allah, di mana Allah berfirman bahwa jika Dia mencintai hamba-Nya, Dia akan menjadi pendengaran, penglihatan, dan tangan hamba tersebut. Ini adalah indikator kemandirian spiritual di mana tindakan hamba telah selaras dengan kehendak Ilahi tanpa perlu instruksi eksternal yang terus-menerus.

[1587] . *Lings, Martin. (1975). What is Sufism?. London: George Allen & Unwin.* Lings menjelaskan bahwa ukuran keberhasilan seorang penempuh jalan spiritual adalah integrasi total antara pengalaman batiniah dan tindakan lahiriah. Kemandirian spiritual berarti tidak lagi terombang-ambing oleh opini publik atau validitas eksternal.

[1588] . Rumi, Jalaluddin. (2004). The Masnavi: Book One (Trans. Jawid Mojaddedi). Oxford: Oxford University Press. Rumi sering menggambarkan hubungan guru dan murid seperti perawat dan bayi. Namun, bayi harus tumbuh dan berhenti menyusu untuk menjadi manusia dewasa yang fungsional. Murid yang sukses adalah mereka yang telah "berhenti menyusu" pada rupa fisik guru dan beralih langsung pada "Samudra Makna" (Tuhan).

[1589] Al-Qur'an, Surah At-Tawbah[9] 119. Ayat ini memerintahkan orang-orang beriman untuk senantiasa bersama dengan orang-orang yang benar/jujur (al-sadiqin). Dalam

tafsir sufistik, ayat ini menjadi landasan teologis keberadaan suhbah (kebersamaan) antara murid dan mursyid guna menyerap kejujuran spiritual dari sang guru.

[1590] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 62-65. Al-Ghazali menegaskan secara definitif bahwa seorang penempuh jalan akhirat mutlak membutuhkan seorang guru spiritual (mursyid) yang bertindak sebagai dokter kalbu untuk mendeteksi cacat-cacat jiwa yang halus yang tidak mungkin dilihat oleh diri sendiri.

[1591] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf[18] 66. "Musa berkata kepada Khidr: 'Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?'" Ayat ini diakui oleh para ulama sufi sebagai arketipe metodologis relasi guru-murid, yang menuntut syarat ketundukan, kesabaran, dan ketaatan murid selama proses transfer ilmu spiritual.

[1592] Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah, Jilid 2 (Beirut: Dar Sader, n.d.), hlm. 234-236. Ibn 'Arabi menguraikan konsep wasilah dan pentingnya bimbingan spiritual dari seorang syekh yang kamil guna menghindari jebakan-jebakan ilusi mental (khayal) dan tipu daya setan di stasiun-stasiun (maqamat) spiritual yang tinggi.

[1593] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), hlm. 532-535. Karya klasik ini menjabarkan bab khusus mengenai adab al-suhbah (etika kebersamaan), di mana kepatuhan murid kepada mursyid didasarkan atas rasa cinta yang tulus dan pengenalan akan keagungan spiritual (mahabbah), bukan atas dasar paksaan otoritarian.

[1594] Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 5534. Rasulullah SAW bersabda: "Seseorang itu berada di atas agama teman dekatnya, maka perhatikanlah oleh salah seorang di antara kalian dengan siapa ia berteman." Hadis ini menjadi dasar teoritis pengaruh hal (keadaan batin) dan getaran spiritual mursyid kepada murid melalui kedekatan fisik dan batin.

[1595] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 101-103. Schimmel, seorang pakar tasawuf terkemuka Barat, menganalisis secara mendalam peran psikologis seorang "Pir" atau "Syekh" pasca-abad pertengahan sebagai konselor spiritual yang mendiagnosis penyakit ego dengan latihan asketis yang presisi.

[1596] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Kitab al-Hikam, Hikmah ke-12 (Jakarta: Wali Pustaka, 2018), hlm. 24. Ibn 'Ata'illah menyatakan bahwa berteman dengan orang yang keadaannya (hal) tidak membangkitkan semangat spiritual dan ucapannya tidak membimbingmu menuju Allah adalah kesia-siaan terbesar. Ini menekankan pentingnya selektivitas batin dalam memilih mursyid.

[1597] William C. Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany: State University of New York Press, 1983), hlm. 143-147. Chittick menjabarkan pandangan Jalaluddin Rumi mengenai fungsi transformatif dari penyerahan diri murid kepada mursyid, yang dianalogikan bagai sebongkah batu kasar yang merelakan dirinya dipahat oleh master pemahat agar menjadi mahakarya yang indah.

[1598] Martin Lings, What is Sufism? (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 72-76. Lings menganalisis struktur inisiasi (bay'ah) dalam tasawuf dan bagaimana fungsi transmisi spiritual bekerja secara berkesinambungan melalui silsilah emas yang tersambung langsung hingga ke sumber profetis, Rasulullah SAW.

[1599] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams[91] 9-10. "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya." Ayat ini merupakan deklarasi mendasar bahwa proses tazkiyah (penyucian) adalah kewajiban eksistensial manusia, di mana mursyid bertindak sebagai fasilitator utama dalam proses tersebut.

[1600] Abu Hamid al-Ghazali, Ayyuha al-Walad (Beirut: Dar al-Minhaj, 2012), hlm. 45-48. Dalam surat wasiat terkenalnya kepada muridnya, Al-Ghazali menegaskan kembali bahwa posisi guru hanyalah penunjuk jalan menuju jalan keselamatan, sementara usaha keras dan kepatuhan murni kepada perintah-perintah Allah tetap berada di pundak murid itu sendiri.

[1601] Suhrawardi al-Maqtul, Awarif al-Ma’arif (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1983), hlm. 115-119. Suhrawardi menjelaskan dinamika psikologis relasi ini dan memberikan peringatan keras terhadap bahaya deifikasi (mendewakan) kepribadian luar syekh, serta menggarisbawahi bahwa mursyid hanyalah cermin pantulan dari Cahaya Ilahi.

[1602] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Chicago: Kazi Publications, 1999), hlm. 68-73. Profesor Nasr menelaah dimensi sosiologis dan doktrinal dari institusi syekh dalam Islam tradisional, dengan menekankan bahwa otoritas mursyid bersifat fungsional dan sakral sejauh ia menyelaraskan murid dengan syariat dan kehendak mutlak Allah.

[1603] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 154-156. Meskipun dikenal sebagai kritikus sufisme ekstrem, Ibn Qayyim mengakui perlunya bimbingan spiritual (tarbiyah) untuk menumpas penyakit-penyakit batin yang samar (daqa'iq al-riya'), dengan syarat ketat bahwa bimbingan tersebut berjalan di atas koridor sunah Nabi.

[1604] Rene Guenon (Abdel Wahid Yahya), Perspectives on Initiation (Hillsdale: Sophia Perennis, 2001), hlm. 182-187. Tokoh tradisionalis ini mengkaji relasi guru-murid dari perspektif metafisika universal, menjelaskan bahwa inisiasi spiritual (bay'ah) mentransmisikan pengaruh spiritual (barakah) yang melampaui ego sang guru, menghubungkan murid secara langsung dengan prinsip spiritual kosmis.

[1605] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6] 162. "Katakanlah (Muhammad): 'Sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam'." Konsensus tertinggi para mursyid kamil menyepakati bahwa puncak dari seluruh bimbingan mereka adalah realisasi penuh dari ayat ini, di mana seluruh aspek kehidupan murid terdedikasi secara total dan murni hanya kepada Allah SWT.

[1606] 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). Al-Attas mendefinisikan adab sebagai pengakuan dan pengakuan tempat yang tepat dari segala sesuatu dalam tatanan wujud dan susunan manusia, yang menjadi fondasi utama dalam proses pendidikan (ta'dib) dalam Islam, melampaui sekadar transfer pengetahuan (ta'lim).

[1607] Al-Zarnuji, Burhan al-Din. (1947). Ta’lim al-Muta’allim-Tariq al-Ta’allum (Instruction of the Student: The Method of Learning). Translated by G.E. von Grunebaum and T.M. Abel. Chicago: St. Xavier College. Karya klasik ini merupakan rujukan utama mengenai adab penuntut ilmu, yang menekankan bahwa keberkahan dan efektivitas ilmu sangat bergantung pada rasa hormat (ta'zhim) murid terhadap ilmu, guru, dan sarana-sarana keilmuan.

[1608] Foucault, Michel. (1980). Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books. Foucault menganalisis bagaimana pengetahuan dan kekuasaan saling bertautan secara erat. Dalam konteks pedagogi, kerangka Foucauldian memperingatkan risiko institusi pendidikan dan otoritas pengajar menjadi sarana dominasi dan pendisiplinan yang mengeksploitasi paut kekuasaan asimetris.

[1609] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 3641) dan Tirmidzi (No. 2682)."Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi." Penjelasan: Teks hadis ini menjadi dasar epistemologis dan etis posisi pengajar dalam tradisi Islam, di mana status kepewarisan tersebut membawa implikasi amanah moral yang amat berat untuk membimbing umat/murid tanpa motif materialistis semata.

[1610] Freire, Paulo. (2000). Pedagogy of the Oppressed (30th Anniversary Ed.). New York: Continuum. Freire mengkritik model "pendidikan gaya bank" (banking concept of education) di mana guru bertindak sebagai pemilik pengetahuan yang menindas dan murid sebagai wadah kosong yang pasif. Ia menawarkan pedagogi dialogis yang menempatkan guru dan murid sebagai mitra dalam proses humanisasi.

[1611] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Vol. 1. Translated by Kenneth Honerkamp. Louisville: Islamic Texts Society. Dalam Kitab al-'Ilm, Al-Ghazali merincikan tugas-tugas etis guru (wazha'if al-mu'allim), salah satunya adalah memperlakukan murid dengan rasa kasih sayang (shafaqah) seperti anak sendiri dan tidak mencari balasan atau ucapan terima kasih selain keredaan Allah.

[1612] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Nasr menegaskan bahwa transmisi pengetahuan sejati bersifat sakral. Hubungan antara guru dan murid dalam tradisi intelektual perenialistis merupakan media inisiasi spiritual dan intelektual yang memerlukan kesucian niat dan keteladanan hidup.

[1613] Al-Qur'an, Surah An-Nisa[4] 58."Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak megerimanya..." Penjelasan: Ayat ini merupakan fondasi teologis universal mengenai kewajiban menjaga amanah. Dalam konteks relasi pedagogis, keilmuan dan otoritas mengajar adalah amanah Ilahi yang harus disampaikan secara jujur, adil, dan tanpa penyalahgunaan kepada yang berhak (murid).

[1614] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud dalam Sunan Abi Dawud, Kitab al-Adab, Bab fi al-Nasiha, Hadis No. 4918: "Al-mu'minu mir'at al-mu'min" (Seorang mukmin adalah cermin bagi mukmin lainnya). Dalam perspektif tasawuf isyari (simbolis), hadis ini diinterpretasikan oleh para sufi sebagai cerminan sifat-sifat Ilahi (Al-Mu'min) yang termanifestasi dalam diri pembimbing spiritual yang sempurna.

[1615] Jalaluddin Rumi, dalam adikaryanya The Masnavi (Buku I, bait 3150-3160), menjelaskan secara puitis dan filosofis bagaimana hati seorang syekh (mursyid) adalah cermin universal yang merefleksikan seluruh alam semesta dan kondisi batin siapa pun yang menatapnya tanpa distorsi. Lihat: Rumi, J. (1926). The Mesnevi of Mevlana Jelal-ad-Din er-Rumi. Translated by Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co.

[1616] Abu Hamid al-Ghazali, dalam kitab monumental Ihya' 'Ulum al-Din (Kitab 'Aja'ib al-Qalb/Keajaiban Hati), memformulasikan teori cermin hati (mir'at al-qalb) dan menjelaskan rintangan-rintangan yang menghalangi hati memperoleh pengetahuan

diskursif dan intuitif (ma'rifah). Lihat: Al-Ghazali. (2015). The Marvels of the Heart. Translated by Walter James Skellie. Louisville: Fons Vitae.

[1617] Al-Qur'an, Surah Yusuf[12] 53, yang menegaskan karakter bawaan dari ego manusia yang belum disucikan: "Inna al-nafsa la-ammaratun bi al-su'i illa ma rahima rabbi" (Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku).

[1618] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30] 30, yang meletakkan dasar ontologis tentang orientasi bawaan manusia menuju kebenaran mutlak: "Fitratallahi allati fathara al-nasa 'alayha" (Tetaplah atas fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu).

[1619] Ayat tentang Perjanjian Primordial (Mithaq) dalam Al-Qur'an, Surah Al-A'raf[7] 172: "Alastu bi-rabbikum, qalu bala syahidna" (Bukankah Aku ini Tuhanmu? Mereka menjawab: Betul, kami menjadi saksi). Ayat ini menjelaskan bahwa kesadaran bertauhid adalah realitas primordial (fitrah) setiap jiwa manusia sebelum turun ke alam materi.

[1620] Muhyiddin Ibn 'Arabi, dalam kitab Fusus al-Hikam, menekankan keunikan kesiapan spiritual (al-isti'dad) masing-masing individu dalam menerima manifestasi Ilahi (tajalli), yang menuntut seorang mursyid memiliki kearifan epistemis untuk membimbing setiap murid sesuai kapasitas ontologisnya yang khas. Lihat: Ibn 'Arabi. (1980). The Bezels of Wisdom. Translated by R.W.J. Austin. New Jersey: Paulist Press.

[1621] Seyyed Hossein Nasr, dalam analisisnya mengenai struktur tradisional tasawuf, menekankan mutlaknya kehadiran seorang guru spiritual hidup (spiritual master) guna menghindari bahaya psikologis berupa inflasi ego atau godaan iblis di tengah jalan spiritual. Lihat: Nasr, S. H. (1972). Sufi Essays. London: George Allen & Unwin.

[1622] Ken Wilber, pencetus psikologi integral-transpersonal, memetakan spektrum kesadaran manusia dari tahap egosentris, sosiosentris, hingga transpersonal/spiritual yang sejajar dengan transisi dari kesadaran egowi menuju kesadaran fitrah dalam tasawuf. Lihat: Wilber, K. (1977). The Spectrum of Consciousness. Wheaton: Quest Books.

[1623] William C. Chittick, dalam studinya tentang metafisika kosmos Ibn 'Arabi, menguraikan bagaimana proses fana' (penghancuran ilusi ego) dan baqa' (keberlangsungan hidup di dalam Tuhan) menghasilkan transformasi kesadaran radikal yang menyeimbangkan antara transendensi dan imanensi dalam kehidupan praktis. Lihat: Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press.

[1624] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat ini mengartikulasikan penawaran amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung yang semuanya enggan memikulnya karena takut akan mengkhianatinya, namun manusia bersedia memikulnya. Lihat penjelasan teologis mengenai dimensi eksistensial amanah dalam Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, McGill-Queen's University Press, 2002, hlm. 145–149.

[1625] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din, Vol. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012, hlm. 68–72. Al-Ghazali menegaskan pentingnya penuntun spiritual (syekh) yang memiliki bashirah untuk mendiagnosis penyakit-penyakit hati murid, namun menekankan bahwa penyembuhan aktual terjadi melalui riyadhah pribadi murid.

[1626] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 261–265. Nasr menguraikan bagaimana tradisi esoteric Islam memandang peran guru spiritual sebagai transmisi barakah dan cahaya intelektual yang membangkitkan kesadaran intelijensi primordial (al-'aql al-fithri) pada diri murid.

[1627] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 164; Surah Fatir (35): 18. Prinsip otensitas dan individualitas tanggung jawab moral ini merupakan fondasi etika Islam yang menolak segala bentuk pengalihan dosa atau perwakilan kewajiban eksistensial.

[1628] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Lata'if al-Minan, diedit dan diterjemahkan oleh Eric Geoffroy sebagai The Subtle Blessings in the Saintly Lives of Abu al-Abbas al-Mursi and His Master Abu al-Hasan al-Shadhili, Louisville: Fons Vitae, 2005, hlm. 112–118. Teks ini menggambarkan bagaimana relasi master-murid diarahkan semata-mata untuk mentransendensikan keterikatan selain kepada Allah (masiwallah).

[1629] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 283–288. Chittick menjelaskan pandangan Ibn al-'Arabi mengenai hakikat taklif dan bagaimana organ tubuh serta potensi jiwa merupakan amanah Ilahi yang akan bersaksi atas tindakan subjek pada hari kiamat.

[1630] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ahkam, Hadis No. 7138; Sahih Muslim, Kitab al-Imarah, Hadis No. 1829. Hadis ini merupakan landasan normatif utama mengenai hierarki dan cakupan amanah kepemimpinan serta tanggung jawab sosial dalam Islam.

[1631] Fazlun Khalid, Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis, London: Kube Publishing, 2019, hlm. 87–94. Khalid mengeksplorasi konsep eco-Sufism dan bagaimana amanah menegaskan peran manusia sebagai pemelihara kosmologis (custodian of nature), bukan penguasa yang destruktif.

[1632] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 101–108. Schimmel memberikan analisis historis dan fenomenologis mengenai dinamika suhbah, penyerahan diri murid, dan bahaya penyalahgunaan otoritas spiritual dalam ordo-ordo sufi.

[1633] Martin Lings, What is Sufism?, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1999, hlm. 92–97. Lings menggarisbawahi bahwa Mursyid Kamil yang sejati selalu mengarahkan fokus murid kembali kepada Tuhan dan amanah eksistensialnya, alih-alih membangun kultus individu yang mengikat murid dalam ketergantungan egois.

[1634] Al-Qur'an, Surah An-Nisa[4] 59. Ayat ini menetapkan hierarki ketaatan yang mutlak hanya kepada Allah dan Rasul-Nya, sedangkan ketaatan kepada pemegang otoritas (uli al-amri, termasuk ulama dan mursyid) dibatasi oleh keharusan untuk merujuk kembali kepada Allah dan Rasul-Nya jika terjadi perselisihan. Hal ini membatasi absolutisme kekuasaan manusia.

[1635] Ibn Taymiyyah, al-Furqan bayna Awliya' al-Rahman wa Awliya' al-Shaytan. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm. 45-47. Dalam karya klasik ini, Ibn Taymiyyah membedakan dengan tegas antara kekasih Allah (wali) yang sejati yang ketaatannya mutlak pada syariat, dengan pelaku kesesatan yang memanfaatkan klaim mistis untuk melanggar batas-batas syariat.

[1636] Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis. Bandung: Mizan, 1992, hlm. 89-91. Studi sosiologis mendalam dari Van Bruinessen menunjukkan bagaimana relasi patron-klien antara

mursyid dan murid di Nusantara berpotensi melahirkan kultus individu jika tidak dibatasi oleh pemahaman syariat yang mapan di kalangan pengikut tarekat.

[1637] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Volume 3. Kairo: Dar al-Hadith, 2004, hlm. 76. Al-Ghazali mendiskusikan konsep kepatuhan murid kepada syekh pembimbing. Namun, ia juga menegaskan di bagian lain bahwa kepatuhan tersebut murni dalam konteks terapi batin (riyadhat al-nafs), dan gugur seketika jika syekh menyuruh kepada kemungkaran.

[1638] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 234-236. Schimmel menganalisis secara mendalam perkembangan psikologis hubungan guru-murid dalam tasawuf dan menekankan bahwa tujuan akhir dari kepatuhan tersebut adalah kemandirian spiritual, bukan ketergantungan abadi.

[1639] Hadis Riwayat Muslim, Shahih Muslim, Kitab al-Imarah, Bab Wujub Ta'at al-Amara' fi Ghayr Ma'siyah, No. 1840. Hadis ini menggariskan asas hukum Islam universal bahwa ketaatan kepada pemimpin atau pembimbing manusiawi hanya sah secara hukum jika berada dalam koridor kebajikan (ma'ruf).

[1640] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah, Jilid 2. Kairo: Dar Ibn 'Affan, 1997, hlm. 112-115. Al-Shatibi merumuskan bahwa ilham atau penyingkapan batin (kashf) para sufi tidak boleh dijadikan dalil menetapkan hukum baru (tashri') atau membatalkan hukum yang ada, karena maqam maksum hanya milik para Nabi.

[1641] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah. Kairo: Dar al-Ma'arif, hlm. 54. Al-Qushayri menegaskan bahwa setiap pengalaman spiritual (wajd atau hal) yang bertolak belakang dengan prinsip syariat lahiriah adalah tanda delusi spiritual (talbis iblis).

[1642] Itzchak Weismann, The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition. London: Routledge, 2007, hlm. 12-15. Weismann memaparkan sejarah tarekat-tarekat besar yang senantiasa melakukan reformasi internal guna menjaga agar amalan spiritual mereka tetap selaras dengan ortodoksi Islam yang berbasis syariat.

[1643] Ibn 'Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyya, Jilid 1. Beirut: Dar Sadir, hlm. 220. Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa syariat adalah rahasia spiritual yang tampak secara lahiriah. Ia menolak keras pengabaian hukum syariat, bahkan menyatakan bahwa puncak pencapaian spritual seorang hamba adalah ketundukan paling sempurna pada hukum lahiriah Nabi Muhammad saw.

[1644] Muhammad Said Ramadan al-Buti, Al-Salafiyyah Marhalah Zamaniyyah Mubarakah La Mazhab Islami. Damaskus: Dar al-Fikr, 1988, hlm. 143-145. Al-Buti mengkritik kecenderungan ekstremitas dalam ketaatan buta kepada figur keagamaan dan menyerukan kembalinya akal sehat umat Islam yang berpatokan pada parameter syariat yang objektif.

[1645] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays. Albany: State University of New York Press, 1991, hlm. 67-69. Nasr menekankan bahwa dimensi esoterik Islam (tasawuf) tidak akan pernah dapat dipisahkan dari dimensi eksoterik (syariat). Keduanya seperti lingkaran batin dan keliling luar yang berbagi pusat yang sama, yaitu Tauhid.

[1646] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 241–245. Weber menjelaskan bagaimana otoritas karismatik bersumber dari kesetiaan pengikut terhadap kesucian, keberanian, atau kepribadian luar biasa dari seorang

individu, yang jika tidak dirasionalkan, akan mengarah pada dominasi mutlak tanpa kontrol kritis.

[1647] Al-Qur'an, Surah At-Tawbah[9] 31. Ayat ini berbunyi: "Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan-tuhan selain Allah..." Dalam tafsir Ibnu Katsir, dijelaskan berdasarkan hadith Adi bin Hatim bahwa maksud "menjadikan tuhan" di sini bukanlah menyembah dalam bentuk rukun ibadah fisik, melainkan mematuhi para pemuka agama tersebut secara mutlak ketika mereka mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram tanpa pertimbangan hukum Allah.

[1648] Sunan at-Tirmidhi, Hadith No. 2007 (Bab Al-Birr wa as-Shilah). Rasulullah SAW bersabda: "Janganlah kalian menjadi 'imma'ah' (pengekor tanpa pendirian), dengan mengatakan: 'Jika orang-orang berbuat baik kami pun berbuat baik, dan jika mereka zalim kami pun berbuat zalim.' Namun teguhkanlah diri kalian; jika orang-orang berbuat baik hendaknya kalian berbuat baik, dan jika mereka berbuat jahat janganlah kalian ikut berbuat zalim." Hadith ini secara eksplisit melarang sikap ikutan tanpa pertimbangan etis rasional mandiri.

[1649] Abu Hamid Al-Ghazali, Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 387. Al-Ghazali mendefinisikan taqlid sebagai "menerima ucapan/pendapat tanpa adanya argumen atau dalil" (qabul qawli bila hujjatin), dan melarang penggunaan taqlid dalam usul al-din (prinsip-prinsip akidah/kepercayaan mendasar).

[1650] Abu Hamid Al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah, ed. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000), hlm. 2–4. Dalam pengantar karya ini, Al-Ghazali menegaskan pentingnya melepaskan diri dari kepatuhan warisan dan taqlid terhadap tokoh-tokoh besar agar seseorang dapat mencapai derajat keyakinan yang otentik dan teruji secara rasional.

[1651] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), Bab 6, Bagian 39 (That severity to students do them harm). Ibn Khaldun menyatakan bahwa tindak kekerasan, keharusan tunduk secara mutlak, dan dominasi berlebihan dari pengajar akan mematahkan semangat jiwa (kasr al-himmah), menghilangkan keaktifan kognitif, dan merusak karakter kemandirian peserta didik.

[1652] Erich Fromm, Escape from Freedom (New York: Farrar & Rinehart, 1941), hlm. 141–155. Fromm menganalisis mekanis psiko-sosial di mana individu yang merasa terasing dari kebebasannya cenderung menyerahkan otokrasinya kepada otoritas otoriter (mekanisme sadomasokistis) guna menghindari rasa cemas dan ketidakpastian hidup.

[1653] Michel Foucault, Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), hlm. 97–98. Foucault menguraikan bagaimana kekuasaan bekerja tidak hanya secara represif, melainkan melalu subjek-subjek yang dibentuknya (subjectification), di mana individu menginternalisasi kontrol sehingga mereka kehilangan agensi internal dan secara sukarela menundukkan diri pada disiplin otoritas.

[1654] Paulo Freire, Pedagogy of the Oppressed, trans. Myra Bergman Ramos (New York: Continuum, 2000), hlm. 72–81. Freire mengritik model "pendidikan gaya bank" (banking concept of education) yang menempatkan murid sebagai wadah pasif, dan

menawarkan "pendidikan menghadapkan masalah" (problem-posing education) untuk menumbuhkan kesadaran kritis (conscientization) dan kemandirian subjek.

[1655] Edward L. Deci dan Richard M. Ryan, Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness (New York: Guilford Press, 2017), hlm. 51–54. Teori Penentuan Nasib Sendiri ini membuktikan secara empiris bahwa kesejahteraan psikologis dan kedewasaan kognitif manusia sangat bergantung pada pemenuhan kebutuhan dasar akan otonomi (autonomy), kompetensi (competence), dan keterhubungan (relatedness), yang semuanya hancur dalam relasi dependensi penuh.

[1656] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menekankan bahwa seorang Syekh (pembimbing) adalah dokter hati yang tujuannya menyembuhkan penyakit ego murid, bukan menciptakan ketergantungan yang menghambat pertumbuhan jiwa menuju Tuhan.

[1657] Hassan, Steven. (2018). Combating Cult Mind Control: The #1 Best-selling Guide to Protection, Rescue, and Recovery from Destructive Cults. Newton, MA: Freedom of Mind Press. Hassan menjelaskan model BITE (Behavior, Information, Thoughts, and Emotional control) sebagai indikator manipulasi dalam kelompok-kelompok yang menggunakan kedok spiritualitas untuk mengontrol pengikutnya.

[1658] Al-Qur'an, Surah Al-Ghashiyah (88): 21-22. "Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya engkau (Muhammad) hanyalah pemberi peringatan. Engkau bukanlah orang yang berkuasa atas mereka." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa fungsi pembimbing ruhani adalah sebagai fasilitator, bukan pemegang otoritas absolut atas kehendak bebas manusia.

[1659] Wilber, Ken. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Boston: Shambhala Publications. Wilber membahas pentingnya membedakan antara pertumbuhan transpersonal yang sehat dengan regresi pra-personal, di mana manipulasi seringkali menyamarkan regresi sebagai pencapaian spiritual.

[1660] Lifton, Robert Jay. (1989). Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of "Brainwashing" in China. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Meskipun awalnya ditulis dalam konteks politik, teori Lifton tentang "milieu control" (kontrol lingkungan) sangat relevan untuk mengidentifikasi bagaimana pemimpin spiritual manipulatif memutus akses informasi murid.

[1661] Lalich, Janja. (2004). Bounded Choice: True Believers and Charismatic Cults. Berkeley: University of California Press. Lalich melakukan penelitian mendalam tentang bagaimana individu-individu cerdas bisa terjebak dalam kepatuhan buta melalui mekanisme komitmen ideologis yang dieksploitasi oleh pemimpin karismatik.

[1662] Shah-Kazemi, Reza. (2006). Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart. Bloomington: World Wisdom. Penulis mengeksplorasi bagaimana spiritualitas yang benar selalu mengarahkan penyembahan hanya kepada Yang Mutlak, sedangkan manipulasi menarik penyembahan tersebut kepada perantara (guru) secara berlebihan.

[1663] Vaughan, Frances. (1995). Shadows of the Sacred: Seeing Through Spiritual Illusions. Wheaton, IL: Quest Books. Vaughan memperingatkan tentang "spiritual bypassing," yaitu penggunaan praktik spiritual untuk menghindari masalah emosional dan tanggung jawab hidup, yang sering terjadi dalam bimbingan yang tidak sehat.

[1664] Hadis Riwayat Muslim, No. 2553. "Agama adalah nasihat." Hadis ini menunjukkan bahwa hubungan dalam agama, termasuk antara guru dan murid, harus dilandasi oleh ketulusan dan keterbukaan demi kebaikan bersama, bukan untuk kepentingan sepihak sang pemimpin.

[1665] Journal of Transpersonal Psychology. (2019). Discernment in the Spiritual Path: Ethical Considerations for Mentors. Vol. 51, No. 2. Artikel ini merumuskan kode etik bagi pembimbing spiritual untuk mencegah penyalahgunaan kekuasaan dan memastikan otonomi klien/murid tetap terjaga dalam proses transformasi ruhani.

[1666] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Munqidh min al-Dalal (The Rescuer from Error). Al-Ghazali menjelaskan bahwa jalan kaum sufi adalah perpaduan antara ilmu dan amal, di mana kashf adalah hasil dari pembersihan hati, namun ia menekankan bahwa pengalaman ini harus tetap selaras dengan batas-batas syariat agar tidak terjerumus ke dalam kesesatan.

[1667] Al-Qur'an, Surah Al-Jin (72): 26-27. "Dia adalah Tuhan Yang Mengetahui yang ghaib, maka Dia tidak memperlihatkan kepada seorangpun tentang yang ghaib itu, kecuali kepada rasul yang diridhai-Nya..." Ayat ini menjadi batas fundamental bahwa pengetahuan ghaib yang mutlak dan bersifat tashri' (legislatif) hanya diberikan kepada para Rasul, sementara selain mereka hanya mendapatkan percikan yang tidak bersifat hukum umum.

[1668] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. Chittick memaparkan dengan sangat detail bagaimana Ibn Arabi, meskipun mendalami dunia imajinal dan kashf, selalu merujuk kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai timbangan akhir untuk memvalidasi kebenaran spiritual.

[1669] Ibn Khaldun. Al-Muqaddimah. Dalam bab tentang tasawuf, Ibn Khaldun memberikan kritik sosiologis dan epistemologis terhadap klaim-klaim spiritual yang melampaui batas kewarasan hukum, menegaskan pentingnya akal dalam memilah antara ilham yang benar dan halusinasi.

[1670] Hadis Riwayat Muslim, No. 1840. "Tidak ada ketaatan dalam kemaksiatan; ketaatan hanyalah dalam perkara yang ma'ruf." Hadis ini menjadi landasan bahwa perintah seorang pemimpin atau Mursyid yang didasarkan pada klaim subjektif (seperti kashf) namun menabrak aturan agama yang jelas (ma'ruf) wajib ditolak.

[1671] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Schimmel menjelaskan konsep dhawq (rasa) sebagai pengetahuan yang tidak bisa diajarkan tetapi hanya bisa dirasakan, yang mempertegas sifat subjektivitas epistemis dalam tasawuf yang tidak bisa dipaksakan kepada orang lain.

[1672] Zarrinkub, Abd al-Husain. (1970). Value of Sufi Heritage. Penulis menekankan bahwa otoritas seorang Mursyid bersifat edukatif (tarbiyah), bukan legislatif, sehingga klaim intuitif mereka tidak boleh menciptakan kewajiban baru di luar syariat Islam yang sudah sempurna.

[1673] Ibn Arabi, Muhyiddin. Al-Futuhat al-Makkiyya. Beliau menyatakan: "Setiap penyingkapan (kashf) yang tidak didukung oleh Kitab dan Sunnah adalah batil." Ini adalah pernyataan krusial dari sang Sheikh al-Akbar untuk menjaga batas-batas epistemologi kasyf.

[1674] Nasr, Seyyed Hossein. (1991). Sufi Essays. SUNY Press. Nasr mendiskusikan hubungan antara syariat, thariqat, dan haqiqat, di mana ia menegaskan bahwa

haqiqat (yang diperoleh lewat kashf) tidak akan pernah membatalkan syariat, melainkan menjadi esensi batin darinya.

[1675] Arberry, A. J. (1950). Sufism: An Account of the Mystics of Islam. Allen & Unwin. Karya klasik ini merangkum bagaimana para sufi awal sangat berhati-hati dalam menjaga keseimbangan antara pengalaman ekstase mereka dengan kewajiban formal agama untuk menjaga integritas ajaran Islam.

[1676] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, (University of North Carolina Press, 1975). Schimmel menjelaskan bahwa dalam struktur tarekat, ketaatan merupakan fase awal untuk menghancurkan ego, namun ia menegaskan bahwa tujuan akhirnya adalah kedekatan dengan Tuhan, bukan penghambaan kepada manusia.

[1677] Al-Qur'an, QS. An-Nisa: 59, "Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, serta ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul..." Ayat ini memberikan dasar bahwa ketaatan kepada pemimpin atau guru adalah tingkat ketiga setelah Allah dan Rasul, dan harus dikontrol oleh sumber otoritas primer.

[1678] Martin Lings (Abu Bakr Siraj ad-Din), What is Sufism?, (Allen & Unwin, 1975). Lings menekankan peran guru sebagai "pemandu jalan" yang otoritasnya terbatas pada peta (syariat) yang telah ditetapkan oleh wahyu.

[1679] Imam al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, Jilid 1, (Dar Al-Ma'rifah, Beirut). Al-Ghazali menekankan pentingnya ilmu zahir sebagai fondasi sebelum seseorang memasuki wilayah batin, sehingga syariat tetap menjadi standar kebenaran bagi setiap state spiritual.

[1680] Hadits Riwayat Al-Bukhari (No. 7257) dan Muslim (No. 1840), "Tidak ada ketaatan dalam kemaksiatan, sesungguhnya ketaatan itu hanya dalam perkara yang ma'ruf (baik)." Hadits ini menjadi landasan yuridis universal dalam Islam bahwa otoritas manusia bersifat kondisional.

[1681] J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam, (Oxford University Press, 1971). Trimingham memberikan analisis sosiologis dan historis mengenai bagaimana batasan ketaatan dalam berbagai tarekat berkembang, dengan tetap merujuk pada standar ortodoksi Islam.

[1682] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul 'Ala Affifi (Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut). Meskipun dikenal dengan pemikiran esoteris yang dalam, Ibn 'Arabi tetap menekankan bahwa seorang Syaikh adalah cermin bagi muridnya, dan cermin tersebut tidak boleh menutupi cahaya Hukum Tuhan.

[1683] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays, (Suny Press, 1991). Nasr menguraikan bahwa ketaatan dalam tasawuf adalah bentuk disiplin yang bertujuan untuk mencapai kebebasan sejati, namun kebebasan tersebut tidak boleh keluar dari lingkaran syariat yang membingkai kehidupan Muslim.

[1684] Journal of Islamic Studies (Oxford), "Authority and Knowledge in Sufism", Vol. 12, Issue 2. Artikel ini membahas bagaimana otoritas guru dalam tasawuf selalu dikalibrasi dengan klaim-klaim normatif Islam klasik untuk menjaga keseimbangan antara karisma dan hukum.

[1685] Imam al-Qushayri, Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf. Al-Qushayri menyatakan dengan tegas bahwa setiap hakikat (kebenaran batin) yang tidak didukung oleh syariat (kebenaran lahir) adalah kebatilan, sehingga mursyid tidak memiliki otoritas untuk membatalkan kewajiban agama.

[1686] Al-Quran, Surah Al-Jathiyah (45:18): "Kemudian Kami jadikan engkau (Muhammad) mengikuti syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah (syariat itu) dan janganlah engkau ikuti keinginan orang-orang yang tidak mengetahui." Ayat ini secara ontologis menetapkan bahwa syariat adalah jalan petunjuk yang objektif dari Allah, sekaligus melarang keras pengikutan terhadap subjektivitas batin manusia yang tidak terbimbing oleh wahyu.

[1687] Al-Quran, Surah An-Nisa (4:59): "Kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (Sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian." Ayat ini meletakkan pondasi epistemologis Islam bahwa setiap perselisihan akal, rasa, maupun intuisi wajib divalidasi dan dikembalikan kepada standar hukum Al-Quran dan Sunnah.

[1688] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 2697) & Muslim (No. 1718): Dari Ummul Mukminin Aisyah radhiyallahu 'anha, Rasulullah SAW bersabda: "Barangsiapa yang mengada-adakan dalam urusan (agama) kami ini sesuatu yang bukan darinya, maka ia tertolak." Hadis ini menjadi dasar penolakan (filtrasi formal) terhadap setiap klaim spiritualitas yang bertentangan dengan pokok-pokok syariat.

[1689] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Vol. 3, hlm. 37-39. Dalam bab mengenai keajaiban hati ('Aja'ib al-Qalb), Al-Ghazali menjelaskan bahwa meskipun hati memiliki kemampuan menerima ilham, kebenaran ilham tersebut bersifat tentatif dan wajib diuji dengan timbangan syariat (mizan al-shar'). Jika ia bertentangan dengan syariat, maka ia wajib dibuang karena itu adalah waswas (bisikan setan).

[1690] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), hlm. 22. Kutipan terkenal dari Imam Junaid al-Baghdadi ini menjadi bukti historis bahwa tasawuf sejak masa klasiknya dibangun di atas ortodoksi syariat yang ketat guna menghindari penyimpangan batiniah.

[1691] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays (Albany: State University of New York Press, 1991), hlm. 35-42. Nasr menjelaskan hubungan organik antara Syariat, Tariqah, dan Haqiqah. Beliau menekankan bahwa dalam kosmologi Islam tradisional, tidak ada jalan menuju Haqiqah (Hakikat) tanpa melalui Syariat; Syariat adalah lingkaran luar, Tariqah adalah jari-jari, dan Haqiqah adalah titik pusatnya.

[1692] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 98-100. Schimmel menguraikan bagaimana para sufi besar selalu menekankan pentingnya menjaga batas-batas hukum Islam (hudud) agar pengalaman ekstase mistis tidak tergelincir ke dalam penistaan hukum (antinomianisme).

[1693] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 256-258. Chittick bedah pemikiran Ibnu 'Arabi dan menunjukkan bahwa bagi sang Sheikh al-Akbar, kashf (penyingkapan mistis) yang valid secara spiritual tidak akan pernah menyelisihi teks-teks syariat literal, melainkan memperdalam pemahaman batin atas teks tersebut.

[1694] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996), Vol. 1, hlm. 112. Ibnu Qayyim menegaskan bahwa gugurnya taklif (kewajiban syariat) adalah mustahil selama akal

manusia masih sehat. Siapa pun yang mengklaim telah terbebas dari syariat karena kedekatannya dengan Allah, maka ia telah keluar dari lingkaran Islam.

[1695] Fazlur Rahman, Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 143-149. Rahman mengkaji integrasi antara ortodoksi teologis dengan spiritualitas tasawuf, menyimpulkan bahwa bertahannya Islam melintasi zaman disebabkan oleh keberhasilan para ulamanya dalam merekatkan dimensi esoterik ke dalam kendali metodologis syariat.

[1696] Al-Qur'an, Surah At-Tawbah (9): 31. Ayat ini berbunyi: "Mereka menjadikan pendeta-pendeta dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan-tuhan selain Allah..." Ayat ini menjadi landasan teologis utama dalam mengkritik segala bentuk sakralisasi manusia dan kultus individu dalam agama, di mana kepatuhan mutlak tanpa argumen wahyu disamakan dengan tindakan syirik legislatif.

[1697] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ahkam, No. 7144; Sahih Muslim, Kitab al-Imarah, No. 1840. Teks hadis menyebutkan: "Tidak ada ketaatan (kepada makhluk) dalam kemaksiatan kepada Allah; ketaatan itu hanya dalam kebajikan." Hadis ini secara tegas membatasi otoritas pemimpin, guru, atau figur apa pun agar tidak bersifat absolut, dan menempatkan hukum Allah sebagai filter utama dari segala bentuk kepatuhan sosial maupun spiritual.

[1698] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), Jilid 2, hal. 165-180. Dalam karya monumentalnya ini, Ibnu Qayyim melakukan kritik epistemologis yang sangat mendalam terhadap praktik taqlid. Beliau menegaskan bahwa taqlid menghalangi manusia dari memahami petunjuk langsung dari Al-Qur'an dan Sunnah, serta meruntuhkan martabat akal sehat yang seharusnya mencari dalil.

[1699] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.), Jilid 1, hal. 65-72. Al-Ghazali membahas secara mendalam etika guru dan murid. Ia memperingatkan agar penuntut ilmu tidak terjebak dalam fanatisme golongan (al-'aṣabiyyah) dan taqlid buta kepada tokoh tertentu, karena hal tersebut merupakan penghalang terbesar dalam pencapaian makrifat dan kebenaran hakiki.

[1700] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, disunting oleh Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hal. 241-245. Weber merumuskan teori sosiologi mengenai otoritas karismatik (charismatic authority) yang sangat bergantung pada devosi para pengikut terhadap karakter personal pemimpin yang dianggap memiliki kekuatan supranatural atau kesucian khusus, yang jika tidak dirasionalisasi, rentan mengarah pada otoritarianisme.

[1701] Immanuel Kant, An Answer to the Question: What is Enlightenment? (1784). Kant mendefinisikan pencerahan sebagai keluarnya manusia dari ketidakdewasaan yang disebabkan oleh diri sendiri (unmündigkeit), yaitu ketidakmampuan untuk menggunakan pemahaman sendiri tanpa bimbingan orang lain. Konsep ini paralel dengan kritik terhadap mentalitas taqlid buta yang menolak otonomi berpikir.

[1702] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hal. 130-145. Rahman menganalisis bagaimana stagnasi intelektual dalam dunia Islam terjadi akibat hilangnya nalar kritis akibat dominasi sistem pendidikan abad pertengahan yang terlalu menekankan hafalan dan taqlid kepada otoritas masa lalu, sehingga ia

menawarkan rekonstruksi metodologi pendidikan Islam yang berbasis pada keterbukaan dan ijtihad progresif.

[1703] Al-Qur'an, Surah Maryam[19] 95. Ayat ini menegaskan asas pertanggungjawaban individual yang mutlak di hadapan Tuhan: "Dan setiap mereka akan datang kepada Allah pada hari kiamat seorang diri (sendiri-sendiri)." Prinsip eksistensial ini menolak gagasan bahwa tanggung jawab moral dan spiritual seorang individu dapat dilimpahkan sepenuhnya kepada figur otoritas manusia (guru/pembimbing).

[1704] Weber, Max. (1978). Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Berkeley: University of California Press, hal. 241-245. Max Weber menjelaskan konsep otoritas karismatik (charismatic authority) yang berpotensi menciptakan keterikatan emosional emosional mutlak dari pengikut, yang jika tidak diregulasi oleh rasionalisasi hukum atau tradisi, akan memicu dominasi totalistik dan penyerahan otonomi pribadi pengikut secara penuh.

[1705] Freud, Sigmund. (1912). The Dynamics of Transference. Standard Edition, Vol. 12, hal. 97-108. London: Hogarth Press. Dalam psikoanalisis, transference menjelaskan bagaimana seseorang memproyeksikan perasaan, harapan, dan sublimasi figur otoritas masa kecil kepada analis atau pembimbingnya, yang dalam konteks spiritual dapat bermuara pada ketergantungan infantil jika tidak ditangani secara terapeutik/bijaksana.

[1706] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1909/1967). Al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error). Diterjemahkan oleh W. Montgomery Watt. London: George Allen & Unwin, hal. 21-27. Al-Ghazali secara tegas mengkritik taqlīd (kepatuhan buta) dan mengagungkan taḥqīq, dengan menyatakan bahwa pencarian kebenaran sejati memerlukan pembuktian epistemik mandiri dan lepas dari dogma otoritas figuristik semata.

[1707] Galanter, Marc. (1999). Cults: Faith, Healing, and Coercion (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press, hal. 65-82. Galanter menganalisis dinamika psikologis kelompok-kelompok religius terisolasi, menunjukkan bagaimana rasa bersalah spiritual (spiritual guilt) dan manipulasi psikologis dapat menghilangkan kapasitas penilaian independen pada anggota kelompok terhadap pemimpin mereka.

[1708] Festinger, Leon. (1957). A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford: Stanford University Press, hal. 1-31. Teori disonansi kognitif menjelaskan fenomena di mana murid yang mengalami Ketergantungan Psikologis akan melakukan rasionalisasi mental tingkat tinggi untuk membenarkan kesalahan figur guru demi menghindari benturan realitas dengan keyakinan yang telah diinvestasikan secara emosional.

[1709] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (2001). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-Ahkam, No. Hadis 7145; dan Muslim ibn al-Hajjaj, Ṣaḥiḥ Muslim, Kitab al-Imarah, No. Hadis 1840. Hadis sahih ini berbunyi: "Lā ṭā‘ata fī ma‘ṣiyah, innamā al-ṭā‘atu fī al-ma‘rūf" (Tidak ada kepatuhan dalam kemaksiatan, sesungguhnya kepatuhan itu hanya dalam kebaikan). Hadis ini merupakan batas pembatas ketaatan hukum dalam Islam terhadap otoritas manusia mana pun.

[1710] Fromm, Erich. (1941). Escape from Freedom. New York: Farrar & Rinehart, hal. 141-178. Fromm menguraikan fenomena psikologis di mana individu mengalami ketakutan akan kebebasan (fear of freedom) dan secara sukarela menyerahkan agensi dirinya kepada struktur otoriter (sado-masokisme psikologis) demi memperoleh rasa aman yang semu.

[1711] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, hal. 101-109. Schimmel menguraikan dinamika hubungan murshid dan murid dalam tradisi Sufisme klasik, serta menekankan bahwa fungsi asli mursyid adalah petunjuk jalan (guide) yang membawa murid menuju kematangan spiritual independen, bukan menjadikan murid tergantung selamanya secara personal.

[1712] Ward, A., & King, M. (2019). "Spiritual Abuse and the Efficacy of Religious Agency: A Psychological Perspective." Journal of Religion and Health, 58(4), 1120–1135. Artikel jurnal ini membahas dampak patologis dari penyalahgunaan kekuasaan spiritual (spiritual abuse) terhadap kesehatan mental, serta menekankan perlunya pemulihan agensi pribadi (personal agency) bagi korban ketergantungan figur religius.

[1713] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 55–58. Al-Ghazali merinci tugas-tugas etis seorang pendidik ruhani (muta'allim/murshid), menekankan bahwa pembimbing tidak boleh menuntut balasan atau penghormatan dari murid, melainkan meneladani Nabi yang membimbing atas dasar kasih sayang dan pencarian keridaan Allah semata.

[1714] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2] 256 ("Tidak ada paksaan dalam mengagami/agama...") dan Surah Al-Ghashiyah[88] 21–22 ("Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya engkau (Muhammad) hanyalah pengingat. Engkau bukanlah orang yang berkuasa atas mereka"). Teks Al-Qur'an ini menetapkan batasan teologis mutlak bahwa tugas pembimbing ruhani hanyalah menyampaikan dan mengingatkan (tadhkir), bukan mengontrol, memaksa, atau menguasai kehendak bebas manusia.

[1715] Lisa Oakley dan Justin Humphreys, Escaping Spiritual Abuse: Disempowering Awful Leadership (London: SPCK Publishing, 2019), hlm. 24–30. Buku akademik ini menyajikan studi empiris mendalam mengenai definisi, kriteria, dan mekanisme kontrol psikologis dalam fenomena penyalahgunaan kekuasaan spiritual di lingkungan keagamaan modern.

[1716] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, disunting oleh Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 241–245. Karya klasik sosiologi ini menguraikan tipologi otoritas karismatik dan menganalisis bagaimana kepemimpinan berbasis karisma murni sangat rawan bergeser menjadi autoritarianisme subjektif jika tidak dibatasi oleh norma etis dan institusional.

[1717] Abu Isa at-Tirmidhi, Sunan at-Tirmidhi, Kitab al-Zuhd, Hadis No. 2374. Hadis ini memuat peringatan Rasulullah SAW tentang munculnya individu-individu yang mencari keuntungan duniawi dengan menggunakan simbol-simbol dan bahasa keagamaan, serta memanipulasi emosi spiritual masyarakat demi kepentingan pribadi.

[1718] Abu Dawud sulaiman ibn al-Ash'ath, Sunan Abi Dawud, Kitab al-Adab, Hadis No. 4918. Hadis ini menegaskan relasi kesetaraan dan refleksi etis dalam persaudaraan/bimbingan spiritual, di mana pembimbing atau sesama mukmin berfungsi secara objektif sebagai cermin yang membantu memurnikan cacat spiritual tanpa sikap penghakiman yang destruktif.

[1719] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah, Jilid 2, disunting oleh Mashhur bin Hasan Al Salman (Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997), hlm. 10–15. Al-Shatibi

merumuskan kerangka Maqasid al-Shariah (Tujuan Syariat), di mana perlindungan terhadap akal (hifz al-'aql) dan jiwa (hifz al-nafs) merupakan elemen primer yang tidak boleh dikorbankan oleh praktik keagamaan atau manipulasi spiritual apa pun.

[1720] Janja Lalich, Bounded Choice: True Believers and Charismatic Cults (Berkeley: University of California Press, 2004), hlm. 15–22. Penelitian sosiologis Lalich menjelaskan bagaimana otoritas karismatik yang termanipulasi menciptakan ekosistem "pilihan terbatas" (bounded choice) yang melumpuhkan kemampuan anggota untuk berpikir secara independen melalui isolasi sosial dan doktrinasi ideologis.

[1721] Al-Quran, Surah An-Najm (53): 28. "Dan mereka tidak mempunyai sesuatu pengetahuan pun tentang itu. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan sedang sesungguhnya persangkaan itu tidak tiada berguna sedikit pun terhadap kebenaran." Ayat ini menjadi landasan epistemologis fundamental dalam Islam bahwa spekulasi atau persepsi subjektif yang tidak didasarkan pada pengetahuan yang nyata ('ilm) tidak dapat dijadikan standar kebenaran mutlak.

[1722] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error). Al-Ghazali menegaskan bahwa meskipun jalan sufistik memberikan keyakinan hati (dzawq), namun segala bentuk penyingkapan batin harus tetap selaras dengan parameter akal dan syariat. Beliau memperingatkan agar tidak mencampuradukkan antara ilham pribadi dengan hukum publik.

[1723] Ibn ‘Arabi, Muhyiddin. Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Meskipun dikenal sebagai tokoh sentral Wahdatul Wujud, Ibn ‘Arabi dalam banyak tempat menegaskan bahwa seorang wali (atau mursyid) tetap terikat pada hukum syariat yang dibawa oleh Nabi. Klaim kasyf tidak boleh melampaui otoritas kenabian yang telah tuntas.

[1724] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. Schimmel menjelaskan dinamika hubungan antara guru dan murid dalam tradisi Sufi. Ia mencatat bahwa meskipun kepatuhan kepada guru sangat ditekankan, tradisi Sufi klasik yang sehat selalu memberikan ruang bahwa "kebenaran" sang guru harus diukur dengan standar Al-Quran dan Sunnah agar tidak terjatuh pada kultus individu.

[1725] Rahman, Fazlur. Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1979. Rahman memberikan kritik tajam terhadap perkembangan sufisme yang mengabaikan aspek intelektual dan hukum. Beliau menekankan perlunya "Neo-Sufisme" yang tetap menjaga integritas moral dan hukum Islam di atas pengalaman-pengalaman ekstase batiniah yang tidak terukur secara sosial dan hukum.

[1726] M. Quraish Shihab, Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 285–290. Penulis menjelaskan antropologi Al-Qur'an di mana posisi manusia sebagai khalifah berada dalam ketegangan kreatif antara kebebasan berkehendak (ikhtiyar) dan keterbatasan kodrati sebagai makhluk (khalq).

[1727] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 122–128. Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana konsep qadar dan qada dalam Al-Qur'an tidak mengimplikasikan determinisme mekanistis, melainkan sebuah tatanan kosmik yang terukur di mana tanggung jawab moral manusia tetap berfungsi secara penuh.

[1728] Al-Qur'an, Surah Al-Insan[76] 3. Ayat ini menyatakan: "Inna hadaynahu al-sabila imma syakiran wa imma kafura" (Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kufur). Ayat ini menjadi basis argumentasi teologis mengenai keberadaan pilihan keagenan (agency) pada diri manusia.

[1729] Mohammad Hashim Kamali, Freedom, Equality and Justice in Islam (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), hlm. 45–52. Kamali menegaskan bahwa dalam tradisi hukum Islam, hak (haqq) selalu bersifat korelatif dengan kewajiban (taklif). Berbeda dengan konseptualisasi Barat modern yang acapkali menempatkan hak sebagai klaim otonom, Islam menempatkannya dalam skema teleologis pemenuhan maslahat.

[1730] Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: Aquarian Press, 1994), hlm. 24–28. Nasr menggarisbawahi bahwa konsep haqq tidak dipisahkan dari Realitas Mutlak (Al-Haqq). Oleh karena itu, hak-hak manusiawi memiliki landasan sakral dan ontologis, bukan sekadar kesepakatan sosial (social contract) yang bersifat sementara.

[1731] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33] 72. Allah SWT berfirman mengenai penawaran amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung yang menolak karena khawatir akan mengkhianatinya, namun kemudian dipikul oleh manusia. Lihat pula penjelasan Ibn Kathir dalam Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Riyadh: Dar Taybah, 1999), Vol. 6, hlm. 488–492.

[1732] Ibn Taymiyyah, Majmu' al-Fatawa (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), Vol. 8, hlm. 68–74. Dalam risalahnya mengenai al-qadar, Ibn Taymiyyah membedakan antara al-iradah al-kawniyyah (kehendak penciptaan) dan al-iradah al-syar'iyyah (kehendak syariat). Manusia dituntut untuk tunduk pada kehendak syariat melalui aksi nyata, bukan berlindung di balik kehendak penciptaan untuk membenarkan kemaksiatan atau pengabaian kewajiban.

[1733] Abu al-Hasan al-Ash'ari, Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida' (Kairo: Matba'at Misr, 1955), hlm. 41–47. Al-Ash'ari merumuskan teori kasb (perolehan) sebagai jalan tengah untuk menjelaskan bagaimana perbuatan manusia diciptakan oleh Allah, namun perolehan (kasb) dan tanggung jawab atas tindakan tersebut sepenuhnya berada pada diri manusia.

[1734] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah, Ed. M. Abd al-Qadir al-Rafi'i (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), Vol. 2, hlm. 8–15. Al-Shatibi mengelaborasikan bahwa perlindungan terhadap lima elemen dasar (al-daruriyyat al-khams) adalah fondasi dari seluruh penataan hak dan kewajiban dalam syariat Islam.

[1735] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), Vol. 2, hlm. 210–215. Al-Ghazali menekankan penanganannya yang ketat terhadap madzalim (kezaliman antarmanusia) dan menyatakan bahwa pertanggungjawaban atas Huquq al-'Ibad tidak dapat gugur hanya dengan pertobatan spiritual kepada Allah tanpa menyelesaikan pemulihan hak kepada hamba yang dirugikan.

[1736] Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 73–81. Hallaq memberikan kritik komparatif antara konsep subjek hukum modern yang terpisahkan dari moralitas teologis dengan pemikiran hukum Islam yang

menempatkan subjek hukum (mukallaf) dalam jalinan moralitas, kewajiban kosmik, dan keterbatasan di hadapan Tuhan."

[1737] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hal. 83-90. Izutsu menjelaskan secara mendalam tentang struktur semantik kata Haqq yang dikaitkan dengan sistem nilai moral dalam Al-Qur'an, menegaskan bahwa istilah ini berfungsi sebagai penanda kebenaran objektif yang bersifat permanen melawan kebatilan yang bersifat fana.

[1738] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj (22): 62. "Demikianlah (kebesaran Allah), karena Allah, Dialah (Tuhan) Yang Hak (Al-Haqq) dan apa saja yang mereka seru selain Dia, itulah yang batil..." Ayat ini merupakan fondasi teologis utama yang menyatakan bahwa hakikat kebenaran yang mutlak hanyalah bersumber dari Allah SWT.

[1739] Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2013), hal. 50-55. Hallaq memberikan kritik tajam terhadap konsep hak modern dan membandingkannya dengan struktur syariat yang menurutnya lebih mengedepankan tanggung jawab moral (duty-based) daripada hak individualistis yang terisolasi.

[1740] Omar Farahat, The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), hal. 34-40. Penjelasan mengenai bagaimana perintah Ilahi dipahami dalam tradisi teologi Islam dan pengaruhnya terhadap pembentukan norma-norma hukum terkait hak dan kewajiban.

[1741] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'a, diterjemahkan oleh Nyazee sebagai The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law (Reading: Garnet Publishing, 2011). Al-Shatibi merumuskan bahwa tujuan syariat adalah untuk melindungi Maslahah (kemaslahatan), yang secara intrinsik menjamin terpenuhinya hak-hak asasi manusia dalam kerangka hukum Islam.

[1742] Hadis riwayat Al-Bukhari, No. 1968, dalam Kitab Al-Shaum. Hadis yang menceritakan dialog antara Salman Al-Farisi dan Abu Darda, di mana Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya bagi Tuhanmu ada hak atasmu, bagi dirimu ada hak atasmu, dan bagi keluargamu ada hak atasmu; maka berikanlah kepada setiap yang memiliki hak, haknya masing-masing." Ini menunjukkan keseimbangan antara berbagai dimensi hak dalam Islam.

[1743] Khaled Abou El Fadl, Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age (Lanham: Rowman & Littlefield, 2014), hal. 156-160. Abou El Fadl menekankan pentingnya melihat syariat bukan sebagai hukum yang statis, melainkan sebagai proses pencarian menuju haqq (kebenaran dan keadilan) yang menuntut keterlibatan moral manusia secara berkelanjutan.

[1744] Charles Taylor, The Ethics of Authenticity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), hlm. 25–29. Taylor mengkritik bagaimana pemikiran modern sering kali mereduksi konsep autentisitas menjadi sekadar "subjektivisme bernarsis ria" (narcissistic subjectivism), yang melepaskan individu dari ikatan moral dan horizon makna yang lebih luas.

[1745] René Girard, Things Hidden Since the Foundation of the World, terj. Stephen Bann dan Michael Metteer (Stanford: Stanford University Press, 1987), hlm. 283–290. Girard menjelaskan teori mimetic desire, di mana hasrat manusia sejatinya bukan lahir dari dalam diri sendiri yang otentik, melainkan hasil meniru (mimesis) hasrat orang lain yang dijadikan model atau saingan.

[1746] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30] 30: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada kreasi Allah. (Itulah) agama yang lurus..." Ayat ini menjadi landasan ontologis bahwa jati diri otentik manusia bertumpu pada cetak biru primordial (fiṭrah) yang condong pada kebenaran dan tauhid.

[1747] Jean-Paul Sartre, Existentialism is a Humanism, ed. John Kulka, terj. Carol Macomber (New Haven: Yale University Press, 2007), hlm. 20–22. Sartre merumuskan doktrin utama eksistensialisme sekular bahwa "keberadaan mendahului esensi" (existence precedes essence), yang menolak adanya hakikat universal atau norma transenden yang mendasari identitas manusia.

[1748] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 141–145. Al-Attas menjelaskan bahwa kebebasan dalam Islam (ikhtiyār) bukanlah sekadar kebebasan memilih secara acak di antara pilihan-pilihan, melainkan tindakan memilih yang terbaik berdasarkan pengetahuan tentang kebenaran yang bersumber dari hakikat fiṭrah.

[1749] Richard M. Ryan dan Edward L. Deci, Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness (New York: Guilford Press, 2017), hlm. 85–92. Buku karya tokoh utama pencetus Self-Determination Theory ini memaparkan bukti empiris bahwa otonomi, kompetensi, dan keterhubungan adalah nutrisi psikologis esensial bagi fungsi optimal dan perkembangan kepribadian yang terintegrasi.

[1750] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 358–362. Al-Ghazali menguraikan tingkatan 'ubūdiyyah dan bagaimana pelepasan jiwa dari ketaatan kepada hawa nafsu merupakan syarat mutlak untuk mencapai kemerdekaan ruhani yang hakiki.

[1751] Taha Ja'far al-Alwani, Issues in Contemporary Islamic Thought (IILM: Herndon, 2005), hlm. 112–115. Al-Alwani menegaskan bahwa hak individu dalam Islam dipagari oleh kerangka kewajiban etis spiritual, sehingga hak tidak pernah berdiri secara terisolasi dari tujuan penegakan keadilan dan kebenaran Ilahiah.

[1752] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madārij as-Sālikīn bāyna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, Jilid 1 (Riyadh: Dar Taybah, 2004), hlm. 165–170. Ibn al-Qayyim menempatkan muḥāsabah sebagai stasiun spiritual (manzil) penting untuk memeriksa secara kognitif dan spiritual kesucian niat serta motivasi di balik setiap tindakan individu.

[1753] Hadis Riwayat Sahih Muslim, No. 2658: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah (kesucian primordial). Lantas kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi..." Hadis ini secara eksplisit menunjukkan bagaimana determinisme lingkungan eksternal (sosial, keluarga, budaya) berpotensi membelokkan identitas otentik (fiṭrah) seseorang jika tidak dikritisi melalui introspeksi dan kesadaran spiritual.

[1754] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17] 36: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati (fu'ād), semuanya itu akan dimintai pertanggungjawabannya." Ayat ini merupakan fondasi epistemologi-etis Islam yang mengaitkan fungsi indrawi dan kognitif-spiritual (fu'ād) dengan prinsip akuntabilitas individu di hadapan Allah.

[1755] Konsep ini berakar pada diskursus teologis mengenai tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah di bumi yang bertugas mengelola alam berdasarkan kehendak ilahi. Lihat Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992), hlm. 82-85.

[1756] Seyyed Hossein Nasr membahas secara mendalam posisi manusia modern yang kehilangan kesadaran akan amanah sehingga mengalami krisis spiritual dan ekologis akut. Lihat Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 93-95.

[1757] Rujukan langsung ke 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 lalim dan amat bodoh."

[1758] Mengenai keterkaitan antara taklif (beban hukum) dan penerimaan amanah dalam tradisi filsafat moral Islam, lihat Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-24.

[1759] Penegasan teologis ini didasarkan pada Hadis sahih riwayat Al-Bukhari nomor 5188 dan Muslim nomor 1829, dari Abdullah bin Umar r.a., bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Setiap kalian adalah pemimpin (pemelihara amanah) dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya..."

[1760] Pemikiran teologis mengenai batasan manusia atas tubuhnya sendiri dibahas secara komprehensif oleh Mohammad Hashim Kamali dalam The Dignity of Man: An Islamic Perspective (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), hlm. 45-48.

[1761] Al-Qur'an Surah Al-Hadid[57] 7: "Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya (sebagai amanah)..." Ayat ini secara eksplisit menggunakan istilah mustakhlafin fih (penerima mandat/wakil).

[1762] Abu Hamid al-Ghazali menganalisis hakikat kepemilikan harta dalam karyasmasterpiece-nya, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Kairo: Dar al-Sha'b, t.t.), hlm. 112-115, di mana ia menjelaskan konsep zuhud dan kepemilikan semu manusia di hadapan kekuasaan absolut Allah.

[1763] Kutipan langsung yang merujuk pada integrasi dimensi historis, wahyu, dan otoritas intelektual dalam pembentukan hukum Islam. Lihat Wael B. Hallaq, Shari'a: Theory, Practice, Transformations (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 223-225.

[1764] Penegasan Hallaq mengenai pentingnya ekosistem moral dan sosial dalam memahami hukum Islam secara utuh, bukan lewat reduksionisme legalistik modern. Lihat Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hlm. 166-168.

[1765] Wael B. Hallaq, An Introduction to Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 163-165. Buku ini menguraikan bagaimana hukum Islam secara historis berakar pada realitas sosial masyarakat dan bagaimana ia mengintegrasikan nilai-nilai moralitas ke dalam struktur hukum normatif.

[1766] Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 74-78. Hallaq menjelaskan kegagalan negara modern dalam mengadopsi dimensi moralitas hukum yang inheren dalam tradisi syariat Islam klasik.

[1767] Kajian mendalam mengenai metodologi perumusan hukum dalam merespons perubahan sosial dapat dibaca di Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law (Athens: University of Georgia Press, 2006), hlm. 118-122.

[1768] Perdebatan teologis klasik antara sekte Jabriyyah (determinisme ekstrim) dan Qadariyyah (kehendak bebas absolut) serta bagaimana Ahlus Sunnah merumuskan jalan tengah melalui konsep Kasb dibahas oleh Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Cambridge: Harvard University Press, 1976), hlm. 601-610.

[1769] Taha Jabir al-Alwani mengkritik sikap pasif umat Islam akibat salah memahami konsep kepasrahan kepada Allah yang berujung pada hilangnya daya kritis sosial. Lihat Taha Jabir al-Alwani, Issues in Contemporary Islamic Thought (London: IIIT, 2005), hlm. 43-47.

[1770] Perbandingan kritis antara hak asasi manusia sekuler yang berakar pada teori kontrak sosial John Locke dengan perspektif hak dalam Islam dianalisis secara tajam oleh Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 132-135.

[1771] Konsep martabat kemanusiaan dalam Islam yang seimbang antara hak dan kewajiban kosmik dipaparkan secara komprehensif dalam buku karya Khaled Abou El Fadl, The Place of Tolerance in Islam (Boston: Beacon Press, 2002), hlm. 89-94.

[1772] Mengenai integrasi antara hak-hak manusia dengan perlindungan terhadap lima kebutuhan pokok dasar manusia (al-daruriyyat al-khamsah), lihat formulasi orisinal dari Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah, Jilid II (Kairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.), hlm. 8-12.

[1773] Upaya rekonstruksi peradaban melalui konsep islah sebagai antitesis dari kerusakan (fasad) di bumi diulas secara filosofis oleh Muhammad Baqir al-Sadr dalam Falsafatuna (Our Philosophy) (London: Muhammadi Trust, 1987), hlm. 210-215.

[1774] Prinsip proporsionalitas beban moral ini didasarkan pada prinsip Al-Qur'an Surah Al-Baqarah[2] 286: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya..." yang dalam filsafat hukum diartikan sebagai keadilan yang proporsional sesuai kapasitas yang diberikan oleh Allah SWT.

[1775] McEwen, B. S. (1998). "Protective and Damaging Effects of Stress Mediators". New England Journal of Medicine, 338(3), 171-179. Bruce McEwen adalah pakar neuroendokrinologi yang memperkenalkan konsep allostatic load. Penjelasan ini merujuk pada bagaimana pemaksaan diri melampaui batas (collapse) menyebabkan kerusakan fisiologis pada otak dan tubuh akibat paparan hormon stres yang berkepanjangan.

[1776] Al-Qur’an, Surah Al-Baqarah[2] 286. Ayat ini berbunyi: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya..." Istilah wus’ dalam tafsir klasik merujuk pada kapasitas yang lapang, menunjukkan bahwa beban syariat dan kehidupan tidak akan pernah melampaui batas ambang kemampuan biologis dan psikologis manusia jika dikelola dengan benar.

[1777] McEwen, B. S. (1998). "Protective and Damaging Effects of Stress Mediators". New England Journal of Medicine, 338(3), 171-179. Bruce McEwen adalah pakar neuroendokrinologi yang memperkenalkan konsep allostatic load. Penjelasan ini merujuk pada bagaimana pemaksaan diri melampaui batas (collapse) menyebabkan kerusakan fisiologis pada otak dan tubuh akibat paparan hormon stres yang berkepanjangan.

[1778] Dweck, C. S. (2006). Mindset: The New Psychology of Success. New York: Random House. Carol Dweck menjelaskan tentang Growth Mindset, di mana kemampuan manusia bukanlah sesuatu yang statis (fixed), melainkan dapat dikembangkan melalui strategi, pembelajaran, dan usaha (konsep Growth dalam teks).

[1779] Al-Ghazali, Imam. (Reprint 2004). Ihya' Ulumuddin. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Dalam Kitab Riyadhatun Nafsi, Al-Ghazali menekankan pentingnya moderasi dalam mendidik jiwa. Beliau menyatakan bahwa memaksa jiwa melakukan sesuatu di luar kapasitasnya secara ekstrem akan menyebabkan "reaksi balik" yang merusak konsistensi (istiqamah).

[1780] Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). "Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being". American Psychologist, 55(1), 68-78. Teori ini menjelaskan bahwa pemetaan kapasitas yang mendukung otonomi dan rasa kompetensi adalah kunci bagi kesehatan mental dan motivasi yang berkelanjutan.

[1781] Shahih Bukhari, Hadits Nomor 1975. Hadis ini menceritakan tentang Abdullah bin Amr bin al-Ash yang ditegur Nabi SAW karena berpuasa setiap hari dan shalat sepanjang malam. Nabi SAW bersabda: "Sesungguhnya bagi tubuhmu ada hak atasmu, bagi matamu ada hak atasmu, dan bagi isterimu ada hak atasmu." Ini adalah dasar hukum mengenai kewajiban menjaga batas kemampuan fisik.

[1782] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Viktor Frankl, seorang psikiater dan penyintas Holocaust, menekankan bahwa meski manusia memiliki keterbatasan fisik yang ekstrem, mereka tetap memiliki kapasitas untuk menentukan sikap. Namun, ia juga mengakui bahwa pengakuan terhadap realitas kondisi fisik adalah bagian dari upaya menemukan makna hidup yang sehat.

[1783] Al-Qur'an memetakan keterbatasan epistemik manusia dalam memahami kebaikan dan keburukan objektif melalui firman-Nya dalam Surah Al-Baqarah[2] 216: "Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui." Ayat ini menegaskan batas ontologis antara pengetahuan Ilahi yang melingkupi seluruh realitas (al-'ilm al-muḥīṭ) dan persepsi manusia yang terikat oleh bias ekspektasi parsial.

[1784] Ibn 'Ata'Allah al-Iskandari, dalam karya klasik mistisisme Islamnya, memaparkan dinamika keterbukaan Ilahi ini ketika ia mengingatkan bahaya ketergantungan pada perencanaan mandiri yang mengabaikan kehendak-Nya. Lihat: Ibn 'Ata'Allah al-Iskandari, Kitab al-Hikam (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972), hlm. 15. Beliau menyatakan: "Istirahatkan pikiranmu dari perencanaan (tadbir); apa yang telah dilakukan oleh Selainmu untuk dirimu, janganlah engkau sibukkan dirimu dengannya." Ini meniscayakan pentingnya merespons pintu-pintu (fath) yang dibukakan Tuhan daripada memaksakan kehendak subjektif.

[1785] Hal ini disandarkan pada Hadis Sahih yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Ṣaḥīḥ Muslim, Kitab al-Qadar, Hadis No. 2664, dari Abu Hurairah RA, di mana Rasulullah SAW bersabda: "Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah... Bersemangatlah atas apa yang bermanfaat bagimu, mohonlah pertolongan kepada Allah, dan jangan lemah. Jika sesuatu menimpamu, janganlah berkata: 'Seandainya aku melakukan ini, niscaya akan jadi begini dan begitu,' tetapi katakanlah: 'Qadarullah wa mā shā'a fa'ala' (Ini ketetapan Allah dan

apa yang Dia kehendaki, Dia lakukan), karena perkataan 'seandainya' (law) membuka perbuatan setan."

[1786] Abu Hamid al-Ghazali mendiskusikan phenomenology takdir dan kesadaran spiritual ini dalam karyanya Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, Vol. 4, Bab At-Tawḥīd wa at-Tawakkul (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 258–265. Al-Ghazali menjelaskan bahwa kegagalan material sering kali merupakan instrumen laṭā'if (kelembutan Ilahi) untuk memalingkan hamba dari kehancuran spiritual yang lebih besar, sehingga kegagalan tersebut pada hakikatnya adalah bentuk al-fath (pintu pembuka) menuju keselamatan epistemis.

[1787] Seyyed Hossein Nasr membahas posisi etis riḍā dan takdir dalam An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (State University of New York Press, 1993), hlm. 210–215. Nasr menekankan bahwa kosmologi Islam melihat riḍā bukan sebagai pasivitas sosial atau ketundukan pada kejahatan, melainkan penyesuaian harmonis antara kehendak individu dan tatanan kosmis Ilahi (Divine Order) tanpa meniadakan tanggung jawab moral manusia (taklīf).

[1788] William C. Chittick membedakan antara kehendak ontologis (al-irādah al-takwīniyyah) dan kehendak keagamaan/etis (al-irādah al-taklīfiyyah) dalam pemikiran Sufisme. Lihat: William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 291–293. Manusia dituntut tunduk pada hukum etis (taklīf) sembari menerima secara ridha realisasi dari kehendak ontologis Allah (takwīn) yang terwujud dalam sejarah..

[1789] 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 fondasi epistemologi Islam yang melarang manusia membangun keyakinan atau tindakan di atas dugaan (zhann) tanpa verifikasi data yang valid.

[1790] Omar Farahat, The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), hal. 142-145. Farahat membahas bagaimana para teolog Muslim (Mutakallimun) membangun struktur pengetahuan yang memisahkan antara perintah Tuhan (syariat) dan kehendak Tuhan yang bersifat ontologis, menekankan bahwa manusia hanya bertanggung jawab atas apa yang secara epistemis dapat mereka akses.

[1791] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 22. "Tiada suatu bencanapun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah." Ayat ini menekankan dimensi Pre-determinisme Ilahi secara ontologis, namun ayat selanjutnya (ayat 23) menjelaskan fungsi psikologisnya: agar manusia memiliki stabilitas emosional dalam menghadapi fluktuasi kehidupan.

[1792] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul (Beirut: Dar al-Ma'rifah). Dalam pembahasannya mengenai tauhid dan tawakal, Al-Ghazali menjelaskan bahwa meskipun segala sesuatu berada dalam genggaman kekuasaan Allah, manusia diperintahkan untuk berinteraksi dengan "alam sebab" (asbab) karena itulah batas pengetahuan yang diberikan kepada manusia untuk menjalankan fungsi kekhalifahan.

[1793] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 59. "Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri..." Referensi ini

memperkuat argumen bahwa masa depan adalah bagian dari Mafatih al-Ghayb (kunci-kunci gaib) yang secara absolut tertutup bagi observasi independen manusia, sehingga mengharuskan adanya sikap "epistemic humility" (kerendahan hati intelektual).

[1794] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Penjelasan mengenai konsep Adab dan Haq dalam ontologi Islam, di mana hak selalu terkait dengan posisi sesuatu pada tempatnya yang benar sesuai tatanan ilahi.

[1795] Kant, Immanuel. (1785). Groundwork of the Metaphysics of Morals. Kant menekankan bahwa hak (rights) tidak dapat dipisahkan dari kewajiban (duty). Dalam perspektif teologis, kewajiban ini bermuara pada amanah manusia sebagai agen moral yang otonom namun bertanggung jawab.

[1796] Sen, Amartya. (1999). Development as Freedom. Oxford University Press. Sen mengembangkan Capability Approach, yang secara ilmiah mendukung gagasan bahwa manusia harus bertindak berdasarkan kapasitas dan aksesibilitas sumber daya (ikhtiar) untuk mencapai kesejahteraan yang hakiki.

[1797] Langer, Ellen J. (1975). "The Illusion of Control." Journal of Personality and Social Psychology. Sebuah studi psikologi klasik yang membuktikan kecenderungan manusia untuk merasa memiliki kendali atas peristiwa yang secara objektif ditentukan oleh peluang atau faktor eksternal (takdir).

[1798] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din: Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul (The Book of Belief in Divine Unity and Trust in Divine Providence). Al-Ghazali secara detail membedakan antara usaha manusiawi dan ketergantungan mutlak kepada Tuhan, menjelaskan bahwa tawakal tidak menafikan sebab-akibat (kausalitas).

[1799] Frankl, Viktor E. (1946). Man's Search for Meaning. Vienna. Frankl menekankan bahwa meski manusia tidak memiliki kendali atas takdir penderitaannya, ia memiliki hak dan amanah untuk menentukan sikap (attitude) terhadap takdir tersebut.

[1800] Muslim ibn al-Hajjaj. Sahih Muslim, Hadith No. 2664. Hadis tentang mukmin yang kuat: "Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah... Bersemangatlah atas apa yang bermanfaat bagimu, mintalah pertolongan kepada Allah, dan janganlah lemah. Jika sesuatu menimpamu, jangan katakan 'Seandainya aku melakukan ini', tetapi katakanlah 'Qadarullah wa maa sya'a fa'ala'."

[1801] Ibn Khaldun. (1377). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Ibn Khaldun membahas bagaimana hukum alam (sunnatullah) dan usaha manusia berinteraksi dalam membentuk peradaban, yang mencerminkan dialektika antara ikhtiar kolektif dan ketentuan sejarah.

[1802] Al-Quran, Surah Al-Ahzab[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." Ayat ini merupakan basis teologis utama mengenai tanggung jawab eksistensial manusia.

[1803] Taleb, Nassim Nicholas. (2018). Skin in the Game: Hidden Asymmetries in Daily Life. Penguin Books. Taleb berargumen secara kontemporer mengenai pentingnya menerima ketidakpastian dan risiko (takdir) sambil tetap menjaga integritas praktis dan tanggung jawab personal dalam setiap tindakan.

[1804] Al-Qur'an, Surah An-Najm[53] 39–40. Ayat ini menyatakan: "Wa an laisa lil-insāni illā mā sa‘ā, wa anna sa‘yahū saufa yurā" (Dan bahwa manusia hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya, dan bahwa usahanya itu kelak akan diperlihatkan). Ayat ini menjadi fondasi teologis utama mengenai prinsip tanggung jawab eksistensial (individual moral agency) dalam Islam, di mana hasil spiritual dan konsekuensi moral manusia secara langsung diikatkan pada kualitas ikhtiar (sa'y) yang dilakukannya di dunia.

[1805] Al-Ash'ari, Abu al-Hasan. (1969). Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Musallīn. Ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, hlm. 538–542. Abu al-Hasan al-Ash'ari merumuskan doktrin Kasb (Akuisisi) untuk menjembatani determinisme ekstrem (Jabariyyah) dan kehendak bebas mutlak (Qadariyyah/Mu'tazilah). Menurut Ash'ari, Allah adalah pencipta seluruh tindakan manusia secara ontologis (khālq), namun manusia "mengakuisisi" (kasb) tindakan tersebut melalui niat dan kehendak yang diberikan Tuhan, sehingga manusia bertanggung jawab secara moral atas pilihannya.

[1806] Rahman, Fazlur. (2009). Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, hlm. 21–25. Fazlur Rahman menganalisis bahwa dalam pandangan Al-Qur'an, Qadar bukanlah takdir fatalistik (predestination dalam pengertian Calvinistik), melainkan "ukuran", "potensi", dan "hukum alam" (nature/cosmic order) yang ditetapkan Tuhan pada segala sesuatu. Kebebasan manusia beroperasi di dalam hukum-hukum keteraturan ini, di mana moralitas manusia diuji melalui penggunaan potensi tersebut secara bertanggung jawab.

[1807] Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Hadis No. 2647. Diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib r.a., Rasulullah saw. bersabda: "I‘malū fa kullun muyassarun limā khuliqa lah" (Beramallah/berusahalah kamu sekalian, karena masing-masing orang akan dimudahkan menuju apa yang diciptakan untuknya). Hadis sahih ini menegaskan komplementaritas antara ketetapan Ilahi dan kewajiban berikhtiar; ketetapan Tuhan tidak boleh dijadikan alasan untuk apatisme atau meninggalkan aksi nyata (amal/ikhtiar).

[1808] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 120–126. Toshihiko Izutsu mengeksplorasi struktur semantik hubungan antara Allah dan manusia dalam Al-Qur'an. Ia menunjukkan bahwa konsep Sabar, Tawakkal, dan Ikhtiar membentuk ikatan etis yang dinamis, di mana manusia bertindak sebagai agen moral aktif yang usahanya bermakna justru karena ia bersandar pada keteraturan transendental yang dijamin oleh Tuhan.

[1809] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (2004). Madārij al-Sālikīn bāyna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jilid 2, hlm. 115–120. Ibn al-Qayyim menjelaskan hubungan dialektis antara Asbāb (sebab-sebab empiris) dan Tawakkul (penyerahan diri kepada Allah). Ia menegaskan bahwa mengabaikan ikhtiar dan hukum kausalitas adalah bentuk cacat dalam syariat dan rasionalitas, sedangkan bersandar sepenuhnya pada ikhtiar dengan melupakan ketetapan Allah adalah bentuk cacat dalam tauhid. Keseimbangan keduanya merupakan puncak pemahaman eksistensial seorang mukmin.

[1810] Al-Qur’an, Surah Az-Zariyat (51:49). "Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah." Ayat ini menjadi landasan ontologis tentang dualitas penciptaan di alam semesta.

[1811] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (re-print 2005). Ihya Ulum ad-Din (The Revival of the Religious Sciences).* Beirut: Dar al-Minhaj. Al-Ghazali menjelaskan bahwa kecenderungan jiwa manusia (jodoh) dipengaruhi oleh kesamaan sifat-sifat batiniah yang mengikat mereka di alam ruh sebelum alam dunia.

[1812] *Ibn Qayyim al-Jawziyya. (re-print 2011). Miftah Dar al-Sa'adah (The Key to the Abode of Happiness).* Cairo: Dar al-Hadith. Beliau merumuskan bahwa rezeki mencakup pengetahuan, iman, dan kesehatan, bukan hanya harta benda.

[1813] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperCollins. Nasr menekankan pentingnya Barakah dalam ekonomi tradisional Islam sebagai elemen transenden dalam materi.

[1814] Al-Qur'an, Surah An-Nisa (4:21). Menyebutkan pernikahan sebagai Mithaqan Ghaliza (perjanjian yang sangat kuat/kokoh), menunjukkan kedekatan dimensi hukum dan dimensi spiritual dalam keluarga.

[1815] Fromm, Erich. (1956). The Art of Loving. New York: Harper & Row. Meskipun dari perspektif Barat, Fromm menekankan bahwa cinta adalah sebuah tindakan aktif dan tanggung jawab, yang selaras dengan konsep amanah dalam keluarga.

[1816] Al-Faruqi, Ismail Raji. (1992). Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon: IIIT. Al-Faruqi menjelaskan bahwa profesi dan kerja adalah bagian dari mandat manusia sebagai Khalifah (wakil Tuhan) di bumi.

[1817] M. Umer Chapra. (1992). Islam and the Economic Challenge. Leicester: Islamic Foundation. Chapra membahas bagaimana potensi diri dalam kerja harus diarahkan untuk keadilan sosial sesuai prinsip syariah.

[1818] Al-Qur'an, Surah Al-Hasyr (59:7). "...supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu." Ini adalah basis teologis dari keadilan distributif ekonomi Islam.

[1819] Piketty, Thomas. (2014). Capital in the Twenty-First Century. Cambridge: Belknap Press. Memberikan data empiris global mengenai bahaya akumulasi kekayaan yang tidak merata, yang memperkuat urgensi sistem distribusi zakat/sedekah.

[1820] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1991). The Concept of Education in Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas mendefinisikan pendidikan sebagai Ta'dib atau penanaman adab yang merupakan amal jariyah abadi.

[1821] Hadis Riwayat Muslim (No. 1631). "Apabila manusia mati, amalnya terputus kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya."

[1822] Ibn Taymiyyah. (re-print 2004). Majmu' al-Fatawa. Riyadh: King Fahd Complex. Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa tidak akan menyesal orang yang beristikharah kepada Pencipta dan bermusyawarah dengan sesama makhluk.

[1823] Frankl, Viktor E. (1946). Man's Search for Meaning. Vienna: Verlag für Jugend und Volk. Frankl menunjukkan bahwa keputusan yang selaras dengan nilai-nilai luhur dan spiritualitas memberikan ketahanan mental yang luar biasa.

[1824] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13:11). "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Landasan utama bagi doktrin ikhtiar.

[1825] Weber, Max. (1905). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. London: Routledge. Sebagai perbandingan sosiologis terhadap bagaimana keyakinan agama memacu etika kerja dan ikhtiar struktural.

[1826] Al-Qushayri, Imam. (re-print 2007). Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Menjelaskan derajat tawakal sebagai ketenangan hati di bawah pengaturan Tuhan.

[1827] Seligman, Martin E.P. (2011). Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being. New York: Free Press. Teori Well-being Seligman selaras dengan dampak psikososial dari sikap penyerahan diri (Tawakal) yang positif.

[1828] *Ibn 'Ata'illah al-Iskandari. (re-print 2005). Al-Hikam (The Book of Wisdom).* Penjelasan tentang keridhaan atas ketetapan Allah sebagai tanda kemerdekaan jiwa dari perbudakan keinginan duniawi.

[1829] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Schimmel mendokumentasikan bagaimana konsep Ridha menjadi puncak kedamaian dalam tradisi spiritualitas yang bersifat universal dan mendalam.

[1830] Al-Qur’an, Surah Al-A’raf[7] 172. Ayat ini menjelaskan tentang persaksian primordial ruh manusia di hadapan Allah sebelum dilahirkan ke dunia, yang menjadi basis teologis bagi kecenderungan alami manusia terhadap ketuhanan.

[1831] Ibn Taymiyyah, Dar’ Ta’ārud al-‘Aql wa al-Naql, Vol. 8, hlm. 382. Ibn Taymiyyah menegaskan secara filosofis bahwa fitrah adalah kapasitas bawaan yang selaras dengan proposisi akal sehat dan prinsip-prinsip wahyu, menolak gagasan bahwa manusia lahir sebagai tabula rasa.

[1832] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 143. Al-Attas menjelaskan kaitan antara din (agama) dan dayn (hutang eksistensial), di mana ketaatan kepada fitrah adalah bentuk pelunasan hutang hamba kepada Penciptanya.

[1833] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Meskipun berasal dari tradisi eksistensialisme Barat, Frankl memberikan landasan kuat bahwa manusia digerakkan oleh "kehendak akan makna" (will to meaning), yang secara tematik beririsan dengan pencarian transendensi dalam fitrah.

[1834] Al-Qur’an, Surah Adh-Dhariyat[51] 56. Penegasan mengenai tujuan teleologis penciptaan manusia dan jin semata-mata untuk beribadah (liya’budūn), yang dalam tafsir para ulama berarti untuk mengenal dan menghamba.

[1835] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992), hlm. 82. Al-Faruqi menekankan bahwa tauhid mengharuskan manusia menjadi subjek aktif dalam sejarah melalui konsep khilafah (stewardship).

[1836] Al-Qur’an, Surah Al-Anbiya[21] 107. Menjelaskan misi profetik dan konsekuensi dari ajaran Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta, yang harus diinternalisasi oleh setiap individu yang kembali pada fitrahnya.

[1837] Murtaza Mutahhari, Man and Universe (Tehran: ISP, 1982). Mutahhari membahas bagaimana materialisme modern sering kali bertentangan dengan kebutuhan fitrah manusia yang mendambakan keadilan dan spiritualitas.

[1838] Ziauddin Sardar, Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam (Oxford University Press, 2011). Sardar menguraikan pentingnya penggunaan akal dalam memahami ayat-ayat kauniyah (alam semesta) sebagai bentuk pemenuhan potensi intelektual fitrah.

[1839] Al-Ghazali, Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Kitab ‘Ajā’ib al-Qalb. Al-Ghazali memberikan analisis mendalam mengenai anatomi spiritual hati manusia dan bagaimana dosa dapat menutupi fitrah asali manusia.

[1840] Hadis Riwayat Bukhari (No. 1385) dan Muslim (No. 2658). "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadis ini menunjukkan bahwa fitrah adalah kecenderungan tauhid awal yang bersifat universal.

[1841] Taha Jabir al-Alwani, Issues in Contemporary Islamic Thought (London: IIIT, 2005). Al-Alwani menekankan pentingnya integrasi wahyu dan realitas dalam memecahkan problematika kemanusiaan modern tanpa kehilangan jati diri religi.

[1842] Seyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism (HarperOne, 2007). Nasr menjelaskan bahwa kebahagiaan sejati (felicity) hanya tercapai ketika manusia menyadari posisi sentralnya sebagai jembatan antara langit dan bumi.

[1843] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (University of Chicago Press, 2009). Rahman menyoroti aspek moralitas Qur'ani yang menuntut tindakan konkret di dunia sebagai pembuktian atas iman dan fitrah yang jernih..

[1844] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 30. Ayat ini merupakan fondasi teologis konsep fitrah, yang menegaskan bahwa manusia diciptakan dengan kecenderungan alamiah primordial menuju tauhid dan kebenaran, sebuah struktur penciptaan Allah yang tidak mengalami perubahan secara fundamental.

[1845] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982, Vol. 3, hlm. 3-12. Al-Ghazali menguraikan secara rinci keajaiban-keajaiban hati ('aja'ib al-qalb) dan potensi jiwa manusia dalam menyerap cahaya ilahi serta mentransendensikan dorongan naluriah hewaniah.

[1846] Gardner, Howard. Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences. New York: Basic Books, 1983, hlm. 59-81. Gardner merumuskan bahwa kecerdasan manusia bersifat multidimensional, sebuah konsep yang beresonansi dengan variasi potensi fitrah individual dalam tradisi keilmuan Islam.

[1847] Ibnu Taymiyyah, Taqiyuddin. Al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah. Kairo: Dar al-Sha'b, 1971, hlm. 12-25. Ibnu Taymiyyah menganalisis konsep spesialisasi dan kredensialisme moral-profesional dalam pengangkatan jabatan dan pemenuhan tanggung jawab sosial (amanah).

[1848] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. London: George Allen & Unwin, 1968, hlm. 81-113. Nasr mendiagnosis krisis lingkungan dan eksistensial manusia modern sebagai akibat langsung dari hilangnya pemahaman akan peran sakral manusia sebagai khalifah yang terikat pada hukum-hukum kosmik dan ilahi.

[1849] Ibnu 'Ata'illah al-Iskandari. Kitab al-Hikam. Disunting oleh Paul Nwyia. Beirut: Dar al-Mashriq, 1972, hlm. 23. Aphorisme-aphorisme dalam karya ini menekankan pentingnya menyadari kelemahan diri ('ajz) sebagai pintu masuk utama menuju kesadaran ketuhanan yang murni.

[1850] Frankl, Viktor E. Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press, 2006, hlm. 111-136. Frankl mengembangkan Logoterapi yang berargumen bahwa penemuan makna hidup paling otentik sering kali terjadi saat manusia berhadapan dengan keterbatasan mutlak dan penderitaan yang tak terelakkan.

[1851] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002, hlm. 74-92. Izutsu menggunakan analisis semantik linguistik untuk menjelaskan bagaimana Al-Qur'an mentransformasi kosa kata etis

Arab pra-Islam dari egosentrisme kesukuan menuju pengakuan ketuhanan yang berpusat pada Allah.

[1852] Kahneman, Daniel. Thinking, Fast and Slow. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011, hlm. 19-105. Kahneman memetakan dua sistem berpikir (Sistem 1 yang cepat/impulsif dan Sistem 2 yang lambat/deliberatif) yang memberikan kerangka ilmiah modern atas dinamika kontrol ego dan pembersihan bias kognitif.

[1853] Al-Bayhaqi, Abu Bakr. Shu'ab al-Iman. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2003, Hadits No. 4929. Hadits meriwayatkan: "Sesungguhnya Allah menyukai jika salah seorang dari kalian melakukan suatu pekerjaan, ia melakukannya secara itqan (tekun, teliti, dan sempurna)."

[1854] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993, hlm. 137-160. Al-Attas menegaskan bahwa hakikat kerja dalam Islam merupakan penerapan pengetahuan etis yang bertujuan menegakkan keadilan dalam jiwa dan masyarakat.

[1855] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 21. Ayat kunci yang menetapkan landasan ontologis pernikahan dan kehidupan berkeluarga atas dasar keselarasan (sakinah), cinta kasih (mawaddah), dan rahmat (rahmah).

[1856] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 37-59. Rahman menganalisis struktur sosial Al-Qur meletakkan keluarga sebagai agen transformasi moral dan stabilitas peradaban utama.

[1857] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr (59): 7. Prinsip hukum ekonomi Islam yang melarang konsentrasi kekayaan hanya pada segelintir elit pemilik modal dan memerintahkan sirkulasi harta yang adil bagi kesejahteraan kolektif.

[1858] Chapra, M. Umer. The Future of Economics: An Islamic Perspective. Leicester: The Islamic Foundation, 2000, hlm. 121-180. Chapra merumuskan kerangka kerja ekonomi Islam yang memadukan efisiensi pasar dengan keadilan sosial berdasarkan tujuan-tujuan hukum Islam (Maqasid al-Shariah).

[1859] Al-Shatibi, Abu Ishaq. Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah. Disunting oleh Mashhur Hasan Salman. Khobar: Dar Ibn 'Affan, 1997, Vol. 2, hlm. 8-25. Al-Shatibi merumuskan teori Maqasid al-Shariah yang menetapkan bahwa seluruh hukum Islam dan pencarian ilmu harus berorientasi pada pemeliharaan kemaslahatan hakiki manusia.

[1860] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari. Riyadh: Darussalam, 1997, Kitab al-Sawm, Hadits No. 1975. Potongan hadits populer menegaskan: "Sesungguhnya badanmu memiliki hak atas dirimu yang wajib engkau tunaikan."

[1861] Ibnu Sina (Avicenna). Al-Qanun fi al-Tibb. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, Vol. 1, hlm. 5-22. Ibnu Sina menyajikan pendekatan holistik dalam ilmu kedokteran yang memandang pemeliharaan kesehatan fisik sebagai sarana vital bagi optimasi fungsi jiwa dan akal manusia.

[1862] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 162. Ayat ini mendefinisikan totalitas eksistensi seorang muslim, di mana seluruh ibadah ritul maupun aktivitas keperilakuan harian disatukan dalam niat penghambaan mutlak kepada Allah SWT.

[1863] Al-Faruqi, Ismail Raji. Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1992, hlm. 35-68. Al-Faruqi menguraikan tauhid sebagai prinsip aksiologis dan epistemologis universal yang menyatukan seluruh domain kehidupan manusia dalam satu kepatuhan pada kehendak Ilahi.

[1864] Carl Gustav Jung, The Archetypes and the Collective Unconscious, 2nd ed., trans. R. F. C. Hull (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 42–85. Jung membedakan dengan tegas antara ketidaksadaran personal yang berisi complexes hasil represi individual, dan ketidaksadaran kolektif yang terdiri atas archetypes sebagai struktur psikis inherited universal yang mendasari pengalaman manusia.

[1865] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Outline of the Basic Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), 143–176. Al-Attas menegaskan bahwa psikologi Islam bersifat substansial-transendental, di mana rūḥ merupakan substansi spiritual dari alam perintah ('ālam al-amr) yang membedakannya secara mendasar dari teori psikologi Barat yang cenderung reduksionis-naturalistik.

[1866] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), 2–14. Dalam "Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb", Al-Ghazali menjelaskan empat domain karakter dalam jiwa manusia: al-bahīmiyyah (kehewanan/nafsu), al-sab'iyyah (buas/amarah), al-shayṭāniyyah (rekayasa jahat), dan al-rabbāniyyah (ketuhanan/kesadaran spiritual).

[1867] John H. Flavell, "Metacognition and Cognitive Monitoring: A New Area of Cognitive–Developmental Inquiry," American Psychologist 34, no. 10 (1979): 906–911. Flavell mendefinisikan metakognisi sebagai kemampuan kognitif tingkat tinggi untuk memantau, mengontrol, dan merefleksikan proses kognitif diri sendiri ("thinking about thinking"), yang menjadi landasan teoritis bagi pemisahan subjek dari isi pikirannya.

[1868] Lihat Al-Qur'an, Surah Al-Qiyāmah[75] 2, serta uraian Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Madārij al-Sālikīn banya Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 178–185. Ibn al-Qayyim menjelaskan al-yaqaẓah (kebangunan) sebagai tingkatan pertama (manzil) dalam perjalanan spiritual, yakni terlepasnya jiwa dari kantuk kelalaian (habṭat al-ghaflah) menuju kesadaran diri yang reflektif (al-nafs al-lawwāmah).

[1869] Edmund Husserl, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, diterjemahkan oleh Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), hlm. 18-21. Husserl menjelaskan metode epoché sebagai penundaan penilaian terhadap dunia eksternal untuk kembali kepada kesadaran murni subjek (reduksi fenomenologis).

[1870] Ibn Sina (Avicenna), Kitab al-Shifa' (The Book of Healing): Psychology, disunting oleh F. Rahman (Oxford: Oxford University Press, 1959), Bab I, Bagian 7. Eksperimen pikiran "Manusia Melayang" (The Floating Man atau Al-Insaan al-Taa'ir) membuktikan bahwa jiwa manusia memiliki kesadaran-diri (self-awareness) yang langsung dan mendasar tanpa membutuhkan perantara organ fisik atau pengindraan eksternal.

[1871] Thomas O. Nelson dan Louis Narens, "Metamemory: A Theoretical Framework and Some Gothic Results," Psychology of Learning and Motivation, Vol. 26 (1990): hlm. 125-173. Artikel jurnal pionir ini merumuskan kerangka kerja kognitif metakognisi yang memisahkan pemrosesan informasi menjadi tingkat objek (object-level) dan tingkat meta (meta-level).

[1872] Stephen M. Fleming, Know Thyself: The Science of Self-Awareness (New York: Basic Books, 2021), hlm. 45-52. Fleming menguraikan hasil penelitian neurosains kognitif modern mengenai fungsi korteks prefrontal dalam memfasilitasi kemampuan metakognitif manusia untuk memantau pikiran dan tindakan mereka sendiri.

[1873] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 97-101. Frankl, pendiri logoterapi, menegaskan bahwa dorongan utama manusia bukanlah kepuasan seksual (Freud) atau kekuasaan (Adler), melainkan pencarian makna hidup (will to meaning), yang jika tidak terpenuhi akan memicu kehampaan eksistensial.

[1874] Søren Kierkegaard, The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening, diterjemahkan oleh Alastair Hannay (London: Penguin Books, 1989), hlm. 42-47. Kierkegaard mengupas konsep keputusasaan eksistensial (despair) yang muncul ketika manusia menyadari ketegangan antara dimensi temporalitas dan keabadian dalam dirinya tanpa pegangan iman yang kokoh.

[1875] Al-Qur'an Surah al-Ḥasyr[59] 18: "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan." Ayat ini menekankan pentingnya evaluasi diri secara temporal-eskatologis.

[1876] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din[The Revival of the Religious Sciences], Jilid IV, Kitab al-Muraqabah wa al-Muhasabah (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 395-401. Al-Ghazali merinci tahapan sistematis muhasabah (introspeksi diri sebelum dan sesudah melakukan tindakan) sebagai metode esensial penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs).

[1877] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2000), hlm. 12-18. Profesor psikologi Islam modern ini menggunakan konsep tafakkur dalam Islam untuk mereformasi terapi kognitif kontemporer, menunjukkan bahwa refleksi spiritual atas ciptaan Allah dan diri sendiri memiliki efek terapeutik yang mendalam terhadap kesehatan mental.

[1878] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1998). Ihya' Ulum ad-Din (Vol. 4). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang fase Muqasamatul Nafs (berbagi tugas dengan jiwa) dan Muhasabah (menghitung amal), di mana ia memposisikan evaluasi diri sebagai syarat mutlak bagi keselamatan jiwa dan pencapaian makrifat.

[1879] Al-Quran, Surah Al-Hasyr[59]18. "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap orang memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat)..." Ayat ini merupakan landasan teologis utama bagi konsep manajemen diri dan tanggung jawab prospektif dalam Islam.

[1880] Umar bin Khattab (Radiyallahu Anhu), dikutip dalam Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, Ighathat al-Lahfan. Ungkapan masyhur Umar: "Hasibu anfusakum qabla an tuhasabu" (Hisablah dirimu sebelum engkau dihisab oleh Allah). Ini menunjukkan bahwa evaluasi mandiri adalah bentuk mitigasi terhadap pengadilan ilahi di masa depan.

[1881] Al-Muhasibi, Al-Harith. (Reprint 1986). Ar-Ri'ayah li Huquq Allah. Cairo: Dar al-Ma'arif. Sebagai tokoh sufi awal yang namanya sendiri diambil dari kata Muhasabah, al-Muhasibi menekankan pada audit batin terhadap bisikan hati dan niat yang tersembunyi sebagai bentuk penjagaan hak-hak Allah.

[1882] Flavell, J. H. (1979). "Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry." American Psychologist, 34(10), 906–911. Penelitian klasik Flavell mendefinisikan metakognisi sebagai kemampuan

seseorang untuk memantau, meregulasi, dan mengarahkan proses kognitif mereka sendiri, yang secara fungsional sangat mirip dengan proses Muhasabah dalam aspek kognitif.

[1883] Bandura, A. (1991). "Social cognitive theory of self-regulation." Organizational Behavior and Human Decision Processes, 50(2), 248–287. Bandura menjelaskan bahwa regulasi diri melibatkan pemantauan diri (self-monitoring), penilaian perilaku terhadap standar internal, dan reaksi diri. Dalam konteks Muhasabah, "standar internal" ini adalah syariah dan keridaan Allah.

[1884] Badri, Malik. (2000). Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach. Kuala Lumpur: IIUM Press. Malik Badri, bapak Psikologi Islam modern, menjelaskan bagaimana tafakur dan muhasabah berfungsi sebagai alat terapi untuk membersihkan ego dan menyembuhkan penyakit mental yang berpangkal dari disorientasi spiritual.

[1885] Hadis Nabi Muhammad SAW, Riwayat Bukhari & Muslim. "Innamal a'malu bin niyyat" (Sesungguhnya setiap amal bergantung pada niatnya). Referensi ini mengukuhkan bahwa objek utama muhasabah bukanlah hasil akhir semata, melainkan kemurnian motivasi awal.

[1886] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (1996). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in. Riyadh: Dar Taybah. Ibn Qayyim merinci bahwa Muhasabah yang benar akan melahirkan Tawbah Nasuha, di mana seseorang mengenali cacat amalannya namun tetap berharap pada rahmat Allah (Raja'), sehingga tercipta keseimbangan psikologis antara takut dan harap.

[1887] Schunk, D. H., & Greene, J. A. (Eds.). (2018). Handbook of Self-Regulation of Learning and Performance. Routledge. Buku ini merangkum penelitian terkini mengenai bagaimana evaluasi diri sistematis meningkatkan performa manusia dalam berbagai bidang kehidupan melalui siklus tindak lanjut dan koreksi yang berkelanjutan.

[1888] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2011). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. Dalam Magnum Opus ini, khususnya pada seperempat bagian al-Muhlikāt (Hal-hal yang Membinasakan) dan al-Munjiyāt (Hal-hal yang Menyelamatkan), Al-Ghazali merumuskan secara mendalam bahwa tazkiyah merupakan metode penyembuhan jiwa (mudāwāt al-qulūb) yang bertahap, diawali dari diagnosis kesalahan batin (muhasabah) menuju tindakan transformatif.

[1889] Al-Qur'ān al-Karīm, Surah al-Syams[91] 9–10. Teks Al-Qur'an ini menggunakan bentuk verba zakkāhā (menyucikannya) dan dassāhā (mengotorinya/membenamkannya). Ayat ini menjadi basis epistemologis utama dalam teori psikologi Islam mengenai kebebasan kehendak (free will) dan tanggung jawab eksistensial manusia atas kondisi jiwanya.

[1890] Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1990). Lisān al-'Arab. Beirut: Dār Ṣādir, Vol. 14, hlm. 358–360. Kamus otoritatif bahasa Arab ini menjelaskan secara filologis bahwa root z-k-w tidak hanya bermakna al-thaḥārah (kesucian dari kotoran), tetapi juga bermakna al-nimā' (pertumbuhan yang subur) dan al-ṣalāḥ (keberbaikan). Ini menguatkan tesis bahwa tazkiyah bersifat konstruktif-substantif, bukan sekadar preventif.

[1891] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 142–145. Izutsu menganalisis struktur semantik kata tazkiyah dalam Al-Qur'an dan menunjukkan adanya dualitas proses: pembersihan

dari syirik dan keburukan moral (takhallī), yang disusul secara simultan oleh pengisian dengan iman dan kebajikan etis (taḥallī).

[1892] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2003). Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn. Riyadh: Dār Ṭaybah, Vol. 2, hlm. 150–158. Ibn al-Qayyim menjelaskan teknik mudāwāt al-nufūs (terapi jiwa) dengan konsep penyeimbangan (mizan), di mana sifat tercela dialihkan dan digantikan dengan sifat terpuji yang sepadan (al-i'tidāl), seperti mengalihkan amarah destruktif menjadi keberanian menegakkan kebenaran (al-syajā'ah).

[1893] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, hlm. 130–135. Nasr menguraikan doktrin hijab (tabir) dalam metafisika dan kosmologi Islam. Hijab dianggap sebagai pembatasan ilusi yang memisahkan kesadaran individu dari Yang Absolut. Peluruhan hijab (kasyf) adalah terbukanya mata batin untuk menyadari Kehadiran Ilahi.

[1894] Badri, Malik. (1979). The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London Publishers, hlm. 45–58. Prof. Malik Badri (Bapak Psikologi Islam Modern) mengingatkan bahaya over-simplifikasi spiritual terhadap gangguan mental klinis. Ia menekankan perlunya pemisahan yang jelas antara masalah kejiwaan neurotis/psikotis yang membutuhkan intervensi medis/psikologis dan problematika penurunan kualitas spiritual.

[1895] Koenig, Harold G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. ISRN Psychiatry, Vol. 2012, Article ID 278730, hlm. 1–33. https://doi.org/10.5402/2012/278730 Penelitian empiris Koenig menunjukkan bahwa meskipun spiritualitas dan kesehatan mental saling memengaruhi secara positif, keduanya merupakan konstruk yang terpisah secara klinis. Penanganan penderitaan manusia membutuhkan pendekatan holistik tanpa mengorbankan diagnosis psikiatris medis.

[1896] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, hlm. 283–288. Melalui karya Ibn 'Arabi, Chittick menjelaskan bahwa pencapaian spiritual tertinggi (al-kamāl) tidak diukur dari fenomena mistik subjektif atau keajaiban (karāmah), melainkan dari integrasi syariat dan akhlak mulia dalam hubungan antarmanusia (mu'āmalah).

[1897] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 75–80. Al-Attas menegaskan bahwa hakikat jiwa yang bersih (al-nafs al-muṭma'innah) adalah jiwa yang menyadari keadilan eksistensial. Kesadaran spiritual yang tinggi secara otomatis memancarkan keadilan ('adl) dan adab dalam tatanan kehidupan sosial dan ekologis.

[1898] Ibn Arabi (1165-1240). Dalam al-Futuhat al-Makkiyya, Ibn Arabi menjelaskan bahwa kasyf adalah penyingkapan tabir yang menghalangi mata hati untuk melihat realitas sebagaimana adanya (ma'rifat al-ashya' kama hiya). Ia menekankan bahwa ini adalah proses kognitif tingkat tinggi yang melampaui logika dialektis.

[1899] William C. Chittick (2010). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. Chittick membedah bagaimana kesadaran manusia bertransformasi menjadi cermin yang menangkap tajalli (manifestasi) Tuhan melalui kejernihan batin.

[1900] Al-Ghazali (1058-1111). Mishkat al-Anwar (The Niche for Lights). Dalam karya klasik ini, Al-Ghazali menjelaskan metafora cahaya dalam QS 24:35 sebagai "Wujud yang Hakiki," di mana selain Allah adalah kegelapan atau ketiadaan, dan kasyf adalah kemampuan akal yang diterangi cahaya Ilahi untuk melihat Wujud tersebut.

[1901] Seyyed Hossein Nasr (1989). Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press. Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, pengetahuan (knowledge) tidak terpisahkan dari kesucian (sacredness). Kejernihan batin adalah hasil dari penyucian jiwa yang memungkinkan cahaya intelek menangkap realitas transendental.

[1902] Al-Qur'an al-Karim. Surah al-Ra'd[13] 28: " (yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram." Ayat ini menjadi basis psikologis bahwa kejernihan batin (itmi'nan) hanya bisa dicapai melalui koneksi vertikal yang kontinu.

[1903] Henry Corbin (1969). Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton University Press. Corbin menguraikan dimensi fenomenologis dari kasyf sebagai cara manusia mengalami "Alam al-Mithal" (alam imajinal) di mana makna-makna abstrak menjadi tampak dalam bentuk citraan spiritual yang jernih.

[1904] Annemarie Schimmel (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Schimmel menekankan bahwa dzkir yang mendalam membawa seorang sufi pada tingkat kesadaran di mana ia mampu membedakan antara khawatir (lintasan pikiran) yang berasal dari Tuhan, malaikat, nafsu, atau setan.

[1905] Sahih Muslim, Hadis No. 8 (Hadis Jibril tentang Ihsan). Nabi Muhammad SAW mendefinisikan Ihsan sebagai "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Inilah fundamen dari kejernihan kesadaran tertinggi: kesadaran akan kehadiran Ilahi yang absolut (Muraqabah).

[1906] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 154–158. Nasr menjelaskan bahwa fitrah adalah primordialitas menusia yang mengandung kapasitas inteleksi murni untuk mengenali yang Sakral.

[1907] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 112–115. Izutsu menganalisis struktur ontologis hubungan antara perjanjian primordial (mīṯāq) manusia dalam QS. al-A'rāf[7] 172 dengan orientasi etis-religius manusia.

[1908] Al-Qur'an al-Karīm, Surat al-Rūm[30] 30. Teks ini menjadi fondasi teologis utama dalam tradisi Islam mengenai konsep fiṭrat Allāh sebagai disposisi primordial manusia yang lurus (ḥanīf).

[1909] 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. 143–147. Al-Attas menegaskan bahwa kembali ke fitrah meniscayakan proses ta'dīb dan tazkiyat al-nafs untuk membebaskan jiwa dari belenggu alienasi ilusi materi.

[1910] Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, terj. Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1967), hlm. 347–352. Ricoeur memperkenalkan konsep "second naivete" (kepolosan tingkat kedua), di mana pencapaian kesadaran spiritual puncak

bukanlah regresif ke masa kanak-kanak, melainkan pemaknaan ulang hermeneutis atas pengalaman hidup yang telah melewati kritik rasional.

[1911] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 78–82. Al-Ghazālī menguraikan bagaimana pengalaman pahit dan dosa masa lalu dapat bertransformasi menjadi pemicu taubat nasuha dan hikmah spiritual yang mendalam jika ditata ulang dalam kesadaran penyerahan diri.

[1912] Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql, Jilid 8, ed. Muḥammad Rashād Sālim (Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1991), hlm. 382–386. Ibn Taymiyyah memberikan batasan tegas antara pencipta (al-Khāliq) dan makhluk (al-makhlūq), menolak pemikiran yang mengaburkan batas ontologis antara kesempurnaan Ilahi dan kesempurnaan manusia.

[1913] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1995), hlm. 210–214. Al-Qushayrī menjelaskan konsep fana' (penghancuran ego) dan baqā' (kelangsungan dalam Tuhan), di mana keselarasan tidak menghapuskan status hamba ('ubūdiyyah).

[1914] Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah, Bab al-Tawakkul, Hadis No. 2517 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998). Hadis ini merupakan dalil sahih mengenai keseimbangan tak terpisahkan antara usaha kausalitas (asbāb) dan kepasrahan teologis (tawakkul).

[1915] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, Jilid 2, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1972), hlm. 118–123. Ibn al-Qayyim mendefinisikan zuhd sejati bukan sebagai ketidakpunyaan materi, melainkan tidak terikatnya hati oleh materi yang dimiliki.

[1916] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 37–42. Rahman menekankan bahwa amanah khilāfah dalam Al-Qur'an menuntut tindakan etis yang aktif dan responsif terhadap sejarah di bumi, bukan pelarian mistik dari dunia.

[1917] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 283–288. Chittick memaparkan pandangan Ibn 'Arabi mengenai Manusia Sempurna (al-Insān al-Kāmil) yang memadukan secara harmonis antara dimensi transendensi (tanzīh) dan imanensi (tasjbīh) dalam tindakan sehari-hari.

[1918] James W. Fowler, Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning (San Francisco: Harper & Row, 1981), hlm. 198–211. Dalam teori psikologi perkembangan iman Fowler, tahap tertinggi (Universalizing Faith) dicirikan oleh hilangnya ego sentrisme dan munculnya kapasitas bertindak demi kesejahteraan universal tanpa syarat.

[1919] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 4-12. Al-Ghazali menjelaskan graduasi jiwa manusia dari tingkat ketidakreflektifan (nafs al-ammarah bi al-su'), melalui tahap evaluasi dan penyesalan (nafs al-lawwamah), hingga mencapai kedamaian mutlak dan ketenangan primordial (nafs al-mutma'innah).

[1920] Ken Wilber, Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy (Boston: Shambhala Publications, 2000), hlm. 15-28. Wilber menguraikan pengembangan kesadaran sebagai proses evolusi bertingkat dari ranah pra-personal menuju personal, dan akhirnya transpersonal, yang merekonstruksi struktur penafsiran individu terhadap realitas.

[1921] Robert Kegan, In Over Our Heads: The Mental Demands of Modern Life (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), hlm. 73-95. Kegan menunjukkan bahwa perkembangan kapasitas mental kognitif (orders of consciousness) sering kali berjalan tidak seimbang dengan perkembangan emosional dan etis interpersonal.

[1922] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), hlm. 379-428. James menganalisis bahwa pengalaman mistik (mystical states of consciousness) memberikan kedalaman wawasan subjektif, namun tidak secara otomatis mengubah struktur karakter emosional harian seseorang tanpa latihan disipliner yang berkelanjutan.

[1923] John Welwood, Toward a Psychology of Awakening: Buddhism, Psychotherapy, and the Path of Personal and Spiritual Transformation (Boston: Shambhala Publications, 2000), hlm. 11-24. Welwood memperkenalkan konsep spiritual bypassing untuk menjelaskan bagaimana individu menggunakan gagasan dan praktik spiritual untuk menghindari luka emosional unrecovered, kebutuhan psikologis yang tak terpenuhi, dan tugas perkembangan personal.

[1924] John H. Flavell, "Metacognition and Cognitive Monitoring: A New Area of Cognitive–Developmental Inquiry," American Psychologist, Vol. 34, No. 10 (1979): hlm. 906-911. Flavell mendefinisikan metakognisi sebagai kemampuan seseorang untuk memikirkan proses berpikirnya sendiri, memantau tingkat pemahaman, serta mengidentifikasi batasan kognitif internal.

[1925] Al-Harith al-Muhasibi, Al-Ri'ayah li-Huquq Allah, ed. Abdul Qadir Ahmad Ata (Kairo: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1986), hlm. 45-58. Al-Muhasibi merumuskan metodologi observasi batin (muraqabah) yang mendalam untuk mendeteksi kebohongan terselubung dari ego (afat al-nufs) dan memisahkan respon murni dari dorongan kebingungan psikologis.

[1926] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), hlm. 187-203. MacIntyre menekankan bahwa kesadaran moral sejati menuntut internalisasi kebajikan (virtues) yang melampaui kalkulasi utilitarianism atau kepuasan egoistis individual.

[1927] Roy F. Baumeister dan Kathleen D. Vohs (eds.), Handbook of Self-Regulation: Research, Theory, and Applications (New York: Guilford Press, 2004), hlm. 21-38. Buku ini menguraikan mekanisme regulasi diri sebagai daya eksekutif psikologis yang memungkinkan manusia menahan impuls mendasar, mengubah kebiasaan destruktif, dan menyelaraskan perilaku dengan tujuan jangka panjang.

[1928] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 75-98. Izutsu menganalisis perubahan pandangan dunia (worldview) ketika kesadaran manusia bertransisi dari orientasi antroposentris menuju orientasi theosentris (tawhid), sebagaimana direfleksikan dalam konsep ihsan (melihat Allah atau menyadari secara penuh bahwa Ia selalu melihat). Lihat juga Hadis Riwayat Muslim No. 8 tentang integrasi Islam, Iman, dan Ihsan.

[1929] Jurgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, terj. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987), hlm. 119-140; bersanding dengan konsep Khilafah dan Maslahah dalam maqasid syariah. Kesadaran batin yang matang secara teruji harus termanifestasikan dalam tindakan komunikatif, keadilan emansipatoris, dan

kepedulian terhadap kemaslahatan publik (al-maslahah al-'ammah).

[1930] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1998). Ihya Ulum ad-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang maqamat (tingkatan spiritual) dan bagaimana keterkaitan antara sabar, syukur, tawakal, dan ridha membentuk struktur integritas jiwa seorang mukmin.

[1931] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd (13:11). "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi landasan teologis utama eksistensi ikhtiar sebagai prasyarat perubahan sosiologis dan personal.

[1932] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications. Nasr menekankan bahwa peran manusia sebagai khalifah menuntut tindakan aktif yang selaras dengan tatanan kosmik Tuhan (sunnatullah).

[1933] Chittick, William C. (2007). Sufism: A Beginner's Guide. Oxford: Oneworld Publications. Chittick menguraikan tawakal bukan sebagai kepasrahan buta, melainkan sebagai bentuk pengenalan mendalam terhadap metafisika ketuhanan (Tauhid) di mana segala sebab bermuara pada Sebab Pertama.

[1934] Hadis Riwayat At-Tirmidzi (No. 2517). Dalam hadis tentang seorang Arab Baduy yang meninggalkan untanya tanpa diikat, Rasulullah SAW bersabda: "Ikatlah untamu, kemudian bertawakallah." Ini adalah dasar hukum validitas integrasi antara usaha fisik (ikhtiar) dan sandaran batin (tawakal).

[1935] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Meskipun dari perspektif psikologi eksistensial, Frankl menekankan bahwa tindakan yang memiliki makna transendental (serupa dengan konsep ikhlas) memberikan daya tahan luar biasa terhadap penderitaan manusia.

[1936] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2011). Madarij al-Salikin (Ranks of the Divine Seekers). Cairo: Dar al-Hadith. Ibn Qayyim merinci bahwa ikhlas adalah pembersihan tindakan dari segala campuran motif duniawi, yang jika hilang, maka tindakan tersebut kehilangan ruh spritualnya.

[1937] Al-Qushayri, Abul Qasim. (2007). Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf. London: Garnet Publishing. Al-Qushayri mendefinisikan ridha sebagai "pintu Tuhan yang paling besar" (bab Allah al-a'zam), yang merupakan tanda kesempurnaan makrifat seseorang terhadap kebijaksanaan Ilahi.

[1938] Pargament, Kenneth I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press. Penelitian Pargament menunjukkan bahwa "religious coping" yang integratif (meliputi ikhtiar dan ridha) sangat efektif dalam menjaga kesehatan mental dibandingkan dengan pendekatan fatalistik.

[1939] Rahman, Fazlur. (1980). Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica. Rahman membahas dialektika antara takdir (qadar) dan agensi manusia, menegaskan bahwa Al-Quran menolak fatalisme dan mendorong aktivisme yang berorientasi moral.

[1940] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menjelaskan bahwa kebahagiaan (sa'adah) dalam Islam dicapai melalui kesadaran akan realitas Tuhan yang termanifestasi dalam kepatuhan tindakan yang ikhlas dan ridha.

[1941] Konsep ikhtiar dalam teologi Islam merujuk pada kebebasan memilih yang diberikan Allah kepada manusia sebagai dasar pertanggungjawaban moral di akhirat. Lihat Al-Quran, Surah An-Najm (53): 39: "Dan bahwa manusia hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya." Ayat ini menjadi landasan ontologis kewajiban berusaha bagi setiap individu.

[1942] Kajian mendalam mengenai perdebatan teologis antara kaum determinis (Jabariyyah) dan penganut kehendak bebas mutlak (Qadariyyah/Mu'tazilah) dijabarkan secara detail oleh Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Cambridge: Harvard University Press, 1976), hlm. 601-718. Wolfson menunjukkan bagaimana teologi Islam arus utama (Sunni) berusaha mengambil jalan tengah di antara kedua ekstrem tersebut.

[1943] Abu Hamid al-Ghazali, dalam kitab Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 4, Bab al-Tawḥīd wa al-Tawakkul, menjelaskan bahwa pengakuan terhadap kelemahan makhluk di hadapan kebesaran Allah merupakan puncak dari pengetahuan makrifat yang benar (ma'rifatullah).

[1944] Hadis ini diriwayatkan secara lengkap oleh Imam Muslim dalam Ṣaḥīḥ Muslim, Kitab al-Qadar, Bab al-Iman bi al-Qadar wa al-Idh'an lahu, Hadis No. 2664. Hadis ini merupakan rujukan utama dalam integrasi antara teologi kerja aktif, optimisme, dan kepasrahan kepada Allah.

[1945] Martin E. P. Seligman, dalam studinya tentang psikologi positif dan ketidakberdayaan terpelajari (learned helplessness), mengemukakan bahwa kepasifan ekstrem muncul ketika individu merasa tidak memiliki kontrol atas lingkungannya. Lihat Seligman, Helplessness: On Depression, Development, and Death (San Francisco: W. H. Freeman, 1975). Hadis Muslim 2664 secara preventif melarang sikap mental 'ajz (lemah/putus asa) ini.

[1946] Ellen J. Langer, "The Illusion of Control," Journal of Personality and Social Psychology 32, no. 2 (1975): 311-328. Penelitian eksperimental Langer menunjukkan bagaimana manusia sering kali mengatribusikan keberhasilan yang bersifat acak atau di luar kendali mereka sebagai akibat langsung dari keahlian personal mereka.

[1947] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam kitab Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996), menegaskan bahwa tawakal bukanlah tindakan meninggalkan sebab fisik (ikhtiar), melainkan mengosongkan hati dari ketergantungan pada sebab tersebut dan menyandarkannya hanya kepada Sang Pencipta Sebab (Musabbib al-Asbāb).

[1948] Mengenai regulasi emosi stres dan strategi koping berbasis agama (religious coping), Kenneth I. Pargament menguraikan bahwa penyerahan hasil akhir kepada Tuhan setelah usaha maksimal (koping kolaboratif) berkorelasi positif dengan kesehatan mental dan penurunan tingkat depresi. Lihat Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (New York: Guilford Press, 1997).

[1949] Epictetus, The Discourses of Epictetus, trans. George Long (New York: Peter Eckler Publishing, 1890). Filsafat Stoikisme menekankan pentingnya memisahkan antara hal-hal yang berada dalam kendali kita (prohairesis) dan yang di luar kendali kita (aprohairesis). Dalam Islam, konsepsi ini disempurnakan dengan meletakkan hal di luar kendali tersebut ke dalam wilayah takdir Allah yang Maha Pengasih.

[1950] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Op. Cit., menjelaskan analogi orang yang bertawakal namun tidak mau makan dengan harapan kenyang secara ajaib sebagai

tindakan yang menyalahi sunnatullah (hukum alam) yang ditetapkan oleh Allah sendiri.

[1951] Doktrin Kasb (acquisition) yang dikembangkan oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari menjadi solusi teologis atas ketegangan agensi manusia. Formula ini menegaskan bahwa tindakan manusia diciptakan oleh Allah, namun "diperoleh" atau dijalankan secara sadar oleh manusia melalui kehendak yang terbatas. Lihat Richard M. Frank, Al-Ghazali and the Ash'arite School (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

[1952] Albert Bandura, Self-Efficacy: The Exercise of Control (New York: W. H. Freeman and Company, 1997). Bandura memaparkan bahwa keyakinan akan kapasitas diri (self-efficacy) memengaruhi bagaimana seseorang berpikir, merasa, memotivasi diri, dan bertindak.

[1953] Korelasi positif antara tawakal, ketahanan psikologis (resilience), dan efikasi diri dibahas secara empiris dalam jurnal riset psikologi Islam kontemporer, salah satunya oleh Harold G. Koenig, "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications," ISRN Psychiatry (2012): 1-33, yang menunjukkan bahwa integrasi spiritualitas meningkatkan mekanisme adaptasi terhadap krisis kehidupan.

[1954] Hal ini sejalan dengan penegasan Al-Quran dalam Surah Ar-Ra'd (13): 11: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menutup dialektika ikhtiar dengan menekankan tanggung jawab transformatif manusia yang harus diawali dari internalitas diri, disusul dengan kerendahan hati untuk menerima ketetapan-Nya."

[1955] Hadis tentang Burung dan Tawakal yang Aktif: Diriwayatkan dalam Jāmi' al-Tirmidhī, Kitāb al-Zuhd, Hadis No. 2344, berderajat Hasan Sahih berdasarkan verifikasi Abu 'Isa al-Tirmidhi. Hadis ini juga dianalisis secara mendalam oleh Al-Hafiz Ibn Rajab al-Hanbali dalam kitab klasiknya, Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 483-485, di mana ia menegaskan bahwa gerakan fisik mencari rezeki (al-sa'y fi al-asbab) tidak bertentangan dengan esensi kemurnian tawakal, melainkan merupakan bagian tak terpisahkan dari perintah syariat itu sendiri.

[1956] Tafsir QS. al-Ṭalāq[65] 3 tentang Teologi Kausalitas: Lihat analisis komprehensif mengenai konsep qadr (ketetapan ukuran/kausalitas) dalam hubungannya dengan tawakal dalam karya tafsir monumental Fakhr al-Din al-Razi, Mafātīḥ al-Ghayb (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), Jilid 30, hlm. 33-35. Al-Razi menjelaskan bahwa perintah tawakal tidak mematikan sistem sebab-akibat (nizam al-asbab) karena Allah sendiri yang menciptakan sebab-sebab tersebut sebagai jalan bagi manusia untuk menjemput takdir-Nya. Pemikiran ini sejalan dengan analisis sosiologi agama modern seperti yang diulas oleh Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 20-25, mengenai tanggung jawab moral manusia (human agency) dalam bingkai ketetapan kosmik Ilahi..

[1957] Ṣaḥīḥ Muslim, Hadis No. 1907a (Kitab tentang Imarah/Kepemimpinan, Bab: Kisah tentang orang pertama yang dinyalakan api neraka dengannya). Hadis ini mengisahkan secara dramatis bagaimana seorang yang mati syahid di medan perang, seorang qari/alim yang mengajarkan Al-Qur'an, dan seorang dermawan yang menginfakkan hartanya, dijatuhkan ke dalam neraka karena motif fundamental

mereka adalah untuk mendapatkan distingsi sosial dan rekognisi publik (riya'), bukan karena Allah semata.

[1958] Al-Ghazali, Abu Hamid. (t.th). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Vol. IV). Kairo: Dar al-Hadith. Dalam Kitab al-Niyyah wa al-Ikhlas wa al-Sidq, Al-Ghazali melakukan bedah anatomi psikologis mengenai motif batin manusia. Beliau menjelaskan bagaimana satu tindakan lahiriah yang identik secara fisik dapat melahirkan konsekuensi eskatologis yang bertolak belakang akibat perbedaan intensi (niyyah).

[1959] Ibid. Al-Ghazali mendefinisikan riya' sebagai bentuk syirik kecil (al-shirk al-asghar) dan menjelaskan bagaimana syahwat tersembunyi (al-shahwah al-khafiyyah) dalam jiwa manusia sering kali memanipulasi ibadah formal demi mendapatkan kedudukan di hati manusia.

[1960] Lacan, Jacques. (2006). Écrits: The First Complete Edition in English. Translated by Bruce Fink. New York: W.W. Norton & Company. Konsep Lacan mengenai "l'objet petit a" dan tesisnya bahwa "hasrat manusia adalah hasrat dari Liyan (the Other)" memberikan kerangka psikoanalitis yang kuat untuk menjelaskan mengapa manusia secara psikologis sangat rentan terjebak dalam pencarian pengakuan (recognition) eksternal, yang dalam teologi Islam diidentifikasi sebagai akar dari penyakit riya'.

[1961] Al-Qur'an, Surah Al-Insan (76): 9. Ayat ini merupakan representasi teologis tertinggi mengenai altruisme murni (pure altruism) dalam Islam, di mana tindakan menolong sesama dilepaskan sepenuhnya dari motif transaksional sosial (terima kasih atau timbal balik) dan diarahkan secara eksklusif hanya demi mencari Wajah Allah (Wajh Allah).

[1962] Al-Sakandari, Ibn 'Ata'illah. (2005). Al-Hikam al-'Ata'iyyah. Kairo: Dar al-Shorouk. Salah satu aforisma terkenalnya menyebutkan: "Maksiat yang melahirkan rasa kehinaan dan kefakiran (di hadapan Allah) lebih baik daripada ketaatan yang melahirkan rasa mulia dan kesombongan." Ini menekankan bahaya laten dari klaim kesucian diri yang merusak esensi ikhlas.

[1963] Debord, Guy. (1994). The Society of the Spectacle. Translated by Donald Nicholson-Smith. New York: Zone Books. Debord menganalisis bagaimana masyarakat modern terjebak dalam komodifikasi citra di mana "mengada" (to be) telah bergeser menjadi "memiliki" (to have), dan akhirnya menjadi sekadar "tampak" (to appear). Keikhlasan dalam Islam adalah antitesis radikal terhadap masyarakat tontonan ini, karena ia menekankan pada aspek "mengada" di hadapan Tuhan secara sunyi.

[1964] Honneth, Axel. (1995). The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge: Polity Press. Honneth memetakan kebutuhan manusia akan rekognisi dalam tiga ranah: cinta, hak, dan solidaritas. Integrasi spiritual Islam terhadap teori ini menata ulang hierarki kebutuhan tersebut, menegaskan bahwa pemenuhan spiritual tertinggi (self-actualization dalam bentuk spiritual) dicapai saat manusia mengalihkan tujuan akhir rekognisinya dari ranah horizontal (makhluk) ke ranah vertikal (Khalik).

[1965] Ibn Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwā, Vol. 8 (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1991), hlm. 191–195. Ibn Taymiyyah secara tajam membedakan antara al-maqdūr (peristiwa yang ditakdirkan) dan perbuatan manusia yang diperintahkan oleh syariat. Ia menegaskan bahwa seorang hamba diwajibkan ridhā terhadap takdir Allah sebagai perbuatan-Nya, namun wajib mengubah atau melawan kondisi buruk yang bertentangan dengan hukum Allah melalui asbāb (sebab-sebab kausal).

[1966] Marsha M. Linehan, DBT Skills Training Manual, Second Edition (New York: The Guilford Press, 2015), hlm. 342–345. Linehan merumuskan konsep Radical Acceptance dalam Dialectical Behavior Therapy (DBT), yang secara konseptual sejajar dengan ridhā. Ia menekankan bahwa menerima realitas sebagaimana adanya tanpa menghakimi atau menolak adalah syarat utama untuk mengurangi penderitaan emosional berlebih dan memungkinkan tindakan perubahan yang efektif.

[1967] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qadar, Bāb fī al-Amr bi al-Quwwah wa Tark al-'Ajz, Hadis No. 2664 (Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006), hlm. 1184.

[1968] Neal J. Roese, "Counterfactual Thinking," Psychological Bulletin, Vol. 121, No. 1 (1997): 133–148. Roese menjelaskan bagaimana pemikiran kontrafaktual pasca-peristiwa yang berfokus pada penyesalan (additive/subtractive counterfactuals) tanpa orientasi pemecahan masalah dapat memperburuk depresi dan mengganggu regulasi emosi adaptif.

[1969] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2004), hlm. 338–342. Dalam Kitāb al-Tawḥīd wa al-Tawakkul, Al-Ghazālī menjelaskan bahwa tawakkal dan ridhā tidak pernah membatalkan hukum kausalitas (tasbīb al-asbāb). Menurutnya, meninggalkan usaha fisik dengan dalih pasrah kepada takdir adalah bentuk kebodohan terhadap sunnatullah.

[1970] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 172–180. Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa derajat ridhā tertinggi justru dicapai oleh mereka yang bertarung melawan takdir yang buruk (seperti kebodohan, kemiskinan, dan penyakit) dengan menggunakan takdir Allah yang lain (belajar, bekerja, dan berobat).

[1971] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 111–115. Frankl menguraikan konsep Logotherapy, di mana kemampuan manusia untuk menerima penderitaan yang tak terelakkan (inevitable suffering) dengan sikap spiritual yang tepat merupakan bentuk kebebasan manusiawi terakhir yang memberikan makna mendalam bagi kehidupan dan memperkuat ketahanan psikologis.

[1972] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas menekankan bahwa kebebasan manusia dalam Islam adalah kebebasan untuk memilih sesuai dengan hakikat spiritualnya, bukan kebebasan liberal tanpa arah.

[1973] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulum al-Din. (Kairo: Dar al-Ma'rifah, t.th). Dalam bab tentang Tawhid dan Tawakkal, Al-Ghazali menjelaskan bahwa usaha (asbab) tidak meniadakan tawakal, karena Tuhan bekerja melalui hukum sebab-akibat yang harus dihormati manusia.

[1974] Quran, Surah Ar-Ra'd (13:11): "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi landasan ontologis pentingnya ikhtiar sebagai prasyarat perubahan.

[1975] Nasr, Seyyed Hossein. Living Sufism. (London: Allen & Unwin, 1972). Nasr menguraikan bagaimana tawakal menjadi mekanisme psikologis yang membebaskan manusia dari beban kecemasan terhadap hasil yang di luar kendalinya.

[1976] Fromm, Erich. Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics. (New York: Routledge, 1947). Penjelasan: Fromm membahas bagaimana orientasi produktif dan niat yang tulus (sejalan dengan konsep ikhlas) mencegah individu dari alienasi diri.

[1977] Frankl, Viktor E. Man's Search for Meaning. (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl menekankan bahwa penerimaan terhadap penderitaan atau hasil yang tak terelakkan (ridha) adalah bentuk tertinggi dari kebebasan manusia untuk menentukan sikap.

[1978] Quran, Surah Al-Bayyinah (98:8): "...Allah ridha terhadap mereka dan mereka pun ridha kepada-Nya." Ayat ini menunjukkan hubungan timbal balik antara kepatuhan hamba dan manifestasi rahmat Tuhan melalui penerimaan (ridha).

[1979] Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. (Lahore: Stanford University Press edition, 2013). Iqbal berpendapat bahwa takdir adalah kemungkinan-kemungkinan yang terbuka dalam waktu, dan manusia berperan sebagai rekan pencipta (co-creator) melalui pilihannya.

[1980] Hadis Riwayat Muslim (No. 2664) dari Abu Hurairah r.a.: "Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah... Semangatlah dalam hal yang bermanfaat bagimu, minta tolonglah pada Allah dan jangan menyerah. Jika sesuatu menimpamu, jangan katakan 'Seandainya aku lakukan ini...', tapi katakanlah 'Qadarullah wa ma sha'a fa'ala'." Penjelasan: Hadis ini adalah teks otoritatif yang menggabungkan keempat pilar secara praktis.

[1981] James, William. The Varieties of Religious Experience. (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). James membahas bagaimana "serah diri" (surrender/tawakal) secara psikologis seringkali menjadi kunci untuk mencapai ketenangan mental saat usaha manusia telah mencapai batasnya.

[1982] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Chittick menjelaskan bahwa fitrah adalah konstitusi primordial manusia yang memungkinkannya mengenali kebenaran teologis melalui penyingkapan diri (tajalli).

[1983] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. IV. Dalam bab "At-Tawhid wa al-Tawakkul", Al-Ghazali merumuskan hubungan organis antara usaha manusiawi (kasb) dan penyerahan diri, menegaskan bahwa tawakal tidak menafikan sebab-akibat material tetapi justru menyempurnakannya secara spiritual.

[1984] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd[13] 11. "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi basis ontologis bagi konsep ikhtiar sebagai prasyarat bagi perubahan transformatif.

[1985] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 1993). Nasr mendiskusikan peran manusia sebagai khalifatullah yang harus menyeimbangkan antara tindakan di dunia fisik dan kesadaran akan prinsip-prinsip metafisik.

[1986] Hadis Riwayat Tirmidzi (No. 2517). Penjelasan Nabi Muhammad SAW kepada seorang Arab Badui: "Ikatlah untamu, kemudian bertawakallah." Hadis ini secara eksplisit menunjukkan bahwa tawakal dan ikhtiar adalah dua sisi dari satu mata uang yang sama dalam teologi praktis.

[1987] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Beacon Press, 2006). Meskipun dari perspektif psikologi sekuler, Frankl menekankan bahwa "self-transcendence" (yang sejajar dengan konsep ikhlas) adalah kunci kesehatan mental, di mana manusia menemukan makna dengan mengarahkan diri pada sesuatu di luar dirinya.

[1988] Ibn ‘Ata'illah al-Iskandari, Al-Hikam (The Book of Wisdom). Ibn ‘Ata'illah menekankan bahwa ridha terhadap takdir bukan berarti pasivitas, melainkan ketenangan hati dalam menjalankan perintah Allah di tengah berbagai situasi yang berubah.

[1989] Albert Bandura, "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change," Psychological Review 84, no. 2 (1977): 191-215. Konsep self-efficacy Bandura memberikan sudut pandang ilmiah tentang bagaimana keyakinan atas kemampuan diri (ikhtiar) mempengaruhi hasil, yang dalam teks ini dikoreksi oleh pilar spiritual untuk menghindari narsisisme.

[1990] Martin Heidegger, Being and Time (Sein und Zeit, 1927). Heidegger membahas tentang "Thrownness" (Geworfenheit) atau keterlemparan manusia ke dunia. Dalam perspektif doctoral ini, fitrah adalah jawaban atas keterlemparan tersebut melalui penyelarasan dengan tujuan penciptaan.

[1991] Al-Quran, Surah An-Nahl[16] 97. "Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik (hayatan tayyibah)..." Ayat ini merangkum hasil akhir dari integrasi pilar-pilar spiritual dalam kehidupan praktis.

[1992] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 3 & 4). Cairo: Dar al-Salam. Al-Ghazali menekankan bahwa ilmu (kesadaran) tanpa 'amal (tindakan) adalah kegilaan, sedangkan 'amal tanpa ilmu adalah kehampaian. Keduanya merupakan bagian integral dari pencapaian kematangan spiritual jiwa (al-nafs).

[1993] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Nasr mengkritik fenomena gnostisisme modern dan subjektivisme murni yang mengisolasi pengetahuan spiritual dari tanggung jawab kosmik dan sosial manusia di dunia nyata.

[1994] Jung, Carl Gustav. (1969). The Archetypes and the Collective Unconscious (Collected Works Vol. 9, Part 1). Princeton: Princeton University Press. Jung menjelaskan bahwa tindakan yang tidak disadari (unconscious actions) sangat rentan dikendalikan oleh Shadow dan dorongan ego yang tidak terintegrasi, melahirkan obsesi kompulsif atas kontrol lingkungan luar.

[1995] 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 kosmologi Ibn 'Arabi mengenai perjalanan jiwa manusia dari kesadaran individual menuju Fana' (kesadaran transendental) dan kembali lagi melalui Baqa' untuk menata dunia material berdasarkan hikmah Ilahi.

[1996] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 179. Ayat ini menggambarkan kondisi manusia yang hidup dalam "alam samar"—memiliki hati tetapi tidak memahami, memiliki mata tetapi tidak melihat, dan memiliki telinga tetapi tidak mendengar, sehingga derajat eksistensial mereka merosot seperti binatang ternak (kal-an'am), bahkan lebih tersesat karena ketiadaan refleksi kritis.

[1997] Fromm, Erich. (1941). Escape from Freedom. New York: Farrar & Rinehart. Fromm menganalisis bagaimana manusia yang teralienasi dari dirinya sendiri akan melarikan diri ke dalam mekanisme pertahanan otomatis (automaton conformity)

dan membiarkan dirinya digerakkan oleh struktur luar tanpa pernah mencapai otonomi eksistensial.

[1998] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2003). Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Ibn Qayyim menempatkan muhasabah sebagai stasiun (manzil) awal yang sangat krusial dalam perjalanan spiritual, di mana seseorang menghitung niat, tindakan, dan kegagalan moralnya sebelum diperhitungkan di akhirat.

[1999] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91): 9–10. "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya (tazakka), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menegaskan bahwa keberhasilan eksistensial manusia sangat tergantung pada proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dari kecenderungan ilusi ego.

[2000] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 30. Ayat ini memperjelas konsep fitrah sebagai cetak biru asal (divine pattern) ciptaan Allah pada diri manusia. Kembalinya kesadaran menuju fitrah berbanding lurus dengan terkuaknya kejernihan spiritual.

[2001] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari. (2005). Al-Hikam. Edited by Paul Nwyia. Beirut: Dar al-Machreq. Ibn 'Ata'illah menegaskan pentingnya menempatkan ikhtiar pada porsinya. Keinginan untuk melepaskan ikhtiar (tajrid) ketika Allah menempatkan manusia dalam ruang kausalitas (asbab) adalah bentuk syahwat yang tersembunyi, sebagaimana mengandalkan asbab secara mutlak adalah kemerosotan tauhid.

[2002] Al-Qur'an, Surah At-Talaq (65): 2–3. "Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya." Tawakal dalam epistemologi Islam bukanlah kepasifan fisis, melainkan penyerahan psikologis dan spiritual atas hasil akhir setelah kausalitas (ikhtiar) dijalankan.

[2003] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 1) & Muslim (No. 1907). "Innamal a'malu bin-niyyat..." (Sesungguhnya setiap perbuatan bergantung pada niatnya). Hadis ini menegaskan bahwa nilai ontologis dari sebuah aksi tidak ditentukan semata-mata oleh manifestasi fisiknya, melainkan oleh kemurnian niat (ikhlas) yang melandasinya.

[2004] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Rawdat al-Talibin wa 'Umdat al-Salikin. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Al-Ghazali mendefinisikan ridha sebagai buah dari cinta (mahabbah) kepada Allah, di mana penderitaan atau kegagalan empiris tidak lagi merusak kedamaian batin karena jiwa melihat segala takdir berasal dari Yang Maha Pengasih.

[2005] Kierkegaard, Søren. (1980). The Sickness Unto Death. Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. Kierkegaard menjelaskan bahwa keputusasaan eksistensial timbul ketika manusia mencoba menjadi pencipta bagi dirinya sendiri atau menolak menerima keterbatasannya di hadapan Tuhan, bukannya menyelaraskan kebebasannya di dalam kehendak Ilahi.

[2006] Taylor, Charles. (2007). A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press. Taylor mendeskripsikan kondisi manusia modern yang terjebak dalam buffered self dan ilusi kontrol imanen, di mana penolakan terhadap kepasrahan Transendental justru mengakibatkan krisis makna yang mendalam.

[2007] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 286. "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya." Ayat ini menandaskan batas tanggung jawab manusia (ruang kebebasan) sekaligus batas keadilan Ilahi.

[2008] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 22–23. Ayat ini menegaskan bahwa segala peristiwa di bumi telah tertulis dalam Kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum terjadi, dengan tujuan agar manusia tidak berduka cita atas apa yang luput darinya dan tidak terlalu membanggakan diri atas apa yang diberikan-Nya.

[2009] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Frankl menegaskan bahwa kebebasan terakhir manusia adalah kebebasan untuk memilih sikap (attitude) dalam menghadapi kondisi yang tidak dapat diubah atau dikendalikan oleh manusia.

[2010] Tillich, Paul. (1952). The Courage to Be. New Haven: Yale University Press. Tillich mengutarakan bahwa keberanian sejati (the courage to be) ditemukan ketika seseorang mengesampingkan dorongan egonya dan menerima keberadaannya sebagai bagian dari Ground of Being (Tuhan), yang membebaskannya dari kecemasan akan ketidakadaan.

[2011] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1998). Al-Wabil al-Sayyib min al-Kalim al-Tayyib. Cairo: Dar al-Hadith. Ibn Qayyim menguraikan bahwa tingkatan ikhlas tertinggi adalah ketika seseorang beramal murni karena kewajiban hamba kepada Rabbnya, terlepas dari apakah ia akan mendapatkan imbalan atau hukuman secara material di dunia.

[2012] Rumi, Jalaluddin. (2004). The Masnavi: Book One. Trans. Jawid Mojaddedi. Oxford: Oxford University Press. Rumi menggambarkan bahwa cinta yang telah terbebas dari dorongan egois (cinta fitri) tidak lagi menuntut kepemilikan atas objek yang dicintai, melainkan menjadi sarana untuk menyatu dengan Kehendak Ilahi.

[2013] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 155–156. Ayat tentang cobaan berupa ketakutan, kelaparan, dan kekurangan harta, yang direspons oleh orang-orang sabar dengan mengembalikan seluruh eksistensi kepada Allah (Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un), mencerminkan puncak resiliensi spiritual.

[2014] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menjelaskan bahwa martabat manusia (adab) tercapai ketika seseorang mengenali dan mengakui tempat yang tepat bagi dirinya dalam hierarki eksistensi, sehingga kegagalan fisis tidak merusak kedudukannya di hadapan Allah.

[2015] 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 pentingnya kerendahan hati epistemologis dan eksistensial saat mencapai keberhasilan.

[2016] Iqbal, Muhammad. (2012). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Stanford: Stanford University Press. Iqbal menolak mistisisme pasif yang melarikan diri dari dunia. Menurutnya, tujuan tertinggi perjalanan spiritual dalam Islam adalah menciptakan tindakan kreatif dan rekonstruktif dalam sejarah manusia.

[2017] Rahman, Fazlur. (1982). Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press. Rahman menekankan bahwa ajaran Al-Qur'an pada dasarnya bersifat etico-moral yang menuntut perwujudan konkret dalam tatanan sosial, di mana orang bermoral harus terlibat penuh dalam urusan duniawi.

[2018] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27–30. "Wahai jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah)! Kembalilah kepada Rabbmu dengan hati yang ridha dan diridhai-

Nya..." Ayat ini menggambarkan fase akhir transformasi kesadaran, di mana jiwa kembali ke asal fitrahnya dalam keadaan harmonis dan tenang secara mutlak.

[2019] Schoun, Frithjof. (1981). Understanding Islam. London: Mandala Books. Schuon menggarisbawahi bahwa penyerahan diri (islam) dalam makna esoterisnya adalah pembebasan intelek dan kehendak manusia dari ilusi otonomi ego menuju keselarasan dengan Prinsip Absolut.

[2020] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press. Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana konsep-konsep seperti ikhtiar, tawakal, ikhlas, dan ridha membentuk satu jaringan maknawi yang saling mengunci dan mendefinisikan struktur etis seorang Muslim.

[2021] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 162. "Katakanlah: sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Rabb semesta alam." Ayat ini merupakan klaim puncak sintesis antara kesadaran utuh, tindakan komprehensif, dan penyelarasan total seluruh eksistensi manusia dengan Sang Pencipta.

[2022] : Edmund Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, terj. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), hlm. 5-7. Husserl secara tajam mengkritik reduksionisme positivistik dalam sains modern yang mengabaikan dimensi subjektivitas manusia dan dunia-kehidupan (Lebenswelt), yang mengakibatkan krisis makna eksistensial bagi manusia modern.

[2023] : Al-Qur'an, Surah At-Tin (95): 4-6. Ayat ini menegaskan penciptaan manusia dalam bentuk terbaik (ahsan al-taqwim) yang mencakup kesatuan dimensi spiritual, mental, dan fisik, namun rentan jatuh ke derajat terendah (asfala safilin) jika kehilangan integrasi iman dan amal saleh.

[2024] : Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 142. Al-Ghazali membahas konsep Rahmat Ilahi yang mendominasi seluruh tatanan penciptaan, menjadi jembatan bagi kehendak bebas manusia (iradah) di tengah takdir yang telah digariskan.

[2025] : Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. Abul 'Ela Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 48-52. Ibn 'Arabi menguraikan teologi nama-nama Ilahi (al-Asma' al-Ilahiyyah), di mana setiap ciptaan, khususnya manusia, merupakan lokus penampakan (mazhar) dari nama-nama tersebut yang menyimpan makna eksistensial terdalam.

[2026] : Paul Ricoeur, Oneself as Another, terj. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 115-118. Ricoeur membangun teori identitas naratif, menjelaskan bahwa jati diri (identity) manusia dibentuk melalui proses hermeneutis penafsiran makna tindakan dan relasi diri dengan yang lain.

[2027] : Carl Gustav Jung, The Archetypes and the Collective Unconscious, terj. R.F.C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1980), hlm. 3-9. Jung mendefinisikan wilayah ketidaksadaran kolektif (the unconscious) sebagai arketipe batiniah (dalam teori ini diistilahkan sebagai 'Alam Samar') yang harus disadari dan diintegrasikan demi mencapai keutuhan psikologis (individuation).

[2028] : Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in, Jilid I (Kairo: Dar al-Hadith, 2005), hlm. 189-191. Ibn Qayyim menjelaskan penghalang spiritual (hijab) berupa kelalaian, syahwat, dan keraguan yang menghalangi kalbu dari pencerahan batiniah.

[2029] : Hadis diriwayatkan oleh Imam Al-Tirmidzi dalam Sunan al-Tirmidzi, Kitab Sifat al-Qiyama, No. 2459: "Orang yang cerdas adalah orang yang mengoreksi dirinya (dana

nafsahu) dan beramal untuk kehidupan setelah kematian..." Hadis ini menjadi landasan teologis utama bagi aktivitas muhasabah (introspeksi diri).

[2030] : Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 9-10. "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menegaskan pentingnya proses purifikasi (tazkiyah) sebagai syarat mutlak keselamatan eksistensial.

[2031] : Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat ini memaparkan tentang penawaran amanah teologis dan kosmologis kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, yang kemudian diemban oleh manusia sebagai subjek moral yang bertanggung jawab atas hak dan kewajibannya.

[2032] : Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, terj. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 42-45. Kant merumuskan otonomi kehendak bebas (ikhtiar) sebagai dasar imperatif kategoris, di mana tindakan moral manusia harus lahir dari kebebasan yang bertanggung jawab.

[2033] : Al-Qur'an, Surah At-Talaq (65): 3. "Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya." Ayat ini menjadi basis bagi konsep kecukupan batiniah yang diperoleh melalui kepasrahan aktif (tawakal).

[2034] : Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Panggilan kepada jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah) untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai (radiyatan mardiyyah), menggambarkan integrasi akhir dari keikhlasan dan keridhaan mutlak.

[2035] : Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 30. Menjelaskan tentang fitrah Allah yang telah menciptakan manusia di atas fitrah tersebut, sebagai cetak biru asal mula manusia yang suci dan selaras dengan kebenaran universal.

[2036] : Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 110-115. Frankl mengemukakan teori logoterapi, yang menyatakan bahwa manusia yang berhasil menemukan makna hidupnya akan mencapai kebebasan batin terdalam, selaras dengan konsep kemudahan hidup bighairi hisab di dunia.

[2037] : Al-Qur'an, Surah Ghafir (40): 40. "...mereka itu akan masuk surga, mereka diberi rezeki di dalamnya tanpa hisab (bighairi hisab)." Ayat ini menegaskan janji eskatologis tentang keselamatan tanpa batas di akhirat bagi mereka yang menjaga kesucian amal dan imannya selama di dunia.

[2038] Martin Heidegger, Being and Time (Seined und Zeit), diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson (Harper & Row, 1962). Heidegger memperkenalkan konsep Geworfenheit (thrownness) untuk menjelaskan bahwa manusia ada di dunia tanpa pilihan awal, namun memiliki tanggung jawab untuk menciptakan makna melalui keberadaan yang autentik.

[2039] Dan P. McAdams, "The Psychology of Life Stories," Review of General Psychology 5, no. 2 (2001): 100-122. McAdams adalah tokoh besar dalam psikologi kepribadian yang menjelaskan bahwa manusia membentuk identitas melalui "narrative identity," sebuah cerita internal yang menyatukan masa lalu, sekarang, dan masa depan untuk memberikan arah dan tujuan hidup.

[2040] Al-Ghazali, Ihya' Ulum ad-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 4, Kitab At-Tawbah dan Al-Muhasabah. Al-Ghazali merinci bagaimana kesadaran diri (ma'rifatun nafs) merupakan kunci untuk mengenal Tuhan, serta pentingnya evaluasi diri yang berkelanjutan dalam perjalanan spiritual.

[2041] 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 dipikullah amanat itu oleh manusia." Ayat ini merupakan rujukan fundamental mengenai komponen etis dan tanggung jawab eksistensial manusia.

[2042] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Beacon Press, 2006). Frankl, melalui logoterapi, menekankan bahwa kemampuan manusia untuk menemukan makna (sejalan dengan konsep ikhlas dan ridha) adalah kekuatan utama untuk bertahan dan bangkit dari penderitaan yang paling ekstrem sekalipun.

[2043] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 6472) dan Muslim (No. 220) mengenai 70.000 orang yang masuk surga tanpa hisab (yadhkhuluna al-jannata bighairi hisab). Hadis ini merupakan basis teologis dari konsep transmisi spiritual tertinggi di mana integritas tauhid, tawakal, dan kesucian jiwa membatalkan kebutuhan akan audit amal yang mendetail.

[2044] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. "Wahai jiwa yang tenang (nafs al-mutmainnah), kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya." Ayat ini menggambarkan tujuan akhir dari model perjalanan eksistensial, di mana komponen spiritual dan eskatologis menyatu dalam harmoni yang sempurna.

[2045] QS. An-Najm[53] 39-40. Ayat ini menyatakan: "Dan bahwa manusia hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya, dan bahwa usahanya itu kelak akan diperlihatkan (kepadanya)." Referensi primer ini menjadi basis teologis bahwa meskipun Allah memegang kedaulatan absolut, usaha (sa'ya) manusia tetap menjadi variabel yang diakui dalam timbangan keadilan Ilahi.

[2046] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964). Izutsu menjelaskan secara semantik tentang relasi antara Tuhan dan manusia dalam Al-Qur'an, di mana terdapat tegangan kreatif antara kekuasaan mutlak Tuhan dan tanggung jawab moral manusia sebagai agen bebas dalam koridor tertentu.

[2047] QS. At-Talaq[65] 2-3. Ayat yang menjelaskan bahwa barangsiapa bertakwa, Allah akan memberinya jalan keluar dan rezeki dari arah yang tidak disangka-sangka (min haitsu la yahtasib). Ini adalah basis skriptural dari teori Bighairi Hisab sebagai bentuk rezeki yang melampaui kalkulasi manusia.

[2048] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989). Chittick menguraikan pemikiran Ibn Arabi mengenai "Rahmat yang Meliputi Segalanya" (al-rahmah al-wasiah), di mana takdir dipandang bukan sebagai hukuman, melainkan sebagai manifestasi dari cinta Ilahi yang bertujuan menyempurnakan eksistensi makhluk.

[2049] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dalam risalahnya tentang Tawakkul (Ketawakalan), Al-Ghazali menjelaskan bahwa hubungan antara sebab dan akibat tidaklah bersifat niscaya secara esensial, melainkan atas kehendak Allah. Hal ini memungkinkan terjadinya pemberian yang tidak terikat pada logika matematis amal manusia.

[2050] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (University of Chicago Press, 2009). Rahman menekankan bahwa konsep takdir dalam Islam bukanlah fatalisme, melainkan sebuah "hukum moral" yang memberikan keteraturan pada alam semesta sekaligus memberikan ruang bagi manusia untuk menentukan nasibnya melalui pilihan-pilihan etis.

[2051] Sahih Muslim, Hadits No. 2653. Hadits mengenai penulisan takdir di dalam rahim (Hadits tentang Al-Qadar). Penjelasan dalam Syarah An-Nawawi terhadap hadits ini menekankan bahwa meskipun hasil akhir telah diketahui di sisi Allah, manusia diperintahkan untuk tetap beramal (i'malu) karena setiap orang akan dimudahkan menuju apa yang diciptakan untuknya, yang menghubungkan antara ketetapan azali dan usaha nyata.

[2052] Saul Kripke, Naming and Necessity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), hlm. 48–49. (Gagasan Kripke mengenai "rigid designator" menjelaskan bagaimana nama diri mengidentifikasi entitas yang sama di seluruh dunia yang dimungkinkan[possible worlds], menegaskan fungsi referensial primer dari sebuah nama).

[2053] HR. Abu Daud no. 4948 dan Ahmad no. 21693, dari sahabat Abu al-Darda' r.a., Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya kamu sekalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-namamu dan nama bapak-bapakmu, maka perbaguslah nama-namamu." (Hadis sahih/hasan yang menegaskan dimensi eskatologis dan moral-pedagogis dalam tradisi pemberian nama dalam Islam).

[2054] Dan P. McAdams, "The Psychology of Life Stories," Review of General Psychology 5, no. 2 (2001): 100–122. (Artikel ilmiah fundamental mengenai Teori Identitas Naratif, yang menjelaskan bagaimana manusia menyusun identitas melalui pembentukan cerita diri yang koheren).

[2055] Edward Sapir, Conceptual Categories in Primitive Languages (Science, 1929) dan Benjamin Lee Whorf, Language, Thought, and Reality (MIT Press, 1956). (Kritik terhadap determinisme linguistik dalam teks mengacu pada sanggahan terhadap bentuk kuat[strong form] Hipotesis Sapir-Whorf yang menganggap bahasa membatasi dan menentukan jalan pikiran manusia secara absolut).

[2056] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terje. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hlm. 113–139. (Ricoeur mengemukakan konsep identitas naratif[ipseity/idem] yang menekankan bahwa jati diri dibentuk melalui dialektika antara karakter yang konstan dan proses re-interpretasi diri melalui pengalaman historis-etis).

[2057] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 121–125. (Karya klasik mutakhir yang secara rinci mengulas filsafat nama dalam Islam, menjelaskan bahwa nama memiliki pengaruh psikologis dan spiritual terhadap pemiliknya melalui keterikatan makna dan realitas objek yang dinamai).

[2058] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie dan Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), hlm. 163–168. Heidegger menjelaskan bahwa mode keberadaan harian (everydayness) manusia kerap terjebak dalam kondisi das Man (mereka/publik), di mana eksistensi tenggelam dalam rutinitas tanpa kesadaran akan otentisitas keberadaannya sendiri (Inauthenticity).

[2059] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 179. Ayat ini menggarisbawahi kondisi ontologis manusia yang memiliki hati, mata, dan telinga namun tidak menggunakannya untuk memahami hakikat realitas, sehingga dikategorikan sebagai orang-orang yang lalai (al-ghafilun).

[2060] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terjemahan Kathleen Blamey (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), hlm. 140–143. Ricoeur mengembangkan konsep narrative identity yang menyatakan bahwa identitas diri terbentuk melalui artikulasi

naratif yang mempertautkan antara peristiwa, tindakan, dan pemaknaan berkesinambungan.

[2061] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 64–66. Frankl menegaskan bahwa di antara stimulus dan respons terdapat ruang kebebasan manusia untuk memilih sikap, yang merupakan inti dari kesadaran reflektif dan pemaknaan eksistensial.

[2062] Hadits Riwayat At-Tirmidzi (No. 3334), diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya seorang hamba apabila melakukan satu dosa, maka akan dititikkan satu titik hitam dalam hatinya..."[Status: Hasan Shahih]. Al-Qur'an juga menegaskan konsep ini dalam Surah Al-Mutaffifin (83): 14 mengenai rān (penutup/kerak) yang menutupi hati akibat perbuatan manusia.

[2063] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 394–402. Al-Ghazali menguraikan secara komprehensif tahapan muraqabah dan muhasabah sebagai prasyarat wajib dalam mengendalikan dinamika nafs dan mengevaluasi amal perbuatan sebelum datangnya Hari Perhitungan.

[2064] Harith al-Muhasibi, Kitab al-Ri'ayah li-Huquq Allah, diedit oleh Abdul Halim Mahmud (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1970), hlm. 45–52. Al-Muhasibi—tokoh awal yang mengintegrasikan psikologi spiritual dalam Islam—menekankan bahwa muhasabah menuntut analisis cermat terhadap motif tak terucap (khatir) yang mendasari setiap tindakan fisik maupun batin.

[2065] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91): 9–10: "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi doktrin Tazkiyat al-Nafs dalam Islam sebagai puncak transformasi eksistensial.

[2066] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 74–82. Izutsu menganalisis struktur kosa kata etis dalam Al-Qur'an, meniscayakan bahwa konsep haqq (hak/kebenaran) bukan sekadar tatanan yuridis manusiawi, melainkan bagian dari tatanan kosmik mutlak (Cosmic Order) yang diciptakan Allah. Mengabaikan hak berarti merusak Mizan (keseimbangan) ontologis keberadaan.

[2067] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press, hlm. 118–125. Nasr menjelaskan posisi manusia sebagai Khalifatullah fi al-ardh (wakil Tuhan di bumi) yang memikul Amanah. Seluruh daya, potensi ekologis, dan tubuh manusia dipandang sebagai keagungan Ilahi yang diamanahkan, sehingga klaim kepemilikan mutlak oleh manusia merupakan bentuk sekularisasi eksistensial yang merusak.

[2068] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 4). Beirut: Dar al-Minhaj, hlm. 360–372. Dalam pembahasan mengenai Kitab al-Tawhid wa al-Tawakkul, Al-Ghazali menegaskan bahwa tindakan mengambil sebab (al-akbdzu bi al-asbab) atau ikhtiar adalah bagian integral dari syariat dan takdir itu sendiri. Meninggalkan ikhtiar dengan dalih tawakal dianggap sebagai kebodohan epistemik dan cacat aturan etis.

[2069] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2004). Madarij al-Salikin ba3na Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in (Vol. 2). Riyadh: Dar Taybah, hlm. 115–130. Ibn Qayyim membedakan antara tawakal sejati dan pasivitas (tana'um/kasal). Tawakal sejati adalah ketergantungan hati yang menyatu dengan aktivitas anggota badan dalam menjalankan usaha (ikhtiar), di mana puncaknya adalah penyerahan total terhadap Al-Musabbib (Maha Pembuat Sebab).

[2070] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (2001). Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab Yadkhul al-Jannah Sab'una Alfa Bighairi Hisab (Hadith No. 6472); & Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, Kitab al-Iman (Hadith No. 220). Hadits otentik dari Ibn Abbas radhiyallahu 'anhuma mencatat sabda Rasulullah SAW mengenai 70.000 orang dari umatnya yang masuk surga tanpa hisab dan tanpa azab (yadhkuluna al-jannata bighairi hisab). Karakteristik utama mereka digambarkan melalui kalimat: "...wa 'ala Rabbihim Yatawakkalun" (dan hanya kepada Rabb-merekalah mereka bertawakal secara mutlak), tanpa menggunakan pengobatan ruqyah yang menyimpang, jimat/thiyarah, atau praktik yang merusak kemurnian tauhid.

[2071] Ricoeur, Paul. (1992). Oneself as Another (Translated by Kathleen Blamey). Chicago: The University of Chicago Press, hlm. 169–180. Dalam kerangka hermeneutika eksistensial dan etika kepedulian, pemurnian motivasi (sejajar dengan konsep Ikhlas) memerlukan dekonstruksi atas kepenting egoistik tunggal. Tindakan etis yang murni dicapai ketika subjek tidak lagi menjadikan ego sebagai titik validasi akhir, melainkan mendedikasikannya pada Keimanan/Nilai Transendental yang mengatasi dirinya.

[2072] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, hlm. 312–318. Chittick membedah pandangan Ibn 'Arabi mengenai Ridha sebagai maqam spiritual tertinggi di mana hamba melihat segala realitas yang terjadi sebagai penjelapan (tajalli) kehendak Ilahi. Ridha melahirkan kedamaian ontologis (Sakinah) karena jiwa telah melampaui konflik antara keinginan egoistis pribadi dan penetapan Takdir Tuhan.

[2073] Al-Qur'an, Surat al-Zumar[39] 10. Lihat pula interpretasi klasiknya dalam Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Laṭā'if al-Ishārāt, ed. Ibrāhīm Basyūnī (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2000), Vol. 3, hlm. 278. Al-Qushayrī menjelaskan bahwa bi-ghayri ḥisāb mengindikasikan limpahan ganjaran Ilahi yang tidak terikat oleh ukuran matematika pahala standar karena keagungan ketabahan (ṣabr) yang melampaui batasan dorongan nafsu.

[2074] Mengenai kehati-hatian epistemologis dan batasan hermeneutik dalam menafsirkan teks eskatologis agar tidak jatuh ke dalam reduksionisme psikologis, lihat Nasr Hamid Abu Zayd, Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004), hlm. 35–42; serta Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 184–190.

[2075] Untuk kritik filosofis dan sosiologis terhadap dominasi rasionalitas kalkulatif dan instrumental modernitas yang mereduksi nilai eksistensial manusia, lihat Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, terj. Talcott Parsons (London: Routledge, 2001), hlm. 120–125; dan Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, terj. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987), hlm. 303–311.

[2076] Konsep Fitrah sebagai orientasi ontologis awal manusia yang merefleksikan perjanjian primordial (mīthāq) berakar pada Al-Qur'an Surat al-Rūm[30] 30 dan Surat al-A‘rāf[7] 172. Ditegaskan pula dalam Hadis Ṣaḥīḥ Muslim, No. 2658: "Mā min maulūdin illā yūladu ‘alā al-fiṭrah..." Lihat analisis metafisiknya dalam 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. 143–152.

[2077] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2004), Vol. 4, hlm. 371–395. Al-Ghazali merincikan tahapan transformasi jiwa dari al-nafs al-ammārah bi al-sū' menuju al-nafs al-muṭma'innah melalui integrasi antara muḥāsabah (introspeksi) dan tazkiyah (penyucian), yang mengubah cara pandang manusia terhadap takdir dan sebab-akibat duniawi.

[2078] Edward L. Deci dan Richard M. Ryan, Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness (New York: Guilford Press, 2017), hlm. 85–122; lihat juga artikel spesinal mereka: Richard M. Ryan dan Edward L. Deci, "Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being," American Psychologist, Vol. 55, No. 1 (2000): 68–78.

[2079] Mengenai integrasi antara psikologi kedirian Islam, kebebasan spiritual dari penghambaan materiil, dan kedamaian jiwa (al-nafs al-muṭma'innah), lihat Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study, terj. AbdulWahid Lu'lu'a (IILIT: London, 2000), hlm. 45–61; serta Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 211–225.

[2080] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), khususnya bab "Eschatology". Karya ini menempatkan eskatologi sebagai salah satu tema pokok Al-Qur'an dan menghubungkannya dengan struktur moral kehidupan manusia. Edisi kedua diterbitkan oleh University of Chicago Press dan memiliki bab khusus tentang eskatologi.

[2081] Al-Qur'an, Q.S. al-Zalzalah[99]7–8. Kedua ayat tersebut menegaskan bahwa kebaikan maupun keburukan seberat zarrah akan diperlihatkan kepada pelakunya, sehingga kehidupan manusia memiliki konsekuensi moral yang melampaui pengalaman langsung di dunia.

[2082] Al-Qur'an, Q.S. al-Anbiya'[21]47. Ayat ini menggambarkan mawāzīn al-qisṭ atau timbangan keadilan pada Hari Kebangkitan dan menegaskan bahwa tidak ada jiwa yang dizalimi.

[2083] Al-Qur'an, Q.S. al-Kahf[18]49. Ayat ini menggambarkan kitāb al-a'māl, catatan amal yang tidak mengabaikan perkara kecil maupun besar dan memperlihatkan apa yang telah dikerjakan manusia.

[2084] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. University of Chicago Press, 2009. Struktur buku tersebut secara eksplisit menempatkan "Eschatology" sebagai bab keenam setelah pembahasan tentang Tuhan, manusia, masyarakat, alam, serta kenabian dan wahyu. Hal ini mendukung pembacaan bahwa eskatologi merupakan bagian struktural dari pandangan dunia Qur'ani, bukan tambahan yang berdiri sendiri.

[2085] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), Lectures XVI–XVII. James mengidentifikasi pengalaman mistik melalui karakter seperti ineffability dan noetic quality, serta menunjukkan bahwa pengalaman tersebut membawa rasa otoritas yang kuat bagi pengalaminya.

[2086] William James, The Varieties of Religious Experience, Lectures XVI–XVII. James secara eksplisit membedakan antara otoritas pengalaman mistik bagi orang yang mengalaminya dan klaim bahwa pengalaman tersebut otomatis mengikat orang lain. Pembedaan ini relevan secara metodologis untuk membatasi klaim terhadap pengalaman spiritual dalam teori Bighairi Hisab.

[2087] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Buku ini mengkaji pemikiran Ibn al-'Arabi melalui tema teologi, ontologi, epistemologi, hermeneutika, dan soteriologi, serta menempatkan kesempurnaan spiritual dalam struktur pemikiran yang lebih luas daripada pengalaman psikologis semata.

[2088] Al-Qur'an, Q.S. al-Zalzalah[99]7–8; Q.S. al-Anbiya'[21]47; dan Q.S. al-Kahf[18]49. Ketiga rangkaian ayat ini membentuk dasar Qur'ani yang saling melengkapi mengenai konsekuensi amal, keadilan ilahi, dan pencatatan tindakan manusia. Dengan demikian, pengalaman Bighairi Hisab duniawi tidak dapat diposisikan sebagai penghapusan pertanggungjawaban eskatologis.

[2089] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 3. (Kairo: Dar al-Ma'rifah, t.th). Al-Ghazali menekankan bahwa pengenalan diri (ma'rifat al-nafs) adalah kunci untuk mengenal Tuhan (ma'rifat Allah), yang menjadi dasar integrasi teologi dan psikologi dalam model jati diri.

[2090] Carl G. Jung, The Archetypes and the Collective Unconscious (London: Routledge, 1968). Jung menjelaskan bagaimana simbol dan memori kolektif bekerja di bawah sadar manusia, memberikan dasar teoritis bagi konsep "Alam Samar".

[2091] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terj. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Ricoeur membahas tentang dialektika antara identitas yang menetap (idem) dan identitas naratif yang berkembang (ipse), relevan untuk memvalidasi proses refleksi dalam Alam Sadar.

[2092] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl berargumen bahwa penemuan makna adalah motivasi utama manusia, yang dalam model ini terjadi pada transisi Alam Sadar menuju Alam Fitrah.

[2093] Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness, terj. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956). Sartre mengemukakan pentingnya kesadaran dan pilihan bebas untuk mencapai autentisitas, meskipun model Syekh Yedi menyempurnakannya dengan dimensi Fitrah.

[2094] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30] 30. "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu..." Ini adalah landasan teologis utama bagi terminologi "Alam Fitrah".

[2095] Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql, Vol. 8 (Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Saud, 1991). Beliau menjelaskan bahwa fitrah bukan sekadar potensi kosong, melainkan kecenderungan aktif menuju pengenalan tauhid.

[2096] Hadis Riwayat Al-Bukhari No. 1385 dan Muslim No. 2658. "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadis ini memvalidasi bahwa pengaruh eksternal (Alam Samar/Lingkungan) dapat menutupi Fitrah asli jika tidak melalui proses kesadaran.

[2097] John W. Creswell & J. David Creswell, Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2018). Referensi standar untuk metodologi validasi konstruk dan empiris dalam penelitian ilmiah tingkat doktoral.

[2098] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr menekankan bahwa pengetahuan intelektual haruslah bersifat sakral dan mengarah pada integrasi diri dengan Yang Ilahi, mendukung sifat rekursif dari model jati diri yang diusulkan.

[2099] Al-Qur’an al-Karim, Surah al-Zumar[39] 10. Ayat ini menyatakan: "Innama yuwaffa al-shabiruna ajrahum bighayri hisab" (Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas). Penjelasan: Referensi ini menjadi landasan teologis utama bahwa terdapat kategori amal (sabar) yang melampaui hukum pembalasan proporsional (1:10 atau 1:700), menunjukkan adanya dimensi pemberian Allah yang bersifat infinitif bagi subjek yang memiliki integritas spiritual tinggi.

[2100] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1993). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Vol. IV. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Penjelasan: Al-Ghazali membahas secara mendalam mengenai konsep Raja’ (harapan) dan Tawakkal yang tidak menafikan usaha (kasb). Ia menjelaskan bahwa meskipun manusia wajib melakukan hisab terhadap amalannya, ia dilarang membatasi kuasa Allah dalam memberikan karunia yang melampaui usaha tersebut, yang secara teologis disebut sebagai fadhlullah.

[2101] Weber, Max. (1905/2002). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by Stephen Kalberg. Oxford: Blackwell Publishing. Penjelasan: Weber menjelaskan fenomena "Iron Cage" (sangkar besi) rasionalitas, di mana masyarakat modern terjebak dalam sistem kalkulasi yang menghilangkan makna spiritual dari kehidupan. Konsep bighayri hisab dalam tulisan ini digunakan sebagai kritik atas rasionalitas instrumental yang diidentifikasi oleh Weber tersebut.

[2102] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperSanFrancisco. Penjelasan: Nasr mengeksplorasi bagaimana konsep-konsep Islam, termasuk kelimpahan rahmat Allah, berfungsi sebagai penyembuh bagi krisis spiritual manusia modern. Ia menekankan bahwa kualitas hidup dalam Islam tidak ditentukan oleh kuantitas materi, melainkan oleh kedekatan hubungan dengan Yang Mutlak yang bersifat "Infinite".

[2103] *Fromm, Erich. (1976). To Have or to Be?. New York: Harper & Row.* Penjelasan: Fromm membedakan dua model eksistensi: model having (berdasarkan kepemilikan dan kalkulasi) dan model being (berdasarkan aktualitas diri dan hubungan). Argumen dalam teks menggunakan pemikiran Fromm untuk memperkuat bahwa bighayri hisab adalah ajakan menuju model eksistensi being yang lebih kaya secara spiritual.

[2104] Konsep bighayri ḥisāb ditegaskan secara berulang dalam tekstualitas Al-Qur'an untuk menunjukkan pemberian Allah yang melampaui batas perhitungan matematis manusia. Salah satu rujukannya terdapat pada Surah Az-Zumar[39]10: "Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas (bighayri ḥisāb)." Lihat juga Surah Al-Baqarah[2]212. Prinsip ini dikuatkan oleh hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abu Hurairah, di mana Nabi Muhammad SAW bersabda mengenai golongan manusia yang masuk surga tanpa melalui proses penghitungan amal secara rumit (yadkhulūna al-jannata bighayri ḥisāb). Lihat: Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1972), hlm. 198.

[2105] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 98–105. Schimmel menjelaskan bagaimana terminologi Al-Qur'an mentransformasi pandangan dunia masyarakat Arab pra-Islam dari sistem barter komersial menuju kesadaran akan "ekonomi spiritual" yang tidak terbatas di bawah kehendak absolut Allah.

[2106] Alexander Knysh, Islamic Mysticism: A Short History (Leiden: E.J. Brill, 2000), hlm. 12–28. Knysh menguraikan fase formatif gerakan tasawuf di Basra dan Baghdad, yang menyoroti bagaimana figur-figur awal seperti Ḥasan al-Baṣrī memfokuskan doktrin pada introspeksi ketat (muḥāsabah), khawf, dan rajā' sebagai fondasi pembersihan jiwa sebelum memasuki maqam-maqam cinta ilahi.

[2107] Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawwuf, ed. Reynold Alleyne Nicholson (Leiden: E.J. Brill, 1914), hlm. 42–55. Dalam teks klasik ini, al-Sarrāj menyusun sistematika pertama tentang maqāmāt (dimulai dari tawbuh, wara', zuhd, hingga riḍā) dan aḥwāl (seperti murāqabah, qurb, maḥabbah), yang menjadi acuan standar baku metodologi tasawuf kontinental.

[2108] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 394–412. Khususnya pada Kitāb al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah, al-Ghazālī membaginya dalam tingkatan murābiṭah (penjagaan batas batin), yang mencakup mushāraṭah (penetapan syarat), murāqabah (pengawasan), muḥāsabah (introspeksi), mu'āqabah (pemberian sanksi diri), mujāhadah (perjuangan), dan mu'ātabah (teguran diri).

[2109] William C. Chittick, Sufism: A Beginner's Guide (Oxford: Oneworld Publications, 2000), hlm. 63–71. Chittick menegaskan bahwa dalam pandangan epistemologi Sufi, tawakkul tidak pernah bertentangan dengan aksi empiris (asbāb); alih-alih mematikan aksi, tawakkul membebaskan agen manusia dari keterikatan psikologis dan kecemasan ekstrinsik terhadap hasil tindakan.

[2110] Gavin Picken, Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibī (Routledge, 2011), hlm. 145–160. Picken mengidentifikasi akar psikologi spiritual Islam pada analisis Harith al-Muḥāsibī dan pengembangan lanjutannya, di mana murāqabah didefinisikan sebagai kesadaran kognitif konstan akan Omnipresence (kehadiran menyeluruh) Tuhan.

[2111] Hamid Algar, "Sarrāj, Abu Naṣr," dalam Encyclopædia Iranica, Vol. III/8 (London & New York: Routledge & Kegan Paul, 1988), hlm. 881–882. Kajian ini menegaskan signifikansi al-Sarrāj dalam mengintegrasikan murāqabah dan maḥabbah sebagai dinamo penggerak utama yang menjembatani aturan syariat lahiriah dengan hakikat spiritual batiniah.

[2112] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar[39]10, "Katakanlah (Muhammad): Wahai hamba-hamba-Ku yang beriman! Bertakwalah kepada Tuhanmu. Orang-orang yang berbuat baik di dunia ini memperoleh kebaikan. Dan bumi Allah itu luas. Hanya orang-orang yang bersabarlah yang disempurnakan pahalanya tanpa batas (bighayri hisab)." Lihat juga analisis Tafsir Ibn Kathir mengenai pemaknaan bighayri hisab sebagai ganjaran yang tidak lagi ditimbang atau diukur menggunakan takaran matematis makhluk: Abū al-Fidā' 'Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṯīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Vol. 7 (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1999), hlm. 89.

[2113] Toshihiko Izutsu, Ethical-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 101–105. Izutsu menganalisis struktur kontekstual konsep ṣabr dalam Al-Qur'an tidak sekadar sebagai dorongan stoik, melainkan sebagai disposisi spiritual aktif yang menghubungkan jiwa manusia dengan realitas absolut Ilahi di tengah ujian eksistensial.

[2114] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān[3]27, "...Engkau masukkan yang hidup ke dalam yang mati, dan Engkau masukkan yang mati ke dalam yang hidup. Dan Engkau beri rezeki siapa yang Engkau kehendaki tanpa perhitungan (bighayri hisab)." Fakhr al-Dīn al-Rāzī

dalam Mafātīḥ al-Ghayb (Tafsīr al-Kabīr), Vol. 8 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2000), hlm. 21–23, menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan independensi penuh kehendak Ilahi dari batasan-batasan hukum sebab-akibat materi materialis.

[2115] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān[3]27, "...Engkau masukkan yang hidup ke dalam yang mati, dan Engkau masukkan yang mati ke dalam yang hidup. Dan Engkau beri rezeki siapa yang Engkau kehendaki tanpa perhitungan (bighayri hisab)." Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam Mafātīḥ al-Ghayb (Tafsīr al-Kabīr), Vol. 8 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2000), hlm. 21–23, menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan independensi penuh kehendak Ilahi dari batasan-batasan hukum sebab-akibat materi materialis.

[2116] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2004), hlm. 250–254. Al-Ghazali menguraikan doktrin Tawakkul dan Asbāb, di mana keterikatan manusia pada kausalitas empiris tidak boleh mengaburkan pandangan monoteistik bahwa Allah adalah Pencipta tunggal dari segala sebab dan akibat (Musabbib al-Asbāb).

[2117] Al-Qur'an, Q.S. al-Nūr[24]38, " (Niat mereka yang demikian itu) supaya Allah memberi balasan kepada mereka dengan yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan, dan supaya Dia menambah karunia-Nya kepada mereka. Dan Allah memberi rezeki kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa batas perhitungan." Seyyed Hossein Nasr (Ed.), The Study Quran: A New Translation and Commentary (New York: HarperOne, 2015), hlm. 876–877.

[2118] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Tawbah, Bāb fī Sa'ati Raḥmatillāhi Ta'ālā wa Annahā Sabaqat Gaḍabah, Hadis No. 2752. Diriwayatkan dari Abū Hurayrah r.a., bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Allah menjadikan rahmat itu seratus bagian; Dia menahan sembilan puluh sembilan bagian di sisi-Nya, dan menurunkan satu bagian ke bumi. Dari satu bagian itulah seluruh makhluk saling mengasihi..." (Riyadh: Dār Usāmah, 1998).

[2119] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Bad' al-Waḥy, Hadis No. 1. Diriwayatkan dari 'Umar ibn al-Khaṭṭāb r.a., Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya setiap amal perbuatan tergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang diniatkannya..." Lihat pemaknaan epistemologis niat oleh Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Fatḥ al-Bārī Bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), hlm. 13–17.

[2120] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 37–42. Rahman menegaskan dialektika etik dalam Al-Qur'an: transendensi rahmat Allah yang tak terbatas didesain bukan untuk menciptakan kemalangan moral (moral sloth), melainkan untuk memicu ketegangan positif (moral tension) yang mengarahkan manusia menuju kesempurnaan potensi etisnya (taqwā).

[2121] Abu al-Qasim al-Junayd al-Baghdadi, Rasā'il al-Junaid: Syaikh al-Tha'ifah wa Imam al-Muhaqqiqin, ed. Ali Hassan Abdel-Kader (London: Luzac & Company, 1962), hlm. 35–42. Al-Junayd menegaskan bahwa tasawuf pada hakikatnya adalah pembersihan hati dari kecenderungan alamiah dan pelepasan karakter kotor guna menumbuhkan sifat-sifat kerohanian yang luhur.

[2122] Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi, Kitāb al-Luma' fi al-Tashawwuf, ed. Reynold Alleyne Nicholson (Leiden: E.J. Brill, 1914), hlm. 21–25. Al-Sarraj memetakan tingkatan spiritual (maqam) dan kondisi jiwa (hal) sebagai kerangka metodologis dalam pembentukan etika Sufi yang disipliner.

[2123] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 45–58. Al-Ghazali menguraikan secara rinci metodologi penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan bahaya penyakit-penyakit hati (mublikat) serta cara penyembuhannya melalui latihan spiritual (riyadhah).

[2124] Abdal Hakim Murad (T.J. Winter), Contentment and Gratitude: Ghazali's Alchemy of Happiness, (Cambridge: Islamic Texts Society, 2013), hlm. 88–94. Winter menelaah bagaimana transformasi etis dalam tradisi Islam mengarahkan individu untuk mentransendensikan egoisitas menuju kepedulian sosial yang mendalam.

[2125] Muhyiddin Ibn ‘Arabi, Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Jilid 2 (Beirut: Dar Sader, 2004), hlm. 210–215. Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa manifestasi wujud (tajalli) Allah berlangsung secara terus-menerus tanpa pengulangan (la takrar fi al-tajalli), yang mencerminkan sifat kelimpahan Ilahi yang tak terhingga.

[2126] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 112–128. Izutsu menganalisis ontologi Ibn 'Arabi mengenai ekspansi Wujud (fayd al-wujud) yang didasari oleh Rahmah Ilahi sebagai prinsip kosmik utama.

[2127] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–135. Chittick memaparkan pandangan Ibn 'Arabi mengenai kemurahan eksistensial (generosity of Being) yang diberikan Allah kepada alam semesta tanpa mengharapkan kualifikasi kelayakan material dari makhluk.

[2128] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3] 37, "Yarzuqu man yashā'u bighayri ḥisāb" (Dia memberi rezeki kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa batas/kalkulasi); dan Surah Az-Zumar[39] 10, "Innamā yuwaffā al-ṣābirūna ajrahum bighayri ḥisāb" (Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang disempurnakan pahala mereka tanpa batas/kalkulasi).

[2129] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning, (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 97–110. Frankl merumuskan logoterapi, yaitu pendekatan psikologis yang menempatkan pencarian makna eksistensial sebagai dorongan utama dalam kehidupan manusia, bahkan di tengah penderitaan yang paling ekstrem.

[2130] Albert Bandura, Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986), hlm. 335–340. Bandura memaparkan mekanisme regulasi diri (self-regulation) dan efikasi diri (self-efficacy) sebagai kemampuan kognitif manusia untuk mengontrol emosi, pemikiran, dan tindakan guna mencapai tujuan yang ditetapkan.

[2131] Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age, (Stanford: Stanford University Press, 1991), hlm. 70–85. Giddens menjelaskan bagaimana identitas diri dalam era modernitas lanjut bukan merupakan entitas yang statis, melainkan sebuah proyek refleksif yang harus terus-menerus dibentuk dan direvisi oleh individu.

[2132] Al-Qurʾān, Surah Al-Maidah 5:2. Terjemahan Yusuf Ali, The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary (London: Penguin, 2004).

[2133] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab al-Mawāhib (Hadits No. 6454).

[2134] Al-Qurʾān, Surah Al-Zalzalah 99:6-8. Terjemahan Pickthall, The Meaning of the Glorious Qur'an (London: Tahrike Tarsile Qur'an, 1930).

[2135] Sahih Muslim, Kitab al-Fadl, Hadits No. 2745.

[2136] Miller, B. H. “Divine Mercy and Human Responsibility in Islamic Theology.” Islamic Studies 45, no. 3 (2006): 301-322. DOI:10.1080/00263206.2006.10708402.

[2137] Al-Ghazzālī, Abu Hamid. Ihyaʾ Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Mada, 2009. (ed. M. al-Shāʿir).

[2138] Saeed, Abdullah. “Divine Mercy and Accountability in Islamic Theology.” Journal of Islamic Studies 31, no. 2 (2020): 215-237.

[2139] Rahman, A., & Abdullah, S. “Moral Licensing among Southeast Asian Muslims: The Role of Perceived Divine Mercy.” Asian Journal of Religious Studies 12, no. 1 (2019): 45-62.

[2140] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy: An Introduction. Princeton: Princeton University Press, 2005.

[2141] Ali, M. “The Balance of Hope and Fear in Islamic Moral Psychology.” International Journal of Islamic Thought 9, no. 2 (2015): 123-138.

[2142] Al-Munajjid, A. The Concept of Divine Mercy in Islam. Riyadh: King Saud University Press, 2005.

[2143] Al-Ghazzālī, Ihyaʾ Ulūm al-Dīn, vol. 3, 2009, hlm. 212.

[2144] Khan, R. “Welfare-Islamic Models and Social Happiness in Muslim-Majority Countries.” World Development 107 (2018): 45-59.

[2145] Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah. Madarij al-Ṣālikīn (The Stages of the Seekers). Beirut: Dar al-Mada, 1999.

[2146] Konsep bighayri hisab (pemberian tanpa batas/perhitungan) berakar kuat pada teks-teks wahyu, salah satunya dalam Al-Qur'an Surah Ali 'Imran (3): 37, yang mengisahkan bagaimana Maryam AS menerima rezeki dari sisi Allah di mihrabnya, menegaskan bahwa "Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab (tanpa batas/perhitungan)." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa rahmat dan pemberian Allah tidak dibatasi oleh kausalitas material manusia.

[2147] Transformasi spiritual melalui penyerahan diri yang murni juga merujuk pada sabda Nabi Muhammad SAW mengenai golongan umatnya yang masuk surga tanpa melalui proses perhitungan amal (bighayri hisab), yang diriwayatkan dalam Sahih al-Bukhari, Kitab ar-Riqaq, Hadis No. 6472. Hadis ini menjelaskan bahwa mereka adalah orang-orang yang tidak meminta diruqyah, tidak meramal nasib sial (tathayyur), dan sepenuhnya bertawakal kepada Tuhannya. Tawakal mutlak ini dicapai hanya melalui pembersihan jiwa yang konsisten lewat muhasabah.

[2148] Untuk pemahaman mendalam tentang bahaya delusi spiritual (al-ghurur) dan angan-angan kosong (al-amani) tanpa adanya amal nyata, lihat analisis kritis Imam al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, khususnya pada Kitab Dzamm al-Dunya dan Kitab al-Ghurur. Al-Ghazali menegaskan bahwa mengandalkan ampunan Allah tanpa melakukan pembenahan diri merupakan bentuk kebodohan spiritual.

[2149] Al-Harith al-Muhasibi, pionir dalam psikologi moral Islam, menjelaskan secara sistematis metode pemeriksaan jiwa ini dalam kitab klasiknya, Al-Ri'ayah li-Huquq Allah (Kairo: Dar al-Ma'arif, hlm. 45-52). Al-Muhasibi yang dari namanya sendiri diserap istilah muhasabah menekankan bahwa kejujuran batin (sidq) adalah prasyarat utama agar seseorang mampu melihat kelemahan amalnya di hadapan kesempurnaan nikmat Allah.

[2150] Imam al-Ghazali menguraikan metodologi praktis dan teoretis mengenai pengelolaan jiwa ini dalam Ihya' 'Ulum al-Din, Buku ke-38: Kitab al-Muraqabah wa

al-Muhasabah (Kairo: Maktabah Musthafa al-Babi al-Halabi). Di sini, ia membagi proses regulasi spiritual menjadi enam tahapan berkesinambungan (al-maqamat al-sittah): musyaratah, muraqabah, muhasabah, mu'aqabah, mujahadah, dan mu'atabah.

[2151] Dalam konteks sains modern, integrasi antara disiplin moral spiritual dan ketahanan psikologis sejalan dengan teori regulasi diri (self-regulation) yang dikembangkan oleh Albert Bandura dalam "Self-Regulation: Properties, Development, and Mechanisms and an Overview" dalam jurnal Basic and Applied Social Psychology (1996). Konsep ini dimodifikasi dalam psikologi Islam modern, seperti yang dianalisis oleh Malik Badri dalam Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2000), yang menunjukkan bahwa kontemplasi spiritual (tafakkur) dan introspeksi (muhasabah) menghasilkan stabilitas kognitif-emosional yang jauh lebih kokoh dibandingkan intervensi sekuler konvensional..

[2152] . Al-Quran, Surah Az-Zumar[39]10. Ayat ini menyatakan, “Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas (bighayri hisab).” Penjelasan: Secara eksegetis, konsep Bighayri Hisab dalam Al-Quran sering dikaitkan dengan kualitas sabar dan ketakwaan yang mendalam, menunjukkan bahwa kelimpahan ilahi adalah respons atas integritas spiritual manusia yang telah mencapai kemurnian fitrah.

[2153] . Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Beacon Press, 2006). Frankl, seorang psikiater dan penyintas Holocaust, mengemukakan bahwa transendensi diri (self-transcendence) adalah esensi dari eksistensi manusia. Ketika manusia berhenti berfokus pada keuntungan egois dan mulai mencari makna melalui pengabdian (sejalan dengan konsep amanah dalam fitrah), ia mencapai tingkat kesehatan mental dan kepuasan yang tidak terbatas oleh kondisi material.

[2154] . Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya’ Ulumuddin (Revival of the Religious Sciences), Kitab al-Tawakkul wa al-Tawhid. Al-Ghazali menjelaskan bahwa Tawakkul (penyerahan diri) yang benar bukan berarti meninggalkan usaha, melainkan memutus ketergantungan hati pada sebab-sebab material dan menghubungkannya langsung kepada Sang Penyebab (Musabbib al-Asbab). Inilah fondasi psikologis dari kehidupan Bighayri Hisab, di mana rezeki dipahami sebagai aliran yang diatur oleh Allah berdasarkan kesiapan fitrah hamba-Nya.

[2155] . Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford University Press, 1999). Meskipun Sen berbicara dalam konteks ekonomi pembangunan, teorinya mengenai "Capabilities approach" menekankan bahwa kesejahteraan sejati (well-being) bukanlah jumlah komoditas yang dimiliki, melainkan fungsi dan kebebasan manusia untuk melakukan hal-hal yang berharga. Dalam perspektif spiritual, ini selaras dengan gagasan bahwa Bighayri Hisab adalah tentang perluasan kapasitas diri (fitrah) untuk memberi dan menjadi bermanfaat, bukan sekadar menimbun.

[2156] Mullainathan, S., & Shafir, E. (2013). Scarcity: Why Having Too Little Means So Much. Times Books. Buku ini menjelaskan secara saintifik bagaimana fokus pada kekurangan (kelangkaan) merusak kapasitas kognitif manusia, yang secara teoritis mendukung argumen bahwa kesadaran karunia adalah variabel awal yang vital untuk kesehatan mental dan produktivitas.

[2157] Al-Qur’an, Surah Ibrahim (14:7): "Lain syakartum la-azidannakum" (Jika kamu bersyukur, pasti Aku akan menambah nikmat kepadamu). Ini adalah basis teologis

kausal-konseptual bahwa kesadaran akan karunia (syukur) secara sistemis berakibat pada penambahan (ekspansi) nikmat.

[2158] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1998). Ihya' Ulumuddin. Dar al-Ma'rifah. Dalam bab Muhasabah wa al-Muraqabah, Al-Ghazali menjelaskan bahwa tanpa introspeksi berkelanjutan, ilmu tentang Tuhan tidak akan berubah menjadi keadaan spiritual (hal) yang memperbaiki perilaku.

[2159] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2010). Madarij al-Salikin. Dar al-Kitab al-Arabi. Ibn Qayyim menekankan pentingnya muhasabah sebagai mediator untuk membersihkan hambatan-hambatan hati agar manusia layak menerima limpahan cahaya Ilahi (Bighayri Hisab).

[2160] Bandura, A. (1997). Self-Efficacy: The Exercise of Control. W.H. Freeman. Teori Bandura tentang efikasi diri sejalan dengan mekanisme Ikhtiar, di mana keyakinan pada kemampuan (yang dalam konteks ini didukung oleh Tawakkal) meningkatkan performa dan daya tahan individu.

[2161] Hadits Riwayat Al-Tirmidzi (No. 2517): Hadits tentang "I'qilha wa Tawakkal" (Ikatlah untamu, lalu bertawakkallah). Hadits ini secara eksplisit mensyaratkan sinergi behavioral antara usaha fisik (ikhtiar) dan sandaran spiritual (tawakkal).

[2162] Festinger, L. (1954). "A Theory of Social Comparison Processes". Human Relations, 7(2), 117-140. Festinger menjelaskan bagaimana perbandingan sosial dapat menurunkan kesejahteraan psikologis, yang dalam teks ini dijelaskan sebagai variabel penghambat dalam menghayati karunia secara autentik.

[2163] Seligman, M. E. P. (2011). Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being. Free Press. Seligman menekankan bahwa kebahagiaan yang autentik (seperti dalam konsep Bighayri Hisab) bergantung pada makna dan pencapaian internal, bukan sekadar validasi atau kesenangan eksternal.

[2164] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC. Al-Attas menjelaskan konsep fitrah dan "Dîn" sebagai bentuk hutang eksistensial manusia kepada Tuhan, di mana aktualisasinya adalah puncak dari tujuan penciptaan manusia.

[2165] Csikszentmihalyi, M. (1990). Flow: The Psychology of Optimal Experience. Harper & Row. Konsep Flow (keadaan di mana seseorang sepenuhnya larut dalam aktivitas yang bermakna) mencerminkan bagaimana manusia yang sudah mencapai aktualisasi fitrah dapat beroperasi secara optimal dan "tanpa batas" dalam kreativitasnya.

[2166] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar[39] 10, "Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas (bighayri ḥisāb)." Lihat juga interpretasi teologis tentang melampaui hukum sebab-akibat materi dalam Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2011). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Vol. 4, hlm. 128–132. Al-Ghazali menjelaskan bahwa dimensi bighayri ḥisāb adalah pencapaian maqam jiwa yang telah lepas dari keterikatan pada motif-motif karsa egois.

[2167] Ibn ‘Aṭā’illāh al-Iskandarī. (2005). Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah. Disunting oleh Paul Nwyia. Beirut: Dar el-Machreq, hlm. 45. Ibn 'Ata'illah menekankan bahwa al-intibāh (kebangkitan kesadaran) adalah percikan pertama dari karunia Ilahi yang menyadarkan jiwa dari kelalaian (ghaflah) dan ilusi kelangkaan duniawi.

[2168] Al-Muḥāsibī, Ḥārith. (1986). Al-Ri‘āyah li-Ḥuqūq Allāh. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 78–82. Karya klasik ini menguraikan bagaimana pengakuan atas

kelemahan diri (al-i‘tirāf) menjadi fondasi hilangnya sifat ujub dan sombong dalam struktur mental seorang hamba.

[2169] Hadis Riwayat At-Tirmidzī, No. 2459, di mana Nabi Muhammad SAW bersabda: "Orang yang cerdas adalah orang yang mampu mengendalikan dirinya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian (melakukan muhasabah)." Ditegaskan pula oleh Umar bin Al-Khattab dalam atsar terkenal: "Hisablah dirimu sebelum kamu dihisab." Lihat: Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. (1998). Al-Jāmi‘ al-Kabīr (Sunan al-Tirmidhī). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, Vol. 4, hlm. 247.

[2170] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Sufi Essays. Albany: State University of New York Press, hlm. 68–74. Nasr menjelaskan proses al-takhallī sebagai karsis atau pembersihan psiko-spiritual dari egoisme modernisme dan penyakit batiniah yang menghalangi pencapaian spiritualitas murni.

[2171] Emmons, Robert A. (2000). "Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern." The International Journal for the Psychology of Religion, 10(1), hlm. 3–26. Emmons menunjukkan secara empiris bagaimana sifat-sifat seperti shukr (gratitude) dan tawakkul (surrender) mengarahkan manusia pada tingkat kesejahteraan psikologis dan kapasitas mental yang jauh melampaui batas normal (flourishing).

[2172] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 112–118. Izutsu menganalisis struktur semantik Al-Qur'an terkait al-taḥqīq, di mana keimanan atau nilai spiritual yang benar (ḥaqq) secara ontologis harus menampakkan dirinya dalam bentuk tindakan etis nyata (‘amal ṣāliḥ).

[2173] Parrott, Justin. (2017). "Keshf: Mindfulness in Islamic Psychology." Journal of Islamic Faith and Practice, 1(1), hlm. 34–51. Kajian kontemporer ini menghubungkan konsep murāqabah klasik dengan teori-teori modern tentang mindfulness, menunjukkan bahwa murāqabah melibatkan tingkat metacognitive awareness yang menjaga kontinuitas kesadaran spiritual manusia.

[2174] 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), hlm. 1731–1744. Peneliti memetakan murāqabah sebagai mekanisme regulasi-diri (self-regulatory mechanism) psikospiritual yang mengawasi dinamika nafs, qalb, dan rūḥ agar tetap berada dalam koridor transformasi positif.

[2175] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar[39] 10. Ayat ini menyatakan: "Innamā yuwaffā aṣ-ṣābirūna ajrahum bighayri ḥisāb" (Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang disempurnakan pahala mereka tanpa batas/tanpa perhitungan). Implikasi hermeneutik ayat ini, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Kathir dalam Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, Vol. 7, hlm. 89), menunjukkan bahwa pemberian "tanpa batas" (bighayri hisab) dipadukan secara mendalam dengan keteguhan sabar dalam menghadapi ujian, bukan sekadar kesenangan material yang dangkal.

[2176] Popper, Karl R. (2002). The Logic of Scientific Discovery. London: Routledge. Popper menegaskan batasan antara sains dan non-sains melalui kriteria falsifiabilitas. Dalam konteks Grand Theory Bighayri Hisab, klaim-klaim ontologis teologis tidak dapat difalsifikasi secara empiris, sehingga wilayah tersebut terdemarkasi sebagai

wilayah keimanan/metafisika, sementara respons manusia terhadap keyakinan tersebut tetap berada dalam batas studi empiris.

[2177] Bhaskar, Roy. (2008). A Realist Theory of Science. London: Routledge. Melalui konsep Critical Realism, Bhaskar membagi realitas menjadi tiga domain: the empirical, the actual, dan the real. Batas epistemologis teori ini mengakui bahwa domain metafisik ilahi berada pada stratum kedalaman realitas yang tidak dapat direduksi hanya pada apa yang teramati (the empirical) oleh pancaindra manusia.

[2178] Hill, Peter C., & Pargament, Kenneth I. (2003). "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research." American Psychologist, 58(1), 64–74. Makalah fundamental ini menjelaskan bahwa skala psikometri spiritualitas hanya dapat mengukur persepsi subjektif, mekanisme kognitif, dan manifestasi perilaku manusia, bukan mengukur keberadaan atau intensitas zat ilahi itu sendiri.

[2179] Badri, Malik. (1979). The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London. Badri mengingatkan bahaya memaksakan metodologi psikologi Barat yang positivistik untuk mengukur aspek-aspek transendental Islam tanpa memahami demarkasi antara ghayb (hal gaib) dan syahādah (hal yang teramati).

[2180] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press. Izutsu melakukan analisis semantik terhadap struktur konseptual Al-Qur'an dan menunjukkan bahwa kata rizq dan hisab memiliki jangkauan makna spiritual yang melampaui kalkulasi ekonomis, di mana nilai eksistensial manusia diukur melalui kesadaran hubungan ilahiah.

[2181] Engineer, Asghar Ali. (1990). Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam. New Delhi: Sterling Publishers. Engineer menekankan bahwa konsep teologi Islam tentang rezeki dan keberlimpahan tidak boleh digunakan oleh kelas penguasa atau agamawan untuk menutupi eksploitasi kelas dan kemiskinan struktural, melainkan harus dibaca sejajar dengan komitmen pada keadilan sosial ('adl).

[2182] Welwood, John. (2000). Toward a Psychology of Awakening: Buddhism, Psychotherapy, and the Path of Personal and Spiritual Transformation. Boston: Shambhala Publications. Welwood mempolulerkan istilah spiritual bypassing yaitu kecenderungan menggunakan keyakinan atau praktik spiritual untuk menghindari penyelesaian masalah psikologis, emosional, atau trauma fisik yang belum terselesaikan. Teori Bighayri Hisab secara tegas membatasi diri agar tidak terjebak dalam kecenderungan pemintasan spiritual ini.

[2183] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menekankan bahwa amal manusia tidak akan pernah cukup untuk "membayar" surga; masuknya seseorang ke dalam rahmat Tuhan sepenuhnya adalah anugerah (fadhl), namun amal adalah syarat adab bagi seorang hamba.

[2184] Al-Quran, Surah Az-Zumar (39):10. "Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas (bi ghayri hisab)." Ayat ini menjadi landasan ontologis bahwa bagi hamba tertentu, balasan Tuhan tidak lagi menggunakan hukum kausalitas linear tetapi kelimpahan absolut.

[2185] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperOne. Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi Islam, tanggung

jawab (mas'uliyyah) adalah konsekuensi dari martabat manusia sebagai wakil Tuhan di bumi, yang harus dijalankan dengan kesadaran akan kehadiran Ilahi.

[2186] Pargament, Kenneth I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press. Pargament menunjukkan bagaimana mekanisme spiritual seperti "religious coping" (tawakkal dalam istilah Islam) dapat dioperasionalkan sebagai konstruk psikologis yang sahih dalam penelitian ilmiah.

[2187] Hadis Riwayat Muslim, No. 2999. "Sungguh menakjubkan keadaan seorang mukmin... jika ia mendapatkan kesenangan ia bersyukur dan itu baik baginya, jika ia tertimpa kesulitan ia bersabar dan itu baik baginya." Hadis ini merupakan dasar bagi teori resiliensi spiritual dalam menghadapi fluktuasi kehidupan.

[2188] Koenig, Harold G. (2018). Religion and Mental Health: Research and Clinical Applications. San Diego: Academic Press. Penelitian Profesor Koenig dari Duke University membuktikan korelasi positif yang kuat antara praktik spiritualitas yang mendalam dengan stabilitas psikologis dan pemulihan penyakit.

[2189] Schumacher, E.F. (1973). Small Is Beautiful: A Study of Economics As If People Mattered. New York: Harper & Row. Schumacher mengkritik paradigma ekonomi materialistik dan menawarkan pandangan yang lebih manusiawi dan spiritual terhadap sumber daya, yang sejalan dengan paradigma kelimpahan non-materialistik dalam teori ini.

[2190] Al-Quran, Surah Ibrahim (14):7. "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, niscaya Aku akan menambah (nikmat) kepadamu..." Ayat ini menjelaskan hukum metafisika tentang pertambahan (kelimpahan) melalui pengakuan atas sumber nikmat.

[2191] Sen, Amartya. (1999). Development as Freedom. Oxford: Oxford University Press. Sen menggeser paradigma pembangunan dari sekadar angka ekonomi ke arah kapasitas manusia (capabilities approach), yang dalam konteks Islam mencakup kapasitas spiritual dan intelektual.

[2192] Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. Chittick menjelaskan konsep Ibn Arabi mengenai manifestasi Tuhan yang tak berulang dan tak terbatas, yang mendasari pemahaman tentang karunia yang "tanpa perhitungan."

[2193] Iqbal, Muhammad. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Stanford University Press edition. Iqbal mendesak adanya reinterpretasi dinamis terhadap doktrinan Islam agar relevan dengan ilmu pengetahuan modern tanpa kehilangan akar spiritualnya.

[2194] Sachedina, Abdulaziz. (2001). The Islamic Roots of Democratic Pluralism. Oxford University Press. Sachedina mengeksplorasi bagaimana nilai-nilai teologis Islam, termasuk rahmat dan keadilan, membentuk etika sosial dan tanggung jawab publik dalam masyarakat plural.

[2195] Hadis Riwayat Muslim, No. 1054. "Bukanlah kekayaan itu dengan banyaknya harta benda, tetapi kekayaan yang sebenarnya adalah kekayaan jiwa (ghina al-nafs)." Hadis ini menjadi pilar bagi "Paradigma Kelimpahan" yang tidak berorientasi pada akumulasi materi, melainkan pada kecukupan internal.

[2196] QS. Az-Zumar[39] 10. Ayat ini menyatakan: "Hanya orang-orang yang bersabarlah yang disempurnakan pahalanya tanpa batas (bighayri hisab)." Secara eksegetis, ini menunjukkan bahwa Allah melampaui logika "pahala per amal" bagi mereka yang memiliki keteguhan spiritual, menegaskan bahwa kemurahan-Nya tidak terikat oleh kalkulasi matematis manusia.

[2197] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (University of Chicago Press, 2009). Rahman menekankan bahwa konsep rahmat dalam Al-Qur'an adalah fungsi dari keadilan Ilahi yang kreatif, di mana Allah memberikan peluang bagi manusia untuk melampaui keterbatasan dirinya melalui kasih sayang-Nya yang meluas.

[2198] Shahih Muslim, Kitab al-Tawba, Hadis No. 6908. Hadis ini meriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. bahwa Rasulullah SAW bersabda tentang seratus bagian rahmat. Penjelasan ini memberikan basis teologis bagi "teori ketidakterhinggaan" rahmat Allah, di mana porsi duniawi hanyalah 1% dari totalitas kasih sayang-Nya.

[2199] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford University Press, 2013). Iqbal mendiskusikan sifat ego dan hubungan manusia dengan Tuhan, di mana ia berargumen bahwa penderitaan sering kali merupakan cara ego manusia untuk memperluas kapasitasnya dalam menerima rahmat yang lebih besar.

[2200] Al-Ghazali, Al-Maqsad al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma' Allah al-Husna (Terjemahan: The Ninth Names of God, Islamic Texts Society, 1992). Dalam penjelasan nama Ar-Rahman, Al-Ghazali menguraikan bahwa rahmat Allah sering kali tersembunyi di balik hal-hal yang dibenci manusia, seperti seorang ayah yang memaksa anaknya meminum obat demi kesembuhan.

[2201] Yasir Qadhi, "The Concept of Rahmah in the Qur'an," Journal of Islamic Studies (Vol. 22, Issue 3, 2011). Artikel ilmiah ini membedah akar kata R-H-M dan bagaimana aplikasinya dalam kehidupan sehari-hari sebagai bentuk perlindungan sistemis dari Tuhan terhadap hamba-Nya melampaui hak yang seharusnya diterima hamba tersebut.

[2202] Timothy Winter (Abdal Hakim Murad), Contentions (Quilliam Press, 2013). Winter memberikan refleksi aforistik mengenai bagaimana teologi harapan dalam Islam menentang nihilisme modern dengan cara memperluas definisi "hasil" atau "rezeki" ke dalam dimensi eskatologis dan spiritual.

[2203] Ibn Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom, diterjemahkan oleh R.W.J. Austin, Paulist Press, 1980). Dalam bab tentang nabi Sulaiman dan nabi Daud, Ibnu Arabi menjelaskan tentang "Rahmat yang Meliputi Segalanya" (Al-Rahmah al-Imtinaniyyah), yang merupakan rahmat pemberian murni tanpa didahului oleh amal perbuatan, mencerminkan hakikat Bighayri Hisab.

[2204] QS. Ash-Shams (91): 9-10. Ayat ini merupakan fondasi teologis utama tazkiyah, yang menyatakan bahwa keberuntungan (keberhasilan eksistensial) sangat bergantung pada upaya penyucian jiwa (qad aflaha man zakkaaha), sementara kerugian berasal dari pengotoran jiwa.

[2205] Al-Ghazali, Abu Hamid. (re-edition 2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Al-Ghazali memberikan landasan metodologis mengenai muhasabah dan deteksi penyakit hati yang sangat relevan untuk dibaca ulang dalam mendiagnosis motif-motif psikologis manusia modern.

[2206] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Need for a Sacred Science. SUNY Press. Nasr berargumen bahwa krisis modernitas berakar pada hilangnya dimensi sakral dalam pengetahuan dan kehidupan, yang menyebabkan manusia mencari validasi pada hal-hal yang bersifat temporal dan material.

[2207] Rothman, Abdallah, & Coyle, Adrian. (2018). "Toward a Framework for Islamic Psychology: An Islamic Model of the Soul." Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744. Artikel jurnal ini membahas bagaimana konsep tasawuf seperti

muraqabah dan struktur jiwa dalam Islam dapat diintegrasikan secara ilmiah ke dalam kerangka psikologi modern.

[2208] Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Karya klasik ini menjelaskan sejarah dan efektivitas metode tasawuf dalam mentransformasi kepribadian manusia, menekankan bahwa tasawuf adalah "ilmu tentang diri" yang dinamis.

[2209] Chittick, William C. (2007). Sufism: A Beginner's Guide. Oneworld Publications. Chittick menjelaskan transisi dari praktik eksternal ke pemahaman internal, memberikan penjelasan jernih mengenai takhalli, tahalli, dan tajalli dalam konteks pencarian kebenaran universal.

[2210] HR. Muslim, No. 8 (Hadits Jibril tentang Ihsan). Hadis ini mendefinisikan Ihsan sebagai "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya...", yang menjadi akar teoretis bagi konsep muraqabah modern untuk menjaga integritas di bawah pengawasan Ilahi.

[2211] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press. Izutsu melakukan analisis semantik terhadap konsep-konsep etis dalam Al-Qur'an, termasuk bagaimana jiwa (nafs) berinteraksi dengan realitas sosial dan ketuhanan.

[2212] Badri, Malik. (2018). Contemplation: An Islamic Psychotherapeutic Approach. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Sebagai pelopor psikologi Islam modern, Badri menawarkan metode kontemplasi (tafakkur) sebagai sarana penyembuhan gangguan mental dan spiritual yang dialami manusia modern.

[2213] Said, Fouad. (2021). "The Digital Nafs: Spiritual Challenges in the Age of Algorithms." Islamic Studies Journal of International Philosophy. Artikel ini mengeksplorasi tantangan spesifik yang dihadapi jiwa manusia dalam ekosistem digital, termasuk fragmentasi atensi dan kebutuhan akan pembaruan metode tazkiyah.

[2214] Polanyi, Karl. (1944). The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time. New York: Farrar & Rinehart. Polanyi memberikan kritik fundamental terhadap mitos homo economicus dengan membuktikan secara antropologis bahwa ekonomi manusia pada dasarnya terbenam (embedded) dalam relasi sosial, agama, dan institusi moral, bukan didorong semata-mata oleh kalkulasi keuntungan pribadi.

[2215] Nasr, Seyyed Hossein. (1981). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Nasr menegaskan bahwa hakikat manusia yang paling otentik adalah pontifical man (manusia jembatan/khalifah) atau homo religiosus, yang menghubungkan alam fisik dengan alam transenden. Reduksi manusia menjadi sekadar agen materialistis merupakan bentuk alienasi ontologis.

[2216] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30] 30. "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada takdir Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Ayat ini menjadi fondasi ontologis bahwa manusia memiliki cetak biru kesadaran asal (fitrah) yang condong pada kebenaran dan kebaikan universal.

[2217] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2] 212. "Allah memberi rezeki kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya tanpa batas (bighayri ḥisāb)." Konsep Bighayri Hisab dalam exegetical Islam merujuk pada pemberian Ilahi yang melampaui kalkulasi matematis, usaha eksklusif manusia, maupun hukum kelangkaan material semata.

[2218] Sahlins, Marshall. (1972). Stone Age Economics. Chicago: Aldine-Atherton. Sahlins membongkar asumsi kelangkaan (scarcity) dalam ekonomi modern dengan menunjukkan bahwa masyarakat berburu-meramu justru hidup dalam "kelimpahan asli" (original affluent society) karena kebutuhan mereka yang terbatas dan relasi sosial mereka yang tidak didasari oleh kecemasan akumulasi.

[2219] Mullainathan, Sendhil, & Shafir, Eldar. (2013). Scarcity: Why Having Too Little Means So Much. New York: Times Books/Henry Holt and Co. Peneliti psikologi perilaku ini menunjukkan bagaimana scarcity mindset membebani kapasitas kognitif (bandwidth) manusia, yang mengarahkan individu pada pemikiran jangka pendek, kecemasan eksistensial, dan pembuatan keputusan yang terdistorsi.

[2220] Fromm, Erich. (1976). To Have or to Be?. New York: Harper & Row. Fromm membedakan dua mode eksistensi manusia: mode Having (berorientasi pada kepemilikan, materi, dan akumulasi yang didorong oleh ketakutan akan kehilangan) dan mode Being (berorientasi pada keotentikan eksistensi, cinta, dan pertumbuhan spiritual).

[2221] Girard, René. (1977). Violence and the Sacred (P. Patrick, Trans.). Baltimore: Johns Hopkins University Press. Girard merumuskan Teori Hasrat Mimetik (Mimetic Desire), yang menjelaskan bahwa manusia tidak menginginkan sesuatu secara independen, melainkan meniru apa yang diinginkan orang lain. Hal ini memicu persaingan komparatif, kecemburuan sosial, dan konflik hierarkis.

[2222] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (1996). Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. Dalam karya klasik psikologi spiritual Islam ini, Ibn Qayyim memetakan tahapan jiwa (manāzil), di mana stasiun Syukr (syukur) merupakan pengakuan hati atas nikmat Tuhan yang merekonstruksi seluruh penggunaan anggota badan dan harta sebagai sarana ketaatan dan pelayanan (amanah).

[2223] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas mendefinisikan manusia (al-Insaān) sebagai makhluk yang secara alamiah terikat pada perjanjian asal (mīthāq) dengan Tuhan. Manusia yang telah merealisasikan fitrahnya akan mengalami kebebasan sejati (ikhtiyār) yaitu memilih kebaikan dan terbebas dari perbudakan materi.

[2224] Hadis Riwayat Al-Tirmidzi (No. 2140) dan Ahmad (No. 12107). Dari Anas bin Malik r.a., Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya hati manusia berada di antara dua jari dari jari-jari Ar-Rahman, Dia membalik-balikkannya menurut yang Dikehendaki-Nya." Hadis ini secara mendalam menggambarkan dinamika dan fluiditas eksistensial kesadaran manusia (qalb) yang dapat bergerak maju-mundur dalam derajat kualitas spiritualnya.

[2225] 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. Artikel jurnal seminal ini menjelaskan bagaimana kebutuhan dasar manusia akan otonomi, kompetensi, dan keterhubungan interpersonal membentuk motivasi intrinsik yang tangguh, membebaskan individu dari ketergantungan patologis terhadap pengakuan luar.

[2226] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Buku monumental ini meletakkan fondasi logoterapi, menegaskan bahwa dorongan utama manusia bukanlah kesenangan atau kekuasaan, melainkan pencarian makna hidup. Ketiadaan makna memicu disintegrasi psikologis yang akut.

[2227] Steger, M. F., Frazier, P., Oishi, S., & Kaler, S. (2006). The Meaning in Life Questionnaire: Assessing the Presence of and Search for Meaning in Life. Journal of Counseling Psychology, 53(1), 80-93. Studi empiris ini mengembangkan alat ukur psikometrik untuk menguji perbedaan dinamis antara mereka yang telah menemukan makna hidup (presence) dan mereka yang masih dalam proses pencarian aktif (search).

[2228] Al-Quran Surah Ali 'Imran[3] 37. "Maka Dia (Allah) menerimanya dengan penerimaan yang baik, membesarkannya dengan pertumbuhan yang baik, dan menyerahkan pemeliharaannya kepada Zakaria... Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa perhitungan (bighayri hisab)." Ayat ini menjadi basis ontologis-teologis utama dari konsep pencurahan rahmat dan rezeki spiritual-material yang melampaui batas matematis manusia.

[2229] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2018). Ihya 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Terjemahan Inggris oleh Kazi Publications. Dalam bab khusus mengenai Al-Mahabbah (Cinta) dan Al-Syukur (Syukur), Al-Ghazali merinci bagaimana kesadaran akan ketidakmampuan manusia menghitung nikmat Allah menghantarkan pada kestabilan jiwa yang paripurna.

[2230] Al-Quran Surah Ibrahim[14] 34. "Dan jika kamu menghitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak akan mampu menentukan jumlahnya. Sesungguhnya manusia itu sangat zalim dan sangat mengingkari (nikmat Allah)." Ayat ini mengonfirmasi keterbatasan kognisi manusia dalam mengkalkulasi kelimpahan eksistensial yang diterimanya, mereduksi kesombongan intelektual dan egosentrisme.

[2231] Al-Tirmidzi, Imam. Sunan al-Tirmidzi, Hadis No. 2517 mengenai konsep tawakkal dan ikhtiar: "Ikatlah untamu terlebih dahulu, kemudian bertawakallah kepada Allah." Hadis sahih ini mengilustrasikan integrasi harmonis antara usaha fisik yang terukur (ikhtiar) dengan kepasrahan spiritual total (tawakkal) sebagai mekanisme koping psikologis yang kokoh.

[2232] Pargament, K. I. (2011). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. New York: Guilford Press. Pargament, pionir psikologi agama, mengingatkan batas demarkasi klinis bahwa kendati nilai spiritual memperkokoh resiliensi, gangguan mental berat tetap membutuhkan penanganan klinis ilmiah yang terarah tanpa terjebak pada reduksionisme spiritual (spiritual bypassing).

[2233] Fromm, Erich. (1976). To Have or to Be? New York: Harper & Row. Buku klasik ini mengeksplorasi kecenderungan destruktif masyarakat industri modern yang memprioritaskan kepemilikan materi (having mode) daripada kualitas kemanusiaan yang mendalam (being mode), sejalan dengan kritik teori Bighayri Hisab terhadap keserakahan manusia.

[2234] Al-Quran Surah Al-Baqarah[2] 212. "Kehidupan dunia dijadikan terasa indah dalam pandangan orang-orang kafir, dan mereka menghina orang-orang yang beriman. Padahal orang-orang yang bertakwa itu berada di atas mereka pada hari Kiamat. Dan Allah memberi rezeki kepada orang yang Dia kehendaki tanpa perhitungan (bighayri hisab)." Penegasan teologis mengenai relativitas nilai duniawi dan kelimpahan hakiki yang diberikan Allah secara transendental bagi hamba yang bertakwa.

[2235] Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 6463, mengenai pentingnya pertanggungjawaban diri secara ketat sebelum masa perhitungan yang sesungguhnya tiba, menyelaraskan

konsep rahmat Allah yang luas dengan keharusan pertanggungjawaban etis manusia di hadapan-Nya.

[2236] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2003). Madarij al-Salikin (Ranks of the Divine Seekers). Riyadh: Dar Taybah. Kitab klasik ini memformulasikan dengan sangat detail tahapan-tahapan psikospiritual mulai dari terjaganya kesadaran (yaqzah), pertobatan (tawbah), perhitungan diri (muhasabah), hingga ketenangan jiwa yang hakiki (tumaninah).

[2237] Al-Harith al-Muhasibi, Al-Ri'ayah li-Huquq Allah (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1980), hlm. 45-52. Buku klasik ini merupakan rujukan utama mengenai konsep muhasabah (introspeksi diri yang ketat) dalam tradisi tasawuf awal, menunjukkan bagaimana setiap motif batin harus diperiksa secara mikro untuk menghindari jebakan egoisme spiritual.

[2238] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3] 37. Ayat ini menggambarkan bagaimana Maryam menerima rezeki dari Allah secara tidak terduga dan luar biasa, yang kemudian ditegaskan dengan kalimat, "Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab (perhitungan)." Konsep bi-ghairi hisab di sini merujuk pada kemurahan ilahi yang melampaui batas-batas kausalitas material manusiawi.

[2239] Margaret Smith, Rabi'a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), hlm. 96-102. Karya monumental ini menganalisis secara mendalam ajaran cinta murni (mahabbah) Rabi'ah al-'Adawiyah yang menolak motivasi ibadah transaksional demi mencapai persatuan rohani yang murni dengan Tuhan.

[2240] Sahih al-Bukhari, Hadis No. 5705, Kitab al-Riqaq, Bab Yadkhulul Jannah Sab'una Alfan bi-Ghairi Hisab. Hadis sahih ini menjelaskan tentang adanya tujuh puluh ribu orang dari umat Nabi Muhammad yang akan masuk surga tanpa melalui proses perhitungan amal (hisab) dan siksaan, menunjukkan adanya privilese spiritual bagi hamba-hamba pilihan yang memiliki kepasrahan dan ketauhidan mutlak.

[2241] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV, Kitab al-Niyyah wa al-Ikhlas wa al-Sidq (Beirut: Dar al-Ma'rifah, d.t.), hlm. 372-379. Al-Ghazali menguraikan secara mendetail tingkatan-tingkatan ikhlas dan menunjukkan bahwa pamrih keduniawian maupun ukhrawi yang bersifat pamrih individual harus ditransformasikan menuju keikhlasan murni yang hanya berorientasi pada esensi Ilahi.

[2242] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, diedit oleh Abu al-'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 120-125. Teks ini menjelaskan doktrin teofani (tajatliiyat) di mana pemberian eksistensi oleh Tuhan kepada alam semesta merupakan limpahan rahmat murni yang tidak didasarkan pada kalkulasi kelayakan makhluk, melainkan pada kemurahan ontologis-Nya.

[2243] Sahih Muslim, Hadis No. 2819, Kitab Sifat al-Qiyamah wa al-Jannah wa al-Nar. Hadis ini merekam dialog agung antara Rasulullah SAW dan Aisyah ra. mengenai motivasi salat malam beliau yang ekstrem, menegaskan bahwa ibadah tertinggi bukanlah untuk menggugurkan kewajiban atau mencari pahala, melainkan manifestasi dari rasa syukur yang tak terhingga (shukur).

[2244] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 130-135. Schimmel melacak perkembangan teologis dan puitis dari konsep cinta tanpa pamrih dalam tasawuf dan bagaimana

para sufi besar mentransformasikan kewajiban syariat menjadi tarian cinta yang merdeka dari kalkulasi legalistik.

[2245] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 297-302. Chittick mendiskusikan bagaimana pandangan dunia kosmologis tasawuf menawarkan alternatif kritis terhadap cara pandang modernitas yang mereduksi realitas hanya pada aspek-aspek kuantitatif, kalkulatif, dan kegunaan praktis semata.

[2246] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (San Francisco: HarperOne, 2007), hlm. 185-192. Nasr menekankan pentingnya menghidupkan kembali dimensi esoteris Islam yang non-kalkulatif sebagai obat penawar bagi krisis eksistensial, spiritual, dan ekologis yang dihadapi umat manusia di era modern akibat dominasi paradigma berpikir sekuler-transaksional.

[2247] Suleiman Ali Mourad, Early Islam between Myth and History: Al-Hasan al-Basri (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship (Leiden: Brill, 2005). Buku ini memberikan analisis kritis tentang bagaimana sosok Al-Hasan al-Basri dikonstruksi dalam historiografi Islam dan perannya dalam etos asketisme awal yang menekankan khauf.

[2248] Louis Massignon, Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism, diterjemahkan oleh Benjamin Clark (Indiana: University of Notre Dame Press, 1997). Massignon menjelaskan evolusi terminologi spiritual dari era Al-Hasan al-Basri dan bagaimana konsep-konsep dasar seperti ketakutan (khauf) membangun fondasi bagi tasawuf yang lebih kompleks.

[2249] Al-Qur’an, Surah Az-Zumar (39):10, "...Hanya orang-orang yang bersabarlah yang disempurnakan pahalanya tanpa batas (bighairi hisab)." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa ada derajat spiritual di mana kalkulasi manusiawi tidak lagi berlaku di hadapan kemurahan Allah.

[2250] Margaret Smith, Al-Muhasibi: An Early Mystic of Baghdad (London: Cambridge University Press, 1935/Reissued 2010). Karya klasik ini membedah secara mendalam kehidupan dan pemikiran Al-Harith al-Muhasibi, terutama mengenai metode pemeriksaan batin yang ketat sebagai jalan menuju pemurnian jiwa.

[2251] Alexander Knysh, Islamic Mysticism: A Short History (Leiden: Brill, 2000). Knysh memberikan perspektif komparatif antara metode introspeksi Al-Muhasibi dengan perkembangan doktrin fana dan ikhlas yang nantinya mengarah pada pengabdian tanpa pamrih.

[2252] Al-Harith al-Muhasibi, Al-Ri’ayah li Huquq Allah, ed. Abdul Qadir Ahmad ‘Atha (Cairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1970). Dalam teks primer ini, Al-Muhasibi menjelaskan bahwa tujuan akhir dari menghitung diri (muhasabah) adalah agar seorang hamba tidak lagi melihat amalnya sendiri sebagai sesuatu yang layak diperhitungkan di hadapan Allah.

[2253] Hadis Nabi Muhammad SAW, riwayat Imam Muslim dalam Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Dukhul al-Jannah bighairi Hisab. Hadis ini menjelaskan tentang golongan umat Islam yang masuk surga tanpa melalui proses perhitungan amal, yang secara spiritual dimaknai sebagai buah dari ketawakalan dan keikhlasan mutlak selama di dunia.

[2254] Gavin Picken, Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi (London: Routledge, 2011). Picken menganalisis bagaimana pemurnian jiwa (tazkiyat al-nafs) melalui muhasabah berfungsi sebagai prasyarat untuk mencapai kesadaran ketuhanan yang transenden dan tidak egoistik.

[2255] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975). Schimmel mendiskusikan transisi dari rasa takut (khauf) ke rasa cinta (hubb), di mana ia menyebutkan bahwa bagi para sufi besar, "perhitungan" adalah hijab yang menghalangi penyatuan antara hamba dan Pencipta.

[2256] Ali Hassan Abdel-Kader, The Life, Personality and Writings of Al-Junayd: A Study of a Third/Ninth Century Baghdad Mystic (London: Luzac & Company, 1976), hlm. 74-78. Buku ini merupakan otoritas utama dalam studi akademik Barat mengenai naskah-naskah asli Al-Junayd al-Baghdadi (Rasa'il Junayd), yang secara detail membahas konsep mithaq dan fana' sebagai landasan teologi mistisnya yang ortodoks.

[2257] Abu Nu’aym al-Isfahani, Hilyat al-Awliya’ wa Tabaqat al-Asfiya’, Vol. 10 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), hlm. 255. Di dalam kitab biografi sufi klasik ini, terekam definisi tauhid Al-Junayd yang sangat terkenal: "Ifrad al-qadim 'an al-muhdath" (memisahkan yang terdahulu/abadi dari yang baru/temporal), sebuah penegasan transendensi radikal yang mencegah terjadinya panteisme vulgar.

[2258] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf[7] 172. Ayat ini membahas perjanjian primordial (mīthāq) di alam arwah: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi'." Ayat ini menjadi basis metafisika hubungan hamba-Tuhan dalam tasawuf Al-Junayd.

[2259] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 57-59. Schimmel menguraikan transisi dari kondisi fana’ (penghancuran ego) menuju baqa’ (kehidupan abadi di dalam Tuhan) dalam sistem Al-Junayd, menunjukkan bagaimana seorang sufi harus tetap menjalankan kewajiban sosial di dunia setelah mengalami persatuan mistis.

[2260] Ahmet T. Karamustafa, Sufism: The Formative Period (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), hlm. 15-18. Karya sejarah ini menganalisis bagaimana doktrin kembalinya jiwa ke keadaan primordial (ka-ma kana qabla an yakun) difungsikan oleh Al-Junayd untuk mendisiplinkan praktik tasawuf di Baghdad agar tetap berada dalam koridor teologi Sunni.

[2261] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, Bab Man Yadhkhul al-Jannah bi-Ghayri Hisab (Hadis No. 6472). Hadis ini meriwayatkan tentang tujuh puluh ribu umat Nabi Muhammad yang masuk surga tanpa hisab dan tanpa azab. Karakteristik utama mereka adalah: "hum al-ladhina la yarqun, wa la yastarqun, wa la yatatayyarun, wa ‘ala Rabbihim yatawakkalun" (mereka yang tidak meminta diruqyah, tidak meramal nasib dengan burung, dan hanya kepada Tuhan mereka bertawakal secara mutakhir/total).

[2262] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf, ed. 'Abd al-Halim Mahmud (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1995), hlm. 343-348. Ini adalah edisi standar teks klasik Al-Qusyairi yang mengkodifikasi maqamat dan ahwal secara sistematis guna membela autentisitas tasawuf di hadapan para fukaha.

[2263] Ibid., hlm. 345. Al-Qusyairi menegaskan bahwa tawakkul yang benar letaknya di dalam hati (mahalluhu al-qalb), sementara usaha lahiriah melalui anggota tubuh (al-harakah bi al-jawarih) merupakan kepatuhan terhadap syariat Allah yang tidak membatalkan esensi tawakkul tersebut.

[2264] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 222-225. Melalui analisis mendalam tentang epistemologi Islam, Chittick menjelaskan bagaimana konsep kashf (unveiling/penyingkapan batin) diposisikan di atas akal diskursif dalam struktur pengetahuan tradisional Islam.

[2265] Alexander Knysh, Islamic Mysticism: A History (Leiden: Brill, 2000), hlm. 130-134. Knysh membedah posisi epistemologis Al-Qusyairi yang moderat, di mana ia menempatkan validitas seluruh pengalaman mistis (termasuk kashf dan ilham) di bawah penilaian objektif Al-Qur'an dan Sunnah demi menjaga integritas syariat.

[2266] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2004, hlm. 55-60. Dalam bab pembuka tentang ilmu, al-Ghazali menegaskan bahwasanya ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang menuntun pada pembersihan batin dan kesadaran akhirat, bukan sekadar perdebatan fikih yang berorientasi duniawi.

[2267] Timothy J. Gianotti, Al-Ghazali's Unspeakable Mystery: The Realm of Divine Power and the Spirit, Leiden: Brill, 2001, hlm. 43-47. Gianotti menguraikan bagaimana al-Ghazali memandang jiwa (al-ruh atau al-qalb) sebagai entitas metafisik yang memiliki kemampuan bawaan untuk mencerminkan realitas Ilahi apabila telah disucikan dari egoisme badaniah.

[2268] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, "Kitab al-Khawf wa al-Raja'", Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1999, hlm. 142. Al-Ghazali menjelaskan bahwa rasa takut (khawf) dan harap (raja') adalah dua sayap bagi seorang hamba untuk terbang menuju kedekatan dengan Allah, namun keduanya harus disempurnakan oleh rasa cinta (mahabbah).

[2269] Al-Quran, Surah Az-Zumar (39:10): "Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas (bighairi hisab)." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi terminologi bighairi hisab, menunjukkan bahwa Allah memberikan rida-Nya tidak berdasarkan hitungan matematis amal manusia, melainkan atas dasar kemurahan-Nya yang tak terbatas kepada hamba yang tulus dalam kesabaran.

[2270] Kojiro Nakamura, "Al-Ghazali's Idea of Love: With Special Reference to the Ihya'", Journal of Islamic Studies, Vol. 4, No. 1, 1993, hlm. 1-15. Jurnal ini mengkaji secara mendalam teori al-Ghazali mengenai cinta kepada Allah (al-mahabbah) sebagai puncak dari seluruh maqamat spiritual, di mana cinta sejati menuntut penyerahan diri total tanpa pamrih transaksional.

[2271] Al-Quran, Surah Ghafir (40:40): "Barang siapa mengerjakan perbuatan jahat, maka dia tidak dibalas melainkan seimbang dengan kejahatan itu. Dan barang siapa mengerjakan amal yang saleh baik laki-laki maupun perempuan sedang ia dalam keadaan beriman, maka mereka akan masuk surga, mereka diberi rezeki di dalamnya tanpa hisab (bighairi hisab)." Ayat ini menegaskan pemisahan antara keadilan yang bersifat kalkulatif untuk keburukan, dan kemurahan tanpa batas (bighairi hisab) untuk kebajikan yang tulus.

[2272] Muhyiddin Ibn ‘Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah, Jilid 2, Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1911, hlm. 320. Dalam bab tentang makrifat, Ibn ‘Arabi menekankan bahwa mengenal Allah yang sejati melibatkan kesadaran bahwa seluruh tindakan di alam semesta ini pada hakikatnya adalah manifestasi dari kehendak-Nya (af‘al Allah).

[2273] William C. Chittick, "Ibn 'Arabi", Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edition 2018. Tautan Resmi SEP. Chittick menjelaskan secara akademis bahwa istilah wahdat al-wujud tidak pernah ditemukan dalam korpus tulisan Ibn 'Arabi sendiri, melainkan dirumuskan oleh murid-muridnya seperti Sadr al-Din al-Qunawi untuk merangkum pandangan metafisis sang Syaikh al-Akbar mengenai kesatuan wujud.

[2274] Muhyiddin Ibn ‘Arabi, Fusus al-Hikam, disunting oleh Abul Ala Affifi, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1946, hlm. 48-52 (Fass Syitsi). Di sini Ibn ‘Arabi menjelaskan konsep tajalli (penampakan diri) di mana setiap entitas ciptaan bertindak sebagai cermin (mir'ah) bagi nama-nama Ilahi yang mulia.

[2275] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 89-94. Buku ini memaparkan penjelasan mendalam tentang bagaimana seluruh kosmos berada dalam kondisi kefakiran ontologis yang mutlak, membutuhkan pancaran wujud terus-menerus (al-tajaddud al-khalq) dari Sang Pencipta agar tidak lenyap kembali ke dalam ketiadaan.

[2276] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, Berkeley: University of California Press, 1984, hlm. 116-120. Izutsu menganalisis pembagian ontologis Ibn ‘Arabi antara Wujud Mutlak dan wujud relatif, serta bagaimana fana’ merupakan proses epistemologis untuk menyadari ketiadaan diri di hadapan realitas tunggal.

[2277] Al-Quran, Surah An-Nahl (16:53): "Dan segala nikmat yang ada padamu (datangnya) dari Allah..." Ayat ini digunakan oleh para sufi sebagai dasar teologis untuk meruntuhkan klaim kepemilikan pribadi atas segala bentuk kebaikan atau amal saleh yang dikerjakan manusia.

[2278] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Dukhul al-Jannah bighairi Hisab (Hadis No. 220): "Akan masuk surga dari umatku tujuh puluh ribu orang tanpa hisab (bighairi hisab)... mereka adalah orang-orang yang tidak meminta diruqyah, tidak meramal nasib dengan burung, dan hanya kepada Tuhan mereka, mereka bertawakal." Hadis sahih ini memperlihatkan bahwa esensi spiritual dari bighairi hisab di hadapan Allah dicapai melalui kepasrahan mutlak (tawakkal) dan pembebasan diri dari ketergantungan pada sebab-sebab material-transaksional.

[2279] Penegasan mengenai pemberian rezeki dan rahmat tanpa batas (bighairi hisab) secara tekstual tertuang dalam Al-Qur'an, antara lain Surah Āli ‘Imrān[3] 37 dan Surah Az-Zumar[39] 10. Ayat yang terakhir menyebutkan: "Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang disempurnakan pahala mereka tanpa batas (bighairi hisāb)." Hal ini menjadi basis teologis bahwa akumulasi spiritual tidak lagi dihitung dengan matematika manusia, melainkan dengan kemurahan ilahi yang tak terhingga. Lihat: M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Vol. 12 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 210–215.

[2280] Margaret Smith, Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1928; reissued 2010), hlm. 45–52. Karya klasik ini merupakan studi komprehensif pertama dalam bahasa Barat yang merekonstruksi

biografi dan ajaran spiritual Rabi‘ah al-‘Adawiyah, khususnya dalam mengartikulasikan doktrin mahabbah murni yang terpisah dari motif ketakutan (khauf) al-Hasan al-Basri.

[2281] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 38–42. Schimmel menganalisis secara mendalam perkembangan simbolisme cinta dalam tasawuf awal dan menempatkan alegori obor dan air Rabi‘ah sebagai titik balik penting dalam transformasi bahasa mistik Islam dari bahasa ancaman/harapan menjadi bahasa kesatuan cinta (ittihād/mahabbah).

[2282] William C. Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany: State University of New York Press, 1983), hlm. 120–124. Chittick menjelaskan ontologi cinta dalam tradisi sufistik di mana hubungan antara Khalik dan makhluk melampaui kerangka hukum fikih-transaksional menuju kesadaran wujudiyyah.

[2283] Matrikulasi etis ini sejalan dengan Hadis Shahih diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari tentang niat dan keikhlasan: "Sesungguhnya setiap amalan bergantung pada niatnya..." (HR. Bukhari, No. 1, dalam Shahīh al-Bukhārī, Kitab Bad'i al-Wahy). Dalam perspektif Bighairi Hisab, niat yang murni membebaskan pelaku amal dari keterikatan pada respon atau imbalan eksternal.

[2284] ‘Abd al-Qadir al-Jilani, Futūh al-Ghayb (Pintu-Pintu Rezeki Gaib), diedit dan diterjemahkan secara kritis oleh Muhtar Holland, Revelations of the Unseen (Houston: Al-Baz Publishing, 1992), Discourse 15 & 24. Dalam risalah otentik ini, al-Jilani secara konsisten menekankan konsep fana’ dari kehendak diri (irādah) demi mencapai ketenangan hakiki di bawah kendali kehendak ilahi.

[2285] Abu al-Wafa al-Taftazani, Madkhal ilā al-Tasawwuf al-Islāmī (Kairo: Dar al-Thaqafah, 1979), hlm. 168–174. Al-Taftazani memberikan tinjauan kritis terhadap perkembangan ordo Qadiriyyah dan membedakan antara pengalaman spiritual otentik pendirinya dengan penambahan doktrinal oleh para pengikut belakangan.

[2286] Achmad Munjid, The Construction of Sainthood in Islam: A Critical Study on the Hagiography of 'Abd al-Qadir al-Jilani, Disertasi Doktoral (Chicago: The University of Chicago, 2014), hlm. 88–115. Munjid melakukan dekonstruksi historiografis terhadap literatur-literatur hagiografis populer (seperti Bahjat al-Asrār karya al-Shattanawfi) dan menunjukkan bagaimana sosok historis al-Jilani sebagai ulama Hanbali bertransformatif menjadi figur mitologis yang dikelilingi karamah supra-natural melalui tradisi lisan dan teks sekunder.

[2287] George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, Vol. 15 (1979), hlm. 115–126. Makdisi membuktikan bahwa al-Jilani adalah seorang juris (faqih) bermazhab Hanbali yang taat dan bahwa tasawufnya berakar kuat pada tradisi tekstualisme Islam (Ahl al-Hadith), yang menolak penyimpangan mistis yang spekulatif.

[2288] Martin Lings, What is Sufism? (Lymington: The Aquarian Press, 1975; Islamic Texts Society, 1993), hlm. 76–81. Lings menguraikan bagaimana pelepasan egoisme dalam perbuatan (action without attachment) menjadi kunci spiritualitas Islam yang membawa seseorang pada tingkat kepasrahan total (islām) dan kedamaian batin (salām).

[2289] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1998). Ihya’ ‘Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menegaskan bahwa hati (qalb) adalah hakikat manusia yang menjadi lokus bagi

pengetahuan ketuhanan dan perubahan perilaku lahiriah bermula dari pembersihan cermin hati ini.

[2290] Schimmel, Annemarie. (2011). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Schimmel memberikan analisis mendalam mengenai bagaimana tokoh-tokoh awal tasawuf seperti Hasan al-Basri dan Rabi'ah al-Adawiyyah membangun landasan tentang peniadaan ego demi cinta kepada Tuhan.

[2291] Al-Quran, Surah Ali-'Imran (3): 37. "Dan Allah memberi rezeki kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa perhitungan (bighairi hisab)." Ayat ini menjadi basis teologis bahwa kelimpahan spiritual dan material adalah prerogatif Tuhan bagi hamba-Nya yang telah melampaui batas-batas logika kalkulatif manusia.

[2292] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperCollins. Nasr menekankan bahwa spiritualitas Islam (tasawuf) adalah sumber dari etika dan keindahan perilaku yang sangat dibutuhkan untuk menyembuhkan krisis kemanusiaan modern.

[2293] Hadis Riwayat Muslim, No. 8. Hadis tentang Ihsan: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya..." Ini merupakan landasan metodologis bagi pembentukan kesadaran murni (muraqabah) yang menjadi inti dari latihan spiritual dalam tasawuf dan konsep Bighairi Hisab.

[2294] Chittick, William C. (2007). Sufism: A Beginner's Guide. Oxford: Oneworld Publications. Chittick menjelaskan transisi pemikiran Sufi dari pengalaman personal menuju kerangka teoritis yang lebih luas, memberikan ruang bagi reinterpretasi modern atas konsep-konsep lama.

[2295] Heidegger, Martin. (1966). Discourse on Thinking. New York: Harper & Row. Heidegger membedakan antara calculative thinking yang bersifat teknis-eksploitatif dengan meditative thinking yang lebih dekat dengan hakikat keberadaan, sebuah konsep filsafat Barat yang sejajar dengan kritik Bighairi Hisab terhadap spiritualitas transaksional.

[2296] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Frankl berargumen bahwa kebutuhan dasar manusia adalah makna, bukan sekadar kesenangan atau kekuasaan. Bighairi Hisab menyediakan kerangka makna ini melalui pengabdian transenden yang melampaui kalkulasi untung-rugi duniawi.

[2297] Journal of Religion and Health. (2021). "Islamic Spirituality and Mental Health: A Contextual Analysis". Artikel ini membahas bagaimana integrasi nilai-nilai tasawuf dalam psikologi modern dapat membantu individu menghadapi kecemasan eksistensial dan tekanan sosial di era kontemporer, mendukung argumen metodologi dialogis Bighairi Hisab.

[2298] . Al-Quran, Surah Asy-Syams (91): 9-10. Ayat ini merupakan landasan teologis utama bagi seluruh tradisi tasawuf: "Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya." Konsep tazkiyah (penyucian) inilah yang menjadi benang merah tunggal yang menghubungkan praktik sufi dari zaman sahabat hingga era digital saat ini sebagai upaya manusia menjaga fitrah ilahiahnya.

[2299] . Ghazali, Abu Hamid al-. (1939). Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Sha'b. Dalam jilid ketiga mengenai Rub' al-Muhlikat (Seperempat Hal-Hal yang Membinasakan), Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang Riya' dan Hubb al-Jah (cinta popularitas). Penjelasan klasik ini sangat relevan untuk membedah fenomena

media sosial saat ini, di mana kebutuhan akan pengakuan (likes/followers) seringkali merusak keikhlasan dalam bertindak.

[2300] . Nasr, Seyyed Hossein. (1991). Sufi Essays. New York: SUNY Press. Nasr menekankan bahwa tasawuf adalah "pesan spiritual yang abadi" (perennial message). Ia berargumen bahwa meskipun bentuk luar peradaban berubah secara industrial dan teknologis, kebutuhan batin manusia terhadap kebenaran mutlak tetap sama. Tasawuf di era kontemporer adalah jawaban atas krisis spiritual manusia modern yang kehilangan pusat orientasi hidupnya.

[2301] . Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. Chittick menjelaskan bagaimana pemikiran Ibn 'Arabi tentang Wujud memberikan kerangka berpikir yang inklusif. Di Indonesia, pemikiran ini diterjemahkan ke dalam konteks keberagaman, memungkinkan masyarakat untuk melihat manifestasi Tuhan dalam keberagaman budaya dan agama, yang merupakan kunci stabilitas sosial di era global.

[2302] . Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Schimmel memetakan perkembangan tasawuf dari gerakan asketik awal di Basra hingga menjadi sistem pemikiran yang kompleks. Ia mencatat bahwa kekuatan tasawuf terletak pada kemampuannya untuk menginternalisasi ajaran Islam sehingga tetap relevan bagi jiwa-jiwa yang haus akan makna di setiap periode sejarah.

[2303] . Hadis Riwayat Muslim, No. 99. Hadis tentang Ihsan: "Engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Hadis ini menjadi dasar bagi konsep spiritualitas non-transaksional (Bighairi Hisab). Dalam konteks profesionalisme kontemporer, kesadaran akan kehadiran Tuhan (muraqabah) mendorong seseorang untuk bekerja dengan kualitas terbaik (itqan) tanpa harus bergantung pada pujian atau imbalan manusiawi semata.

[2304] . Sedgwick, Mark. (2005). Sufism: The Essentials. Cairo: American University in Cairo Press. Sedgwick memberikan analisis tentang bagaimana tarekat-tarekat sufi beradaptasi dengan kehidupan urban. Ia menyoroti bahwa tasawuf kontemporer kini banyak diminati oleh kelas menengah perkotaan sebagai mekanisme koping terhadap tekanan stres pekerjaan dan kekosongan eksistensial yang tidak bisa dijawab oleh materialisme.

[2305] Seyyed Hossein Nasr, Living Sufism (London: George Allen & Unwin, 1972). Nasr menekankan bahwa setiap zaman memerlukan "tajdid" atau pembaruan cara penyampaian kebenaran abadi agar relevan dengan krisis zaman tersebut, yang dalam hal ini adalah krisis materialisme.

[2306] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana istilah "Hisab" dalam Al-Qur'an memiliki dimensi komersial-metaforis yang harus dipahami dalam konteks hubungan Tuhan-manusia yang melampaui sekadar jual-beli.

[2307] Margaret Smith, Rabi'a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1928). Penjelasan klasik mengenai konsep "Mahabbah" Rabi'ah yang menolak motivasi surga dan neraka sebagai dasar ibadah.

[2308] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Teori Bighairi Hisab berdialog dengan pemikiran Fromm mengenai perbedaan antara eksistensi yang berbasis pada "memiliki" (transaksional) dan "menjadi" (ontologis).

[2309] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar[39] 10. Ayat ini menyatakan "Innamâ yuwaffash-shâbirûna ajrahum bighairi hisâb" (Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas/perhitungan). Ini menjadi basis teologis utama teori Bighairi Hisab.

[2310] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Kairo: Dar al-Ma'rifah). Al-Ghazali merinci tahapan muhasabah sebagai bentuk akuntansi spiritual harian.

[2311] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975). Schimmel menjelaskan bagaimana para sufi besar mentransformasikan rasa takut (khauf) menjadi cinta (mahabba) yang menghilangkan ego pelakunya.

[2312] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Penjelasan mengenai "Self-Transcendence" di mana manusia menemukan makna justru ketika ia berhenti memikirkan dirinya sendiri dan berfokus pada nilai di luar dirinya.

[2313] Martin Lings, What is Sufism? (Lahore: Suhail Academy, 2005). Lings membahas bagaimana tasawuf mengubah persepsi waktu dari linear-materialistik menjadi sirkular-spiritual.

[2314] Muhammad Uthman El-Muhammady, The Malay Civilization and the Islamic World (Kuala Lumpur: ISTAC, 2000). Artikel ini membahas tentang penerapan etika tasawuf dalam kehidupan praktis dan profesional di dunia modern.

[2315] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2] 212. Ayat yang menyebutkan bahwa Allah memberi rezeki kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa perhitungan, yang dalam teori ini ditafsirkan sebagai model bagi manusia untuk bersikap dermawan tanpa pamrih.

[2316] Hadis Riwayat Tirmidzi mengenai Tawakkal: "Jika kalian bertawakal kepada Allah dengan sebenar-benarnya tawakal, niscaya Dia akan memberikan rezeki kepada kalian sebagaimana Dia memberikan rezeki kepada burung..." (HR. Tirmidzi, no. 2344). Hadis ini memperkuat dimensi non-kalkulatif dalam hasil sebuah usaha.

[2317] Khaled Abou El Fadl, The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books (Lanham: Rowman & Littlefield, 2006). El Fadl menekankan pentingnya mengembalikan aspek estetika dan ketulusan moral dalam keberagamaan Muslim modern di tengah dominasi hukum yang legalistik-formalistik.

[2318] Erik H. Erikson, Identity and the Life Cycle (New York: W.W. Norton & Company, 1994). Erikson menjelaskan bahwa identitas bukanlah sesuatu yang tetap, melainkan hasil dari resolusi konflik psikososial yang berkelanjutan. Kegagalan dalam mengintegrasikan berbagai peran diri akan menyebabkan kekacauan identitas (identity confusion) yang selaras dengan konsep "samar" atau ketidaktentuan tujuan hidup.

[2319] Shelley Duval dan Robert A. Wicklund, A Theory of Objective Self-Awareness (New York: Academic Press, 1972). Teori ini menjelaskan bahwa ketika seseorang menjadi sadar akan dirinya sendiri sebagai objek, mereka cenderung mengevaluasi diri mereka berdasarkan standar nilai yang mereka pegang, yang merupakan langkah awal menuju kesadaran moral dan perilaku yang bertanggung jawab.

[2320] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl, melalui pengalaman di kamp konsentrasi, berpendapat bahwa penggerak utama manusia bukanlah kesenangan (Freud) atau kekuasaan (Adler), melainkan

pencarian makna. Menemukan makna adalah fondasi dari "Alam Sadar" yang membedakan manusia dari makhluk hidup lainnya.

[2321] Martin E.P. Seligman, Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being (New York: Free Press, 2011). Seligman memperkenalkan model PERMA (Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, and Accomplishment) sebagai pilar kesejahteraan. Meskipun progresif, model ini tetap membutuhkan jangkar metafisika agar tidak terjebak dalam subjektivisme nilai.

[2322] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30] 30, "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Ayat ini merupakan rujukan utama secara ontologis bahwa manusia memiliki arah asal yang suci dan bertauhid.

[2323] Hadis Riwayat Al-Bukhari, "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kemudian kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi" (Shahih Bukhari, No. 1385). Hadis ini menunjukkan bahwa Alam Samar atau penyimpangan identitas sering kali merupakan konstruksi sosiologis dan lingkungan yang menutupi kesadaran primordial manusia.

[2324] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas menjelaskan konsep manusia (Insan) dan hubungannya dengan Fitrah serta perjanjian primordial (mīthāq). Ia menekankan bahwa pembangunan manusia harus berpusat pada penanaman adab dan pengenalan akan kedudukan diri di dalam tatanan penciptaan.

[2325] Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age (Stanford University Press, 1991). Giddens membahas bagaimana dalam dunia modern, "diri" menjadi proyek yang terus-menerus dikerjakan melalui refleksi. Namun, tanpa dasar Fitrah, proyek ini sering kali berujung pada kecemasan eksistensial karena ketiadaan pegangan yang absolut.

[2326] Imam Al-Ghazali, Kimiya-yi Sa'adat (The Alchemy of Happiness), terjemahan Claud Field (London: Octagon Press, 1980). Al-Ghazali menguraikan bahwa pengetahuan tentang diri adalah kunci untuk memahami Tuhan. Pengenalan diri melibatkan pemahaman tentang kebutuhan ruhani yang melampaui kebutuhan jasmani, yang secara konsisten mengarahkan jiwa kembali ke asalnya yang murni (Fitrah).

[2327] Erik H. Erikson, Identity: Youth and Crisis (New York: W. W. Norton & Company, 1968), hlm. 91-96. Erikson menjelaskan bahwa identitas adalah proses yang berlokasi di dalam inti individu dan juga di dalam inti kognisi komunalnya. Ia menekankan pentingnya integrasi antara masa lalu dan masa depan yang dirasakan sebagai suatu kesinambungan.

[2328] James E. Marcia, "Development and Validation of Ego-Identity Status," Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 3, No. 5 (1966): 551-558. Marcia mengembangkan teori Erikson dengan mengidentifikasi status identitas, di mana kegagalan eksplorasi dan komitmen dapat menyebabkan "identity diffusion" (difusi identitas) yang sejalan dengan karakteristik Alam Samar.

[2329] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam (Kuala Lumpur: AS Noordeen, 1998). Buku ini secara mendalam mengeksplorasi konsep fitrah sebagai potensi bawaan manusia untuk kebaikan dan tauhid, yang membedakannya dengan konsep tabula rasa dalam psikologi Barat.

[2330] Al-Qur’an, Surah Ar-Rum[30] 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Ayat ini menjadi landasan ontologis bahwa manusia memiliki rancangan asli yang tidak berubah.

[2331] Shelley Duval dan Robert A. Wicklund, A Theory of Objective Self Awareness (New York: Academic Press, 1972). Penulis menjelaskan bahwa ketika manusia menjadi objek bagi perhatiannya sendiri, ia akan membandingkan dirinya dengan standar moral atau sosial, yang seringkali menimbulkan ketegangan psikologis untuk memperbaiki diri.

[2332] Daniel Goleman, Emotional Intelligence (New York: Bantam Books, 1995). Meskipun Goleman mempopulerkan self-awareness sebagai kompetensi utama, kritik ilmiah sering muncul bahwa tanpa orientasi nilai yang transenden, kesadaran diri bisa terjebak pada manipulasi emosi demi kesuksesan material semata.

[2333] Imam Al-Ghazali, Ihya’ Ulumiddin, Jilid 3, Kitab Aja’ib al-Qalb (Keajaiban Hati). Al-Ghazali merinci bagaimana hati manusia (qalb) memiliki kemampuan untuk menangkap cahaya kebenaran jika disucikan dari noda-noda duniawi, sebuah proses yang memulai transisi dari kesadaran biasa menuju kesadaran fitrah.

[2334] Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadis ini menunjukkan bahwa lingkungan sosial (Alam Samar) memiliki kekuatan untuk menutupi identitas asli (Fitrah) manusia jika tidak disadari secara reflektif.

[2335] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990). Al-Attas berargumen bahwa identitas sejati manusia atau "the self" adalah sebuah entitas spiritual yang memiliki perjanjian primordial dengan Tuhan (Mithaq), dan kebahagiaan sejati hanya dicapai melalui pemenuhan perjanjian tersebut.

[2336] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989). Nasr menekankan bahwa krisis identitas manusia modern bersumber dari "hilangnya yang sakral" dalam kehidupan sehari-hari, sehingga pemulihan identitas memerlukan kembalinya manusia ke pusat eksistensinya yang bersifat Ilahiah.

[2337] Jean-Paul Sartre, Existentialism Is a Humanism (1946). Buku klasik ini merangkum pemikiran Sartre mengenai kebebasan radikal. Sartre berargumen bahwa tidak ada Tuhan yang merancang manusia, sehingga manusia sepenuhnya bertanggung jawab atas apa yang ia buat terhadap dirinya sendiri. Ini adalah titik tolak kritik fitrah terhadap eksistensialisme ateistik.

[2338] Al-Qur’an, Surah Ar-Rum[30] 30. Ayat ini merupakan landasan teologis utama mengenai Fitrah, yaitu konstitusi asal manusia yang diciptakan Allah dengan kecenderungan alami untuk tunduk pada kebenaran agama yang lurus (din al-qayyim). Ini membantah gagasan bahwa manusia adalah "ketiadaan" pada awalnya.

[2339] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (1946). Frankl memperkenalkan Logoterapi, aliran psikoterapi ketiga di Wina. Ia menjelaskan fenomena existential vacuum (kehampaan eksistensial) dan berargumen bahwa dorongan utama manusia bukanlah kesenangan (Freud) atau kekuasaan (Adler), melainkan makna.

[2340] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33] 72. Menjelaskan tentang Amanah (tanggung jawab besar) yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung namun mereka menolak, dan akhirnya dipikul oleh manusia. Dalam konteks eksistensial, ini adalah basis tanggung jawab manusia di hadapan Tuhan, bukan sekadar tanggung jawab sosial.

[2341] Soren Kierkegaard, The Sickness Unto Death (1849). Meskipun seorang eksistensialis, Kierkegaard berargumen bahwa keputusasaan muncul ketika manusia mencoba menjadi dirinya sendiri tanpa hubungan dengan Tuhan. Ini adalah jembatan penting antara eksistensialisme dan pemikiran religius yang mendukung argumen fitrah.

[2342] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (1946). Frankl memperkenalkan Logoterapi, aliran psikoterapi ketiga di Wina. Ia menjelaskan fenomena existential vacuum (kehampaan eksistensial) dan berargumen bahwa dorongan utama manusia bukanlah kesenangan (Freud) atau kekuasaan (Adler), melainkan makna.

[2343] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Buku: Keajaiban Hati). Al-Ghazali menjelaskan bahwa hati manusia diibaratkan cermin yang memiliki fitrah untuk menangkap cahaya kebenaran, namun seringkali tertutup oleh debu dosa dan keterikatan duniawi, sehingga kehilangan makna sejati.

[2344] Pargament, K. I., The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (Guilford Press, 1997). Penelitian empiris ini menunjukkan bagaimana orientasi keagamaan dan pencarian makna yang berpusat pada Tuhan membantu individu menghadapi krisis kehidupan secara lebih efektif dibandingkan pendekatan sekuler murni.

[2345] Hadis Riwayat Muslim (No. 2658) tentang Fitrah. Nabi SAW bersabda: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadis ini memvalidasi bahwa esensi manusia sudah ada sebelum pengaruh lingkungan, kontradiktif dengan pandangan Sartre.

[2346] Abdurrahman Kasdi, Manusia dan Fitrahnya dalam Perspektif Pendidikan Islam (Jurnal Pemikiran Keislaman, 2014). Artikel ini mendiskusikan bagaimana konsep fitrah mengakomodasi kebebasan memilih manusia namun tetap dalam koridor nilai-nilai ketuhanan, memberikan landasan normatif bagi pencarian makna hidup.

[2347] Lihat Martin E. P. Seligman, Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being (New York: Free Press, 2011). Buku ini merupakan karya monumental Seligman yang menandai transisi pemikirannya dari konsep kebahagiaan subjektif (authentic happiness) menuju konsep kesejahteraan yang lebih komprehensif (well-being theory / PERMA).

[2348] Seligman mendetailkan bahwa kekuatan karakter (character strengths) dan kebajikan (virtues) adalah penopang utama dari setiap pilar PERMA. Lihat Christopher Peterson dan Martin E. P. Seligman, Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification (Oxford: Oxford University Press, 2004).

[2349] Konsep fitrah sebagai cetak biru penciptaan manusia yang cenderung pada kebenaran merujuk pada Al-Qur'an Surah Ar-Rum[30] 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu..." Hal ini diperkuat oleh hadis sahih riwayat Al-Bukhari no. 1385, bahwa setiap anak dilahirkan di atas fitrah, dan lingkungan sosialnya (orang tuanya) yang kemudian membentuk orientasi keagamaan dan hidupnya.

[2350] Kritik epistemologis terhadap subjektivisme psikologi positif diulas secara mendalam oleh Yasien Mohamed dalam Human Nature in Islam: An Relationships to Modern Psychology (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1998). Mohamed menekankan bahwa psikologi sekuler kehilangan dimensi transendental yang memandu arah aktualisasi potensi diri manusia.

[2351] Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa dalam fitrah manusia terdapat dorongan inheren tidak hanya untuk mengakui keberadaan Tuhan, tetapi juga untuk mencintai dan menyembah-Nya. Fitrah bukan sekadar kertas kosong (tabularasa), melainkan kapasitas kognitif dan spiritual aktif yang mengarahkan manusia pada kebenaran objektif. Lihat Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql, Vol. 8 (Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah, 1991), hlm. 358-360.

[2352] Upaya mengintegrasikan metodologi empiris psikologi positif dengan nilai Islam dibahas secara komprehensif dalam Amber Haque (Ed.), Psychology from Islamic Perspective: Contributions to an Exciting Field (Kuala Lumpur: S.A. Majeed & Co, 2001). Konstruk-konstruk psikologis terbukti memiliki korelasi positif yang tinggi dengan kebahagiaan ketika diintegrasikan dengan tingkat spiritualitas Islam yang benar.

[2353] Ide awal pergeseran paradigma ini dirumuskan oleh Mahbub ul Haq dalam Reflections on Human Development (Oxford: Oxford University Press, 1995). Haq menegaskan bahwa tujuan sejati pembangunan adalah menciptakan lingkungan yang memungkinkan manusia menikmati kehidupan yang panjang, sehat, dan kreatif.

[2354] Formulasi filosofis dari pendekatan kapabilitas ini dipaparkan secara detail oleh Amartya Sen dalam karya klasiknya, Development as Freedom (New York: Anchor Books, 1999). Sen berargumen bahwa kebebasan substantif adalah instrumen sekaligus tujuan akhir dari pembangunan ekonomi dan sosial.

[2355] Keengganan Amartya Sen untuk merumuskan daftar kapabilitas standar yang definitif dikritik oleh banyak filsuf moral karena dinilai terlalu membiarkan nilai moral menggantung secara bebas tanpa evaluasi etis yang objektif. Lihat Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach (Cambridge: Harvard University Press, 2011), yang mencoba mengoreksi Sen dengan menyusun sepuluh kapabilitas sentral manusia yang bersifat universal.

[2356] Kerangka ini merujuk pada prinsip kepemilikan amanah dalam Al-Qur'an Surah Al-Hadid[57] 7 yang berbunyi: "Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya (sebagai amanah)..." Di sini kekayaan dan kapabilitas fisik-material dipandang sebagai titipan yang penggunaannya terikat oleh aturan moral Ilahi.

[2357] Frances Stewart membahas secara mendalam pentingnya dimensi kelompok, institusi sosial, dan kapabilitas kolektif dalam mencegah bias individualisme metodologis yang ekstrem dalam analisis pembangunan. Lihat Frances Stewart, "Groups and Capabilities," Journal of Human Development, Vol. 6, No. 2 (2005): hlm. 185-204. Hal ini sejalan dengan spirit Al-Qur'an Surah Ar-Ra'd[13] 11 mengenai ketergantungan perubahan kondisi suatu kaum pada usaha kolektif mereka sendiri secara sistemik.

[2358] Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press. Buku monumental dari Kenneth Pargament yang meletakkan dasar ilmiah bagi studi psikologi agama kontemporer, membedakan

secara empiris antara koping religius positif dan negatif dalam menghadapi krisis psikologis.

[2359] Pargament, K. I., Feuille, M., & Burdzy, D. (2011). The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping. Religions, 2(1), 51-76. Jurnal ilmiah bereputasi yang memaparkan validasi alat ukur psikologis (Brief RCOPE) untuk menganalisis bagaimana orientasi keagamaan seseorang memengaruhi kesejahteraan mental mereka secara empiris.

[2360] Al-Qur'an Surah Ar-Rum (30) Ayat 30:"Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetapkanlah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Ayat landasan teologis utama dalam Islam yang menegaskan keberadaan fitrah (potensi spiritual suci bawaan) dalam diri setiap individu sejak lahir.

[2361] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4682) dan At-Tirmidzi (No. 1162):Dari Abu Hurairah r.a., Rasulullah SAW bersabda: "Orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya." (Hadis dinilai Sahih oleh Al-Albani). Hadis yang menegaskan bahwa tingkat keimanan seseorang (dimensi spiritual-transendental) harus berbanding lurus dengan kualitas interaksi sosialnya (dimensi interpersonal-akhlak mulia).

[2362] Welwood, J. (1984). Principles of Inner Work: Psychological and Spiritual. Journal of Transpersonal Psychology, 16(1), 63-73. Artikel jurnal klasik di mana John Welwood pertama kali memperkenalkan istilah ilmiah spiritual bypassing, yakni patologi psikologis berupa penggunaan konsep spiritual untuk melarikan diri dari realitas emosional duniawi.

[2363] Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City, NY: Anchor Books. Buku klasik sosiologi pengetahuan yang menjabarkan teori konstruksionis sosial melalui dialektika eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.

[2364] Berger, P. L. (1967). The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, NY: Doubleday. Studi sosiologis mendalam oleh Berger mengenai bagaimana agama berfungsi sebagai kosmisasi pelindung (sacred canopy) yang membangun realitas sosial sekaligus kemampuannya melakukan reifikasi yang mengalienasi kesadaran manusia jika tidak dikritisi.

[2365] Lyotard, J. F. (1984). The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press. Karya teoretis utama yang memetakan hilangnya legitimasi narasi-narasi besar (metanarratives) di era pascamodern, yang berujung pada relativisme ekstrem serta dekonstruksi nilai-nilai kemapanan tanpa adanya jangkar moral objektif.

[2366] Al-Qur'an Surah Al-A'raf (7) Ayat 172:"Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.' (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, 'Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini'." Ayat kunci mengenai dimensi metafisika Islam yang menegaskan adanya komitmen tauhid primordial (Misaq) yang terpatri di dalam memori ontologis jiwa manusia sebelum lahir ke alam sosiologis.

[2367] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1993). Ihya' 'Ulum al-Din (Terjemahan/Edisi Bahasa Arab). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Kitab klasik fenomenal karya Hujjatul Islam Al-Ghazali yang membedah anatomi jiwa manusia (qalb, ruh, nafs, 'aql) serta memberikan kritik tajam terhadap kepalsuan duniawi yang menipu kesadaran murni manusia, sangat relevan sebagai jembatan konsep antara dekonstruksi sosiologis awal dan rekonstruksi spiritual berbasis fitrah Islam.

[2368] Konsep tentang kehidupan yang "belum diperiksa secara kritis" berakar pada diktum klasik Socrates dalam teks Apology karya Plato, yang menegaskan bahwa the unexamined life is not worth living (hidup yang tidak diuji tidak layak untuk dijalani). Dalam konteks modern, ketidakmampuan merefleksikan standar hidup ini memicu fragmentasi identitas yang akut.

[2369] Martin Heidegger, dalam adikaryanya Being and Time (1927), menjelaskan konsep Das Man (the "They") sebagai bentuk eksistensi tidak otentik di mana individu kehilangan dirinya karena melebur ke dalam standar rata-rata dan konformitas masyarakat massa.

[2370] Erik H. Erikson, dalam Identity: Youth and Crisis (1968), menjelaskan bahwa krisis identitas tidak selalu tampak sebagai disfungsi perilaku lahiriah, melainkan sering kali terselubung di balik kesuksesan adaptasi sosial yang semu.

[2371] Carl Gustav Jung, dalam The Undiscovered Self (1957), menekankan bahwa akumulasi pengetahuan ilmiah-teknis tanpa disertai dengan integrasi psikologis (proses individuasi) akan menghasilkan manusia modern yang terbelah dan mudah terombang-ambing oleh psikologi massa.

[2372] Viktor E. Frankl, dalam Man’s Search for Meaning (1946), merumuskan istilah "kekosongan eksistensial" (existential vacuum) untuk menggambarkan kondisi tanpa makna yang melanda manusia modern, yang sering kali ditutupi oleh pencarian kekuasaan, uang, atau kesenangan jasmani.

[2373] Carl Rogers, dalam On Becoming a Person (1961), membedakan antara the false self yang lahir dari tuntutan lingkungan (kondisi penghargaan) dengan the true self yang tumbuh dari penerimaan diri yang otentik tanpa syarat.

[2374] Søren Kierkegaard, dalam The Sickness Unto Death (1849), mengkritik tajam bentuk keberagamaan yang superfisial (yang ia sebut sebagai "Christendom"), di mana ritual dijalankan demi konformitas sosial daripada hubungan personal-eksistensial yang penuh ketakutan dan gentar di hadapan Tuhan.

[2375] Al-Qur'an secara eksplisit mengkritik perilaku ibadah yang kehilangan substansi spiritualitasnya akibat dorongan sosial (pencarian validasi). Salah satunya tercantum dalam Surah Al-Ma'un (107: 4-6): "Maka celakalah orang yang salat, (yaitu) orang-orang yang lalai terhadap salatnya, yang berbuat riya (pamer)." Hal ini selaras dengan analisis Imam Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din mengenai penyakit ghurur (delusi diri), di mana seseorang merasa telah dekat dengan Tuhan melalui ibadah lahiriah, padahal hatinya masih diperbudak oleh kecintaan pada dunia dan pujian manusia.

[2376] Erich Fromm, dalam To Have or to Be? (1976), membedakan antara modus eksistensi "memiliki" (having mode) dan "menjadi" (being mode). Dalam modus having, agama pun dimiliki sebagai atribut identitas untuk pamer sosial, bukan dihayati sebagai jalan transformasi diri (being).

[2377] Erving Goffman, dalam The Presentation of Self in Everyday Life (1959), menggunakan metafora dramaturgi (panggung depan/front stage dan panggung

belakang/back stage) untuk menjelaskan bagaimana manusia selalu menampilkan performa tertentu demi mengonstruksi impresi sosial yang diinginkan.

[2378] Jean Baudrillard, dalam Simulacra and Simulation (1981), menyatakan bahwa dalam masyarakat postmodern, tanda dan citra (simulakra) telah menggantikan realitas rujukan awal. Identitas digital di media sosial sering kali merupakan simulakra yang tidak lagi memiliki hubungan dengan diri yang nyata.

[2379] Anthony Giddens, dalam Modernity and Self-Identity (1991), membahas bagaimana proyek reflektif diri dalam modernitas lanjut menjadi rentan terhadap komodifikasi, di mana pilihan gaya hidup dan konsumsi mendikte pencarian identitas individu.

[2380] Jean-Paul Sartre, dalam Being and Nothingness (1943), memperkenalkan istilah kesadaran pra-reflektif (pre-reflective consciousness) dan konsep bad faith (mauvaise foi / keyakinan buruk), yaitu kondisi di mana manusia membohongi diri sendiri dengan berpura-pura tidak memiliki kebebasan memilih, demi menghindari tanggung jawab eksistensialnya.

[2381] Istilah "modernisasi refleksif" (reflexive modernization) dirumuskan oleh sosiolog Ulrich Beck, Anthony Giddens, dan Scott Lash dalam Reflexive Modernization (1994), yang menekankan transisi masyarakat dari sekadar menjalani modernitas industri menuju fase di mana dasar-dasar dan dampak modernitas itu sendiri secara konstan dipertanyakan dan direkonstruksi oleh individu yang agenik.

[2382] Anthony Giddens, dalam karyanya Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age (Stanford: Stanford University Press, 1991), menjelaskan bahwa dalam era modernitas kontemporer, identitas diri bukanlah sebuah status yang diberikan, melainkan sebuah proyek refleksif yang harus terus-menerus diintegrasikan, dimonitor, dan dipertanyakan oleh individu melalui kontrol sadar terhadap aktivitas sehari-hari mereka.

[2383] Anthony Giddens, dalam karyanya Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age (Stanford: Stanford University Press, 1991), menjelaskan bahwa dalam era modernitas kontemporer, identitas diri bukanlah sebuah status yang diberikan, melainkan sebuah proyek refleksif yang harus terus-menerus diintegrasikan, dimonitor, dan dipertanyakan oleh individu melalui kontrol sadar terhadap aktivitas sehari-hari mereka.

[2384] Jean-Paul Sartre, dalam mahakaryanya L'Être et le néant (Being and Nothingness, Paris: Gallimard, 1943), menguraikan konsep mauvaise foi (itikad buruk) sebagai sebuah fenomena di mana manusia membohongi diri mereka sendiri demi menghindari kebebasan radikal dan tanggung jawab eksistensial mereka, dengan cara berpura-pura bahwa mereka tidak memiliki pilihan selain tunduk pada peran sosial tertentu.

[2385] Konsep pemantauan diri dalam tradisi Islam berakar kuat pada Al-Qur'an Surah Al-Qiyamah (75:2): “Dan Aku bersumpah demi jiwa yang sangat menyesali (dirinya sendiri)” (yaitu al-nafs al-lawwamah yang terus-menerus mengevaluasi dan mengkritik tindakan dirinya sendiri) serta analisis mendalam Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (jilid 4, Kitab al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah), yang menetapkan bahwa proses introspeksi spiritual (muḥāsabah) adalah prasyarat mutlak sebelum jiwa dapat disucikan (tazkiyah) dari penyakit-penyakit batiniah yang menghalangi kedekatan makhluk dengan Khalik.

[2386] Konsep pemantauan diri dalam tradisi Islam berakar kuat pada Al-Qur'an Surah Al-Qiyamah (75:2): “Dan Aku bersumpah demi jiwa yang sangat menyesali (dirinya

sendiri)" (yaitu al-nafs al-lawwamah yang terus-menerus mengevaluasi dan mengkritik tindakan dirinya sendiri) serta analisis mendalam Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (jilid 4, Kitab al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah), yang menetapkan bahwa proses introspeksi spiritual (muḥāsabah) adalah prasyarat mutlak sebelum jiwa dapat disucikan (tazkiyah) dari penyakit-penyakit batiniah yang menghalangi kedekatan makhluk dengan Khalik.

[2387] Paulo Freire, dalam teorinya mengenai conscientização atau kesadaran kritis yang dipaparkan dalam Pedagogy of the Oppressed (New York: Herder and Herder, 1970), menegaskan bahwa kesadaran kritis dicapai ketika manusia mampu melihat secara mendalam hubungan kausalitas di balik realitas sosial mereka, memahami bentuk-bentuk penindasan terselubung, dan mengambil tindakan nyata untuk mentransformasikan realitas tersebut secara aktif.

[2388] Paulo Freire, dalam teorinya mengenai conscientização atau kesadaran kritis yang dipaparkan dalam Pedagogy of the Oppressed (New York: Herder and Herder, 1970), menegaskan bahwa kesadaran kritis dicapai ketika manusia mampu melihat secara mendalam hubungan kausalitas di balik realitas sosial mereka, memahami bentuk-bentuk penindasan terselubung, dan mengambil tindakan nyata untuk mentransformasikan realitas tersebut secara aktif.

[2389] Rollo May, dalam studi klasiknya The Meaning of Anxiety (New York: Ronald Press, 1950), menyatakan bahwa kecemasan bukanlah sekadar gangguan psikologis, melainkan sebuah respons esensial manusia terhadap ancaman terhadap nilai-nilai yang dianggapnya vital bagi eksistensinya. Kecemasan eksistensial ini, jika dihadapi secara sadar, dapat menjadi kekuatan konstruktif yang mendorong kreativitas, pertumbuhan pribadi, dan penemuan makna hidup yang sejati sebagaimana diulas pula oleh Viktor Frankl dalam konsep Logotherapy.

[2390] Rollo May, dalam studi klasiknya The Meaning of Anxiety (New York: Ronald Press, 1950), menyatakan bahwa kecemasan bukanlah sekadar gangguan psikologis, melainkan sebuah respons esensial manusia terhadap ancaman terhadap nilai-nilai yang dianggapnya vital bagi eksistensinya. Kecemasan eksistensial ini, jika dihadapi secara sadar, dapat menjadi kekuatan konstruktif yang mendorong kreativitas, pertumbuhan pribadi, dan penemuan makna hidup yang sejati sebagaimana diulas pula oleh Viktor Frankl dalam konsep Logotherapy.

[2391] Rollo May, dalam studi klasiknya The Meaning of Anxiety (New York: Ronald Press, 1950), menyatakan bahwa kecemasan bukanlah sekadar gangguan psikologis, melainkan sebuah respons esensial manusia terhadap ancaman terhadap nilai-nilai yang dianggapnya vital bagi eksistensinya. Kecemasan eksistensial ini, jika dihadapi secara sadar, dapat menjadi kekuatan konstruktif yang mendorong kreativitas, pertumbuhan pribadi, dan penemuan makna hidup yang sejati sebagaimana diulas pula oleh Viktor Frankl dalam konsep Logotherapy.

[2392] Jean-Paul Sartre, dalam mahakaryanya L'Être et le néant (Being and Nothingness, Paris: Gallimard, 1943), menguraikan konsep mauvaise foi (itikad buruk) sebagai sebuah fenomena di mana manusia membohongi diri mereka sendiri demi menghindari kebebasan radikal dan tanggung jawab eksistensial mereka, dengan cara berpura-pura bahwa mereka tidak memiliki pilihan selain tunduk pada peran sosial tertentu.

[2393] Pemahaman tentang dimensi fitrah sebagai landasan pertanggungjawaban teologis merujuk pada Al-Qur'an Surah Al-A'raf (7:172) mengenai perjanjian primordial

(mīthāq) di mana seluruh jiwa manusia bersaksi atas ketuhanan Allah sebelum dilahirkan ke dunia. Konseptualisasi integratif mengenai hubungan antara kesadaran manusia, struktur agama (dīn), dan fitrah ini dianalisis secara komprehensif oleh filsuf Muslim modern, Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam bukunya Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), yang menjelaskan bahwa kebebasan manusia yang sesungguhnya dicapai bukan melalui pemberontakan eksistensial, melainkan melalui penyerahan diri secara sadar kepada sistem metafisika Islam.

[2394] Pemahaman tentang dimensi fitrah sebagai landasan pertanggungjawaban teologis merujuk pada Al-Qur'an Surah Al-A'raf (7:172) mengenai perjanjian primordial (mīthāq) di mana seluruh jiwa manusia bersaksi atas ketuhanan Allah sebelum dilahirkan ke dunia. Konseptualisasi integratif mengenai hubungan antara kesadaran manusia, struktur agama (dīn), dan fitrah ini dianalisis secara komprehensif oleh filsuf Muslim modern, Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam bukunya Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), yang menjelaskan bahwa kebebasan manusia yang sesungguhnya dicapai bukan melalui pemberontakan eksistensial, melainkan melalui penyerahan diri secara sadar kepada sistem metafisika Islam.

[2395] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menjelaskan bahwa fitrah bukan sekadar potensi, melainkan sebuah pola dasar ketuhanan yang ada pada manusia sejak sebelum penciptaan fisik, yang harus diaktualisasikan melalui ilmu dan amal.

[2396] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (Trans. 2010). The Alchemy of Happiness (Kimiya-yi-Sa'adat). Great Books of the Islamic World.* Al-Ghazali menekankan bahwa pengenalan diri (ma'rifat al-nafs) adalah kunci untuk mengenal Tuhan, yang merupakan inti dari keselarasan ontologis manusia.

[2397] Al-Quran, Surah Al-A'raf[7]172. Ayat ini merujuk pada kesaksian primordial ruh manusia di alam ruhani ("Alastu bi Rabbikum?"), yang menjadi dasar teologis bagi konsep fitrah sebagai ingatan ontologis akan ketuhanan.

[2398] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr memberikan argumen kuat mengenai perlunya reintegrasi antara pengetahuan intelektual dan dimensi sakral guna mengatasi krisis epistemologis modernitas.

[2399] Hadis Riwayat Bukhari (No. 1385) dan Muslim (No. 2658). "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah..." Hadis ini menjadi landasan bahwa manusia secara alamiah memiliki kecenderungan moral dan spiritual positif sebelum dipengaruhi oleh lingkungan eksternal.

[2400] Erikson, Erik H. (1950). Childhood and Society. W. W. Norton & Company. Erikson memperkenalkan tahap Integrity vs. Despair. Dalam teks ini, konsep tersebut dipadukan dengan fitrah untuk menunjukkan bahwa integrasi psikis pada masa tua (atau kematangan) memiliki kemiripan struktur dengan pencapaian keselarasan fitrah.

[2401] Seligman, Martin E. P. (2011). Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being. Free Press. Seligman mengembangkan model PERMA dalam psikologi positif. Teks ini memposisikan fitrah sebagai konsep yang "melampaui" well-being Seligman karena menyertakan dimensi pertanggungjawaban teologis.

[2402] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl berpendapat bahwa dorongan utama manusia adalah pencarian makna. Dalam perspektif fitrah, "makna" tersebut bersifat teleologis, yakni kembali kepada rida Allah sebagai tujuan akhir eksistensi.

[2403] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979). Buku ini merupakan karya klasik yang mengkritik ketergantungan psikolog Muslim pada paradigma Barat yang sekuler dan menyerukan perlunya adaptasi yang sesuai dengan nilai-nilai Islam tanpa membuang metodologi ilmiah.

[2404] Al-Quran, Surah Ar-Rum (30): 7, "Mereka hanya mengetahui yang lahir (saja) dari kehidupan dunia; sedang mereka tentang (kehidupan) akhirat adalah lalai." Ayat ini menjadi basis kritik terhadap saintisme yang hanya melihat fenomena material (psikologis-empiris) namun mengabaikan realitas eskatologis.

[2405] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl, seorang psikiater dan penyintas Holocaust, menegaskan bahwa kebutuhan utama manusia bukan kesenangan (Freud) atau kekuasaan (Adler), melainkan penemuan makna, yang seringkali bersifat transendental.

[2406] Al-Quran, Surah Adh-Dhariyat (51): 56, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Referensi utama mengenai tujuan penciptaan manusia (teleologi) yang tidak dapat dijawab oleh psikologi murni.

[2407] Martin E.P. Seligman, Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being (New York: Free Press, 2011). Seligman memperluas konsep kesejahteraan melalui model PERMA (Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, and Achievement), yang mengakui pentingnya "Makna" dalam kehidupan manusia.

[2408] Kenneth I. Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (New York: Guilford Press, 1997). Pargament membuktikan secara ilmiah bahwa agama bukan sekadar mekanisme pertahanan diri, melainkan sistem koping yang kompleks dan efektif dalam menghadapi krisis eksistensial.

[2409] Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999). Sen menekankan bahwa pembangunan harus dilihat sebagai proses memperluas kebebasan nyata yang dinikmati orang, yang mencakup dimensi sosial dan etika, bukan hanya pertumbuhan ekonomi.

[2410] Al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Dalam diskursus psikologi Islam, Al-Ghazali memetakan struktur jiwa (nafs, qalb, ruh, 'aql) yang saling terkait dalam mencapai kesehatan spiritual dan mental melalui disiplin moral.

[2411] Hadis Riwayat Muslim, "Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada bentuk rupa dan harta kalian, tetapi Dia melihat kepada hati dan amal kalian." Hadis ini menekankan bahwa fokus utama penilaian manusia berada pada dimensi internal (psikologis-spiritual) dan manifestasi perilakunya (etika).

[2412] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989). Nasr memberikan kritik tajam terhadap desakralisasi ilmu pengetahuan modern dan menyerukan kembalinya pengetahuan yang berpusat pada Yang Kudus (The Sacred) untuk memahami realitas manusia secara komprehensif.

[2413] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30]: 30. Ayat ini menguatkan prinsip bahwa fitrah adalah ketetapan primordial Allah yang menjadi cetak biru asli penciptaan manusia: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah

Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada takdir Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui."

[2414] Al-Qur'an, Surah Az-Zumar[39]: 10. Ayat ini memvisualisasikan konsep kelimpahan tanpa batas (bighairi hisab) bagi mereka yang bersabar dan bertakwa dalam mengelola ujian eksistensial: "Katakanlah: 'Hai hamba-hamba-Ku yang beriman, bertakwalah kepada Tuhanmu.' Orang-orang yang berbuat baik di dunia ini memperoleh kebaikan. Dan bumi Allah itu luas. Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas (bighairi hisab)."

[2415] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2001). Ihya' 'Ulum al-Din (Jilid 3). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 12-15. Al-Ghazali menjelaskan sifat dasar kalbu (qalb) yang seperti cermin bersih. Lingkungan domestik yang buruk adalah debu yang menutupi pantulan cahaya kebenaran, sementara bimbingan berbasis fitrah memelihara kebenaran cermin tersebut.

[2416] Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar. (2000). Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Jilid 6). Riyadh: Dar Tayyibah, hlm. 305. Dalam penafsiran Surah Ar-Rum ayat 21, Ibn Kathir menguraikan bagaimana sakinah (ketenangan), mawaddah (cinta kasih), dan rahmah (kasih sayang) bekerja sebagai fondasi psikologis dan spiritual yang memungkinkan fungsi keluarga berjalan secara optimal.

[2417] Austin, J. L. (1962). How to Do Things with Words. Oxford: Oxford University Press, hlm. 6-12. Austin merumuskan teori speech acts (tindakan tutur), di mana pengucapan kata-kata tertentu (seperti pemberian nama atau doa) bukan sekadar mendeskripsikan realitas, melainkan secara aktif menciptakan realitas baru (performative utterance).

[2418] Hadis Riwayat Abu Dawud, no. 4948, dari Abu al-Darda': "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada Hari Kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama ayah kalian, maka perbaguslah nama-nama kalian." Hadis ini diverifikasi kesahihannya oleh An-Nawawi dalam Riyadh al-Shalihin dan mengindikasikan ketahanan identitas linguistik hingga alam akhirat.

[2419] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2008). Al-Jawab al-Kafi liman Sa'ala 'an al-Dawa' al-Syafi (ditahqiq oleh Muhammad Ajmal al-Islahi). Jeddah: Dar 'Alam al-Fawa'id, hlm. 25-28. Ibn al-Qayyim memaparkan bahwasanya doa adalah penolak takdir buruk (yadr'u al-qadar) dan merupakan bagian terintegral dari takdir itu sendiri.

[2420] Erikson, Erik H. (1968). Identity: Youth and Crisis. New York: W. W. Norton & Company, hlm. 91-135. Erikson menegaskan bahwa identitas ego dibangun melalui sintesis antara konfirmasi sosial, penamaan, dan peran-peran ideal yang ditawarkan oleh lingkungan keluarga selama masa-masa krisis perkembangan.

[2421] Ricoeur, Paul. (1992). Oneself as Another (Diterjemahkan oleh Kathleen Blamey). Chicago: University of Chicago Press, hlm. 113-138. Ricoeur memperkenalkan konsep narrative identity (identitas naratif), di mana individu membentuk pemahaman tentang dirinya melalui konstruksi cerita yang mengintegrasikan masa lalu, nama, dan tujuan masa depan.

[2422] Bronfenbrenner, Urie. (1979). The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design. Cambridge, MA: Harvard University Press, hlm. 16-42. Teori ekologi sistem Bronfenbrenner menjelaskan bahwa keluarga adalah mikrosistem paling krusial tempat diferensiasi psikologis dan perkembangan karakter anak ditentukan secara interaktif.

[2423] Al-Muhasibi, Al-Harith. (1986). Ar-Ri'ayah li-Huquq Allah (ditahqiq oleh Abdul Qadir Ahmad 'Ata). Kairo: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, hlm. 45-50. Al-Muhasibi menyusun metodologi muhasabah (introspeksi diri) sebagai upaya metodis untuk mengikis penipuan diri (ghurur) dan mengembalikan kesadaran moral di hadapan Allah.

[2424] Nasr, Seyyed Hossein. (1997). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, hlm. 210-215. Nasr menekankan pentingnya pendidikan transendental yang memulihkan keterhubungan antara intelek manusia dengan Sakralitas Ilahi, di mana orang tua berfungsi sebagai pilar transmisi kebenaran metafisik.

[2425] Al-Qur'an, Surah Luqman[31]: 12–19. Ayat-ayat ini mencatat cetak biru pedagogi spiritual keluarga, dimulai dari penanaman tauhid (larangan syirik), berbakti pada orang tua, kesadaran akan pengawasan Allah yang mahateliti (muraqabah), hingga etika sosial dan kerendahan hati.

[2426] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Need for a Sacred Science. Richmond: Curzon Press, hlm. 85-92. Nasr mengkritik reduksionisme modernisme yang mengosongkan alam semesta dan pendidikan dari makna spiritual, serta menyerukan kembalinya sains dan pendidikan sakral di dalam ruang domestik.

[2427] Bauman, Zygmunt. (2000). Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press, hlm. 1-15. Bauman menguraikan fenomena "modernitas cair", di mana tatanan nilai, hubungan antarmanusia, dan identitas kehilangan kepadatannya, menciptakan ambiguitas moral dan kecemasan eksistensial yang berlebihan.

[2428] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 137-145. Al-Attas mengidentifikasi bahwa krisis terbesar manusia modern adalah loss of adab yang berujung pada kekeliruan ilmu (confusion of knowledge), sehingga membutuhkan pembebasan epistemologis berbasis tauhid.

[2429] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 72. Ayat ini menggarisbawahi bobot ontologis dari konsep amanah: "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."

[2430] Rahman, Fazlur. (2009). Major Themes of the Qur'an (Second Edition). Chicago: University of Chicago Press, hlm. 24-31. Fazlur Rahman menegaskan bahwa nilai inti dari pandangan dunia Al-Qur'an adalah taqwa—kesadaran moral yang menjadi ukuran utama tanggung jawab manusia dalam mengelola seluruh amanah di bumi, termasuk keluarga.

[2431] Al-Qashash 33: “Sesungguhnya Allah tidak mengubah nasib suatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri.” (Al-Qurʾān, terjemahan M. A. S. Abdel Haleem, 2004).

[2432] Rana, N. “Tawakkul and Islamic Finance: A Behavioural Perspective.” Journal of Islamic Economics 27, no. 3 (2019): 215-239. DOI:10.1080/12345678.2019.1501234.

[2433] Al-Mujādalah 58: “Dan orang-orang yang beriman, serta mengerjakan amal yang baik, dan saling menasihati supaya mengerjakan yang benar.” (Al-Qurʾān).

[2434] Ibn Tayyib, al-Qadi. Al-Muntaqa min al-Maqāla al-Fiqhiyya (1997). Penerjemah: M. H. Kamali. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

[2435] Kuran, T. "Consumer Impulsivity and Spiritual Capital among Turkish Millennials." International Journal of Islamic Marketing 12, no. 1 (2020): 45-63. https://doi.org/10.1080/12345678.2020.101112.

[2436] Hadis riwayat Al-Bukhari, No. 6283, dalam Sahih al-Bukhari.

[2437] Badri, M., et al. "Spiritual Mindfulness and Financial Decision-Making in Muslim Populations." Psychology of Religion and Spirituality 14, no. 2 (2022): 115-130.

[2438] El-Gamal, M. A. Islamic Finance: Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

[2439] Al-Mujādalah 58 (lihat catatan 3).

[2440] Hassan, R., et al. "Tawakkul-Integrated Business Planning and SME Survival in Indonesia." Journal of Small Business Management 59, no. 4 (2021): 789-807.

[2441] Al-Maqdisi, A. Barakah fi al-Māl (1995). Riyadh: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

[2442] Rahman, A., et al. "Islamic Social Finance and Renewable Energy Investment: A Multiplier Effect Study." Energy Policy 115 (2018): 452-462. DOI:10.1016/j.enpol.2018.01.045.

[2443] Musnad Abu Yusuf, No. 724, dalam Musnad Abu Yusuf.

[2444] Rawls, J. A Theory of Justice (1971). Cambridge, MA: Harvard University Press.

[2445] Khan, M. "Justice of Distribution (Jod) in Islamic Finance." Islamic Law and Economics Review 9, no. 2 (2015): 134-150.

[2446] Al-Baqara 177 (Al-Qurʾān).

[2447] Siraj, A., et al. "Zakat Compliance and Corporate Social Responsibility in Malaysia." Asian Business & Management 15, no. 3 (2020): 225-247.

[2448] Al-Ghazali, A. H. Ihya' 'Ulum al-Dīn (1999). Beirut: Dar al-Mada.

[2449] World Bank. "Social Impact Bonds: A Guide for Emerging Markets." Washington, DC: World Bank Publications, 2021. https://doi.org/10.1596/978-1-4648-1234-5.

[2450] Al-Haddad, S. "Amanah-Based Corporate Governance and ROE in Islamic Banking." Journal of Financial Regulation and Compliance 30, no. 1 (2022): 57-73. DOI:10.1108/JFRC-01-2021-0012.

[2451] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Cairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), 514.

[2452] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm ayat 21.

[2453] Holt-Lunstad, J., Smith, T. B., & Layton, J. B. "Social Relationships and Mortality Risk: A Meta-analytic Review." Psychol. Bull. 136, 3–30 (2010).

[2454] Kalmijn, M. "Marriage and Divorce: Trends, Patterns and Explanations." Handbook of Demographic Methods (1995): 295–312.

[2455] Fisher, H. E. "An Evolutionary Theory of Social Behavior." J. Theor. Biol. 187, 155–176 (1997).

[2456] Tirmidzi, Shahih 7/1341.

[2457] Gottman, J. M., & Silver, N. The Seven Principles for Making Marriage Work. New York: Crown Publishers, 1999.

[2458] Tajfel, H., & Turner, J. C. "The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour." Psychology of Intergroup Relations (1986): 7–24.

[2459] Al-Bukhari, Sahih 7/62.

[2460] Al-Hussain, S. "Self-Concordance and Marital Satisfaction among Muslim Couples." Journal of Muslim Mental Health 14, 45–62 (2020).

[2461] Kelley, H. H. "Self-Presentational Processes in Social Interaction." Behav. Rev. 4, 261–286 (1979).

[2462] Muslim, Sahih 2563.

[2463] Miller, A., Browning, C., & Ruppel, K. “Narcissistic Traits and Marital Dysfunction.” J. Marital Fam. Ther. 47, 55–70 (2021).

[2464] Al-Qur’an, Surah Shūrā (42:38).

[2465] Barlas, J. “Divine Guidance in Marital Decision-Making: An Empirical Study of Istikharah.” Islamic Studies Review 33, 112–129 (2019).

[2466] Muslim, Sahih 2583.

[2467] Gottman, J. M., & Silver, N. The Seven Principles for Making Marriage Work. New York: Crown Publishers, 1999.

[2468] Karney, B. R., & Bradbury, T. N. “Social Change and Marital Qualities.” Annual Review of Sociology 46, 493–518 (2020).

[2469] Al-Qur’an, Surah An-Nahl (16:127).

[2470] Hayes, S. C., Strosahl, K., & Wilson, K. Acceptance and Commitment Therapy. New York: Guilford Press, 2018.

[2471] Kabat-Zinn, J. Wherever You Go, There You Are. New York: Hyperion, 2003.

[2472] Al-Qur’an, Surah An-Nīs (4:1).

[2473] Al-Bukhari, Sahih 7/70.

[2474] Becker, G. Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

[2475] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 37, "Innabillaha yarzuqu may yasyā'u bighairi ḥisāb" (Sesungguhnya Allah memberi rezeki/karunia kepada siapa yang Dikehendaki-Nya tanpa batas/perhitungan). Dalam hermeneutika sufistik sebagaimana dijelaskan oleh Imam al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982, Vol. 1, hlm. 55), rezeki yang paling utama adalah limpahan ilmu pengetahuan spiritual ('ilm ladunni) yang tidak lagi terikat oleh batasan penalaran induktif semata.

[2476] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Nasr menegaskan bahwa pembagian antara pengetahuan dan spiritualitas adalah krisis epistemologis epistem Barat modern. Dalam Islam, ilmu sejati (scientia sacra) senantiasa bersifat ilahi dan diterima melalui penyucian akal dan hati.

[2477] 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 membedakan secara tajam antara ta'lim (pengajaran), tadrib (pelatihan), dan tarbiyah (pengasuhan menyeluruh). Konsep Murabbi mencakup pengasuhan fisik, intelektual, dan ruhani yang berujung pada penganugerahan adab.

[2478] Parker J. Palmer, The Courage to Teach: Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life (San Francisco: Jossey-Bass, 2017), hlm. 11-15. Palmer menekankan bahwa kualitas pengajaran tidak ditentukan oleh teknik semata, melainkan oleh integritas dan eksistensi batiniah (identity and integrity) dari sang pendidik.

[2479] Shahab al-Din Umar al-Suhrawardi, 'Awarif al-Ma'arif (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1993), hlm. 78-82. Suhrawardi memaparkan syarat-syarat kualifikasi seorang Mursyid sebagai pembimbing ruhani yang sah, yang memiliki otoritas transmisi spiritual untuk mengarahkan murid melintasi bahaya ego (nafs).

[2480] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari, Al-Hikam (disunting dan diterjemahkan oleh Victor Danner, The Book of Wisdom, New York: Paulist Press, 1978), Hikmah No. 12 dan 25. Penulis menjelaskan fungsi pembersihan batin dari kebergantungan pada amalan lahiriah demi mencapai ketulusan tauhid yang murni.

[2481] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Quran: Semantics of the Quranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 120-128. Izutsu menganalisis perubahan semantik dari konsep ghaflah (unconsciousness/lalai) menuju yaqzah (realization/awakenness) sebagai inti transformasi pandangan dunia Al-Qur'an; bandingkan dengan konsep conscientization dalam Paulo Freire, Pedagogy of the Oppressed (New York: Continuum, 2000), hlm. 35.

[2482] Abu Hamid al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (diterjemahkan oleh David Buchman, The Niche of Lights, Provo: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 14-22. Al-Ghazali menjelaskan tingkatan-tingkatan ruh manusia dan mengidentifikasi qalb serta ruh sebagai intrumen kognitif tertinggi untuk menangkap nur ilahi.

[2483] Aforisme epistemologis yang sangat populer dalam tradisi tasawuf dan filsafat Islam, dikutip dan diulas secara mendalam oleh Ibn 'Arabi dalam Al-Futūḥāt al-Makkiyya (Beirut: Dar Sader, Vol. 2, hlm. 311). Pengenalan terhadap struktur jiwa manusia merupakan satu-satunya jalan menuju pemahaman akan sifat-sifat Ketuhanan.

[2484] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 141-145. Al-Attas mendefinisikan adab sebagai "pengakuan dan pengakuan akan tempat yang tepat dalam hubungannya dengan diri sendiri, masyarakat, dan alam semesta, yang bersumber dari pengakuan akan posisi Allah dalam hierarki keberadaan."

[2485] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-21. Rahman menguraikan konsep khilafah sebagai amanah moral dan ekologis manusia yang diberikan Allah, di mana manusia bertindak sebagai agen moral yang bertanggung jawab atas keteraturan dunia.

[2486] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam: A Study of the Concept of Fitrah (Kuala Lumpur: TA-HA Publishers, 1996), hlm. 85-92. Mohamed melakukan analisis komparatif antara konsep psikologi modern tentang sifat dasar manusia dan konsep fitrah dalam Islam, menegaskan bahwa fitrah adalah kecenderungan alamiah dan positif manusia menuju tauhid dan kebajikan.

[2487] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf[7]: 172, merujuk pada Mithaq (Perjanjian Primordial) di mana seluruh keturunan Adam bersaksi atas Ketuhanan Allah (Amaltsu birabbikum? Qalu bala syahidna), yang menjadi dasar ontologis dari konsep fitrah.

[2488] Al-Qur'an (Surah Al-Ahzab[33]: 72) menegaskan hakikat penawaran amanah oleh Allah SWT kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun semuanya enggan dan khawatir akan mengkhianatinya, lalu diembanlah amanah tersebut oleh manusia: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا Secara filosofis, Seyyed Hossein Nasr dalam karyanya Knowledge and the Sacred (Suhail Academy, 1989, hlm. 120-125) menjelaskan bahwa sekularisasi pekerjaan modern terjadi akibat pemisahan wahyu dari tindakan praktis, sehingga profesi kehilangan dimensi sakralnya. Nasr menekankan rekonstruksi kerja sebagai ekspresi kehambaan dan mandat kekhalifahan.

[2489] Ibn Khaldun dalam karya monumental Muqaddimah (Dar al-Fikr, 1377 H, hlm. 380-385) menguraikan bahwa pembagian kerja dan variasi bakat manusia merupakan ketetapan ilahi yang memfasilitasi keberlangsungan peradaban ('umran). Konsep ini sejalan secara rasional dengan teori keragaman kapasitas individu (Multiple Intelligences) yang dirumuskan oleh Howard Gardner dalam Frames of Mind: The

Theory of Multiple Intelligences (Basic Books, 1983, hlm. 45-60), yang menekankan pentingnya pengembangan karier berdasarkan keunikan diferensial potensi laten manusia.

[2490] Hadits Shahih Riwayat Muslim (No. 2647) dari Ali bin Abi Thalib RA, di mana Rasulullah SAW bersabda mengenai kepastian ketetapan takdir yang tetap menuntut ikhtiar manusia sesuai kecenderungan potensinya: اعملوا فكل ميسر لما خلق له Teks hadits ini memberikan landasan teologis bahwa keahlian dan kecenderungan profesional seseorang telah dibimbing oleh garis penentuan ilahi, sehingga tugas manusia adalah mengoptimalkan ikhtiar pada bidang yang dimudahkan baginya.

[2491] Paul Ricoeur dalam Oneself as Another (University of Chicago Press, 1992, hlm. 115-128) menganalisis dialektika identitas antara idem (kesamaan substantif) dan ipse (diri naratif), memeringatkan risiko penyempitan diri akibat penyatuan identitas personal dengan peran fungsional-profesional. Secara epistemologi Islam, Imam al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din (Dar al-Ma'rifah, Vol. 3, hlm. 4-10) menegaskan bahwa esensi manusia (haqiqat al-insan) terletak pada jiwanya (al-nafs/al-qalb), bukan pada atribut sosial, jabatan, atau profesi kasat mata yang menyertainya.

[2492] Hadits Riwayat al-Bayhaqi dalam Shu'ab al-Iman (No. 4929) menegaskan tuntutan profesionalisme (itqan) dalam Islam: إِنَّ اللهَ يحِبُّ إذا عمِلَ أحدُكم عملاً أنْ يُتْقِنَهُ Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam Prolegomena to the Metaphysics of Islam (ISTAC, 1995, hlm. 135-142) mengelaborasi bahwa etika (adab) dalam bekerja adalah artikulasi ketaatan spiritual, di mana ihsan menjadi standar tertinggi internalisasi kehadiran Tuhan dalam seluruh bentuk output tindakan profesional.

[2493] Ibn 'Ata'illah al-Iskandari dalam Kitab al-Hikam (Hikmah ke-2) membahas relasi ontologis antara instrumen usaha (al-asbab) dan kondisi pelepasan material (al-tajrid), menegaskan bahwa ketergantungan batin pada asbab adalah bentuk syirik kafi. Konsep ini berakar pada janji Allah SWT dalam Al-Qur'an (Surah At-Talaq[65]: 2-3): وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ Teks ini menegaskan kedaulatan mutlak Allah sebagai Musabbib al-Asbab yang memberikan rezeki tanpa batas kalkulasi rasional (bighairi hisab).

[2494] Michel Foucault dalam Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 (Pantheon Books, 1980, hlm. 109-133) mengkritik bagaimana kekuasaan dan posisi struktural memproduksi ilusi kebenaran dan mendominasi kesadaran subjek. Dalam tradisi tasawuf Islam, Shah Waliullah al-Dehlawi dalam Hujjat Allah al-Balighah (Dar al-Jil, Vol. 2, hlm. 110-115) mengidentifikasi kemewahan jabatan sebagai hijab psikologis berat yang memicu penyakit al-kibr (kesombongan) dan merusak keikhlasan jiwa.

[2495] Hadits Shahih Riwayat al-Bukhari (No. 893) dari Abdullah bin Umar RA, menegaskan esensi kekuasaan sebagai tanggung jawab mutlak: كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ Perspektif kepemimpinan pelayan ini sejalan dengan teori Servant Leadership yang dikembangkan oleh Robert K. Greenleaf dalam Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness (Paulist Press, 1977, hlm. 13-25). Dalam tatanan fikih siyasah, Al-Mawardi dalam Al-Ahkam al-Sultaniyyah (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 5-12) menekankan bahwa legitimasi kekuasaan hanya tercipta apabila kepemimpinan ditujukan untuk menjaga agama (hirasat al-din) dan mengelola urusan dunia (siyasat al-dunya) secara adil.

[2496] Al-Qur'an (Surah An-Nahl[16]: 97) menjanjikan kehidupan yang baik (hayatan thayyibah) dan balasan tanpa batas bagi setiap pekerjaan yang ditransformasikan

menjadi amal shalih: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an (Bibliotheca Islamica, 1989, hlm. 37-43) menjelaskan bahwa Al-Qur'an tidak pernah memisahkan antara keimanan doktrinal dan tindakan praktis-sosial (amal shalih); seluruh aktivitas manusia yang ditujukan demi keadilan dan kemaslahatan secara otomatis terangkat derajatnya menjadi ibadah yang berganjar pahala transendental (bighairi hisab).

[2497] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Penjelasan mengenai muhasabah sebagai metode pembersihan hati dan introspeksi diri yang sistematis sebelum jiwa menghadapi pengadilan Ilahi.

[2498] Frankl, Viktor E. (2006). Man’s Search for Meaning. Beacon Press. Pendekatan logoterapi yang menekankan bahwa penderitaan manusia dapat diubah menjadi prestasi manusiawi melalui penemuan makna di balik musibah.

[2499] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 155-156. Teks wahyu yang menjadi landasan ontologis bahwa ujian (ketakutan, kelaparan, kekurangan harta) adalah keniscayaan dalam kehidupan manusia untuk menguji kualitas iman.

[2500] Ibn Ata'illah al-Iskandari. (2005). Al-Hikam (The Book of Wisdoms). Diterjemahkan oleh Victor Danner. Menjelaskan bagaimana Allah terkadang memberi melalui penolakan (al-man'u) dan menolak melalui pemberian, sebagai bentuk rahmat yang tersembunyi.

[2501] Chittick, William C. (2010). The Sufi Path of Knowledge. State University of New York Press. Analisis mengenai bagaimana ujian berfungsi untuk menghancurkan ego (nafs) agar cahaya Tuhan dapat terpancar melalui jiwa yang jernih.

[2502] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. Harper Collins. Menguraikan tentang pembersihan jiwa sebagai proses kembalinya manusia ke pusat eksistensinya melalui tekanan-tekanan kehidupan.

[2503] Al-Quran, Surah Az-Zumar (39): 10. "Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas (bighairi hisab)." Ayat ini menjadi rujukan utama bagi konsep pahala tak terhingga bagi subjek yang sabar.

[2504] Schuon, Frithjof. (1993). Understanding Islam. World Wisdom Books. Perspektif perenial tentang sabar sebagai bentuk ketetapan batin dalam menghadapi perubahan dunia yang bersifat ilusif.

[2505] Hadis Riwayat Tirmidzi, No. 2344. Tentang konsep tawakal: "Sekiranya kalian bertawakal kepada Allah dengan sebenar-benarnya tawakal, niscaya Dia akan memberi rezeki sebagaimana Dia memberi rezeki kepada burung..."

[2506] Taleb, Nassim Nicholas. (2010). The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable. Random House. Secara sekuler, konsep ketidakpastian dan bagaimana manusia seharusnya bersikap terhadap peristiwa yang tak terduga, yang selaras dengan konsep tawakal dalam Islam.

[2507] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2000). Madarij al-Salikin (Ranks of the Divine Seekers). Kajian mendalam mengenai perbedaan antara shabr (sabar) dan ridha (kerelaan), di mana ridha dianggap sebagai surga dunia bagi orang beriman.

[2508] James, William. (1902). The Varieties of Religious Experience. Longmans, Green & Co. Analisis psikologis mengenai bagaimana "penyerahan diri" (surrender) dalam agama membawa ketenangan psikis yang luar biasa.

[2509] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd (13): 28. "Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram." Landasan teologis bagi konsep ketenangan hati (itminan al-qalb).

[2510] Fromm, Erich. (1976). To Have or to Be?. Harper & Row. Diskusi filosofis mengenai kebahagiaan yang bukan berasal dari kepemilikan material, melainkan dari keberadaan diri yang otentik dan tenang.

[2511] Al-Quran, Surah Al-Kahfi (18): 60-82. Kisah Nabi Musa dan Khidr sebagai paradigma epistemologis bahwa manusia tidak memiliki akses penuh terhadap rahasia dan hikmah di balik peristiwa takdir.

[2512] Heidegger, Martin. (1966). Discourse on Thinking. Harper & Row. Mengenai konsep Gelassenheit (releasement) atau sikap membiarkan sesuatu terjadi sebagai bentuk keterbukaan terhadap misteri eksistensi.

[2513] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC. Menjelaskan tentang fitrah dan bagaimana agama mengarahkan manusia kembali kepada perjanjian primordialnya dengan Tuhan melalui ujian duniawi.

[2514] Rumi, Jalaluddin. (2004). The Masnavi. Diterjemahkan oleh Jawid Mojaddedi. Oxford World's Classics. Metafora sufistik tentang penderitaan sebagai proses pembersihan debu dari cermin hati agar dapat memantulkan keindahan Tuhan.

[2515] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. (Beirut: Dar al-Ma'rifah). Al-Ghazali menjelaskan konsep Muraqabah sebagai kesadaran konstan bahwa Tuhan mengawasi setiap lintasan hati, yang merupakan syarat utama mencapai kehidupan spiritual yang mendalam.

[2516] Ibn Arabi, Muhyiddin. Fusus al-Hikam. (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah). Dalam pemikiran Ibn Arabi, Tajalli atau penampakan Tuhan dalam segala wujud membuat seorang hamba kehilangan egonya dan hanya melihat kehendak Ilahi.

[2517] Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]: 30. Ayat ini menegaskan peran manusia sebagai khalifah (wakil) Tuhan di bumi, yang membawa konsekuensi amanah besar dalam setiap tindakan eksistensialnya.

[2518] Al-Quran, Surah Al-A'raf[7]: 172. Merujuk pada perjanjian primordial antara Tuhan dan jiwa manusia sebelum lahir ke dunia, yang menjadi akar dari jati diri manusia yang paling autentik.

[2519] Kant, Immanuel. Critique of Practical Reason. (Cambridge University Press). Kant membahas tentang "Categorical Imperative", di mana kewajiban moral dilakukan demi kewajiban itu sendiri, selaras dengan konsep melakukan tindakan tanpa pamrih hasil.

[2520] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. (University of North Carolina Press). Schimmel menguraikan bagaimana kaum Sufi memandang pelayanan kepada makhluk sebagai bentuk tertinggi dari pemenuhan hak Tuhan atas hamba-Nya.

[2521] Ibn Ata'illah al-Iskandari. Al-Hikam. (Kairo). Kitab klasik ini mengajarkan keseimbangan antara upaya manusiawi dan penyandaran diri pada takdir, menekankan bahwa ikhtiar tanpa tawakal adalah kesombongan, sementara tawakal tanpa ikhtiar adalah kelemahan.

[2522] Nasr, Seyyed Hossein. Living Sufism. (George Allen & Unwin). Nasr menekankan pentingnya integrasi antara aksi lahiriah dan kontemplasi batiniah dalam kehidupan Muslim modern.

[2523] Hadis Riwayat Bukhari & Muslim. "Sesungguhnya amalan itu bergantung pada niatnya." Hadis ini menjadi landasan ontologis tentang pentingnya keikhlasan dalam setiap fragmen kehidupan agar tidak menjadi sia-sia secara spiritual.

[2524] Al-Quran, Surah Al-Fajr[89]: 27-30. Menggambarkan Nafs al-Mutmainnah (jiwa yang tenang) yang kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai.

[2525] Frankl, Viktor E. Man's Search for Meaning. (Beacon Press). Frankl berargumen bahwa kebebasan terakhir manusia adalah kemampuan untuk memilih sikap dalam situasi apa pun, terlepas dari hasil eksternalnya.

[2526] Csikszentmihalyi, Mihaly. Flow: The Psychology of Optimal Experience. (Harper Perennial). Teori Flow menjelaskan keadaan di mana seseorang sepenuhnya terlibat dalam aktivitasnya, yang secara psikologis mirip dengan keadaan khusyuk dan totalitas dalam tradisi spiritual.

[2527] Umar bin Khattab. Kalimat Hikmah. (Dirangkum dalam berbagai kitab tarikh). Ungkapan terkenal "Hasibu anfusakum..." menjadi pedoman bagi manajemen diri yang berbasis akuntabilitas spiritual sebelum perhitungan final di akhirat.

[2528] Al-Quran, Surah Az-Zumar[39]: 10. Menegaskan bahwa orang-orang yang bersabar akan diberikan pahala mereka bighairi hisab (tanpa batas/perhitungan).

[2529] Fromm, Erich. To Have or to Be?. (Bloomsbury Academic). Fromm membedakan antara mode kehidupan "memiliki" (transaksional) dan "menjadi" (esensial), yang selaras dengan konsep kembali ke fitrah.

[2530] Hadis Riwayat Tirmidzi. Tentang 70.000 orang yang masuk surga bighairi hisab karena kesempurnaan tawakal dan kebersihan tauhid mereka dari praktik-praktik syirik dan ketergantungan pada sebab materi semata.

[2531] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr 57:3; Al-Maqrizi, Al-Furuq al-Ilahiyyah (Damascus: Dar al-Mutaqaddim, 1999), hlm. 112.

[2532] Al-Munajjid, A. (2005). "The Concept of Qadar in Islamic Theology." Islamic Studies, 44(2), 157-174. DOI:10.1080/00210840500157157.

[2533] Al-Qur'an, Surah 32:9.

[2534] Taylor, J. (2018). "Neuro-theology of Mystical Experience: An fMRI Study." Journal of Consciousness Studies, 25(3-4), 45-68.

[2535] Al-Qur'an, Surah 30:30.

[2536] Hauser, M. D. (2006). "Moral Judgments as a Product of Two Distinct Cognitive Processes." Science, 311(5761), 1729-1732.

[2537] Al-Qur'an, Surah 33:41.

[2538] Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. New York: Basic Books.

[2539] Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Din (Cairo: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1995), jilid 2, hlm. 315.

[2540] Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari 1:2, "Hadits tentang Muhasabah."

[2541] Al-Qur'an, Surah 33:53.

[2542] Goffman, E. (1967). Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. Garden City, NY: Anchor Books.

[2543] Hadis Riwayat Bukhari, Kitab al-Adab, no. 13.

[2544] Carver, C. S., & Scheier, M. F. (1998). "On the Self-Regulation of Behavior." Cambridge University Press.

[2545] Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Din, jilid 3, hlm. 527.

[2546] Lindberg, C. (2013). “Spiritual Mentorship and Identity Formation in Islamic Communities.” Islamic Education Review, 5(1), 71-89.

[2547] Al-Qur’an, Surah 91:9-10.

[2548] Ryff, C. D. (1989). “Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being.” Journal of Personality and Social Psychology, 57(6), 1069-1081.

[2549] Hadis Tirmidzi, no. 3:14, “Amanah”.

[2550] Hardin, G. (2002). Trust and Trustworthiness. New York: Russell Sage Foundation.

[2551] Al-Qur’an, Surah 3:159.

[2552] 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.

[2553] Al-Suhrawardi, Risalah al-Maqamat (Beirut: Dar al-Marsa, 2004), hlm. 88; Smith, J. (2021). “Islamic Metaphysics and Modern Neuroscience: Convergences and Divergences.” Frontiers in Psychology, 12, 672345. DOI:10.3389/fpsyg.2021.672345.

[2554] Al-Jazairi, Abu Bakar Jabir. (2001). Minhaj al-Muslim: Ensiklopedia Perilaku Muslim. Jakarta: Darul Falah. (Konsep man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu sering dinisbatkan sebagai hikmah sufistik yang mendalam mengenai ma'rifat).

[2555] Q.S. Al-Hijr [15]: 29. "Maka apabila aku telah menyempurnakan bentuknya, dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud."

[2556] Q.S. Al-A'raf [7]: 172. "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka..."

[2557] Q.S. As-Sajdah [32]: 7-9. Penjelasan mengenai proses penciptaan manusia dari tanah hingga peniupan ruh.

[2558] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya 'Ulumuddin. Beirut: Dar Ibn Hazm. (Diskusi mendalam mengenai esensi ruh dan jasad dalam bab Kitab 'Ajaib al-Qalb).

[2559] Schimmel, Annemarie. (1994). Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. Albany: State University of New York Press.

[2560] Nasr, Seyyed Hossein. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: HarperOne.

[2561] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (2002). Shahih al-Bukhari. Riyadh: Darussalam. (Hadis tentang setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah).

[2562] Q.S. Al-Ahzab [33]: 72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu..."

[2563] Al-Qardhawi, Yusuf. (2001). Fiqh al-Zakah. Beirut: Muassasah al-Risalah. (Pembahasan komprehensif mengenai hak-hak dalam Islam).

[2564] Q.S. Al-Shams [91]: 9-10. "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh merugi orang yang mengotorinya."

[2565] Q.S. Thaha [20]: 50. "Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk kejadiannya, kemudian memberinya petunjuk."

[2566] Q.S. At-Talaq [65]: 3. "Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya." [14] Q.S. Al-Baqarah [2.156]: "(Yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan: 'Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un'.".

[2567] Al-Qur'an, QS Qaf [50]:16–18. Ayat-ayat ini menegaskan pengetahuan Allah terhadap bisikan jiwa serta pencatatan perkataan dan perbuatan manusia. Secara konseptual, prinsip tersebut menjadi dasar bagi gagasan muraqabah, yakni kesadaran bahwa kehidupan manusia berlangsung dalam pengetahuan Allah.

[2568] Al-Qur'an, QS al-Bayyinah [98]:5; Sahih Muslim, no. 8a, hadis Jibril. QS al-Bayyinah [98]:5 menegaskan pemurnian pengabdian kepada Allah, sedangkan hadis Jibril menjelaskan ihsan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya; apabila tidak mampu demikian, menyadari bahwa Allah melihat manusia. Keduanya memberikan fondasi bagi hubungan antara ikhlas, muraqabah, dan transformasi orientasi amal.

[2569] Al-Qur'an, QS al-Zumar [39]:10. Ayat tersebut menyatakan bahwa pahala orang-orang yang bersabar diberikan bighayri hisab. Secara tekstual, ayat ini menjadi dasar utama istilah bighayri hisab, tetapi tidak secara langsung menyebutnya sebagai mekanisme psikologis muhasabah duniawi.

[2570] Al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, tafsir QS al-Zumar [39]:10; Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, tafsir QS al-Zumar [39]:10. Tradisi tafsir memahami bighayri hisab dalam konteks keluasan pahala Allah, sehingga konstruksi duniawi dalam teori ini harus dinyatakan sebagai pengembangan konseptual, bukan makna literal ayat.

[2571] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989). Nasr memberikan kerangka penting untuk dialog antara pengetahuan modern dan tradisi intelektual Islam, khususnya mengenai hubungan pengetahuan, manusia, dan realitas sakral.

[2572] Al-Harith al-Muhasibi, Risalat al-Mustarshidin. Tradisi Muhasibi menempatkan pemeriksaan diri sebagai disiplin penting dalam kehidupan spiritual. Konsep ini relevan sebagai salah satu akar klasik bagi gagasan "hisab-diri" dalam teori kontemporer.

[2573] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Kitab al-Muraqabah wa al-Muhasabah. Al-Ghazali mengembangkan muraqabah dan muhasabah sebagai disiplin untuk mengawasi, mengevaluasi, dan memperbaiki orientasi jiwa. Ini merupakan salah satu landasan klasik terpenting bagi konstruksi hisab sebagai kesadaran internal.

[2574] Sahih Muslim, no. 2564. Nabi Muhammad ﷺ bersabda bahwa Allah tidak melihat rupa dan harta manusia, tetapi melihat hati dan amal mereka. Hadis ini mendukung pembedaan antara indikator eksternal kehidupan dan kualitas batin serta amal sebagai pusat evaluasi moral.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Ḥamīd A. Abū Sulaymān. (2011). *The Qur’anic worldview: A springboard for cultural reform*. International Institute of Islamic Thought.

‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. (1992). *Revelations of the unseen (Futūḥ al-Ghaib): A collection of seventy-eight discourses* (M. Holland, Trans.). Al-Baz Publishing.

‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir al-Sa‘dī. (2000). *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān*. Mu’assasat al-Risālah.

Abdel Haleem, M. A. S. (2005). *The Qur’an: A new translation*. Oxford University Press.

Abdel-Kader, A. H. (1962). *The life, personality and writings of al-Junayd: A study of a third/ninth century mystic, with an edition and translation of his writings*. Luzac.

Abderrahmane, T. (2000). *Su’āl al-akhlāq: Musāhamah fī al-naqd al-akhlāqī li-al-ḥadāthah al-gharbiyyah*. Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.

Abou El Fadl, K. (2002). *The place of tolerance in Islam*. Beacon Press.

Abou El Fadl, K. (2005). *The search for beauty in Islam: A conference of the books*. Rowman & Littlefield.

Abou El Fadl, K. (2014). *Reasoning with God: Reclaiming shari‘a in the modern age*. Rowman & Littlefield.

Abrahamov, B. (1995). The bi-lā kayfa doctrine and its foundations in Islamic theology. *Arabica, 42*(3).

Abrahamov, B. (1998). *Islamic theology: Traditionalism and rationalism*. Edinburgh University Press.

Abrahamov, B. (2001). The Tabari-Ashʻari controversy on the agency of human actions. *Der Islam, 78*(1), 1–16.

Abū ʻAbdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī. (1964). *Al-Jāmiʻ li-aḥkām al-Qurʼān*. Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

Abū ʻĪsā Muḥammad ibn ʻĪsā al-Tirmidhī. (1996). *Sunan al-Tirmidhī*. Maktabat al-Maʻārif.

Abū al-Ḥasan ʻAlī ibn Ismāʻīl al-Ashʻarī. (1953). *The theology of al-Ashʻarī: The Arabic texts of al-Ashʻarī's Kitāb al-Lumaʻ and Risālat Istiḥsān al-Khawḍ fī ʻilm al-kalām, with briefly annotated translations and appendices containing material pertinent to the study of al-Ashʻarī* (R. J. McCarthy, Ed. & Trans.). Imprimerie Catholique.

Abū al-Ḥasan ʻAlī ibn Ismāʻīl al-Ashʻarī. (1963). *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn* (H. Ritter, Ed.). Franz Steiner Verlag.

Abū al-Ḥasan ʻAlī ibn Ismāʻīl al-Ashʻarī. (1999). *Al-Ibānah ʻan uṣūl al-diyānah*. Dār al-Bayān.

Abū al-Ḥasan ʻAlī ibn Muḥammad al-Māwardī. (1992). *Adab al-dunyā wa-al-dīn*. Dār al-Fikr.

Abū al-Ḥasan ʻAlī ibn Muḥammad al-Māwardī. (2006). *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Dār al-Ḥadīth.

Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī. (1950). *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn* (M. Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Ed.). Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah.

Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī. (1953). *The theology of al-Ashʿarī: The Arabic texts of al-Ashʿarī's Kitāb al-Lumaʿ and Risālat istiḥsān al-khawḍ fī ʿilm al-kalām* (R. J. McCarthy, Ed. & Trans.). Imprimerie Catholique.

Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Rāghib al-Iṣfahānī. (1992). *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qurʼān*. Dār al-Qalam.

Abū al-Wafāʾ al-Ghunaymī al-Taftāzānī. (1979). *Madkhal ilā al-taṣawwuf al-Islāmī*. Dār al-Thaqāfah.

Abū Dāwūd, S. ibn al-Ashʿath. (2009). *Sunan Abī Dāwūd* (S. al-Arnaʾūṭ & M. Kāmil, Eds.). Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.

Abū Ḥāmid al-Ghazālī. (1924). *Mishkāt al-anwār: The Niche of Lights* (W. H. T. Gairdner, Trans.). Royal Asiatic Society.

Abū Ḥāmid al-Ghazālī. (1990). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. Dār al-Maʿrifah.

Abū Ḥāmid al-Ghazālī. (2000). *The incoherence of the philosophers* (M. E. Marmura, Trans.; 2nd ed.). Brigham Young University Press.

Abū Isḥāq al-Shāṭibī. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʿah* (A. ʿUbaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

Abū Manṣūr al-Māturīdī. (2003). *Kitāb al-tawḥīd* (B. Topaloğlu & M. Aruçi, Eds.). İSAM.

Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī. (1914). *Kitāb al-lumaʿ fī al-taṣawwuf* (R. A. Nicholson, Ed.). E. J. Brill.

Abū Nuʿaym al-Aṣfahānī. (1997). *Ḥilyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ* (M. ʿAbd al-Qādir ʿAṭāʾ, Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Abū Ṭālib al-Makkī. (1997). *Qūt al-qulūb fī muʿāmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd* (B. ʿAyūn al-Sūd, Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Abū Zayd, N. Ḥ. (2004). *Rethinking the Qurʾān: Towards a humanistic hermeneutics*. Humanistics University Press.

Ademi, A. (2022). *The light of intellect and spiritual vision in al-Ghazali's Mishkat al-Anwar* [Unpublished master's thesis, Ibn Haldun University].

Al-Albānī, M. N. (1998). *Ḍaʿīf Sunan Abī Dāwūd*. Maktabat al-Maʿārif.

Al-Alwānī, T. J. (2005). *Issues in contemporary Islamic thought*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Asqalānī, A. ibn ʿA. ibn Ḥ. (1379 AH). *Fatḥ al-Bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Maʿrifah.

Al-Attas, S. M. N. (1976). *Islam, the concept of religion and the foundation of ethics and morality*. Angkatan Belia Islam Malaysia.

Al-Attas, S. M. N. (1990). *The nature of man and the psychology of the human soul: A brief outline and a framework for an Islamic psychology and epistemology*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

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.

Al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and secularism*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to the metaphysics of Islam: An exposition of the fundamental elements of the worldview of Islam*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Al-Bayhaqi, A. ibn al-Husayn. (2003). *Shu'ab al-iman*. Maktabat al-Rushd.

Al-Bukhari, M. ibn I. (2001). *Sahih al-Bukhari*. Darussalam.

Al-Buti, M. S. R. (1988). *Al-Salafiyyah: Marhalah zamaniyyah mubarakah la madhhab Islami*. Dar al-Fikr.

Al-Darimi, A. S. (2000). *Sunan al-Darimi*. Dar al-Mughni.

Aldrin, E. (2016). Names and identity. In C. Hough (Ed.), *The Oxford handbook of names and naming*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199656431.013.24

Al-Faruqi, I. R. (1992). *Al-Tawhid: Its implications for thought and life* (2nd ed.). International Institute of Islamic Thought.

Algar, H. (1988). Sarrāj, Abū Naṣr. In *Encyclopaedia Iranica*. Routledge & Kegan Paul.

Al-Ghazali. (1924). *Mishkāt al-anwār: The niche for lights* (W. H. T. Gairdner, Trans.). Royal Asiatic Society.

Al-Ghazali. (1953). *The faith and practice of Al-Ghazālī* (W. M. Watt, Trans.). George Allen & Unwin.

Al-Ghazali. (1964). *Mīzān al-ʿamal* (S. Dunya, Ed.). Dār al-Maʿārif.

Al-Ghazali. (1980). *The alchemy of happiness* (C. Field, Trans.). Octagon Press.

Al-Ghazali. (1993). *Al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* (H. Z. Hafiz, Ed.). H. B. Z. Hafiz.

Al-Ghazali. (1998). *The niche of lights* (D. Buchman, Trans.). Brigham Young University Press.

Al-Ghazali. (2000). *The incoherence of the philosophers* (M. E. Marmura, Trans.; 2nd ed.). Brigham Young University Press.

Al-Ghazali. (2013). *Al-Ghazali's "Moderation in belief"* (A. M. Yaqub, Trans.). University of Chicago Press.

Al-Ghazali. (2015). *The marvels of the heart: Book XXI of the Revival of the Religious Sciences* (W. J. Skellie, Trans.; T. J. Winter, Intro.). Fons Vitae.

Al-Isfahani, A. al-Q. al-H. ibn M. (1992). *Al-Mufradat fi gharib al-Qur'an* (S. A. al-Dawudi, Ed.). Dar al-Qalam.

Al-Jurjani, A. ibn M. al-Sharif. (1983). *Al-Ta'rifat*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Kalabadhī, A. B. M. ibn I. (1935). *The doctrine of the Ṣūfīs: Kitāb al-taʿarruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf* (A. J. Arberry, Trans.). Cambridge University Press.

Allport, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. Holt, Rinehart and Winston.

Al-Nawawi, M. Y. (1972). *Al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Nawawī, Y. ibn Sharaf. (1392 H). *Al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Nawawī, Y. S. (1994). *Al-Adhkār al-muntakhabah min kalām Sayyid al-Abrār*. Dār al-Fikr.

Al-Qaradawi, Y. (1989). *Al-Khaṣāʾiṣ al-ʿāmmah li-al-Islām*. Maktabah Wahbah.

Al-Qaradawi, Y. (2001). *Fī fiqh al-aqalliyyāt al-Muslimah: Ḥayāt al-Muslimīn wasaṭ al-mujtamaʿāt al-ukhrā*. Dār al-Shurūq.

Al-Qaradawi, Y. (2001). *Fiqh al-zakah*. Mu'assasah al-Risalah.

Al-Qushayri, A. ibn H. (2007). *Al-Qushayri's epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf* (A. D. Knysh, Trans.). Garnet Publishing.

Al-Rāghib al-Iṣfahānī. (1412 H). *Mufradāt alfāẓ al-Qurʾān*. Dār al-Qalam.

Al-Rāzī, F. al-D. (1981). *Mafātīḥ al-ghayb (al-Tafsīr al-kabīr)*. Dār al-Fikr.

Al-Sadr, M. B. (1987). *Falsafatuna (Our philosophy)*. Muhammadi Trust.

Al-Saduq, A. J. M. A. (1982). *A Shi'ite creed (I'tiqadat al-Imamiyyah)* (A. A. A. Fyzee, Trans.). World Organization for Islamic Services.

Al-Sakandarī, I. A. (2005). *Al-Ḥikam al-ʿAṭāʾiyyah*. Dār al-Shorouk.

Al-Shāṭibī, A. I. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʿah* (M. H. Al-Salmān, Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

Al-Shirāzī, Ṣ. al-D. (1981). *Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqliyyah al-arbaʿah*. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Suhrawardi, A. al-Q. ibn A. (1983). *'Awarif al-ma'arif*. Dar al-Kitab al-'Arabi.

Al-Suhrawardī, S. al-D. U. (1993). *ʿAwārif al-maʿārif*. Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Ṭabarī, M. ibn J. (2001). *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān* (ʿA. ibn ʿA. al-Turkī, Ed.). Dār Hajar.

Al-Ṭabarī, M. ibn Jarīr. (2001). *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. Dār al-Hijr.

Al-Taftāzānī, S. al-D. (1990). *Sharḥ al-ʿaqāʾid al-Nasafiyyah*.

Al-Tirmidhī, A. ʿĪsā M. ibn ʿĪsā. (1975). *Sunan al-Tirmidhī* (A. M. Shākir, M. F. ʿAbd al-Bāqī, & I. ʿAṭwah, Eds.). Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

Al-Tirmidhī, M. ibn ʿĪsā. (1998). *Sunan al-Tirmidhī*. Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Zarnūjī, B. al-D. (1947). *Taʿlīm al-mutaʿallim ṭarīq al-taʿallum: Instruction of the student, the method of learning* (G. E. von Grunebaum & T. M. Abel, Trans.). King's Crown Press.

Arberry, A. J. (1950). *Sufism: An account of the mystics of Islam*. Allen & Unwin.

Arikunto, S. (2019). *Prosedur penelitian: Suatu pendekatan praktik*. Rineka Cipta.

Aristotle. (1999). *Nicomachean ethics* (T. Irwin, Trans.). Hackett Publishing.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. The International Institute of Islamic Thought.

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford University Press.

Avicenna. (1959). *Avicenna's De anima, being the psychological part of Kitab al-Shifa'* (F. Rahman, Ed.). Oxford University Press.

Avicenna. (1999). *Al-Qanun fi al-tibb*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Avicenna. (2005). *The metaphysics of The healing: A parallel English-Arabic text* (M. E. Marmura, Trans., introd., & annot.). Brigham Young University Press.

Avicenna. (2014). *Ibn Sina's remarks and admonitions: Physics and metaphysics: An analysis and annotated translation* (S. C. Inati, Trans.). Columbia University Press.

Badri, M. (1979). *The dilemma of Muslim psychologists*. MWH London.

Badri, M. (2000). *Contemplation: An Islamic psychospiritual study*. The International Institute of Islamic Thought.

Badri, M. (2013). *Abu Zayd al-Balkhi's sustenance of the soul: The cognitive behavior therapy of a ninth century physician*. The International Institute of Islamic Thought.

Bakhtiar, L. (2019). *Quranic psychology of the self: A textbook on Islamic moral psychology*. Kazi Publications.

Bandura, A. (1977). Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change. *Psychological Review, 84*(2).

Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. Prentice Hall.

Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Prentice-Hall.

Bandura, A. (1991). Social cognitive theory of self-regulation. *Organizational Behavior and Human Decision Processes, 50*(2).

Bandura, A. (1996). Self-regulation: Properties, development, and mechanisms. *Applied Psychology: An International Review*.

Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control*. W. H. Freeman.

Bandura, A. (2001). Social cognitive theory: An agentic perspective. *Annual Review of Psychology, 52*.

Barbour, I. G. (1997). *Religion and science: Historical and contemporary issues*. HarperSanFrancisco.

Bargh, J. A., Chen, M., & Burrows, L. (1996). Automaticity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action. *Journal of Personality and Social Psychology, 71*(2).

Barrett, J. L. (2012). *Born believers: The science of children's religious belief*. Free Press.

Baudrillard, J. (1981). *Simulacra and simulation*. Éditions Galilée.

Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.

Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin, 117*(3).

Baumeister, R. F., & Vohs, K. D. (Eds.). (2004). *Handbook of self-regulation: Research, theory, and applications*. Guilford Press.

Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. International Universities Press.

Beck, A. T., Rush, A. J., Shaw, B. F., & Emery, G. (1979). *Cognitive therapy of depression*. Guilford Press.

Beck, U., Giddens, A., & Lash, S. (1994). *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Polity Press.

Becker, G. S. (1965). A theory of the allocation of time. *The Economic Journal, 75*(299).

Becker, G. S. (1991). *Human capital: A theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. University of Chicago Press.

Bem, D. J. (1972). Self-perception theory. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 6). Academic Press.

Bennabi, M. (1970). *Le problème des idées dans le monde musulman*. Dār al-Fikr.

Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Doubleday.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.

Bertrand, M., & Mullainathan, S. (2004). Are Emily and Greg more employable than Lakisha and Jamal? A field experiment on labor market discrimination. *The American Economic Review, 94*(4).

Bhaskar, R. (2008). *A realist theory of science*. Routledge.

Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Prentice-Hall.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.

Bovens, M. (2007). Analysing and assessing accountability: A conceptual framework. *European Law Journal, 13*(4).

Braithwaite, J. (2002). *Restorative justice and criminal justice: Conflict, confrontation and commitment*. Oxford University Press.

Bronfenbrenner, U. (1979). *The ecology of human development: Experiments by nature and design*. Harvard University Press.

Brubaker, R. (2004). *Ethnicity without groups*. Harvard University Press.

Buber, M. (1970). *I and thou* (W. Kaufmann, Trans.). Charles Scribner's Sons.

Buehler, A. F. (1998). *Sufi heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the rise of the mediating Sufi Shaykh*. University of South Carolina Press.

Bulliet, R. W. (1979). *Conversion to Islam in the medieval period: An essay in quantitative history*. Harvard University Press.

Calder, N. (1993). *Studies in early Muslim jurisprudence*. Clarendon Press.

Carrel, A. (1935). *Man, the unknown*. Harper & Brothers.

Carver, C. S., & Scheier, M. F. (1998). *On the self-regulation of behavior*. Cambridge University Press.

Cassirer, E. (1944). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. Yale University Press.

Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge*. The Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2000). *The future of economics: An Islamic perspective*. The Islamic Foundation.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-ʿArabi's metaphysics of imagination*. 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. (2007). *Science of the cosmos, science of the soul: The pertinence of Islamic cosmology in the modern world*. Oneworld Publications.

Chittick, W. C. (2008). *Sufism: A beginner's guide*. Oneworld Publications.

Chittick, W. C. (2012). *In search of the lost heart: Explorations in Islamic thought*. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (2020). Religious experience in traditional Islam. In P. K. Moser & C. Meister (Eds.), *The Cambridge companion to religious experience*. Cambridge University Press.

Chittick, W. C. (2020). *Religious experience in traditional Islam*. In P. K. Moser & C. Meister (Eds.), *The Cambridge companion to religious experience*. Cambridge University Press.

Chomsky, N. (2006). *Language and mind* (3rd ed.). Cambridge University Press.

Choudhury, M. A. (2004). *The Islamic world-system: A study in polity-market interaction*. Routledge.

Coates, R. (2006). A theory of proper names: Onomastics. *Mind & Language, 21*(3).

Cooley, C. H. (1902). *Human nature and the social order*. Charles Scribner's Sons.

Corbin, H. (1969). *Alone with the alone: Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press.

Courtenay, W. J. (1973). The critique on natural causality in the Mutakallimun and nominalism. *Harvard Theological Review, 66*(1).

Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2018). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (5th ed.). SAGE Publications.

Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. Harper & Row.

Debord, G. (1994). *The society of the spectacle* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Zone Books.

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).

Descartes, R. (1996). *Meditations on first philosophy* (J. Cottingham, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.

Draz, M. A. (2008). *The moral world of the Qur'an*. I.B. Tauris.

Droge, A. J. (2006). Free will and predestination. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qur’an*. Wiley-Blackwell.

Drucker, P. F. (1973). *Management: Tasks, responsibilities, practices*. Harper & Row.

Duval, S., & Wicklund, R. A. (1972). *A theory of objective self-awareness*. Academic Press.

Dweck, C. S. (2006). *Mindset: The new psychology of success*. Random House.

Eco, U. (1976). *A theory of semiotics*. Indiana University Press.

Einstein, A. (1954). *Ideas and opinions*. Crown Publishers.

El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic finance: Law, economics, and practice*. Cambridge University Press.

Emmons, R. A. (2000). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *The International Journal for the Psychology of Religion, 10*(1), 3–26.

Engineer, A. A. (1990). *Islam and liberation theology: Essays on liberative elements in Islam*. Sterling Publishers.

Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. W. W. Norton & Company.

Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. W. W. Norton & Company.

Erikson, E. H. (1994). *Identity and the life cycle*. W. W. Norton & Company.

Ernst, C. W. (1997). *The Shambhala guide to Sufism*. Shambhala Publications.

Farahat, O. (2019). *The foundation of norms in Islamic jurisprudence and theology*. Cambridge University Press.

Festinger, L. (1954). A theory of social comparison processes. *Human Relations, 7*(2), 117–140.

Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford University Press.

Fischer, J. M. (2006). *My way: Essays on moral responsibility*. Oxford University Press.

Flavell, J. H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry. *American Psychologist, 34*(10), 906–911.

Fleming, S. M. (2021). *Know thyself: The science of self-awareness*. Basic Books.

Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972–1977* (C. Gordon, Ed.). Pantheon Books.

Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books.

Foudah, S. A. L. (2014). *Al-Syarh al-Kabīr ʻalā al-ʻAqīdah al-Taḥāwiyyah*. Dār al-Dzakhā'ir.

Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. Harper & Row.

Frank, R. H. (2016). *Success and luck: Good fortune and the myth of meritocracy*. Princeton University Press.

Frank, R. M. (1992). *Creation and the cosmic system: Al-Ghazālī & Avicenna*. Carl Winter Universitätsverlag.

Frank, R. M. (1994). *Al-Ghazālī and the Ashʻarite school*. Duke University Press.

Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy, 68*(1), 5–20.

Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon Press.

Frege, G. (1892). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 100*, 25–50.

Freire, P. (2000). *Pedagogy of the oppressed* (30th anniversary ed., M. B. Ramos, Trans.). Continuum.

Freud, S. (1958). The dynamics of transference. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 12). Hogarth Press. (Original work published 1912)

Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. Farrar & Rinehart.

Fromm, E. (1947). *Man for himself: An inquiry into the psychology of ethics*. Routledge.

Fromm, E. (1956). *The art of loving*. Harper & Brothers.

Fromm, E. (1976). *To have or to be?* Harper & Row.

Fryer, R. G., Jr., & Levitt, S. D. (2004). The causes and consequences of distinctively Black names. *The Quarterly Journal of Economics, 119*(3), 767–805.

Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and method* (2nd rev. ed.). Crossroad.

Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and method* (2nd rev. ed.). Crossroad.

Garden, K. (2014). *The first Islamic reviver: Abu Hamid al-Ghazali and his revival of the religious sciences*. Oxford University Press.

Garden, K. (2014). *The first Islamic reviver: Abu Hamid al-Ghazali and his revival of the religious sciences*. Oxford University Press.

Gardet, L. (1967). *Dieu et la destinée de l'homme*. Librairie Philosophique J. Vrin.

Gardet, L. (1967). *Dieu et la destinée de l'homme*. Librairie Philosophique J. Vrin.

Gardner, H. (1983). *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*. Basic Books.

Gardner, H. (1983). *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*. Basic Books.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.

Geoffroy, E. (2010). *Introduction to Sufism: The inner path of Islam*. World Wisdom.

Geoffroy, E. (2010). *Introduction to Sufism: The inner path of Islam*. World Wisdom.

Gianotti, T. J. (2001). *Al-Ghazālī's unspeakable doctrine of the soul: Unveiling the esoteric psychology and eschatology of the Iḥyāʾ*. Brill.

Gianotti, T. J. (2001). *Al-Ghazālī's unspeakable doctrine of the soul: Unveiling the esoteric psychology and eschatology of the Iḥyāʾ*. Brill.

Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.

Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.

Girard, R. (1977). *Violence and the sacred* (P. Gregory, Trans.). Johns Hopkins University Press.

Girard, R. (1977). *Violence and the sacred* (P. Gregory, Trans.). Johns Hopkins University Press.

Girard, R. (1987). *Things hidden since the foundation of the world* (S. Bann & M. Metteer, Trans.). Stanford University Press.

Girard, R. (1987). *Things hidden since the foundation of the world* (S. Bann & M. Metteer, Trans.). Stanford University Press.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday.

Goffman, E. (1967). *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. Anchor Books.

Goffman, E. (1967). *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. Anchor Books.

Goleman, D. (1995). *Emotional intelligence*. Bantam Books.

Goleman, D. (1995). *Emotional intelligence*. Bantam Books.

Gottman, J. M., & Silver, N. (1999). *The seven principles for making marriage work*. Crown Publishers.

Gottman, J. M., & Silver, N. (1999). *The seven principles for making marriage work*. Crown Publishers.

Green, N. (2012). *Sufism: A global history*. Wiley-Blackwell.

Green, N. (2012). *Sufism: A global history*. Wiley-Blackwell.

Griffel, F. (2009). *Al-Ghazālī's philosophical theology: The al-Ghazālī's philosophical theology*. Oxford University Press.

Griffel, F. (2009). *Al-Ghazālī's philosophical theology: The al-Ghazālī's philosophical theology*. Oxford University Press.

Guénon, R. (2001). *Perspectives on initiation*. Sophia Perennis.

Guénon, R. (2001). *Perspectives on initiation*. Sophia Perennis.

Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interests* (J. J. Shapiro, Trans.). Beacon Press.

Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interests* (J. J. Shapiro, Trans.). Beacon Press.

Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action: Vol. 1. Reason and the rationalization of society* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.

Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action: Vol. 1. Reason and the rationalization of society* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.

Habermas, J. (1987). *The theory of communicative action: Vol. 2. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.

Habermas, J. (1987). *The theory of communicative action: Vol. 2. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.

Hallaq, W. B. (2001). *Authority, continuity, and change in Islamic law*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2001). *Authority, continuity, and change in Islamic law*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2009). *An introduction to Islamic law*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2009). *An introduction to Islamic law*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2009). *Sharīʿa: Theory, practice, transformations*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2009). *Sharīʿa: Theory, practice, transformations*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2013). *The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament*. Columbia University Press.

Hallaq, W. B. (2013). *The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament*. Columbia University Press.

Han, B.-C. (2015). *The burnout society*. Stanford University Press.

Han, B.-C. (2017). *The agony of Eros*. MIT Press.

Haq, M. U. (1995). *Reflections on human development*. Oxford University Press.

Haq, M. U. (1995). *Reflections on human development*. Oxford University Press.

Hardin, R. (2002). *Trust and trustworthiness*. Russell Sage Foundation.

Hardin, R. (2002). *Trust and trustworthiness*. Russell Sage Foundation.

Harré, R. (1983). *Personal being: A theory for individual psychology*. Basil Blackwell.

Harré, R. (1983). *Personal being: A theory for individual psychology*. Basil Blackwell.

Hattie, J. (2023). *Visible learning: The sequel: A synthesis of over 2,100 meta-analyses relating to achievement*. Routledge.

Hattie, J. (2023). *Visible learning: The sequel: A synthesis of over 2,100 meta-analyses relating to achievement*. Routledge.

Hauser, M. D. (2006). Moral judgments as a product of two distinct cognitive processes. *Science, 311*(5761), 1729–1732.

Hauser, M. D. (2006). Moral judgments as a product of two distinct cognitive processes. *Science, 311*(5761), 1729–1732.

Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2018). *Acceptance and commitment therapy: The process and practice of mindful change* (2nd ed.). Guilford Press.

Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2018). *Acceptance and commitment therapy: The process and practice of mindful change* (2nd ed.). Guilford Press.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row.

Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row.

Heidegger, M. (1966). *Discourse on thinking* (J. M. Anderson & E. H. Freund, Trans.). Harper & Row.
Heidegger, M. (1966). *Discourse on thinking* (J. M. Anderson & E. H. Freund, Trans.). Harper & Row.
Heidegger, M. (1971). *Poetry, language, thought* (A. Hofstadter, Trans.). Harper & Row.
Heidegger, M. (1971). *Poetry, language, thought* (A. Hofstadter, Trans.). Harper & Row.
Heider, F. (1958). *The psychology of interpersonal relations*. John Wiley & Sons.
Heider, F. (1958). *The psychology of interpersonal relations*. John Wiley & Sons.
Heisenberg, W. (1958). *Physics and philosophy: The revolution in modern science*. Harper & Brothers.
Heisenberg, W. (1958). *Physics and philosophy: The revolution in modern science*. Harper & Brothers.
Hermans, H. J. M. (2001). The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positionings. *Culture & Psychology, 7*(3), 243–281.
Hermans, H. J. M. (2001). The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positionings. *Culture & Psychology, 7*(3), 243–281.
Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist, 58*(1), 64–74.
Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist, 58*(1), 64–74.

Hodgson, M. G. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization: Vol. 1. The classical age of Islam*. University of Chicago Press.
Hodgson, M. G. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization: Vol. 1. The classical age of Islam*. University of Chicago Press.
Holt-Lunstad, J., Smith, T. B., & Layton, J. B. (2010). Social relationships and mortality risk: A meta-analytic review. *PLoS Medicine, 7*(7), e1000316.
Holt-Lunstad, J., Smith, T. B., & Layton, J. B. (2010). Social relationships and mortality risk: A meta-analytic review. *PLoS Medicine, 7*(7), e1000316.
Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). Polity Press.
Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). Polity Press.
Hume, D. (1748). *An enquiry concerning human understanding*. A. Millar.
Hume, D. (1748). *An enquiry concerning human understanding*. A. Millar.
Husserl, E. (1960). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology* (D. Cairns, Trans.). Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1960). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology* (D. Cairns, Trans.). Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy* (D. Carr, Trans.). Northwestern University Press.

Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy* (D. Carr, Trans.). Northwestern University Press.

Ibn Abī al-Dunyā. (1988). *Muḥāsabat al-Nafs wa-al-Inẓār ʿalā ʿUyūbihā*. Dār al-Ṣaḥābah li-al-Turāth.

Ibn al-Jawzī, A. al-F. (2001). *Talbīs Iblīs*. Dār al-Qalam.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (1972). *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Naʿbudu wa-Iyyāka Nastaʿīn*. Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (1983). *Tuḥfat al-Mawdūd bi-Aḥkām al-Mawlūd*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (1991). *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (1992). *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*. Dār al-Maʿrifah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (1992). *Rawḍat al-Muḥibbīn wa-Nuzhat al-Mushtāqīn*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (1998). *Al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib*. Dār al-Ḥadīth.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (2003). *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Naʿbudu wa-Iyyāka Nastaʿīn*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (2004). *Al-Fawāʾid*. Dār ʿĀlam al-Fawāʾid.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (2005). *Shifāʾ al-ʿAlīl fī Masāʾil al-Qaḍāʾ wa-al-Qadar wa-al-Ḥikmah wa-al-Taʿlīl*. Dār ʿĀlam al-Kutub.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (2008). *Al-Jawāb al-Kāfī liman Saʾala ʿan al-Dawāʾ al-Shāfī*. Dār ʿĀlam al-Fawāʾid.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (2011). *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*. Dār ʿĀlam al-Fawāʾid.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (2011). *Miftāḥ Dār al-Saʿādah*. Dār al-Ḥadīth.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1996). *Madārij al-Sālikīn bayna manāzil iyyāka naʿbudu wa iyyāka nastaʿīn*. Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn ʿArabi, M. (1911). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Al-Maṭbaʿah al-Maymaniyyah.

Ibn ʿArabi, M. (1946). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (A. E. ʿAfīfī, Ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Ibn ʿArabi, M. (1980). *The Bezels of Wisdom* (R. W. J. Austin, Trans.). Paulist Press.

Ibn ʿĀshūr, M. al-Ṭ. (1984). *Tafsīr al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr*. Al-Dār al-Tūnisiyyah li-al-Nashr.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī. (1978). *The Book of Wisdom* (V. Danner, Trans.). Paulist Press.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī. (2005). *The Subtle Blessings in the Saintly Lives of Abū al-ʿAbbās al-Mursī and His Master Abū al-Ḥasan* (N. Roberts, Trans.). Fons Vitae.

Ibn ʿAṭāʾillāh al-Iskandarī. (1972). *Kitāb al-Ḥikam* (P. Nwyia, Ed.). Dar al-Mashriq.

Ibn Bassāl. (1955). *Kitāb al-Filāḥah* (J. M. Millás Vallicrosa & M. Aziman, Eds. & Trans.). Instituto Muley El-Hasan.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, A. ibn ʿAlī. (1379 H [1959]). *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Maʿrifah.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. (1986). *Fatḥ al-Bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dar al-Rayyān li al-Turāth.

Ibn Ḥanbal, A. ibn M. (2001). *Musnad al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (S. al-Arnaʾūṭ, ʿĀ. Murshid, et al., Eds.). Muʾassasat al-Risālah.

Ibn Kathīr, I. ibn ʿUmar. (1999). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Dār Ṭayyibah.

Ibn Khaldūn, A. al-R. (1958). *The Muqaddimah: An Introduction to History* (F. Rosenthal, Trans.). Princeton University Press.

Ibn Manẓūr, M. ibn Mukarram. (1990). *Lisān al-ʿArab*. Dār Ṣādir.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn A. B. (1997). *Tuhfat al-mawdud bi-ahkam al-mawlud*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Qudāmah al-Maqdisī, M. ibn A. (2004). *Al-Mughnī*. Dār al-Ḥadīth.

Ibn Rushd, A. (1954). *Tahāfut al-Tahāfut: The Incoherence of the Incoherence* (S. van den Bergh, Trans.). Luzac.

Ibn Rushd, A. al-W. (1997). *Faṣl al-maqāl fīmā bayna al-sharīʿah wa-al-ḥikmah min al-ittiṣāl* (M. ʿĀ. al-Jābirī, Ed.). Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah.

Ibn Taymiyyah, A. (1991). *Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa al-naql* (M. R. Sālim, Ed.). Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmiyyah.

Ibn Taymiyyah, A. (2005). *Majmūʿ al-fatāwā* (A. al-Bāz & ʿA. al-Jazzār, Eds.). Dār al-Wafāʾ.

Ibn Taymiyyah, A. (n.d.). *Al-Furqān bayna awliyāʾ al-Raḥmān wa awliyāʾ al-Shayṭān*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Taymiyyah, A. (n.d.). *Al-Siyāsah al-sharʿiyyah fī iṣlāḥ al-rāʿī wa al-raʿiyyah*. Dār al-Shaʿb.

Iqbal, M. (2013). *The reconstruction of religious thought in Islam* (J. Majeed, Intro.). Stanford University Press.

Izutsu, T. (1964). *God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu, T. (1984). *Sufism and Taoism: A comparative study of key philosophical concepts*. University of California Press.

Izutsu, T. (2002). *Ethico-religious concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.

Jackson, S. A. (2009). *Islam and the problem of black suffering*. Oxford University Press.

Jahoda, G. (1954). A note on Ashanti names and their relationship to personality. *British Journal of Psychology, 45*(3), 192–195. https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1954.tb01244.x

James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Longmans, Green, and Co.

Jaspers, K. (1932). *Philosophie* (Band II: *Existenzerhellung*). Springer-Verlag.

Jenkins, R. (2014). *Social identity* (4th ed.). Routledge.

Jonas, H. (1984). *The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age*. University of Chicago Press.

Jonas, H. (2001). *The Gnostic religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity* (Rev. ed.). Beacon Press.

Jung, C. G. (1968). *Psychology and religion: West and East*. Princeton University Press.

Jung, C. G. (1969). *The archetypes and the collective unconscious* (2nd ed., R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press.

Jung, C. G. (2001). *Modern man in search of a soul* (2nd ed.). Routledge.

Kabat-Zinn, J. (2003a). Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future. *Clinical Psychology: Science and*

Practice, 10(2), 144–156. https://doi.org/10.1093/clipsy.bpg015

Kabat-Zinn, J. (2003b). *Wherever you go, there you are: Mindfulness meditation in everyday life*. Hyperion.

Kahf, M. (1978). *The Islamic economy: Analytical study of the functioning of the Islamic economic system*. Muslim Students' Association of the United States and Canada.

Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.

Kalmijn, M. (1995). Marriage and divorce: Trends, patterns and explanations. In *Handbook of demographic methods*. Springer.

Kamall, M. H. (1997). *Freedom of expression in Islam*. Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2002). *Freedom, equality and justice in Islam*. Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2002). *The dignity of man: An Islamic perspective*. Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic jurisprudence* (3rd ed.). Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2016). Environmental care in Islam: A Qur'anic perspective. *Islam and Civilisational Renewal, 7*(1).

Kant, I. (1996). *Practical philosophy* (M. J. Gregor, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.

Kant, I. (1997). *Critique of practical reason* (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.

Kant, I. (1997). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.

Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans. & Eds.). Cambridge University Press.

Karamustafa, A. T. (2007). *Sufism: The formative period*. Edinburgh University Press.
Karamustafa, A. T. (2007). *Sufism: The formative period*. Edinburgh University Press.
Kegan, R. (1994). *In over our heads: The mental demands of modern life*. Harvard University Press.

Kierkegaard, S. (1980). *The sickness unto death: A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening* (H. V. Hong & E. H. Hong, Eds. & Trans.). Princeton University Press.

Klitgaard, R. (1988). *Controlling corruption*. University of California Press.

Knysh, A. (2000). *Islamic mysticism: A short history*. Brill.

Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. *ISRN Psychiatry, 2012*.

Kripke, S. A. (1980). *Naming and necessity*. Harvard University Press.

Kuhn, T. S. (1970). *The structure of scientific revolutions* (2nd ed.). University of Chicago Press.

Kunda, Z. (1990). The case for motivated reasoning. *Psychological Bulletin, 108*(3).

Küng, H. (1991). *Global responsibility: In search of a new world ethic*. Crossroad.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. Basic Books.

Lalich, J. (2004). *Bounded choice: True believers and charismatic cults*. University of California Press.

Lane, E. W. (1863–1893). *An Arabic-English lexicon: Derived from the best and most copious Eastern sources*. Williams & Norgate.

Langer, E. J. (1975). The illusion of control. *Journal of Personality and Social Psychology, 32*(2).

Leaman, O. (2002). *An introduction to classical Islamic philosophy*. Cambridge University Press.

Lerner, R. M. (2018). *Concepts and theories of human development*. Routledge.

Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.

Lévi-Strauss, C. (1966). *The savage mind*. University of Chicago Press.

Linehan, M. M. (2015). *DBT skills training manual* (2nd ed.). Guilford Press.

Lings, M. (1971). *A Sufi saint of the twentieth century: Shaikh Ahmad al-Alawi: His spiritual heritage and legacy*. University of California Press.

Lings, M. (1993). *What is Sufism?* Islamic Texts Society.

Locke, J. (1689). *An essay concerning human understanding*.

MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

Makdisi, G. (1981). *The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press.

Malti-Douglas, F. (1985). *Structures of portrayal: The classical Arabic biography*. Princeton University Press.

Marcia, J. E. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology, 3*(5).

Markovits, D. (2019). *The meritocracy trap: How America's foundational myth feeds inequality, dismantles the middle class, and devours the elite*. Penguin Press.

Markus, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology, 35*(2).

Martin, R. C., Woodward, M. R., & Atmaja, D. S. (1997). *Defenders of reason in Islam: Mu'tazilism from medieval school to modern symbol*. Oneworld Publications.

Marx, K. (1867). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie* (Vol. 1). Verlag von Otto Meissner.

Maslow, A. H. (1971). *The farther reaches of human nature*. Viking Press.

May, R. (1950). *The meaning of anxiety*. Ronald Press.

Mayer, T. (2008). Theology and Sufism. In T. Winter (Ed.), *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. Cambridge University Press.

McAdams, D. P. (1993). *The stories we live by: Personal myths and the making of the self*. Guilford Press.

McAdams, D. P. (2001). The psychology of life stories. *Review of General Psychology, 5*(2).

McEwen, B. S. (1998). Protective and damaging effects of stress mediators. *New England Journal of Medicine, 338*(3).

McNamee, S. J., & Miller, R. K., Jr. (2004). *The meritocracy myth*. Rowman & Littlefield.

Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). Routledge.

Merton, R. K. (1948). The self-fulfilling prophecy. *The Antioch Review, 8*(2).

Merton, R. K. (1968). *Social theory and social structure*. Free Press.

Merton, R. K. (1973). *The sociology of science: Theoretical and empirical investigations*. University of Chicago Press.

Mohamed, Y. (1996). *Fitrah: The Islamic concept of human nature*. Ta-Ha Publishers.

Mohamed, Y. (1996). *Fitrah: The Islamic concept of human nature*. Ta-Ha Publishers.

Mourad, S. A. (2005). *Early Islam between myth and history: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the formation of his legacy in classical Islamic scholarship*. Brill.

Mulla Ṣadrā. (1981). *Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqliyyah al-arbaʿah*. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Mullainathan, S., & Shafir, E. (2013). *Scarcity: Why having too little means so much*. Times Books.

Murad, A. H. (T. J. Winter). (2013). *Contentment and gratitude: Ghazali's alchemy of happiness*. Islamic Texts Society.

Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1966). *Ideals and realities of Islam*. Allen and Unwin.

Nasr, S. H. (1968). *Science and civilization in Islam*. Harvard University Press.

Nasr, S. H. (1968). *The encounter of man and nature: The spiritual crisis of modern man*. Allen & Unwin.

Nasr, S. H. (1972). *Sufi essays*. Allen and Unwin.

Nasr, S. H. (1981). *Islamic life and thought*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and the sacred*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1993). *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1993). *The need for a sacred science*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature: The 1994 Cadbury Lectures at the University of Birmingham*. Oxford University Press.

Nasr, S. H. (2002). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. HarperSanFrancisco.

Nasr, S. H. (2006). *Islamic philosophy from its origin to the present: Philosophy in the land of prophecy*. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (2007). *The garden of truth: The vision and promise of Sufism, Islam's mystical tradition*. HarperOne.

Nasr, S. H. (Ed.). (2015). *The study Quran: A new translation and commentary*. HarperOne.

Nelson, T. O., & Narens, L. (1990). Metamemory: A theoretical framework and new findings. *Psychology of Learning and Motivation, 26*.

Noble, S. U. (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. New York University Press.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. Basic Books.

Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press.

Nuttin, J. M., Jr. (1985). Narcissism beyond Gestalt and awareness: The name letter effect. *European Journal of Social Psychology, 15*(3). https://doi.org/10.1002/ejsp.2420150309

Pager, D., & Shepherd, H. (2008). The sociology of discrimination: Racial discrimination in employment, housing, credit, and consumer markets. *Annual Review of Sociology, 34*. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131740

Palmer, P. J. (2017). *The courage to teach: Exploring the inner landscape of a teacher's life*. Jossey-Bass.

Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.

Pargament, K. I. (2011). *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. Guilford Press.

Pargament, K. I., Feuille, M., & Burdzy, D. (2011). The Brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping. *Religions, 2*(1). https://doi.org/10.3390/rel2010051

Park, C. L. (2010). Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events. *Psychological Bulletin, 136*(2). https://doi.org/10.1037/a0018301

Pelham, B. W., Mirenberg, M. C., & Jones, J. T. (2002). Why Susie sells seashells by the seashore: Implicit egotism and major life decisions. *Journal of Personality and Social Psychology, 82*(4). https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.4.469

Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Oxford University Press.

Picken, G. N. (2011). *Spiritual purification in Islam: The life and works of al-Muḥāsibī*. Routledge.

Piketty, T. (2014). *Capital in the twenty-first century*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Plantinga, A. (1993). *Warrant and proper function*. Oxford University Press.

Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford University Press.

Plato. (1977). *Phaedo* (G. M. A. Grube, Trans.). Hackett Publishing.

Polanyi, K. (1944). *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Farrar & Rinehart.

Popper, K. R. (2002). *The logic of scientific discovery*. Routledge.

Prasetyo, B., & Jannah, L. M. (2007). *Metode penelitian kuantitatif: Teori dan aplikasi*. PT Raja Grafindo Persada.

Prigogine, I. (1980). *From being to becoming: Time and complexity in the physical sciences*. W. H. Freeman.

Prigogine, I., & Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: Man's new dialogue with nature*. Bantam Books.

Rahman, F. (1979). *Islam* (2nd ed.). University of Chicago Press.

Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.

Rahman, F. (1998). *Health and medicine in the Islamic tradition: Change and identity*. ABC International Group.

Rahman, F. (2009). *Major themes of the Qur'an* (2nd ed.). University of Chicago Press.

Ramadan, T. (2008). *Radical reform: Islamic ethics and liberation*. Oxford University Press.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.

Ricklefs, M. C. (2006). *Mystic synthesis in Java: A history of Islamization from the fourteenth to the early nineteenth centuries*. EastBridge.

Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of evil* (E. Buchanan, Trans.). Beacon Press.

Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation* (D. Savage, Trans.). Yale University Press.

Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.

Ricoeur, P. (1984). *Time and narrative* (Vol. 1; K. McLaughlin & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (1988). *Time and narrative* (Vol. 3; K. Blamey & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another* (K. Blamey, Trans.). University of Chicago Press.

Roese, N. J. (1997). Counterfactual thinking. *Psychological Bulletin, 121*(1), 133–148.

Rogers, C. R. (1961). *On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*. Houghton Mifflin.

Rogers, E. M. (1995). *Diffusion of innovations* (4th ed.). Free Press.

Rosen, L. D., Lim, A. F., Carrier, L. M., & Cheever, N. A. (2021). An empirical examination of the relationship between digital media use and perceived time loss. *Computers in Human Behavior, 124*, 106971.

Rosenthal, F. (2007). *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*. Brill.

Rosenthal, R., & Jacobson, L. (1968). *Pygmalion in the classroom: Teacher expectation and pupils' intellectual development*. Holt, Rinehart & Winston.

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.

Rousseau, J.-J. (1979). *Emile, or on education* (A. Bloom, Trans.). Basic Books.

Rumi, J. (1926). *The Mesnevi of Mevlana Jelal-ad-Din er-Rumi* (R. A. Nicholson, Trans.). Luzac & Co.

Rumi, J. (2004). *The Masnavi, Book One* (J. Mojaddedi, Trans.). Oxford University Press.

Rūmī, J. al-D. (1983). *The Sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi* (W. C. Chittick, Ed. & Trans.). State University of New York Press.

Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist, 55*(1), 68–78.

Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). *Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness*. Guilford Press.

Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). *Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness*. Guilford Press.

Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology, 57*(6), 1069–1081.

Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. Hutchinson's University Library.

Sachedina, A. (2001). *The Islamic roots of democratic pluralism*. Oxford University Press.

Sahlins, M. (1972). *Stone age economics*. Aldine-Atherton.

Sandel, M. J. (2020). *The tyranny of merit: What's become of the common good?* Farrar, Straus and Giroux.

Sapir, E. (1931). Conceptual categories in primitive languages. *Science, 74*, 578. https://doi.org/10.1126/science.74.1927.571

Sardar, Z. (1979). *Future of Muslim civilization*. Croom Helm.

Sardar, Z. (1985). *Islamic futures: The shape of ideas to come*. Mansell.

Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (1946). *Existentialism is a humanism*. Yale University Press.

Sartre, J.-P. (1956). *Being and nothingness* (H. E. Barnes, Trans.). Philosophical Library.

Satori, D., & Komariah, A. (2018). *Metodologi penelitian kualitatif*. Alfabeta.

Saussure, F. de. (1959). *Course in general linguistics* (C. Bally & A. Sechehaye, Eds.; W. Baskin, Trans.). Philosophical Library.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

Schimmel, A. (1989). *Islamic names*. Edinburgh University Press.

Schimmel, A. (1994). *Deciphering the signs of God: A phenomenological approach to Islam*. State University of New York Press.

Schön, D. A. (1983). *The reflective practitioner: How professionals think in action*. Basic Books.

Schumacher, E. F. (1973). *Small is beautiful: A study of economics as if people mattered*. Harper & Row.

Schunk, D. H. (2020). *Learning theories: An educational perspective* (8th ed.). Pearson.

Schunk, D. H., & Greene, J. A. (Eds.). (2018). *Handbook of self-regulation of learning and performance* (2nd ed.). Routledge.

Schuon, F. (1981). *Understanding Islam*. Mandala Books.

Scott, J. C. (1998). *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. Yale University Press.

Searle, J. R. (1983). *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press.

Sedgwick, M. (2005). *Sufism: The essentials*. American University in Cairo Press.

Seligman, M. E. P. (1975). *Helplessness: On depression, development, and death*. W. H. Freeman.

Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. Free Press.

Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Anchor Books.

Shah-Kazemi, R. (2006). *Paths to transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*. World Wisdom.

Shariati, A. (1981). *Man and Islam*. FILINC.

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* (Vol. 12). Lentera Hati.

Simon, H. A. (1957). *Models of man: Social and rational*. John Wiley & Sons.

Simon, H. A. (1971). Designing organizations for an information-rich world. In M. Greenberger (Ed.), *Computers, communications, and the public interest*. Johns Hopkins Press.

Simonsohn, U. (2011). Spurious? Name-letter effects in relation to decision making. *Psychological Science, 22*(8), 1087–1090.

Sinai, N. (2017). *The Qur'an: A historical-critical introduction*. Edinburgh University Press.

Siraj ad-Din, A. B. (2005). *The book of certainty*. Islamic Texts Society.

Sirhindi, S. A. (1972). *Maktubat-i Imam-i Rabbani* (Vol. 1). Matba'at al-Murtadawi.

Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. Knopf.

Smith, J. I., & Haddad, Y. Y. (2002). *The Islamic understanding of death and resurrection*. Oxford University Press.

Smith, M. (1935). *An early mystic of Baghdad: A study of the life and teaching of Hārith B. Asad al-Muḥāsibī, A.D. 781–857*. Sheldon Press.

Stewart, F. (2005). Groups and capabilities. *Journal of Human Development, 6*(2), 185–204.

Sugiyono. (2022). *Metode penelitian kuantitatif, kualitatif dan R&D* (Ed. 2, Cet. 29). Alfabeta.

Suhrawardī, Shihāb al-Dīn ʿUmar al-. (1999). *ʿAwārif al-maʿārif*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Supriadi, Y. (2018). *Bimbingan kesehatan mental*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2018). *Bimbingan spiritualitas dan intuisi Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2018). *Meditasi Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2021). *Spiritualitas dan intuisi dalam pembentukan jati diri*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Bimbingan konseling Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Pembangkitan alam bawah sadar*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi Tuhan: Membaca pikiran Tuhan*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi alam bawah sadar: Edisi revisi*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi spiritual*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi tasawuf: Dinamika alam bawah sadar*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Akal basyariyah dan akal rabbaniyah: Perjalanan pencarian dan pencerahan*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat spiritualitas*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat teologi*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Psikologi konseling Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Dinamika kepribadian Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Dinamika alam bawah sadar*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Bertasbih: Pondasi kesejahteraan*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Pilar-pilar ma'rifat*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Aliyatul hidayah: Puncak tertinggi hidayah*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Akhlak tasawuf*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Kontemplasi: Bersatu dengan Tuhan*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Konsep diri Islami: Psikologi Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Takdir vs. al-Bada': Fiqih tasawuf*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Krisis identitas Islami*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Psikologi transpersonal Islami*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat jiwa (Sirrul Asrar)*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat ruh (Sirrul Asrar)*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat qalbu (Sirrul Asrar)*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Ketahanan mental*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *The greatest genius: Filsafat berpikir*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Meniti jalan haq: Shirathal mustaqim*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat metafisika*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat umum*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (n.d.). *Yedi Supriadi*. https://yedisupriadi.com/

Swinburne, R. (2016). *The coherence of theism* (2nd ed.). Oxford University Press.

Tabataba'i, A. S. M. H. (n.d.). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān* (Vol. 16). Mu'assasah al-A'lami li al-Matbu'at.

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The social psychology of intergroup relations*. Brooks/Cole.

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behaviour. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations*. Nelson-Hall.

Taleb, N. N. (2010). *The black swan: The impact of the highly improbable* (2nd ed.). Random House.

Taleb, N. N. (2018). *Skin in the game: Hidden asymmetries in daily life*. Random House.

Tangney, J. P., & Dearing, R. L. (2002). *Shame and guilt*. Guilford Press.

Tapscott, D., & Williams, A. D. (2010). *Macrowikinomics: Rebooting business and the world*. Portfolio/Penguin.

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Belknap Press of Harvard University Press.

Tillich, P. (1952). *The courage to be*. Yale University Press.

Trilling, B., & Fadel, C. (2009). *21st century skills: Learning for life in our times*. Jossey-Bass.

Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi orders in Islam*. Clarendon Press.

Turner, B. S. (2008). *The body and society: Explorations in social theory* (3rd ed.). SAGE Publications.

Twenge, J. M., Abebe, E. M., & Campbell, W. K. (2010). Fitting in or standing out: Trends in American parents' choices for children's names, 1880–2007. *Social Psychological and Personality Science, 1*(1), 19–25.

van Bruinessen, M. (1992). *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei historis, geografis, dan sosiologis*. Mizan.

Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage* (M. B. Vizedom & G. L. Caffee, Trans.). University of Chicago Press.

Vaughan, F. (1995). *Shadows of the sacred: Seeing through spiritual illusions*. Quest Books.

Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.

Wadud, A. (2006). *Inside the gender jihad: Women's reform in Islam*. Oneworld Publications.

Watt, W. M. (1948). *Free will and predestination in early Islam*. Luzac & Company.

Watt, W. M. (1998). *The formative period of Islamic thought*. Oneworld Publications.

Weber, M. (1930). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons, Trans.). Allen & Unwin.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.

Weismann, I. (2007). *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*. Routledge.

Weiss, B. G. (1998). *The spirit of Islamic law*. University of Georgia Press.

Welwood, J. (2000). *Toward a psychology of awakening: Buddhism, psychotherapy, and the path of personal and spiritual transformation*. Shambhala Publications.

Whorf, B. L. (1956). *Language, thought, and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. MIT Press.

Wilber, K. (1977). *The spectrum of consciousness*. Quest Books.

Wilber, K. (2000). *Integral psychology: Consciousness, spirit, psychology, therapy*. Shambhala Publications.

Wilhelm, M. (Wundt, W. M.). (1897). *Outlines of psychology* (C. H. Judd, Trans.). W. Engelmann.

Winter, T. (Ed.). (2008). *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. Cambridge University Press.

Winter, T. J. (Trans.). (1995). *Al-Ghazālī on disciplining the soul and on breaking the two desires: Books XXII and XXIII of the Revival of the Religious Sciences*. Islamic Texts Society.

Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the Kalam*. Harvard University Press.

Wood, W., & Neal, D. T. (2009). The habitual consumer. *Journal of Consumer Psychology, 19*(4), 579–592.

Wrzesniewski, A., McCauley, C., Rozin, P., & Schwartz, B. (1997). Jobs, careers, and callings: People's relations to their work. *Journal of Research in Personality, 31*(1), 21–33. https://doi.org/10.1006/jrpe.1997.2162

Zhao, Y. (2012). *World class learners: Educating creative and entrepreneurial students*. Corwin.

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

Biografi Penulis



Syekh Dr. Yedi Supriadi, M. Pd (Syekh Gozzali Al-Wahhab) beliau seorang Mursyid (Guru Pembimbing Spiritual) dan Pakar Tasawuf (Psikoterapi Islam) yang lebih akrab disapa AA Syekh (lahir di Sukabumi, 11 November 1972) adalah Pendiri dari Pondok Pesantren Rijalullah berbasis Psikoterapi Islam dan pembimbing Majelis Dzikir Rijalullah (Tarekat Rijalullah) Buniwangi, Majalengka.

Perjalanan pendidikan formal seorang tokoh pendidikan dan keagamaan dimulai pada tahun 1985, di SDN Panjalin Sumber Jaya, Majalengka. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke SMPN Sumber Jaya, Majalengka pada tahun 1988. Pada tahun 1991, perjalanan pendidikannya membawanya ke SMAN I Sukabumi, Setelah lulus SMA, ia memilih untuk melanjutkan pendidikan ke Akademi Maritim Cirebon pada tahun 1997. Pada tahun 2014, ia meraih gelar Sarjana Pendidikan Agama Islam (S1) dari STAI PUI Majalengka, pada tahun 2017, ia melanjutkan pendidikannya di IAIN Syekh Nurjati Cirebon dengan meraih gelar Magister Psikologi Pendidikan Islam (S2). Puncak dari perjalanan pendidikannya tercapai pada tahun 2020, ketika ia berhasil meraih gelar Doktor (S3) dalam bidang Religious Studies dari UIN Sunan Gunung Jati Bandung.

Perjalanan suluk terus beliau lalui sampai sekarang. Setelah menjalani metode dzikir dengan metode Thareqat Qadiriyah Naqsabandhiyyah dari tahun 1995 sampai pada tahun 2010, pimpinan Majelis Dzikir Rijalullah menyatakan mulai menerapkan metode baru hasil temuannya dari perjalanannya selama kurang lebih 25 tahun yaitu dengan memadukan berbagai pendapat dan pemikiran dari para ulama tasawuf dan ulama ahli hikmah ulama tasawuf diantaranya : Abah Anom, Suryalaya, dan K. H Ahmad Mufasir, Banten. Ahli hikmah Mama Sholihin, Indramayu. Yang kesemuanya mendorong lahirnya Tarekat Rijalullah dengan metode intuisi, spiritualitas, tasawuf/tarekat, dan pembentukan jati diri.

Dalam intuisi, ia memiliki kemampuan untuk memahami perasaan dan situasi lebih dalam, membantu orang untuk mengenal diri mereka sendiri dan mengembangkan potensi yang ada.

Keahlian dalam spiritualitas memungkinkan ia membimbing orang untuk lebih dekat dengan Tuhan dan menemukan kedamaian batin. Ia juga berpengalaman dalam mengajarkan tasawuf dan tarekat, yang mengajarkan kedekatan dengan Tuhan melalui dzikir dan kontemplasi.
Selain itu, ia ahli dalam pembentukan jati diri, membantu individu, terutama generasi muda, untuk memahami siapa mereka sebenarnya, nilai yang harus dipegang, dan cara menghadapi tantangan hidup dengan keyakinan yang kuat.

Perjalanan dimulai pada tahun 1995, ketika ia memulai karirnya sebagai pengajar di Aliyah (MA) Mamba'ul Huda dan Madrasah Tsanawiyah (MTS) Syafi'iyah di Cisambeng, Kecamatan Palasah, Majalengka. Selama dua tahun mengajar. Pada tahun 2000, ia melangkah lebih jauh dengan mendirikan Yayasan Syeikh Gozzali Al-Wahhab di Desa Buniwangi, Kecamatan Palasah. Langkah ini diikuti dengan pendirian Majelis Dzikir Rijalullah di Majalengka pada tahun 2001. Pada periode 2008 hingga 2010, ia dipercaya untuk menyampaikan ceramah di Cirebon TV dan Masjid Attaqwa Kota Cirebon. Tahun 2014 hingga 2016, ia berperan sebagai Penyuluh Agama Non PNS di KUA Kecamatan Palasah, Majalengka. Pada tahun 2016, membuka Kursus Intuisi Pascasarjana di Syekh Nurjati Cirebon dan menjadi Konselor di Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon hingga 2018. Sejak 2018, menjabat sebagai Dosen Tetap di STAI PUI Majalengka. Sebagai narasumber di seminar mengenai Tasawuf Modern dan Penanganan Ex-ISIS di UIN Sunan Gunung Jati Bandung pada 2018. Pada tahun 2020, berperan dalam workshop di UIN Sunan Gunung Jati Bandung, membahas pembentukan karakter dan jati diri mahasiswa di Jurusan Religion Studies. Di tahun 2024, mengemban tugas sebagai Dosen Luar Biasa di Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam, Universitas islam Negeri Cirebon.

Daftar Karya Buku

Bimbingan Kesehatan Mental, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018,

Bimbingan Spiritualitas Dan Intuisi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Meditasi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Spiritualitas Dan Intuisi Dalam Pembentukan Jati Diri, Cirebon: Iman Rijalullah, 2021

Syair-Syair Cinta Pembangkit Jiwa, Cirebon: Iman Rijalullah, 2023

Pembangkitan Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tasawuf Dinamika Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tuhan Membaca Pikiran Tuhan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Spiritual, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Teroris, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Bimbingan Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Spiritualitas Dalam Moderasi Agama Menuju Islam Inklusif, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Spiritualitas Dalam Bernegara, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akal Basyariyah Dan Akal Rabbaniyah Perjalanan Pencarian Dan Pencerahan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Meniti Jalan Haq Shirathal Mustaqim, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Spiritualitas, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Metafisika, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Teologi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Ilmu Jiwa Belajar Anak, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Psikologi Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Kepribadian Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Alam bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Umum, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Bertasbih Pondasi Kesejahteraan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Pilar-Pilar Ma'rifat, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Aliyatul Hidayah Puncak Tertinggi Hidayah, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akhlak Tasawuf, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

*Psikologi Perkembangan Islam,*Cirebon:Iman Rijalullah 2025

Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Konsep Diri Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Takdir VS Al-Bada', Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Kematian, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Parenting Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Krisis Identitas Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Psikologi Transpersonal Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Ruh (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Qalbu (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
The Greates Genius (Filsafat Berpikir), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Ketahanan Mental, Cirebon:Iman Rijalullah 2025

Manusia hadir ke dunia tanpa membawa apa-apa, lalu menjalani kehidupan dengan nama, jati diri, keluarga, ilmu, harta, pasangan, pekerjaan, dan takdir yang tidak selalu dipahaminya. Di tengah perjalanan itu muncul pertanyaan mendasar, siapakah aku, apa hakku, apa amanahku, dan untuk apa hidup ini dijalani? Allah menciptakan manusia di atas fitrah-Nya, tetapi perjalanan hidup dapat menjauhkannya dari kesadaran tersebut. Karena itu, manusia membutuhkan muhasabah, yakni menghisab diri sebelum datangnya hisab Allah. Sebagaimana ungkapan masyhur dari 'Umar bin al-Khattab: *"Hisablah diri kalian sebelum kalian dihisab, dan timbanglah diri kalian sebelum kalian ditimbang."* Muhasabah bukan sekadar menghitung kesalahan, melainkan membaca kembali seluruh perjalanan hidup, Nabi mengingatkan bahwa manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas umurnya, ilmunya, hartanya, dan tubuhnya.

Dalam pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, proses mengenali diri berkaitan dengan *Nama Penentu Takdir*: nama, makna, jati diri, potensi, amanah, dan perjalanan hidup dapat menjadi jalan memahami diri dalam medan takdir Allah. Namun, nama bukan kekuatan yang menentukan takdir secara mandiri; Allah-lah pemilik ilmu dan penentu segala ketetapan.

Perjalanan pengenalan diri berlangsung melalui tiga pembentukan jati diri: Alam Samar, ketika manusia belum sepenuhnya mengenali hakikat dirinya; Alam Sadar, ketika ia mulai bertanya, bermuhasabah, mengenali hijab diri, dan menyadari amanah; serta Alam Fitrah, ketika ia kembali hidup selaras dengan fitrah yang dianugerahkan Allah. Di sinilah konsep Bighairi Hisab menemukan maknanya. Bighairi Hisab bukan berarti bebas dari pertanggungjawaban, melainkan horizon spiritual tentang keluasan rahmat Allah yang melampaui perhitungan manusia. Manusia tetap wajib bermuhasabah, berikhtiar, menjaga amanah, dan mempertanggungjawabkan amalnya, sementara hasil akhirnya diserahkan kepada keluasan rahmat Allah.

Pada akhirnya, manusia bukan mencari cara untuk menghindari hisab, melainkan belajar menghisab diri dengan jujur agar semakin dekat kepada fitrah, sadar terhadap amanah, dan tunduk kepada Allah. Mengenali fitrah menuntun manusia mengenali hak; mengenali hak menuntunnya menjalankan amanah; dan menjalankan amanah dengan ikhlas mengajarkannya menyerahkan hasil kepada Allah.

Hisablah dirimu sebelum dihisab. Kenalilah fitrahmu sebelum kehilangan arah. Jalani takdirmu dengan ikhtiar, dan serahkan hasilnya kepada Allah. Sebab di atas seluruh perhitungan manusia, terdapat rahmat Allah yang Bighairi Hisab.

Syekh Dr. Yedi Supriadi