

# HUBBUD DUNYA

*Berkontemplasi dengan Hawa Nafsu dan Kehendak Diri: Rekonstruksi Fiqih-Tasawuf Kontemporer*

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI

CV. IMAN RIJALULLAH

# HUBBUD DUNYA

*Berkontemplasi dengan Hawa Nafsu dan Kehendak Diri:*
*Rekonstruksi Fiqih-Tasawuf Kontemporer*

**SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI**

CV. IMAN RIJALULLAH
PENERBIT & PERCETAKAN

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

| **PASAL 72 KETENTUAN**<br>**PIDANA**<br>**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) |



***Wahai qalb,***
***jangan terpaut pada***
***bayang-bayang dār al-fanā',***
***Dunia hanyalah hijab,***
***menebalkan ghaflah dari tajallī-Nya,***
***Takāthur menyalakan nafs,***
***mengeruhkan sirr dalam dada,***
***Tinggalkan mā siwā Allāh,***
***agar ruh teguh dalam maqām 'ubūdiyyah.***

**Syekh Dr. Yedi Supriadi**

# HUBBUD DUNYA

*Berkontemplasi dengan Hawa Nafsu dan Kehendak Diri: Rekonstruksi Fiqih-Tasawuf Kontemporer*

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, Yadi

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

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis All right reserved

ISBN :

# Kata Pengantar

Segala puji bagi Allah Swt. yang telah menganugerahkan kepada manusia akal untuk berpikir, hati untuk merasakan, serta wahyu sebagai petunjuk dalam menapaki kehidupan. Salawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., teladan utama dalam menata hubungan manusia dengan Allah, dengan dirinya sendiri, dengan sesama, dan dengan dunia.

Manusia modern barangkali belum pernah hidup dengan begitu banyak pilihan seperti hari ini. Ia dapat memilih apa yang ingin dimakan, dikenakan, dimiliki, ditampilkan, bahkan diinginkan. Kemajuan teknologi, ekonomi, dan komunikasi telah membuka ruang kebebasan yang demikian luas. Namun, di tengah kelimpahan pilihan tersebut, muncul sebuah pertanyaan mendasar yang patut direnungkan: apakah manusia benar-benar semakin bebas, atau justru semakin diperbudak oleh kehendaknya sendiri?

Pertanyaan inilah yang menjadi salah satu pintu masuk buku *HUBBUD DUNYA*. Cinta kepada dunia bukan semata-mata persoalan memiliki harta, mengejar kenikmatan, atau menikmati berbagai fasilitas kehidupan. *Hubbud dunya* dapat menjelma menjadi keterikatan hati dan kehendak ketika dunia tidak lagi ditempatkan sebagai sarana kehidupan, tetapi berubah menjadi pusat orientasi, sumber identitas, ukuran keberhasilan, bahkan penentu kebahagiaan.

Melalui buku *HUBBUD DUNYA*, Syeikh Dr. Yedi Supriadi mengajak pembaca memasuki ruang kontemplasi mengenai hawa nafsu, kehendak diri, cinta dunia, konsumsi, harta, status, dan pencarian kebahagiaan dalam kehidupan manusia kontemporer. Kajian ini mempertemukan sumber-sumber normatif Islam—Al-Qur'an dan hadis—dengan tafsir, fiqih, maqāṣid al-syarī‘ah, serta khazanah tasawuf klasik. Pada saat yang sama, pembahasannya berdialog dengan berbagai teori modern mengenai *desire*, konsumerisme, identitas, budaya konsumsi, masyarakat tontonan, dan pembentukan kehendak manusia di era digital.

Buku ini tidak dimaksudkan untuk mengajak manusia meninggalkan dunia, apalagi menolak kemajuan dan kenikmatan yang Allah anugerahkan. Sebaliknya, buku ini mengajak kita menata kembali posisi dunia dalam kehidupan manusia. Dunia dapat menjadi sarana pengabdian, kemaslahatan, dan kebahagiaan apabila ditempatkan secara proporsional. Namun, ketika dunia berubah menjadi tujuan tertinggi, ia dapat menggeser orientasi manusia dari penghambaan kepada Allah menuju penghambaan kepada keinginan diri.

Pada akhirnya, *HUBBUD DUNYA* mengajukan sebuah pertanyaan yang sederhana, tetapi mendalam: Apakah kita memiliki dunia, atau dunia telah memiliki kita? Pertanyaan tersebut bukan sekadar pertanyaan intelektual. Ia adalah undangan untuk bercermin. Sebab, zuhud bukan berarti tidak memiliki dunia; zuhud adalah ketika dunia berada di tangan, tetapi tidak menjadi penguasa hati. Zuhud bukan penolakan terhadap

kehidupan, melainkan kemampuan menempatkan kehidupan dunia pada tempat yang semestinya.

Semoga buku ini dapat menjadi ruang refleksi sekaligus kontribusi intelektual dalam memperkaya diskursus keislaman kontemporer, khususnya dalam mempertemukan fiqih dan tasawuf dengan problem kehidupan manusia modern. Lebih dari itu, semoga *HUBBUD DUNYA* membantu pembaca untuk kembali mengenali kehendak dirinya, menundukkan hawa nafsu, menata hubungan dengan dunia, dan menemukan kembali kebebasan spiritual manusia sebagai ‘abd Allāh—hamba Allah yang menjadikan-Nya sebagai orientasi tertinggi dalam kehidupan.

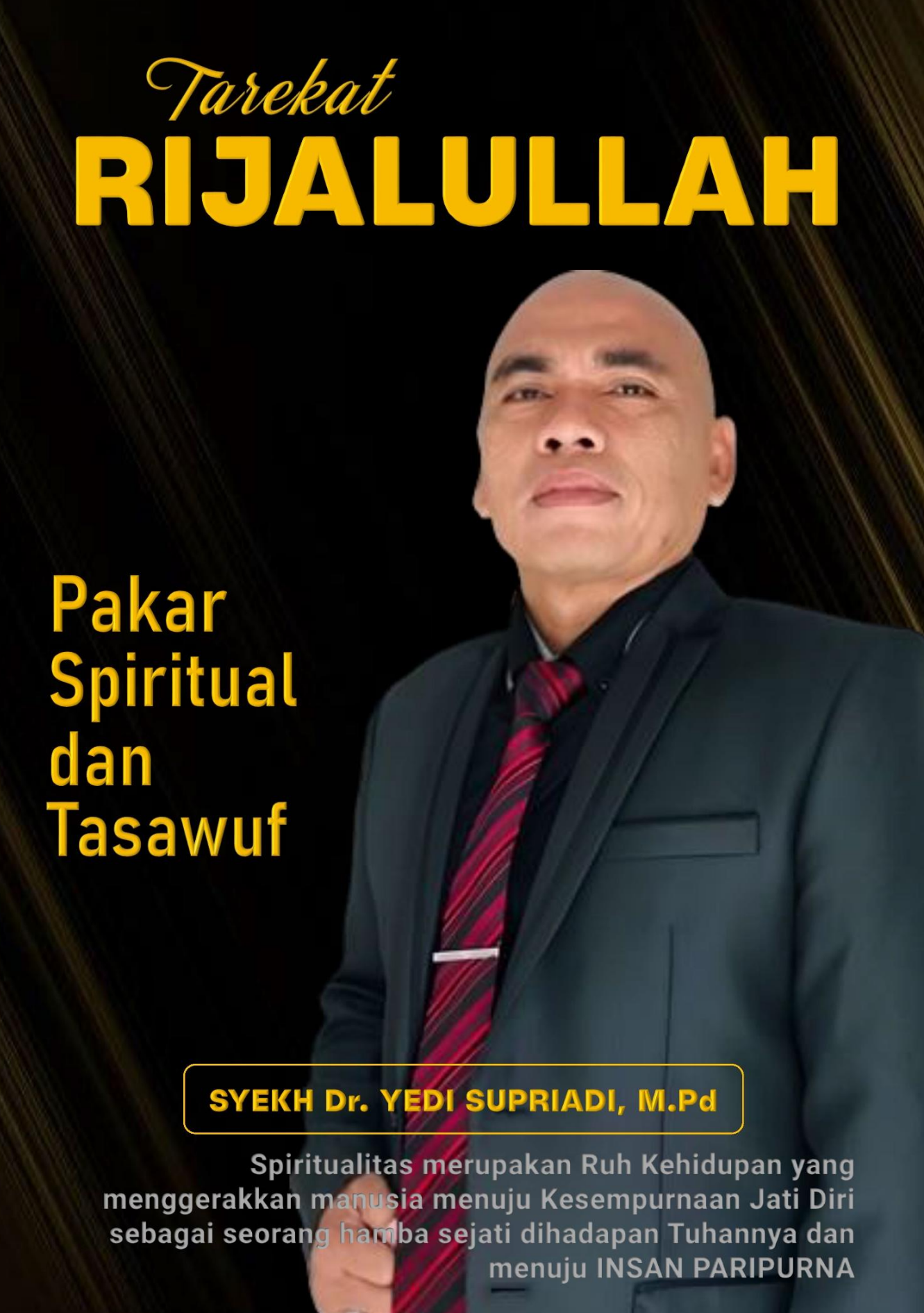
Akhirnya, segala kekurangan dalam karya ini tentu menjadi bagian dari keterbatasan manusia. Kesempurnaan hanya milik Allah Swt. Semoga setiap ikhtiar intelektual yang dituangkan dalam buku ini menjadi amal yang bermanfaat, membuka ruang perenungan, dan mengantarkan kita kepada kehidupan yang lebih bermakna, seimbang, dan dekat dengan 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**

**Ketika Dunia Tidak Lagi di Tangan, tetapi Telah Menguasai Hati** ..... **1**

**Manusia Modern dan Paradoks Kebebasan** ..... **7**

**Dari Kebutuhan menuju Keinginan** ..... **11**

**Dari Keinginan menuju Keterikatan** ..... **16**

**Ketika Hawa Menjadi "Tuhan"** ..... **20**

**Hubbud Dunyā sebagai Problem Manusia Kontemporer** ..... **25**

**Mengapa HUBUDDUNYA Hadir?** ..... **29**

**Gagasan Pokok dan Arah Pembahasan** ..... **34**

**MANUSIA MODERN DAN PERBUDAKAN KEHENDAK** ..... **40**

**Modernitas dan Janji Kebebasan** ..... **40**

**Ledakan Pilihan dan Krisis Kehendak** ..... **43**

**Dari Need menuju Desire** ..... **47**

**Konsumsi sebagai Cara Hidup** ..... **51**

**Harta, Status, dan Identitas** ..... **55**

**Flexing, Pencitraan, dan Ekonomi Perhatian ..... 58**

**Media Sosial dan Produksi Keinginan..... 62**

**Algoritma dan Algoritmisasi Hawa Nafsu ..... 65**

**Perbudakan Modern Tanpa Rantai ..... 69**

**Manusia yang Memiliki Dunia tetapi Kehilangan Kendali atas Diri..... 73**

**AL-DUNYĀ DAN AL-ḤUBB: DUNIA, CINTA, DAN KETERIKATAN ..... 79**

**Semantik Al-Dunyā ..... 79**

**Dunia sebagai Kehidupan..... 92**

**Dunia sebagai Perhiasan ..... 105**

**Dunia sebagai Ujian ..... 114**

**Dunia sebagai Permainan dan Kelalaian..... 124**

**Dunia sebagai Amanah ..... 133**

**Dunia sebagai Sarana dan Bukan Tujuan..... 144**

**Hakikat Al-Ḥubb..... 152**

**Cinta dan Keterikatan ..... 161**

**Ḥubb al-Dunyā..... 173**

**Ḥubb al-Dunyā dan Ḥubb Allāh ..... 186**

**Cinta yang Membebaskan dan Cinta yang Memperbudak..... 193**

**Hierarki Cinta dan Orientasi Kehidupan ..... 201**

**AL-NAFS, AL-HAWĀ, DAN AL-IRĀDAH ..... 210**

**ANATOMI KEHENDAK DIRI ..... 210**

**Hakikat Nafs ..... 210**

**Nafs al-Ammārah ..... 213**

**Nafs al-Lawwāmah ..... 216**

**Nafs al-Muṭma'innah ..... 218**

**Hakikat Hawā ..... 221**

**Hawa sebagai Dorongan ..... 223**

**Hawa sebagai Penguasa Kehendak ..... 226**

**Irādah dan Kehendak Manusia ..... 228**

**Akal, Hati, dan Kehendak ..... 230**

**Relasi Nafs–Hawā–Irādah ..... 232**

**Ketika Hawa Menjadi Tuhan ..... 235**

**Niat, Motif, dan Pilihan ..... 237**

**Transformasi Kehendak ..... 239**

**HUBB AL-DUNYĀ WA KARĀHIYAT AL-MAWT ..... 244**

**WAHN SEBAGAI KRISIS KEHENDAK ..... 244**

**Hadis Tsauban tentang Wahn ..... 244**

**Teks Hadis dan Variasi Riwayat ..... 256**

**Takhrij dan Kritik Hadis ..... 261**

**Makna Wahn ..... 266**

**Makna Ḥubb al-Dunyā ..... 272**
**Makna Karāhiyat al-Mawt ..... 278**
**Relasi Cinta Dunia dan Takut Mati ..... 285**
**Dunia sebagai Sumber Identitas..... 289**
**Kehilangan Dunia sebagai Ancaman Eksistensial..... 294**
**Wahn sebagai Krisis Kehendak..... 298**
**Wahn dalam Perspektif Tasawuf..... 303**
**Wahn dalam Perspektif Fiqih dan Maqāṣid ..... 307**
**Wahn dan Death Anxiety ..... 312**
**Wahn dalam Masyarakat Konsumsi ..... 318**
**Wahn di Era Digital ..... 323**
**Dari Wahn menuju Pembebasan Spiritual..... 328**

**TAZKIYAT AL-NAFS DAN PEMBEBASAN KEHENDAK..... 336**
**Hubb al-Dunyā dalam Tasawuf Klasik ..... 336**
**Al-Muhasibi dan Pengawasan Jiwa ..... 340**
**Abu Talib Al-Makki dan Pendidikan Hati ..... 343**
**Al-Qushayri dan Jalan Tasawuf ..... 346**
**Al-Hujwiri dan Zuhud ..... 349**
**Al-Ghazali dan Penyakit Hati..... 352**
**Ibn 'Athaillah dan Keterikatan kepada Dunia ..... 355**
**Ibn 'Arabi dan Relasi Manusia dengan Dunia ..... 358**

**Zuhud: Pembebasan, Bukan Pelarian ..... 361**
**Tazkiyat al-Nafs ..... 367**
**Taubat ..... 372**
**Muhasabah ..... 375**
**Muraqabah ..... 378**
**Mujahadah ..... 381**
**Riyāḍah ..... 384**
**Wara' ..... 387**
**Zuhud ..... 389**
**Qana'ah ..... 392**
**Sabar, Syukur, Tawakkal, Ikhlas, dan Ridha ..... 395**
**Dari Nafs al-Ammārah menuju Nafs al-Muṭma'innah ..... 398**

**FIQIH KEHENDAK, FIQIH KETERIKATAN, DAN ..... 404**
**MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH ..... 404**
**Fiqih dan Dimensi Perbuatan ..... 404**
**Niat dan Kehendak dalam Fiqih ..... 407**
**Harta sebagai Amanah ..... 410**
**Kepemilikan dan Tanggung Jawab ..... 414**
**Halal dan Haram ..... 417**
**Isrāf ..... 420**
**Tabdhīr ..... 424**

**I'tidāl dalam Konsumsi ..... 427**
**Kebutuhan dan Keinginan ..... 431**
**Maqāṣid al-Syarī‘ah dan Maslahat ..... 435**
**Maqāṣid al-Syāri' dan Maqāṣid al-Mukallaf ..... 438**
**Ketika Keinginan Bertentangan dengan Maslahat ..... 440**
**Dari Fiqih Perbuatan menuju Fiqih Kehendak ..... 443**
**Fiqih Keterikatan ..... 446**
**Fiqih Motif ..... 449**
**Halal tetapi Tidak Selalu Membebaskan ..... 452**
**Batas Fiqih dan Wilayah Tasawuf ..... 455**
**Integrasi Fiqih, Maqāṣid, dan Tasawuf ..... 457**

**HUBUDDUNYA DALAM MASYARAKAT KONSUMSI DAN ERA DIGITAL ..... 463**
**Desire dan Masyarakat Konsumsi ..... 463**
**Having or Being ..... 467**
**False Needs ..... 470**
**Konsumsi sebagai Tanda ..... 472**
**Distinction dan Status Sosial ..... 475**
**Liquid Desire ..... 478**
**Society of the Spectacle ..... 481**
**Self-Exploitation ..... 483**

**Media Sosial dan Ekonomi Perhatian ..... 486**
**Like, Follower, dan Validasi..... 490**
**Flexing dan Self-Branding..... 494**
**FOMO dan Kecemasan Kehilangan..... 497**
**Riya' Digital..... 501**
**Takātsur Digital..... 503**
**Tabdhīr Digital ..... 506**
**Algoritmisasi Hawa Nafsu ..... 508**
**Wahn Digital..... 511**
**Enam Dimensi Hubuddunya Kontemporer ..... 514**
**Definisi Rekonstruktif Hubuddunya ..... 517**
**REKONSTRUKSI FIQIH-TASAWUF KONTEMPORER ..... 521**
**Dari Diagnosis menuju Rekonstruksi ..... 522**
**Dunia sebagai Amanah ..... 525**
**Desire sebagai Energi yang Harus Ditata ..... 528**
**Hawa sebagai Objek Mujahadah..... 531**
**Kehendak sebagai Wilayah Etis..... 533**
**Fiqih sebagai Batas ..... 536**
**Maqāṣid sebagai Arah..... 538**
**Tasawuf sebagai Transformasi ..... 541**
**Muhasabah sebagai Kesadaran..... 544**
**Mujahadah sebagai Pengendalian ..... 549**

**Tazkiyah sebagai Pemurnian ..... 553**

**Zuhud sebagai Pembebasan ..... 557**

**Qana'ah sebagai Kecukupan ..... 561**

**Model Integratif Fiqih-Tasawuf ..... 566**

**Model Rekonstruksi Hubuddunya ..... 569**

**QANA'AH, KEHENDAK YANG MERDEKA, DAN JALAN KEMBALI KEPADA ALLAH ..... 578**

**Kontemplasi Hawa Nafsu dan Kehendak Diri ..... 578**

**Muhasabah Kehendak ..... 581**

**Siapa yang Sebenarnya Mengendalikan Keinginan? ..... 585**

**Dari Hubuddunya menuju Zuhud ..... 587**

**Qana'ah sebagai Titik Balik ..... 590**

**Qana'ah dan Kebebasan Spiritual ..... 592**

**Menerima Dunia tanpa Menjadi Hamba Dunia ..... 595**

**Dari Hubb al-Dunyā menuju Hubb Allāh ..... 597**

**Dari Wahn menuju Nafs al-Muṭma'innah ..... 600**

**Mengeluarkan Hawa Nafsu Sebelum Ruh Keluar dari Jasad ..... 602**

**Kontribusi Keilmuan Monograf ..... 604**

**Keterbatasan dan Agenda Pengembangan Kajian ..... 608**

**DUNIA SEBAGAI AMANAH ..... 613**

**Harta sebagai Sarana ..... 617**

**Kehendak sebagai Amanah ..... 621**

**Qana'ah sebagai Kebebasan ..... 624**

**Zuhud di Tengah Kelimpahan..... 626**

**Manusia sebagai 'Abd Allāh ..... 629**

**Catatan Akhir..... 634**

**Daftar Pustaka**..... **690**

**Biografi Penulis**. .....**702**

# PROLOG

## Ketika Dunia Tidak Lagi di Tangan, tetapi Telah Menguasai Hati

Persoalan manusia modern tidak terutama terletak pada keberadaan dunia, melainkan pada perubahan kedudukan dunia di dalam struktur batinnya. Dunia pada dirinya sendiri bukan sesuatu yang harus ditolak. Kehidupan material menyediakan ruang bagi manusia untuk bekerja, membangun keluarga, mengembangkan pengetahuan, memelihara masyarakat, dan menjalankan tanggung jawab kekhalifahan. Problem muncul ketika sarana berubah menjadi tujuan, ketika kepemilikan tidak lagi berada di tangan manusia melainkan menentukan nilai dirinya, dan ketika orientasi terhadap dunia mengambil alih pusat pertimbangan moral. Pada keadaan semacam itu, manusia tidak lagi sekadar memiliki benda, kedudukan, kenyamanan, dan pengalaman; ia mulai membangun identitas dirinya berdasarkan semua yang dimilikinya. Dunia yang semula berada di luar dirinya perlahan-lahan berpindah menjadi struktur batin yang mengatur cara ia melihat dirinya, orang lain, bahkan Tuhan.

Perubahan tersebut sulit dikenali karena berlangsung melalui mekanisme yang tampak normal. Keinginan untuk memperoleh penghasilan yang lebih baik, rumah yang lebih layak, pendidikan yang lebih tinggi, pengakuan sosial, teknologi yang lebih mutakhir, atau pengalaman hidup yang lebih luas pada dirinya tidak menunjukkan

kerusakan moral. Semua itu dapat menjadi bagian wajar dari kehidupan manusia. Persoalannya terletak pada batas yang memisahkan kebutuhan dari ketergantungan, penggunaan dari pemujaan, dan kebebasan memilih dari ketundukan terhadap dorongan. Karena itu, kritik terhadap *hubb al-dunyā* tidak dapat disederhanakan menjadi kritik terhadap kekayaan atau kehidupan material. Yang menjadi persoalan adalah orientasi hati yang menjadikan dunia sebagai pusat makna.

Al-Ghazālī memberikan perangkat konseptual yang penting untuk memahami persoalan tersebut. Dalam pembahasannya mengenai kehidupan dunia dan hati, ia tidak menempatkan dunia sebagai sesuatu yang secara ontologis jahat. Yang menjadi perhatian justru keterikatan hati kepadanya. Dalam struktur etika al-Ghazālī, nilai suatu benda tidak semata-mata ditentukan oleh keberadaannya, tetapi oleh hubungan manusia dengannya: apakah benda tersebut menjadi sarana menuju kebaikan atau justru menguasai perhatian dan kehendak sehingga manusia menjauh dari tujuan spiritualnya.[1] Di sini, *hubb al-dunyā* lebih tepat dipahami sebagai persoalan orientasi daripada persoalan kepemilikan.

Kerangka tersebut memperoleh resonansi tertentu ketika dibaca bersama kritik Erich Fromm terhadap masyarakat modern. Fromm membedakan dua modus eksistensi: *having* dan *being*. Modus *having* mengorganisasi kehidupan berdasarkan kepemilikan, penguasaan, dan akumulasi, sedangkan modus *being* menempatkan keberadaan, pengalaman, relasi, dan aktualisasi manusia sebagai pusat kehidupan.[2] Meskipun kerangka Fromm lahir dari tradisi humanisme dan psikoanalisis Barat, bukan dari kerangka teologi Islam,

perbandingannya dengan kritik tasawuf terhadap keterikatan dunia membuka ruang dialog yang produktif. Keduanya tidak identik secara epistemologis maupun teologis, tetapi sama-sama membantu menjelaskan bagaimana sesuatu yang pada mulanya berada di luar manusia dapat berubah menjadi pusat pembentukan dirinya.

Dalam masyarakat kontemporer, persoalan tersebut menjadi semakin kompleks karena keinginan manusia tidak lagi bekerja hanya melalui kebutuhan aktual. Keinginan diproduksi, diperluas, dibandingkan, dipertontonkan, dan terus diperbarui. Manusia dapat merasa kekurangan bukan karena sesuatu yang dibutuhkannya tidak tersedia, melainkan karena standar tentang apa yang dianggap layak terus bergerak. Keadaan ini memperlihatkan bahwa keterikatan kepada dunia bukan hanya persoalan individual yang berlangsung di dalam hati. Ia juga berhubungan dengan struktur sosial, ekonomi, teknologi, budaya, dan mekanisme pembentukan hasrat.

Hartmut Rosa menunjukkan bahwa modernitas ditandai oleh percepatan teknologi, perubahan sosial, dan laju kehidupan. Percepatan tersebut menghasilkan paradoks: teknologi yang semestinya menghemat waktu justru dapat memperbesar tuntutan untuk melakukan semakin banyak hal dalam waktu yang sama.[3] Perspektif ini penting bagi pembahasan *hubb al-dunyā* karena keterikatan terhadap dunia kontemporer tidak selalu tampil sebagai kelekatan terhadap uang atau benda. Ia dapat hadir sebagai kebutuhan terus-menerus untuk bergerak, mengejar, memperbarui, meningkatkan, dan mempertahankan posisi. Dunia bukan hanya menjadi sesuatu yang ingin dimiliki; dunia menjadi horizon kompetisi yang menuntut manusia untuk terus membuktikan bahwa dirinya

belum tertinggal. Di sinilah problem spiritual manusia kontemporer perlu dibaca secara lebih mendalam. Keterikatan terhadap dunia tidak selalu tampak sebagai kerakusan yang kasar. Ia dapat tampil dalam bentuk yang sangat terdidik, produktif, profesional, bahkan religius. Seseorang dapat memiliki banyak pengetahuan tetapi tetap diperbudak oleh pengakuan. Ia dapat memiliki kekayaan tetapi tidak memiliki ketenangan. Ia dapat aktif dalam kegiatan keagamaan tetapi secara batin tetap menjadikan penghormatan manusia sebagai ukuran keberhasilan. Karena itu, *hubb al-dunyā* tidak dapat diidentifikasi hanya melalui jenis benda yang dimiliki seseorang. Ia harus dibaca melalui struktur kehendak: apa yang paling dicari, apa yang paling ditakuti kehilangan, apa yang paling menentukan harga diri, dan apa yang pada akhirnya ditaati ketika terjadi konflik antara kebenaran dan keinginan.

Al-Qur'an memberikan formulasi yang sangat tajam mengenai perubahan tersebut ketika menggambarkan manusia yang menjadikan hawa nafsunya sebagai *ilah*. Ayat tersebut tidak mengatakan bahwa manusia secara formal menyatakan hawa nafsu sebagai Tuhan. Problemnya terletak pada fungsi yang dijalankan hawa nafsu dalam menentukan pilihan dan orientasi hidup. Al-Ṭabarī menjelaskan ayat tersebut dengan menekankan keadaan seseorang yang menjadikan keinginannya sebagai sesuatu yang diikuti dan ditaati, sehingga apa yang dikehendaki oleh hawa menjadi pedoman tindakannya.[4] Pembacaan semacam ini membantu membedakan antara pengakuan teologis dan ketundukan praktis: seseorang mungkin secara verbal mengakui Tuhan, tetapi dalam kehidupan konkret dapat menjadikan hawa sebagai otoritas yang menentukan arah hidupnya. Ungkapan "dunia menguasai hati" tidak boleh dipahami secara metaforis semata.

Ia menunjuk pada struktur prioritas. Hati dalam kerangka etika Islam bukan sekadar tempat munculnya emosi, melainkan pusat orientasi manusia. Apa yang paling dicintai, paling dikejar, paling ditakuti kehilangannya, dan paling ditaati memperlihatkan hierarki nilai yang sesungguhnya bekerja dalam diri seseorang. Dari perspektif ini, *hubb al-dunyā* menjadi problem ketika dunia memperoleh posisi normatif yang seharusnya ditempati oleh orientasi transenden kepada Allah.

Persoalan tersebut sekaligus menjelaskan mengapa pembahasan mengenai hawa, keinginan, dan dunia tidak dapat dipisahkan. Keinginan merupakan bagian dari struktur manusia dan tidak dengan sendirinya buruk. Manusia membutuhkan makan, tempat tinggal, keamanan, relasi, penghargaan, dan keberhasilan. Yang menjadi persoalan adalah ketika keinginan kehilangan kemampuan untuk dibatasi oleh pertimbangan yang lebih tinggi. Pada titik itu, keinginan tidak lagi menjadi salah satu unsur kehidupan, melainkan berubah menjadi prinsip yang menentukan kehidupan.

Dengan kerangka tersebut, *hubb al-dunyā* dapat dibaca sebagai suatu proses. Ia tidak selalu muncul dalam bentuk keterikatan yang langsung dan ekstrem. Ia dapat dimulai dari kebutuhan, berkembang menjadi keinginan, berubah menjadi kebiasaan mengejar, kemudian menjadi ketergantungan, dan akhirnya membentuk identitas. Ketika proses ini berlangsung tanpa refleksi, manusia dapat sampai pada keadaan ketika ia tidak lagi bertanya apakah sesuatu itu baik, melainkan hanya apakah sesuatu itu diinginkan; bukan lagi apakah sesuatu itu benar, tetapi apakah sesuatu itu menguntungkan; bukan lagi apakah sesuatu itu membawa kedekatan kepada Allah, tetapi apakah sesuatu itu meningkatkan posisi dirinya.

Prolog ini karena itu tidak bermaksud mengembangkan oposisi sederhana antara dunia dan akhirat, seolah-olah kehidupan dunia harus ditinggalkan agar manusia dapat menjadi spiritual. Persoalannya lebih subtil: bagaimana dunia ditempatkan dalam tata nilai manusia. Dunia dapat berada di tangan tanpa memasuki pusat hati. Kekayaan dapat dimiliki tanpa menjadi sumber identitas. Kekuasaan dapat dijalankan tanpa berubah menjadi kesewenang-wenangan. Pengetahuan dapat dikembangkan tanpa menjadi sarana kesombongan. Teknologi dapat digunakan tanpa mengubah manusia menjadi konsumen yang tidak pernah merasa cukup. Dalam kerangka tersebut, asketisme bukan semata-mata pengurangan benda, melainkan penataan hubungan manusia dengan benda.

Arah pembahasan selanjutnya bertolak dari pembedaan ini. Problem *hubb al-dunyā* akan ditelusuri bukan sebagai larangan terhadap kehidupan material, melainkan sebagai persoalan kebebasan manusia dalam mengelola keinginan. Pertanyaan yang lebih mendasar bukan "berapa banyak dunia yang dimiliki manusia?", melainkan "siapa yang menentukan arah manusia ketika berhadapan dengan dunia?" Pertanyaan itu menggeser perhatian dari kuantitas kepemilikan menuju struktur penguasaan. Manusia dapat memiliki sedikit tetapi sangat terikat; sebaliknya, seseorang dapat memiliki banyak tetapi tetap mampu memperlakukan kepemilikan sebagai amanah dan sarana.

Dari sinilah gagasan pokok pembahasan memperoleh bentuknya: *hubb al-dunyā* merupakan problem ketika dunia tidak lagi sekadar menjadi ruang kehidupan, melainkan menjadi pusat orientasi eksistensial. Pada tahap tersebut, manusia tidak kehilangan kebebasan karena dunia secara fisik mengikatnya, tetapi karena kehendaknya

secara bertahap dibentuk oleh apa yang dikejarnya. Kebebasan menjadi paradoks: manusia merasa bebas karena memiliki semakin banyak pilihan, sementara pada saat yang sama semakin sulit memilih sesuatu yang bertentangan dengan dorongan yang telah menguasai dirinya.

**Manusia Modern dan Paradoks Kebebasan**

Manusia modern sering dipahami sebagai manusia yang semakin bebas. Ia mempunyai lebih banyak pilihan mengenai pekerjaan, pendidikan, tempat tinggal, gaya hidup, relasi sosial, konsumsi, perjalanan, informasi, dan ekspresi diri dibandingkan banyak masyarakat pada masa sebelumnya. Modernitas memperluas ruang kemungkinan tindakan manusia. Namun, bertambahnya pilihan tidak dengan sendirinya identik dengan bertambahnya kebebasan. Kebebasan secara substantif menuntut kemampuan untuk menentukan arah tindakan berdasarkan pertimbangan yang dapat dipertanggungjawabkan, bukan sekadar kemampuan memilih di antara banyak alternatif.

Di sinilah paradoks kebebasan modern muncul. Seseorang dapat memiliki pilihan yang sangat banyak tetapi semakin sulit mengetahui apa yang sungguh-sungguh ia kehendaki. Pilihan yang berlimpah dapat memperluas otonomi, tetapi juga dapat memperbanyak dorongan yang harus direspons. Ketika setiap kebutuhan dapat segera dipenuhi, setiap keinginan dapat segera ditindaklanjuti, dan setiap kekurangan dapat segera dibandingkan dengan kehidupan orang lain, manusia berhadapan dengan persoalan baru: bukan lagi bagaimana mendapatkan apa yang dibutuhkan, melainkan bagaimana membatasi apa yang diinginkan.

Fromm membantu menjelaskan persoalan ini melalui pembedaan antara *having* dan *being*. Dalam modus *having*, manusia memahami keberadaannya melalui apa yang ia miliki; dalam modus *being*, keberadaan manusia lebih berkaitan dengan aktualitas pengalaman, aktivitas produktif, relasi, dan kehidupan yang dijalani.[5] Pembedaan tersebut tidak berarti bahwa kepemilikan selalu bertentangan dengan keberadaan. Problem terjadi ketika *having* menjadi prinsip dominan sehingga manusia menilai dirinya terutama berdasarkan akumulasi.

Dalam perspektif Islam, persoalan tersebut memperoleh dimensi yang berbeda karena manusia tidak dipandang sebagai makhluk yang otonom secara mutlak. Kebebasan manusia berada dalam hubungan dengan tanggung jawab kepada Allah. Karena itu, kebebasan tidak cukup didefinisikan sebagai ketiadaan paksaan eksternal. Seseorang yang secara lahiriah bebas tetapi tidak mampu mengendalikan dorongan batinnya dapat berada dalam bentuk perbudakan yang lebih halus. Ia tidak dipaksa oleh orang lain untuk mengejar pengakuan, konsumsi, atau status, tetapi merasa tidak mampu berhenti mengejarnya.

Q.S. al-Jāthiyah 45:23 memberikan gambaran radikal tentang keadaan tersebut. Al-Qur'an menyatakan adanya manusia yang menjadikan hawa nafsunya sebagai *ilah*, lalu menggambarkan tertutupnya pendengaran, hati, dan penglihatan.[6] Struktur ayat tersebut menunjukkan bahwa persoalan hawa bukan hanya persoalan perilaku. Ia berkaitan dengan kemampuan manusia untuk menerima kebenaran, memahami realitas, dan mengarahkan dirinya. Hawa yang tidak terkendali dapat mengubah bukan hanya apa yang dilakukan manusia, tetapi juga cara manusia mengetahui dan menilai.

M. Quraish Shihab membaca ayat tersebut dengan menekankan ketundukan manusia kepada hawa nafsu, bahkan ketika manusia mengetahui jalan kebenaran.[7] Penekanan ini penting karena problem *hubb al-dunyā* tidak selalu berakar pada ketidaktahuan. Seseorang dapat mengetahui bahwa keserakahan merusak, tetapi tetap serakah; mengetahui bahwa pujian manusia bersifat sementara, tetapi tetap hidup untuk mengejarnya; mengetahui bahwa kemewahan tidak menjamin ketenangan, tetapi tetap menjadikannya ukuran keberhasilan. Dengan demikian, problem moral tidak selalu terletak pada kekurangan informasi. Ada keadaan ketika pengetahuan kalah oleh keterikatan kehendak.

Hamka memberikan tekanan yang serupa dengan menjelaskan *hawa* sebagai kecenderungan batin yang dapat dipengaruhi oleh marah, kasih, kesedihan, dendam, atau kebencian. Ia bahkan menghubungkan bahaya hawa dengan penggunaan kekuasaan ketika keputusan tidak lagi ditentukan oleh keadilan, melainkan oleh kecenderungan subjektif penguasa.[8] Pembacaan Hamka memperluas makna *hawa* dari persoalan kesenangan individual menuju persoalan sosial. Ketika hawa memperoleh kekuasaan, konsekuensinya tidak berhenti pada kerusakan pribadi; ia dapat menghasilkan ketidakadilan bagi orang lain.

Perbandingan tersebut memperlihatkan bahwa kebebasan memiliki sekurang-kurangnya dua dimensi. Pertama, kebebasan sebagai kemampuan memilih. Kedua, kebebasan sebagai kemampuan mengatur apa yang layak dipilih. Dimensi pertama dapat berkembang pesat dalam masyarakat modern, sementara dimensi kedua belum tentu mengikuti perkembangan yang sama. Manusia dapat

memperoleh kebebasan dari banyak batas tradisional, tetapi pada saat yang sama menjadi semakin tergantung pada mekanisme pasar, pengakuan sosial, teknologi, dan pembentukan keinginan.

Rosa menunjukkan bahwa modernitas menghasilkan percepatan dalam teknologi, perubahan sosial, dan ritme kehidupan. Percepatan tersebut tidak hanya mengubah kecepatan aktivitas, tetapi juga membentuk ekspektasi mengenai bagaimana manusia seharusnya hidup.[9] Kehidupan yang dianggap berhasil cenderung dipahami sebagai kehidupan yang mampu mengikuti perubahan, mengoptimalkan waktu, meningkatkan produktivitas, dan terus memperbarui kompetensi maupun pengalaman. Dalam kondisi demikian, "berhenti" dapat dipersepsikan sebagai kegagalan, sedangkan "lebih banyak" sering dipersepsikan sebagai kemajuan.

Di sinilah *hubb al-dunyā* memperoleh bentuk kontemporernya. Ia tidak selalu hadir sebagai cinta terhadap dunia dalam pengertian tradisional. Ia dapat muncul sebagai ketidakmampuan untuk menerima keterbatasan. Manusia terus merasa harus memiliki lebih banyak, mencapai lebih tinggi, mengalami lebih banyak, dan memperoleh pengakuan lebih besar. Dunia menjadi semacam horizon yang terus menjauh setiap kali didekati. Apa yang kemarin dianggap cukup menjadi standar minimum hari ini, sedangkan apa yang hari ini dianggap berhasil dapat berubah menjadi sesuatu yang biasa besok.

Paradoks tersebut memperlihatkan bahwa kebebasan tanpa disiplin kehendak dapat berubah menjadi bentuk keterikatan baru. Semakin banyak pilihan yang tersedia, semakin besar pula kemungkinan bahwa manusia mengidentifikasi kebebasan dengan kemampuan memuaskan semua keinginan. Padahal, kemampuan mengatakan "tidak" terhadap

keinginan tertentu merupakan bagian penting dari kebebasan itu sendiri. Dalam pengertian ini, pengendalian diri bukan lawan kebebasan; ia merupakan salah satu kondisi kebebasan substantif.

Pembacaan tersebut membawa pembahasan kepada sebuah proposisi yang penting: manusia tidak menjadi bebas hanya karena ia dapat memilih dunia yang diinginkannya. Ia menjadi lebih bebas ketika mampu menilai keinginannya sendiri. Pertanyaan moral tidak berhenti pada “apa yang saya inginkan?”, tetapi bergerak menuju “mengapa saya menginginkannya?”, “apa yang membentuk keinginan tersebut?”, dan “apakah saya tetap mampu menolaknya ketika ia bertentangan dengan nilai yang lebih tinggi?” Pertanyaan terakhir inilah yang menghubungkan problem kebebasan dengan problem *hubb al-dunyā*.

Dalam kerangka ini, kebebasan spiritual bukanlah ketiadaan keinginan, melainkan kemampuan menempatkan keinginan dalam tata nilai yang benar. Manusia tetap bekerja, memiliki, menikmati, dan membangun kehidupan material, tetapi tidak membiarkan semua itu menentukan nilai dirinya. Dunia tetap berada dalam genggaman, sementara hati tidak menyerahkan pusat orientasinya kepada dunia. Perbedaan inilah yang menjadi dasar untuk memahami tahap berikutnya: bagaimana kebutuhan yang wajar dapat berkembang menjadi keinginan yang tidak pernah merasa cukup.

**Dari Kebutuhan menuju Keinginan**

Kebutuhan dan keinginan sering kali diperlakukan sebagai dua istilah yang dapat dipertukarkan, padahal secara konseptual keduanya menunjuk pada struktur yang berbeda. Kebutuhan berkaitan dengan sesuatu yang diperlukan agar kehidupan dapat berlangsung secara

layak, sedangkan keinginan menunjuk pada dorongan untuk memperoleh sesuatu yang melampaui kebutuhan dasar atau memberikan bentuk tertentu kepada kehidupan. Perbedaan tersebut tidak berarti bahwa kebutuhan selalu objektif dan keinginan selalu buruk. Keinginan dapat memperkaya kehidupan, menggerakkan kreativitas, dan mendorong manusia mencapai sesuatu yang bernilai. Problem muncul ketika keinginan kehilangan batas dan mulai mendefinisikan apa yang dianggap perlu.

Manusia modern hidup dalam lingkungan yang secara terus-menerus memperluas kategori "yang diperlukan". Sesuatu yang pada suatu masa dianggap kemewahan dapat berubah menjadi kebutuhan sosial pada masa berikutnya. Perubahan tersebut tidak selalu negatif. Teknologi komunikasi, misalnya, dapat benar-benar menjadi bagian penting dari kehidupan profesional dan sosial. Akan tetapi, ketika standar kebutuhan dibentuk terutama melalui perbandingan sosial dan dorongan konsumtif, batas antara "saya membutuhkan" dan "saya ingin" menjadi semakin kabur.

Fromm melihat masyarakat konsumtif sebagai ruang sosial yang dapat memperkuat orientasi *having*. Dalam orientasi tersebut, kepemilikan tidak sekadar memenuhi kebutuhan, tetapi menjadi dasar rasa aman dan identitas.[10] Barang kemudian memperoleh fungsi simbolik: ia tidak hanya digunakan, tetapi juga menyatakan siapa seseorang, bagaimana ia ingin dilihat, dan kelompok sosial mana yang ingin ia masuki. Konsumsi dengan demikian tidak lagi berhenti pada fungsi material. Ia menjadi bahasa sosial.

Pada titik tersebut, keinginan memiliki kemampuan untuk memproduksi kebutuhan baru. Manusia membeli bukan karena benda

lama tidak lagi berfungsi, tetapi karena benda baru menawarkan identitas, prestise, pengalaman, atau rasa menjadi "lebih baik". Keinginan bergerak dari fungsi menuju simbol. Apa yang dicari bukan lagi semata-mata objek, melainkan perasaan yang diasosiasikan dengannya. Karena itu, objek yang diperoleh sering kali gagal mengakhiri keinginan. Kepuasan yang muncul bersifat sementara karena yang dicari sejak awal bukan hanya benda.

Dalam kerangka spiritual al-Ghazālī, persoalan tersebut dapat dijelaskan melalui hubungan antara hati, keinginan, dan perhatian. Keterikatan terhadap dunia menjadi berbahaya ketika hati semakin dipenuhi oleh dunia sehingga perhatian terhadap Allah dan kehidupan akhirat melemah.[11] Dunia dalam hal ini tidak harus hadir sebagai kekayaan yang besar. Ia dapat hadir sebagai kecemasan terhadap kehilangan, ambisi terhadap status, kebutuhan terhadap pujian, atau ketergantungan terhadap kenyamanan.

Ada perbedaan penting antara menggunakan dunia dan mencintai dunia secara eksesif. Menggunakan harta untuk memenuhi kebutuhan keluarga, membantu orang lain, memperoleh pendidikan, atau menjalankan tanggung jawab sosial tidak dengan sendirinya menunjukkan *hubb al-dunyā*. Sebaliknya, jumlah kepemilikan yang besar pun tidak secara otomatis membuktikan keterikatan batin. Ukurannya terletak pada fungsi moral harta tersebut. Apakah harta berada dalam struktur nilai yang lebih tinggi atau justru menjadi nilai tertinggi itu sendiri?

Pertanyaan tersebut memungkinkan pembahasan bergerak dari benda kepada struktur hasrat. Dua orang dapat memiliki barang yang sama tetapi memiliki hubungan batin yang berbeda terhadapnya.

Seseorang mungkin menggunakan kendaraan mahal sebagai sarana mobilitas dan tanggung jawab, sementara orang lain menjadikannya sebagai sumber harga diri. Secara lahiriah objeknya sama; secara moral hubungan keduanya berbeda. Karena itu, kritik terhadap *hubb al-dunyā* harus berhati-hati agar tidak berubah menjadi penilaian dangkal berdasarkan penampakan material.

Hamka memberikan relevansi penting ketika menjelaskan *hawa* sebagai kecenderungan batin yang dapat dipengaruhi oleh berbagai emosi. Hawa bukan hanya dorongan terhadap kesenangan fisik; ia dapat mengambil bentuk marah, dendam, kebencian, kesedihan, atau kecenderungan subjektif lainnya.[12] Dengan demikian, keinginan tidak selalu identik dengan konsumsi. Keinginan akan kehormatan, kekuasaan, pengakuan, atau dominasi juga dapat menjadi bagian dari problem yang sama.

Q.S. al-Jāthiyah 45:23 menjadi penting karena menggunakan konsep *hawa* untuk menggambarkan keadaan ketika kecenderungan subjektif memperoleh otoritas yang menyerupai otoritas ilahiah.[13] Ini bukan berarti setiap keinginan adalah penyembahan. Yang dikritik adalah perubahan struktur kepatuhan: manusia mengikuti hawa sedemikian rupa sehingga pertimbangan moral dan petunjuk kebenaran kehilangan daya mengarahkan. Hawa menjadi pusat keputusan.

Dalam masyarakat kontemporer, proses tersebut dapat berlangsung melalui normalisasi. Keinginan yang pada awalnya dianggap berlebihan menjadi biasa karena lingkungan sosial terus memperlihatkan standar yang sama. Ketika hampir semua orang mengejar sesuatu, pengejaran itu tampak normal. Normalisasi

membuat manusia jarang bertanya apakah keinginannya benar-benar berasal dari kebutuhan internal atau merupakan hasil internalisasi ekspektasi sosial.

Rosa membantu menjelaskan mengapa persoalan tersebut menjadi semakin intens dalam masyarakat yang mengalami percepatan. Ketika perubahan sosial berlangsung cepat, manusia terdorong untuk terus memperbarui diri agar tidak tertinggal.[14] Pembaruan dapat menyangkut pekerjaan, keterampilan, gaya hidup, teknologi, bahkan pengalaman personal. Keinginan kemudian memperoleh karakter temporal: manusia tidak hanya ingin lebih banyak, tetapi juga ingin lebih baru. Kebaruan menjadi nilai tersendiri.

Masalahnya bukan pada kebaruan sebagai fakta, melainkan pada ketidakmampuan mempertahankan rasa cukup. Jika setiap pencapaian segera kehilangan nilainya karena muncul standar baru, maka keinginan berubah menjadi gerak tanpa titik akhir. Manusia tidak lagi mengejar tujuan tertentu, tetapi terus bergerak karena berhenti berarti kehilangan posisi. Dalam keadaan tersebut, konsumsi dan pencapaian dapat menyerupai mekanisme yang mempertahankan dirinya sendiri.

Dari perspektif etika Islam, keadaan tersebut menuntut pembentukan kemampuan membedakan antara keinginan yang layak dipenuhi dan keinginan yang perlu dikendalikan. Pengendalian bukan berarti memusuhi keinginan, melainkan mengembalikan keinginan ke dalam struktur nilai. Manusia membutuhkan kemampuan untuk mengatakan bahwa tidak semua yang mungkin dimiliki harus dimiliki, tidak semua yang dapat dinikmati harus dinikmati, dan tidak semua yang diinginkan harus diwujudkan. Pembacaan ini mengarah pada proposisi bahwa *hubb al-dunyā* lebih tepat dipahami sebagai kegagalan

hierarki daripada sekadar kelebihan konsumsi. Persoalannya bukan semata-mata bahwa manusia menginginkan terlalu banyak, melainkan bahwa keinginan tertentu memperoleh kedudukan yang terlalu tinggi. Ketika keinginan material menjadi lebih menentukan daripada kebenaran, keadilan, amanah, dan orientasi kepada Allah, maka kebutuhan telah berubah menjadi mekanisme keterikatan.

Pada tahap ini, persoalan menjadi lebih serius. Keinginan yang terus dipelihara dapat berkembang menjadi kebiasaan. Kebiasaan yang tidak dikritisi dapat berubah menjadi ketergantungan. Ketergantungan yang terus-menerus dipertahankan dapat membentuk identitas. Dari sinilah jalan menuju *hubb al-dunyā* menjadi semakin jelas: manusia tidak lagi sekadar menginginkan dunia, tetapi mulai memahami dirinya melalui apa yang dikejar dari dunia.

**Dari Keinginan menuju Keterikatan**

Keinginan menjadi keterikatan ketika manusia kehilangan kemampuan untuk menjaga jarak reflektif terhadap apa yang diinginkannya. Selama seseorang masih mampu mengatakan “saya menginginkan ini, tetapi saya tidak harus memilikinya”, keinginan belum menguasai dirinya. Akan tetapi, ketika keinginan berubah menjadi kebutuhan psikologis yang harus dipenuhi agar seseorang merasa bernilai, aman, atau utuh, hubungan manusia dengan objek telah mengalami perubahan. Objek tidak lagi sekadar berada di luar diri; ia menjadi bagian dari stabilitas batin. Keterikatan memiliki sifat yang berbeda dari sekadar kepemilikan. Kepemilikan adalah hubungan hukum atau material antara seseorang dan sesuatu. Keterikatan adalah hubungan psikologis dan moral yang membuat seseorang

menggantungkan ketenangan, identitas, atau harga dirinya pada sesuatu tersebut. Karena itu, seseorang dapat memiliki sesuatu tanpa terikat kepadanya, sementara seseorang yang tidak memiliki sesuatu pun dapat sangat terikat kepadanya melalui fantasi, kecemasan, iri hati, atau obsesi.

Al-Ghazālī memberikan perhatian besar pada keadaan hati karena baginya kerusakan moral tidak berhenti pada tindakan lahiriah. Hati dapat dibentuk oleh apa yang terus-menerus dicintai dan dikejar. Dalam pembahasan mengenai cinta, ia menghubungkan cinta dengan pengetahuan dan kecenderungan terhadap sesuatu yang dianggap menyenangkan.[15] Kerangka tersebut menunjukkan bahwa cinta bukan sekadar emosi pasif. Ia memiliki daya orientasi: sesuatu yang dicintai akan menarik perhatian, kehendak, waktu, dan tindakan.

Jika prinsip ini diterapkan pada *hubb al-dunyā*, keterikatan dunia dapat dipahami sebagai akumulasi perhatian. Semakin banyak perhatian yang diberikan kepada sesuatu, semakin besar kemungkinan sesuatu itu memperoleh kekuasaan atas diri. Manusia dapat mulai mengorbankan waktu untuknya, kemudian mengorbankan relasi, kesehatan, prinsip, bahkan integritas moral. Keterikatan tidak muncul sekaligus; ia tumbuh melalui serangkaian konsesi kecil yang secara perlahan mengubah hierarki nilai.

Pada tahap ini, konsep “hati” menjadi penting. Hati tidak sekadar tempat emosi, melainkan pusat orientasi moral. Jika hati terus-menerus diarahkan kepada status, kekayaan, pujian, atau kenyamanan, maka dunia menjadi lebih dari sekadar objek perhatian. Ia menjadi horizon yang menentukan apa yang dianggap penting. Sebaliknya, jika dunia digunakan sebagai sarana bagi tujuan yang lebih tinggi, objek material

tidak memperoleh kekuasaan normatif yang sama. Fromm menawarkan bahasa yang berbeda tetapi memiliki titik dialog dengan kerangka tersebut. Dalam modus *having*, manusia cenderung mengalami keamanan melalui kepemilikan. Apa yang dimiliki menjadi bagian dari rasa diri. Karena itu, kehilangan benda dapat dirasakan sebagai kehilangan bagian dari diri sendiri.[16] Kerangka ini memperlihatkan mengapa konsumsi tidak selalu menghasilkan kepuasan. Jika rasa aman bergantung pada kepemilikan, setiap kepemilikan baru hanya memperbarui kebutuhan akan kepemilikan berikutnya.

Rosa menambahkan dimensi temporal terhadap persoalan tersebut. Masyarakat yang bergerak cepat menghasilkan kondisi ketika manusia terus memperbarui ekspektasi, keterampilan, relasi, dan pengalaman.[17] Keterikatan dengan dunia kemudian tidak selalu berbentuk "ingin memiliki objek X", tetapi "tidak boleh tertinggal". Ketakutan tertinggal dapat menjadi bentuk keterikatan yang sangat kuat karena objek yang dikejar terus berubah. Yang stabil bukan bendanya, melainkan struktur pengejarannya.

Perubahan dari keinginan menjadi keterikatan dapat dikenali melalui beberapa gejala konseptual. Pertama, keinginan mulai menentukan prioritas. Kedua, kegagalan memenuhi keinginan menghasilkan kecemasan yang tidak proporsional. Ketiga, keberhasilan memenuhi keinginan tidak menghasilkan rasa cukup yang bertahan. Keempat, pertimbangan moral mulai dikompromikan. Kelima, identitas diri semakin tergantung pada objek yang dikejar. Gejala-gejala tersebut menunjukkan bahwa masalahnya bukan lagi pada keinginan itu sendiri, tetapi pada kekuasaan yang diberikan kepadanya.

Dalam perspektif Al-Qur'an, Q.S. al-Jāthiyah 45:23 menggambarkan keterikatan tersebut dalam bentuk yang paling radikal: hawa telah menjadi *ilah*.[18] Penggunaan istilah *ilah* penting karena menunjukkan bahwa persoalan tersebut menyangkut otoritas. Sesuatu menjadi *ilah* dalam konteks ayat bukan karena manusia menyatakan objek tersebut sebagai Tuhan dalam formula teologis, melainkan karena ia menundukkan dirinya kepada sesuatu yang dijadikan sumber kepatuhan. Struktur masalahnya adalah pergeseran pusat ketaatan.

Pembacaan ini mencegah penggunaan istilah "mempertuhankan dunia" secara sembarangan. Tidak setiap orang kaya, konsumen, pejabat, atau pencinta kenyamanan dapat langsung dikategorikan sebagai orang yang menjadikan dunia sebagai Tuhan. Kategori tersebut membutuhkan kehati-hatian teologis dan moral. Yang lebih tepat adalah meneliti apakah kecintaan kepada dunia telah sedemikian dominan sehingga mengalahkan kewajiban kepada Allah dan prinsip moral yang seharusnya mengatur kehidupan.

Karena itu, kritik terhadap *hubb al-dunyā* bukan kritik terhadap aktivitas ekonomi. Islam tidak mengharuskan manusia menghapus kebutuhan material. Yang dikritik adalah absolutisasi dunia. Harta menjadi problem ketika nilai dirinya mengalahkan nilai amanah. Kekuasaan menjadi problem ketika jabatan menjadi sumber kesombongan. Popularitas menjadi problem ketika penilaian manusia mengalahkan penilaian moral. Kenyamanan menjadi problem ketika manusia tidak lagi bersedia menanggung kesulitan yang diperlukan untuk menjalankan kewajiban.

Di sini terlihat bahwa keterikatan pada dunia memiliki dimensi etis yang lebih luas daripada konsumsi. Dunia dapat masuk ke hati melalui

banyak pintu: harta, status, pengaruh, pengetahuan, bahkan keberhasilan dalam aktivitas keagamaan. Seseorang dapat meninggalkan kesenangan material tetapi tetap terikat pada pujian. Ia dapat mengurangi konsumsi tetapi semakin terikat pada citra dirinya sebagai orang saleh. Karena itu, *hubb al-dunyā* harus dibaca sebagai struktur keterikatan, bukan katalog benda.

Konstruksi tersebut juga menjelaskan mengapa pengendalian diri tidak cukup dilakukan melalui larangan eksternal. Larangan dapat membatasi tindakan, tetapi tidak selalu mengubah objek cinta. Seseorang dapat berhenti melakukan sesuatu karena takut hukuman, sementara keinginannya terhadap hal tersebut tetap kuat. Pendidikan spiritual yang lebih mendalam harus menyentuh struktur cinta dan prioritas hati. Pertanyaannya bukan hanya "apa yang harus saya tinggalkan?", tetapi "apa yang harus menjadi pusat kecintaan saya agar yang saya tinggalkan tidak kembali menguasai saya dalam bentuk lain?"

Dari dialog antara al-Ghazālī, Fromm, Rosa, dan pembacaan Al-Qur'an tersebut dapat dikembangkan suatu proposisi: keterikatan terhadap dunia merupakan proses ketika objek eksternal memperoleh fungsi internal sebagai sumber identitas, keamanan, atau makna. Pada tahap itu, manusia tidak lagi hanya memiliki sesuatu; ia membutuhkan sesuatu tersebut untuk merasa menjadi dirinya sendiri. Inilah titik ketika dunia mulai berpindah dari tangan menuju hati.

**Ketika Hawa Menjadi "Tuhan"**

Ungkapan bahwa manusia menjadikan hawa sebagai *ilah* merupakan salah satu formulasi Al-Qur'an yang paling kuat untuk menggambarkan pembalikan hierarki nilai dalam diri manusia. Ia tidak

terutama berbicara mengenai pendirian agama baru atau pengakuan formal terhadap suatu kekuatan selain Allah. Yang disoroti adalah kondisi ketika kehendak subjektif memperoleh posisi sebagai otoritas tertinggi dalam menentukan tindakan. Manusia tetap dapat berbicara tentang Tuhan, agama, moralitas, bahkan kebenaran, tetapi dalam keputusan konkret ia mengikuti apa yang paling sesuai dengan hawa.

Q.S. al-Jāthiyah 45:23 menyandingkan tindakan tersebut dengan keadaan ketika pendengaran dan hati tertutup serta penglihatan tertutup oleh selubung.[19] Susunan ini mengandung implikasi epistemologis: ketundukan kepada hawa bukan hanya menghasilkan tindakan tertentu, tetapi dapat mengubah kemampuan manusia untuk menerima dan mengolah kebenaran. Masalahnya bukan semata-mata bahwa manusia mengetahui yang benar tetapi tidak melakukannya; lebih jauh, keterikatan dapat membuat manusia menolak apa yang mengganggu keinginannya.

Al-Ṭabarī menampilkan beberapa penjelasan para generasi awal mengenai makna ayat tersebut, termasuk pemahaman bahwa seseorang mengikuti apa yang dikehendaki hawa tanpa lagi menundukkannya kepada petunjuk dan batas yang ditetapkan Allah.[20] Titik penting dari penafsiran ini adalah dimensi ketaatan. Hawa menjadi problem ketika ia bukan lagi sekadar dorongan, melainkan sumber keputusan yang ditaati.

M. Quraish Shihab menafsirkan ayat tersebut dengan menekankan ketundukan dan kepatuhan kepada hawa sehingga manusia menyimpang dari jalan kebenaran.[21] Interpretasi ini menegaskan bahwa konsep “mempertuhankan hawa” sebaiknya dibaca pada level orientasi dan kepatuhan, bukan sekadar pada level pernyataan teologis.

Dengan demikian, istilah tersebut mengungkap suatu bentuk penyimpangan internal dalam struktur kebebasan manusia.

Hamka memberikan dimensi lain yang penting. Ia melihat hawa sebagai kecenderungan batin yang dapat memengaruhi keputusan, termasuk keputusan politik dan kekuasaan.[22] Jika hawa menjadi hakim, keputusan tidak lagi mengikuti kebenaran objektif melainkan kepentingan dan emosi subjektif. Pembacaan tersebut memperlihatkan bahwa penguasaan hawa tidak hanya merusak individu. Ia dapat berubah menjadi mekanisme ketidakadilan ketika orang yang dikuasai hawa memiliki otoritas terhadap orang lain.

Konsekuensi tersebut memperlihatkan bahwa konsep *hubb al-dunyā* tidak boleh direduksi menjadi persoalan spiritual individual. Dunia menjadi berbahaya ketika kecintaan kepadanya membentuk struktur keputusan. Orang yang mengejar kekayaan mungkin mengorbankan keadilan; orang yang mengejar jabatan mungkin mengorbankan integritas; orang yang mengejar popularitas mungkin mengorbankan kebenaran. Dalam setiap kasus tersebut, objek yang berbeda dapat menghasilkan struktur yang sama: hawa memperoleh otoritas lebih tinggi daripada prinsip.

Perbandingan dengan Fromm memperlihatkan titik dialog yang menarik. Fromm tidak menggunakan kategori teologis *ilah* atau *hawa*, tetapi kritiknya terhadap modus *having* menunjukkan bagaimana manusia dapat menggantungkan keberadaannya pada kepemilikan dan penguasaan.[23] Dari perspektif ini, “memiliki” dapat berubah dari aktivitas menjadi identitas. Ketika identitas ditentukan oleh apa yang dimiliki, kehilangan objek berarti ancaman terhadap diri. Manusia kemudian mempertahankan kepemilikan bukan karena fungsi

objektifnya, tetapi karena kepemilikan tersebut menjadi bagian dari eksistensinya.

Perbedaannya tetap harus dijaga. Fromm bergerak dalam horizon humanisme dan kritik sosial-psikologis, sedangkan Al-Qur'an menempatkan persoalan dalam horizon tauhid. Dalam kerangka Al-Qur'an, masalah utama bukan hanya alienasi manusia dari dirinya, tetapi penyimpangan orientasi manusia dari Allah. Karena itu, sintesis keduanya tidak boleh menghapus perbedaan epistemologis. Fromm dapat membantu menjelaskan mekanisme psikologis dan sosial keterikatan, tetapi konsep *ilah* tetap memiliki kandungan teologis yang tidak dapat direduksi menjadi sekadar ketergantungan psikologis.

Pembedaan tersebut penting agar pembahasan tidak jatuh pada sekularisasi konsep keagamaan. Jika *hubb al-dunyā* hanya diterjemahkan sebagai materialisme, maka dimensi tauhidnya hilang. Sebaliknya, jika ia dipahami semata-mata sebagai dosa individual tanpa memperhatikan mekanisme sosial pembentukan keinginan, maka dimensi struktural kehidupan modern terabaikan. Pembahasan yang lebih memadai harus mempertahankan kedua lapisan tersebut: struktur batin dan lingkungan yang membentuknya.

Rosa menyediakan perspektif struktural yang melengkapi analisis tersebut. Modernitas tidak hanya menyediakan lebih banyak barang; ia membentuk kondisi sosial yang menuntut manusia terus bergerak dan memperbarui diri.[24] Karena itu, keterikatan terhadap dunia dapat bekerja tanpa kesadaran eksplisit. Manusia dapat merasa bahwa ia memilih secara bebas, padahal pilihan tersebut telah dipengaruhi oleh norma sosial tentang kesuksesan, produktivitas, kebaruan, dan status. Di sinilah makna "hawa menjadi Tuhan" memperoleh relevansi

kontemporer. Hawa tidak harus berupa dorongan biologis yang kasar. Ia dapat berupa preferensi yang telah dibentuk secara sosial. Keinginan untuk selalu terlihat berhasil, selalu produktif, selalu mengikuti tren, atau selalu mendapatkan pengakuan dapat menjadi bagian dari struktur hawa apabila manusia kehilangan kemampuan untuk mengkritisinya. Dengan kata lain, hawa dapat bekerja melalui sesuatu yang tampak sangat rasional dan terhormat.

Bahaya terbesar muncul ketika manusia tidak lagi menyadari bahwa dirinya sedang mengikuti hawa. Hawa yang kasar mudah dikenali; hawa yang telah menjadi kebiasaan sosial jauh lebih sulit. Ketika semua orang melakukan hal yang sama, dorongan tersebut tidak lagi dirasakan sebagai tekanan. Ia dirasakan sebagai "kebutuhan hidup". Di sinilah refleksi spiritual memperoleh fungsi kritis: membongkar hal-hal yang telah dianggap normal dan menanyakan kembali siapa yang sebenarnya mengatur kehendak manusia.

Proposisi yang dapat dikembangkan dari pembacaan tersebut adalah bahwa "mempertuhankan hawa" menunjuk pada pergeseran sumber normativitas. Selama manusia menempatkan kehendaknya di bawah kebenaran, keinginan dapat menjadi bagian dari kehidupan moral. Ketika kebenaran justru disesuaikan dengan kehendak, struktur tersebut berbalik. Manusia tidak lagi bertanya apa yang benar untuk kemudian menginginkannya; ia menginginkan sesuatu terlebih dahulu lalu mencari pembenaran agar sesuatu itu tampak benar.

Pada tingkat inilah *hubb al-dunyā* berhubungan langsung dengan problem epistemologi moral. Yang dipertaruhkan bukan hanya apa yang dicintai manusia, tetapi kemampuan manusia untuk menerima kebenaran yang bertentangan dengan apa yang dicintainya.

Kematangan spiritual tidak diukur hanya dari kemampuan mencintai kebaikan, tetapi juga dari kemampuan meninggalkan sesuatu yang dicintai ketika sesuatu tersebut terbukti bertentangan dengan kebenaran.

**Hubbud Dunyā sebagai Problem Manusia Kontemporer**

*Hubb al-dunyā* memperoleh bentuk yang berbeda sesuai dengan struktur masyarakat tempat manusia hidup. Dalam masyarakat agraris tradisional, keterikatan dunia mungkin terutama berhubungan dengan tanah, harta, keturunan, kekuasaan, atau kedudukan. Dalam masyarakat modern, bentuknya menjadi lebih beragam karena dunia yang dapat dikonsumsi dan dibandingkan manusia semakin luas. Informasi, citra, pengalaman, jaringan sosial, reputasi, perhatian publik, dan kecepatan menjadi bagian dari sumber daya yang diperebutkan.

Karena itu, *hubb al-dunyā* pada zaman kontemporer tidak cukup dipahami sebagai cinta terhadap materi. Ia juga dapat berbentuk cinta terhadap visibilitas, performa, pengalaman, dan pengakuan. Dunia digital memperluas kemungkinan manusia untuk membangun citra diri sekaligus memperluas kesempatan untuk membandingkan diri dengan orang lain. Akibatnya, dunia sosial dapat memasuki kesadaran manusia tanpa harus hadir sebagai benda yang dimiliki.

Perubahan tersebut memperumit konsep kecukupan. Pada lingkungan sosial yang relatif terbatas, ukuran keberhasilan mungkin lebih stabil. Dalam lingkungan yang terus menampilkan kehidupan orang lain, ukuran tersebut menjadi bergerak. Manusia tidak hanya menilai dirinya berdasarkan kondisi nyata, tetapi berdasarkan kondisi orang lain yang ia lihat. Perbandingan semacam itu dapat menghasilkan

rasa kurang yang terus-menerus meskipun kebutuhan objektif telah terpenuhi.

Fromm menyebut orientasi kepemilikan sebagai modus eksistensi yang dapat menguasai masyarakat modern.[25] Nilai manusia kemudian berisiko diukur melalui apa yang dimiliki, bukan melalui kualitas keberadaannya. Kritik tersebut memiliki relevansi kuat terhadap masyarakat konsumtif, tetapi tidak identik dengan kritik Islam terhadap *hubb al-dunyā*. Islam memberikan dimensi transenden yang lebih jelas: masalah kepemilikan bukan sekadar karena ia mengasingkan manusia dari dirinya, tetapi karena ia dapat menggeser orientasi manusia dari Allah.

Rosa memperluas diagnosis tersebut melalui teori percepatan sosial. Modernitas mengubah pengalaman manusia terhadap waktu dan menciptakan tekanan untuk bergerak semakin cepat.[26] Manusia tidak hanya harus memiliki, tetapi juga harus memperbarui. Tidak cukup memiliki pekerjaan; seseorang harus meningkatkan karier. Tidak cukup memiliki pengetahuan; seseorang harus terus memperbaruinya. Tidak cukup memiliki pengalaman; seseorang didorong mencari pengalaman baru. Struktur semacam ini menghasilkan kehidupan yang sulit berhenti.

Di sinilah *hubb al-dunyā* dapat bertemu dengan logika percepatan. Cinta terhadap dunia tidak lagi harus berupa keterikatan pada satu objek tertentu. Ia dapat berupa ketidakmampuan untuk merasa cukup dengan kondisi sekarang. Manusia terus mengejar “sesuatu berikutnya”. Dunia menjadi proyek yang tidak pernah selesai. Ketika satu tujuan tercapai, tujuan lain segera mengambil tempatnya. Problem tersebut bukan semata-mata psikologis. Ia juga berkaitan dengan

struktur ekonomi dan budaya. Sistem sosial tertentu membutuhkan konsumsi, pertumbuhan, inovasi, dan pembaruan agar dapat mempertahankan dinamikanya. Namun, tidak semua dinamika sosial harus dianggap buruk. Pertumbuhan ekonomi dapat meningkatkan kesejahteraan, inovasi dapat menyelesaikan masalah, dan teknologi dapat memperluas kemampuan manusia. Kritik terhadap *hubb al-dunyā* tidak seharusnya berubah menjadi penolakan terhadap modernitas secara keseluruhan. Yang perlu dikritik adalah ketika logika pertumbuhan dan konsumsi menjadi ukuran tunggal bagi nilai kehidupan.

Kerangka tersebut mengharuskan pembedaan antara dunia sebagai ruang amanah dan dunia sebagai pusat makna. Manusia membutuhkan institusi ekonomi, teknologi, pendidikan, dan pembangunan. Akan tetapi, semua itu harus ditempatkan dalam kerangka tujuan yang lebih luas. Jika kemajuan material tidak disertai dengan kemampuan mengendalikan keinginan, kemajuan dapat memperbesar kapasitas manusia untuk memenuhi dorongan tanpa memperbesar kemampuan manusia untuk menentukan apakah dorongan tersebut layak dipenuhi.

Al-Ghazālī menawarkan perspektif yang relevan di sini karena kritiknya terhadap dunia berpusat pada hati. Ia memperingatkan tentang keadaan ketika cinta terhadap dunia memenuhi hati dan menjauhkan manusia dari orientasi kepada Allah.[27] Ini berarti bahwa asketisme yang diperlukan bukan penghancuran dunia, melainkan pembebasan hati dari dominasi dunia. Dunia tetap digunakan, tetapi tidak dipertuhankan.

Formulasi tersebut juga membantu menghindari romantisasi kemiskinan. Tidak ada dasar konseptual yang memadai untuk

menyatakan bahwa kemiskinan secara otomatis membuat manusia lebih dekat kepada Allah atau bahwa kekayaan secara otomatis membuat manusia jauh dari-Nya. Kekayaan dan kemiskinan sama-sama dapat menjadi ujian. Yang menentukan adalah bagaimana manusia menempatkan keduanya dalam struktur nilai. Harta yang digunakan untuk kemaslahatan dapat menjadi sarana kebajikan, sementara kemiskinan yang disertai iri hati dan obsesi terhadap dunia tetap dapat menjadi bentuk keterikatan.

Dalam konteks kontemporer, *hubb al-dunyā* karena itu harus dibaca sebagai problem relasi. Pertanyaannya adalah bagaimana manusia berhubungan dengan benda, waktu, pekerjaan, tubuh, status, teknologi, dan orang lain. Ketika hubungan tersebut kehilangan proporsi, manusia mulai memperlakukan dunia sebagai sumber keselamatan psikologis. Ia berharap bahwa peningkatan pendapatan akan menyelesaikan kecemasan, popularitas akan menyelesaikan rasa tidak berharga, jabatan akan menyelesaikan ketidakamanan, atau konsumsi akan menyelesaikan kekosongan. Ketika harapan tersebut gagal, manusia kembali mengejar objek baru.

Q.S. al-Jāthiyah 45:23 membantu menjelaskan mengapa siklus tersebut memiliki dimensi spiritual. Hawa yang menjadi pusat orientasi tidak pernah benar-benar mengatakan “cukup”; ia bergerak berdasarkan dorongan berikutnya. Karena itu, masalah dunia bukan hanya jumlah objek yang dimiliki, tetapi struktur keinginan yang tidak lagi berada dalam tata nilai yang lebih tinggi.[28]

Pembacaan Hamka memperkuat dimensi sosial dari persoalan ini. Hawa dapat memengaruhi orang yang memegang kekuasaan sehingga keputusan yang seharusnya tunduk pada keadilan berubah menjadi

ekspresi kehendak pribadi.[29] Ini menunjukkan bahwa *hubb al-dunyā* memiliki konsekuensi publik. Ketika status, kekayaan, atau kekuasaan menjadi pusat orientasi elite, kerusakannya dapat dirasakan oleh masyarakat luas.

Pada titik ini, pembahasan *hubb al-dunyā* perlu bergerak dari moralitas individual menuju kritik peradaban. Pertanyaan yang penting bukan hanya bagaimana individu mengendalikan diri, tetapi juga bagaimana lingkungan sosial membentuk keinginan individu. Pendidikan, media, ekonomi, teknologi, dan budaya membangun apa yang dianggap normal, sukses, menarik, dan bernilai. Individu tetap memiliki tanggung jawab, tetapi tanggung jawab tersebut berlangsung dalam lingkungan yang turut membentuk horizon keinginannya.

Sintesis ini menghasilkan pemahaman bahwa problem manusia kontemporer bukan semata-mata terlalu banyak memiliki dunia, melainkan terlalu mudah menjadikan dunia sebagai jawaban atas persoalan eksistensial yang tidak dapat diselesaikan oleh dunia. Ketika dunia diminta memberikan makna, identitas, keamanan mutlak, dan rasa cukup, ia dibebani fungsi yang melampaui kapasitasnya. Pada saat itu, keterikatan menjadi tak terhindarkan karena manusia berharap dari dunia sesuatu yang secara hakiki tidak dapat diberikannya secara permanen.

**Mengapa HUBUDDUNYA Hadir?**

Pertanyaan mengenai mengapa *hubb al-dunyā* hadir tidak dapat dijawab hanya dengan mengatakan bahwa manusia memiliki nafsu. Jawaban tersebut benar pada tingkat tertentu, tetapi terlalu umum untuk menjelaskan bagaimana keterikatan terbentuk. Manusia

memiliki dorongan biologis, kebutuhan sosial, kebutuhan akan pengakuan, dan kemampuan membayangkan masa depan. Semua itu merupakan bagian dari struktur kemanusiaan. Persoalan muncul ketika dorongan tersebut tidak lagi ditempatkan dalam tatanan nilai yang mengatur batas dan arah.

Salah satu akar keterikatan adalah kerentanan manusia terhadap kehilangan. Manusia membutuhkan keamanan, dan dunia menawarkan berbagai bentuk keamanan yang dapat dilihat dan diukur: uang, rumah, jabatan, jaringan sosial, pendidikan, dan aset. Karena sesuatu yang material tampak lebih konkret daripada realitas transenden, manusia mudah menggantungkan rasa aman kepadanya. Semakin besar kecemasan terhadap masa depan, semakin kuat pula kecenderungan untuk mengakumulasi sarana keamanan.

Keterikatan juga tumbuh dari kebutuhan akan pengakuan. Manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan relasi. Namun, kebutuhan akan pengakuan dapat berubah menjadi ketergantungan pada penilaian orang lain. Ketika harga diri dibangun melalui pujian, jabatan, reputasi, atau popularitas, manusia menjadi rentan terhadap perubahan opini sosial. Ia kemudian bekerja bukan hanya untuk melakukan sesuatu yang bernilai, tetapi untuk mempertahankan citra dirinya.

Al-Ghazālī memberikan analisis penting mengenai bagaimana hati dapat berubah secara bertahap. Keinginan duniawi dapat masuk melalui berbagai bentuk, termasuk kekayaan, kedudukan, pujian, dan pengaruh. Yang menjadi masalah bukan keberadaan setiap hal tersebut, tetapi ketika hati menggantungkan dirinya kepadanya.[30] Karena itu, *hubb al-dunyā* merupakan problem keterarahan cinta.

Faktor lain adalah ilusi kecukupan melalui akumulasi. Manusia sering mengira bahwa satu tingkat pencapaian tertentu akan mengakhiri kecemasan. Namun, setelah tercapai, standar baru muncul. Mekanisme tersebut menjelaskan mengapa kepemilikan tidak selalu menghasilkan rasa cukup. Fromm melihat kecenderungan ini sebagai bagian dari modus *having*, ketika keamanan dan identitas semakin bergantung pada kepemilikan.[31]

Dalam masyarakat yang mengalami percepatan, masalah tersebut memperoleh dimensi tambahan. Rosa menunjukkan bahwa modernitas memiliki dinamika yang mendorong percepatan teknologi, perubahan sosial, dan ritme hidup.[32] Manusia kemudian menghadapi tekanan untuk terus bergerak agar tetap relevan. Keinginan tidak lagi hanya dibentuk oleh apa yang dimiliki orang lain, tetapi juga oleh apa yang mungkin segera menjadi usang.

HUBUDDUNYA karena itu dapat hadir melalui rasa takut tertinggal. Ketakutan ini berbeda dari ambisi sehat. Ambisi masih memungkinkan seseorang menentukan batas dan tujuan; ketakutan tertinggal membuat seseorang bergerak karena ancaman kehilangan posisi. Ia membeli bukan karena membutuhkan, tetapi karena takut tidak lagi dianggap berhasil. Ia mengejar jabatan bukan karena ingin menjalankan amanah, tetapi karena takut kehilangan status. Ia terus bekerja bukan karena pekerjaan bernilai, tetapi karena berhenti dianggap sebagai kemunduran.

Pada tingkat ini, *hubb al-dunyā* memiliki hubungan dengan imajinasi tentang diri. Manusia tidak hanya mencintai objek; ia mencintai gambaran dirinya yang dibangun melalui objek tersebut. Mobil, rumah, jabatan, gelar, popularitas, atau gaya hidup menjadi

simbol tentang siapa dirinya. Jika simbol itu runtuh, ia merasa dirinya ikut runtuh. Inilah sebabnya mengapa keterikatan dunia dapat menjadi sangat kuat meskipun secara objektif seseorang memiliki cukup banyak hal.

Q.S. al-Jāthiyah 45:23 memberi kerangka untuk memahami kondisi tersebut karena ia menempatkan hawa sebagai pusat orientasi yang mengalahkan kemampuan menerima petunjuk.[33] Ketika keinginan menjadi pusat, manusia cenderung menilai realitas berdasarkan kesesuaiannya dengan kehendak. Apa yang mendukung keinginan dianggap benar; apa yang menghalanginya dianggap mengganggu. Dengan demikian, hawa tidak hanya mengarahkan tindakan, tetapi dapat mengatur cara manusia menafsirkan dunia.

Hamka menekankan bahwa hawa dapat berupa emosi dan kecenderungan batin yang memengaruhi keputusan.[34] Pembacaan ini penting untuk memahami bahwa *hubb al-dunyā* tidak selalu disebabkan oleh kalkulasi ekonomi. Ia dapat tumbuh dari luka, rasa kurang, kecemasan, kebutuhan akan penghargaan, atau pengalaman sosial tertentu. Seseorang mungkin mengejar kekayaan bukan karena kebutuhan material, tetapi karena kekayaan menjadi simbol keberhasilan setelah pengalaman hidup yang penuh kekurangan.

Karena itu, pendekatan spiritual yang hanya menuntut "jangan mencintai dunia" tidak cukup. Manusia perlu memahami mengapa dunia menjadi objek cintanya. Apa yang sebenarnya ia cari melalui harta? Apa yang sebenarnya ia cari melalui popularitas? Apa yang sebenarnya ingin ia buktikan melalui jabatan? Pertanyaan semacam ini menggeser perhatian dari objek menuju kebutuhan batin yang berada di balik objek.

Di sinilah pembentukan spiritual bertemu dengan refleksi psikologis. Keinginan perlu dibaca, bukan hanya ditekan. Penolakan terhadap keinginan tanpa pemahaman dapat menyebabkan keinginan kembali dalam bentuk lain. Seseorang mungkin meninggalkan satu bentuk kemewahan tetapi kemudian mencari kepuasan melalui pengakuan moral. Ia mungkin meninggalkan popularitas duniawi tetapi menjadi sangat bergantung pada pujian dalam lingkungan religius. Objek berubah, tetapi struktur keterikatannya tetap.

Al-Ghazālī sendiri menunjukkan kompleksitas tersebut dalam pembahasannya mengenai perjalanan spiritual. Bahkan ketika seseorang telah meninggalkan sebagian dorongan duniawi, hawa dapat masuk melalui jalan yang lebih halus, termasuk keinginan terhadap kedudukan dan penerimaan manusia.[35] Analisis tersebut penting karena memperlihatkan bahwa *hubb al-dunyā* tidak hilang hanya dengan perubahan penampilan lahiriah. Ia harus ditangani pada tingkat orientasi hati.

Dari sini dapat dikembangkan pemahaman bahwa *hubb al-dunyā* hadir melalui pertemuan tiga unsur: dorongan manusiawi, struktur sosial, dan kelemahan reflektif. Dorongan memberikan energi, struktur sosial menyediakan objek dan standar, sedangkan lemahnya refleksi membuat manusia menerima dorongan tersebut sebagai sesuatu yang harus ditaati. Ketiganya saling memperkuat.

Namun, struktur tersebut tidak bersifat deterministik. Manusia tetap memiliki kemampuan reflektif dan moral untuk mengambil jarak dari keinginannya. Justru kemampuan mengambil jarak itulah yang menjadi inti kebebasan spiritual. Manusia tidak dapat menghapus seluruh dorongan, tetapi dapat menentukan hubungan dengan

dorongan tersebut. Ia dapat memiliki dunia tanpa menjadikan dunia sebagai pusat dirinya.

Proposisi yang berkembang dari pembahasan ini adalah bahwa *hubb al-dunyā* hadir bukan karena dunia memiliki kekuatan mutlak atas manusia, tetapi karena manusia memberikan dunia fungsi yang melampaui kedudukannya sebagai sarana kehidupan. Dunia diberi tugas untuk menyediakan keamanan mutlak, identitas permanen, kebahagiaan final, dan rasa cukup. Ketika dunia gagal memenuhi fungsi tersebut, manusia sering kali tidak mengevaluasi ekspektasinya; ia justru meningkatkan pengejaran terhadap dunia.

**Gagasan Pokok dan Arah Pembahasan**

Pembahasan mengenai *hubb al-dunyā* perlu dimulai dari satu pembedaan mendasar: dunia bukan musuh manusia, tetapi dunia dapat menjadi pusat keterikatan manusia. Pembedaan ini menentukan seluruh arah konseptual pembahasan. Jika dunia diposisikan sebagai musuh, maka jalan keluar mudah diarahkan kepada penolakan kehidupan material. Jika dunia diposisikan sebagai pusat kebahagiaan, manusia terdorong untuk terus mengakumulasi. Kedua ekstrem tersebut tidak memadai. Persoalan yang lebih mendasar adalah bagaimana manusia menempatkan dunia dalam hierarki nilai kehidupannya.

Dari perspektif tersebut, *hubb al-dunyā* dapat dirumuskan sebagai kecenderungan cinta dan keterikatan yang menyebabkan dunia memperoleh otoritas berlebihan dalam menentukan orientasi, identitas, keputusan, dan rasa aman manusia. Rumusan ini merupakan sintesis analitis, bukan definisi yang harus dinisbatkan secara langsung

kepada satu tokoh. Ia dibangun dari dialog antara kerangka etika spiritual al-Ghazālī, kritik humanistik Fromm, teori percepatan Rosa, serta pembacaan Al-Qur'an terhadap hawa.

Al-Qur'an memberikan fondasi normatif yang paling penting melalui Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Ayat tersebut menggambarkan manusia yang menjadikan hawa sebagai *ilah*, kemudian menunjukkan tertutupnya pendengaran, hati, dan penglihatan.[36] Struktur tersebut memungkinkan pembahasan *hubb al-dunyā* diarahkan kepada problem yang lebih dalam daripada konsumsi: siapa yang menjadi pusat kepatuhan manusia?

Pertanyaan tersebut sekaligus menjelaskan mengapa pembahasan tentang hawa harus mendahului pembahasan tentang dunia. Dunia menjadi problem ketika manusia menginginkannya melalui hawa yang tidak lagi berada di bawah pengaturan nilai. Dengan demikian, bukan objek yang semata-mata menentukan kerusakan, tetapi struktur relasi manusia dengan objek. Harta, jabatan, teknologi, ilmu, popularitas, bahkan waktu dapat menjadi sarana kebaikan atau sumber keterikatan bergantung pada bagaimana manusia menempatkannya.

Al-Ghazālī membantu memperdalam dimensi batin tersebut dengan memusatkan perhatian pada hati. Cinta menentukan arah perhatian, dan perhatian yang terus-menerus diarahkan kepada sesuatu dapat memperkuat kedudukannya dalam diri.[37] Karena itu, pembebasan dari *hubb al-dunyā* tidak dapat hanya dilakukan melalui perubahan eksternal. Ia membutuhkan transformasi orientasi hati.

Fromm memperlihatkan bahwa masyarakat modern dapat mengorganisasi kehidupan melalui modus *having*, ketika manusia mengukur dirinya melalui kepemilikan.[38] Perspektif ini memberikan

bahasa sosial-psikologis bagi sesuatu yang dalam tasawuf dibaca sebagai keterikatan hati. Perbedaannya tetap penting: Fromm mengkritik alienasi dan materialisme dari perspektif humanistik, sementara tradisi Islam menghubungkan keterikatan dunia dengan orientasi tauhid dan kehidupan akhirat.

Rosa kemudian menunjukkan bahwa keterikatan modern tidak dapat dipahami tanpa memperhatikan waktu. Masyarakat modern bergerak dalam logika percepatan yang membuat manusia terus menyesuaikan diri.[39] Dengan demikian, *hubb al-dunyā* kontemporer bukan hanya "ingin memiliki", tetapi juga "tidak ingin tertinggal". Manusia terikat pada dunia melalui keharusan untuk terus memperbarui, mengejar, meningkatkan, dan mempertahankan posisi.

Dari ketiga dialog tersebut terlihat bahwa *hubb al-dunyā* memiliki setidaknya tiga dimensi. Pertama, dimensi ontologis-spiritual: manusia harus mengetahui kedudukannya sebagai makhluk dan tidak menjadikan selain Allah sebagai pusat penghambaan. Kedua, dimensi psikologis: manusia perlu memahami bagaimana keinginan membentuk identitas dan rasa aman. Ketiga, dimensi sosial: manusia perlu memahami bagaimana struktur masyarakat membentuk keinginan, standar keberhasilan, dan pengalaman kekurangan.

Ketiga dimensi tersebut tidak boleh dipisahkan. Pendekatan spiritual yang mengabaikan struktur sosial dapat menyalahkan individu atas keinginan yang sebagian dibentuk oleh lingkungannya. Sebaliknya, pendekatan sosial yang mengabaikan tanggung jawab moral individu dapat menganggap manusia hanya sebagai produk struktur. Sintesis yang lebih memadai melihat manusia sebagai subjek yang dibentuk oleh lingkungan tetapi tetap memiliki kemampuan reflektif untuk

menilai dan mengubah hubungannya dengan lingkungan tersebut. Atas dasar itu, pembahasan selanjutnya perlu bergerak dari diagnosis menuju rekonstruksi. Pertanyaan yang penting bukan hanya bagaimana *hubb al-dunyā* muncul, tetapi bagaimana manusia dapat membangun relasi yang sehat dengan dunia. Relasi sehat tidak berarti menghilangkan dunia dari kehidupan. Ia berarti menempatkan dunia sebagai sarana, amanah, dan ruang tanggung jawab, bukan sebagai sumber makna final.

Konsep "dunia di tangan, tetapi tidak di hati" dapat dipahami sebagai formulasi ringkas dari arah tersebut. Secara konseptual, ungkapan itu menolak dua kesalahpahaman. Pertama, spiritualitas tidak identik dengan penolakan terhadap kehidupan material. Kedua, keberhasilan material tidak identik dengan keterikatan dunia. Ukuran yang lebih tepat adalah kemampuan manusia menguasai hubungan dirinya dengan dunia.

Penguasaan tersebut bukan dominasi keras terhadap diri, melainkan kemampuan menata cinta. Manusia tetap boleh mencintai keluarga, pekerjaan, ilmu, keindahan, kesehatan, dan kehidupan duniawi. Bahkan sebagian kecintaan tersebut merupakan bagian dari kehidupan yang baik. Yang perlu dijaga adalah agar cinta terhadap makhluk dan sarana kehidupan tidak mengambil alih posisi cinta kepada Allah sebagai orientasi tertinggi.

Di sinilah konsep *tazkiyat al-nafs* memperoleh relevansi. Penyucian jiwa tidak cukup dimaknai sebagai pengurangan kesenangan. Ia merupakan proses penataan dorongan agar manusia mampu mengarahkan kehendaknya kepada yang lebih tinggi. Keinginan tidak dihapus, tetapi dididik. Harta tidak dimusnahkan, tetapi ditata.

Kekuasaan tidak ditolak, tetapi ditundukkan kepada amanah. Pengetahuan tidak ditinggalkan, tetapi diarahkan kepada kemaslahatan.

Arah tersebut juga mengharuskan kritik terhadap ukuran keberhasilan yang semata-mata eksternal. Jika manusia selalu mengukur dirinya melalui pendapatan, jabatan, popularitas, produktivitas, atau konsumsi, maka ia akan terus rentan terhadap *hubb al-dunyā*. Ukuran-ukuran tersebut dapat memiliki nilai praktis, tetapi tidak memadai sebagai ukuran keseluruhan keberadaan manusia. Kehidupan manusia memiliki dimensi moral dan spiritual yang tidak dapat direduksi menjadi indikator material.

Pembacaan Hamka mengenai hawa memberikan pengingat bahwa problem tersebut juga berhubungan dengan kekuasaan.[40] Ketika hawa menguasai keputusan, bukan hanya diri sendiri yang dirugikan. Orang lain dapat menjadi korban. Karena itu, pengendalian *hubb al-dunyā* bukan hanya agenda kesalehan personal, tetapi juga prasyarat etis bagi kehidupan sosial. Orang yang tidak mampu membatasi hasrat terhadap kekayaan, pengaruh, dan kehormatan akan lebih mudah menggunakan kekuasaan untuk memenuhi kepentingan pribadi.

Gagasan pokok yang dikembangkan dalam pembahasan ini akhirnya dapat dirumuskan secara lebih presisi: problem *hubb al-dunyā* bukan terletak pada fakta bahwa manusia hidup di dunia, membutuhkan dunia, atau bahkan mencintai sebagian kenikmatan dunia. Problemnya muncul ketika dunia berpindah dari posisi sebagai sarana menjadi pusat orientasi; ketika kebutuhan berubah menjadi keinginan yang tak mengenal cukup; ketika keinginan berubah menjadi keterikatan; ketika keterikatan menentukan identitas; dan ketika

identitas tersebut akhirnya menuntut manusia menaati hawa meskipun bertentangan dengan kebenaran.

Urutan tersebut menunjukkan bahwa *hubb al-dunyā* merupakan proses pembentukan, bukan sekadar keadaan sesaat. Karena ia merupakan proses, pembebasannya pun harus bersifat prosesual. Manusia perlu belajar mengenali keinginan, menguji sumbernya, menilai tujuannya, membatasi kekuasaannya, dan mengembalikan dunia kepada kedudukannya sebagai amanah. Di sinilah spiritualitas tidak berfungsi sebagai pelarian dari dunia, tetapi sebagai cara untuk hidup di dunia tanpa diperbudak olehnya.

Pada akhirnya, pertanyaan yang paling menentukan bukan berapa banyak dunia yang dapat dimiliki manusia, melainkan seberapa jauh manusia masih mampu menentukan sikapnya terhadap dunia. Seseorang dapat kehilangan banyak hal tanpa kehilangan pusat dirinya; sebaliknya, seseorang dapat memiliki banyak hal tetapi kehilangan kebebasan batinnya. Ukuran tersebut mengembalikan persoalan *hubb al-dunyā* kepada pertanyaan paling mendasar tentang manusia: apakah ia menguasai keinginannya, atau justru hidupnya telah diatur oleh apa yang ia inginkan?

# MANUSIA MODERN DAN PERBUDAKAN KEHENDAK

## Modernitas dan Janji Kebebasan

Modernitas lahir bersama perubahan mendasar dalam cara manusia memahami dirinya sendiri. Individu semakin diposisikan sebagai subjek yang memiliki kapasitas untuk menentukan pilihan, mengatur kehidupannya, mengembangkan kemampuan, dan melepaskan diri dari ikatan-ikatan sosial yang sebelumnya dianggap membatasi. Kebebasan dalam pengertian modern tidak sekadar berarti terbebas dari paksaan eksternal, melainkan juga kemampuan untuk menentukan arah kehidupan berdasarkan keputusan personal. Perubahan tersebut merupakan salah satu pencapaian penting dalam sejarah manusia karena memperluas ruang otonomi individual dan membuka kemungkinan bagi kritik terhadap otoritas yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Akan tetapi, kebebasan memiliki problem yang lebih kompleks daripada sekadar pelepasan dari larangan. Erich Fromm menunjukkan bahwa kebebasan dapat menghadirkan ambivalensi psikologis: manusia yang terbebas dari ikatan lama belum tentu memiliki orientasi yang memungkinkannya menggunakan kebebasan secara produktif. Dalam *Escape from Freedom*, Fromm menghubungkan perkembangan individualisme modern dengan pengalaman keterasingan dan kecemasan yang dapat muncul ketika individu kehilangan struktur makna yang sebelumnya menopang kehidupannya.[41] Kebebasan, dalam perspektif tersebut, bukan keadaan yang otomatis menghasilkan

kemandirian; ia merupakan kondisi yang menuntut kapasitas untuk memilih, bertanggung jawab, dan membangun orientasi hidup.

Persoalan menjadi lebih tajam ketika kebebasan diterjemahkan terutama sebagai perluasan pilihan. Dalam masyarakat modern, kebebasan secara bertahap berkelindan dengan kemampuan memilih barang, gaya hidup, pekerjaan, tempat tinggal, identitas sosial, pengalaman rekreatif, dan bahkan cara seseorang menampilkan dirinya. Pilihan kemudian memperoleh nilai bukan hanya karena memungkinkan manusia menentukan hidupnya, melainkan karena pilihan itu sendiri mulai diperlakukan sebagai indikator kebebasan. Di sini terjadi pergeseran penting: dari kebebasan sebagai kapasitas menentukan orientasi hidup menuju kebebasan sebagai kapasitas memilih di antara alternatif yang tersedia.

Barry Schwartz memperlihatkan bahwa kelimpahan pilihan dapat menghasilkan konsekuensi psikologis yang paradoksal. Dalam *The Paradox of Choice*, ia membahas bagaimana proliferasi alternatif dapat meningkatkan kompleksitas keputusan, ekspektasi, penyesalan, dan tekanan terhadap individu.[42] Argumen tersebut tidak berarti bahwa banyak pilihan selalu buruk. Masalahnya terletak pada asumsi bahwa peningkatan jumlah pilihan secara otomatis identik dengan peningkatan kebebasan. Ketika pilihan bertambah lebih cepat daripada kapasitas manusia untuk mengintegrasikan, mengevaluasi, dan memberi makna pada pilihan tersebut, kebebasan formal dapat berkembang bersamaan dengan ketidakpastian substantif.

Di sinilah janji modernitas perlu dibedakan dari bentuk-bentuk sosial yang kemudian mengorganisasikan janji tersebut. Kebebasan sebagai prinsip normatif tidak sama dengan kebebasan sebagaimana

dialami dalam masyarakat yang ditata oleh pasar, teknologi, media, dan kompetisi simbolik. Seseorang mungkin memiliki hak untuk memilih, tetapi pilihan yang tersedia telah dibentuk oleh institusi, kebiasaan, struktur ekonomi, budaya, dan sistem informasi. Pilihan tidak pernah hadir dalam ruang sosial yang sepenuhnya netral. Apa yang tampak sebagai keputusan personal dapat sekaligus merupakan hasil dari lingkungan yang menentukan apa yang dianggap menarik, rasional, bergengsi, normal, atau layak dikejar.

Herbert Marcuse memperdalam kritik tersebut melalui analisis mengenai masyarakat industri maju. Dalam *One-Dimensional Man*, ia mempersoalkan bentuk-bentuk kontrol yang tidak selalu bekerja melalui larangan langsung. Masyarakat modern dapat mengintegrasikan individu ke dalam tatanan yang ada melalui kebutuhan, konsumsi, teknologi, dan pola berpikir yang membuat alternatif terhadap sistem dominan semakin sulit dibayangkan.[43] Relevansi Marcuse bagi pembahasan ini terletak pada pembedaan antara kebebasan memilih dan kebebasan menentukan apa yang layak dipilih. Seseorang dapat memilih secara bebas di antara berbagai barang sekaligus tetap tidak bebas dalam arti yang lebih mendasar apabila horizon keinginannya telah dibentuk oleh struktur yang tidak ia refleksikan.

Argumentasi tersebut membawa persoalan kebebasan dari ranah politik menuju ranah pembentukan kehendak. Jika kekuasaan hanya dipahami sebagai sesuatu yang melarang, maka individu yang tidak mengalami larangan tampak bebas. Namun, jika kekuasaan juga bekerja dengan membentuk preferensi, kebutuhan, aspirasi, dan standar keberhasilan, maka analisis kebebasan harus bergerak lebih

dalam. Pertanyaan yang relevan bukan hanya “Apakah seseorang bebas memilih?”, tetapi juga “Bagaimana ia sampai menginginkan apa yang dipilihnya?”

Perbedaan tersebut sangat penting bagi pemahaman manusia kontemporer. Kehendak tidak muncul dari ruang batin yang sepenuhnya steril dari pengaruh sosial. Keinginan dibentuk melalui bahasa, keluarga, pendidikan, kelompok sebaya, pasar, media, simbol status, dan pengalaman sehari-hari. Dalam masyarakat digital, pembentukan tersebut memperoleh lapisan baru karena individu terus-menerus berhadapan dengan arus informasi yang dikurasi dan diprioritaskan oleh sistem teknologi.

Maka, kritik terhadap modernitas tidak harus diarahkan pada kebebasan itu sendiri. Yang perlu diperiksa adalah reduksi kebebasan menjadi kemampuan konsumtif untuk memilih. Kebebasan yang hanya bertambah dalam jumlah alternatif dapat kehilangan dimensi reflektifnya apabila manusia tidak memiliki kapasitas untuk menentukan orientasi yang mendasari pilihan. Pada titik inilah pembahasan mengenai perbudakan kehendak memperoleh makna: perbudakan tersebut bukan terutama keadaan ketika manusia tidak memiliki pilihan, melainkan keadaan ketika pilihan tersedia begitu banyak sementara kemampuan untuk menentukan kehendak secara otonom justru melemah.

**Ledakan Pilihan dan Krisis Kehendak**

Jika modernitas memperluas ruang pilihan, masyarakat kontemporer membawa perluasan tersebut ke tingkat yang sebelumnya sulit dibayangkan. Individu tidak lagi hanya memilih di

antara sejumlah barang yang terbatas. Ia berhadapan dengan katalog produk yang nyaris tak berujung, berbagai gaya hidup, beragam identitas, komunitas virtual, pekerjaan yang fleksibel, bentuk hiburan yang tidak terbatas, serta aliran informasi yang berlangsung tanpa jeda. Kehidupan sehari-hari berubah menjadi rangkaian keputusan mikro. Makan apa, memakai apa, menonton apa, membaca apa, mengikuti siapa, membeli apa, mengunggah apa, bahkan bagaimana seseorang harus memperlihatkan dirinya kepada orang lain, semuanya menjadi objek pilihan.

Kelimpahan tersebut menciptakan perubahan pada struktur pengalaman manusia. Pilihan tidak lagi muncul terutama pada momen-momen tertentu yang memiliki bobot eksistensial, tetapi masuk ke hampir seluruh wilayah kehidupan. Konsekuensinya bukan sekadar bertambahnya keputusan yang harus dibuat, melainkan meningkatnya tuntutan untuk terus memperbarui keputusan. Apa yang dipilih hari ini dapat dianggap tidak relevan esok hari. Barang yang baru dibeli segera digantikan oleh model baru; gaya yang baru dipelajari segera dianggap usang; identitas yang baru dibangun harus terus dipertahankan melalui pembaruan.

Schwartz menunjukkan bahwa kelimpahan pilihan dapat meningkatkan ekspektasi dan kemungkinan penyesalan.[44] Ketika alternatif sedikit, pilihan yang tidak sempurna relatif mudah diterima karena keterbatasan alternatif memberikan konteks yang jelas. Ketika alternatif menjadi sangat banyak, individu justru dapat membayangkan bahwa selalu tersedia pilihan yang lebih baik. Kegagalan memperoleh kepuasan kemudian tidak lagi mudah dipahami sebagai konsekuensi keterbatasan situasi, melainkan dapat dialami sebagai kegagalan

pribadi dalam memilih. Krisis kehendak muncul ketika kemampuan memilih tidak diikuti kemampuan menghendaki secara mantap. Kehendak berbeda dari preferensi. Preferensi dapat berubah mengikuti situasi; kehendak mengandung orientasi yang relatif lebih mendalam tentang apa yang dianggap bernilai. Manusia yang memiliki banyak preferensi belum tentu memiliki arah kehidupan. Ia dapat mengetahui ratusan hal yang disukainya tanpa mengetahui mengapa sesuatu layak dikejar dan sesuatu yang lain layak ditinggalkan.

Dalam perspektif Fromm, persoalan tersebut berkaitan dengan perbedaan antara kebebasan negatif dan kebebasan positif. Bebas dari paksaan belum memadai apabila individu tidak memiliki kemampuan untuk menggunakan kebebasan tersebut secara produktif.[45] Kebebasan yang matang mensyaratkan kapasitas untuk berelasi dengan diri sendiri, dengan orang lain, dan dengan dunia melalui orientasi yang tidak semata-mata reaktif. Tanpa orientasi tersebut, kebebasan dapat berubah menjadi keterombang-ambingan.

Bauman membantu memperluas persoalan itu melalui konsep modernitas cair. Dalam *Liquid Modernity*, ia menggambarkan perubahan dari bentuk modernitas yang relatif "padat" menuju kondisi sosial yang lebih cair, fleksibel, dan tidak stabil.[46] Dalam masyarakat semacam itu, struktur kehidupan tidak selalu memberikan jalur yang panjang dan pasti. Individu didorong untuk terus menyesuaikan diri. Fleksibilitas yang pada satu sisi membebaskan dapat pada sisi lain memindahkan beban ketidakpastian kepada individu.

Krisis kehendak dengan demikian tidak dapat dijelaskan semata-mata sebagai kelemahan psikologis individual. Ia memiliki dimensi struktural. Individu hidup dalam lingkungan yang secara terus-menerus

mengaktifkan kebutuhan untuk memilih dan memperbarui diri. Dalam keadaan seperti itu, perhatian menjadi sumber daya yang langka. Setiap alternatif bersaing untuk mendapatkan perhatian, sedangkan setiap keputusan berpotensi membuka puluhan keputusan baru.

Masalah yang lebih dalam adalah munculnya logika perbandingan permanen. Ketika pilihan tidak pernah habis, seseorang tidak hanya bertanya apakah sesuatu baik bagi dirinya, tetapi apakah ada sesuatu yang lebih baik. Perbandingan semacam ini dapat mengubah kehidupan menjadi proses optimasi tanpa akhir. Tidak ada titik ketika keputusan dianggap final karena selalu terdapat kemungkinan revisi. Kehendak kehilangan kemampuan untuk menetapkan batas.

Pada tahap tertentu, individu tidak lagi sekadar memilih barang; ia memilih versi dirinya. Pilihan pekerjaan menjadi bagian dari identitas. Pilihan tempat tinggal menjadi simbol kelas. Pilihan makanan menjadi penanda gaya hidup. Pilihan perjalanan menjadi modal sosial. Bahkan pilihan untuk tidak mengikuti sesuatu dapat berubah menjadi simbol identitas tertentu. Dengan demikian, pilihan memperoleh konsekuensi representasional yang jauh melampaui kegunaan langsungnya.

Bourdieu memberikan perangkat penting untuk membaca proses tersebut. Dalam *Distinction*, ia menunjukkan bahwa selera tidak berdiri di luar struktur sosial. Preferensi terhadap makanan, pakaian, aktivitas waktu luang, dan bentuk budaya berhubungan dengan posisi sosial, modal ekonomi, modal budaya, dan mekanisme pembedaan sosial.[47] Pilihan karenanya tidak hanya menyatakan “apa yang saya sukai”, tetapi juga dapat berfungsi sebagai pernyataan tentang “siapa saya” dan “di mana saya berada”. Ledakan pilihan kemudian menghasilkan paradoks. Semakin luas ruang pilihan, semakin penting kapasitas untuk

mengatakan tidak. Tanpa kemampuan membatasi, kebebasan menjadi keterbukaan tanpa akhir. Manusia membutuhkan bukan hanya alternatif, tetapi juga prinsip seleksi. Prinsip tersebut tidak harus bersifat absolut; ia dapat berupa nilai, tujuan, komitmen, tanggung jawab, atau pemahaman tentang batas kebutuhan.

Dari sini dapat dikembangkan proposisi bahwa krisis kehendak bukanlah kekurangan pilihan, melainkan ketidakseimbangan antara ekspansi pilihan dan kapasitas penilaian. Masyarakat yang memperbanyak alternatif tanpa memperkuat kemampuan reflektif berisiko menghasilkan manusia yang sangat terampil memilih tetapi semakin sulit mengetahui apa yang sungguh-sungguh layak dikehendaki.

**Dari Need menuju Desire**

Perbedaan antara kebutuhan dan keinginan merupakan salah satu titik paling penting dalam memahami perubahan manusia konsumtif. Kebutuhan menunjuk pada sesuatu yang diperlukan bagi keberlangsungan atau fungsi tertentu, sedangkan keinginan mempunyai struktur yang lebih terbuka dan dapat terus berkembang. Kebutuhan memiliki batas relatif, sementara keinginan dapat menciptakan kebutuhan baru. Seseorang membutuhkan makanan, tetapi tidak terdapat batas alamiah yang menentukan jenis makanan, merek, tempat, suasana, atau simbol sosial yang harus menyertainya. Di ruang antara kebutuhan dan keinginan inilah ekonomi modern menemukan salah satu medan ekspansinya yang paling produktif.

Erich Fromm memberikan perangkat konseptual penting melalui pembedaan antara orientasi *having* dan *being*. Dalam *To Have or to*

*Be?*, ia mengkritik kecenderungan masyarakat modern yang menghubungkan keberadaan manusia dengan kepemilikan, penguasaan, dan akumulasi.[48] Persoalannya bukan bahwa manusia memiliki benda. Memiliki sesuatu merupakan bagian normal dari kehidupan. Persoalan muncul ketika "memiliki" berubah menjadi modus utama untuk mengalami keberadaan: seseorang merasa aman karena memiliki, berharga karena memiliki, dan berhasil karena memiliki.

Perubahan dari *need* menuju *desire* tidak berarti bahwa keinginan selalu palsu. Keinginan merupakan bagian integral dari kehidupan manusia. Manusia tidak hanya bertahan hidup; ia juga membayangkan, mencipta, menikmati, mencintai, dan mengembangkan dirinya. Yang problematis adalah ketika sistem sosial menghilangkan perbedaan antara sesuatu yang dibutuhkan dan sesuatu yang terus-menerus dibuat tampak dibutuhkan.

Marcuse menyebut persoalan ini melalui gagasan mengenai kebutuhan yang dibentuk secara sosial dalam masyarakat industri maju.[49] Kritiknya mengarah pada mekanisme yang membuat individu mengidentifikasi kepuasan personal dengan konsumsi yang pada saat bersamaan mempertahankan sistem produksi. Dalam kerangka ini, keinginan tidak cukup dipahami sebagai dorongan psikologis individual. Ia harus dilihat sebagai hasil interaksi antara subjektivitas dan struktur sosial.

Baudrillard membawa persoalan tersebut ke tingkat yang lebih radikal. Dalam *The Consumer Society*, konsumsi tidak lagi dipahami semata-mata sebagai pemenuhan kebutuhan material. Barang memiliki dimensi simbolik dan diferensial: seseorang membeli bukan hanya

karena barang tersebut berguna, tetapi karena barang itu menandakan sesuatu tentang dirinya.[50] Konsumsi menjadi bahasa sosial. Mobil, pakaian, rumah, perangkat digital, makanan, dan pengalaman wisata dapat berfungsi sebagai tanda yang mengomunikasikan posisi, gaya, selera, dan identitas.

Pada titik tersebut, keinginan mengalami transformasi struktural. Manusia tidak lagi menginginkan objek hanya karena kualitas objek tersebut, tetapi juga karena makna sosial yang melekat padanya. Sebuah benda dapat menjadi menarik karena orang lain menganggapnya menarik. Pengalaman dapat menjadi bernilai karena dapat ditampilkan. Produk dapat kehilangan daya tarik bukan karena kegunaannya menurun, melainkan karena simbol sosial yang menyertainya telah bergeser.

Bourdieu membantu menjelaskan mengapa keinginan semacam itu tidak terdistribusi secara acak. Selera terbentuk dalam hubungan dengan pengalaman sosial dan modal yang dimiliki seseorang.[51] Apa yang dianggap “berkelas”, “sederhana”, “modern”, “autentik”, atau “murahan” bukan sekadar persoalan preferensi personal. Penilaian tersebut berkembang dalam struktur sosial yang membuat sebagian bentuk konsumsi memperoleh legitimasi lebih tinggi daripada bentuk lainnya.

Desire juga memiliki karakter relasional. Keinginan manusia sering kali menjadi lebih kuat ketika melihat orang lain memiliki sesuatu yang tidak dimilikinya. Dalam masyarakat yang memungkinkan visibilitas sosial secara masif, proses ini memperoleh intensitas baru. Individu tidak perlu hadir dalam ruang yang sama untuk mengalami perbandingan. Kehidupan orang lain masuk ke dalam ruang privat

melalui layar. Keberhasilan, perjalanan, rumah, tubuh, pekerjaan, dan konsumsi orang lain menjadi rangsangan yang terus-menerus tersedia.

Perubahan tersebut menghasilkan bentuk baru dari ketidakpuasan. Ketika kebutuhan telah terpenuhi, kebutuhan baru dapat segera diciptakan pada tingkat simbolik. Seseorang yang telah memiliki kendaraan membutuhkan kendaraan dengan status yang lebih tinggi; seseorang yang telah memiliki rumah membutuhkan interior yang lebih representatif; seseorang yang telah memiliki pakaian membutuhkan merek yang lebih eksklusif. Kepuasan menjadi sementara karena objek konsumsi tidak pernah berdiri sendiri. Ia selalu berada dalam sistem perbandingan.

Bauman melihat masyarakat konsumen sebagai ruang sosial di mana individu tidak hanya mengonsumsi komoditas, tetapi juga terdorong untuk mengubah dirinya menjadi komoditas yang menarik perhatian.[52] Di sini perubahan dari *need* menuju *desire* bertemu dengan perubahan dari objek konsumsi menuju identitas konsumtif. Manusia tidak sekadar membeli produk; ia mulai "membeli" kemungkinan untuk menjadi seseorang.

Argumen tersebut memungkinkan pembedaan antara kebutuhan, keinginan, dan hasrat yang diproduksi secara sosial. Kebutuhan berhubungan dengan keberlangsungan dan fungsi; keinginan mengembangkan ruang aspirasi; sedangkan hasrat yang telah dikomodifikasi dapat terus diperbarui melalui mekanisme pasar, simbol, dan perbandingan sosial. Tidak setiap keinginan adalah hasil manipulasi, tetapi tidak pula setiap keinginan dapat dianggap sebagai ekspresi spontan dari diri yang otonom. Kritik terhadap masyarakat modern tidak seharusnya diarahkan pada keinginan sebagai sesuatu

yang harus dihapus. Yang perlu dipersoalkan adalah hilangnya kemampuan membedakan antara apa yang sungguh-sungguh dikehendaki dan apa yang telah dibuat tampak layak dikehendaki. Kebebasan kehendak menjadi bermakna ketika manusia bukan hanya mampu mengejar keinginan, tetapi mampu mengambil jarak terhadap keinginannya sendiri.

**Konsumsi sebagai Cara Hidup**

Konsumsi menjadi persoalan filosofis dan sosial ketika ia berhenti menjadi aktivitas yang dilakukan untuk memenuhi kebutuhan tertentu dan berubah menjadi prinsip yang mengorganisasikan kehidupan. Dalam keadaan demikian, pertanyaan “apa yang harus saya lakukan?” secara perlahan digantikan oleh “apa yang harus saya miliki?” atau “apa yang harus saya alami agar kehidupan saya dianggap bernilai?” Perubahan tersebut menunjukkan bahwa konsumsi bukan lagi sekadar sektor ekonomi, melainkan logika kebudayaan.

Baudrillard merupakan salah satu pemikir yang paling sistematis dalam menunjukkan transformasi tersebut. Dalam *The Consumer Society*, ia memandang konsumsi sebagai sistem yang memiliki bahasa dan struktur sosialnya sendiri.[53] Objek tidak lagi dinilai semata berdasarkan kegunaan. Ia menjadi tanda yang memperoleh makna melalui hubungan dengan objek lain dan melalui kode sosial yang mengatur perbedaan. Karena itu, masyarakat konsumsi tidak hanya memproduksi barang; ia memproduksi perbedaan yang membuat barang-barang tersebut terus diinginkan.

Jika konsumsi menjadi bahasa, maka kehidupan sehari-hari menjadi semacam teks sosial. Pilihan pakaian berbicara tentang selera; tempat

makan berbicara tentang gaya hidup; destinasi perjalanan berbicara tentang kelas budaya; perangkat teknologi berbicara tentang orientasi terhadap modernitas. Individu belajar membaca tanda-tanda tersebut sekaligus belajar menggunakannya untuk menyusun narasi tentang dirinya.

Fromm melihat konsekuensi eksistensial dari proses tersebut melalui dominasi modus *having*.[54] Ketika kepemilikan menjadi pusat orientasi, manusia mudah mengukur keberadaan melalui apa yang berada "di luar dirinya": jumlah barang, kekayaan, prestasi yang dapat ditampilkan, atau pengakuan yang dapat dikumpulkan. Diri kemudian memperoleh bentuk melalui akumulasi atribut eksternal.

Bauman memperluas analisis ini dengan menunjukkan bahwa masyarakat konsumen menuntut individu untuk terus memperbarui dirinya.[55] Dalam masyarakat produsen, identitas sosial banyak dibentuk melalui kemampuan bekerja dan menghasilkan. Dalam masyarakat konsumen, kemampuan menjadi menarik, terlihat, dan relevan memperoleh arti yang semakin besar. Individu harus terus mengelola dirinya agar tidak dianggap tertinggal.

Perubahan tersebut memunculkan bentuk kehidupan yang bersifat transaksional. Waktu luang dapat menjadi kesempatan untuk mengonsumsi pengalaman; hubungan sosial dapat dibaca melalui pertukaran nilai; bahkan pengembangan diri dapat dipaketkan sebagai produk. Manusia belajar memperlakukan dirinya sebagai proyek yang selalu membutuhkan pembaruan. Tidak ada titik final karena selalu tersedia versi diri yang dianggap lebih baik.

Fenomena tersebut tidak berarti bahwa semua konsumsi bersifat manipulatif atau bahwa kehidupan tanpa konsumsi adalah kehidupan

ideal. Pembedaan semacam itu akan terlalu sederhana. Konsumsi memungkinkan kenyamanan, ekspresi diri, solidaritas, kreativitas, dan partisipasi sosial. Persoalan muncul ketika logika konsumsi menjadi ukuran dominan yang merembes ke wilayah yang sebelumnya tidak sepenuhnya tunduk pada logika pasar.

Pada tingkat sosial, Bourdieu menunjukkan bahwa praktik konsumsi dapat mereproduksi hierarki melalui mekanisme selera dan pembedaan.[56] Kelas sosial tidak hanya tampak melalui jumlah kekayaan, tetapi juga melalui kemampuan membedakan apa yang dianggap bernilai. Karena itu, konsumsi tidak selalu memperlihatkan kekayaan secara langsung. Ia dapat beroperasi melalui gaya yang tampak sederhana, pengetahuan budaya tertentu, pilihan estetis, atau kemampuan mengenali simbol yang tidak dapat dengan mudah dipahami oleh semua kelompok sosial.

Dimensi ini penting karena masyarakat konsumtif sering menghadirkan paradoks demokratisasi. Barang yang dahulu hanya dapat diakses oleh kelompok tertentu dapat menjadi lebih luas tersedia. Namun, ketika suatu simbol menjadi massal, sistem pembedaan dapat berpindah ke simbol baru. Pembedaan tidak menghilang; ia mengubah bentuk. Dalam perspektif Bourdieu, selera berfungsi sebagai mekanisme klasifikasi sosial justru karena ia memungkinkan individu mengklasifikasikan dirinya dan orang lain.[57]

Guy Debord menambahkan dimensi visual terhadap proses tersebut. Dalam *The Society of the Spectacle*, komoditas semakin berhubungan dengan citra dan representasi sosial.[58] Kehidupan yang dimediasi oleh spektakel membuat pengalaman manusia semakin mudah dinilai berdasarkan bagaimana ia tampil. Yang dikonsumsi

bukan hanya benda, melainkan gambaran mengenai kehidupan yang dianggap layak.

Akibatnya, konsumsi dapat berubah menjadi cara untuk memperoleh legitimasi eksistensial. Individu membeli sesuatu untuk merasa dirinya berhasil; melakukan perjalanan untuk merasa kehidupannya bermakna; mengikuti tren untuk merasa tidak tertinggal; atau memperlihatkan pengalaman tertentu untuk memperoleh pengakuan. Nilai konsumsi kemudian tidak terletak terutama pada objek, tetapi pada kemampuan objek tersebut mengurangi ketidakpastian mengenai posisi diri.

Di sinilah gagasan "konsumsi sebagai cara hidup" memperoleh bobot analitis. Cara hidup konsumtif bukan sekadar frekuensi belanja yang tinggi. Ia adalah orientasi ketika manusia semakin terbiasa memecahkan persoalan eksistensial melalui objek pasar. Kesepian dijawab dengan hiburan, kejenuhan dengan pembelian, ketidakpastian dengan simbol status, dan krisis identitas dengan konstruksi citra. Tidak semua respons tersebut keliru secara individual, tetapi ketika menjadi pola dominan, manusia berisiko kehilangan kemampuan membedakan kebutuhan material dari kebutuhan akan makna.

Pembahasan ini mengembangkan proposisi bahwa persoalan konsumsi modern bukan terutama banyaknya benda yang dimiliki manusia, melainkan perubahan hubungan antara manusia dan benda. Ketika benda menjadi medium utama untuk membentuk identitas, memperoleh pengakuan, dan mengelola kecemasan eksistensial, manusia tidak lagi sekadar menggunakan barang. Ia mulai menggantungkan pengertian tentang dirinya kepada dunia barang.

**Harta, Status, dan Identitas**

Harta memiliki fungsi yang melampaui kegunaan ekonominya. Kekayaan menyediakan akses terhadap barang dan jasa, tetapi dalam kehidupan sosial ia juga dapat berfungsi sebagai tanda mengenai keberhasilan, keamanan, prestise, dan posisi. Ketika harta memperoleh fungsi simbolik tersebut, kepemilikan tidak lagi hanya berkaitan dengan apa yang dimiliki seseorang, melainkan dengan bagaimana kepemilikan itu dibaca oleh orang lain.

Bourdieu menyediakan kerangka penting untuk memahami hubungan tersebut. Dalam *Distinction*, konsumsi ditempatkan dalam struktur sosial yang memungkinkan individu menggunakan preferensi dan gaya hidup sebagai sarana pembedaan.[59] Status tidak hanya diwujudkan melalui kepemilikan absolut, tetapi melalui kemampuan menunjukkan bahwa seseorang memiliki bentuk modal tertentu dan mengetahui bagaimana modal itu dikonversikan menjadi legitimasi sosial.

Di sinilah harta memasuki wilayah identitas. Identitas modern tidak sepenuhnya dibangun melalui asal-usul, komunitas, atau institusi tradisional. Individu semakin dituntut untuk menyusun dan menampilkan dirinya. Barang yang dimiliki kemudian menyediakan bahan untuk konstruksi tersebut. Rumah, pakaian, kendaraan, perangkat digital, jam tangan, tempat makan, dan destinasi perjalanan dapat menjadi bagian dari narasi diri.

Goffman membantu menjelaskan dimensi interaksional dari proses tersebut. Dalam *The Presentation of Self in Everyday Life*, ia menggunakan perspektif dramaturgis untuk menunjukkan bahwa individu dalam interaksi sosial mengelola kesan yang dibentuk orang

lain terhadap dirinya.[60] Kerangka tersebut tidak secara khusus merupakan teori konsumsi, tetapi dapat digunakan untuk memahami mengapa objek material memperoleh fungsi penting dalam presentasi diri. Benda dapat menjadi bagian dari "perlengkapan panggung" yang mendukung karakter sosial tertentu.

Namun, identitas yang terlalu bergantung pada tanda eksternal memiliki kerentanan struktural. Karena tanda dapat berubah nilainya, identitas yang dibangun melalui tanda harus terus dipelihara. Barang yang dahulu melambangkan keberhasilan dapat kehilangan daya simboliknya ketika menjadi umum. Individu kemudian menghadapi kebutuhan untuk memperbarui simbol.

Baudrillard membantu menjelaskan mekanisme ini melalui logika diferensiasi konsumsi.[61] Dalam masyarakat konsumsi, objek tidak memperoleh makna secara terisolasi. Nilainya bergantung pada perbedaan yang dibuat terhadap objek lain. Ketika semua orang memiliki sesuatu, sesuatu itu kehilangan sebagian kemampuan untuk membedakan. Sistem konsumsi kemudian menghasilkan kebutuhan terhadap perbedaan baru.

Kondisi tersebut mengubah hubungan antara harta dan kepuasan. Kepemilikan yang semestinya menghasilkan keamanan dapat berubah menjadi perlombaan mempertahankan posisi. Seseorang tidak lagi bertanya apakah ia memiliki cukup, tetapi apakah kepemilikannya masih memadai dibandingkan dengan kelompok rujukannya. "Cukup" menjadi konsep yang relatif dan terus bergerak.

Bauman menunjukkan bahwa masyarakat konsumen menuntut individu untuk mengubah dirinya menjadi sesuatu yang dapat menarik perhatian.[62] Harta dalam konteks ini tidak hanya menjadi milik privat,

tetapi menjadi sumber kemampuan untuk memperoleh visibilitas. Individu yang memiliki lebih banyak simbol bernilai dapat memperoleh perhatian yang lebih besar, meskipun hubungan antara kekayaan material dan penghargaan sosial tidak selalu linear.

Persoalan tersebut membawa kita pada hubungan antara status dan ketenangan batin. Ketika status ditentukan secara komparatif, seseorang dapat memiliki banyak hal namun tetap mengalami kekurangan. Kekurangan tersebut bersifat relasional. Ia tidak muncul karena kebutuhan dasar belum terpenuhi, melainkan karena posisi relatif dirinya dianggap belum memadai.

Fromm menawarkan kritik eksistensial terhadap keadaan tersebut. Dalam modus *having*, manusia memperoleh rasa identitas melalui apa yang dapat ia klaim sebagai miliknya.[63] Ketika kepemilikan terganggu, rasa diri juga dapat terguncang. Sebaliknya, orientasi *being* menggeser pusat keberadaan dari akumulasi menuju kualitas pengalaman, relasi, aktivitas produktif, dan aktualisasi diri.

Perbedaan tersebut tidak perlu dipahami sebagai oposisi absolut antara memiliki dan menjadi. Kehidupan manusia membutuhkan kepemilikan tertentu. Yang dipersoalkan adalah subordinasi keberadaan kepada kepemilikan. Rumah dapat menjadi tempat hidup; tetapi rumah juga dapat berubah menjadi instrumen status. Pakaian dapat melindungi tubuh; tetapi dapat pula menjadi alat untuk mengonstruksi hierarki. Teknologi dapat membantu manusia bekerja; tetapi dapat berubah menjadi tanda prestise.

Konstruksi identitas berbasis harta juga mempunyai konsekuensi sosial. Ketika keberhasilan dipahami melalui simbol kepemilikan, masyarakat cenderung mengembangkan hierarki visibilitas. Mereka

yang memiliki sumber daya untuk menampilkan status memperoleh peluang lebih besar untuk dianggap berhasil. Mereka yang tidak mampu menampilkan simbol tersebut dapat mengalami tekanan untuk mengejar standar yang sebenarnya tidak sesuai dengan kondisi hidupnya.

Perbudakan kehendak dalam konteks ini bekerja melalui kebutuhan akan pengakuan. Individu tidak harus dipaksa membeli sesuatu. Ia dapat membeli karena merasa perlu membuktikan sesuatu kepada dirinya sendiri atau kepada lingkungan sosialnya. Paksaan eksternal digantikan oleh tekanan simbolik. Inilah bentuk kekuasaan yang lebih halus: manusia menjalankan dorongan sosial seolah-olah dorongan tersebut sepenuhnya berasal dari dirinya.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini ialah bahwa harta menjadi problem eksistensial bukan ketika manusia memilikinya, melainkan ketika manusia menjadikan kepemilikan sebagai ukuran utama nilai dirinya. Pada titik itu, identitas tidak lagi menggunakan benda sebagai sarana, tetapi justru bergantung kepada benda sebagai sumber legitimasi keberadaan.

**Flexing, Pencitraan, dan Ekonomi Perhatian**

Jika harta berfungsi sebagai tanda status, maka masyarakat digital menyediakan ruang yang belum pernah ada sebelumnya untuk memperlihatkan tanda tersebut kepada khalayak luas. Fenomena yang populer disebut *flexing* dapat dipahami sebagai bentuk eksplisit dari hubungan antara kepemilikan, pencitraan, dan pengakuan. Namun, secara akademik, *flexing* sebaiknya tidak direduksi menjadi persoalan kesombongan individual. Ia lebih tepat dibaca sebagai praktik sosial

dalam masyarakat yang semakin menilai identitas melalui visibilitas. Goffman memberikan titik berangkat yang penting. Kehidupan sosial selalu mengandung proses presentasi diri.[64] Individu memilih aspek tertentu yang ingin diperlihatkan dan aspek lain yang disembunyikan. Dalam lingkungan digital, proses tersebut memperoleh skala, permanensi, dan jangkauan yang jauh lebih besar. Apa yang dahulu berlangsung dalam interaksi terbatas kini dapat dikonstruksi untuk audiens yang tidak hadir secara fisik dan bahkan tidak dikenal secara personal.

*Flexing* kemudian dapat dipahami sebagai praktik intensifikasi presentasi diri. Barang mewah, perjalanan, restoran, kendaraan, pencapaian profesional, atau lingkungan sosial tertentu dipilih karena memiliki kapasitas representasional. Objek bukan hanya digunakan; objek ditampilkan. Pengalaman bukan hanya dijalani; pengalaman didokumentasikan dan diedarkan.

Debord membantu menjelaskan transformasi tersebut melalui konsep spektakel. Dalam masyarakat spektakuler, hubungan sosial semakin dimediasi oleh representasi.[65] Yang menjadi penting bukan semata pengalaman aktual, tetapi bentuk visual yang memungkinkan pengalaman tersebut hadir sebagai sesuatu yang dapat dilihat, dibandingkan, dan dikonsumsi oleh orang lain.

Di sinilah ekonomi perhatian menjadi relevan. Tim Wu menunjukkan bahwa perhatian manusia telah menjadi sumber daya ekonomi yang diperebutkan oleh industri media dan komunikasi.[66] Dalam kondisi informasi yang melimpah, masalah utama bukan lagi bagaimana menghasilkan pesan, melainkan bagaimana mendapatkan

perhatian terhadap pesan tersebut. Visibilitas memperoleh nilai ekonomi.

Konsekuensinya terhadap identitas cukup mendalam. Jika perhatian menjadi sumber daya, maka individu yang aktif di ruang digital terdorong untuk mengoptimalkan keterlihatan dirinya. Konten yang memperoleh perhatian menjadi model bagi konten berikutnya. Seseorang belajar bukan hanya bagaimana menjadi dirinya sendiri, tetapi bagaimana dirinya harus ditampilkan agar mendapatkan respons.

Bauman menyebut transformasi individu menjadi komoditas sebagai salah satu karakter penting masyarakat konsumen.[67] Individu tidak hanya menjual tenaga kerja atau produk; ia juga harus mengemas dirinya agar menarik di pasar sosial. Identitas menjadi semacam portofolio yang harus dikelola.

Pada tahap ini, *flexing* tidak selalu berhubungan dengan kekayaan aktual. Yang penting adalah kemampuan menghasilkan tanda kekayaan. Dunia digital memungkinkan simulasi status melalui sudut pengambilan gambar, pilihan latar, jaringan sosial, narasi, dan kurasi pengalaman. Karena itu, pencitraan dapat berfungsi bahkan ketika kondisi material seseorang tidak sepenuhnya sesuai dengan citra yang ditampilkan.

Baudrillard memberikan kerangka yang relevan untuk memahami pergeseran dari benda menuju tanda.[68] Dalam masyarakat konsumsi, objek memperoleh makna melalui sistem simbolik. Ketika objek ditampilkan di media sosial, nilai simboliknya dapat diperkuat karena ia memasuki ruang perbandingan publik. Barang tidak hanya dimiliki; ia memperoleh kehidupan kedua sebagai citra. Masalah muncul ketika pengakuan eksternal menjadi bagian dari mekanisme regulasi diri.

Individu mulai menilai pengalaman berdasarkan kemungkinan untuk ditampilkan. Makan menjadi kurang menarik apabila tidak dapat difoto dengan baik; perjalanan terasa kurang lengkap jika tidak menghasilkan dokumentasi; pencapaian kehilangan sebagian kepuasan apabila tidak memperoleh respons sosial. Pengalaman privat semakin mudah diubah menjadi materi publik.

Ekonomi perhatian juga mengubah struktur penghargaan. Perhatian tidak selalu mengikuti kualitas substantif. Sesuatu dapat memperoleh visibilitas karena mengejutkan, kontroversial, mewah, lucu, emosional, atau mudah dikonsumsi. Sistem tersebut menciptakan insentif untuk meningkatkan intensitas representasi. Individu yang ingin tetap terlihat dapat terdorong menaikkan standar tampilan dirinya.

Di sinilah *flexing* bertemu dengan perbudakan kehendak. Individu mungkin merasa bebas menampilkan dirinya, tetapi ketika perhatian menjadi ukuran keberhasilan sosial, pilihan untuk tampil dapat berubah menjadi kewajiban informal. Tidak ada polisi yang memaksa seseorang mengunggah kehidupan pribadinya. Tekanan muncul dari mekanisme penghargaan: perhatian, komentar, pengikut, pengakuan, dan status. Han memperdalam persoalan tersebut dalam *Psychopolitics*. Ia menganalisis bentuk kekuasaan kontemporer yang tidak semata-mata bekerja melalui larangan, tetapi melalui pemanfaatan psikisme, data, emosi, dan partisipasi sukarela.[69] Dalam konfigurasi semacam itu, individu dapat menjadi sekaligus subjek dan objek dari proses pengelolaan dirinya sendiri. Maka, *flexing* perlu dipahami secara lebih luas daripada tindakan memamerkan barang. Ia merupakan gejala dari sistem sosial ketika identitas, status, dan perhatian saling

dikonversikan. Barang memberikan tanda, tanda menghasilkan perhatian, perhatian memberikan pengakuan, dan pengakuan memperkuat dorongan untuk menghasilkan tanda berikutnya.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan dari dialog tersebut adalah bahwa ekonomi perhatian mengubah pencitraan menjadi bentuk kerja identitas. Individu bukan hanya hidup; ia memproduksi representasi tentang kehidupannya. Ketika representasi itu menjadi sumber status, kehendak manusia menghadapi tekanan baru: bukan lagi sekadar memiliki sesuatu, tetapi terus-menerus memastikan bahwa kepemilikan tersebut terlihat.

**Media Sosial dan Produksi Keinginan**

Media sosial mengubah lingkungan tempat keinginan terbentuk. Pada media massa klasik, hubungan antara produsen pesan dan penerima relatif lebih terpisah. Dalam media sosial, pengguna sekaligus menjadi penerima, produsen, distributor, dan objek dari komunikasi. Perubahan ini membuat produksi keinginan tidak lagi berlangsung terutama melalui iklan formal. Keinginan dapat tumbuh melalui percakapan antarpengguna, rekomendasi, tren, figur publik, komunitas, dan pengalaman orang lain yang tampak spontan.

Perubahan tersebut penting karena keinginan menjadi semakin sosial. Seseorang dapat mengetahui sebuah produk bukan karena mencari produk itu, tetapi karena melihat orang lain menggunakannya. Ia dapat menginginkan sebuah destinasi bukan karena sebelumnya memiliki kebutuhan untuk pergi ke sana, tetapi karena berulang kali melihat representasi kehidupan yang diasosiasikan dengan destinasi tersebut. Baudrillard membantu memahami bahwa konsumsi bekerja

melalui tanda.[70] Media sosial memperluas ruang peredaran tanda itu. Sebuah benda dapat berfungsi sebagai tanda bukan hanya karena iklan perusahaan, tetapi karena ribuan pengguna memasukkannya ke dalam narasi kehidupan sehari-hari. Konsumsi menjadi partisipatif: masyarakat ikut memproduksi makna komoditas.

Proses tersebut tidak selalu bersifat manipulatif. Pengguna dapat berbagi pengalaman secara tulus dan memberikan informasi yang bermanfaat. Masalah analitisnya terletak pada kenyataan bahwa ruang komunikasi dan ruang komersial semakin berkelindan. Rekomendasi personal dapat menjadi bagian dari strategi pemasaran; pengalaman sehari-hari dapat menjadi konten komersial; dan hubungan sosial dapat sekaligus menjadi saluran distribusi simbol.

Bauman membantu menjelaskan mengapa individu dalam masyarakat konsumen semakin terdorong untuk mengubah dirinya menjadi objek yang menarik perhatian.[71] Media sosial menyediakan infrastruktur yang memperkuat kecenderungan tersebut. Profil pribadi menjadi ruang kurasi identitas. Individu memilih foto, kata-kata, pengalaman, jaringan, dan simbol yang akan membentuk kesan tertentu.

Goffman tetap relevan di sini karena proses tersebut pada dasarnya merupakan bentuk baru dari presentasi diri.[72] Namun, media sosial mengubah struktur panggung. Panggung tidak lagi sementara dan lokal. Ia dapat berlangsung terus-menerus, direkam, diukur, dan diakses kembali. Audiens juga tidak selalu jelas. Satu unggahan dapat dilihat oleh teman, kolega, keluarga, pelanggan, dan orang yang tidak pernah ditemui. Kondisi tersebut menghasilkan kesadaran baru tentang keterlihatan. Individu belajar mengantisipasi respons sebelum

melakukan tindakan. Pertanyaan “apakah saya menyukai ini?” dapat berdampingan dengan pertanyaan “bagaimana orang lain akan melihat saya jika saya melakukan ini?” Dengan demikian, penilaian eksternal masuk lebih jauh ke dalam proses pembentukan preferensi.

Han melihat komunikasi digital sebagai lingkungan yang mengubah cara manusia berhubungan dengan publik, informasi, dan dirinya sendiri.[73] Dalam *In the Swarm*, ia mengkritik sejumlah konsekuensi komunikasi digital terhadap ruang publik dan kehidupan bersama. Relevansinya bagi pembentukan keinginan terletak pada intensitas sirkulasi informasi dan respons yang membuat pengguna terus terhubung dengan arus perhatian sosial.

Ketika arus tersebut tidak pernah berhenti, keinginan menjadi lebih mudah dipicu dan diperbarui. Satu tren segera melahirkan tren lain. Produk yang baru populer dapat digantikan oleh produk yang lebih baru. Pengguna bukan hanya menerima informasi mengenai objek, tetapi juga menerima informasi mengenai bagaimana seharusnya objek itu dipersepsikan.

Zuboff memberikan lapisan analisis berbeda melalui konsep kapitalisme pengawasan. Ia menjelaskan suatu bentuk ekonomi yang memanfaatkan data mengenai perilaku manusia dan berupaya memperoleh kemampuan prediktif terhadap perilaku tersebut.[74] Dalam kerangka ini, aktivitas digital bukan hanya komunikasi; ia menghasilkan data yang memiliki nilai ekonomi.

Hubungan antara data dan keinginan tidak harus dirumuskan secara berlebihan seolah-olah teknologi dapat membaca atau menentukan kehendak manusia secara sempurna. Klaim semacam itu akan mengabaikan kompleksitas agensi manusia. Namun, data

memungkinkan sistem digital mempelajari pola perhatian dan interaksi sehingga konten yang relevan bagi pengguna dapat diprioritaskan secara semakin terarah.

Gillespie menekankan pentingnya memahami algoritma bukan sebagai perangkat teknis yang netral semata, tetapi sebagai bagian dari proses sosial yang menentukan apa yang dianggap relevan dan layak ditampilkan.[75] Prinsip tersebut penting untuk memahami media sosial: apa yang muncul di hadapan pengguna bukan representasi lengkap dunia, melainkan hasil dari sistem seleksi.

Seleksi semacam itu mempunyai konsekuensi terhadap keinginan karena manusia menginginkan berdasarkan apa yang tersedia bagi perhatian. Sesuatu yang tidak pernah terlihat sulit menjadi objek keinginan; sesuatu yang terus terlihat memperoleh peluang lebih besar untuk masuk ke dalam horizon perhatian. Dengan demikian, produksi keinginan dapat berlangsung melalui pengaturan visibilitas.

Dari sini dapat dikembangkan argumentasi bahwa media sosial tidak sekadar menyediakan ruang untuk mengekspresikan keinginan yang telah ada. Ia juga menjadi lingkungan tempat keinginan dibentuk, diperkuat, dinormalisasi, dan dibandingkan. Manusia tetap memiliki agensi, tetapi agensi itu beroperasi dalam lingkungan yang semakin aktif dalam menentukan apa yang hadir di hadapan kesadarannya.

**Algoritma dan Algoritmisasi Hawa Nafsu**

Istilah “algoritmisasi hawa nafsu” perlu diperlakukan sebagai konstruksi analitis, bukan sebagai istilah teknis yang secara langsung berasal dari salah satu pemikir yang dibahas. Yang dimaksud ialah proses ketika sistem algoritmik semakin terlibat dalam mengenali pola

perhatian, preferensi, respons emosional, dan perilaku pengguna, lalu menggunakan informasi tersebut untuk menentukan konten yang kemungkinan besar akan memperoleh respons. Konsep ini memungkinkan pertemuan antara kritik klasik terhadap kebutuhan dan konsumsi dengan bentuk kekuasaan digital yang berkembang kemudian.

Algoritma pada dirinya sendiri bukan subjek moral yang memiliki kehendak. Ia merupakan prosedur komputasional yang bekerja dalam lingkungan institusional tertentu. Karena itu, persoalan utamanya bukan "algoritma ingin menguasai manusia", melainkan bagaimana sistem algoritmik dirancang, digunakan, dan ditempatkan dalam model ekonomi yang memiliki tujuan tertentu.

Gillespie menunjukkan bahwa algoritma yang digunakan dalam mesin pencari, media sosial, sistem rekomendasi, dan basis data memainkan peran penting dalam menentukan informasi apa yang dianggap relevan.[76] Penentuan relevansi tersebut bukan tindakan netral dalam arti sosial. Ia memengaruhi apa yang terlihat, apa yang diabaikan, dan apa yang memperoleh kesempatan untuk memasuki ruang perhatian manusia.

Ketika diterapkan pada konsumsi, mekanisme tersebut dapat menciptakan lingkungan yang sangat responsif terhadap perilaku pengguna. Apa yang diklik, ditonton, dicari, dibagikan, atau diabaikan dapat menjadi sinyal untuk sistem. Dari perspektif pengguna, pengalaman tersebut tampak personal: rekomendasi terasa semakin sesuai dengan minat. Namun, personalisasi juga berarti bahwa lingkungan informasi setiap orang dapat semakin berbeda. Zuboff menganalisis perkembangan ini melalui kapitalisme pengawasan,

khususnya penggunaan data perilaku untuk menghasilkan prediksi dan nilai ekonomi.[77] Penting untuk mempertahankan kehati-hatian konseptual: keberadaan data perilaku tidak berarti bahwa sistem dapat mengendalikan setiap keputusan manusia. Prediksi bukan determinasi. Akan tetapi, kemampuan memprediksi dapat memberi kekuatan kepada institusi untuk merancang lingkungan yang lebih efektif dalam mempertahankan perhatian dan mendorong perilaku tertentu.

Di sinilah gagasan "algoritmisasi hawa nafsu" menjadi relevan. Hawa nafsu, dalam penggunaan konseptual di sini, tidak dibatasi pada makna seksual atau moral tertentu. Ia menunjuk pada dorongan manusia yang mencari kepuasan segera, pengakuan, kenikmatan, status, kebaruan, dan pemuasan keinginan. Sistem algoritmik tidak menciptakan seluruh dorongan tersebut dari ketiadaan. Ia dapat menemukan pola, memperkuat rangsangan, dan mengatur urutan paparan sehingga dorongan yang sudah ada memperoleh lingkungan yang sangat kondusif untuk diaktifkan kembali.

Marcuse menyediakan jembatan teoritis untuk memahami persoalan ini. Kritiknya mengenai kebutuhan yang dibentuk dalam masyarakat industri menunjukkan bahwa kontrol modern dapat bekerja melalui integrasi individu ke dalam sistem kebutuhan dan konsumsi, bukan semata melalui larangan.[78] Perbedaannya adalah bahwa dalam lingkungan digital, mekanisme tersebut dapat menjadi lebih adaptif karena sistem memperoleh umpan balik dari perilaku individual secara berkelanjutan.

Han mengembangkan kritik terhadap bentuk kekuasaan kontemporer yang bergerak dari kontrol eksternal menuju pengelolaan psikisme.[79] Dalam *Psychopolitics*, ia membahas hubungan antara

neoliberalisme, teknologi, emosi, data, dan bentuk-bentuk kekuasaan yang bekerja melalui partisipasi individu. Kerangka ini membantu menjelaskan mengapa kekuasaan digital dapat beroperasi tanpa harus tampil sebagai paksaan.

Baudrillard memperlihatkan bahwa konsumsi beroperasi melalui sistem tanda.[80] Algoritma kemudian dapat dipahami sebagai mekanisme baru yang mengatur sirkulasi tanda. Jika media tradisional terutama menyebarkan tanda secara massal, sistem digital memungkinkan distribusi yang semakin dipersonalisasi. Individu yang berbeda dapat menerima konfigurasi tanda yang berbeda berdasarkan perilaku mereka.

Perubahan tersebut memiliki implikasi terhadap kebebasan. Kebebasan tidak hilang hanya karena seseorang menerima rekomendasi. Masalahnya lebih subtil: semakin sistem mampu mengatur lingkungan perhatian, semakin penting kemampuan manusia untuk menyadari kondisi yang membentuk pilihannya. Kebebasan reflektif membutuhkan jarak tertentu dari rangsangan.

Di sini perbedaan antara keinginan dan kehendak menjadi fundamental. Keinginan muncul dan bergerak; kehendak mampu memberi arah, membatasi, dan menunda. Sistem digital sangat efektif bekerja pada tingkat rangsangan dan respons. Ia dapat menawarkan sesuatu tepat ketika seseorang sedang membutuhkan distraksi, hiburan, atau kepuasan. Akan tetapi, apakah seseorang akan mengikuti rangsangan tersebut tetap merupakan persoalan agensi manusia.

Karena itu, “algoritmisasi hawa nafsu” tidak boleh dipahami sebagai determinisme teknologi. Ia lebih tepat dipahami sebagai perubahan ekologi kehendak. Manusia mengambil keputusan dalam lingkungan

yang semakin mampu menyesuaikan diri dengan pola perilakunya. Jika lingkungan tersebut terus mengoptimalkan keterlibatan, maka dorongan untuk memperoleh respons cepat dapat memperoleh penguatan berulang.

Persoalan akhirnya bukan apakah teknologi harus ditolak. Teknologi dapat memperluas pengetahuan, komunikasi, kreativitas, dan akses. Yang perlu dikembangkan adalah kemampuan kritis untuk mengenali perbedaan antara rekomendasi dan kebutuhan, antara personalisasi dan pengetahuan diri, antara kemudahan memilih dan kemampuan mengendalikan arah pilihan.

Proposisi yang dikembangkan di sini ialah bahwa kekuasaan algoritmik paling signifikan terhadap kehendak bukan ketika ia memaksa manusia melakukan sesuatu yang bertentangan dengan keinginannya, melainkan ketika ia semakin mahir menyediakan rangsangan yang sesuai dengan pola keinginan yang telah terbentuk. Pada tingkat tersebut, tantangan kebebasan berpindah dari perjuangan melawan larangan menuju kemampuan mengambil jarak terhadap dorongan yang terus-menerus diaktifkan.

**Perbudakan Modern Tanpa Rantai**

Metafora “perbudakan modern tanpa rantai” menunjuk pada bentuk dominasi yang tidak selalu membutuhkan kekerasan fisik atau perintah eksplisit. Dalam bentuk klasik, perbudakan mudah dikenali karena terdapat hubungan kepemilikan, pembatasan gerak, dan paksaan yang terlihat. Dalam masyarakat kontemporer, bentuk dominasi tertentu justru dapat bekerja melalui kebiasaan, kebutuhan, ketergantungan, pengakuan, konsumsi, dan partisipasi sukarela.

Fromm telah membuka persoalan tersebut jauh sebelum munculnya masyarakat digital. Dalam *Escape from Freedom*, ia menunjukkan bahwa manusia dapat mengalami kesulitan dalam menanggung beban kebebasan dan karena itu mencari bentuk pelarian yang memberikan rasa aman.[81] Gagasan ini penting karena menunjukkan bahwa dominasi tidak selalu datang dari luar. Manusia dapat berpartisipasi dalam mekanisme yang membatasi dirinya sendiri apabila mekanisme tersebut menyediakan struktur, identitas, atau kepastian yang dianggap dibutuhkan.

Marcuse menggeser persoalan ke tingkat masyarakat industri. Bentuk kontrol modern, menurut analisisnya, dapat berlangsung melalui kebutuhan dan konsumsi sehingga individu terintegrasi ke dalam sistem yang membentuk cara berpikir dan bertindak mereka.[82] Kontrol menjadi efektif ketika individu merasa puas di dalam struktur yang sebenarnya sedang membatasi kemampuan mereka untuk membayangkan alternatif.

Bauman kemudian menggambarkan kondisi masyarakat yang lebih cair, ketika tanggung jawab terhadap kehidupan semakin individual dan identitas harus terus diperbarui.[83] Dalam keadaan semacam itu, manusia tampak bebas karena tidak selalu memiliki otoritas yang memerintah secara langsung. Namun, kebebasan tersebut dapat disertai tekanan untuk terus menyesuaikan diri dengan tuntutan pasar, pekerjaan, konsumsi, dan perubahan sosial.

Perbudakan modern karena itu perlu dipahami sebagai relasi ketergantungan, bukan sebagai analogi historis yang disamakan secara literal dengan perbudakan. Seseorang dapat terikat pada konsumsi karena identitasnya bergantung pada konsumsi. Ia dapat terikat pada

perhatian karena pengakuan sosial menjadi ukuran nilai dirinya. Ia dapat terikat pada perangkat digital karena lingkungan sosial dan pekerjaannya menuntut konektivitas. Ia dapat terikat pada performa karena harga dirinya bergantung pada produktivitas.

Han menyebut bentuk kekuasaan kontemporer sebagai semakin psikopolitik karena ia menemukan sumber produktivitas baru dalam jiwa manusia.[84] Dalam kerangka ini, individu tidak selalu harus diperintah dari luar. Ia dapat memobilisasi dirinya sendiri. Ia mengawasi dirinya, mengevaluasi dirinya, memperbaiki dirinya, mempromosikan dirinya, dan mengukur dirinya melalui indikator yang tersedia.

Konsekuensi yang penting adalah kaburnya batas antara kebebasan dan kewajiban. Seseorang merasa bebas bekerja lebih lama karena pekerjaan itu merupakan "pilihan". Ia merasa bebas terus meningkatkan dirinya karena peningkatan diri merupakan "investasi". Ia merasa bebas menampilkan kehidupannya karena media sosial memberikan "ruang ekspresi". Semua pernyataan tersebut dapat benar pada tingkat tertentu. Namun, pertanyaan kritisnya adalah apakah pilihan tersebut sungguh terbuka untuk ditolak tanpa konsekuensi sosial yang besar.

Zuboff menunjukkan bahwa ekonomi digital memperoleh nilai dari pengumpulan dan pengolahan data perilaku.[85] Jika perilaku manusia menjadi sumber nilai, maka aktivitas sehari-hari semakin memperoleh fungsi ekonomi yang tidak selalu disadari oleh pengguna. Perhatian, klik, pencarian, lokasi, interaksi, dan kebiasaan dapat masuk ke dalam infrastruktur ekonomi digital.

Debord memberikan perspektif lain melalui konsep spektakel. Masyarakat spektakuler membuat hubungan manusia semakin

dimediasi oleh representasi.[86] Dalam konteks digital, kehidupan yang ditampilkan dapat menjadi objek konsumsi, sementara individu sekaligus menjadi produsen dan konsumen representasi tersebut. Manusia berpartisipasi dalam mekanisme yang juga membentuk standar yang kemudian harus ia ikuti.

Perbudakan tanpa rantai bekerja terutama melalui internalisasi. Rantai eksternal digantikan oleh standar internal yang terus bergerak. Tidak ada yang memaksa seseorang harus selalu terlihat berhasil, tetapi sistem sosial dapat membuat ketidakberhasilan terasa memalukan. Tidak ada yang secara langsung memaksa seseorang membeli produk tertentu, tetapi lingkungan simbolik dapat membuat tidak memilikinya terasa sebagai kekurangan.

Dalam situasi tersebut, pertanyaan mengenai kehendak menjadi semakin kompleks. Jika seseorang berkata “saya memang menginginkan ini”, pernyataan itu tidak boleh langsung dianggap palsu. Namun, ia juga tidak dapat otomatis dianggap sebagai bukti bahwa keinginannya sepenuhnya otonom. Kehendak manusia selalu berada dalam sejarah, budaya, relasi sosial, dan struktur pengalaman. Yang menjadi persoalan adalah derajat refleksivitas yang dimiliki individu terhadap faktor-faktor tersebut.

Karena itu, perbudakan modern tidak terutama berarti bahwa manusia kehilangan semua kebebasan. Justru sebaliknya, ia dapat berlangsung di tengah kebebasan formal yang luas. Manusia dapat memilih, bergerak, membeli, berbicara, bekerja, dan mengubah identitasnya, tetapi sekaligus semakin bergantung pada sistem yang menentukan nilai dari pilihan tersebut. Proposisi yang dikembangkan ialah bahwa bentuk dominasi paling sulit dikenali adalah dominasi yang

berhasil hadir sebagai pilihan pribadi. Ketika norma eksternal telah berubah menjadi kebutuhan internal, kekuasaan tidak perlu lagi memerintah dengan suara keras. Individu mengerjakan tuntutan sistem sebagai proyek dirinya sendiri.

**Manusia yang Memiliki Dunia tetapi Kehilangan Kendali atas Diri**

Seluruh pembahasan sebelumnya mengarah pada sebuah paradoks fundamental: manusia modern dapat memiliki akses terhadap dunia yang semakin luas sementara kapasitas untuk mengatur dirinya sendiri tidak selalu berkembang dengan kecepatan yang sama. Ia memiliki lebih banyak informasi, pilihan, barang, koneksi, dan sarana ekspresi, tetapi kelimpahan tersebut tidak otomatis menghasilkan penguasaan diri. Bahkan, dalam kondisi tertentu, kelimpahan dapat menjadi lingkungan yang membuat manusia semakin reaktif terhadap rangsangan eksternal.

Fromm membantu merumuskan paradoks tersebut melalui oposisi antara *having* dan *being*.[87] Manusia modern dapat mengakumulasi banyak hal tanpa pernah menyelesaikan persoalan mengenai bagaimana ia harus hidup. Kepemilikan dapat berkembang sementara keberadaan tetap mengalami kekosongan. Dalam kerangka Fromm, persoalan utama masyarakat bukan kekurangan material semata, tetapi orientasi kehidupan yang membuat manusia mengukur dirinya melalui apa yang dimiliki.

Marcuse menambahkan bahwa perkembangan teknologi dan produktivitas tidak secara otomatis memperluas kebebasan manusia.[88] Teknologi dapat membebaskan waktu dan tenaga, tetapi juga dapat menjadi bagian dari struktur yang mengintegrasikan individu semakin

dalam ke dalam pola produksi dan konsumsi. Pertanyaan yang penting bukan apakah teknologi maju, tetapi untuk tujuan apa kemajuan tersebut digunakan dan bentuk kehidupan seperti apa yang dihasilkannya.

Baudrillard menunjukkan bahwa masyarakat konsumsi memperluas sistem tanda sehingga manusia semakin hidup dalam lingkungan objek yang sarat makna.[89] Objek tidak berhenti sebagai alat. Ia menjadi penanda identitas, status, selera, dan perbedaan. Ketika kehidupan sosial semakin dimediasi oleh tanda, manusia dapat mengalami kesulitan membedakan antara nilai intrinsik sesuatu dan nilai sosial yang diberikan kepadanya.

Bourdieu membantu menunjukkan bahwa persoalan tersebut mempunyai struktur sosial.[90] Selera dan konsumsi tidak terbentuk secara bebas dari sejarah sosial. Modal ekonomi, budaya, pendidikan, dan posisi sosial memengaruhi apa yang dianggap bernilai. Karena itu, kehilangan kendali atas diri tidak dapat dijelaskan hanya sebagai kelemahan moral individu. Individu membuat pilihan dalam medan sosial yang sudah memiliki hierarki nilai.

Bauman membawa persoalan tersebut ke kondisi masyarakat konsumen yang cair.[91] Identitas harus terus diperbarui, hubungan menjadi lebih rentan terhadap perubahan, dan individu semakin diposisikan sebagai pengelola proyek dirinya sendiri. Dalam keadaan tersebut, “menjadi diri sendiri” justru dapat berubah menjadi pekerjaan tanpa akhir. Diri harus terus diperbaiki agar tetap kompetitif dan terlihat relevan.

Debord memperlihatkan bahwa dunia sosial semakin dimediasi oleh spektakel.[92] Manusia tidak hanya berhadapan dengan benda dan

peristiwa, tetapi dengan representasinya. Pengalaman dapat kehilangan otonominya ketika nilai pengalaman ditentukan oleh kemungkinan untuk dipertontonkan. Kehidupan menjadi sesuatu yang sekaligus dijalani dan diproduksi sebagai citra.

Han kemudian menunjukkan bagaimana kondisi digital memperhalus bentuk kekuasaan tersebut.[93] Kekuasaan tidak selalu perlu melarang. Ia dapat bekerja melalui motivasi, keterlibatan, transparansi, data, emosi, dan partisipasi. Individu menjadi aktif dalam mengoptimalkan dirinya sendiri. Ia mengubah dirinya menjadi proyek produktivitas, performa, dan keterlihatan.

Zuboff memperlihatkan bahwa lingkungan digital juga memiliki dimensi ekonomi yang spesifik karena data perilaku dapat menjadi sumber nilai dan prediksi.[94] Ini memperkuat argumen bahwa ruang digital bukan hanya ruang komunikasi. Ia merupakan ruang ekonomi tempat perilaku manusia memiliki konsekuensi komersial.

Gillespie membantu menghindarkan analisis dari determinisme teknologi.[95] Algoritma tidak boleh dipahami sebagai kekuatan misterius yang secara otomatis menentukan perilaku manusia. Algoritma merupakan bagian dari institusi, desain, tujuan, kebijakan, dan praktik sosial. Karena itu, pertanyaan mengenai kendali diri harus selalu mempertimbangkan hubungan antara teknologi dan institusi yang menggunakannya.

Dari dialog tersebut muncul pembedaan antara “memiliki dunia” dan “menguasai diri”. Memiliki dunia menunjuk pada kapasitas manusia mengakses benda, informasi, pengalaman, teknologi, dan jaringan sosial. Menguasai diri menunjuk pada kemampuan menentukan hubungan dengan semua itu. Seseorang dapat memiliki

perangkat komunikasi yang canggih tetapi tidak mampu mengatur kapan harus menggunakannya. Ia dapat memiliki banyak pilihan makanan tetapi tidak mampu membedakan keinginan sesaat dari kebutuhan. Ia dapat memiliki kekayaan tetapi terus merasa kekurangan. Ia dapat memiliki jaringan sosial luas tetapi kehilangan kemampuan untuk berada dalam kesunyian.

Kendali diri bukan berarti penolakan terhadap dunia. Justru kendali diri menuntut kemampuan menggunakan dunia tanpa membiarkan dunia menentukan seluruh arah kehidupan. Manusia membutuhkan benda, tetapi tidak harus menjadi budaknya. Manusia membutuhkan pengakuan sosial, tetapi tidak harus menjadikan perhatian publik sebagai sumber tunggal harga dirinya. Manusia membutuhkan teknologi, tetapi tidak harus menyerahkan seluruh struktur perhatiannya kepada teknologi.

Pada tingkat inilah gagasan “perbudakan kehendak” memperoleh bentuk konseptual yang lebih tepat. Perbudakan bukan hilangnya kemampuan memilih, melainkan melemahnya kemampuan untuk mengatur hubungan antara dorongan, pilihan, dan nilai. Manusia masih dapat memilih, tetapi pilihan itu semakin sering berlangsung dalam keadaan reaktif. Rangsangan datang, keinginan muncul, respons dilakukan, kepuasan diperoleh, lalu siklus dimulai kembali.

Siklus tersebut dapat dirumuskan sebagai sebuah ekonomi kehendak: perhatian menghasilkan rangsangan; rangsangan mengaktifkan keinginan; keinginan mendorong konsumsi atau tindakan; tindakan menghasilkan data dan respons sosial; respons tersebut kembali digunakan untuk menciptakan rangsangan berikutnya. Sistem tidak perlu memerintah individu secara langsung

karena siklus tersebut dapat dipertahankan melalui kepuasan yang bersifat sementara.

Namun, konstruksi ini tidak boleh berakhir pada pesimisme deterministik. Seluruh pemikiran yang dibahas justru memungkinkan kita melihat ruang intervensi manusia. Fromm membuka kemungkinan orientasi *being*; Marcuse mempertahankan pentingnya kemampuan negatif untuk mengatakan tidak terhadap struktur yang dianggap niscaya; Bourdieu memperlihatkan bahwa selera mempunyai sejarah sosial; Bauman menunjukkan perubahan kondisi modernitas; Debord memperingatkan dominasi representasi; Han menganalisis kekuasaan psikopolitik; sementara Gillespie dan Zuboff membantu memahami struktur teknologi dan ekonomi data. Tidak satu pun perspektif tersebut dengan sendirinya memberikan keseluruhan jawaban.

Sintesis yang dapat dikembangkan dari dialog tersebut ialah bahwa kebebasan pada masyarakat kontemporer harus dipahami tidak hanya sebagai hak untuk memilih, tetapi sebagai kapasitas reflektif untuk menentukan hubungan seseorang dengan pilihan, keinginan, benda, simbol, teknologi, dan pengakuan sosial. Kebebasan membutuhkan kemampuan menunda respons, membedakan kebutuhan dari keinginan, menguji asal-usul preferensi, dan menetapkan batas terhadap rangsangan yang terus datang.

Di sinilah penguasaan diri menjadi ukuran yang lebih mendalam daripada sekadar kelimpahan pilihan. Manusia yang benar-benar memiliki dunia bukanlah manusia yang memiliki segala sesuatu, melainkan manusia yang mampu menempatkan apa yang dimilikinya dalam tata nilai yang tidak menghancurkan otonomi dirinya. Dunia boleh semakin luas, teknologi boleh semakin canggih, pilihan boleh

semakin banyak; persoalan fundamental tetap kembali kepada manusia: apakah ia masih mampu menentukan untuk apa semua itu digunakan dan ke arah mana hidupnya hendak dibawa?

Argumen utama bab ini karena itu tidak diarahkan pada penolakan modernitas, konsumsi, teknologi, atau kebebasan. Yang dipersoalkan adalah transformasi sarana menjadi tujuan. Ketika kebebasan direduksi menjadi konsumsi, konsumsi menjadi identitas, identitas menjadi pencitraan, pencitraan menjadi kebutuhan akan perhatian, perhatian menjadi data, dan data kembali digunakan untuk membentuk keinginan, terbentuklah suatu lingkaran yang dapat mengurangi jarak reflektif manusia terhadap dirinya sendiri.

Perbudakan kehendak dalam masyarakat modern pada akhirnya bersifat paradoksal. Ia tidak terutama muncul karena seseorang kehilangan dunia, tetapi karena dunia menjadi terlalu hadir dalam kesadarannya. Terlalu banyak objek untuk dipilih, terlalu banyak citra untuk dibandingkan, terlalu banyak informasi untuk diperhatikan, terlalu banyak standar untuk dikejar, dan terlalu banyak rangsangan untuk direspons. Tantangannya bukan bagaimana kembali ke dunia tanpa pilihan, melainkan bagaimana membangun manusia yang mampu hidup di tengah kelimpahan tanpa kehilangan pusat pengendalian dirinya.

# AL-DUNYĀ DAN AL-ḤUBB: DUNIA, CINTA, DAN KETERIKATAN

**Semantik Al-Dunyā**

Istilah *al-dunyā* tidak memadai apabila diterjemahkan secara sederhana sebagai "dunia" lalu dipahami semata-mata sebagai keseluruhan realitas material yang berhadapan secara dikotomis dengan kehidupan setelah kematian. Dalam struktur konseptual Al-Qur'an, *al-dunyā* memperoleh signifikansinya melalui hubungan dengan sejumlah istilah lain, terutama *al-ākhirah*, *al-ḥayāh*, *al-matā'*, *al-zīnah*, *al-la'ib*, *al-lahw*, *al-takāthur*, *al-tafākhur*, dan *al-ghurūr*. Dengan demikian, pendekatan semantik terhadap *al-dunyā* tidak cukup berhenti pada definisi leksikal, tetapi perlu bergerak menuju jaringan relasional yang membentuk medan makna, struktur evaluasi, dan orientasi etisnya.[96]

Secara leksikal, *dunyā* berhubungan dengan akar *d-n-w*, yang dalam bahasa Arab mengandung medan makna kedekatan, keberdekatan, atau posisi yang lebih rendah/dekat. Kamus Hans Wehr, misalnya, mencatat *dunyā* sebagai bentuk feminin dari *adnā*, dengan makna "dunia", "bumi", "kehidupan dunia", serta kehidupan atau keberadaan temporal yang berhadapan dengan *al-ākhirah*.[97] Data morfologis Al-Qur'an juga memperlihatkan bahwa *al-dunyā* digunakan dalam konstruksi seperti *al-ḥayāh al-dunyā*, yakni "kehidupan dunia", dan berulang kali ditempatkan dalam relasi kontras maupun komplementer dengan *al-ākhirah*.[98] Namun, hubungan etimologis tersebut tidak boleh secara otomatis dijadikan seluruh makna istilah. Makna Qur'ani

terbentuk melalui penggunaan kontekstualnya dalam keseluruhan jaringan konseptual wahyu.

Pendekatan semantik Toshihiko Izutsu sangat relevan pada titik ini. Dalam kajiannya tentang *Qur'anic weltanschauung*, Izutsu membedakan antara makna dasar suatu kata dan makna relasional yang diperolehnya melalui jaringan konsep tempat kata tersebut berada.[99] Dengan kerangka demikian, *al-dunyā* tidak seharusnya diperlakukan sebagai istilah yang mempunyai arti tunggal dan statis. Ia perlu dibaca berdasarkan hubungan sintagmatik dan paradigmatik yang dibangunnya bersama istilah-istilah Qur'ani lainnya. Dalam konteks ini, *al-dunyā* menjadi bagian dari suatu pandangan dunia yang menghubungkan temporalitas, keinginan manusia, kepemilikan, tindakan moral, kefanaan, kematian, dan pertanggungjawaban eskatologis.

Konsekuensinya, *al-dunyā* lebih tepat dipahami pertama-tama sebagai kehidupan yang berada dalam jangkauan pengalaman manusia sekarang. Ia adalah kehidupan yang dialami melalui tubuh, keluarga, harta, pekerjaan, relasi sosial, kebudayaan, kekuasaan, pengetahuan, serta berbagai bentuk kenikmatan dan penderitaan. Akan tetapi, karakter "kedekatan" tersebut sekaligus membawa dimensi temporal: apa yang dekat dengan manusia adalah apa yang sedang dialaminya, sementara *al-ākhirah* menunjuk pada horizon kehidupan yang belum sepenuhnya hadir dalam pengalaman empiris manusia. Oleh sebab itu, oposisi *al-dunyā–al-ākhirah* lebih produktif dibaca sebagai struktur temporal-etis daripada sebagai dualisme ontologis sederhana antara "materi" dan "roh".[100]

Pembacaan tersebut memperoleh penguatan dari karya Fazlur Rahman. Dalam *Major Themes of the Qur'an*, Rahman mengorganisasikan pandangan dunia Al-Qur'an melalui tema-tema yang saling berhubungan, termasuk Tuhan, manusia sebagai individu, manusia dalam masyarakat, alam, kenabian dan wahyu, serta eskatologi.[101] Struktur tersebut menunjukkan bahwa eskatologi tidak berdiri sebagai doktrin yang terpisah dari kehidupan historis manusia. Sebaliknya, kehidupan akhirat memberikan konsekuensi moral terhadap kehidupan manusia di dalam sejarah. Karena itu, dunia bukan ruang yang terpisah dari pertanggungjawaban keagamaan, melainkan medan tempat tanggung jawab itu dijalankan.

Dengan kerangka demikian, *al-dunyā* tidak identik dengan "materi". Pembedaan ini secara metodologis sangat penting. Jika *al-dunyā* diterjemahkan sebagai materi atau kemewahan, analisis akan cenderung menganggap bahwa semakin material sesuatu, semakin negatif nilai keagamaannya. Padahal, Al-Qur'an tidak bekerja dengan kategori sesederhana itu. Makanan, keluarga, keturunan, harta, pertanian, pekerjaan, dan berbagai bentuk pemanfaatan sumber daya merupakan bagian dari kehidupan manusia. Persoalan moralnya muncul bukan semata-mata karena objek tersebut bersifat material, tetapi karena cara manusia menempatkan, mengejar, dan memperlakukannya dalam struktur kehidupannya.

Q.S. Āli 'Imrān 3:14 merupakan salah satu teks penting untuk menguji proposisi tersebut. Ayat itu menyebut bahwa kecintaan terhadap perempuan, anak-anak, tumpukan emas dan perak, kuda, ternak, dan lahan pertanian dibuat tampak menarik bagi manusia; keseluruhan objek tersebut kemudian disebut sebagai *matāʿ al-ḥayāh*

*al-dunyā*, yakni kenikmatan atau perbekalan kehidupan dunia, sementara Allah memiliki tempat kembali yang terbaik.[102] Secara tekstual, ayat tersebut tidak mengatakan bahwa objek-objek tersebut pada dirinya sendiri merupakan kejahatan. Yang pertama-tama dikemukakan justru fakta antropologis tentang adanya kecenderungan manusia terhadap objek-objek tertentu.

Di sinilah istilah *matāʿ* menjadi signifikan. *Matāʿ* mengandung pengertian sesuatu yang dapat digunakan, dinikmati, atau dimanfaatkan. Karena itu, *matāʿ al-ḥayāh al-dunyā* tidak identik dengan "kejahatan dunia". Ia menunjuk kepada sesuatu yang memiliki fungsi dan kenikmatan dalam kehidupan temporal. Struktur ayat tersebut kemudian menghubungkannya dengan *ḥusn al-maʾāb*, tempat kembali yang baik. Relasinya bukan "benda buruk versus benda baik", melainkan "kenikmatan temporal versus orientasi terhadap tujuan akhir".[103]

Perbedaan ini memungkinkan dibuatnya distingsi antara **objek duniawi**, **pengalaman duniawi**, dan **orientasi duniawi**. Harta merupakan objek; menikmati harta merupakan pengalaman; menjadikan harta sebagai ukuran tertinggi martabat dan tujuan eksistensial merupakan orientasi. Demikian pula keluarga merupakan realitas duniawi; mencintai keluarga merupakan pengalaman manusiawi; tetapi menjadikan status keluarga sebagai dasar kesombongan dan superioritas sosial merupakan orientasi yang dapat memperoleh kritik moral. Dengan demikian, kritik Al-Qur'an terhadap *al-dunyā* menjadi paling tajam ketika objek temporal berubah menjadi pusat orientasi yang absolut.

Q.S. al-Ḥadīd 57:20 memperlihatkan struktur semantik tersebut secara lebih eksplisit. Ayat ini menyebut *al-ḥayāh al-dunyā* dalam rangkaian *laʿib*, *lahw*, *zīnah*, *tafākhur*, dan *takāthur*: permainan, kelalaian atau kesenangan yang melalaikan, perhiasan, saling membanggakan, dan berlomba dalam kekayaan serta keturunan. Al-Qur'an kemudian menggunakan perumpamaan tumbuh-tumbuhan yang tumbuh karena hujan, menguning, lalu menjadi hancur, sebelum menghadirkan konsekuensi akhirat berupa azab, ampunan, dan keridaan Allah.[104]

Rangkaian tersebut memperlihatkan bahwa problem *al-dunyā* sangat erat dengan **temporalitas dan ketidakmenetapan**. Dunia dikritik bukan semata-mata karena ia "material", tetapi karena segala bentuk keberhasilan, kenikmatan, status, dan kepemilikan di dalamnya memiliki karakter tidak permanen. Pertumbuhan tumbuhan menjadi metafora bagi siklus keberadaan: muncul, berkembang, mencapai kematangan, kemudian mengalami kerusakan. Dengan demikian, kritik Qur'ani terhadap kehidupan dunia merupakan kritik terhadap kecenderungan manusia menganggap sesuatu yang temporal seolah-olah memiliki daya tahan dan kepastian yang absolut.

Akan tetapi, ketidakabadian tidak identik dengan ketidakbermaknaan. Sesuatu yang sementara tidak otomatis menjadi sesuatu yang sia-sia. Justru karena kehidupan manusia terbatas, setiap pilihan memperoleh urgensi moral. Jika kehidupan dunia merupakan ruang temporal tempat manusia bertindak, maka kefanaan tidak menghapus nilai tindakan; sebaliknya, kefanaan menjadikan tindakan manusia semakin membutuhkan orientasi. Dalam kerangka ini, *al-*

*dunyā* bukan “ruang tanpa makna”, melainkan ruang yang maknanya tidak boleh diputus dari tujuan yang melampaui temporalitasnya.

Q.S. al-Qaṣaṣ 28:77 bahkan memberikan formulasi yang sangat penting untuk mencegah pembacaan asketik yang ekstrem. Manusia diperintahkan untuk mencari negeri akhirat melalui apa yang telah Allah anugerahkan, tetapi pada saat yang sama diperintahkan agar tidak melupakan bagiannya dari dunia, berbuat baik, dan tidak melakukan kerusakan di bumi.[105] Struktur ayat ini sangat signifikan karena menghubungkan *al-ākhirah* dengan penggunaan sumber daya duniawi. Orientasi akhirat tidak meniadakan dunia; dunia justru dapat menjadi medium untuk mengejar tujuan akhirat.

Atas dasar itu, dikotomi “dunia versus akhirat” perlu ditinjau kembali. Hubungan keduanya bukan hubungan dua ruang yang sama sekali terpisah, melainkan hubungan antara **medan tindakan** dan **horizon pertanggungjawaban**. *Al-dunyā* adalah tempat manusia bertindak; *al-ākhirah* adalah horizon yang mengungkap konsekuensi final dari tindakan tersebut. Karena itu, orientasi akhirat tidak harus berarti penolakan terhadap kehidupan duniawi. Ia dapat berarti transformasi cara manusia berada di dalam dunia: menggunakan yang temporal tanpa menganggapnya final, memiliki tanpa diperbudak oleh kepemilikan, menikmati tanpa menjadikan kenikmatan sebagai ukuran mutlak, dan memperoleh kekuasaan tanpa mengubahnya menjadi legitimasi dominasi.

Hadis Nabi Muhammad  yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* memberikan dimensi etis yang sejalan dengan struktur tersebut. Ibn ‘Umar meriwayatkan bahwa Rasulullah  bersabda agar seseorang berada di dunia “seakan-akan orang asing atau seorang musafir”. Hadis

tersebut tidak memerintahkan manusia untuk menghapus kehidupan dunia, tetapi membentuk disposisi tertentu terhadapnya: manusia harus menyadari bahwa keberadaannya di dunia bersifat sementara dan karena itu tidak layak memperlakukan dunia sebagai rumah final.[106] Dalam konteks semantik *al-dunyā*, hadis ini penting karena memindahkan pembahasan dari status objek menuju sikap eksistensial manusia terhadap objek.

Di sinilah dimensi antropologis *al-dunyā* menjadi semakin jelas. Problem duniawi pada dasarnya merupakan problem **orientasi keinginan**. Manusia tidak hanya hidup di antara benda; ia hidup melalui keinginan terhadap benda, manusia lain, pengakuan, keamanan, status, dan makna. Al-Qur'an tidak menghapus kemampuan manusia untuk menginginkan. Yang dikritik adalah situasi ketika keinginan temporal memperoleh otoritas yang sedemikian besar sehingga menentukan seluruh horizon kehidupan manusia.

Dengan demikian, *al-dunyā* dapat dianalisis melalui tiga lapisan. Lapisan pertama adalah lapisan **ontologis-deskriptif**, yaitu kehidupan temporal yang sedang dijalani manusia. Lapisan kedua adalah lapisan **eksistensial**, yaitu pengalaman manusia terhadap kenikmatan, keterbatasan, kehilangan, kepemilikan, hubungan, dan perubahan. Lapisan ketiga adalah lapisan **aksiologis**, yaitu penilaian terhadap bagaimana manusia menempatkan seluruh realitas tersebut dalam hierarki nilai. Ketiga lapisan ini saling berkaitan, tetapi tidak boleh direduksi satu sama lain.

Pada lapisan aksiologis itulah konsep "absolutisasi dunia" menjadi relevan. Absolutisasi terjadi ketika sesuatu yang secara struktural bersifat terbatas memperoleh kedudukan seolah-olah tidak terbatas.

Harta, misalnya, dapat menjadi sarana memenuhi kebutuhan dan menjalankan tanggung jawab sosial; tetapi ketika harta menjadi ukuran utama harga diri manusia, ia telah mengalami perubahan fungsi normatif. Demikian pula kekuasaan dapat digunakan untuk menegakkan keadilan, tetapi dapat pula menjadi sumber dominasi ketika kekuasaan dipandang sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Persoalannya bukan lagi benda atau jabatan itu sendiri, melainkan transformasi sarana menjadi tujuan final.

Dalam perspektif ini, konsep *al-dunyā* dapat ditempatkan dalam antropologi moral Al-Qur'an sebagai kategori yang menguji **apa yang manusia jadikan pusat orientasi dirinya**. Pertanyaan yang muncul bukan hanya "apa yang dimiliki manusia?", tetapi "apa yang menguasai manusia?". Pertanyaan ini menghasilkan pergeseran metodologis yang penting. Analisis tidak berhenti pada inventarisasi objek duniawi, tetapi bergerak menuju struktur relasi antara manusia dan objek tersebut.

Relasi manusia dengan harta, misalnya, dapat menghasilkan dua konfigurasi yang berbeda. Dalam konfigurasi pertama, manusia memiliki harta dan menempatkannya sebagai amanah yang dapat digunakan untuk kebutuhan pribadi, keluarga, pendidikan, pelayanan sosial, dan kebajikan. Dalam konfigurasi kedua, harta menguasai kesadaran manusia sehingga keberhasilan hidup ditentukan oleh akumulasi, perbandingan sosial, dan pengakuan yang diperoleh darinya. Objeknya sama, tetapi struktur orientasinya berbeda. Oleh karena itu, penilaian moral tidak dapat ditentukan hanya berdasarkan materialitas objek.

Dimensi ini juga menjelaskan mengapa tasawuf klasik memberikan perhatian besar terhadap keterikatan hati. Al-Ghazālī, dalam struktur

*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, menempatkan pembahasan tentang kecaman terhadap dunia dan kecaman terhadap ketamakan serta kecintaan terhadap kekayaan dalam rangka pembahasan mengenai penyakit-penyakit yang merusak manusia.[107] Dalam edisi terjemahan akademik modern dari rangkaian *Iḥyā'*, *The Censure of This World* ditempatkan sebagai Book 26, sedangkan *The Censure of Wealth and Miserliness* sebagai Book 27. Struktur tersebut memperlihatkan bahwa problem dunia dalam pemikiran al-Ghazālī berkaitan erat dengan keadaan batin manusia dan bukan sekadar keberadaan objek material.[108]

Pembacaan terhadap al-Ghazālī karena itu sebaiknya tidak direduksi menjadi ajaran untuk meninggalkan seluruh benda duniawi. Fokus yang lebih tepat adalah transformasi hubungan batin terhadap dunia. Dunia menjadi berbahaya ketika sesuatu yang semestinya berfungsi sebagai sarana justru menjadi tujuan; ketika kenikmatan berubah menjadi ketergantungan; ketika kepemilikan berubah menjadi identitas; dan ketika pencapaian temporal menyingkirkan kesadaran akan pertanggungjawaban kepada Allah. Dengan demikian, tasawuf memperdalam semantik Qur'ani *al-dunyā* dari tingkat objek menuju tingkat **keterikatan hati**.

Pendekatan Fazlur Rahman memperluas persoalan tersebut ke tingkat moral-historis. Jika manusia merupakan makhluk moral yang hidup dalam masyarakat dan sejarah, maka akhirat tidak hanya berfungsi sebagai doktrin mengenai masa depan, tetapi sebagai horizon yang memberikan konsekuensi terhadap perilaku manusia sekarang.[109] Dengan demikian, orientasi akhirat memiliki implikasi sosial. Keputusan ekonomi, penggunaan kekuasaan, perlakuan terhadap sesama, pengelolaan alam, pendidikan, dan produksi

pengetahuan semuanya dapat dipahami sebagai tindakan yang memperoleh dimensi moral karena manusia tidak berhenti pada keberhasilan duniawi.

Perspektif tersebut juga mencegah dua ekstrem interpretatif. Ekstrem pertama adalah **materialisme eksistensial**, yaitu anggapan bahwa kehidupan temporal merupakan keseluruhan realitas yang relevan sehingga nilai hanya ditentukan oleh keberhasilan yang dapat diukur dalam kehidupan sekarang. Ekstrem kedua adalah **askisme reduktif**, yaitu anggapan bahwa seluruh keterlibatan manusia dalam kehidupan material pada dirinya sendiri merupakan sesuatu yang bertentangan dengan kesalehan. Struktur Qur'ani justru membuka kemungkinan ketiga: dunia diterima sebagai ruang kehidupan, tetapi tidak diabsolutkan sebagai tujuan akhir.

Q.S. al-Qaṣaṣ 28:77 sangat penting dalam konstruksi ini karena menggabungkan tiga orientasi sekaligus: pencarian akhirat, pengakuan terhadap bagian manusia di dunia, dan larangan melakukan kerusakan.[110] Ketiganya membentuk struktur etis yang integral. Orientasi akhirat memberikan arah; kehidupan dunia menyediakan medium aktualisasi; sedangkan larangan kerusakan menetapkan batas moral penggunaan medium tersebut. Karena itu, dunia bukan sekadar tempat konsumsi, tetapi ruang amanah.

Implikasi metodologisnya adalah bahwa penelitian mengenai *al-dunyā* perlu membedakan setidaknya tiga pertanyaan. Pertama, **apa yang dimaksud dengan *al-dunyā* secara leksikal?** Kedua, **dengan konsep apa saja *al-dunyā* berhubungan dalam struktur Al-Qur'an?** Ketiga, **bagaimana hubungan semantik tersebut menghasilkan suatu antropologi dan etika tertentu?** Pertanyaan ketiga sangat penting

karena makna Qur'ani tidak berhenti pada definisi terminologis. Konsep memperoleh signifikansinya ketika ia mengatur cara manusia memahami dirinya, dunianya, dan tujuan kehidupannya.

Dalam kerangka semantik relasional, hubungan *al-dunyā* dengan *al-ākhirah* juga tidak dapat dipahami sekadar sebagai oposisi "rendah versus tinggi". Relasi itu memang mengandung evaluasi mengenai kefanaan dan keberlangsungan, tetapi fungsi utamanya adalah membangun orientasi. *Al-dunyā* mengingatkan manusia kepada kedekatan pengalaman, sedangkan *al-ākhirah* memperluas horizon pengalaman itu menuju konsekuensi final. Dengan demikian, manusia diminta untuk tidak menilai realitas hanya berdasarkan apa yang segera hadir di hadapannya.

Hal tersebut menjelaskan mengapa istilah-istilah seperti *al-ghurūr*, *al-lahw*, dan *al-zīnah* memiliki posisi penting dalam medan semantik ini. *Al-ghurūr* menekankan kemungkinan tertipu oleh penampakan; *al-lahw* menunjukkan sesuatu yang dapat melalaikan dari perkara yang lebih mendasar; sedangkan *al-zīnah* menyoroti daya tarik dan keindahan yang dapat memengaruhi penilaian manusia. Ketiganya menunjukkan bahwa persoalan duniawi bukan hanya persoalan keberadaan benda, tetapi persoalan **persepsi, perhatian, dan penilaian**. Dunia menjadi problem ketika daya tarik temporal berhasil menguasai perhatian manusia sampai mengaburkan tujuan eksistensialnya.

Dengan demikian, kritik Qur'ani terhadap *al-dunyā* dapat dibaca sebagai kritik terhadap **reduksi horizon manusia**. Manusia yang hidup hanya untuk apa yang segera tampak akan cenderung mengukur keberhasilan berdasarkan ukuran yang segera tersedia: kekayaan,

status, pengaruh, kenikmatan, dan pengakuan. Sebaliknya, orientasi akhirat memperluas ukuran keberhasilan dengan memasukkan dimensi pertanggungjawaban kepada Allah. Perubahan tersebut bukan sekadar perubahan keyakinan, tetapi perubahan epistemologis dan aksiologis: manusia menilai tindakan sekarang berdasarkan konsekuensinya dalam horizon yang lebih panjang.

Dalam konteks ini, *al-dunyā* tidak tepat diposisikan sebagai musuh manusia. Ia adalah kondisi eksistensial manusia yang tidak dapat dihindari. Manusia lahir, tumbuh, bekerja, mencintai, membangun keluarga, menghasilkan pengetahuan, berinteraksi dengan masyarakat, dan meninggal dalam dunia temporal. Yang dikritik Al-Qur'an bukan kenyataan bahwa manusia berada di dunia, tetapi kecenderungan menjadikan dunia sebagai **horizon tertutup**. Ketika horizon tertutup, manusia tidak lagi melihat keterbatasan dirinya, tidak lagi mempertimbangkan pertanggungjawaban, dan mudah menjadikan keberhasilan temporal sebagai ukuran mutlak.

Dari keseluruhan analisis tersebut, dapat dirumuskan suatu proposisi konseptual bahwa *al-dunyā* dalam Al-Qur'an mempunyai sekurang-kurangnya tiga karakter yang saling berkelindan: **temporalitas, kedekatan pengalaman, dan problem orientasi nilai**. Temporalitas menunjukkan bahwa kehidupan ini berlangsung dalam batas waktu; kedekatan pengalaman menunjukkan bahwa dunia merupakan realitas yang paling segera dialami manusia; sedangkan orientasi nilai menunjukkan bahwa cara manusia memperlakukan realitas tersebut dapat menjadi objek evaluasi moral. Dengan demikian, *al-dunyā* bukan hanya kategori kosmologis, tetapi juga kategori antropologis dan aksiologis.

Sintesis tersebut memungkinkan dirumuskannya pembedaan yang lebih tajam antara **dunia sebagai realitas** dan **keduniaan sebagai orientasi**. Dunia sebagai realitas adalah ciptaan dan ruang kehidupan. Keduniaan sebagai orientasi adalah keadaan ketika manusia menempatkan kepentingan temporal sebagai pusat dan tujuan tertinggi keberadaannya. Yang pertama tidak otomatis tercela; yang kedua menjadi problem ketika memutus hubungan manusia dengan Allah, mengabaikan pertanggungjawaban, atau menghasilkan kerusakan terhadap diri, sesama, dan lingkungan.

Pada akhirnya, *al-dunyā* dapat dirumuskan sebagai **kehidupan temporal yang dekat dengan pengalaman manusia sekaligus medan moral tempat manusia diuji melalui relasinya dengan kenikmatan, kepemilikan, status, relasi sosial, kekuasaan, dan berbagai bentuk keterikatan; problem duniawi muncul bukan karena kehidupan dunia itu sendiri merupakan kejahatan, melainkan ketika unsur-unsur temporal tersebut diabsolutkan, dijadikan tujuan final, atau ditempatkan di atas orientasi kepada Allah dan kehidupan akhirat**. Rumusan ini memungkinkan dua sisi yang sering dipisahkan secara artifisial untuk dipertahankan sekaligus: afirmasi terhadap dunia sebagai ruang kehidupan dan kritik terhadap absolutisasi dunia sebagai orientasi eksistensial.

Dengan demikian, pertanyaan teologis dan antropologis yang lebih mendasar bukanlah “apakah dunia harus ditinggalkan?”, melainkan “bagaimana manusia harus berada di dunia agar dunia tidak menjadi tujuan final keberadaannya?” Pertanyaan tersebut menggeser diskursus dari penolakan terhadap materi menuju pembentukan orientasi moral; dari asketisme objek menuju disiplin keinginan; dari

kepemilikan menuju amanah; dan dari keberhasilan temporal menuju pertanggungjawaban eskatologis. Dalam sintesis Qur'ani ini, *al-dunyā* bukan musuh manusia, tetapi juga bukan tujuan final manusia. Ia merupakan ruang tempat manusia hidup, memilih, bertindak, membentuk dirinya, dan menanam konsekuensi moral yang pada akhirnya memperoleh kepenuhannya dalam horizon *al-ākhirah*.

**Dunia sebagai Kehidupan**

Pemahaman mengenai *al-dunyā* memperoleh ketepatan konseptual apabila istilah tersebut tidak segera direduksi menjadi "dunia" dalam pengertian ruang material yang berhadapan dengan akhirat sebagai ruang lain. Al-Qur'an berulang kali menggunakan konstruksi *al-ḥayāh al-dunyā*, "kehidupan dunia", sehingga medan semantiknya tidak berhenti pada pertanyaan tentang *di mana* manusia berada, tetapi bergerak menuju pertanyaan tentang *bagaimana* manusia menjalani keberadaannya. Perbedaan ini penting karena "dunia" sebagai tempat dapat diperlakukan sebagai objek, sedangkan "kehidupan dunia" menunjuk kepada proses, pengalaman, pilihan, orientasi, relasi, dan keterarahan eksistensi manusia. Dunia dalam konstruksi Qur'ani bukan semata-mata ruang yang ditempati, melainkan suatu modus kehidupan yang berlangsung dalam waktu dan karena itu selalu berada dalam ketegangan antara kenikmatan, keterikatan, perubahan, dan kefanaan.

Pembedaan tersebut menjadi semakin jelas dalam Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini tidak mengatakan secara sederhana bahwa kehidupan dunia adalah sesuatu yang buruk. Ia menyusun sejumlah kategori yang menggambarkan bentuk-bentuk pengalaman manusia: *laʿib*

(permainan), *lahw* (kelengahan atau sesuatu yang melalaikan), *zīnah* (perhiasan), *tafākhur* (saling bermegah-megahan), dan *takāthur* (berlomba memperbanyak harta dan keturunan). Setelah itu, kehidupan tersebut dianalogikan dengan hujan yang menumbuhkan tanaman, mengagumkan para petani, kemudian mengering, menguning, dan akhirnya menjadi hancur. Ayat tersebut lalu menghubungkan kefanaan kehidupan dunia dengan kemungkinan azab, ampunan, dan keridaan Allah di akhirat.[111] Struktur ayat ini memperlihatkan bahwa objek kritik bukan keberadaan kehidupan temporal itu sendiri, melainkan cara manusia mengonstruksi makna kehidupan berdasarkan sesuatu yang secara inheren berubah.

Urutan istilah dalam ayat tersebut juga mengandung dimensi antropologis yang penting. *La'ib* dan *lahw* menunjuk pada aktivitas yang menyerap perhatian tetapi tidak dengan sendirinya menghasilkan tujuan akhir kehidupan; *zīnah* bergerak ke wilayah penampilan dan daya tarik; *tafākhur* memasukkan dimensi relasional karena nilai diri mulai dibentuk melalui perbandingan dengan orang lain; sedangkan *takāthur* membawa orientasi tersebut ke dalam logika akumulasi. Dengan demikian, ayat itu dapat dibaca sebagai gambaran mengenai eskalasi keterikatan manusia: dari kenikmatan, menuju keterpesonaan, kemudian pengakuan sosial, dan akhirnya kompetisi untuk memiliki lebih banyak. Pembacaan ini tidak berarti bahwa setiap permainan, perhiasan, harta, atau keturunan secara intrinsik tercela. Yang menjadi persoalan adalah transformasi unsur-unsur kehidupan tersebut menjadi ukuran dominan bagi keberhargaan diri.

Dimensi temporal ayat menjadi semakin kuat melalui perumpamaan tanaman. Hujan menghasilkan pertumbuhan yang

mengagumkan; pertumbuhan itu mencapai keadaan yang menarik perhatian; kemudian tanaman mengering, menguning, dan menjadi *ḥuṭām*, sesuatu yang telah hancur. Perumpamaan tersebut penting karena tidak menghapus fase keindahan dari rangkaian kehidupan. Tanaman memang indah ketika tumbuh. Justru karena keindahan itu nyata, manusia berpotensi menganggapnya permanen. Kritik Qur'ani bekerja pada titik tersebut: kefanaan tidak berarti bahwa sesuatu yang fana tidak bernilai, tetapi bahwa nilai sesuatu yang fana tidak boleh diperlakukan seolah-olah ia memiliki sifat kekal. Persoalan epistemik dan moralnya terletak pada kekeliruan menilai temporalitas sebagai permanensi.

Ibn Kathīr membaca perumpamaan tersebut sebagai gambaran tentang sesuatu yang berkembang kemudian mengalami kemunduran dan kehancuran. Dalam penjelasannya terhadap Q.S. al-Ḥadīd 57: 20, ia menghubungkan perubahan tanaman dengan perjalanan kehidupan manusia: masa muda, kedewasaan, dan kelemahan usia lanjut menjadi rangkaian perubahan yang memperlihatkan bahwa keadaan manusia tidak menetap.[112] Nilai penting pembacaan tersebut terletak pada penekanannya terhadap analogi antara perubahan alamiah tanaman dan perubahan eksistensial manusia. Dunia tidak dipahami sebagai benda yang statis, tetapi sebagai proses yang bergerak menuju perubahan. Manusia yang hidup di dalamnya juga berada dalam proses yang sama.

Di sini terdapat perbedaan penting antara *fana* dan *kesia-siaan*. Sesuatu yang fana tidak otomatis sia-sia. Kehidupan manusia memiliki pengalaman yang autentik justru karena ia berlangsung dalam keterbatasan waktu. Persahabatan, keluarga, ilmu, kerja, pengabdian,

keindahan, dan tindakan moral seluruhnya berlangsung dalam sejarah konkret manusia. Bahwa semuanya tidak berlangsung selamanya tidak menghapus maknanya. Bahkan, dalam perspektif tertentu, keterbatasan waktu justru memberikan bobot pada keputusan manusia. Jika segala sesuatu berlangsung tanpa batas, urgensi moral dari memilih, bertindak, dan bertanggung jawab akan mengalami perubahan mendasar. Karena itu, kritik Qur'ani terhadap *al-ḥayāh al-dunyā* lebih tepat dipahami sebagai kritik terhadap absolutisasi kehidupan temporal daripada penolakan terhadap kehidupan temporal.

Konstruksi tersebut membawa pembahasan dari ontologi dunia menuju etika orientasi. Dunia menjadi problematis ketika manusia mengubah sesuatu yang bersifat sementara menjadi pusat makna yang bersifat final. Harta, misalnya, pada tingkat pertama merupakan sarana pemenuhan kebutuhan dan pelaksanaan tanggung jawab. Ia menjadi persoalan ketika jumlah harta mulai menentukan harga diri, status sosial, atau rasa aman eksistensial secara mutlak. Demikian pula keturunan merupakan bagian dari keberlanjutan kehidupan manusia, tetapi dapat berubah menjadi instrumen kompetisi sosial ketika anak tidak lagi dipandang sebagai amanah melainkan sebagai simbol keberhasilan orang tua. Perubahan fungsi semacam ini menunjukkan bahwa masalah utama bukan berada pada objek duniawi, melainkan pada struktur relasi manusia terhadap objek tersebut.

Pada titik ini, *tafākhur* dan *takāthur* dalam Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 mempunyai signifikansi yang melampaui moralitas individual. Keduanya memperlihatkan bahwa keterikatan kepada dunia tidak selalu berlangsung dalam bentuk kesenangan pribadi. Ia dapat

dibentuk oleh struktur sosial yang menjadikan manusia terus-menerus membandingkan dirinya dengan orang lain. Harta memperoleh makna melalui perbandingan; status memperoleh legitimasi melalui pengakuan; bahkan keberhasilan keluarga dapat dikonstruksi sebagai simbol kompetisi. Dunia kemudian bukan sekadar kumpulan benda yang dimiliki seseorang, melainkan jaringan nilai sosial yang mengajarkan kepada manusia apa yang harus dikagumi, dikejar, dan dipertontonkan. Kritik Qur'ani terhadap *al-ḥayāh al-dunyā* karena itu dapat dibaca sebagai kritik terhadap orientasi eksistensial sekaligus mekanisme sosial yang memproduksi orientasi tersebut.

Pembacaan seperti itu menemukan padanan analitis yang menarik dalam pemikiran Erich Fromm. Dalam *To Have or to Be?*, Fromm membedakan dua modus eksistensi, yakni orientasi "memiliki" (*having*) dan orientasi "menjadi" (*being*). Ia mengkritik kecenderungan masyarakat modern yang menghubungkan keberadaan manusia dengan kepemilikan, penguasaan, dan akumulasi.[113] Fromm tentu berbicara dari kerangka psikologi sosial dan humanisme filosofis, bukan dari kerangka wahyu Qur'ani. Karena itu, kedua perspektif tersebut tidak boleh disamakan. Namun, terdapat titik perbandingan yang produktif: keduanya memungkinkan kita melihat bahwa persoalan kehidupan material tidak terutama terletak pada keberadaan benda, melainkan pada modus eksistensial yang terbentuk melalui hubungan manusia dengan benda tersebut.

Perbedaan mendasar tetap harus dipertahankan. Fromm mengembangkan kritik terhadap orientasi memiliki terutama dalam kerangka pembentukan manusia dan masyarakat yang memungkinkan perkembangan kapasitas *being*. Kritik Qur'ani memiliki cakrawala

normatif yang berbeda karena orientasi kehidupan ditempatkan dalam hubungan manusia dengan Allah dan pertanggungjawaban akhirat. Jika Fromm membantu memperjelas dimensi psikologis dan sosial dari keterikatan pada kepemilikan, Al-Qur'an memberikan horizon transenden yang menjelaskan mengapa perubahan orientasi tersebut memiliki konsekuensi moral. Dengan demikian, dialog antara keduanya bukanlah usaha mencari kesamaan terminologis, melainkan upaya mempertemukan dua cara berbeda dalam memahami problem yang serupa: bagaimana kepemilikan dan kenikmatan dapat mengambil alih struktur makna kehidupan manusia.

Perspektif Fazlur Rahman memperdalam persoalan tersebut melalui perhatian terhadap eskatologi dalam struktur pemikiran Al-Qur'an. *Major Themes of the Qur'an* menempatkan eskatologi sebagai salah satu tema utama yang berkaitan erat dengan pemahaman Qur'ani tentang manusia, tindakan, dan kehidupan moral.[114] Dalam kerangka tersebut, kehidupan manusia tidak dapat dipahami hanya dari keadaan empirisnya pada masa kini. Tindakan memperoleh dimensi moral karena manusia hidup dalam horizon pertanggungjawaban yang melampaui keberadaan temporal. Eskatologi dengan demikian bukan sekadar doktrin mengenai apa yang terjadi setelah kematian, melainkan prinsip yang ikut menentukan bagaimana kehidupan sekarang harus dipahami.

Implikasi konseptualnya cukup mendalam. Jika kehidupan dunia ditempatkan dalam hubungan dengan akhirat, maka masa kini tidak kehilangan nilai; justru masa kini memperoleh bobot moral. Dunia menjadi ruang tindakan, sedangkan akhirat menjadi horizon evaluasi. Relasi keduanya tidak tepat dipahami sebagai oposisi sederhana antara

sesuatu yang bernilai dan sesuatu yang tidak bernilai. Dunia menyediakan kondisi konkret bagi tindakan manusia, sedangkan orientasi eskatologis mencegah manusia menganggap kondisi konkret tersebut sebagai ukuran terakhir dari keberhasilan. Dalam kerangka semacam itu, kerja, kekayaan, ilmu, keluarga, dan kekuasaan tidak harus ditolak. Semuanya dapat menjadi medium tindakan moral sejauh ditempatkan dalam tatanan nilai yang lebih tinggi.

Gagasan tersebut juga menjelaskan mengapa Al-Qur'an tidak berhenti pada pernyataan mengenai kefanaan. Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 segera menghubungkan gambaran kehidupan dunia dengan "azab yang berat" serta "ampunan dari Allah dan keridaan-Nya".[115] Struktur ini menunjukkan bahwa temporalitas memiliki konsekuensi etis. Persoalan manusia bukan sekadar bahwa ia akan kehilangan apa yang dimilikinya, tetapi bahwa cara ia memperlakukan kehidupan sekarang memiliki konsekuensi terhadap keberadaan moralnya. Dengan demikian, kesadaran terhadap kefanaan tidak dimaksudkan untuk menghasilkan sikap pasif, melainkan untuk mengubah cara manusia menilai dan menggunakan apa yang dimilikinya.

Dalam hal ini, pandangan Qur'ani berbeda secara substantif dari bentuk asketisme yang memahami keselamatan sebagai penolakan menyeluruh terhadap dunia material. Al-Qur'an memang memberikan kritik keras terhadap keterikatan pada kehidupan dunia, tetapi kritik tersebut tidak identik dengan penghapusan kehidupan dunia. Bahkan ayat yang sama menyebut kategori-kategori yang secara faktual merupakan bagian dari kehidupan manusia: harta, keturunan, perhiasan, dan relasi sosial. Yang dipersoalkan ialah struktur orientasi yang membuat kategori tersebut menjadi pusat eksistensi. Karena itu,

asketisme yang relevan secara Qur'ani bukan terutama pengurangan benda, melainkan pengendalian kedudukan benda dalam hierarki nilai manusia.

Pembedaan antara benda dan orientasi menjadi semakin penting ketika kehidupan dunia dianalisis dari perspektif eksistensial. Martin Heidegger, misalnya, memahami keberadaan manusia sebagai *being-in-the-world* dan menempatkan temporalitas sebagai struktur fundamental eksistensi manusia. Dalam *Being and Time*, konsep *thrownness* menunjukkan bahwa manusia selalu telah berada dalam suatu kondisi faktual tertentu yang tidak sepenuhnya dipilihnya, sementara analisis mengenai *being-toward-death* menunjukkan bahwa kematian merupakan kemungkinan yang secara struktural melekat pada eksistensi manusia.[116] Pemikiran ini tidak menawarkan teologi akhirat seperti Al-Qur'an. Akan tetapi, ia memperlihatkan bahwa kesadaran mengenai keterbatasan waktu bukan sekadar tambahan psikologis pada kehidupan manusia; temporalitas merupakan bagian dari cara manusia berada.

Perbandingan dengan Heidegger membantu memperjelas salah satu aspek yang sering terlewat dalam pembacaan moral terhadap dunia. Kefanaan bukan hanya fakta bahwa benda-benda akhirnya rusak atau manusia akhirnya mati. Kefanaan membentuk horizon tempat manusia membuat keputusan. Manusia tidak menjalani kehidupannya dari luar waktu; ia selalu berada di antara apa yang telah terjadi, apa yang sedang berlangsung, dan kemungkinan-kemungkinan yang belum terwujud. Karena itu, orientasi terhadap dunia pada dasarnya merupakan orientasi terhadap waktu. Cara manusia menggunakan hari ini memperlihatkan cara ia memahami masa depan, sedangkan cara ia

memahami kematian ikut menentukan apa yang dianggap penting dalam kehidupan sekarang.

Di sinilah kerangka Qur'ani bergerak melampaui deskripsi fenomenologis mengenai keterbatasan eksistensi. Heidegger menganalisis bagaimana keterlemparan dan keterarahan kepada kematian membentuk struktur eksistensi manusia, sedangkan Al-Qur'an memberikan arah normatif terhadap kesadaran tersebut. Kematian tidak hanya mengungkap keterbatasan manusia, tetapi juga ditempatkan dalam horizon kebangkitan, pembalasan, ampunan, dan keridaan Allah. Perbedaan ini tidak boleh dihapus melalui sintesis yang terlalu cepat. Justru dengan mempertahankan perbedaan tersebut, dapat dilihat bahwa pengalaman temporal manusia mempunyai sekurang-kurangnya dua lapisan: lapisan eksistensial, yaitu kesadaran bahwa hidup terbatas, dan lapisan normatif-transenden, yaitu kesadaran bahwa keterbatasan itu tidak meniadakan pertanggungjawaban.

Konsekuensi berikutnya menyentuh persoalan identitas. Manusia cenderung mencari stabilitas dirinya melalui sesuatu yang dapat dimiliki, diukur, dan dikenali secara sosial. Kekayaan, jabatan, pendidikan, keturunan, bahkan reputasi intelektual dapat menjadi penanda identitas. Ketika penanda-penanda tersebut berubah menjadi pusat identitas, perubahan dunia akan dirasakan sebagai ancaman terhadap diri. Padahal, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 justru mengarahkan perhatian kepada proses perubahan: tanaman tumbuh, mengagumkan, menguning, kemudian hancur.[117] Perumpamaan itu dapat dibaca sebagai koreksi terhadap keinginan manusia untuk mengubah sesuatu yang bersifat prosesual menjadi sesuatu yang permanen.

Dari sini muncul pembedaan antara *memiliki dunia* dan *dimiliki oleh dunia*. Seseorang dapat memiliki harta tanpa menjadikan harta sebagai ukuran mutlak keberadaannya. Ia dapat membangun keluarga tanpa menjadikan keturunan sebagai instrumen pembuktian status. Ia dapat mengejar ilmu tanpa mengubah pengetahuan menjadi sarana kesombongan. Ia dapat menikmati keindahan tanpa menganggap keindahan tersebut sebagai dasar keselamatan dirinya. Dalam setiap kasus tersebut, objek yang sama dapat memiliki status moral yang berbeda bergantung pada struktur orientasi yang menghubungkan manusia dengannya. Yang berubah bukan benda, melainkan kedudukan benda dalam tatanan makna.

Proposisi ini memungkinkan kritik terhadap kehidupan dunia dibebaskan dari dua reduksi yang berlawanan. Reduksi pertama adalah materialisme, yang menjadikan dunia sebagai horizon terakhir dan menilai kehidupan terutama berdasarkan apa yang dapat diperoleh, dikonsumsi, dan dipertahankan. Reduksi kedua adalah penolakan terhadap dunia, yang menganggap bahwa kesalehan menuntut pengunduran diri dari seluruh bentuk kehidupan material. Kerangka Qur'ani tidak harus menerima salah satu dari dua ekstrem tersebut. Ia dapat dipahami sebagai konstruksi etis yang mengakui realitas dunia sekaligus menolak absolutisasinya. Dunia diterima sebagai ruang kehidupan, tetapi ditolak sebagai pusat final makna.

Dengan kerangka demikian, *al-ḥayāh al-dunyā* dapat dipahami sebagai kategori temporal sekaligus moral. Ia temporal karena berlangsung dalam perubahan, pertumbuhan, kemunduran, dan kematian. Ia moral karena manusia harus menentukan bagaimana ia menggunakan waktu, harta, relasi, tubuh, pengetahuan, dan

kesempatan yang tersedia di dalamnya. Kehidupan dunia tidak berada di luar moralitas; justru karena kehidupan dunia terbatas, setiap pilihan memperoleh bobot. Waktu yang berlalu tidak dapat dikembalikan, sehingga orientasi terhadap waktu menjadi bagian dari orientasi moral manusia.

Perspektif ini juga menghindarkan pembacaan yang terlalu cepat terhadap istilah *lahw*. Jika *lahw* hanya diterjemahkan sebagai "hiburan", maka kritik ayat dapat disalahpahami sebagai larangan terhadap kegembiraan atau rekreasi. Padahal, persoalan yang lebih mendasar adalah ketika aktivitas yang bersifat menyenangkan menyerap perhatian sedemikian rupa sehingga manusia kehilangan orientasi terhadap perkara yang lebih fundamental. Hal yang sama berlaku pada *zīnah*: keindahan tidak dengan sendirinya menjadi problem, tetapi keindahan dapat berubah menjadi problem ketika penampilan menjadi sumber utama nilai diri. Demikian pula *tafākhur* dan *takāthur* memperlihatkan bahwa orientasi duniawi menjadi destruktif ketika pengakuan dan akumulasi mengambil alih fungsi moral kehidupan.

Dalam pengertian ini, kehidupan dunia memiliki persoalan bukan karena ia terlalu material, melainkan karena manusia dapat mengalami penyempitan horizon. Dunia yang semula merupakan medan kehidupan dapat berubah menjadi sistem tertutup yang tidak mengakui adanya ukuran di luar dirinya. Ketika keberhasilan didefinisikan hanya melalui kekayaan, ketika kehormatan ditentukan hanya oleh pengakuan sosial, dan ketika kebahagiaan diukur hanya melalui kemampuan konsumsi, kehidupan kehilangan dimensi transendennya. Manusia tetap hidup, bekerja, mencintai, dan membangun, tetapi seluruh

aktivitas tersebut bergerak dalam lingkaran yang tidak lagi mengarah kepada pertanyaan mengenai untuk apa kehidupan dijalani.

Karena itu, kritik Qur'ani terhadap *al-ḥayāh al-dunyā* pada tingkat terdalam dapat dipahami sebagai kritik terhadap disorientasi. Istilah tersebut tidak menuntut manusia untuk berhenti hidup di dunia, melainkan untuk berhenti menjadikan dunia sebagai ukuran terakhir tentang kehidupan. Kekayaan dapat menjadi amanah, bukan identitas; keluarga dapat menjadi ruang tanggung jawab, bukan simbol status; ilmu dapat menjadi jalan pengabdian, bukan instrumen superioritas; keindahan dapat menjadi pengalaman syukur, bukan objek absolutisasi. Hierarki nilai semacam ini memungkinkan kehidupan dunia tetap dijalani secara penuh tanpa harus diperlakukan sebagai sesuatu yang kekal.

Pembacaan komparatif tersebut menunjukkan bahwa problem dunia memiliki sekurang-kurangnya tiga lapisan yang saling berkaitan. Lapisan pertama adalah temporalitas: segala sesuatu yang berada dalam kehidupan dunia mengalami perubahan dan keterbatasan. Lapisan kedua adalah orientasi eksistensial: manusia menentukan makna hidup melalui cara ia berhubungan dengan benda, orang lain, waktu, dan kemungkinan masa depannya. Lapisan ketiga adalah horizon normatif: dalam perspektif Qur'ani, seluruh proses tersebut berlangsung dalam hubungan dengan pertanggungjawaban kepada Allah dan kehidupan akhirat. Ketiganya tidak identik, tetapi dapat ditempatkan dalam satu konstruksi konseptual yang koheren.

Dari konstruksi tersebut dapat dikembangkan proposisi bahwa *al-ḥayāh al-dunyā* bukan kategori yang terutama menunjuk kepada tempat, melainkan kepada cara keberadaan manusia yang berlangsung

dalam temporalitas dan rentan terhadap absolutisasi. Kritik Qur'ani tidak mengharuskan penolakan terhadap kehidupan material; yang dituntut ialah penataan kembali hierarki nilai sehingga sarana tidak berubah menjadi tujuan final. Pada tingkat inilah perbedaan antara menjalani dunia dan diperbudak oleh dunia menjadi jelas. Manusia yang menjalani dunia menggunakan dunia untuk melaksanakan kehidupan dan tanggung jawabnya. Manusia yang diperbudak oleh dunia menjadikan dunia sebagai sumber terakhir bagi identitas, keamanan, kehormatan, dan kebahagiaannya.

Kehidupan dunia, dengan demikian, tidak perlu diposisikan sebagai lawan kehidupan yang autentik. Ia adalah medan tempat orientasi manusia diuji. Nilai moralnya tidak ditentukan semata-mata oleh apa yang dimiliki, dinikmati, atau dicapai, melainkan oleh hubungan semua itu dengan tujuan kehidupan yang lebih luas. Kesadaran terhadap kefanaan tidak menghasilkan penghinaan terhadap kehidupan, tetapi mengajarkan proporsionalitas. Manusia dapat mencintai tanpa memiliki secara absolut, bekerja tanpa menyembah hasil kerja, mengumpulkan tanpa menjadikan akumulasi sebagai tujuan terakhir, serta menikmati keindahan tanpa kehilangan kesadaran bahwa keindahan tersebut berada dalam arus waktu.

Dengan demikian, *al-ḥayāh al-dunyā* dapat dibaca sebagai konsep yang sekaligus mengungkap kondisi dan mengoreksi orientasi manusia. Ia mengungkap kondisi karena kehidupan manusia berlangsung dalam dunia yang temporal, berubah, dan terbatas. Ia mengoreksi orientasi karena manusia cenderung mengubah sesuatu yang sementara menjadi pusat makna yang seolah-olah permanen. Kesadaran Qur'ani terhadap dunia karena itu bukan pelarian dari kehidupan, melainkan

penataan kehidupan. Dunia tetap dijalani, tetapi tidak diabsolutkan; kehidupan tetap dinikmati, tetapi tidak dipertuhankan; harta tetap dikelola, tetapi tidak dijadikan ukuran terakhir keberadaan. Dalam kerangka tersebut, kritik terhadap *al-ḥayāh al-dunyā* pada akhirnya merupakan kritik terhadap hilangnya orientasi manusia di tengah kehidupan yang fana.

**Dunia sebagai Perhiasan**

Kategori *zīnah* memperlihatkan bahwa relasi manusia dengan dunia tidak dapat dijelaskan hanya melalui kategori kebutuhan, kepemilikan, atau manfaat material. *Zīnah* menunjuk pada dimensi penghiasan: sesuatu memperoleh daya tarik karena tampil indah, bernilai, terhormat, menyenangkan, atau mengesankan. Q.S. Āli ʻImrān 3: 14 menggambarkan bahwa kecintaan terhadap berbagai objek hasrat termasuk pasangan, anak, emas, perak, hewan ternak, dan lahan telah "dihiasi" bagi manusia, lalu menempatkannya sebagai kesenangan kehidupan dunia. Struktur ayat tersebut penting karena yang disoroti bukan sekadar keberadaan objek, melainkan kecenderungan manusia untuk mengalami objek tersebut melalui daya tarik tertentu.[118]

Dalam Q.S. al-Ḥadīd 57: 20, *zīnah* ditempatkan di antara *laʿib*, *lahw*, *tafākhur*, dan *takāthur*: kehidupan dunia digambarkan sebagai permainan, kesenangan yang melalaikan, perhiasan, saling membanggakan diri, dan perlombaan dalam memperbanyak harta serta keturunan.[119] Susunan tersebut memperlihatkan bahwa *zīnah* berada dalam rangkaian proses yang dapat bergerak dari pengalaman estetis menuju pembentukan relasi sosial. Perhiasan pada dirinya tidak identik dengan kesalahan moral; problem muncul ketika daya tarik

tersebut memasuki mekanisme pembandingan, kebanggaan, dan akumulasi. Karena itu, kritik Qur'ani terhadap dunia tidak tepat direduksi menjadi penolakan terhadap keindahan material. Yang lebih mendasar adalah kritik terhadap transformasi keindahan menjadi pusat orientasi kehidupan.

Dimensi ini menjadi lebih jelas apabila *zīnah* dibedakan dari kebutuhan. Kebutuhan menunjuk pada sesuatu yang diperlukan agar kehidupan berlangsung secara layak, sedangkan *zīnah* menunjuk pada kualitas tambahan yang membuat sesuatu tampak lebih menarik, lebih bernilai, atau lebih bermakna secara sosial. Perbedaan tersebut tidak selalu bersifat objektif. Sebuah rumah, misalnya, memiliki fungsi dasar sebagai tempat tinggal, tetapi bentuk, lokasi, ukuran, desain, dan simbol yang melekat padanya dapat mengubah rumah menjadi penanda keberhasilan. Demikian pula pakaian dapat memenuhi kebutuhan perlindungan dan kepantasan sekaligus menjadi medium untuk menampilkan identitas. Pendidikan dapat menjadi sarana pembentukan kapasitas intelektual, tetapi juga dapat berubah menjadi simbol prestise. Kekayaan dapat menyediakan keamanan material, tetapi pada saat yang sama dapat digunakan untuk mengomunikasikan posisi sosial.

Di sinilah *zīnah* memperoleh dimensi relasional. Sebuah objek tidak selalu menjadi perhiasan karena karakter materialnya semata, melainkan karena suatu komunitas memberikan kepadanya makna tertentu. Makna tersebut kemudian memungkinkan benda berfungsi sebagai tanda: ia mengatakan sesuatu tentang pemiliknya, tentang kelompok sosial yang ingin dimasukinya, atau tentang posisi yang ingin dipertahankannya. Literatur mengenai konsumsi simbolik

menunjukkan bahwa barang dapat digunakan untuk mengomunikasikan status, keanggotaan kelompok, dan citra diri; nilai simbolik tersebut bergantung pada pengakuan sosial mengenai makna yang melekat pada objek tertentu.[120] Dengan demikian, terdapat titik dialog yang produktif antara kategori Qur'ani *zīnah* dan kajian modern mengenai konsumsi simbolik, meskipun keduanya tidak boleh disamakan secara konseptual.

Perbedaannya justru penting dipertahankan. Kajian konsumsi simbolik terutama menjelaskan bagaimana objek memperoleh fungsi komunikasi dan bagaimana konsumsi berhubungan dengan identitas serta status dalam struktur sosial. Al-Qur'an bergerak pada tingkat yang lebih normatif dan transenden: ia tidak hanya mempertanyakan bagaimana manusia menggunakan benda untuk menyatakan identitas, tetapi juga menguji orientasi batin yang menjadikan dunia sebagai ukuran keberhargaan diri. Dengan demikian, teori konsumsi simbolik dapat membantu menjelaskan mekanisme sosial dari *zīnah*, tetapi tidak dengan sendirinya menjelaskan problem moral dan spiritual yang dikandung kategori Qur'ani tersebut. Sebaliknya, kerangka Qur'ani dapat memberikan dimensi normatif terhadap fenomena yang dalam teori sosial modern sering dianalisis terutama sebagai proses pembentukan identitas atau sinyal status.

Perubahan fungsi dari kegunaan menuju simbol memiliki konsekuensi penting bagi pembentukan diri. Ketika seseorang membeli sesuatu karena kebutuhan, keputusan tersebut secara relatif dapat dinilai berdasarkan kecukupan fungsi. Ketika benda yang sama menjadi simbol, pertanyaan mengenai "cukup" menjadi jauh lebih sulit. Nilai suatu objek kemudian ditentukan bukan hanya oleh manfaatnya,

melainkan oleh perbandingannya dengan objek lain dan oleh posisi sosial yang diasosiasikan dengannya. Konsumsi simbolik karena itu dapat menciptakan dinamika kompetitif yang bersifat terbuka: setelah satu tingkat status tercapai, standar pembandingan dapat bergeser ke tingkat yang lebih tinggi. Kajian tentang konsumsi yang berfungsi sebagai simbol status juga menunjukkan bahwa objek material dapat digunakan untuk mempertahankan atau meningkatkan status sosial seseorang.[121]

Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menjadi sangat tajam apabila dibaca dalam hubungan internal antara *zīnah*, *tafākhur*, dan *takāthur*. Ayat tersebut tidak berhenti pada pengakuan bahwa manusia menyukai perhiasan. Ia menunjukkan kemungkinan transformasi dari daya tarik benda menjadi kebanggaan sosial, kemudian menjadi perlombaan dalam memperbanyak kepemilikan.[122] *Tafākhur* mengandung dimensi perbandingan antarmanusia: seseorang tidak sekadar menikmati sesuatu, tetapi memiliki sesuatu yang dapat dibanggakan di hadapan orang lain. *Takāthur* memperluas mekanisme tersebut menjadi dorongan untuk memperbanyak. Dalam konstruksi ini, benda kehilangan statusnya sebagai alat yang cukup ketika keberadaannya mulai dinilai berdasarkan kemampuan untuk melampaui kepemilikan orang lain.

Kritik tersebut mempunyai implikasi epistemologis terhadap cara manusia menilai dirinya. Apabila benda menjadi simbol status, manusia berisiko menjadikan tanda eksternal sebagai ukuran internal. Rumah, kendaraan, pakaian, gelar, jabatan, bahkan bentuk tertentu dari pendidikan dan gaya hidup dapat berubah menjadi perangkat yang digunakan untuk menyusun hierarki nilai manusia. Persoalan utamanya

bukan bahwa manusia memiliki identitas sosial, sebab identitas sosial merupakan bagian dari kehidupan bersama, melainkan bahwa identitas tersebut menjadi bergantung secara berlebihan pada objek yang bersifat temporal. Pada titik ini, *zīnah* tidak lagi sekadar berada "di luar" manusia. Ia telah memasuki proses pembentukan persepsi manusia tentang dirinya sendiri.

Pembacaan semacam ini membantu menjelaskan mengapa kritik Qur'ani terhadap dunia tidak dapat direduksi menjadi kritik terhadap konsumsi. Yang dipersoalkan adalah struktur orientasi yang menghubungkan konsumsi dengan harga diri. Konsumsi menjadi problematis ketika manusia tidak lagi sekadar menggunakan benda, melainkan membutuhkan benda tertentu agar dirinya merasa bernilai. Perbedaan ini sangat menentukan. Seseorang dapat menikmati sesuatu yang indah tanpa menjadikan keindahan tersebut sebagai sumber utama identitas. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki sesuatu secara sederhana tetapi memiliki keterikatan batin yang sangat kuat terhadapnya. Ukuran etis karena itu tidak dapat ditentukan hanya melalui jumlah benda yang dimiliki.

Dimensi batin tersebut dapat diperdalam melalui al-Ghazālī. Dalam *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, pembahasan mengenai dunia, kekayaan, cinta terhadap harta, kedudukan, dan berbagai bentuk keterikatan menunjukkan perhatian yang kuat terhadap hubungan antara objek eksternal dan keadaan hati. Struktur karya tersebut bahkan memisahkan pembahasan mengenai celaan terhadap dunia dari pembahasan tentang cinta terhadap harta, kedudukan, kesombongan, dan berbagai keterikatan lain, yang memperlihatkan bahwa persoalan

dunia dipahami sebagai persoalan etika jiwa, bukan semata-mata persoalan kepemilikan.[123]

Dalam perspektif tersebut, benda tidak menjadi sumber kerusakan hanya karena ia material. Problem terletak pada relasi manusia terhadap benda. Kajian mengenai pemikiran al-Ghazālī menunjukkan bahwa ia melihat kekayaan secara ambivalen: kekayaan dapat menjadi sarana bagi kebaikan, tetapi juga dapat menjadi sumber keterikatan, keserakahan, dan kelalaian. Dengan demikian, penilaian moral terhadap harta harus memperhatikan cara memperoleh, menggunakan, dan menempatkannya dalam orientasi kehidupan.[124] Perspektif ini sekaligus mencegah pembacaan simplistis yang menyamakan etika spiritual dengan penolakan total terhadap kepemilikan.

Dari sini dapat dibedakan antara *memiliki dunia* dan *dimiliki oleh dunia*. Perbedaan tersebut bukan permainan bahasa, melainkan pembedaan etis mengenai pusat kendali orientasi manusia. Kepemilikan berada pada tingkat instrumental ketika manusia mampu menempatkan harta sebagai sarana untuk memenuhi kebutuhan, menjalankan tanggung jawab, membangun kehidupan keluarga, membantu orang lain, dan mencapai tujuan yang lebih tinggi. Kepemilikan berubah menjadi dominatif ketika nilai diri, kebahagiaan, dan keputusan moral seseorang semakin ditentukan oleh keberadaan atau pengakuan yang diperoleh dari benda tersebut. Dalam pengertian ini, masalah *zīnah* tidak terutama terletak pada benda, tetapi pada kemungkinan benda menguasai horizon penilaian manusia.

Perbedaan tersebut juga membantu memperjelas posisi Islam terhadap keindahan. Apabila semua bentuk keindahan material

dianggap tercela, maka kategori *zīnah* akan kehilangan kompleksitasnya. Al-Qur'an tidak menyusun kritiknya dengan cara demikian. Q.S. Āli 'Imrān 3: 14 menyebut berbagai objek yang dicintai manusia sebagai kesenangan kehidupan dunia, tetapi ayat tersebut segera mengarahkan perhatian kepada "tempat kembali yang baik" di sisi Allah.[125] Struktur ini menunjukkan adanya hierarki orientasi, bukan penghapusan seluruh pengalaman duniawi. Yang dipertanyakan adalah apakah kesenangan dunia ditempatkan sebagai tujuan akhir atau sebagai bagian dari kehidupan yang tetap berada dalam cakrawala pertanggungjawaban.

Kerangka tersebut memiliki relevansi khusus dalam masyarakat modern yang ditandai oleh perluasan industri simbolik. Barang tidak hanya diproduksi untuk digunakan, tetapi juga diproduksi dengan citra, narasi, dan asosiasi identitas. Konsumen dapat memilih barang bukan terutama karena perbedaan fungsionalnya, melainkan karena makna sosial yang dilekatkan pada merek, desain, gaya, atau pengalaman yang menyertainya. Penelitian mengenai simbolisme konsumsi bahkan menunjukkan bahwa barang dapat berfungsi sebagai sarana konstruksi dan komunikasi identitas dalam jaringan sosial.[126] Fenomena ini membuat kategori *zīnah* semakin relevan sebagai perangkat analitis, sebab daya tarik dunia modern tidak hanya terletak pada kuantitas barang, melainkan pada kemampuan barang menciptakan makna.

Akan tetapi, tidak setiap konsumsi simbolik harus dipandang sebagai penyimpangan moral. Identitas manusia memang diekspresikan melalui berbagai bentuk material dan kultural. Pakaian dapat menyatakan kesopanan atau afiliasi budaya; rumah dapat mencerminkan preferensi estetis; karya seni dapat menjadi medium

ekspresi; bahkan pilihan konsumsi dapat mencerminkan nilai ekologis atau solidaritas sosial. Karena itu, kritik terhadap *zīnah* perlu menghindari reduksionisme moral yang menganggap seluruh simbolisasi material sebagai kesombongan. Yang lebih tepat adalah membedakan antara ekspresi identitas yang proporsional dan ketergantungan eksistensial terhadap pengakuan yang diberikan oleh objek.

Perbedaan ini membuka ruang bagi konsep kecukupan sebagai kategori etis. Kecukupan tidak berarti kemiskinan yang disengaja dalam setiap keadaan, dan juga tidak identik dengan penolakan terhadap kemajuan material. Kecukupan berarti kemampuan menetapkan batas ketika dorongan untuk memiliki tidak lagi berhubungan secara proporsional dengan kebutuhan, tanggung jawab, atau kemaslahatan. Dalam masyarakat yang terus menghasilkan objek baru sebagai tanda prestise, kemampuan untuk mengatakan "cukup" menjadi bentuk disiplin terhadap hasrat. Ia merupakan kemampuan untuk memutus hubungan otomatis antara peningkatan kepemilikan dan peningkatan harga diri. Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 memberi dasar penting bagi pembacaan tersebut melalui gambaran tentang tumbuhnya tanaman setelah hujan, kekaguman terhadap pertumbuhan itu, kemudian perubahan tanaman menjadi kering dan hancur.[127] Metafora tersebut tidak sekadar berbicara tentang kefanaan objek. Ia juga memperlihatkan dinamika psikologis manusia: sesuatu yang sedang tumbuh dapat mengagumkan, tetapi daya tariknya tidak menjamin ketahanannya. Dunia mempunyai kemampuan untuk menghasilkan kekaguman sekaligus ketidakstabilan. Karena itu, manusia yang menjadikan perubahan dunia sebagai fondasi identitas akan terus menghadapi kebutuhan untuk memperbarui objek

yang menopang identitas tersebut. Pembacaan komparatif antara Al-Qur'an, al-Ghazālī, dan kajian konsumsi simbolik modern memperlihatkan bahwa persoalan *zīnah* mempunyai setidaknya tiga lapisan. Lapisan pertama bersifat estetis: dunia memiliki daya tarik dan manusia secara wajar merespons keindahan. Lapisan kedua bersifat sosial: objek dapat memperoleh makna simbolik dan menjadi sarana komunikasi status serta identitas. Lapisan ketiga bersifat etis-spiritual: keterikatan terhadap simbol material dapat mengubah pusat orientasi manusia. Ketiga lapisan ini tidak boleh dicampuradukkan, sebab masing-masing mempunyai pertanyaan dan perangkat analitis yang berbeda. Namun ketiganya dapat ditempatkan dalam satu kerangka untuk menjelaskan bagaimana sesuatu yang pada awalnya hanya "indah" dapat berkembang menjadi sesuatu yang "harus dimiliki" dan akhirnya menjadi sesuatu yang menentukan "siapa saya".

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan dari dialog tersebut ialah bahwa *zīnah* sebaiknya dipahami sebagai mekanisme transformasi nilai, yakni proses ketika kualitas estetis atau material suatu objek memperoleh nilai simbolik, kemudian nilai simbolik tersebut dapat membentuk identitas, hierarki sosial, dan orientasi hasrat. Dalam konstruksi ini, *zīnah* bukan sekadar kategori benda dan bukan pula sekadar larangan moral. Ia merupakan kategori analitis untuk memahami bagaimana dunia memperoleh daya psikologis dan sosial atas manusia. Semakin kuat nilai simbolik suatu objek menggantikan fungsi instrumentalnya, semakin besar kemungkinan manusia menilai dirinya melalui objek tersebut.

Posisi yang dikembangkan di sini tidak identik sepenuhnya dengan teori konsumsi simbolik modern maupun dengan asketisme klasik.

Teori konsumsi simbolik membantu menjelaskan mekanisme sosial pembentukan makna benda, sedangkan al-Ghazālī memperdalam analisis mengenai keterikatan hati terhadap dunia. Al-Qur'an memberikan horizon normatif yang menghubungkan keduanya dengan pertanggungjawaban manusia kepada Allah. Sintesis ketiganya memungkinkan suatu pemahaman yang lebih proporsional: keindahan tidak perlu dihancurkan, kepemilikan tidak perlu disakralkan, dan konsumsi tidak perlu dianggap sebagai kejahatan pada dirinya. Yang diperlukan adalah penataan hierarki nilai sehingga *zīnah* tetap menjadi bagian dari kehidupan, bukan menjadi pusat kehidupan.

Dengan kerangka tersebut, pertanyaan etis mengenai dunia dapat dirumuskan secara lebih tajam. Masalahnya bukan apakah manusia boleh memiliki sesuatu yang indah, melainkan apakah keindahan tersebut memperkaya kemampuan manusia untuk hidup secara bermakna atau justru mempersempit makna hidup menjadi pengakuan sosial. Bukan pula apakah manusia boleh menikmati harta, melainkan apakah harta tetap berada dalam posisi sebagai sarana atau telah berubah menjadi ukuran martabat. Pada titik inilah kritik Qur'ani terhadap *zīnah* memperoleh kedalaman antropologis: ia tidak memusuhi dunia sebagai benda, tetapi menguji hubungan manusia dengan dunia sebagai sumber nilai.

**Dunia sebagai Ujian**

Kategori dunia sebagai ujian mengubah cara membaca kehidupan temporal. Dunia tidak cukup dipahami sebagai ruang kesenangan yang harus dicurigai, tetapi juga tidak dapat diperlakukan sebagai tujuan yang berdiri sendiri. Ia merupakan ruang aktualisasi manusia, tempat

berbagai kemungkinan moral menjadi nyata melalui tindakan, pilihan, relasi, kepemilikan, kehilangan, keberhasilan, dan kegagalan. Dalam kerangka Qur'ani, nilai kehidupan dunia justru berkaitan dengan kenyataan bahwa manusia harus bertindak di dalam kondisi yang temporal dan berubah. Dunia memperoleh signifikansi etis karena apa yang dilakukan manusia di dalamnya mempunyai konsekuensi terhadap pembentukan dirinya dan pertanggungjawaban akhirnya.

Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menggambarkan kehidupan dunia melalui rangkaian *laʿib*, *lahw*, *zīnah*, *tafākhur*, dan *takāthur*, kemudian mengontraskannya dengan kehidupan akhirat. Namun ayat tersebut tidak menghapus kehidupan dunia dari kerangka moral. Justru sesudah penggambaran tentang kefanaan dunia, ayat berikutnya mengarahkan manusia untuk berlomba menuju ampunan dan surga.[128] Struktur ini memperlihatkan bahwa dunia bukan ruang tanpa nilai, melainkan ruang yang harus dibaca dalam hubungan dengan orientasi yang melampaui dirinya.

Hal tersebut menjadi lebih eksplisit dalam Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Manusia diperintahkan mencari negeri akhirat melalui apa yang telah dianugerahkan Allah, tetapi sekaligus tidak melupakan bagiannya dari dunia, berbuat baik, dan menghindari kerusakan.[129] Formulasi ini penting karena menolak dua ekstrem sekaligus. Orientasi akhirat tidak identik dengan penghapusan seluruh kepentingan duniawi, sedangkan pengakuan terhadap bagian manusia di dunia tidak berarti legitimasi terhadap segala bentuk pengejaran kenikmatan. Dunia ditempatkan sebagai sesuatu yang dapat digunakan, dinikmati, dan dikembangkan, tetapi penggunaannya harus berada dalam jaringan tanggung jawab moral. Dari sini, istilah "ujian" perlu dibebaskan dari pengertian yang

terlalu sempit. Ujian sering kali dibayangkan sebagai penderitaan: kemiskinan, sakit, kehilangan, kegagalan, atau berbagai bentuk kesulitan. Padahal, jika kehidupan dunia dipahami sebagai ruang pengujian moral, maka kesenangan juga memiliki fungsi diagnostik. Kekayaan menguji cara seseorang memperlakukan sumber daya. Kekuasaan menguji penggunaan kewenangan. Pengetahuan menguji hubungan antara kecerdasan dan kerendahan hati. Popularitas menguji kebutuhan akan pengakuan. Bahkan keberhasilan dalam melakukan kebaikan dapat menjadi ujian apabila keberhasilan tersebut melahirkan kebanggaan moral.

Konsekuensinya cukup mendasar: objek ujian bukan hanya apa yang manusia tidak mampu miliki, melainkan juga apa yang telah berhasil dimilikinya. Kesulitan memang dapat menguji kesabaran, tetapi kelapangan dapat menguji syukur dan tanggung jawab. Kehilangan dapat menguji keteguhan, sedangkan keberhasilan dapat menguji kemampuan untuk tidak terjebak dalam kesombongan. Karena itu, pengalaman manusia tidak memiliki makna moral yang tetap hanya berdasarkan bentuk lahiriahnya. Peristiwa yang sama dapat menghasilkan kualitas etis yang berbeda bergantung pada bagaimana manusia meresponsnya.

Kerangka ini memperlihatkan bahwa ujian bersifat relasional. Harta bukan “ujian” secara terpisah dari manusia; ia menjadi ujian karena manusia memiliki kebebasan untuk memperlakukannya dengan cara tertentu. Kekuasaan bukan “ujian” hanya karena kekuasaan itu sendiri, melainkan karena kekuasaan membuka kemungkinan bagi keadilan ataupun penyalahgunaan. Ketenaran menjadi ujian karena pengakuan sosial dapat diarahkan kepada pelayanan atau justru kepada pemuasan

ego. Dengan demikian, kategori ujian tidak terletak semata-mata pada objek atau peristiwa, tetapi pada hubungan antara anugerah, kebebasan, dan respons moral.

Dimensi tersebut mempunyai kedekatan tertentu dengan pembahasan al-Ghazālī mengenai etika jiwa. Dalam *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, kekayaan, kedudukan, cinta terhadap dunia, dan berbagai bentuk kenikmatan ditempatkan dalam pembahasan mengenai penyakit dan disiplin jiwa.[130] Struktur tersebut menunjukkan bahwa persoalan spiritual bukan terutama keberadaan harta atau kedudukan, melainkan kemampuan manusia mengendalikan keterikatan terhadapnya. Sumber-sumber yang membahas pemikiran al-Ghazālī juga menunjukkan bahwa ia tidak memperlakukan kekayaan sebagai sesuatu yang secara mutlak jahat; nilai moralnya bergantung pada cara kekayaan diperoleh, digunakan, dan memengaruhi hati.[131]

Pendekatan al-Ghazālī memperluas pengertian *ibtilāʾ* karena menggeser perhatian dari objek kepada disposisi batin. Dua orang dapat memiliki jumlah kekayaan yang sama, tetapi kekayaan tersebut mempunyai makna moral yang berbeda bagi masing-masing. Seseorang dapat menjadikan kekayaan sebagai sarana memenuhi kewajiban, menolong orang lain, dan menjaga martabat keluarga, sementara orang lain menjadikannya sumber kesombongan atau ketakutan yang berlebihan terhadap kehilangan. Secara lahiriah objeknya sama; secara moral relasinya berbeda. Hal ini menunjukkan bahwa evaluasi terhadap dunia tidak dapat berhenti pada kuantitas kepemilikan.

Pembacaan tersebut juga menghindarkan kerangka Qur'ani dari moralitas yang hanya mengukur manusia melalui keberhasilan atau

kegagalan eksternal. Jika kekayaan otomatis dipandang sebagai keberhasilan moral, maka kemiskinan akan mudah dianggap sebagai kegagalan. Jika jabatan otomatis dipandang sebagai tanda kemuliaan, maka mereka yang tidak memiliki kekuasaan akan ditempatkan lebih rendah. Al-Qur'an justru membuka kemungkinan sebaliknya: kondisi eksternal dapat menjadi medan tempat kualitas batin diuji. Ukuran moral tidak identik dengan posisi sosial yang ditempati seseorang.

Pada tingkat sosial, perspektif tersebut memiliki konsekuensi terhadap konsep kepemilikan. Kekayaan tidak cukup dibaca sebagai hak individual, sebab penggunaannya selalu berlangsung dalam struktur relasional. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 menghubungkan anugerah Allah dengan pencarian akhirat, kebaikan kepada sesama, dan larangan membuat kerusakan.[132] Artinya, apa yang dimiliki seseorang memiliki dimensi tanggung jawab yang melampaui kepentingan dirinya. Orientasi terhadap akhirat diterjemahkan melalui cara menggunakan sumber daya dalam kehidupan konkret, bukan melalui pengabaian terhadap kehidupan konkret.

Titik ini dapat dipertemukan dengan pemikiran kontemporer mengenai tanggung jawab sosial sumber daya, tetapi perbedaannya harus dijaga. Kerangka etika sosial modern dapat mendasarkan tanggung jawab pada keadilan, kesejahteraan, kewargaan, atau konsekuensi sosial dari tindakan. Kerangka Qur'ani menambahkan dasar teologis: manusia menerima anugerah bukan sebagai pemilik absolut, melainkan sebagai pihak yang berada dalam relasi pertanggungjawaban kepada Allah. Perbedaannya bukan sekadar terminologis. Ia memengaruhi cara memahami motivasi moral. Tanggung jawab tidak hanya muncul karena masyarakat membutuhkan

redistribusi atau karena tindakan tertentu menghasilkan konsekuensi sosial, tetapi juga karena hubungan manusia dengan harta merupakan bagian dari pengabdian.

Dalam kerangka ini, konsep amanah menjadi penting untuk membedakan kepemilikan dari absolutisasi kepemilikan. Amanah tidak menghapus hak manusia untuk memperoleh dan menggunakan harta, tetapi menempatkan hak tersebut dalam struktur tanggung jawab. Harta dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhan pribadi dan keluarga, mengembangkan kapasitas produktif, dan memperoleh kenikmatan yang wajar, tetapi penggunaan tersebut tidak terlepas dari pertanyaan mengenai cara memperoleh, cara membelanjakan, dan dampaknya terhadap orang lain. Orientasi moral bukan penghancuran kepemilikan, melainkan penataan kepemilikan.

Perspektif tersebut memungkinkan dunia dipahami sebagai ruang pembentukan karakter. Kekayaan menguji kemurahan hati karena memiliki sesuatu membuka kemungkinan untuk berbagi ataupun menahan secara berlebihan. Kekuasaan menguji keadilan karena kewenangan memungkinkan seseorang menentukan nasib orang lain. Pengetahuan menguji kerendahan hati karena penguasaan intelektual dapat menghasilkan pelayanan atau kesombongan. Keluarga menguji tanggung jawab karena relasi kedekatan menghadirkan kewajiban yang tidak selalu menyenangkan. Kehilangan menguji kemampuan menerima keterbatasan manusia. Keberhasilan menguji kemampuan menjaga orientasi ketika lingkungan sosial memberikan penghargaan.

Pengertian tersebut juga mengandung kritik terhadap cara modern mengukur keberhasilan. Masyarakat yang sangat menekankan pencapaian material cenderung memperlakukan indikator eksternal

sebagai bukti keberhasilan internal. Pendapatan, jabatan, kepemilikan, popularitas, dan akses terhadap sumber daya dapat berubah menjadi ukuran dominan mengenai kualitas kehidupan. Perspektif Qur'ani tidak mengharuskan penolakan terhadap indikator tersebut, tetapi menolak penyamaannya dengan nilai moral manusia. Seseorang dapat memiliki keberhasilan material tanpa memiliki kedewasaan moral yang sebanding. Sebaliknya, seseorang dapat mengalami keterbatasan material tetapi menunjukkan integritas, kemurahan hati, dan keteguhan yang tinggi.

Pada titik ini, kategori ujian mempunyai fungsi epistemologis: ia mengajarkan manusia agar tidak terlalu cepat menyimpulkan makna moral suatu keadaan dari penampilan luarnya. Kelapangan bukan bukti otomatis tentang kedekatan seseorang dengan Allah; kesempitan juga bukan bukti otomatis tentang keterasingan dari-Nya. Keberhasilan dan kegagalan harus dibaca melalui respons manusia terhadap kondisi tersebut. Prinsip ini sekaligus membatasi kecenderungan untuk melakukan penilaian moral berdasarkan status sosial. Dunia tidak menyediakan indikator tunggal yang dapat digunakan untuk membaca kualitas batin seseorang secara langsung. Q.S. al-Ḥadīd 57: 22–23 memperkuat orientasi tersebut dengan menghubungkan peristiwa kehidupan dengan larangan berlebihan dalam kesedihan terhadap sesuatu yang luput dan kebanggaan terhadap sesuatu yang diperoleh.[133] Bagian ini memperlihatkan bahwa ujian tidak hanya berkaitan dengan objek yang hadir, tetapi juga dengan respons emosional terhadap hadir dan hilangnya objek tersebut. Manusia diuji oleh kehilangan melalui kesedihannya, tetapi juga diuji oleh pemberian melalui kemungkinan kesombongannya. Stabilitas moral karenanya

tidak berarti ketiadaan emosi, melainkan kemampuan menempatkan emosi dalam orientasi yang lebih luas.

Hal tersebut memberikan kedalaman psikologis pada konsep ujian. Sumber ujian tidak selalu terletak pada peristiwa eksternal; ia dapat muncul melalui cara pikiran dan perasaan manusia merespons peristiwa. Harta yang hilang dapat mengungkap keterikatan yang sebelumnya tersembunyi. Pujian dapat mengungkap kebutuhan akan validasi. Kritik dapat mengungkap rapuhnya harga diri. Kesuksesan dapat memperlihatkan sejauh mana seseorang mampu mempertahankan kesadaran bahwa keberhasilan memiliki dimensi yang melampaui dirinya. Dalam arti ini, dunia berfungsi seperti cermin moral: ia memperlihatkan disposisi manusia melalui cara manusia berhubungan dengannya.

Konstruksi tersebut juga menjelaskan mengapa kategori *zīnah* pada pembahasan sebelumnya berkaitan erat dengan kategori ujian. Daya tarik dunia membuat ujian menjadi mungkin. Sesuatu yang sama sekali tidak menarik tidak akan menghasilkan bentuk keterikatan yang sama. Justru karena harta, kekuasaan, keluarga, pengakuan, dan kenikmatan mempunyai nilai bagi manusia, maka hubungan manusia dengannya mempunyai bobot moral. Dunia bukan ujian karena seluruh isinya buruk, melainkan karena sebagian dari isinya baik, menyenangkan, dan diinginkan, tetapi tidak boleh mengambil alih orientasi tertinggi manusia.

Dari sudut ini, pertanyaan etis mengenai dunia mengalami pergeseran. Pertanyaan yang kurang memadai adalah: “Apakah manusia boleh menikmati dunia?” Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 sendiri menunjukkan bahwa manusia tidak diperintahkan melupakan

bagiannya dari dunia.[134] Pertanyaan yang lebih substantif ialah: untuk apa kenikmatan digunakan, bagaimana ia diperoleh, kepada siapa manfaatnya diperluas, dan ke arah mana ia membentuk karakter manusia. Pergeseran pertanyaan ini penting karena mengubah etika dunia dari sekadar etika pembatasan menjadi etika orientasi.

Etika orientasi tidak menilai kehidupan terutama berdasarkan banyak atau sedikitnya dunia yang dimiliki, tetapi berdasarkan posisi dunia dalam keseluruhan struktur kehidupan. Kekayaan dapat berada dalam posisi yang sehat apabila menjadi sarana tanggung jawab; ia menjadi problem ketika menjadi tujuan yang mengorganisasi seluruh keputusan. Kekuasaan dapat menjadi amanah apabila digunakan untuk keadilan; ia menjadi destruktif ketika menjadi sarana pemuasan diri. Pengetahuan dapat menjadi ibadah apabila mengantar kepada kebijaksanaan dan pelayanan; ia menjadi sumber kesombongan apabila hanya digunakan untuk memperbesar superioritas diri. Dengan demikian, objek yang sama dapat memiliki fungsi moral yang berbeda bergantung pada orientasi penggunaannya.

Sintesis antara pembacaan Qur'ani dan al-Ghazālī menghasilkan proposisi bahwa dunia sebagai ujian merupakan struktur relasional yang menghubungkan anugerah, keterbatasan, kebebasan, dan tanggung jawab moral. Dunia menyediakan kemungkinan-kemungkinan tindakan, tetapi tidak menentukan respons manusia secara otomatis. Harta membuka kemungkinan berbagi sekaligus menimbulkan peluang keserakahan; kekuasaan membuka kemungkinan keadilan sekaligus penyalahgunaan; kehilangan membuka kemungkinan keteguhan sekaligus keputusasaan. Ujian terletak pada aktualisasi kemungkinan tersebut melalui pilihan

manusia. Proposisi ini sekaligus membedakan pembacaan spiritual yang matang dari asketisme yang hanya berorientasi pada pengurangan objek. Mengurangi kepemilikan memang dapat menjadi salah satu bentuk disiplin dalam tradisi tertentu, tetapi pengurangan objek tidak otomatis menghasilkan kebebasan batin. Seseorang dapat hidup sederhana dan tetap terikat pada pengakuan, sebagaimana seseorang yang memiliki banyak harta dapat menggunakannya tanpa menjadikannya pusat identitas. Yang menjadi perhatian utama adalah transformasi relasi manusia dengan dunia. Disiplin eksternal memiliki nilai sejauh ia mendukung pembentukan orientasi internal yang tepat.

Pada akhirnya, dunia sebagai ujian tidak menuntut manusia memandang kehidupan dengan kecurigaan permanen. Pandangan semacam itu justru dapat gagal memahami struktur Qur'ani yang mengakui bagian manusia dari kehidupan dunia sekaligus mengarahkannya kepada akhirat. Dunia bernilai sebagai ruang tindakan karena manusia tidak dapat menjalankan tanggung jawab moral di luar kehidupan konkret. Pengabdian, keadilan, kemurahan hati, tanggung jawab keluarga, pengelolaan harta, pencarian ilmu, dan pencegahan kerusakan semuanya berlangsung dalam dunia. Karena itu, dunia tidak perlu dihancurkan agar manusia dapat mencapai orientasi akhirat; dunia perlu ditempatkan pada posisi yang benar dalam hierarki nilai.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini adalah bahwa dunia menjadi ujian bukan semata-mata karena ia fana, tetapi karena kefanaan itu hidup berdampingan dengan daya tarik, kemungkinan, dan tanggung jawab. Justru karena dunia memiliki sesuatu yang layak dicintai, dimiliki, dan dinikmati, manusia diuji dalam menentukan batas keterikatannya. Orientasi akhirat bukan penolakan terhadap dunia,

melainkan prinsip yang mengatur cara dunia digunakan. Ketika kekayaan menjadi sarana amanah, kekuasaan menjadi sarana keadilan, ilmu menjadi sarana kerendahan hati, keluarga menjadi ruang tanggung jawab, dan kenikmatan menjadi bagian kehidupan yang tidak memutus hubungan dengan Allah, maka dunia tidak lagi dipahami sekadar sebagai objek hasrat. Ia menjadi medan pembentukan manusia.

**Dunia sebagai Permainan dan Kelalaian**

Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menempatkan kehidupan dunia dalam suatu rangkaian konseptual yang bergerak dari *laʿib*, *lahw*, *zīnah*, *tafākhur*, hingga *takāthur*. Rangkaian tersebut penting karena kritik Al-Qur'an terhadap dunia tidak dibangun melalui penolakan sederhana terhadap kehidupan temporal, melainkan melalui analisis mengenai cara manusia memberikan makna dan perhatian kepada kehidupan tersebut. Ayat itu menggambarkan dunia sebagai *laʿib* dan *lahw*, lalu memperlihatkan bagaimana kesenangan berkembang menjadi penghiasan diri, kebanggaan sosial, dan perlombaan memperbanyak kepemilikan atau keturunan.[135] Struktur semacam ini memungkinkan pembacaan yang lebih subtil: problem spiritual bukan semata-mata keberadaan kesenangan, melainkan transformasi kesenangan menjadi orientasi dominan yang mengatur persepsi manusia tentang nilai kehidupan.

Pembedaan antara *laʿib* dan *lahw* memberikan pintu masuk penting bagi analisis tersebut. *Laʿib* dapat menunjuk kepada aktivitas bermain yang mengandung unsur kesenangan, sedangkan *lahw* mengandung dimensi pengalihan atau keterlenaan dari sesuatu yang semestinya memperoleh perhatian. Karena itu, kedua istilah tersebut tidak

memadai apabila diterjemahkan hanya sebagai kategori moral yang secara otomatis menunjuk kepada sesuatu yang terlarang. Yang lebih mendasar ialah relasi antara aktivitas dan orientasi. Suatu aktivitas dapat bersifat ringan dan menyenangkan, tetapi menjadi problematis apabila aktivitas itu mengambil alih kapasitas perhatian sehingga manusia kehilangan kemampuan membedakan antara apa yang menyenangkan dan apa yang bermakna.

Pembacaan ini sekaligus mencegah reduksi etika Qur'ani menjadi asketisme yang menolak kesenangan. Kehidupan manusia mengandung kebutuhan terhadap istirahat, rekreasi, relasi sosial, pengalaman estetis, dan berbagai bentuk pelepasan dari ketegangan. Bahkan dalam tradisi etika Islam, pengaturan kesenangan tidak identik dengan penghapusan seluruh bentuk kesenangan. Literatur yang membahas etika al-Ghazālī menunjukkan adanya pengakuan terhadap fungsi kesenangan yang dibenarkan ketika kesenangan tersebut membantu pemulihan tenaga dan mencegah kelelahan yang justru menghambat aktivitas spiritual.[136] Persoalannya, karena itu, bukan terletak pada oposisi sederhana antara kesenangan dan kesalehan, melainkan pada kemampuan menempatkan kesenangan dalam suatu tatanan kehidupan yang lebih luas.

Di sinilah *lahw* memiliki bobot konseptual yang lebih dalam daripada sekadar "hiburan". Hiburan menjadi *lahw* ketika ia tidak lagi berfungsi sebagai bagian terbatas dari kehidupan, tetapi berubah menjadi mekanisme yang menyita perhatian. Dengan pendekatan ini, kelalaian dapat dipahami bukan pertama-tama sebagai kekurangan pengetahuan, melainkan sebagai kegagalan mengarahkan perhatian kepada apa yang secara normatif lebih penting. Seseorang dapat

mengetahui bahwa kehidupan memiliki dimensi moral dan transenden, tetapi tetap hidup seolah-olah pengetahuan tersebut tidak memiliki konsekuensi terhadap pilihan sehari-hari. Jarak antara mengetahui dan memperhatikan menjadi salah satu ruang penting bagi analisis spiritual tentang kelalaian.

Rangkaian *laʿib–lahw–zīnah–tafākhur–takāthur* juga memperlihatkan bahwa kelalaian memiliki dimensi sosial. Setelah kesenangan dan pengalihan perhatian muncul, ayat bergerak kepada *zīnah*, yaitu penghiasan atau pembentukan tampilan yang menarik; kemudian *tafākhur*, yakni saling bermegah; dan akhirnya *takāthur*, yaitu perlombaan untuk memperbanyak. Tafsir yang menjelaskan susunan tersebut melihat adanya perkembangan bertahap dalam bentuk keterikatan manusia terhadap dunia: dari permainan, kesenangan, dan penampilan menuju kebanggaan serta kompetisi dalam kelimpahan.[137] Yang menarik bukan sekadar urutan istilahnya, melainkan arah transformasinya. Dunia yang pada mulanya hadir sebagai objek kesenangan dapat berubah menjadi arena pembentukan identitas, pengakuan sosial, dan kompetisi status.

Dalam pengertian tersebut, *takāthur* tidak semata-mata menunjuk kepada kuantitas. Ia mengandung logika perbandingan: sesuatu dianggap bernilai karena lebih banyak daripada yang dimiliki pihak lain. Q.S. al-Takāthur 102: 1–2 menggambarkan keadaan ketika perlombaan memperbanyak telah melalaikan manusia hingga kematian datang.[138] Tafsir al-Ṭabarī membaca *takāthur* dalam kaitannya dengan saling membanggakan banyaknya harta dan jumlah, yang mengalihkan manusia dari ketaatan.[139] Tafsir Ibn Kathīr juga menghubungkannya dengan keterikatan terhadap kenikmatan dunia yang membuat

manusia mengabaikan orientasi akhirat sampai kematian menghentikan keterlibatan tersebut.[140] Pembacaan semacam ini menunjukkan bahwa problem *takāthur* bukan jumlah sebagai fakta matematis, melainkan jumlah sebagai ukuran eksistensial.

Konsekuensinya cukup penting. Jika "lebih banyak" dijadikan ukuran utama keberhasilan, maka titik kecukupan menjadi sulit ditemukan. Kepemilikan tidak lagi dinilai berdasarkan kecukupan fungsional, melainkan berdasarkan perbandingan. Keberhasilan tidak lagi terutama ditentukan oleh manfaat, melainkan oleh posisi relatif. Bahkan pencapaian yang secara objektif telah memadai dapat kehilangan maknanya ketika selalu ditempatkan dalam kompetisi baru. Dari sini, *takāthur* dapat dibaca sebagai struktur keinginan yang bersifat ekspansif: ia tidak berhenti ketika kebutuhan terpenuhi karena objek yang sesungguhnya dikejar bukan lagi kebutuhan, melainkan keunggulan relatif.

Pembacaan tersebut memiliki resonansi dengan berbagai analisis modern mengenai masyarakat konsumsi, kompetisi status, dan pembentukan identitas melalui performa sosial. Namun hubungan itu harus dijaga secara metodologis. Konsep Qur'ani tentang *takāthur* tidak dapat begitu saja disamakan dengan kritik modern terhadap kapitalisme, konsumerisme, atau budaya performativitas. Tradisi intelektual tersebut lahir dari kerangka historis dan epistemologis yang berbeda. Yang dapat dilakukan ialah membangun dialog pada tingkat persoalan struktural: keduanya sama-sama membuka kemungkinan analisis mengenai keadaan ketika aktivitas memperoleh legitimasi terutama karena kemampuannya mempertahankan kompetisi, meningkatkan visibilitas, atau menghasilkan akumulasi. Kesamaan

tersebut merupakan titik dialog, bukan alasan untuk menghapus perbedaan konseptual di antara keduanya.

Dari perspektif ini, kelalaian dapat dirumuskan sebagai persoalan struktur perhatian. Perhatian manusia bersifat terbatas. Apa yang secara terus-menerus menguasai perhatian akan memengaruhi cara seseorang mengurutkan kepentingan, menilai keberhasilan, dan menentukan arah tindakan. Kelalaian karena itu tidak selalu tampil sebagai tindakan yang secara eksplisit bertentangan dengan nilai agama. Ia dapat hadir dalam bentuk kehidupan yang tampak produktif, aktif, dan bahkan berhasil, tetapi seluruh energi mentalnya terserap oleh objek-objek temporal sehingga orientasi yang lebih mendasar secara perlahan kehilangan daya aktual.

Konsepsi tersebut mempertemukan dimensi Qur'ani dengan tradisi tasawuf tanpa menyamakan keduanya. Dalam kerangka al-Ghazālī, pembentukan manusia menuntut disiplin terhadap kecenderungan jiwa dan pengendalian dorongan yang dapat menguasai orientasi batin. Literatur akademik mengenai etika al-Ghazālī menunjukkan bahwa pembentukan karakter tidak dipahami sebagai perubahan intelektual semata, tetapi sebagai proses pembiasaan yang mengubah disposisi jiwa melalui praktik.[141] Karena itu, keterikatan kepada dunia tidak cukup diatasi dengan mengetahui bahwa dunia bersifat sementara. Pengetahuan harus diterjemahkan menjadi disiplin yang mengubah cara seseorang menginginkan, memilih, menggunakan, dan melepaskan sesuatu.

Di sini konsep perhatian memperoleh dimensi spiritual yang lebih tajam. Hati tidak hanya merupakan tempat berlangsungnya pengetahuan religius, tetapi juga medan pertarungan orientasi. Al-

Ghazālī menghubungkan pembinaan jiwa dengan pengendalian sifat-sifat seperti cinta kedudukan, cinta pujian, cinta harta, keterikatan kepada dunia, dan mengikuti hawa nafsu.[142] Artinya, kelalaian tidak terutama dipahami sebagai keadaan pasif. Ia dapat diproduksi melalui kebiasaan-kebiasaan yang secara terus-menerus mengarahkan jiwa kepada objek tertentu. Apa yang pada awalnya hanya merupakan kesenangan dapat menjadi kecenderungan; kecenderungan dapat menjadi kebiasaan; dan kebiasaan pada akhirnya dapat membentuk karakter.

Namun, tradisi tasawuf tidak mengharuskan dunia dipandang sebagai sesuatu yang harus dikeluarkan dari kehidupan. Bahkan pembacaan al-Ghazālī terhadap dunia memperlihatkan adanya pembedaan antara keterlibatan yang terarah dan keterikatan yang menguasai. Karena itu, asketisme yang relevan secara spiritual bukanlah penghapusan seluruh aktivitas duniawi, melainkan perubahan hubungan manusia dengan aktivitas tersebut. Seseorang dapat memiliki harta tanpa menjadikan harta sebagai pusat identitasnya; dapat memperoleh kedudukan tanpa menjadikan pujian sebagai sumber nilai dirinya; dan dapat menikmati kesenangan tanpa membiarkan kesenangan menentukan seluruh struktur hidupnya.

Pada tingkat ini, *zuhd* lebih tepat dipahami sebagai transformasi relasi terhadap dunia daripada sekadar pengurangan kepemilikan. Yang perlu dilepaskan bukan selalu benda, melainkan klaim batin bahwa benda tersebut merupakan sumber utama keamanan, status, atau makna. Perbedaan ini penting karena menjadikan kritik terhadap dunia lebih bersifat etis daripada material. Dua orang dapat memiliki jumlah harta yang sama, tetapi memiliki struktur keterikatan yang berbeda.

Sebaliknya, seseorang yang memiliki sedikit harta tetap dapat mengalami keterikatan yang sangat kuat terhadap dunia. Ukuran problem spiritual dengan demikian tidak dapat ditentukan hanya oleh kuantitas objek yang dimiliki.

Dari sudut pandang ini, kelalaian juga dapat dipahami sebagai hilangnya kebebasan batin. Manusia bebas secara formal ketika ia dapat memilih berbagai tindakan, tetapi kebebasan tersebut menjadi rapuh apabila pilihan selalu ditentukan oleh rangsangan yang paling kuat terhadap keinginan. Seseorang mungkin merasa sedang memilih, padahal pola keinginannya telah dibentuk sedemikian rupa sehingga pilihan tertentu hampir selalu muncul secara otomatis. Disiplin spiritual kemudian memperoleh makna sebagai usaha memulihkan kapasitas reflektif: kemampuan untuk berhenti, mengambil jarak, menilai kembali dorongan, dan memilih berdasarkan tujuan yang lebih luas daripada kepuasan sesaat.

Kerangka tersebut memperluas pemahaman tentang *lahw*. Jika *lahw* dipahami sebagai sesuatu yang mengalihkan perhatian, maka persoalan utamanya bukan sekadar berapa lama manusia melakukan suatu aktivitas, melainkan apa yang terjadi pada struktur prioritasnya. Aktivitas yang hanya berlangsung beberapa menit dapat memiliki pengaruh besar apabila terus mengarahkan keinginan kepada pola tertentu, sedangkan aktivitas yang berlangsung lama belum tentu menjadi *lahw* apabila memiliki tujuan yang jelas dan proporsional. Ukuran etisnya terletak pada hubungan antara aktivitas, perhatian, tujuan, dan konsekuensi terhadap kehidupan secara keseluruhan.

Hal ini menghasilkan suatu pembedaan penting antara *kesenangan* dan *kelalaian*. Kesenangan merupakan pengalaman psikologis yang

tidak dengan sendirinya bernilai negatif. Kelalaian merupakan kondisi ketika orientasi manusia terganggu sehingga ia tidak lagi mampu menempatkan kesenangan dalam hierarki kehidupan yang benar. Dengan demikian, problemnya bukan bahwa manusia menikmati dunia, tetapi bahwa dunia dapat menjadi sedemikian dominan sehingga manusia kehilangan kemampuan untuk melihat dunia sebagai bagian dari keseluruhan makna keberadaannya.

Pembacaan tersebut juga menjelaskan mengapa kematian muncul sebagai batas dalam Q.S. al-Takāthur 102: 2. Kematian memutus logika akumulasi dengan cara yang paling fundamental: ia mengakhiri kemungkinan memperluas kepemilikan, status, dan perbandingan. Selama kehidupan berlangsung, manusia dapat terus menggeser ukuran "cukup" kepada tingkat yang lebih tinggi; kematian menghentikan kemungkinan tersebut. Karena itu, penyebutan kubur bukan sekadar pengingat temporal tentang singkatnya kehidupan, melainkan kritik terhadap asumsi bahwa akumulasi duniawi dapat menjadi tujuan final manusia.[143]

Dari pembacaan komparatif tersebut dapat dikembangkan suatu proposisi bahwa kelalaian dalam perspektif Qur'ani memiliki setidaknya tiga lapisan. Pertama, lapisan atensional: perhatian manusia terserap oleh objek tertentu. Kedua, lapisan evaluatif: objek yang menyerap perhatian mulai diperlakukan sebagai ukuran keberhasilan. Ketiga, lapisan eksistensial: ukuran tersebut menggantikan orientasi yang lebih mendasar mengenai tujuan hidup. Pada lapisan terakhir inilah permainan berubah menjadi kelalaian dalam arti yang serius. Yang pada awalnya hanya dilakukan untuk kesenangan akhirnya menentukan apa yang dianggap layak dikejar.

Konstruksi tersebut membantu menghindari dua reduksi sekaligus. Reduksi pertama melihat semua kesenangan dunia sebagai kejahatan sehingga kehidupan spiritual berubah menjadi penolakan terhadap dimensi manusiawi. Reduksi kedua melihat dunia sebagai ruang netral sehingga persoalan moral hanya muncul pada tindakan-tindakan yang secara eksplisit melanggar norma. Al-Qur'an menawarkan ruang analitis di antara keduanya: dunia dapat dinikmati, tetapi tidak boleh menjadi pusat orientasi; aktivitas dapat dilakukan, tetapi tidak boleh mengambil alih tujuan; kepemilikan dapat diterima, tetapi tidak boleh berubah menjadi ukuran mutlak keberhasilan.

Pada akhirnya, kritik terhadap dunia sebagai permainan dan kelalaian merupakan kritik terhadap cara manusia mengorganisasi perhatian. Apa yang terus dilihat, dikejar, dibandingkan, dan dirayakan pada akhirnya ikut membentuk diri. Karena itu, perjuangan spiritual tidak cukup dirumuskan sebagai meninggalkan benda tertentu. Yang lebih mendasar ialah membangun kemampuan untuk menentukan apa yang layak memperoleh perhatian, berapa banyak perhatian yang layak diberikan, dan tujuan apa yang harus mengarahkan perhatian tersebut. Dalam kerangka ini, *zuhd* tidak terutama berarti menjauh dari dunia, tetapi menolak menjadikan dunia sebagai pusat absolut kehidupan. Dunia tetap hadir, kesenangan tetap memiliki tempat, aktivitas tetap berlangsung, tetapi semuanya ditempatkan kembali dalam horizon tujuan yang lebih luas. Inilah titik ketika kritik Qur'ani terhadap *la'ib*, *lahw*, dan *takāthur* dapat dibaca bukan sebagai penolakan terhadap kehidupan dunia, melainkan sebagai tuntutan untuk merebut kembali kebebasan manusia dari struktur perhatian yang telah dikuasai oleh dunia.

**Dunia sebagai Amanah**

Membicarakan dunia sebagai amanah menggeser pusat persoalan dari kepemilikan menuju tanggung jawab. Pergeseran ini bukan sekadar perubahan terminologi, sebab istilah "milik" dan "amanah" mengandung konsekuensi etis yang berbeda. Kepemilikan, terutama ketika dipahami secara absolut, cenderung menempatkan objek berada di bawah kewenangan pemilik; amanah justru menegaskan bahwa kewenangan selalu disertai tanggung jawab mengenai cara sesuatu diterima, digunakan, dikembangkan, dan dipertanggungjawabkan. Dalam horizon Qur'ani, perubahan cara memandang tersebut memungkinkan dunia tidak dipahami semata-mata sebagai kumpulan objek yang tersedia untuk memenuhi keinginan manusia, melainkan sebagai ruang tempat manusia menjalankan tanggung jawab moral.

Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 memberikan artikulasi yang sangat penting bagi konstruksi tersebut. Manusia diarahkan untuk mencari negeri akhirat melalui apa yang telah dianugerahkan Allah, tetapi pada saat yang sama diperintahkan agar tidak melupakan bagian kehidupan dunia, berbuat baik, dan tidak membuat kerusakan di bumi.[144] Susunan ini menolak pemisahan tajam antara orientasi akhirat dan keterlibatan duniawi. Karunia dunia bukan sesuatu yang harus disingkirkan agar manusia dapat mencapai orientasi spiritual; justru karunia tersebut menjadi medium yang harus diarahkan menuju kebaikan dan tanggung jawab.

Konteks ayat memperkuat dimensi etis tersebut. Al-Ṭabarī membaca perintah mencari akhirat melalui apa yang dianugerahkan Allah sebagai penggunaan harta dalam ketaatan, sementara "bagian dari dunia" tidak berarti meninggalkan kehidupan temporal, melainkan

tidak mengabaikan bagian yang sah dari kehidupan tersebut.[145] Dengan demikian, ayat tidak memberikan legitimasi kepada penolakan terhadap dunia, tetapi juga tidak mengesahkan pemujaan terhadap dunia. Dunia ditempatkan sebagai sarana yang harus ditata melalui orientasi normatif yang lebih tinggi.

Di sinilah konsep amanah berbeda secara mendasar dari sekadar konsep pemanfaatan sumber daya. Jika dunia dipandang hanya sebagai sumber daya, pertanyaan utama cenderung berbunyi: apa yang dapat dilakukan manusia terhadapnya? Perspektif amanah menambahkan pertanyaan yang secara etis lebih menentukan: atas dasar apa manusia berhak melakukan tindakan tersebut, untuk tujuan apa, dengan batas apa, dan kepada siapa akibatnya harus dipertanggungjawabkan? Perubahan pertanyaan ini memindahkan pembahasan dari kemampuan menuju legitimasi moral.

Perbedaan antara kemampuan dan kelayakan merupakan salah satu konsekuensi epistemologis terpenting dari konsep amanah. Pengetahuan teknis memungkinkan manusia mengetahui bagaimana suatu tindakan dapat dilakukan, tetapi pengetahuan tersebut tidak dengan sendirinya menentukan apakah tindakan itu patut dilakukan. Kemajuan teknologi, misalnya, dapat memperluas kapasitas manusia untuk mengubah lingkungan, mengelola informasi, memengaruhi perilaku, atau mengembangkan kekayaan. Namun bertambahnya kemampuan tidak identik dengan bertambahnya legitimasi. Di antara “dapat dilakukan” dan “seharusnya dilakukan” terdapat ruang normatif yang tidak dapat diisi oleh kemampuan teknis semata.

Karena itu, amanah mengandung unsur kerendahan hati epistemologis. Manusia bertindak dalam kondisi pengetahuan yang

terbatas dan tidak selalu dapat memperhitungkan seluruh konsekuensi tindakannya. Kesadaran tersebut tidak berarti menolak ilmu pengetahuan atau kemampuan teknis, melainkan menolak anggapan bahwa penguasaan teknis telah menyelesaikan persoalan moral. Semakin besar kapasitas manusia untuk mengubah dunia, semakin besar pula kebutuhan terhadap kemampuan menilai konsekuensi perubahan tersebut. Amanah dengan demikian menghubungkan pengetahuan dengan tanggung jawab.

Perspektif ini memiliki kedekatan tertentu dengan pembacaan metafisis Ibn al-ʻArabī mengenai relasi Tuhan, kosmos, dan manusia. William C. Chittick, dalam kajiannya mengenai kosmologi Ibn al-ʻArabī, menunjukkan bahwa struktur pemikiran tersebut tidak dapat direduksi kepada oposisi sederhana antara spiritual dan material. Pembahasannya mengenai hubungan Tuhan dan kosmos, struktur kosmos, serta jiwa manusia memperlihatkan suatu pandangan mengenai realitas yang terjalin secara hierarkis dan simbolis, bukan sekadar kumpulan benda yang berdiri tanpa hubungan makna.[146] Perspektif ini berguna karena membuka kemungkinan untuk memahami dunia sebagai realitas yang memiliki kedudukan dalam tatanan keberadaan, sementara manusia memiliki kapasitas untuk mengenali makna dan bertindak di dalamnya.

Namun, pembacaan metafisis tersebut tidak boleh langsung disamakan dengan konsep amanah dalam Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Keduanya berasal dari tingkat argumentasi yang berbeda. Ayat memberikan struktur normatif mengenai penggunaan karunia dunia, kebaikan sosial, dan larangan kerusakan; sementara kajian Chittick mengenai Ibn al-ʻArabī membantu menyediakan horizon metafisis

untuk memahami hubungan manusia dan kosmos. Dialog keduanya produktif justru apabila perbedaan tersebut dipertahankan. Al-Qur'an menyediakan orientasi normatif, sedangkan metafisika Ibn al-'Arabī dapat memperluas pemahaman mengenai mengapa dunia tidak layak direduksi menjadi benda yang semata-mata tersedia bagi kehendak manusia.

Konsekuensi etisnya tampak ketika konsep amanah diterapkan kepada kepemilikan. Harta tidak memperoleh legitimasi moral hanya karena secara legal berada dalam penguasaan seseorang. Status kepemilikan merupakan satu dimensi, sedangkan cara memperoleh, menggunakan, dan mendistribusikannya merupakan dimensi lain. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 menghubungkan karunia dengan *iḥsān* dan larangan *fasād*.[147] Hubungan tersebut menunjukkan bahwa penggunaan sumber daya memiliki konsekuensi sosial. Apa yang diterima seseorang sebagai karunia tidak berhenti pada kepentingan dirinya sendiri, tetapi berada dalam jaringan hubungan dengan orang lain dan dengan kondisi kehidupan bersama.

Pembacaan tersebut mencegah konsep amanah menjadi legitimasi religius bagi akumulasi tanpa batas. Jika seseorang menyatakan bahwa semua yang dikuasainya merupakan "amanah", tetapi menggunakan kekuasaan tersebut untuk memperluas dominasi, menghasilkan kerusakan, atau mengabaikan kepentingan pihak lain, istilah amanah kehilangan fungsi normatifnya. Amanah bukan sinonim bagi "hak untuk menggunakan", melainkan kategori yang membatasi penggunaan melalui tujuan dan tanggung jawab. Justru karena manusia dipercaya untuk mengelola sesuatu, ia tidak bebas memperlakukannya tanpa batas.

Pada sisi yang lain, amanah juga tidak dapat direduksi menjadi penolakan terhadap kekayaan. Tafsir al-Ṭabarī atas Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 menunjukkan bahwa harta dapat menjadi sarana untuk memperoleh kebaikan akhirat melalui tindakan yang sesuai dengan ketaatan.[148] Artinya, masalah moral tidak berada pada keberadaan kekayaan sebagai objek, tetapi pada relasi manusia dengannya. Kekayaan dapat menjadi sarana kemaslahatan atau menjadi instrumen kesombongan dan kerusakan. Karena itu, kategori moral harus diarahkan kepada cara penggunaan dan orientasi tindakan, bukan kepada keberadaan materi secara abstrak.

Prinsip ini dapat diperluas kepada pengetahuan. Pengetahuan merupakan amanah ketika ia dipandang bukan semata-mata sebagai modal simbolik atau alat memperoleh keunggulan, tetapi sebagai kapasitas yang menimbulkan tanggung jawab. Semakin luas kemampuan seseorang memahami sesuatu, semakin besar kemungkinan bahwa pengetahuannya dapat menghasilkan manfaat ataupun mudarat. Karena itu, keilmuan tidak dapat dipisahkan dari pertanyaan mengenai tujuan, konsekuensi, dan tanggung jawab penggunaannya. Pengetahuan yang benar secara epistemik belum tentu menghasilkan tindakan yang benar secara etis apabila orientasi penggunaannya tidak diperiksa.

Hal yang sama berlaku bagi kekuasaan. Jabatan dapat dipahami sebagai bentuk kepemilikan kekuasaan jika yang ditekankan adalah kewenangan; tetapi ia menjadi amanah apabila kewenangan tersebut dibaca sebagai tanggung jawab terhadap mereka yang terkena dampak keputusan. Perubahan perspektif ini penting karena kekuasaan memiliki kecenderungan intrinsik untuk mengubah hubungan antara

pelaku dan pihak yang dipengaruhi. Amanah menyediakan prinsip normatif yang menuntut agar kekuasaan tidak dinilai hanya berdasarkan efektivitas dalam mencapai tujuan, tetapi juga berdasarkan keadilan dan konsekuensi terhadap manusia lain.

Pada titik ini, dunia dapat dipahami sebagai ruang etika. Aktivitas ekonomi, kerja profesional, pengembangan ilmu, pengelolaan lingkungan, pendidikan, dan penggunaan kekuasaan tidak berada di luar kehidupan spiritual. Semua itu menjadi bagian dari tanggung jawab moral ketika dilakukan dalam hubungan dengan tujuan, batas, dan konsekuensi yang dapat dipertanggungjawabkan. Pemisahan terlalu tajam antara “aktivitas duniawi” dan “aktivitas keagamaan” justru berisiko mengabaikan wilayah tempat sebagian besar tanggung jawab manusia benar-benar berlangsung.

Pembacaan tersebut juga memungkinkan evaluasi yang lebih proporsional terhadap kerja. Bekerja tidak secara otomatis menjadi tindakan spiritual hanya karena seseorang memiliki niat yang baik. Nilai moral kerja juga bergantung pada cara kerja dilakukan, sumber penghasilan, hubungan dengan orang lain, dan akibat yang ditimbulkannya. Sebaliknya, aktivitas ekonomi tidak perlu dianggap kurang spiritual hanya karena berlangsung dalam ruang duniawi. Yang menentukan ialah apakah aktivitas tersebut dapat ditempatkan dalam tatanan tanggung jawab yang lebih luas. Dalam kerangka amanah, kerja memperoleh dimensi moral melalui hubungan antara kemampuan, kebutuhan, kontribusi, dan pertanggungjawaban.

Prinsip yang sama berlaku terhadap kekayaan. Kekayaan dapat memenuhi kebutuhan, memungkinkan seseorang menunaikan tanggung jawab keluarga, mengembangkan pendidikan, membantu

orang lain, dan membangun institusi sosial. Akan tetapi, kekayaan juga dapat menjadi instrumen dominasi apabila dilepaskan dari batas moral. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 secara bersamaan menyebut orientasi akhirat, bagian dunia, *iḥsān*, dan larangan *fasād*.[149] Keempat unsur tersebut penting karena memperlihatkan bahwa pemanfaatan kekayaan tidak dinilai hanya berdasarkan manfaat individual, tetapi juga berdasarkan apakah ia berkontribusi kepada kebaikan atau menghasilkan kerusakan.

Konsep amanah bahkan memiliki implikasi ekologis. Jika alam hanya dilihat sebagai objek, maka relasi manusia dengan lingkungan cenderung dibentuk oleh logika ekstraksi: apa yang tersedia diambil sejauh kemampuan teknis memungkinkan. Jika alam ditempatkan dalam horizon amanah, pertanyaan berubah menjadi bagaimana manusia menggunakan sumber daya tanpa menghapus keberlanjutan kehidupan yang bergantung kepadanya. Dalam konteks ini, larangan *fasād fī al-arḍ* dalam Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 memperoleh relevansi yang luas.[150] Ayat tersebut tidak dengan sendirinya menyediakan teori ekologi modern, tetapi memberikan prinsip normatif bahwa penggunaan karunia dunia tidak dapat dipisahkan dari larangan menghasilkan kerusakan.

Perbedaan antara konsep amanah dan asketisme negatif menjadi semakin jelas di sini. Asketisme yang salah dipahami dapat menganggap keterlibatan dalam dunia sebagai hambatan terhadap spiritualitas. Amanah justru mengandaikan keterlibatan. Seseorang tidak dapat menjalankan tanggung jawab terhadap keluarga, masyarakat, ilmu, ekonomi, atau lingkungan dengan sepenuhnya menarik diri dari dunia. Spiritualitas yang dibangun melalui amanah bukan spiritualitas pelarian, melainkan spiritualitas pengelolaan:

manusia hadir di dalam dunia tanpa menjadikan dunia sebagai tujuan absolut.

Dalam kerangka tersebut, orientasi akhirat tidak menghapus nilai dunia; ia mengubah cara dunia digunakan. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 tidak mengatakan agar manusia melupakan dunia. Sebaliknya, bagian dunia tetap diakui, tetapi ditempatkan berdampingan dengan pencarian akhirat, *iḥsān*, dan larangan kerusakan.[151] Struktur tersebut menghasilkan bentuk keseimbangan yang berbeda dari kompromi pragmatis. Dunia bukan sekadar "boleh dinikmati sedikit", sementara akhirat menjadi tujuan yang abstrak; dunia justru menjadi medan aktualisasi orientasi akhirat melalui cara manusia bekerja, menggunakan sumber daya, memperlakukan orang lain, dan mencegah kerusakan.

Pembacaan metafisis terhadap kosmos dalam tradisi Ibn al-'Arabī dapat memperdalam konstruksi ini. Chittick menunjukkan bahwa kosmologi Ibn al-'Arabī menghubungkan pembahasan tentang Tuhan, kosmos, dan jiwa manusia dalam satu struktur pemikiran yang terpadu.[152] Dari sudut ini, manusia tidak berdiri sebagai subjek yang sepenuhnya terpisah dari kosmos, melainkan berada di dalam suatu tatanan keberadaan yang memiliki keterhubungan. Jika dibawa secara hati-hati ke dalam pembahasan amanah, perspektif tersebut membantu menghindari pandangan instrumental yang memandang alam semata-mata berdasarkan kegunaannya bagi manusia.

Meski demikian, hubungan manusia dengan alam tidak perlu dibangun atas dasar romantisasi kosmos. Amanah tidak menuntut manusia berhenti mengolah alam. Manusia bekerja, bertani, membangun, memproduksi, meneliti, dan mengembangkan teknologi.

Persoalannya ialah batas moral dari pengolahan tersebut. Karena itu, amanah lebih tepat dirumuskan sebagai prinsip regulatif daripada prinsip anti-pembangunan. Ia tidak bertanya apakah manusia boleh mengubah dunia, melainkan bagaimana perubahan tersebut harus dilakukan agar kemampuan manusia tidak berubah menjadi kerusakan.

Pada tingkat epistemologis, konstruksi ini menghasilkan suatu prinsip kehati-hatian. Manusia selalu mengambil keputusan berdasarkan pengetahuan yang parsial. Konsekuensi jangka panjang suatu keputusan ekonomi, teknologi, politik, atau ekologis sering kali tidak sepenuhnya dapat diketahui. Kesadaran terhadap keterbatasan tersebut seharusnya tidak melumpuhkan tindakan, tetapi membentuk cara bertindak yang lebih reflektif. Amanah menuntut manusia menggunakan pengetahuan terbaik yang tersedia sambil mengakui bahwa kemampuan mengetahui selalu memiliki batas.

Dari sini dapat dibedakan antara *capacity* dan *responsibility*. Kapasitas menunjukkan apa yang mampu dilakukan manusia; tanggung jawab menunjukkan apa yang harus dipertimbangkan sebelum kemampuan tersebut digunakan. Keduanya tidak selalu bergerak pada arah yang sama. Kemajuan kapasitas tanpa perkembangan tanggung jawab dapat memperbesar skala kerusakan. Sebaliknya, tanggung jawab tanpa kapasitas dapat membatasi kemampuan untuk menyelesaikan persoalan. Amanah menghendaki keduanya dipertemukan: kemampuan dikembangkan, tetapi diarahkan oleh pertimbangan moral.

Pembacaan komparatif antara Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77, etika al-Ghazālī, dan horizon metafisis Ibn al-‘Arabī menunjukkan bahwa dunia tidak perlu diposisikan dalam dikotomi antara “sesuatu yang harus dinikmati”

dan “sesuatu yang harus ditinggalkan”. Al-Ghazālī memberikan perangkat untuk memahami dimensi pembentukan jiwa dan pengendalian orientasi batin; Ibn al-‘Arabī, sebagaimana direkonstruksi Chittick, memberikan horizon untuk memahami keterhubungan manusia dan kosmos; sedangkan ayat Qur’ani memberikan struktur normatif yang secara eksplisit menghubungkan karunia dunia, orientasi akhirat, kebaikan, dan larangan kerusakan.[153] Ketiganya tidak identik, tetapi dapat ditempatkan dalam dialog yang menghasilkan pemahaman lebih komprehensif mengenai tanggung jawab manusia terhadap dunia.

Dari dialog tersebut berkembang proposisi bahwa amanah merupakan kategori yang menghubungkan tiga dimensi sekaligus: ontologis, etis, dan praktis. Secara ontologis, dunia diterima sebagai karunia yang tidak memperoleh status kepemilikan absolut dari manusia. Secara etis, karunia tersebut mengandung tuntutan mengenai cara penggunaan dan konsekuensinya. Secara praktis, amanah diterjemahkan melalui tindakan konkret dalam mengelola harta, ilmu, kekuasaan, pekerjaan, relasi sosial, dan sumber daya alam. Ketiga dimensi tersebut tidak berdiri sendiri. Jika dimensi ontologis dipisahkan dari etika, amanah berubah menjadi konsep abstrak; jika etika tidak diterjemahkan ke dalam tindakan, amanah kehilangan daya praksisnya.

Konstruksi ini juga mengubah cara memahami keberhasilan. Dalam logika kepemilikan absolut, keberhasilan mudah diukur berdasarkan seberapa banyak yang dapat dikumpulkan atau seberapa besar kendali yang dapat diperoleh. Dalam logika amanah, ukuran keberhasilan bergeser kepada kualitas pengelolaan dan pertanggungjawaban. Pertanyaan yang relevan bukan hanya “berapa banyak yang dimiliki?”,

tetapi “untuk apa digunakan?”, “siapa yang memperoleh manfaat?”, “kerusakan apa yang dihindari?”, dan “bagaimana penggunaan tersebut dapat dipertanggungjawabkan?” Pergeseran ukuran ini mengubah ekonomi moral kehidupan tanpa harus meniadakan kebutuhan terhadap kepemilikan, produktivitas, dan pembangunan.

Amanah dengan demikian bukan konsep yang mengharuskan manusia menolak dunia, melainkan konsep yang menolak absolutisasi dunia. Manusia boleh memiliki, tetapi kepemilikan tidak boleh menjadi identitas final. Manusia boleh memperoleh kekayaan, tetapi kekayaan tidak menjadi ukuran mutlak martabat. Manusia boleh mengembangkan ilmu, tetapi pengetahuan tidak memberikan hak tanpa batas untuk mengendalikan segala sesuatu. Manusia boleh menggunakan kekuasaan, tetapi kewenangan tidak menghapus kewajiban terhadap pihak yang terkena dampaknya. Pada setiap wilayah tersebut, amanah bekerja sebagai prinsip yang mengubah *possession* menjadi *responsibility*.

Konstruksi konseptual yang berkembang dari pembahasan ini ialah bahwa dunia merupakan medan tanggung jawab manusia, bukan objek kepemilikan absolutnya. Manusia menerima dunia sebagai karunia, memanfaatkannya untuk memenuhi kebutuhan yang sah, mengembangkannya melalui kerja dan pengetahuan, serta mengarahkan hasil penggunaannya kepada kebaikan. Pada saat yang sama, ia harus mempertanggungjawabkan dampak tindakan tersebut dan menghindari *fasād*. Dalam horizon ini, orientasi akhirat tidak membawa manusia keluar dari dunia; orientasi tersebut justru memberikan ukuran moral bagi cara manusia berada di dalam dunia. Jika prinsip ini ditempatkan berdampingan dengan pembahasan

sebelumnya mengenai dunia sebagai permainan dan kelalaian, tampak kesinambungan argumentatif yang penting. Kritik terhadap *la'ib*, *lahw*, dan *takāthur* menjelaskan bahaya ketika dunia menguasai perhatian manusia; konsep amanah menjelaskan bagaimana hubungan manusia dengan dunia dapat direkonstruksi secara positif. Yang pertama memberikan kritik terhadap keterikatan; yang kedua memberikan kerangka tanggung jawab. Dengan demikian, pembebasan dari kelalaian tidak berakhir pada pengosongan kehidupan dunia, tetapi pada perubahan cara manusia hadir dan bertindak di dalamnya.

Dunia akhirnya dapat dipahami sebagai ruang ujian etis sekaligus ruang aktualisasi tanggung jawab. Nilainya tidak terletak pada kemampuan dunia memberikan kepuasan tanpa batas, tetapi pada kemungkinan manusia mengolah apa yang diterimanya menjadi kebaikan. Dalam perspektif ini, bekerja, memperoleh kekayaan, mengembangkan pengetahuan, menjalankan kekuasaan, dan mengelola alam tidak berada di luar kehidupan spiritual. Semuanya menjadi bagian dari kehidupan spiritual ketika manusia menyadari bahwa kemampuan tersebut bukan hak absolut, melainkan amanah yang menuntut orientasi, batas, dan pertanggungjawaban.

**Dunia sebagai Sarana dan Bukan Tujuan**

Pembedaan antara sarana (*wasīlah*) dan tujuan (*ghāyah*) memberikan kerangka konseptual yang penting untuk memahami posisi *al-dunyā* dalam etika Islam. Persoalan pokoknya bukan terletak pada keberadaan dunia sebagai realitas material, melainkan pada cara manusia menempatkan dunia dalam struktur orientasi kehidupannya. Dunia menjadi problematis ketika sesuatu yang semestinya berfungsi

sebagai perantara menuju kebaikan yang lebih tinggi berubah menjadi pusat tujuan yang menyerap seluruh perhatian, kehendak, dan energi manusia. Sebaliknya, dunia memperoleh makna etis ketika kekayaan, pengetahuan, kekuasaan, relasi sosial, kesehatan, pekerjaan, dan berbagai bentuk kenikmatan material ditempatkan dalam suatu orientasi yang melampaui kepentingan dirinya sendiri.

Perspektif tersebut penting karena mencegah dikotomi sederhana antara "dunia" dan "akhirat". Al-Qur'an tidak membangun orientasi kehidupan melalui penolakan terhadap seluruh kepentingan duniawi. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 justru memadukan pencarian negeri akhirat dengan pengakuan atas bagian manusia dalam kehidupan dunia.[154] Struktur ayat tersebut menunjukkan bahwa orientasi eskatologis tidak identik dengan penghapusan dimensi duniawi. Dunia tetap mempunyai tempat dalam kehidupan manusia, tetapi tempat itu tidak bersifat absolut. Ia berada dalam tata orientasi yang lebih luas, yakni pencarian kebaikan, tanggung jawab moral, dan kehidupan akhirat.

Implikasinya cukup mendasar. Jika dunia dipahami semata-mata sebagai sesuatu yang harus ditolak, maka kehidupan material manusia berisiko kehilangan legitimasi etisnya. Sebaliknya, jika dunia diperlakukan sebagai tujuan final, kehidupan manusia mudah direduksi menjadi akumulasi kepemilikan, status, kenyamanan, dan pengakuan. Kedua ekstrem tersebut sama-sama menyederhanakan hubungan manusia dengan dunia. Yang pertama mengabaikan kenyataan bahwa manusia hidup, bekerja, berkeluarga, membangun masyarakat, dan memenuhi amanah melalui dunia; yang kedua mengabaikan keterbatasan temporal dunia dan menjadikan sesuatu yang sementara sebagai ukuran terakhir bagi kehidupan.

Di dalam tradisi al-Ghazālī, persoalan tersebut memperoleh bentuk yang lebih tajam melalui analisis mengenai *ḥubb al-dunyā*. Kritiknya tidak dapat dipahami sebagai penolakan ontologis terhadap dunia sebagai ciptaan Allah. Yang menjadi sasaran kritik adalah keterikatan batin yang membuat dunia menguasai orientasi manusia. Dalam pembahasan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, *ḥubb al-dunyā* ditempatkan dalam rangkaian penyakit batin yang berhubungan dengan kekayaan, kedudukan, popularitas, kenikmatan, dan berbagai bentuk keterikatan yang mengalihkan perhatian dari tujuan spiritual.[155] Dengan demikian, problem asketis bukan terutama "berapa banyak" yang dimiliki seseorang, melainkan "apa posisi kepemilikan itu" dalam struktur kehendaknya.

Perbedaan tersebut memungkinkan reinterpretasi terhadap *zuhd*. Zuhud tidak memadai apabila didefinisikan hanya sebagai pengurangan kepemilikan material. Definisi demikian mudah mengubah zuhud menjadi kategori kuantitatif: semakin sedikit harta, semakin zuhud seseorang. Padahal, seseorang dapat memiliki sedikit tetapi menjadikan benda tersebut sebagai pusat kecemasan, kebanggaan, atau identitas dirinya. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki banyak sumber daya tetapi tidak menjadikan kepemilikan tersebut sebagai tujuan final. Dalam kerangka ini, ukuran yang lebih relevan adalah relasi batin terhadap sesuatu yang dimiliki. Kritik al-Ghazālī terhadap dunia karena itu lebih tepat dibaca sebagai kritik terhadap dominasi dunia atas hati daripada sebagai seruan universal untuk meninggalkan aktivitas material.[156]

Dari sudut pandang ini, instrumentalitas menjadi kategori analitis yang berguna. Suatu objek disebut instrumental ketika nilainya

berkaitan dengan kemampuannya membantu pencapaian tujuan tertentu. Uang, misalnya, memungkinkan seseorang memenuhi kebutuhan, membantu orang lain, membangun institusi, memperoleh pendidikan, atau menjalankan tanggung jawab sosial. Nilai instrumental tersebut menjadi problematis apabila uang tidak lagi dipandang sebagai sarana, melainkan menjadi ukuran keberhasilan yang berdiri sendiri. Pada saat itu terjadi perubahan status normatif: sarana mengambil posisi tujuan.

Perubahan tersebut tidak selalu berlangsung secara eksplisit. Manusia jarang mengatakan bahwa uang adalah tujuan tertinggi kehidupannya. Pergeseran orientasi justru sering berlangsung melalui kebiasaan sehari-hari: waktu semakin banyak dicurahkan untuk memperoleh keuntungan, keputusan moral disesuaikan dengan kepentingan ekonomi, relasi dinilai berdasarkan manfaat, dan keberhasilan diukur terutama melalui akumulasi. Dengan demikian, absolutisasi dunia bukan hanya persoalan keyakinan teoritis, melainkan dapat menjadi struktur praktis yang bekerja melalui kebiasaan, preferensi, dan keputusan. Q.S. al-Takāthur 102: 1–2 memperlihatkan dimensi tersebut dengan sangat jelas. Al-Qur'an menggambarkan *al-takāthur* sebagai sesuatu yang melalaikan manusia sampai mereka mencapai kubur.[157] Kritiknya bukan sekadar terhadap jumlah harta atau banyaknya sesuatu yang dimiliki. Yang mendapat perhatian adalah mekanisme kompetisi untuk "memperbanyak" yang membuat manusia kehilangan orientasi terhadap persoalan yang lebih mendasar. Dengan demikian, persoalan *takāthur* terletak pada transformasi kuantitas menjadi orientasi eksistensial: memiliki lebih banyak tidak lagi menjadi alat untuk menjalankan kehidupan, tetapi menjadi alasan mengapa

kehidupan dijalankan. Pembacaan tersebut memperluas pengertian tentang keterikatan dunia. Dunia tidak menguasai manusia hanya ketika manusia mengejar kemewahan. Ia juga dapat menguasai manusia melalui obsesi terhadap prestise, pengakuan, produktivitas, reputasi, atau bahkan keberhasilan dalam aktivitas yang pada dirinya sendiri bernilai positif. Sebuah pekerjaan yang pada mulanya merupakan sarana pengabdian dapat berubah menjadi sumber identitas absolut. Pengetahuan yang semestinya memperluas kebijaksanaan dapat berubah menjadi alat superioritas. Bahkan aktivitas keagamaan dapat mengalami distorsi ketika tujuan memperoleh pengakuan manusia menggantikan orientasi kepada Allah. Persoalan mendasarnya tetap sama: sarana telah mengambil tempat tujuan.

Kerangka ini juga membantu menghindari pemahaman yang terlalu sederhana mengenai *dunyā*. Tidak seluruh yang bersifat duniawi secara otomatis bernilai rendah, sebagaimana tidak seluruh yang tampak religius secara otomatis bebas dari keterikatan duniawi. Kategori "dunia" dalam kritik etis Islam lebih tepat dipahami secara fungsional dan orientasional. Sesuatu menjadi bagian dari problem *dunyā* ketika ia menghalangi manusia dari tujuan moral-spiritualnya atau ketika kecintaan kepadanya menundukkan seluruh pertimbangan lain. Sebaliknya, objek yang sama dapat memperoleh nilai positif ketika digunakan untuk memenuhi kewajiban, memelihara kehidupan, menegakkan keadilan, atau mendukung pengembangan manusia.

Perspektif Ibn al-'Arabī, sebagaimana dibaca oleh William C. Chittick, memberikan dimensi metafisis yang memperkaya kerangka tersebut. Dalam kajian Chittick mengenai pemikiran Ibn al-'Arabī, dunia

tidak ditempatkan sebagai realitas yang harus dipahami secara terpisah dari Tuhan, melainkan sebagai ranah *tajallī* dan penyingkapan tanda-tanda ilahi. Chittick menekankan bahwa dalam kosmologi Ibn al-'Arabī, entitas-entitas kosmos memperoleh makna melalui relasinya dengan Realitas Ilahi.[158] Karena itu, keterlibatan dengan dunia tidak dengan sendirinya merupakan penyimpangan spiritual. Yang menentukan adalah kemampuan manusia membaca realitas ciptaan sebagai sesuatu yang menunjuk melampaui dirinya sendiri.

Di sini tampak perbedaan aksentuasi antara al-Ghazālī dan pembacaan Chittick atas Ibn al-'Arabī. Al-Ghazālī menaruh perhatian besar pada disiplin jiwa: bagaimana keterikatan terhadap kekayaan, kedudukan, kesenangan, dan pujian dapat menghalangi perjalanan spiritual. Chittick, melalui Ibn al-'Arabī, membuka dimensi kosmologis: dunia tidak hanya merupakan objek keterikatan yang harus dikendalikan, tetapi juga medan penyingkapan makna. Yang pertama terutama bertanya bagaimana manusia tidak diperbudak oleh dunia; yang kedua membantu menjelaskan bagaimana dunia dapat dibaca secara spiritual. Perbedaan ini tidak harus menghasilkan pertentangan. Keduanya dapat dipahami sebagai dua tingkat analisis yang saling melengkapi: disiplin terhadap keterikatan batin dan transformasi cara memandang realitas.

Konsekuensinya ialah bahwa zuhud tidak seharusnya dipahami sebagai kebencian terhadap dunia. Kebencian semacam itu justru berpotensi menghasilkan kontradiksi, sebab dunia yang dibenci tetap menjadi pusat perhatian. Seseorang dapat tampak meninggalkan dunia secara lahiriah tetapi secara batin terus-menerus memikirkannya. Zuhud yang lebih mendalam adalah perubahan kedudukan dunia dalam

kesadaran: dunia tetap digunakan, dirawat, dan dinikmati dalam batas yang dibenarkan, tetapi tidak ditempatkan sebagai sumber makna terakhir. Dalam formulasi yang lebih ringkas, manusia dapat memiliki sesuatu tanpa membiarkan sesuatu itu memiliki dirinya.

Dari sini dapat dikembangkan tiga dimensi hubungan manusia dengan dunia. Pertama adalah hubungan penggunaan. Manusia menggunakan dunia untuk memenuhi kebutuhan biologis, sosial, intelektual, dan spiritual. Penggunaan ini bersifat niscaya karena kehidupan manusia selalu berlangsung melalui medium material dan sosial. Kedua adalah hubungan pengelolaan. Manusia tidak sekadar menggunakan, tetapi memikul tanggung jawab atas konsekuensi penggunaannya. Kekayaan, misalnya, tidak berhenti pada hak personal, tetapi membawa pertanyaan mengenai cara memperoleh, membelanjakan, dan dampaknya terhadap orang lain. Ketiga adalah hubungan keterarahan. Penggunaan dan pengelolaan dunia harus diarahkan oleh tujuan moral yang lebih tinggi. Ketiga dimensi ini menjadikan dunia sebagai sarana tanpa merendahkan nilai kehidupan duniawi.

Dimensi pengelolaan tersebut penting karena konsep sarana tidak boleh disalahgunakan untuk membenarkan eksploitasi. Jika dunia hanya dipandang sebagai alat bagi tujuan manusia, muncul risiko bahwa alam, manusia lain, bahkan komunitas sosial diperlakukan semata-mata sebagai objek instrumental. Kerangka etis Islam menuntut lebih dari sekadar efisiensi penggunaan. Penggunaan harus berada dalam batas tanggung jawab. Karena itu, instrumentalitas dunia harus ditempatkan di bawah norma keadilan, amanah, kemaslahatan,

dan pertanggungjawaban. Dunia sebagai sarana tidak berarti dunia sebagai objek yang boleh diperlakukan tanpa batas.

Pembacaan semacam ini juga menghasilkan koreksi terhadap kecenderungan asketisme yang terlalu materialistik. Jika zuhud diukur hanya dari jumlah benda yang ditinggalkan, perhatian mudah bergeser dari transformasi jiwa kepada simbol-simbol eksternal. Padahal, persoalan spiritual justru terletak pada struktur kecintaan dan ketergantungan. Dua orang dapat memiliki jumlah harta yang sama, tetapi memiliki hubungan moral yang berbeda terhadap harta tersebut. Yang satu melihatnya sebagai amanah dan sarana pelayanan; yang lain menjadikannya sebagai sumber identitas dan superioritas. Secara material keduanya mungkin tidak berbeda, tetapi secara etis posisi keduanya dapat sangat berbeda.

Kerangka ini pada akhirnya membawa pembahasan *al-dunyā* menuju persoalan kebebasan. Kebebasan spiritual bukan berarti ketiadaan hubungan dengan benda, masyarakat, atau kebutuhan material. Kebebasan berarti kemampuan menentukan hubungan tersebut berdasarkan tujuan yang dipilih secara sadar dan normatif, bukan karena dorongan keterikatan yang tidak terkendali. Dalam pengertian itu, zuhud merupakan bentuk kebebasan dari absolutisasi. Seseorang bebas bukan karena tidak memiliki apa-apa, melainkan karena apa yang dimilikinya tidak menjadi penguasa terakhir atas kehendaknya.

Pembacaan komparatif antara al-Ghazālī dan horizon metafisis Ibn al-‘Arabī yang dijelaskan Chittick menunjukkan bahwa hubungan manusia dengan dunia tidak dapat direduksi menjadi oposisi antara “memiliki” dan “meninggalkan”. Persoalan yang lebih mendasar adalah

struktur orientasi yang menentukan untuk apa sesuatu dimiliki, bagaimana sesuatu digunakan, dan ke arah mana penggunaan tersebut membawa manusia. Dari dialog tersebut dapat dikembangkan proposisi bahwa *zuhud* merupakan kebebasan dari absolutisasi dunia yang memungkinkan manusia tetap hadir secara aktif di dalam kehidupan duniawi tanpa menjadikan kehidupan duniawi sebagai tujuan final.

Posisi ini sekaligus mengubah cara memahami dunia sebagai sarana. Sarana bukan sesuatu yang tidak bernilai; justru nilai sarana terletak pada kemampuannya menghubungkan kehidupan aktual dengan tujuan yang lebih tinggi. Karena itu, dunia tidak perlu ditolak untuk ditransformasikan secara spiritual. Yang diperlukan adalah penataan hierarki nilai. Ketika dunia ditempatkan pada proporsi yang tepat, kepemilikan dapat menjadi amanah, pekerjaan dapat menjadi pelayanan, pengetahuan dapat menjadi kebijaksanaan, dan kekuasaan dapat menjadi tanggung jawab. Sebaliknya, ketika sarana diabsolutkan, sesuatu yang pada awalnya membantu kehidupan justru mulai menentukan nilai kehidupan itu sendiri. Di sinilah kritik terhadap *ḥubb al-dunyā* memperoleh makna etis yang paling mendasar: bukan penolakan terhadap dunia, melainkan pembebasan manusia dari kebutuhan untuk menjadikan dunia sebagai tujuan terakhir.

**Hakikat Al-Ḥubb**

Pembahasan mengenai *al-ḥubb* menuntut kehati-hatian konseptual karena cinta dalam tradisi Islam tidak dapat direduksi menjadi emosi psikologis yang muncul sesaat. Cinta memang memiliki dimensi afektif, tetapi daya kerjanya melampaui perasaan. Apa yang dicintai manusia

akan memengaruhi perhatian yang diberikan, pilihan yang dibuat, risiko yang bersedia ditanggung, sesuatu yang dipertahankan, dan sesuatu yang dikorbankan. Karena itu, cinta lebih tepat dipahami sebagai suatu orientasi yang menghubungkan subjek dengan objek melalui perhatian, kecenderungan, penilaian, dan tindakan.

Al-Qur'an memberikan dasar yang kuat bagi pembacaan semacam itu melalui penggunaan berbagai bentuk akar *ḥ-b-b* dalam konteks yang beragam. Salah satu konteks yang paling penting terdapat dalam Q.S. Āli 'Imrān 3: 14, ketika kecenderungan manusia terhadap berbagai kesenangan duniawi digambarkan sebagai sesuatu yang dibuat menarik bagi manusia.[159] Ayat tersebut tidak sekadar menyatakan bahwa manusia memiliki kesukaan terhadap objek tertentu. Ia memperlihatkan bahwa daya tarik terhadap objek duniawi merupakan bagian dari struktur pengalaman manusia dan karena itu harus ditempatkan dalam kerangka pengendalian serta orientasi nilai.

Dimensi hierarkis cinta tampak lebih eksplisit dalam Q.S. al-Baqarah 2: 165. Al-Qur'an menggambarkan sebagian manusia yang mencintai tandingan-tandingan selain Allah dengan kecintaan yang menyerupai atau menandingi kecintaan kepada Allah, sedangkan orang-orang beriman digambarkan memiliki cinta yang lebih kuat kepada Allah.[160] Struktur ayat tersebut menunjukkan bahwa persoalan etis cinta bukan semata-mata keberadaan cinta terhadap objek selain Allah. Persoalan yang lebih fundamental adalah posisi objek tersebut dalam hierarki kecintaan. Sesuatu dapat dicintai tanpa menjadi sesuatu yang absolut.

Perbedaan ini penting bagi pembahasan *ḥubb al-dunyā*. Jika cinta dipahami hanya sebagai perasaan senang, maka problem cinta terhadap dunia tampak sederhana: manusia harus mengurangi

kesenangannya terhadap benda-benda duniawi. Namun jika cinta dipahami sebagai orientasi eksistensial, persoalannya menjadi lebih mendalam. Dunia menjadi problematis bukan semata-mata karena manusia menyukainya, melainkan karena objek-objek duniawi memperoleh kedudukan sedemikian tinggi sehingga menentukan seluruh struktur perhatian, kehendak, dan pengorbanan manusia. Dengan demikian, yang perlu dianalisis bukan hanya intensitas rasa suka, tetapi struktur prioritas yang dibangun oleh cinta.

Dalam pengertian ini, cinta mempunyai dimensi epistemik sekaligus aksiologis. Apa yang dicintai sering kali dipandang sebagai sesuatu yang bernilai; penilaian terhadap nilai tersebut kemudian membentuk cara manusia melihat dunia. Seseorang yang mencintai kekayaan secara absolut akan cenderung melihat keberhasilan melalui ukuran material. Seseorang yang menempatkan kehormatan sebagai pusat kehidupannya akan lebih sensitif terhadap pengakuan dan penghinaan. Sebaliknya, kecintaan terhadap ilmu dapat mengarahkan perhatian kepada pencarian kebenaran. Cinta karena itu tidak hanya mengikuti penilaian nilai; ia juga ikut membentuk penilaian tersebut.

Perspektif William C. Chittick membantu memperluas persoalan ini keluar dari psikologi individual menuju sejarah intelektual Islam. Dalam kajiannya tentang cinta dalam pemikiran Islam, Chittick menunjukkan bahwa cinta menjadi tema yang dibahas oleh banyak pemikir Muslim sejak periode awal dan dikembangkan melalui perjumpaan dengan Al-Qur'an, hadis, puisi Arab, serta warisan intelektual yang lebih luas.[161] Dalam perkembangan pemikiran tersebut, cinta tidak hanya dipahami sebagai keadaan emosional manusia, tetapi juga sebagai daya yang berhubungan dengan asal, gerak, dan tujuan keberadaan.

Dimensi metafisis tersebut memperoleh artikulasi khusus dalam tradisi Ibn al-ʻArabī. Berdasarkan pembacaan Chittick, cinta dalam pemikiran Ibn al-ʻArabī berhubungan dengan struktur relasional antara Tuhan, manusia, dan kosmos. Cinta tidak berhenti sebagai pengalaman batin individu, sebab realitas ciptaan sendiri dipahami dalam hubungan dengan penyingkapan dan kehendak Ilahi.[162] Pembacaan semacam ini menjadikan cinta sebagai kategori yang memungkinkan hubungan antara antropologi spiritual dan kosmologi dibicarakan dalam satu kerangka.

Akan tetapi, pembacaan metafisis tersebut tidak boleh secara otomatis dipindahkan menjadi definisi psikologis. Ada perbedaan tingkat analisis antara mengatakan bahwa cinta merupakan prinsip yang menjelaskan relasi antara keberadaan dan tujuan akhirnya dengan mengatakan bahwa setiap pengalaman psikologis yang disebut "cinta" memiliki kualitas spiritual yang sama. Tidak semua kecintaan manusia memiliki orientasi transformatif. Cinta dapat memperluas diri, tetapi juga dapat mempersempitnya; dapat membebaskan, tetapi juga dapat memperbudak. Karena itu, kategori *ḥubb* membutuhkan analisis terhadap objek, struktur, arah, dan konsekuensinya.

Di sinilah al-Ghazālī menawarkan aksentuasi yang berbeda. Dalam pemikirannya mengenai cinta, pengalaman mencintai berkaitan erat dengan pengenalan terhadap sesuatu yang dipandang indah, sempurna, sesuai, atau memberikan manfaat. Cinta manusia karena itu mempunyai hubungan dengan pengetahuan dan persepsi terhadap kualitas objek yang dicintai. Struktur ini memungkinkan cinta dipahami sebagai sesuatu yang dapat mengalami transformasi: ketika manusia memperoleh pengenalan yang lebih mendalam mengenai sumber

segala kesempurnaan, arah cintanya pun dapat mengalami penataan kembali.[163]

Perbedaan antara al-Ghazālī dan pembacaan Chittick atas Ibn al-'Arabī memperlihatkan dua horizon yang berbeda tetapi berpotensi saling melengkapi. Al-Ghazālī terutama memberikan analisis etis-psikologis mengenai bagaimana jiwa mencintai dan bagaimana cinta dapat ditata. Ibn al-'Arabī, melalui pembacaan Chittick, memberikan horizon kosmologis-metafisis yang menempatkan cinta dalam struktur hubungan antara Tuhan, manusia, dan realitas. Yang pertama membantu menjawab bagaimana cinta bekerja dalam transformasi jiwa; yang kedua membantu menjelaskan mengapa cinta dapat dipandang sebagai prinsip yang menghubungkan manusia dengan realitas yang lebih luas.

Keduanya tidak perlu disatukan secara paksa. Perbedaan konseptual tetap perlu dipertahankan karena menghilangkan perbedaan tersebut justru akan mengaburkan karakter masing-masing pemikiran. Sintesis yang lebih hati-hati dapat dilakukan dengan menempatkan keduanya pada tingkat yang berbeda: cinta memiliki struktur ontologis-relasional dalam horizon metafisis, tetapi struktur tersebut dihayati manusia melalui perhatian, kehendak, pengetahuan, dan tindakan. Dengan demikian, dimensi metafisis dan psikologis tidak dipertentangkan, tetapi juga tidak disamakan.

Chittick juga menunjukkan bahwa dalam sejarah pemikiran Islam cinta sering dibicarakan dalam kaitannya dengan *tawḥīd*. Dalam artikel "Love in Islamic Thought", ia menjelaskan bahwa para pemikir Muslim menggunakan bahasa cinta untuk mengeksplorasi konsekuensi eksistensial dari pengakuan terhadap keesaan Tuhan.[164] Hal ini

membantu menjelaskan mengapa cinta kepada Allah tidak sekadar ditempatkan sebagai salah satu emosi religius di antara emosi lainnya. Cinta memiliki konsekuensi terhadap cara manusia memahami dirinya, dunia, dan tujuan hidupnya.

Namun, hubungan antara cinta dan *tawḥīd* tidak berarti bahwa semua objek kecintaan manusia harus dihapuskan. Pembacaan seperti itu justru dapat mengabaikan struktur pengalaman manusia yang secara inheren relasional. Manusia mencintai orang tua, pasangan, anak, sahabat, ilmu, keindahan, masyarakat, dan berbagai bentuk kebaikan. Yang menjadi persoalan teologis bukan keberadaan seluruh kecintaan tersebut, melainkan apakah kecintaan itu ditempatkan dalam tatanan yang mengakui keterbatasan objek-objek tersebut. Cinta kepada makhluk menjadi problematis ketika makhluk diperlakukan seolah-olah memiliki kedudukan absolut yang hanya layak bagi Tuhan.

Dari perspektif ini, *ḥubb al-dunyā* dapat dibedakan dari sekadar "menyukai dunia". Seseorang dapat menikmati keindahan, menghargai kenyamanan, mencintai keluarga, menikmati makanan, atau berusaha memperoleh kesejahteraan tanpa harus menjadikan semua itu sebagai pusat eksistensinya. *Ḥubb al-dunyā* dalam pengertian yang kritis muncul ketika objek-objek duniawi tidak lagi ditempatkan sebagai bagian dari kehidupan yang terbatas, tetapi menjadi sumber makna terakhir dan ukuran nilai manusia. Cinta berubah menjadi absolutisasi ketika objek yang terbatas memperoleh fungsi yang melampaui batas ontologis dan moralnya.

Kategori "hierarki cinta" karena itu menjadi sangat penting. Hierarki bukan berarti seluruh objek selain Tuhan harus ditolak, tetapi bahwa setiap objek harus memperoleh tempat yang sesuai dengan tingkat

nilainya. Cinta kepada manusia, misalnya, dapat menjadi ekspresi kebajikan ketika diwujudkan dalam kasih sayang, tanggung jawab, kesetiaan, dan pengorbanan yang benar. Tetapi cinta yang sama dapat menjadi destruktif ketika berubah menjadi kepemilikan, ketergantungan, atau pembenaran terhadap ketidakadilan. Yang membedakan bukan hanya objeknya, melainkan struktur hubungan yang dibangun oleh cinta.

Pada tingkat ini, cinta dapat dipahami sebagai kekuatan selektif. Manusia tidak mungkin memberikan perhatian yang sama kepada segala sesuatu. Mencintai berarti memberi bobot tertentu kepada objek yang dicintai. Perhatian, waktu, tenaga, dan sumber daya akan dialokasikan menurut apa yang dianggap bernilai. Karena itu, studi mengenai cinta pada akhirnya merupakan studi mengenai ekonomi perhatian dan pengorbanan manusia. Pertanyaan "apa yang dicintai?" perlu dilanjutkan dengan pertanyaan "apa yang dilakukan karena cinta tersebut?" dan "apa yang rela dikorbankan demi mempertahankan objek cinta itu?"

Kerangka tersebut memungkinkan hubungan antara *al-ḥubb* dan *al-dunyā* dianalisis secara lebih presisi. Dunia menjadi tujuan ketika kecintaan terhadap objek-objek duniawi mengorganisasi kehidupan secara total. Seseorang tidak sekadar memiliki harta, tetapi mengorbankan prinsip demi harta. Ia tidak sekadar menghargai reputasi, tetapi mengorbankan kebenaran demi mempertahankan citra. Ia tidak sekadar mencintai kenyamanan, tetapi menghindari seluruh bentuk tanggung jawab yang menuntut pengorbanan. Dalam keadaan seperti itu, cinta telah berubah menjadi prinsip pengorganisasi kehidupan yang tidak lagi dikendalikan oleh hierarki nilai yang lebih

tinggi. Sebaliknya, cinta dapat menjadi daya transformatif ketika objek yang dicintai mengarahkan manusia kepada bentuk keberadaan yang lebih baik. Di sinilah pembacaan al-Ghazālī memperoleh signifikansi. Jika cinta berhubungan dengan pengenalan terhadap kesempurnaan dan keindahan, maka pendidikan spiritual tidak cukup hanya memerintahkan manusia untuk "mengurangi cinta kepada dunia". Pendidikan tersebut harus membantu manusia mengembangkan kemampuan mengenali apa yang layak dicintai, mengapa ia layak dicintai, dan bagaimana kecintaan tersebut seharusnya diwujudkan. Transformasi cinta pada akhirnya merupakan transformasi struktur penilaian manusia.

Dalam kerangka tersebut, cinta kepada Allah tidak perlu dipahami sebagai penghapusan seluruh cinta lain, melainkan sebagai prinsip pengaturan. Cinta yang lebih tinggi memberi arah kepada cinta yang lebih rendah. Kecintaan kepada keluarga, misalnya, dapat menjadi lebih bertanggung jawab apabila tidak dipisahkan dari keadilan. Kecintaan terhadap kekayaan dapat memperoleh legitimasi moral apabila diarahkan kepada pemenuhan kewajiban dan kemaslahatan. Kecintaan terhadap ilmu dapat memperoleh makna spiritual apabila pencarian pengetahuan tidak berubah menjadi kesombongan intelektual. Hierarki cinta berfungsi sebagai prinsip yang mengatur hubungan antara berbagai bentuk kecintaan tersebut.

Di sinilah terdapat titik temu yang produktif antara analisis etis al-Ghazālī dan horizon metafisis yang dibahas Chittick. Al-Ghazālī membantu memperlihatkan bahwa cinta harus ditata melalui transformasi jiwa dan pengetahuan mengenai nilai; Chittick membantu menunjukkan bahwa cinta dalam tradisi Islam memiliki horizon yang

lebih luas daripada psikologi individual. Jika keduanya dibaca secara komparatif, cinta dapat dipahami sebagai relasi afektif yang sekaligus memiliki konsekuensi epistemik, etis, dan spiritual. Cinta menentukan apa yang dilihat sebagai bernilai, apa yang dikejar, dan ke arah mana kehidupan diarahkan.

Rumusan tersebut membawa pembahasan *al-ḥubb* keluar dari pengertian emosional yang sempit. Cinta dapat disebut sebagai daya orientasional: daya yang membuat manusia tertarik kepada sesuatu, memberi perhatian kepadanya, mengutamakannya, mempertahankannya, dan bersedia melakukan pengorbanan demi objek tersebut. Rumusan ini merupakan konstruksi analitis untuk keperluan pembahasan, bukan klaim bahwa seluruh tradisi Islam memiliki satu definisi teknis yang seragam mengenai *al-ḥubb*. Justru keragaman penggunaan konsep cinta dalam tradisi Islam menunjukkan bahwa istilah tersebut memiliki lapisan makna yang tidak dapat direduksi kepada satu formula.

Dengan pengertian demikian, persoalan *ḥubb al-dunyā* dapat dirumuskan secara lebih tajam. Problemnya bukan bahwa manusia memiliki afeksi terhadap dunia, melainkan bahwa daya orientasional cinta dapat menempatkan dunia pada posisi yang melampaui batasnya. Dunia kemudian tidak hanya dicintai sebagai bagian dari kehidupan, tetapi dijadikan sumber legitimasi kehidupan. Perubahan ini sangat menentukan karena objek cinta yang terbatas mulai menjalankan fungsi yang hanya dapat dipertanggungjawabkan oleh tujuan yang lebih tinggi.

Pembacaan komparatif tersebut akhirnya menunjukkan bahwa kualitas cinta ditentukan oleh struktur nilai yang mengaturnya. Cinta

bukan kategori yang secara moral selalu positif atau selalu negatif. Ia adalah kekuatan yang dapat membawa manusia menuju keteraturan nilai atau justru menjadikannya terikat pada objek yang terbatas. Karena itu, pertanyaan etis yang paling penting bukan "apakah manusia mencintai dunia?", melainkan "dalam struktur nilai apa kecintaan terhadap dunia ditempatkan?" Pertanyaan inilah yang memungkinkan pembahasan *ḥubb al-dunyā* bergerak dari moralitas larangan menuju analisis yang lebih mendalam mengenai orientasi eksistensial.

Dalam kerangka yang dikembangkan di sini, *al-ḥubb* dapat dipahami sebagai energi orientasional yang menghubungkan afeksi dengan perhatian, penilaian, kehendak, dan tindakan. *Ḥubb al-dunyā* menjadi problem ketika energi tersebut menjadikan objek duniawi sebagai pusat orientasi yang absolut. Sebaliknya, ketika cinta kepada dunia ditempatkan dalam hierarki nilai yang benar, dunia tidak lagi menjadi saingan bagi tujuan spiritual, melainkan menjadi ruang aktualisasi tanggung jawab manusia. Dengan demikian, persoalan cinta terhadap dunia pada akhirnya bukan persoalan keberadaan cinta, tetapi persoalan arah, hierarki, dan transformasi cinta.

**Cinta dan Keterikatan**

Cinta dan keterikatan merupakan dua kategori yang berdekatan secara fenomenologis, tetapi tidak identik secara konseptual. Cinta menunjuk pada orientasi afektif yang membuat manusia memberikan perhatian, penghargaan, kepedulian, perlindungan, atau komitmen terhadap sesuatu yang dipandang bernilai. Keterikatan, dalam kerangka analitis penelitian ini, menunjuk pada keadaan ketika relasi tersebut memperoleh daya sedemikian kuat sehingga objek yang dicintai mulai

menentukan secara tidak proporsional stabilitas batin, keputusan, orientasi, bahkan konstruksi identitas seseorang. Dengan demikian, keterikatan tidak semata-mata berarti cinta yang "lebih kuat". Ia merupakan transformasi struktural dalam relasi antara subjek dan objek, ketika sesuatu yang semula dicintai mulai memperoleh kewenangan menentukan nilai diri dan arah kehidupan.

Pembedaan tersebut perlu ditegaskan sejak awal karena Al-Qur'an tidak membangun antropologi moral dengan asumsi bahwa manusia harus terbebas dari kecintaan terhadap realitas duniawi. Sebaliknya, Al-Qur'an mengakui adanya daya tarik yang melekat pada sejumlah objek kehidupan manusia. Q.S. Āli 'Imrān 3:14 menyebut perempuan, anak-anak, kekayaan berupa emas dan perak, kuda, hewan ternak, dan pertanian sebagai sesuatu yang dibuat menarik bagi manusia, kemudian keseluruhan objek tersebut ditempatkan sebagai *matāʿ al-ḥayāh al-dunyā*, kenikmatan kehidupan dunia.[165] Struktur ayat ini penting karena objek-objek tersebut tidak pertama-tama dikonstruksikan sebagai benda yang secara ontologis jahat. Yang ditampilkan adalah fakta antropologis mengenai kecenderungan manusia, kemudian kecenderungan itu ditempatkan dalam horizon yang lebih luas melalui penyebutan kehidupan dunia dan tempat kembali yang baik di sisi Allah.[166]

Dengan demikian, persoalan etis tidak dapat dirumuskan secara sederhana sebagai "mencintai dunia adalah salah". Rumusan semacam itu terlalu kasar untuk menangkap struktur argumentasi Qur'ani. Pertanyaan yang lebih tepat adalah: kapan kecintaan terhadap sesuatu yang duniawi berubah menjadi orientasi yang menguasai manusia? Pertanyaan tersebut membawa analisis dari objek menuju relasi, dari

benda menuju hasrat, dan dari kepemilikan menuju struktur kesadaran. Dalam perspektif ini, problem *al-dunyā* bukan semata-mata terletak pada apa yang dimiliki manusia, tetapi pada kedudukan yang diberikan manusia kepada apa yang dimilikinya.

Secara metodologis, istilah "keterikatan" dalam pembahasan ini perlu diperlakukan sebagai kategori interpretatif, bukan sebagai klaim bahwa Al-Qur'an menggunakan satu istilah teknis yang identik dengannya. Medan konseptualnya dibangun dari sejumlah istilah Qur'ani yang berkaitan dengan cinta, keinginan, daya tarik, kelalaian, tipu daya, kesombongan, dan kompetisi duniawi. Di antara istilah tersebut adalah *ḥubb*, *shahwah*, *raghbah*, *zīnah*, *lahw*, *ghurūr*, *tafākhur*, dan *takāthur*. Dengan pendekatan semantik-relasional, kategori "keterikatan" dapat digunakan untuk menjelaskan pola yang muncul ketika daya tarik terhadap objek duniawi berkembang menjadi dominasi orientasional.

Hal ini sekaligus memperlihatkan bahwa pembinaan moral dalam Islam tidak mungkin hanya bekerja melalui penghapusan hasrat. Hasrat merupakan bagian dari struktur manusia. Yang menjadi persoalan adalah bagaimana hasrat diarahkan, ditata, dibatasi, dan ditempatkan dalam hierarki nilai. Al-Qur'an tidak menghendaki manusia menjadi makhluk tanpa cinta, tanpa keinginan, atau tanpa kecenderungan kepada sesuatu. Sebaliknya, wahyu memberikan kerangka untuk mengintegrasikan kecenderungan tersebut ke dalam orientasi yang lebih tinggi. Karena itu, etika Islam lebih tepat dipahami sebagai tanzīm al-raghbāt, yakni penataan kecenderungan dan keinginan, daripada sekadar penghapusan keinginan.

Di sinilah pembedaan antara cinta dan keterikatan memperoleh signifikansi antropologis. Seseorang dapat mencintai keluarganya tanpa menjadikan keluarganya sebagai sumber tunggal nilai dirinya. Ia dapat mencintai ilmu tanpa menjadikan prestise akademik sebagai satu-satunya dasar keberhargaannya. Ia dapat memiliki harta tanpa menganggap jumlah kekayaan sebagai ukuran mutlak martabat manusia. Ia dapat mencintai pekerjaan tanpa mengidentifikasi seluruh eksistensinya dengan jabatan. Dengan kata lain, intensitas afeksi tidak identik dengan kedalaman keterikatan. Yang menentukan bukan sekadar seberapa besar seseorang mencintai sesuatu, melainkan fungsi eksistensial yang diberikan kepada objek tersebut.

Pada titik ini, konsep *locus of valuation* menjadi berguna sebagai kategori analitis. Keterikatan terjadi ketika pusat penilaian terhadap diri dipindahkan secara berlebihan kepada objek eksternal. Kekayaan tidak lagi sekadar sumber daya, tetapi menjadi ukuran keberhasilan personal. Jabatan tidak lagi sekadar amanah atau fungsi sosial, tetapi menjadi sumber legitimasi diri. Pengakuan sosial tidak lagi diterima sebagai apresiasi yang terbatas, tetapi berubah menjadi kebutuhan yang menentukan rasa berharga. Dengan demikian, objek eksternal memperoleh fungsi yang jauh lebih besar daripada fungsi material atau sosialnya: ia menjadi perangkat untuk menjawab pertanyaan fundamental, “siapakah aku dan seberapa berhargakah aku?”

Perubahan tersebut menghasilkan paradoks. Semakin besar seseorang menggantungkan nilai dirinya pada sesuatu yang bersifat eksternal dan temporal, semakin rentan pula kestabilan dirinya terhadap perubahan objek tersebut. Kekayaan dapat berkurang, jabatan dapat berakhir, reputasi dapat berubah, kesehatan dapat

menurun, hubungan dapat mengalami konflik, dan pengakuan sosial dapat berpindah kepada orang lain. Jika seluruh konstruksi harga diri bergantung pada unsur-unsur tersebut, maka perubahan yang sebenarnya bersifat eksternal dapat mengalami transformasi menjadi krisis internal. Dalam kerangka ini, keterikatan dapat dipahami sebagai ketergantungan eksistensial terhadap objek temporal.

Perspektif al-Ghazālī memberikan kontribusi penting bagi analisis tersebut. Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, khususnya *Kitāb Dhamm al-Dunyā*, al-Ghazālī membahas dunia dari perspektif yang luas, yakni hubungan keberadaan manusia di dunia dengan kehidupan sebelum dan sesudahnya. Edisi terjemahan Matthew Ingalls dari Book 26 menegaskan bahwa *Kitāb Dhamm al-Dunyā* merupakan buku ke-26 dari empat puluh kitab *Iḥyā'*, dan bahwa al-Ghazālī tidak membatasi pembahasan dunia pada benda tertentu, tetapi menganalisis kehidupan dunia dalam hubungannya dengan kefanaan dan kehidupan akhirat.[167] Struktur ini penting karena menunjukkan bahwa "dunia" pada al-Ghazālī tidak dapat direduksi menjadi daftar benda material.

Lebih jauh, pembahasan al-Ghazālī mengenai dunia bergerak menuju pertanyaan mengenai apa yang membuat dunia menjadi berbahaya bagi manusia. Dengan demikian, kritiknya bukan sekadar terhadap keberadaan kekayaan, pekerjaan, keluarga, atau kenikmatan. Yang menjadi problem adalah mekanisme ketika hal-hal tersebut menjauhkan manusia dari Allah dan kehidupan akhirat. Bahkan dalam struktur *Iḥyā'*, setelah *Kitāb Dhamm al-Dunyā* terdapat pembahasan khusus mengenai ketamakan dan kecintaan terhadap kekayaan, kemudian ketenaran dan riya, kesombongan, serta tipu daya.[168] Urutan

tersebut memperlihatkan bahwa problem dunia berhubungan dengan transformasi moral dan psikologis yang terjadi di dalam diri manusia.

Karena itu, membaca al-Ghazālī sebagai pengusung penolakan total terhadap dunia merupakan simplifikasi. Yang lebih tepat adalah mengatakan bahwa al-Ghazālī melakukan diferensiasi moral terhadap dunia: dunia sebagai ciptaan tidak identik dengan dunia sebagai objek keterikatan. Benda-benda material dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhan, menjalankan kewajiban, membantu orang lain, dan mencapai tujuan yang sah. Namun ketika dunia menjadi tujuan yang menguasai hati, ia mengalami transformasi dari sarana menjadi *ghāyah*, dari sesuatu yang digunakan menjadi sesuatu yang disembah secara fungsional.

Distingsi tersebut dapat dirumuskan dalam sebuah spektrum konseptual. Pada satu sisi terdapat kepemilikan, yaitu hubungan legal atau faktual manusia dengan suatu objek. Pada tingkat berikutnya terdapat cinta, yakni pemberian perhatian dan nilai kepada objek tersebut. Pada tingkat yang lebih problematis terdapat ketergantungan, ketika stabilitas psikologis mulai bergantung pada keberadaan objek. Pada titik paling ekstrem terdapat absolutisasi, ketika objek memperoleh kedudukan seolah-olah menjadi sumber final nilai, identitas, keamanan, dan tujuan hidup. Spektrum ini tidak dimaksudkan sebagai kategori yang sepenuhnya diskret, melainkan sebagai model analitis untuk memahami perubahan kualitas hubungan manusia dengan dunia.

Perspektif Ibn al-‘Arabī membuka dimensi yang berbeda. Dalam kajian William C. Chittick mengenai cinta dalam pemikiran Islam, cinta menempati posisi sentral dalam tradisi mistik karena berkaitan dengan

*tawḥīd*, keberadaan, keindahan, dan hubungan manusia dengan Tuhan.[169] Chittick menjelaskan bahwa para pemikir dan penyair Muslim mengembangkan gagasan cinta dengan mengambil inspirasi dari Al-Qur'an, hadis, tradisi intelektual, dan pengalaman mistik; dalam tradisi tersebut, cinta manusia dapat dipahami sebagai sesuatu yang memiliki akar transenden.[170]

Hal tersebut menjadi sangat jelas dalam pembacaan Chittick terhadap Ibn al-'Arabī. Dalam tulisan "The Divine Roots of Human Love", Chittick menunjukkan bahwa Ibn al-'Arabī memulai pembahasan panjangnya mengenai *maḥabbah* dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dengan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis tentang cinta. Ibn al-'Arabī menempatkan cinta sebagai salah satu sifat yang memiliki hubungan khusus dengan manusia dan menjadikannya penting bagi pemahaman mengenai struktur keberadaan manusia.[171] Karena itu, cinta kepada makhluk tidak secara otomatis harus dipahami sebagai penyimpangan dari cinta kepada Allah.

Konsekuensinya sangat penting bagi pembahasan dunia. Jika seluruh cinta kepada makhluk dianggap sebagai penghalang menuju Tuhan, maka kehidupan manusia akan terjebak dalam dualisme yang sulit dipertahankan. Manusia mencintai orang tua, anak, pasangan, sahabat, ilmu, keindahan, dan berbagai bentuk kebaikan. Menghapus seluruh kecintaan tersebut bukanlah tujuan etika Islam. Yang lebih penting adalah memahami bagaimana cinta kepada yang terbatas ditempatkan dalam hubungan dengan Yang Tak Terbatas.

Di sini pemikiran Ibn al-'Arabī dapat dibaca sebagai koreksi metafisis terhadap kecenderungan asketisme yang terlalu sederhana. Objek cinta tidak harus dihapus agar cinta menjadi spiritual. Yang harus diubah

adalah cara objek tersebut dipahami. Ciptaan tidak diperlakukan sebagai realitas yang sepenuhnya mandiri dan final, tetapi sebagai bagian dari tatanan keberadaan yang menunjuk kepada sumber keberadaannya. Dalam perspektif Chittick, cinta terhadap keindahan ciptaan dapat memperoleh makna yang lebih dalam apabila manusia mampu melihat hubungan antara keindahan yang tampak dan sumber transenden keindahan tersebut.[172]

Akan tetapi, perspektif ini tidak berarti bahwa setiap bentuk cinta otomatis menjadi cinta ilahi. Justru di sinilah diperlukan disiplin etis. Cinta dapat menjadi jalan menuju transendensi, tetapi dapat pula berhenti pada objek dan berubah menjadi keterikatan. Perbedaan tersebut terletak pada arah gerak kesadaran. Cinta yang terintegrasi secara spiritual memungkinkan manusia menghargai objek sekaligus menyadari keterbatasannya. Keterikatan absolutif membuat manusia berhenti pada objek seolah-olah objek tersebut merupakan sumber final nilai dan keberadaan.

Dengan demikian, al-Ghazālī dan Ibn al-'Arabī dapat ditempatkan dalam dialog konseptual yang produktif. Al-Ghazālī memberikan perangkat untuk menganalisis bahaya keterikatan terhadap dunia dari perspektif etika jiwa. Ibn al-'Arabī memberikan kerangka metafisis yang memungkinkan cinta kepada ciptaan ditempatkan dalam struktur tauhid. Yang pertama menanyakan apa yang terjadi pada hati ketika dunia menjadi tujuan, sedangkan yang kedua membantu menjelaskan bagaimana cinta kepada ciptaan dapat ditransformasikan tanpa harus menghapus objek cintanya.

Sintesis ini memungkinkan dirumuskannya suatu prinsip penting: problem cinta dunia bukan terletak pada keberadaan cinta, tetapi pada

absolutisasi objek cinta. Manusia dapat mencintai harta, tetapi harta tidak boleh menjadi ukuran final nilai dirinya. Manusia dapat mencintai keluarga, tetapi keluarga tidak boleh menjadi pengganti orientasi kepada Allah. Manusia dapat mencintai ilmu, tetapi ilmu tidak boleh direduksi menjadi instrumen prestise. Manusia dapat mencintai pekerjaan dan keberhasilan, tetapi keberhasilan temporal tidak boleh menjadi satu-satunya ukuran kebermaknaan hidup.

Dengan demikian, keterikatan bukanlah sekadar "terlalu mencintai". Istilah "terlalu" sendiri tidak memberikan kriteria yang cukup. Keterikatan lebih tepat didefinisikan berdasarkan fungsi yang diberikan kepada objek. Suatu objek menjadi pusat keterikatan ketika ia memperoleh kewenangan yang tidak proporsional untuk menentukan keputusan, emosi, identitas, rasa aman, dan orientasi masa depan seseorang. Karena itu, orang yang memiliki harta sangat banyak belum tentu lebih terikat daripada orang yang memiliki harta sedikit. Variabel penentunya bukan kuantitas objek, melainkan kedudukan eksistensial objek tersebut.

Pembedaan tersebut sangat penting dalam penelitian tentang *al-dunyā*, sebab jika keterikatan diukur hanya melalui jumlah kepemilikan, penelitian akan terjebak pada moralitas kuantitatif. Kekayaan menjadi dianggap buruk hanya karena banyak; jabatan dianggap berbahaya hanya karena tinggi; popularitas dianggap negatif hanya karena luas. Padahal, secara Qur'ani, ukuran yang lebih mendasar adalah orientasi. Harta dapat digunakan untuk kebaikan, jabatan dapat menjadi amanah, dan pengaruh sosial dapat digunakan untuk kemaslahatan. Sebaliknya, keterbatasan materi tidak otomatis membuat seseorang bebas dari keterikatan.

Di sini konsep proporsionalitas cinta menjadi penting. Setiap objek dapat memperoleh cinta sesuai dengan kedudukannya. Keluarga dicintai sebagai keluarga; ilmu dicintai sebagai jalan menuju pengetahuan; harta digunakan sebagai amanah; keindahan diapresiasi sebagai bagian dari pengalaman manusia; dan kehidupan dicintai sebagai anugerah. Namun tidak satu pun dari semua itu memperoleh kedudukan sebagai tujuan final yang menghapus horizon transenden. Dengan demikian, kebebasan spiritual bukanlah absennya cinta, melainkan kemampuan mencintai tanpa menyerahkan seluruh kebebasan batin kepada objek yang dicintai.

Perspektif ini juga membantu menjelaskan makna *al-zīnah*, *al-lahw*, dan *al-ghurūr* dalam struktur Al-Qur'an. Daya tarik dunia dapat memengaruhi perhatian manusia; sesuatu yang indah dapat membuat manusia berhenti pada penampilan; kesenangan dapat mengalihkan perhatian; dan tipu daya dapat membuat manusia menilai yang sementara seolah-olah permanen. Maka, persoalan keterikatan pada akhirnya merupakan persoalan epistemologi perhatian: apa yang dianggap penting, apa yang terus-menerus dipikirkan, apa yang paling ditakuti kehilangan, dan apa yang paling ingin dipertahankan.

Dari sudut pandang tersebut, keterikatan dapat dibaca melalui empat indikator konseptual. Pertama, absolutisasi, yaitu ketika objek temporal memperoleh status tujuan final. Kedua, identifikasi, yaitu ketika nilai diri disamakan dengan status objek. Ketiga, ketergantungan, yaitu ketika stabilitas batin bergantung secara berlebihan pada keberadaan objek. Keempat, ketidakmampuan melepaskan, yaitu ketika seseorang mempertahankan objek meskipun mempertahankannya menuntut pengorbanan terhadap nilai yang lebih

tinggi. Keempat indikator ini tidak merupakan istilah teknis Al-Qur'an, tetapi merupakan konstruksi analitis yang dapat digunakan untuk mengoperasionalkan pembacaan etis terhadap konsep *al-dunyā*.

Dalam perspektif tersebut, cinta yang sehat tidak berarti cinta yang lemah. Justru cinta dapat menjadi lebih mendalam ketika ia tidak membutuhkan absolutisasi. Seseorang dapat mencintai keluarganya dengan lebih bertanggung jawab apabila ia memahami bahwa keluarganya bukan milik absolut dirinya. Ia dapat mencintai ilmu dengan lebih jujur apabila ilmu tidak dijadikan alat utama untuk mendapatkan pengakuan. Ia dapat menggunakan harta dengan lebih bebas apabila ia menyadari bahwa harta merupakan amanah, bukan fondasi ontologis dirinya. Cinta yang demikian tidak mengurangi nilai objek, tetapi menempatkannya secara proporsional.

Dengan demikian, kebebasan batin tidak identik dengan ketidakpedulian. Manusia yang bebas bukan manusia yang tidak mencintai apa pun, melainkan manusia yang mampu mencintai tanpa diperbudak oleh apa yang dicintainya. Kebebasan semacam itu memungkinkan cinta bergerak dari kepemilikan menuju penghargaan, dari konsumsi menuju amanah, dari ketergantungan menuju tanggung jawab, dan dari absolutisasi menuju transendensi.

Sintesis antara perspektif Qur'ani, al-Ghazālī, dan Ibn al-'Arabī akhirnya menghasilkan suatu proposisi yang lebih presisi: cinta merupakan kemampuan afektif manusia untuk mengarahkan diri kepada sesuatu yang dipandang bernilai, sedangkan keterikatan merupakan kemungkinan patologis atau problematis ketika arah afektif tersebut berkembang menjadi ketergantungan yang memberikan objek temporal kewenangan tidak proporsional atas identitas, stabilitas batin,

keputusan, dan tujuan hidup. Dalam pengertian ini, keterikatan bukan lawan dari cinta, tetapi salah satu kemungkinan transformasi cinta ketika hierarki nilai mengalami kerusakan.

Karena itu, kritik Islam terhadap keterikatan duniawi tidak harus menghasilkan penolakan terhadap dunia. Sebaliknya, kritik tersebut dapat menghasilkan suatu etika relasional terhadap dunia: manusia menerima dunia sebagai anugerah, menggunakan dunia sebagai amanah, mencintai ciptaan tanpa mengabsolutkannya, menikmati kenikmatan tanpa menjadikannya tujuan final, dan melepaskan sesuatu ketika mempertahankannya mengharuskan manusia mengorbankan nilai yang lebih tinggi. Dalam struktur semacam itu, dunia tetap memiliki nilai, tetapi nilainya bersifat terarah dan tidak absolut.

Pada akhirnya, persoalan cinta terhadap dunia dapat dirumuskan bukan sebagai pertanyaan "seberapa banyak manusia mencintai dunia?", melainkan "di mana dunia ditempatkan dalam hierarki cinta manusia?" Pertanyaan ini menggeser analisis dari intensitas menuju orientasi. Dunia dapat dicintai, tetapi tidak dipertuhankan; harta dapat dimiliki, tetapi tidak dijadikan identitas; keluarga dapat menjadi sumber kasih, tetapi tidak dijadikan pengganti Tuhan; ilmu dapat dikejar, tetapi tidak semata-mata untuk prestise; dan keberhasilan dapat dirayakan, tetapi tidak dijadikan ukuran final keselamatan. Dengan demikian, cinta yang terintegrasi secara tauhid bukanlah cinta yang kehilangan objek duniawi, melainkan cinta yang mampu menempatkan objek duniawi secara benar dalam keseluruhan struktur keberadaan.

Dalam perspektif inilah keterikatan dapat dipahami sebagai krisis hierarki nilai. Ia terjadi ketika sesuatu yang bersifat sementara memperoleh kedudukan yang final, ketika sarana mengambil posisi

sebagai tujuan, ketika anugerah berubah menjadi identitas, dan ketika objek cinta memperoleh otoritas untuk menentukan seluruh makna keberadaan manusia. Sebaliknya, kebebasan batin muncul ketika manusia mampu mempertahankan cinta tanpa kehilangan proporsi, memiliki tanpa diperbudak oleh kepemilikan, menikmati tanpa mengabsolutkan kenikmatan, dan mencintai ciptaan sambil tetap mengarahkan seluruh struktur cintanya kepada Allah sebagai horizon tertinggi keberadaan.

**Ḥubb al-Dunyā**

Istilah *ḥubb al-dunyā* secara harfiah dapat diterjemahkan sebagai "cinta terhadap dunia", tetapi penerjemahan tersebut belum dengan sendirinya menjelaskan status konseptualnya dalam etika Islam. Kesulitan utama muncul karena kata *ḥubb* menunjuk pada afeksi atau kecenderungan mencintai, sedangkan *al-dunyā* mencakup kehidupan temporal manusia beserta objek, kenikmatan, relasi, aktivitas, dan kepentingan yang berlangsung di dalamnya. Dengan demikian, apabila *ḥubb al-dunyā* diterjemahkan secara literal tanpa analisis struktural, konsep tersebut berpotensi menghasilkan kesimpulan bahwa kecintaan kepada keluarga, kesehatan, ilmu, pekerjaan, kemakmuran, keindahan, atau kehidupan itu sendiri merupakan sesuatu yang secara inheren tercela. Padahal, Al-Qur'an tidak membangun antropologi moral dengan mengandaikan bahwa manusia harus bebas dari seluruh kecenderungan terhadap kehidupan duniawi. Sebaliknya, Al-Qur'an mengakui daya tarik dunia sekaligus mengkritik perubahan orientasi ketika daya tarik tersebut mengambil posisi yang mengalahkan orientasi kepada Allah dan kehidupan akhirat.[173]

Q.S. Āli ‘Imrān [174]:14 merupakan salah satu landasan tekstual yang penting untuk memahami struktur tersebut. Ayat ini menyebut kecenderungan manusia terhadap pasangan, anak-anak, kekayaan berupa emas dan perak, kendaraan, hewan ternak, serta pertanian, kemudian menyebut seluruhnya sebagai *matā‘ al-ḥayāh al-dunyā*, yakni kesenangan kehidupan dunia, sebelum mengarahkan perhatian kepada Allah sebagai tempat kembali yang baik.[175] Struktur retoris ayat tersebut memperlihatkan bahwa Al-Qur’an terlebih dahulu mengakui kenyataan antropologis mengenai daya tarik objek-objek kehidupan, bukan menghapus kenyataan tersebut. Karena itu, persoalan etisnya tidak dapat dirumuskan secara sederhana sebagai “mencintai dunia versus tidak mencintai dunia”. Persoalan yang lebih mendasar adalah bagaimana kecintaan tersebut ditempatkan dalam hierarki nilai dan bagaimana ia memengaruhi arah keseluruhan kehidupan manusia.

Dengan demikian, *ḥubb al-dunyā* perlu dibedakan dari *ḥubb* dalam pengertian umum. Cinta terhadap keluarga, misalnya, dapat melahirkan tanggung jawab, pengorbanan, perlindungan, dan kasih sayang. Cinta terhadap ilmu dapat melahirkan pencarian kebenaran dan pengabdian intelektual. Cinta terhadap pekerjaan dapat menjadi bentuk aktualisasi kemampuan sekaligus sarana memenuhi kewajiban ekonomi. Bahkan kecintaan terhadap kesejahteraan material dapat menjadi sesuatu yang rasional apabila diarahkan kepada pemenuhan kebutuhan, kemandirian, dan kemaslahatan. Oleh sebab itu, keberadaan cinta terhadap objek duniawi belum cukup untuk menetapkan bahwa seseorang berada dalam kondisi *ḥubb al-dunyā* yang tercela. Kategori etis baru menjadi relevan ketika hubungan tersebut mengalami transformasi struktural: objek temporal

memperoleh kedudukan final, sarana berubah menjadi tujuan, dan sesuatu yang seharusnya berada dalam lingkup kepemilikan justru memperoleh kewenangan untuk menentukan identitas dan nilai diri.

Q.S. al-Ḥadīd [57]:20 memberikan artikulasi yang lebih eksplisit mengenai mekanisme tersebut. Kehidupan dunia digambarkan melalui rangkaian *laʻib*, *lahw*, *zīnah*, *tafākhur*, dan *takāthur*: permainan, kesibukan yang melalaikan, perhiasan, saling membanggakan, dan perlombaan dalam kekayaan serta keturunan. Setelah itu, Al-Qur'an menggunakan metafora tumbuh-tumbuhan yang berkembang setelah hujan, kemudian menguning dan hancur.[176] Secara semantik, rangkaian tersebut menarik perhatian bukan hanya kepada objek material, melainkan kepada proses psikologis dan sosial yang mengiringinya. Kekayaan dapat berubah menjadi kebanggaan; kepemilikan dapat berubah menjadi kompetisi; kompetisi dapat berubah menjadi kebutuhan untuk mengungguli orang lain; dan kebutuhan untuk mengungguli dapat menggeser perhatian dari pertanyaan mengenai tujuan kehidupan. Dengan demikian, kritik Qur'ani terhadap dunia tidak berhenti pada substansi material, tetapi bergerak menuju struktur orientasi manusia terhadap materialitas.

Perspektif ini menghasilkan pembedaan antara dunia sebagai realitas dan keduniawian sebagai orientasi. Dunia sebagai realitas adalah ruang temporal tempat manusia hidup, bekerja, membangun keluarga, mengembangkan ilmu, melakukan transaksi, menciptakan kebudayaan, serta menjalankan tanggung jawab sosial. Keduniawian sebagai orientasi adalah kondisi ketika realitas temporal tersebut diperlakukan sebagai horizon terakhir keberadaan. Pembedaan ini sangat penting karena memungkinkan etika Islam menghindari dua

ekstrem sekaligus. Ekstrem pertama adalah materialisme yang menjadikan kehidupan dunia sebagai ukuran final keberhasilan manusia. Ekstrem kedua adalah asketisme reduktif yang menganggap seluruh kehidupan material sebagai sesuatu yang harus ditolak. Dalam kerangka Qur'ani, masalahnya bukan bahwa manusia berada di dunia, melainkan bahwa manusia dapat kehilangan kemampuan untuk menempatkan dunia secara proporsional.

Dalam konteks tersebut, Q.S. al-Takāthur [102]:1–2 memperlihatkan mekanisme psikologis yang lebih spesifik. *Al-takāthur*—persaingan dalam memperbanyak—digambarkan sebagai sesuatu yang *alhākum*, "melalaikan" atau "mengalihkan perhatian", sampai manusia mencapai kubur.[177] Al-Qur'an dengan demikian tidak sekadar mengkritik kuantitas kepemilikan. Yang dikritik adalah daya distraktif dari kompetisi untuk memperoleh lebih banyak. Kajian linguistik terhadap ayat tersebut juga menunjukkan bahwa berbagai terjemahan mempertahankan gagasan sentral mengenai persaingan atau penumpukan keuntungan duniawi yang mengalihkan manusia dari sesuatu yang lebih fundamental.[178] Dengan demikian, *ḥubb al-dunyā* tidak harus dipahami melalui kategori "banyak" versus "sedikit", tetapi melalui kategori terserap versus terarah. Seseorang dapat memiliki banyak harta tetapi tidak menjadikannya pusat orientasi; sebaliknya, seseorang yang memiliki sedikit dapat secara batin sepenuhnya dikuasai oleh keinginan terhadap apa yang belum dimilikinya.

Pada titik ini, konsep *ḥubb al-dunyā* dapat dirumuskan sebagai persoalan teleologi kehidupan. Persoalannya bukan semata-mata apa yang manusia miliki, tetapi untuk apa sesuatu tersebut dikejar. Kekayaan dapat menjadi instrumen keamanan dan tanggung jawab,

tetapi dapat pula berubah menjadi tujuan akumulasi tanpa batas. Pendidikan dapat menjadi jalan menuju pengetahuan dan pelayanan, tetapi dapat berubah menjadi instrumen prestise. Jabatan dapat menjadi amanah, tetapi dapat pula berubah menjadi sumber identitas dan superioritas. Bahkan aktivitas keagamaan dapat mengalami distorsi apabila orientasi terhadap reputasi, pengaruh, atau pengakuan sosial menggeser orientasi ibadah itu sendiri. Dalam setiap kasus tersebut, problem moral muncul melalui perubahan fungsi: sesuatu yang semula instrumental menjadi final.

Di sinilah konsep absolutisasi menjadi lebih memadai daripada sekadar "cinta yang berlebihan". Istilah "berlebihan" mengandung persoalan ukuran: kapan cinta disebut terlalu besar dan siapa yang menentukan batasnya? Konsep absolutisasi lebih analitis karena menunjuk pada perubahan status sesuatu dalam struktur nilai. Yang temporal diperlakukan sebagai final; yang instrumental diperlakukan sebagai tujuan; yang partikular diberi fungsi universal; dan sesuatu yang dapat hilang diberi kekuasaan untuk menentukan nilai diri secara keseluruhan. Dengan pengertian ini, *ḥubb al-dunyā* bukan terutama intensitas emosional yang tinggi, melainkan perubahan hierarki nilai.

Kerangka al-Ghazālī memberikan dukungan penting bagi pembacaan tersebut. Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, persoalan kehidupan dunia, kecintaan terhadap kekayaan, penyakit hati, dan pembinaan jiwa dibahas dalam hubungan dengan kualitas batin manusia. Literatur akademik kontemporer juga menempatkan al-Ghazālī sebagai figur penting dalam artikulasi hubungan antara pemurnian diri, pengendalian nafs, dan penyakit spiritual.[179] Dalam kerangka ini, objek material tidak otomatis menjadi sumber keburukan. Yang menjadi

persoalan ialah keadaan hati yang memberikan kepada objek tersebut daya dominan atas kehendak. Karena itu, kritik terhadap dunia pada al-Ghazālī lebih produktif apabila dibaca sebagai kritik terhadap ketundukan batin kepada dunia, bukan sebagai penolakan ontologis terhadap keberadaan material.

Konsekuensi antropologis dari pemikiran tersebut sangat penting. Manusia dapat memiliki sesuatu secara lahiriah tetapi kehilangan kebebasan secara batiniah. Secara hukum dan sosial, ia adalah pemilik harta; secara psikologis, ia mungkin menjadi pelayan harta. Secara formal, ia memegang jabatan; secara eksistensial, ia mungkin menggantungkan seluruh harga dirinya pada jabatan tersebut. Secara sosial, ia memiliki reputasi; secara batin, ia mungkin tidak mampu menerima keadaan ketika reputasi tersebut menurun. Dalam pengertian ini, keterikatan bukan terutama persoalan jumlah objek yang dimiliki, melainkan persoalan siapa yang memiliki otoritas atas siapa. Ketika objek mulai menentukan keputusan, emosi, harga diri, dan arah hidup, struktur kepemilikan mengalami pembalikan.

Pembedaan tersebut juga memungkinkan dialog antara etika Qur'ani dan analisis tasawuf. Tradisi tasawuf tidak semata-mata mengajarkan pengurangan objek material, tetapi juga mengarahkan perhatian kepada pembentukan keadaan batin. Dalam penelitian akademik tentang pemikiran Islam, penyakit seperti kecintaan terhadap dunia, cinta kekayaan, cinta prestise, dan keterikatan kepada sarana eksternal ditempatkan dalam pembahasan yang lebih luas mengenai *tazkiyah al-nafs*.[180] Dengan demikian, kebebasan spiritual bukan berarti manusia tidak mempunyai keinginan, melainkan bahwa keinginan tersebut tidak memperoleh kekuasaan absolut atas dirinya.

Dimensi ini menjadi semakin jelas apabila *ḥubb al-dunyā* dibaca dalam hubungannya dengan *al-ākhirah*. Eskatologi Qur'ani bukan sekadar doktrin mengenai apa yang terjadi setelah kematian; ia juga berfungsi sebagai horizon evaluatif bagi kehidupan sekarang. Kajian dalam *Oxford Handbook of Qur'anic Studies* menunjukkan bahwa eskatologi merupakan salah satu tema fundamental Al-Qur'an yang mencakup kematian, kebangkitan, pengadilan, ganjaran, hukuman, dan kehidupan akhirat.[181] Karena itu, orientasi akhirat memiliki implikasi terhadap cara manusia menilai tindakan dalam sejarah. Dunia menjadi medan tindakan, sedangkan akhirat menjadi horizon pertanggungjawaban. Hubungan keduanya bersifat moral, bukan sekadar geografis atau kronologis.

Dalam perspektif Fazlur Rahman, pembacaan Al-Qur'an perlu memperhatikan keterkaitan organik antara manusia, masyarakat, moralitas, dan wahyu. Kajian kontemporer mengenai Rahman menegaskan bahwa ia menempatkan Al-Qur'an dan pembacaan tematik terhadap wahyu sebagai pusat proyek pembaruan pemikiran Islamnya.[182] Kerangka tersebut membantu memahami *ḥubb al-dunyā* bukan sebagai persoalan privat mengenai kesalehan personal semata, melainkan sebagai problem yang dapat mempunyai konsekuensi sosial. Apabila akumulasi, status, dan kompetisi menjadi ukuran utama kehidupan, struktur sosial dapat ikut membentuk manusia agar terus menginginkan lebih banyak. Dengan demikian, orientasi duniawi tidak hanya diproduksi oleh individu; ia juga dapat diperkuat oleh lingkungan sosial dan budaya.

Di sinilah *takāthur* mempunyai signifikansi sosial yang lebih luas. Persaingan untuk memperbanyak dapat berlangsung dalam kekayaan,

keturunan, jabatan, prestise, pendidikan, pengaruh, bahkan simbol-simbol kesalehan. Mekanismenya sama: nilai seseorang secara implisit diukur melalui kemampuan mengungguli yang lain. Ketika hal ini terjadi, kehidupan kehilangan dimensi *amanah* dan berubah menjadi arena perbandingan. Al-Qur'an tidak sekadar mempertanyakan "berapa banyak yang engkau miliki?", tetapi secara lebih mendasar mempertanyakan apa yang terjadi kepada manusia ketika aktivitas memperbanyak tersebut menyerap kesadarannya.

Hadis tentang *wahn* memberikan dimensi penting bagi analisis ini. Dalam *Sunan Abī Dāwūd* 4297, Nabi Muhammad menjelaskan *wahn* sebagai *ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt*, yakni kecintaan kepada dunia dan ketidaksukaan terhadap kematian.[183] Riwayat tersebut relevan karena memperlihatkan bahwa kecintaan berlebihan kepada dunia tidak hanya memiliki konsekuensi individual, tetapi juga dapat memengaruhi ketahanan moral suatu komunitas. Namun, hadis ini harus dibaca secara proporsional: yang menjadi persoalan bukan naluri manusia untuk mempertahankan kehidupan, sebab keinginan hidup merupakan bagian dari fitrah manusia, melainkan kondisi ketika keterikatan kepada kehidupan temporal membuat manusia kehilangan kemampuan untuk bertindak berdasarkan nilai yang diyakininya benar.

Penting pula dicatat secara metodologis bahwa ungkapan populer *ḥubb al-dunyā ra's kull khaṭī'ah*—"cinta dunia adalah pangkal segala kesalahan"—tidak boleh begitu saja dinisbatkan kepada Nabi sebagai hadis sahih. Sumber Yaqeen Institute, misalnya, secara eksplisit mencatat bahwa ungkapan tersebut sering dikutip sebagai hadis, tetapi tidak memiliki status riwayat hadis autentik yang dapat diperlakukan seperti hadis sahih; pada saat yang sama, makna etisnya berkembang

dalam literatur *tazkiyah* dan spiritualitas Islam.[184] Pembedaan antara validitas sanad sebuah ungkapan dan nilai analitis sebuah gagasan dalam tradisi intelektual merupakan prinsip penting dalam penelitian doktoral. Dengan cara ini, argumen dapat tetap memanfaatkan konsep *ḥubb al-dunyā* tanpa mengorbankan ketelitian hadis.

Hadis *wahn* justru menyediakan dasar yang lebih aman untuk menjelaskan hubungan antara cinta dunia dan pelemahan orientasi moral. Yang perlu diperhatikan adalah bahwa hadis tersebut tidak menyatakan bahwa seluruh kecintaan kepada dunia adalah tercela. Ia menghubungkan *wahn* dengan suatu konfigurasi tertentu: cinta dunia dan ketidaksukaan terhadap kematian yang menghasilkan kelemahan. Dengan demikian, hadis tersebut lebih dekat dengan analisis mengenai ketergantungan eksistensial daripada larangan terhadap seluruh bentuk kecintaan terhadap kehidupan.

Dari sini dapat dibangun sebuah model konseptual mengenai transformasi *ḥubb* menjadi *ḥubb al-dunyā*. Tahap pertama adalah ketertarikan: manusia menemukan nilai dan kenikmatan dalam suatu objek. Tahap kedua adalah preferensi: objek tersebut memperoleh perhatian lebih besar dibanding alternatif lain. Tahap ketiga adalah identifikasi: manusia mulai menghubungkan objek tersebut dengan gambaran mengenai dirinya. Tahap keempat adalah ketergantungan: kehilangan objek mulai dirasakan sebagai ancaman terhadap stabilitas diri. Tahap kelima adalah absolutisasi: nilai objek menjadi begitu dominan sehingga manusia bersedia mengorbankan prinsip yang lebih tinggi demi mempertahankannya. Pada tahap terakhir inilah *ḥubb* berubah menjadi struktur keterikatan yang secara etis problematis.

Model tersebut juga menjelaskan mengapa *ḥubb al-dunyā* tidak identik dengan materialisme kasar. Seorang akademisi dapat terikat pada reputasi ilmiahnya; seorang tokoh agama dapat terikat pada popularitas; seorang pejabat dapat terikat pada kedudukannya; seorang intelektual dapat terikat pada pengakuan; dan seseorang yang sederhana secara material dapat terikat pada citra sosialnya. Dunia tidak selalu hadir dalam bentuk uang dan barang. Ia dapat hadir dalam bentuk status, pengaruh, reputasi, pengakuan, kenyamanan, atau keinginan untuk mengontrol persepsi orang lain. Karena itu, *ḥubb al-dunyā* merupakan kategori yang lebih luas daripada materialisme.

Dalam perspektif ini, kritik terhadap *ḥubb al-dunyā* juga dapat diterapkan kepada fenomena modern tanpa mengubah makna Qur'ani secara anachronistic. Ekonomi konsumsi, budaya prestasi, kompetisi status, dan pencarian pengakuan dapat menyediakan struktur sosial yang memperkuat kecenderungan untuk mengukur keberhasilan melalui akumulasi. Akan tetapi, penerapan tersebut harus dibedakan dari klaim bahwa Al-Qur'an secara langsung berbicara mengenai fenomena modern tertentu. Yang dapat dilakukan secara akademis adalah membangun analogi struktural: *takāthur* memberikan kategori etis mengenai kompetisi memperbanyak, sedangkan masyarakat modern menyediakan bentuk-bentuk baru tempat mekanisme tersebut dapat muncul. Dengan demikian, teks wahyu tidak direduksi menjadi komentar langsung mengenai modernitas, tetapi prinsip etikanya dikembangkan secara kontekstual.

Sumber kontemporer mengenai etika Qur'ani juga menekankan bahwa moralitas Qur'ani tidak berhenti pada tindakan lahiriah, melainkan melibatkan keadaan batin, niat, dan orientasi manusia.[185]

Perspektif tersebut memperkuat argumen bahwa penilaian terhadap *ḥubb al-dunyā* tidak dapat dilakukan hanya dengan menginventarisasi benda yang dimiliki seseorang. Dua orang dapat memiliki kekayaan yang sama, tetapi memiliki struktur orientasi yang berbeda. Yang satu memandang kekayaan sebagai amanah dan sarana kemaslahatan; yang lain menjadikannya sebagai dasar harga diri. Karena itu, objek yang sama dapat berada dalam konfigurasi moral yang berbeda.

Dari perspektif ini pula, kebebasan spiritual tidak identik dengan kemiskinan material. Kebebasan adalah kemampuan untuk memiliki tanpa diperbudak oleh kepemilikan; menikmati tanpa mengabsolutkan kenikmatan; berprestasi tanpa menjadikan prestasi sebagai sumber tunggal harga diri; dan kehilangan sesuatu tanpa kehilangan keseluruhan makna kehidupan. Dalam bahasa etika spiritual, persoalannya bukan apakah manusia memiliki dunia, tetapi apakah dunia telah mengambil alih pusat orientasi manusia.

Konsep tersebut memiliki konsekuensi penting bagi pemaknaan *zuhd*. *Zuhd* tidak perlu dipahami sebagai penghapusan dunia dari kehidupan manusia. Ia dapat dipahami sebagai penataan ulang hubungan dengan dunia sehingga sesuatu yang bersifat sementara tidak memperoleh kedudukan yang absolut. Dengan demikian, seorang manusia dapat bekerja keras sekaligus *zāhid*; dapat memiliki harta sekaligus tidak menjadi budaknya; dapat memiliki kedudukan sekaligus mampu melepaskannya; dapat mencintai keluarga sekaligus tidak menempatkan keluarga sebagai pengganti Tuhan. *Zuhd* dalam pengertian ini merupakan disiplin hierarki nilai, bukan sekadar pengurangan kuantitas kepemilikan.

Pembacaan semacam ini juga memperlihatkan bahwa *ḥubb al-dunyā* merupakan kategori yang berada pada pertemuan antara psikologi moral, etika, tasawuf, dan eskatologi. Pada tingkat psikologis, ia berkaitan dengan hasrat dan keterikatan. Pada tingkat etis, ia berkaitan dengan perubahan tujuan dan prioritas. Pada tingkat spiritual, ia berkaitan dengan keadaan hati dan *tazkiyah al-nafs*. Pada tingkat eskatologis, ia berkaitan dengan kemampuan manusia mempertahankan orientasi kepada kehidupan akhirat. Keempat dimensi tersebut tidak berdiri sendiri. Justru hubungan di antara keempatnya yang menjadikan konsep *ḥubb al-dunyā* mempunyai kedalaman analitis.

Dalam kerangka sintesis tersebut, *ḥubb al-dunyā* dapat dirumuskan secara lebih presisi sebagai orientasi afektif yang mengalami absolutisasi terhadap kehidupan dan nilai-nilai temporal, sehingga objek duniawi memperoleh kedudukan sebagai tujuan final, sumber legitimasi diri, dan ukuran utama keberhasilan, serta berpotensi menggeser orientasi manusia terhadap Allah, tanggung jawab moral, dan kehidupan akhirat. Rumusan ini sengaja tidak menyamakan *ḥubb al-dunyā* dengan sekadar mencintai dunia. Ia juga tidak menyamakan *zuhd* dengan menolak dunia. Yang menjadi pusat analisis adalah struktur hierarki nilai.

Dengan demikian, pertanyaan etis yang paling relevan bukanlah “berapa banyak dunia yang dimiliki seseorang?”, melainkan “berapa besar kewenangan dunia atas dirinya?” Pertanyaan kedua lebih mendalam karena mengalihkan perhatian dari kuantitas menuju struktur kesadaran. Kekayaan, jabatan, keluarga, ilmu, reputasi, dan kenyamanan semuanya dapat menjadi bagian sah dari kehidupan

manusia. Akan tetapi, ketika salah satu di antaranya memperoleh kewenangan untuk menentukan seluruh nilai keberadaan manusia, maka relasi tersebut mengalami perubahan fundamental. Yang semula merupakan bagian dari kehidupan berubah menjadi pusat kehidupan.

Pada akhirnya, *ḥubb al-dunyā* dapat dipahami sebagai problem ketidakseimbangan ontologis dan aksiologis: manusia memberikan kepada sesuatu yang temporal kedudukan yang hanya layak diberikan kepada tujuan yang final. Dalam perspektif Qur'ani, kehidupan dunia bukan sesuatu yang harus dihapus dari pengalaman manusia, melainkan sesuatu yang harus ditempatkan dalam tata nilai yang benar. Dunia adalah ruang tindakan, bukan tujuan terakhir; harta adalah sarana, bukan ukuran mutlak martabat; status adalah amanah, bukan identitas final; kenikmatan adalah anugerah, bukan jaminan keselamatan; dan kehidupan kini adalah kesempatan moral, bukan keseluruhan realitas.

Dengan demikian, tesis yang dapat diajukan ialah bahwa kritik Al-Qur'an terhadap *ḥubb al-dunyā* pada dasarnya bukan kritik terhadap cinta, kehidupan, atau materialitas sebagai demikian, melainkan kritik terhadap absolutisasi objek temporal dalam struktur orientasi manusia. *Ḥubb al-dunyā* menjadi problem ketika manusia tidak lagi sekadar hidup di dunia, tetapi menjadikan dunia sebagai horizon terakhir yang menentukan apa yang harus dikejar, dipertahankan, ditakuti, dan dikorbankan. Sebaliknya, kebebasan spiritual bukanlah ketiadaan cinta terhadap dunia, melainkan kemampuan mencintai dunia tanpa mengabsolutkannya. Pada titik inilah kehidupan dunia dapat tetap diterima sebagai ruang amanah sekaligus ditransendensikan sebagai jalan menuju pertanggungjawaban kepada Allah.

**Ḥubb al-Dunyā dan Ḥubb Allāh**

Perbedaan antara cinta yang membebaskan dan cinta yang memperbudak tidak terutama terletak pada ada atau tidak adanya keterikatan, melainkan pada struktur hubungan antara cinta, kehendak, dan orientasi nilai. Cinta selalu mengandung keterarahan manusia kepada sesuatu yang dianggap bernilai; karena itu, persoalan etisnya bukan apakah manusia boleh mencintai, melainkan apa yang terjadi terhadap kebebasan manusia ketika objek cinta memperoleh tempat tertentu dalam struktur batinnya. Cinta membebaskan ketika keterikatan kepada suatu objek tidak menghapus kemampuan subjek untuk bertindak berdasarkan kebenaran, tanggung jawab, dan nilai yang lebih tinggi. Sebaliknya, cinta memperbudak ketika objek yang dicintai menjadi sedemikian dominan sehingga kehendak manusia kehilangan kemampuan untuk mengambil jarak, menerima kehilangan, atau menolak tuntutan objek tersebut ketika tuntutan itu bertentangan dengan kewajiban moral.

Perspektif Qur'ani memberikan dasar penting bagi pembacaan ini melalui Q.S. al-Tawbah 9: 24. Ayat tersebut menyebut sejumlah objek yang secara manusiawi sangat dekat dengan kehidupan: orang tua, anak, saudara, pasangan, keluarga, harta, perdagangan, dan tempat tinggal. Persoalannya bukan bahwa semua objek tersebut harus ditolak, melainkan apa yang terjadi apabila kecintaan terhadapnya ditempatkan di atas Allah, Rasul-Nya, dan perjuangan di jalan-Nya.[186] Struktur ayat ini menarik karena ia tidak membangun oposisi sederhana antara "dunia" dan "agama". Yang diuji justru adalah urutan nilai di dalam diri manusia. Objek-objek duniawi tetap hadir sebagai realitas yang sah, tetapi legitimasi keterikatannya ditentukan oleh posisinya dalam suatu

tatanan nilai yang lebih luas. Dari sini dapat dibedakan antara objek cinta dan struktur cinta. Objek cinta adalah sesuatu yang diarahkan kepadanya perhatian, afeksi, keinginan, atau kesetiaan manusia. Struktur cinta adalah tata hubungan yang menentukan mana yang menjadi tujuan tertinggi, mana yang menjadi sarana, mana yang menjadi amanah, dan mana yang harus dilepaskan apabila bertentangan dengan nilai yang lebih tinggi. Perbedaan ini penting karena manusia dapat mencintai harta, keluarga, pekerjaan, reputasi, bahkan kehidupan dunia, tanpa harus menjadikannya sebagai pusat absolut eksistensi. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki sedikit harta tetapi secara batin tetap diperbudak oleh keinginan terhadap harta. Persoalan kebebasan, karena itu, tidak dapat diukur semata-mata dari jumlah kepemilikan atau intensitas hubungan eksternal, tetapi dari daya menentukan yang dimiliki objek tersebut atas kehendak manusia.

Q.S. Āli ‘Imrān 3: 14 memperlihatkan bahwa kecenderungan kepada objek-objek duniawi merupakan bagian dari pengalaman manusia. Ayat tersebut menyebut kecintaan terhadap perempuan, anak-anak, harta yang bertumpuk, kendaraan yang bagus, hewan ternak, dan lahan sebagai sesuatu yang dibuat tampak indah bagi manusia, kemudian menempatkannya sebagai kesenangan kehidupan dunia.[187] Secara antropologis, ayat ini penting karena etika Qur’ani tidak dibangun di atas asumsi bahwa manusia dapat menghapus hasrat dari dirinya. Hasrat justru menjadi ruang tempat kebebasan moral diuji. Kebebasan tidak memiliki makna etis apabila manusia tidak berhadapan dengan sesuatu yang menariknya ke arah tertentu. Kehendak menjadi bermakna ketika ia mampu mengatur dorongan berdasarkan orientasi yang dipertimbangkan secara sadar.

Dalam pengertian tersebut, kebebasan spiritual berbeda dari sekadar ketiadaan keterikatan. Orang yang tidak memiliki sesuatu mungkin tampak tidak terikat, tetapi keadaan itu belum membuktikan bahwa ia bebas. Kebebasan baru tampak ketika manusia memiliki kemungkinan untuk melekat sekaligus mempunyai kapasitas untuk menilai keterlekatannya. Seorang manusia dapat memiliki kekayaan, keluarga, jabatan, atau reputasi dan tetap memiliki kebebasan batin apabila semua itu tidak menentukan seluruh keputusan moralnya. Sebaliknya, seseorang dapat secara formal memiliki sedikit sekali sesuatu, tetapi tetap terikat secara obsesif kepada apa yang tidak dimilikinya. Dengan demikian, ukuran kebebasan bukanlah kuantitas objek, melainkan kualitas relasi manusia dengan objek tersebut.

Di sinilah pemikiran al-Ghazālī menjadi relevan. Dalam kerangka spiritualnya, persoalan penyakit jiwa berkaitan erat dengan bagaimana kecenderungan-kecenderungan tertentu menguasai hati dan mengganggu kemampuan manusia mengarahkan dirinya kepada tujuan yang lebih tinggi. Pembacaan al-Ghazālī terhadap keterikatan duniawi juga memperlihatkan hubungan antara kecintaan kepada kenikmatan dunia dan kelalaian terhadap kematian. Dalam pembahasannya mengenai ingatan akan kematian, ia menggambarkan manusia yang tenggelam dalam dunia sebagai manusia yang sangat terikat pada kenikmatan dan kepentingan duniawi, sehingga perhatian terhadap keterbatasan hidup menjadi terganggu.[188] Yang problematis, dengan demikian, bukan sekadar kenikmatan itu sendiri, melainkan keadaan ketika kenikmatan memperoleh kekuasaan sedemikian rupa atas kesadaran sehingga horizon kehidupan menyempit hanya pada apa yang dapat segera dimiliki dan dinikmati.

Pembacaan ini memungkinkan konsep “perbudakan oleh cinta” dipahami secara lebih presisi. Perbudakan tidak harus berarti adanya paksaan eksternal. Ia dapat berlangsung secara internal ketika manusia mengembangkan ketergantungan sedemikian kuat terhadap objek tertentu sehingga kehilangan objek tersebut dipersepsikan sebagai kehancuran identitas dirinya. Pada keadaan demikian, manusia tidak lagi sekadar memiliki harta; ia membutuhkan harta untuk merasa berharga. Ia tidak sekadar menikmati penghargaan; ia membutuhkan pengakuan agar merasa dirinya ada. Ia tidak sekadar mencintai seseorang; ia menjadikan keberadaan orang tersebut sebagai syarat mutlak bagi makna hidupnya. Hubungan semacam itu mengubah objek cinta menjadi sumber legitimasi eksistensial.

Persoalan ini dapat diperdalam melalui tradisi Ibn al-‘Arabī. Dalam pembacaan William C. Chittick, metafisika Ibn al-‘Arabī tidak memahami relasi antara Tuhan dan ciptaan melalui pemisahan sederhana yang menjadikan dunia sebagai sesuatu yang harus dinegasikan. Pemikiran Ibn al-‘Arabī justru menempatkan berbagai tingkat keberadaan, penyingkapan nama-nama Ilahi, dan pengalaman manusia dalam suatu struktur relasional yang lebih kompleks.[189] Karena itu, cinta kepada makhluk tidak dengan sendirinya harus diperlakukan sebagai lawan dari cinta kepada Tuhan. Persoalannya terletak pada cara manusia memahami makhluk yang dicintainya dan pada apakah cinta tersebut berhenti pada objek atau bergerak menuju kesadaran yang lebih dalam mengenai sumber keberadaan dan nilai.

Perbedaan antara al-Ghazālī dan Ibn al-‘Arabī di sini bersifat substantif sekaligus komplementer. Al-Ghazālī memberikan tekanan kuat pada disiplin batin: manusia harus mengurangi dominasi

kenikmatan duniawi apabila kenikmatan tersebut menghalangi perjalanan menuju Allah. Ibn al-'Arabī, sebagaimana direkonstruksi dalam kajian Chittick, menyediakan kemungkinan metafisis untuk membaca dunia tidak semata-mata sebagai penghalang, tetapi sebagai medan penyingkapan makna-makna keberadaan. Yang pertama terutama mempertajam pertanyaan tentang *siapa yang menguasai hati*; yang kedua memperluas pertanyaan tentang *bagaimana objek yang dicintai dipahami*. Pertemuan keduanya menghasilkan pemahaman bahwa pembebasan tidak selalu harus ditempuh melalui penghancuran hubungan dengan dunia. Ia dapat berlangsung melalui disiplin terhadap keterikatan sekaligus transformasi cara memahami objek keterikatan.

Konsekuensinya cukup penting bagi konsep zuhud. Zuhud tidak memadai jika direduksi menjadi pengurangan kepemilikan material. Jika zuhud hanya dipahami sebagai keadaan tidak memiliki, maka seseorang yang miskin secara ekonomi dapat secara keliru dianggap lebih bebas daripada orang kaya. Padahal kebebasan spiritual menyangkut hubungan batin dengan apa yang dimiliki. Kekayaan dapat menjadi instrumen kebaikan apabila manusia tidak menjadikannya sebagai pusat identitas dan tujuan final. Sebaliknya, kemiskinan tidak dengan sendirinya membebaskan apabila seluruh orientasi batin seseorang masih dikendalikan oleh kerinduan obsesif untuk memperoleh kekayaan. Dalam konstruksi ini, zuhud lebih tepat dipahami sebagai pelepasan absolutisasi daripada sekadar pelepasan kepemilikan.

Kerangka tersebut juga menjelaskan mengapa cinta yang memperbudak mempunyai gejala struktural yang dapat dikenali.

Pertama, manusia kehilangan kemampuan menerima kemungkinan kehilangan. Kedua, ia bersedia mengorbankan prinsip moral demi mempertahankan objek cintanya. Ketiga, harga dirinya semakin bergantung pada keberadaan objek tersebut. Keempat, keputusan hidup dinilai terutama berdasarkan kemampuan mempertahankan atau memperoleh objek itu. Kelima, ruang moral manusia menyempit karena hampir seluruh energi psikologis diarahkan pada satu pusat kepentingan. Pada titik tertentu, objek cinta tidak lagi menjadi bagian dari kehidupan; ia menjadi penentu kehidupan.

Sebaliknya, cinta yang membebaskan mempunyai struktur yang berbeda. Ia memungkinkan keterikatan tanpa kepemilikan absolut, perhatian tanpa penguasaan, kesetiaan tanpa penghapusan prinsip, dan kehilangan tanpa kehancuran makna. Cinta semacam itu tidak menjadi dingin atau impersonal. Justru karena objek cinta ditempatkan dalam tatanan nilai yang lebih tinggi, perhatian terhadapnya dapat berlangsung secara lebih bertanggung jawab. Manusia mencintai keluarga bukan karena keluarga harus memenuhi seluruh kebutuhan eksistensialnya, tetapi karena relasi keluarga merupakan amanah yang memiliki dimensi moral. Ia mencintai harta bukan karena harta menentukan nilai dirinya, tetapi karena harta dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhan, membangun kehidupan, dan menjalankan tanggung jawab sosial.

Pembacaan ini membawa konsep kebebasan ke wilayah yang lebih dalam. Kebebasan spiritual bukan kebebasan *dari* semua hubungan, melainkan kebebasan *di dalam* hubungan. Manusia tidak mungkin hidup tanpa keterikatan. Ia terlahir dalam keluarga, bergantung pada komunitas, membutuhkan sumber daya material, mencari pengakuan,

dan membangun berbagai hubungan emosional. Menganggap seluruh keterikatan sebagai bentuk perbudakan justru menghasilkan konsepsi kebebasan yang antropologisnya tidak realistis. Yang diperlukan ialah kemampuan untuk menjaga agar keterikatan tidak berubah menjadi absolutisasi.

Karena itu, cinta yang membebaskan dapat dirumuskan sebagai cinta yang tetap memberi ruang bagi transendensi kehendak. Manusia boleh mencintai sesuatu dengan sungguh-sungguh, tetapi ia tidak menyerahkan seluruh kapasitas penilaiannya kepada objek tersebut. Ketika tuntutan moral menuntut pengorbanan, ia mampu melepaskan. Ketika kepentingan pribadi bertentangan dengan kebenaran, ia mampu mengoreksi diri. Ketika kehilangan datang, ia mampu berduka tanpa menyimpulkan bahwa hidup tidak lagi memiliki makna. Kemampuan untuk melepaskan bukan tanda bahwa cinta itu lemah; dalam perspektif ini, kemampuan tersebut justru menunjukkan bahwa cinta tidak berubah menjadi perbudakan.

Dengan demikian, ukuran kebebasan spiritual tidak terletak pada sedikit atau banyaknya dunia yang dimiliki manusia, tetapi pada derajat dominasi dunia terhadap pusat orientasinya. Q.S. al-Tawbah 9: 24 tidak menuntut manusia menghapus keluarga, harta, perdagangan, atau tempat tinggal dari kehidupan. Ayat tersebut menguji apakah semua itu telah menjadi lebih dicintai daripada Allah dan orientasi moral yang dituntut dari iman.[190] Pertanyaan pokoknya bukan “berapa banyak yang dimiliki?”, melainkan “seberapa jauh apa yang dimiliki dapat menentukan siapa diri seseorang dan keputusan apa yang bersedia ia ambil?” Dari sini dapat dikembangkan suatu proposisi bahwa cinta menjadi membebaskan apabila ia memperluas kapasitas manusia

untuk bertanggung jawab, sedangkan cinta menjadi memperbudak apabila ia mempersempit kapasitas tersebut hingga seluruh pertimbangan tunduk kepada pemeliharaan satu objek. Proposisi ini menggeser pusat perhatian dari objek kepada struktur orientasi. Dunia tidak harus dimusuhi agar manusia bebas. Yang harus dihindari ialah ketika dunia mengambil kedudukan absolut yang membuat manusia kehilangan kemampuan untuk menilai dunia itu sendiri.

Konstruksi tersebut sekaligus memberikan nuansa terhadap oposisi antara *ḥubb al-dunyā* dan *ḥubb Allāh*. Keduanya tidak selalu harus diperlakukan sebagai dua cinta yang secara empiris saling meniadakan. Yang menentukan ialah struktur hierarkis yang menghubungkan keduanya. Ketika kecintaan kepada dunia ditempatkan dalam orientasi kepada Allah, objek-objek duniawi dapat menjadi ruang amanah dan kebajikan. Ketika dunia ditempatkan sebagai tujuan terakhir, objek yang sama dapat berubah menjadi sumber kelalaian. Perbedaan etisnya tidak selalu terletak pada bendanya, tetapi pada posisi benda tersebut dalam struktur makna manusia.

**Cinta yang Membebaskan dan Cinta yang Memperbudak**

Perbedaan antara cinta yang membebaskan dan cinta yang memperbudak tidak terutama terletak pada ada atau tidak adanya keterikatan, melainkan pada struktur hubungan antara cinta, kehendak, dan orientasi nilai. Cinta selalu mengandung keterarahan manusia kepada sesuatu yang dianggap bernilai; karena itu, persoalan etisnya bukan apakah manusia boleh mencintai, melainkan apa yang terjadi terhadap kebebasan manusia ketika objek cinta memperoleh tempat tertentu dalam struktur batinnya. Cinta membebaskan ketika

keterikatan kepada suatu objek tidak menghapus kemampuan subjek untuk bertindak berdasarkan kebenaran, tanggung jawab, dan nilai yang lebih tinggi. Sebaliknya, cinta memperbudak ketika objek yang dicintai menjadi sedemikian dominan sehingga kehendak manusia kehilangan kemampuan untuk mengambil jarak, menerima kehilangan, atau menolak tuntutan objek tersebut ketika tuntutan itu bertentangan dengan kewajiban moral.

Perspektif Qur'ani memberikan dasar penting bagi pembacaan ini melalui Q.S. al-Tawbah 9: 24. Ayat tersebut menyebut sejumlah objek yang secara manusiawi sangat dekat dengan kehidupan: orang tua, anak, saudara, pasangan, keluarga, harta, perdagangan, dan tempat tinggal. Persoalannya bukan bahwa semua objek tersebut harus ditolak, melainkan apa yang terjadi apabila kecintaan terhadapnya ditempatkan di atas Allah, Rasul-Nya, dan perjuangan di jalan-Nya.[191] Struktur ayat ini menarik karena ia tidak membangun oposisi sederhana antara "dunia" dan "agama". Yang diuji justru adalah urutan nilai di dalam diri manusia. Objek-objek duniawi tetap hadir sebagai realitas yang sah, tetapi legitimasi keterikatannya ditentukan oleh posisinya dalam suatu tatanan nilai yang lebih luas.

Dari sini dapat dibedakan antara objek cinta dan struktur cinta. Objek cinta adalah sesuatu yang diarahkan kepadanya perhatian, afeksi, keinginan, atau kesetiaan manusia. Struktur cinta adalah tata hubungan yang menentukan mana yang menjadi tujuan tertinggi, mana yang menjadi sarana, mana yang menjadi amanah, dan mana yang harus dilepaskan apabila bertentangan dengan nilai yang lebih tinggi. Perbedaan ini penting karena manusia dapat mencintai harta, keluarga, pekerjaan, reputasi, bahkan kehidupan dunia, tanpa harus

menjadikannya sebagai pusat absolut eksistensi. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki sedikit harta tetapi secara batin tetap diperbudak oleh keinginan terhadap harta. Persoalan kebebasan, karena itu, tidak dapat diukur semata-mata dari jumlah kepemilikan atau intensitas hubungan eksternal, tetapi dari daya menentukan yang dimiliki objek tersebut atas kehendak manusia.

Q.S. Āli 'Imrān 3: 14 memperlihatkan bahwa kecenderungan kepada objek-objek duniawi merupakan bagian dari pengalaman manusia. Ayat tersebut menyebut kecintaan terhadap perempuan, anak-anak, harta yang bertumpuk, kendaraan yang bagus, hewan ternak, dan lahan sebagai sesuatu yang dibuat tampak indah bagi manusia, kemudian menempatkannya sebagai kesenangan kehidupan dunia.[192] Secara antropologis, ayat ini penting karena etika Qur'ani tidak dibangun di atas asumsi bahwa manusia dapat menghapus hasrat dari dirinya. Hasrat justru menjadi ruang tempat kebebasan moral diuji. Kebebasan tidak memiliki makna etis apabila manusia tidak berhadapan dengan sesuatu yang menariknya ke arah tertentu. Kehendak menjadi bermakna ketika ia mampu mengatur dorongan berdasarkan orientasi yang dipertimbangkan secara sadar.

Dalam pengertian tersebut, kebebasan spiritual berbeda dari sekadar ketiadaan keterikatan. Orang yang tidak memiliki sesuatu mungkin tampak tidak terikat, tetapi keadaan itu belum membuktikan bahwa ia bebas. Kebebasan baru tampak ketika manusia memiliki kemungkinan untuk melekat sekaligus mempunyai kapasitas untuk menilai keterlekatannya. Seorang manusia dapat memiliki kekayaan, keluarga, jabatan, atau reputasi dan tetap memiliki kebebasan batin apabila semua itu tidak menentukan seluruh keputusan moralnya.

Sebaliknya, seseorang dapat secara formal memiliki sedikit sekali sesuatu, tetapi tetap terikat secara obsesif kepada apa yang tidak dimilikinya. Dengan demikian, ukuran kebebasan bukanlah kuantitas objek, melainkan kualitas relasi manusia dengan objek tersebut.

Di sinilah pemikiran al-Ghazālī menjadi relevan. Dalam kerangka spiritualnya, persoalan penyakit jiwa berkaitan erat dengan bagaimana kecenderungan-kecenderungan tertentu menguasai hati dan mengganggu kemampuan manusia mengarahkan dirinya kepada tujuan yang lebih tinggi. Pembacaan al-Ghazālī terhadap keterikatan duniawi juga memperlihatkan hubungan antara kecintaan kepada kenikmatan dunia dan kelalaian terhadap kematian. Dalam pembahasannya mengenai ingatan akan kematian, ia menggambarkan manusia yang tenggelam dalam dunia sebagai manusia yang sangat terikat pada kenikmatan dan kepentingan duniawi, sehingga perhatian terhadap keterbatasan hidup menjadi terganggu.[193] Yang problematis, dengan demikian, bukan sekadar kenikmatan itu sendiri, melainkan keadaan ketika kenikmatan memperoleh kekuasaan sedemikian rupa atas kesadaran sehingga horizon kehidupan menyempit hanya pada apa yang dapat segera dimiliki dan dinikmati.

Pembacaan ini memungkinkan konsep “perbudakan oleh cinta” dipahami secara lebih presisi. Perbudakan tidak harus berarti adanya paksaan eksternal. Ia dapat berlangsung secara internal ketika manusia mengembangkan ketergantungan sedemikian kuat terhadap objek tertentu sehingga kehilangan objek tersebut dipersepsikan sebagai kehancuran identitas dirinya. Pada keadaan demikian, manusia tidak lagi sekadar memiliki harta; ia membutuhkan harta untuk merasa berharga. Ia tidak sekadar menikmati penghargaan; ia membutuhkan

pengakuan agar merasa dirinya ada. Ia tidak sekadar mencintai seseorang; ia menjadikan keberadaan orang tersebut sebagai syarat mutlak bagi makna hidupnya. Hubungan semacam itu mengubah objek cinta menjadi sumber legitimasi eksistensial.

Persoalan ini dapat diperdalam melalui tradisi Ibn al-'Arabī. Dalam pembacaan William C. Chittick, metafisika Ibn al-'Arabī tidak memahami relasi antara Tuhan dan ciptaan melalui pemisahan sederhana yang menjadikan dunia sebagai sesuatu yang harus dinegasikan. Pemikiran Ibn al-'Arabī justru menempatkan berbagai tingkat keberadaan, penyingkapan nama-nama Ilahi, dan pengalaman manusia dalam suatu struktur relasional yang lebih kompleks.[194] Karena itu, cinta kepada makhluk tidak dengan sendirinya harus diperlakukan sebagai lawan dari cinta kepada Tuhan. Persoalannya terletak pada cara manusia memahami makhluk yang dicintainya dan pada apakah cinta tersebut berhenti pada objek atau bergerak menuju kesadaran yang lebih dalam mengenai sumber keberadaan dan nilai.

Perbedaan antara al-Ghazālī dan Ibn al-'Arabī di sini bersifat substantif sekaligus komplementer. Al-Ghazālī memberikan tekanan kuat pada disiplin batin: manusia harus mengurangi dominasi kenikmatan duniawi apabila kenikmatan tersebut menghalangi perjalanan menuju Allah. Ibn al-'Arabī, sebagaimana direkonstruksi dalam kajian Chittick, menyediakan kemungkinan metafisis untuk membaca dunia tidak semata-mata sebagai penghalang, tetapi sebagai medan penyingkapan makna-makna keberadaan. Yang pertama terutama mempertajam pertanyaan tentang *siapa yang menguasai hati*; yang kedua memperluas pertanyaan tentang *bagaimana objek yang dicintai dipahami*. Pertemuan keduanya menghasilkan

pemahaman bahwa pembebasan tidak selalu harus ditempuh melalui penghancuran hubungan dengan dunia. Ia dapat berlangsung melalui disiplin terhadap keterikatan sekaligus transformasi cara memahami objek keterikatan.

Konsekuensinya cukup penting bagi konsep zuhud. Zuhud tidak memadai jika direduksi menjadi pengurangan kepemilikan material. Jika zuhud hanya dipahami sebagai keadaan tidak memiliki, maka seseorang yang miskin secara ekonomi dapat secara keliru dianggap lebih bebas daripada orang kaya. Padahal kebebasan spiritual menyangkut hubungan batin dengan apa yang dimiliki. Kekayaan dapat menjadi instrumen kebaikan apabila manusia tidak menjadikannya sebagai pusat identitas dan tujuan final. Sebaliknya, kemiskinan tidak dengan sendirinya membebaskan apabila seluruh orientasi batin seseorang masih dikendalikan oleh kerinduan obsesif untuk memperoleh kekayaan. Dalam konstruksi ini, zuhud lebih tepat dipahami sebagai pelepasan absolutisasi daripada sekadar pelepasan kepemilikan.

Kerangka tersebut juga menjelaskan mengapa cinta yang memperbudak mempunyai gejala struktural yang dapat dikenali. Pertama, manusia kehilangan kemampuan menerima kemungkinan kehilangan. Kedua, ia bersedia mengorbankan prinsip moral demi mempertahankan objek cintanya. Ketiga, harga dirinya semakin bergantung pada keberadaan objek tersebut. Keempat, keputusan hidup dinilai terutama berdasarkan kemampuan mempertahankan atau memperoleh objek itu. Kelima, ruang moral manusia menyempit karena hampir seluruh energi psikologis diarahkan pada satu pusat kepentingan. Pada titik tertentu, objek cinta tidak lagi menjadi bagian

dari kehidupan; ia menjadi penentu kehidupan. Sebaliknya, cinta yang membebaskan mempunyai struktur yang berbeda. Ia memungkinkan keterikatan tanpa kepemilikan absolut, perhatian tanpa penguasaan, kesetiaan tanpa penghapusan prinsip, dan kehilangan tanpa kehancuran makna. Cinta semacam itu tidak menjadi dingin atau impersonal. Justru karena objek cinta ditempatkan dalam tatanan nilai yang lebih tinggi, perhatian terhadapnya dapat berlangsung secara lebih bertanggung jawab. Manusia mencintai keluarga bukan karena keluarga harus memenuhi seluruh kebutuhan eksistensialnya, tetapi karena relasi keluarga merupakan amanah yang memiliki dimensi moral. Ia mencintai harta bukan karena harta menentukan nilai dirinya, tetapi karena harta dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhan, membangun kehidupan, dan menjalankan tanggung jawab sosial.

Pembacaan ini membawa konsep kebebasan ke wilayah yang lebih dalam. Kebebasan spiritual bukan kebebasan *dari* semua hubungan, melainkan kebebasan *di dalam* hubungan. Manusia tidak mungkin hidup tanpa keterikatan. Ia terlahir dalam keluarga, bergantung pada komunitas, membutuhkan sumber daya material, mencari pengakuan, dan membangun berbagai hubungan emosional. Menganggap seluruh keterikatan sebagai bentuk perbudakan justru menghasilkan konsepsi kebebasan yang antropologisnya tidak realistis. Yang diperlukan ialah kemampuan untuk menjaga agar keterikatan tidak berubah menjadi absolutisasi.

Karena itu, cinta yang membebaskan dapat dirumuskan sebagai cinta yang tetap memberi ruang bagi transendensi kehendak. Manusia boleh mencintai sesuatu dengan sungguh-sungguh, tetapi ia tidak menyerahkan seluruh kapasitas penilaiannya kepada objek tersebut.

Ketika tuntutan moral menuntut pengorbanan, ia mampu melepaskan. Ketika kepentingan pribadi bertentangan dengan kebenaran, ia mampu mengoreksi diri. Ketika kehilangan datang, ia mampu berduka tanpa menyimpulkan bahwa hidup tidak lagi memiliki makna. Kemampuan untuk melepaskan bukan tanda bahwa cinta itu lemah; dalam perspektif ini, kemampuan tersebut justru menunjukkan bahwa cinta tidak berubah menjadi perbudakan.

Dengan demikian, ukuran kebebasan spiritual tidak terletak pada sedikit atau banyaknya dunia yang dimiliki manusia, tetapi pada derajat dominasi dunia terhadap pusat orientasinya. Q.S. al-Tawbah 9: 24 tidak menuntut manusia menghapus keluarga, harta, perdagangan, atau tempat tinggal dari kehidupan. Ayat tersebut menguji apakah semua itu telah menjadi lebih dicintai daripada Allah dan orientasi moral yang dituntut dari iman.[195] Pertanyaan pokoknya bukan "berapa banyak yang dimiliki?", melainkan "seberapa jauh apa yang dimiliki dapat menentukan siapa diri seseorang dan keputusan apa yang bersedia ia ambil?"

Dari sini dapat dikembangkan suatu proposisi bahwa cinta menjadi membebaskan apabila ia memperluas kapasitas manusia untuk bertanggung jawab, sedangkan cinta menjadi memperbudak apabila ia mempersempit kapasitas tersebut hingga seluruh pertimbangan tunduk kepada pemeliharaan satu objek. Proposisi ini menggeser pusat perhatian dari objek kepada struktur orientasi. Dunia tidak harus dimusuhi agar manusia bebas. Yang harus dihindari ialah ketika dunia mengambil kedudukan absolut yang membuat manusia kehilangan kemampuan untuk menilai dunia itu sendiri. Konstruksi tersebut sekaligus memberikan nuansa terhadap oposisi antara *ḥubb al-dunyā*

dan *ḥubb Allāh*. Keduanya tidak selalu harus diperlakukan sebagai dua cinta yang secara empiris saling meniadakan. Yang menentukan ialah struktur hierarkis yang menghubungkan keduanya. Ketika kecintaan kepada dunia ditempatkan dalam orientasi kepada Allah, objek-objek duniawi dapat menjadi ruang amanah dan kebajikan. Ketika dunia ditempatkan sebagai tujuan terakhir, objek yang sama dapat berubah menjadi sumber kelalaian. Perbedaan etisnya tidak selalu terletak pada bendanya, tetapi pada posisi benda tersebut dalam struktur makna manusia.

**Hierarki Cinta dan Orientasi Kehidupan**

Seluruh pembahasan mengenai *al-dunyā* dan *al-ḥubb* pada akhirnya bermuara pada persoalan hierarki. Manusia tidak mungkin hidup tanpa mencintai, sebagaimana ia tidak mungkin hidup tanpa kebutuhan material, hubungan sosial, dan keterikatan terhadap dunia. Karena itu, persoalan spiritual tidak dapat dirumuskan secara memadai sebagai tuntutan untuk menghapus seluruh objek cinta. Yang lebih mendasar adalah bagaimana manusia menyusun tata urutan nilai di antara berbagai objek yang dicintainya. Cinta menjadi persoalan etis ketika manusia harus menentukan apa yang boleh menjadi tujuan, apa yang harus menjadi sarana, apa yang harus dijaga, dan apa yang harus dilepaskan.

Q.S. al-Baqarah 2: 165 memberikan salah satu landasan paling eksplisit bagi struktur tersebut dengan menyatakan bahwa orang-orang beriman memiliki cinta yang lebih kuat kepada Allah.[196] Pernyataan ini memiliki konsekuensi konseptual yang luas. Jika cinta kepada Allah merupakan orientasi yang lebih kuat, maka iman tidak hanya

menyangkut isi kepercayaan intelektual, melainkan juga struktur afektif manusia. Apa yang paling dicintai akan memengaruhi apa yang dianggap bernilai, apa yang diprioritaskan, apa yang dikorbankan, dan keputusan apa yang akhirnya diambil. Dengan demikian, iman mempunyai dimensi orientasional: ia mengatur bukan hanya apa yang manusia pikirkan tentang realitas, tetapi juga bagaimana manusia menempatkan dirinya di dalam realitas.

Q.S. al-Tawbah 9: 24 memperlihatkan konsekuensi praktis dari prinsip tersebut. Keluarga, harta, perdagangan, dan tempat tinggal bukan dinyatakan sebagai sesuatu yang secara inheren harus dibenci. Yang menjadi persoalan ialah ketika semua itu lebih dicintai daripada Allah dan orientasi yang dituntut oleh-Nya.[197] Struktur ayat tersebut memungkinkan suatu pembacaan yang lebih cermat mengenai *ḥubb al-dunyā*: kecintaan kepada dunia menjadi destruktif bukan karena dunia selalu buruk, tetapi karena objek temporal dapat mengambil posisi yang melampaui proporsinya. Problem spiritual muncul ketika sesuatu yang seharusnya menjadi bagian dari kehidupan berubah menjadi pusat penentuan makna kehidupan.

Q.S. Āli ‘Imrān 3: 14 melengkapi struktur tersebut dengan memberikan pengakuan terhadap daya tarik hasrat duniawi. Manusia secara alamiah atau psikologis tertarik kepada keluarga, keturunan, kekayaan, keindahan, kepemilikan, dan hasil-hasil material.[198] Karena itu, etika Qur’ani tidak berangkat dari antropologi yang mengandaikan manusia tanpa keinginan. Ia justru mengakui adanya daya tarik dunia, lalu menempatkannya dalam horizon yang lebih luas. Pengakuan tersebut penting secara filosofis: kebebasan moral hanya memiliki makna ketika manusia memiliki sesuatu yang memang ingin dikejar.

Kebebasan bukan absennya keinginan, melainkan kemampuan untuk menata keinginan.

Di sinilah konsep hierarki cinta memperoleh fungsi analitis. Hierarki bukan berarti bahwa manusia harus mencintai satu objek dan membenci objek lain. Hierarki berarti bahwa objek-objek tersebut memiliki kedudukan berbeda dalam struktur tujuan. Keluarga dapat dicintai sebagai amanah; harta dapat dicintai sebagai sarana memenuhi kebutuhan dan berbuat baik; pekerjaan dapat dicintai sebagai bentuk aktualisasi tanggung jawab; ilmu dapat dicintai sebagai jalan pencarian kebenaran. Akan tetapi, semua itu menjadi problematis apabila masing-masing berubah menjadi tujuan final yang tidak dapat dikoreksi oleh nilai yang lebih tinggi.

Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 memberikan dimensi temporal terhadap persoalan tersebut. Kehidupan dunia digambarkan melalui rangkaian permainan, kesenangan, perhiasan, kebanggaan, dan perlombaan dalam harta serta keturunan, lalu dibandingkan dengan tumbuhan yang tumbuh, mengering, dan akhirnya menjadi hancur.[199] Pembacaan yang dangkal dapat menjadikan ayat ini sebagai penolakan total terhadap kehidupan dunia. Namun struktur ayat justru lebih kompleks. Yang ditonjolkan adalah kefanaan dan potensi ilusif dunia apabila ia diperlakukan sebagai realitas final. Dunia memiliki daya tarik, tetapi daya tarik itu tidak identik dengan keabadian. Ketegangan antara pengalaman manusia terhadap dunia dan keterbatasan temporal dunia menjadi sumber kritik spiritual.

Dimensi temporal tersebut semakin jelas dalam Q.S. al-Takāthur 102: 1–2, yang menggambarkan perlombaan memperbanyak sebagai sesuatu yang melalaikan manusia hingga mereka mencapai kubur.[200]

Yang dikritik bukan semata-mata aktivitas memperoleh sesuatu, melainkan mekanisme ketika "lebih banyak" menjadi logika yang menguasai kesadaran. Perlombaan semacam itu mengandung paradoks: manusia memperoleh semakin banyak, tetapi justru kehilangan kapasitas untuk berhenti dan bertanya untuk apa perolehan tersebut. Ketika akumulasi menjadi tujuan yang tidak memiliki titik cukup, manusia tidak lagi menggunakan benda; benda dan ukuran keberhasilan yang melekat padanya mulai mengatur manusia.

Karena itu, problem *ḥubb al-dunyā* dapat dipahami sebagai persoalan absolutisasi temporalitas. Sesuatu yang pada hakikatnya terbatas diperlakukan seolah-olah dapat memberikan kepenuhan yang tidak terbatas. Kekayaan, reputasi, kekuasaan, kenikmatan, dan bahkan hubungan manusia memiliki nilai nyata, tetapi semuanya memiliki batas. Ketika manusia menuntut dari objek terbatas sesuatu yang hanya dapat diberikan oleh tujuan yang lebih tinggi, lahirlah ketergantungan eksistensial. Dunia menjadi problem bukan karena ia hadir, melainkan karena manusia menuntut dunia menjadi sesuatu yang secara ontologis tidak mungkin ia berikan.

Perspektif al-Ghazālī memperdalam persoalan ini dari sisi pembentukan batin. Keterikatan kepada dunia dapat menjadi penghalang apabila manusia kehilangan kesadaran tentang kefanaan dan kehidupan akhirat. Dalam pembahasannya mengenai kematian, al-Ghazālī menghubungkan keterbenaman dalam kenikmatan dunia dengan lemahnya kesadaran akan kematian; sebaliknya, ingatan terhadap kematian dapat mengganggu kepuasan berlebihan terhadap kenikmatan dunia dan membuka ruang bagi pembebasan batin.[201] Nilai analitis dari pandangan ini terletak pada pemahaman bahwa hierarki

cinta bukan sekadar doktrin normatif, tetapi harus bekerja pada tingkat pembentukan kesadaran. Manusia perlu mengalami dunia secara berbeda agar tidak memperlakukannya sebagai tujuan final.

Akan tetapi, orientasi kepada akhirat tidak boleh diterjemahkan menjadi penolakan terhadap dunia. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 memberikan koreksi yang sangat penting. Ayat tersebut memerintahkan manusia mencari negeri akhirat melalui apa yang telah dianugerahkan Allah, sekaligus tidak melupakan bagiannya di dunia, berbuat baik, dan menghindari kerusakan.[202] Struktur ini menunjukkan bahwa dunia tidak dikeluarkan dari kerangka etika. Justru apa yang diberikan dalam kehidupan dunia dapat menjadi medium untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi. Dunia memperoleh legitimasi etis melalui cara manusia menggunakannya.

Ayat tersebut memungkinkan konsep hierarki cinta dibedakan dari asketisme yang menganggap nilai spiritual berbanding terbalik dengan keterlibatan duniawi. Dalam kerangka Qur'ani, seseorang tidak harus meninggalkan kehidupan sosial, ekonomi, keluarga, atau kebudayaan untuk menunjukkan orientasi transenden. Yang dituntut adalah perubahan fungsi. Harta yang semula dipahami sebagai simbol status dapat berubah menjadi amanah sosial. Kekuasaan dapat dipahami sebagai tanggung jawab. Pengetahuan dapat diarahkan pada kemaslahatan. Kehidupan dunia tidak dihancurkan; ia ditata ulang agar berada dalam struktur tujuan yang lebih tinggi.

Pada titik ini, pemikiran al-Ghazālī dan Ibn al-'Arabī kembali dapat ditempatkan dalam dialog. Al-Ghazālī memberikan perangkat untuk menguji apakah kecintaan terhadap sesuatu telah menguasai hati. Ibn al-'Arabī, sebagaimana dibaca Chittick, memungkinkan dunia

ditempatkan dalam struktur keberadaan yang lebih luas, sehingga keterhubungan dengan makhluk tidak harus dipahami sebagai penghalang mutlak terhadap orientasi kepada Tuhan.[203] Perbedaan tekanan ini menghasilkan dua dimensi hierarki: dimensi asketik-psikologis dan dimensi ontologis-relasional. Dimensi pertama bertanya apakah objek telah menguasai manusia; dimensi kedua bertanya bagaimana objek dipahami dalam keseluruhan realitas.

Kedua pendekatan tersebut tidak perlu dipertentangkan secara biner. Keduanya justru dapat membentuk sintesis yang lebih memadai. Jika hanya menekankan disiplin terhadap dunia, spiritualitas dapat berisiko menghasilkan kecurigaan berlebihan terhadap kehidupan. Jika hanya menekankan keterhubungan ontologis antara makhluk dan Tuhan, terdapat risiko bahwa kritik terhadap keterikatan kehilangan ketajamannya pada tingkat psikologis. Sintesis keduanya memungkinkan dunia dipahami sebagai realitas yang mempunyai tempat, sementara hati manusia tetap dituntut untuk tidak menjadikan realitas tersebut sebagai tujuan absolut.

Pemikiran Nurcholish Madjid menyediakan ruang dialog lain, terutama dalam hubungannya dengan modernitas dan kehidupan sosial. Dalam *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Madjid menempatkan Islam dalam pergulatan dengan perubahan sosial dan modernisasi sekaligus mempertahankan hubungan dengan kekayaan tradisi intelektual Islam.[204] Signifikansinya bagi pembahasan hierarki cinta bukan terletak pada adanya teori khusus tentang *ḥubb al-dunyā*, melainkan pada kemungkinan mempertemukan orientasi transenden dengan kehidupan modern tanpa menjadikan modernitas sebagai realitas yang harus ditolak secara total. Kehidupan modern dapat

menjadi ruang aktualisasi nilai, tetapi tidak boleh menjadi sumber absolut bagi penentuan makna manusia.

Pembacaan terhadap Madjid perlu ditempatkan secara proporsional. Ia tidak dapat begitu saja dijadikan pengganti analisis tasawuf tentang cinta. Kontribusinya berada pada tingkat lain: bagaimana orientasi keagamaan berhubungan dengan kehidupan sosial yang berubah. Karena itu, dialog antara Madjid dan tradisi tasawuf lebih produktif jika tidak dipaksakan menjadi kesamaan doktrinal. Tradisi tasawuf memberikan kedalaman mengenai struktur batin dan orientasi transenden, sementara pemikiran Islam modern Indonesia memberikan konteks mengenai bagaimana orientasi tersebut diterjemahkan dalam kehidupan masyarakat yang mengalami modernisasi. Pertemuan keduanya membuka kemungkinan bagi pemahaman bahwa transendensi tidak harus berujung pada penarikan diri dari dunia.

Dari perspektif tersebut, hierarki cinta dapat dirumuskan sebagai struktur normatif yang menentukan kedudukan relatif berbagai objek kecintaan dalam kehidupan manusia. Allah menempati orientasi tertinggi; objek duniawi memperoleh kedudukannya sebagai ciptaan, amanah, sarana, relasi, atau ruang aktualisasi tanggung jawab. Rumusan ini merupakan sintesis konseptual dari pembacaan Qur'ani dan dialog dengan tradisi al-Ghazālī, Ibn al-'Arabī, dan pemikiran Islam modern, bukan atribusi langsung kepada salah satu tokoh tersebut. Keunggulan konsep ini terletak pada kemampuannya menjelaskan mengapa objek yang sama dapat memiliki nilai etis berbeda bergantung pada posisi yang ditempatkannya dalam struktur orientasi manusia. Hierarki tersebut sekaligus merupakan prinsip pembebasan. Manusia

yang menempatkan Allah sebagai orientasi tertinggi tidak kehilangan dunia; ia memperoleh dasar untuk berhubungan dengan dunia tanpa mengabsolutkannya. Ia dapat memiliki tanpa menganggap kepemilikan sebagai identitas terakhir. Ia dapat mencintai tanpa menjadikan objek cintanya sebagai Tuhan pengganti. Ia dapat menikmati tanpa mengubah kenikmatan menjadi ukuran tunggal keberhasilan. Ia dapat kehilangan tanpa menganggap kehilangan tersebut sebagai kehancuran total makna kehidupan.

Pada tingkat ini, *ḥubb al-dunyā* dan *ḥubb Allāh* tidak lagi memadai apabila dipahami hanya sebagai dua objek cinta yang berdiri berdampingan. Keduanya lebih tepat dibaca sebagai dua kemungkinan struktur orientasi. *Ḥubb al-dunyā* menjadi destruktif ketika dunia memperoleh posisi final dan seluruh makna kehidupan digantungkan kepadanya. Cinta kepada Allah berfungsi integratif ketika ia menata hubungan manusia dengan objek-objek duniawi tanpa menghapus nilai relatif masing-masing. Persoalannya bukan memilih antara dunia dan Allah sebagai dua alternatif yang setara, melainkan menentukan tempat dunia di bawah orientasi transenden.

Konsepsi tersebut juga mengubah cara memahami kepemilikan. Kepemilikan tidak dengan sendirinya merupakan lawan spiritualitas. Yang problematis ialah ketika manusia berpindah dari posisi "memiliki sesuatu" menjadi "ditentukan oleh sesuatu yang dimiliki". Perbedaan ini tampak kecil secara linguistik, tetapi besar secara eksistensial. Dalam keadaan pertama, manusia masih memiliki kapasitas instrumental: ia dapat menggunakan, membagikan, mengembangkan, atau melepaskan miliknya. Dalam keadaan kedua, benda telah menjadi pusat identitas dan sumber harga diri. Pada saat itu, kehilangan benda dipersepsikan sebagai kehilangan diri. Hal serupa berlaku bagi cinta terhadap keluarga

dan relasi sosial. Hierarki cinta tidak menuntut pengurangan kasih sayang kepada keluarga demi menunjukkan cinta kepada Allah. Sebaliknya, cinta kepada Allah dapat menjadi prinsip yang mengubah cara manusia memperlakukan keluarga: dari objek pemuasan kebutuhan emosional menjadi amanah moral. Keluarga tidak lagi dipertahankan dengan mengorbankan kebenaran, tetapi dicintai melalui tanggung jawab, keadilan, dan kebaikan. Hierarki cinta, dengan demikian, tidak mengurangi intensitas hubungan manusia; ia mengubah arah normatif hubungan tersebut.

Dari keseluruhan dialog tersebut dapat dikembangkan proposisi bahwa problem spiritual manusia bukan terutama keberadaan dunia, melainkan absolutisasi dunia dalam struktur cinta. Dunia menjadi problem ketika ia mengambil posisi yang bukan miliknya; kepemilikan menjadi problem ketika berubah menjadi identitas; kenikmatan menjadi problem ketika menggeser tanggung jawab; dan cinta menjadi problem ketika menghapus kemampuan manusia untuk menilai objek yang dicintainya. Sebaliknya, dunia memperoleh fungsi positif ketika ditempatkan sebagai ruang amanah dan sarana pengabdian.

Pada akhirnya, hierarki cinta dapat dipahami sebagai mekanisme integrasi kehidupan manusia. Ia tidak meminta manusia menjadi makhluk tanpa hasrat, tanpa kepemilikan, tanpa relasi, atau tanpa kenikmatan. Ia meminta agar semua unsur tersebut ditempatkan dalam tatanan makna yang memungkinkan manusia tetap menjadi subjek moral. Kebebasan spiritual lahir ketika manusia mampu hadir sepenuhnya dalam dunia tanpa menjadikan dunia sebagai tujuan terakhir. Dalam keadaan itu, transendensi tidak berarti pelarian dari realitas, melainkan kemampuan menempatkan realitas dalam proporsi yang benar.

# AL-NAFS, AL-HAWĀ, DAN AL-IRĀDAH
# ANATOMI KEHENDAK DIRI

**Hakikat Nafs**

Pembicaraan mengenai kehendak manusia dalam perspektif Islam perlu dimulai dari konsep *nafs*, sebab kehendak tidak lahir dalam ruang psikologis yang kosong. Ia muncul dari suatu struktur batin yang memiliki dorongan, kesadaran, kecenderungan, kemampuan menilai, serta kapasitas untuk berubah. Al-Qur'an menggunakan istilah *nafs* dalam medan makna yang luas sehingga tidak tepat menyamakannya begitu saja dengan "jiwa" dalam pengertian psikologi modern. *Nafs* dapat menunjuk pada diri manusia sebagai subjek, kehidupan batin, atau dimensi diri yang mengalami pergulatan moral. Karena itu, *nafs* lebih tepat dipahami sebagai kategori antropologis yang bersifat dinamis daripada sebagai nama bagi satu "bagian" manusia yang berdiri sendiri.

Q.S. al-Syams 91: 7–10 memberikan salah satu kerangka paling penting untuk memahami dinamika tersebut. Al-Qur'an menyebut jiwa yang telah dibentuk secara proporsional, kemudian menyatakan bahwa kepadanya diilhamkan jalan kefasikan dan ketakwaan; keberhasilan manusia dikaitkan dengan penyucian jiwa, sedangkan kegagalan dikaitkan dengan pengotorannya.[205] Struktur ayat tersebut penting karena memperlihatkan bahwa *nafs* memiliki kemungkinan moral yang terbuka. Ia bukan realitas yang sejak awal secara mutlak jahat, tetapi juga bukan substansi yang secara otomatis telah mencapai kebaikan. Ia

merupakan medan aktualisasi yang dapat bergerak menuju penyucian maupun kerusakan.

Implikasi antropologisnya cukup mendalam. Manusia tidak dapat dipahami hanya melalui apa yang telah ia lakukan pada suatu saat tertentu. Di dalam dirinya terdapat kemungkinan untuk melakukan pembalikan orientasi. Orang yang pada satu fase dikuasai dorongan destruktif tidak harus dipahami sebagai pribadi yang secara ontologis tertutup dari transformasi. Sebaliknya, seseorang yang telah mencapai kematangan moral tidak dapat menganggap dirinya terbebas dari kemungkinan penyimpangan. Q.S. Yūsuf 12: 53 bahkan mengabadikan pengakuan untuk tidak membebaskan diri dari kesalahan dan menggambarkan *nafs* sebagai sesuatu yang cenderung mendorong kepada keburukan, kecuali apabila memperoleh rahmat Tuhan.[206] Bahasa Al-Qur'an di sini mengandung dua unsur sekaligus: kewaspadaan terhadap kecenderungan internal dan keterbukaan terhadap rahmat yang memungkinkan transformasi.

Dalam tradisi intelektual Islam, keluasan makna *nafs* kemudian berkembang menjadi berbagai model mengenai struktur manusia. Al-Ghazālī, misalnya, mengembangkan pembahasan mengenai jiwa dalam kaitannya dengan hati, akal, dorongan syahwat, kemarahan, serta pembentukan akhlak. Pembahasannya tidak dapat direduksi menjadi psikologi dalam pengertian modern karena orientasi akhirnya adalah pembentukan manusia yang mampu mengarahkan seluruh kapasitas dirinya kepada tujuan moral dan spiritual.[207] Ibn Miskawayh, dari tradisi etika-filosofis Islam, memberikan penekanan berbeda: persoalan jiwa berhubungan erat dengan pembentukan karakter, pengendalian kecenderungan, serta proses memperoleh kebajikan. Dengan

demikian, diskursus *nafs* mempertemukan psikologi moral, etika, dan spiritualitas dalam satu medan antropologis.[208]

Perbedaan antara tradisi tersebut dengan konsep modern tentang "self" perlu dipertahankan. Charles Taylor menunjukkan bahwa gagasan mengenai diri modern terbentuk melalui sejarah panjang refleksi tentang subjektivitas, kebebasan, identitas, dan sumber-sumber moral.[209] Dalam kerangka Taylor, manusia bukan sekadar pusat preferensi individual; identitas manusia juga dibentuk oleh horizon nilai yang memungkinkan seseorang membedakan apa yang layak diinginkan dari apa yang sekadar diinginkan. Titik temu ini menarik karena memperlihatkan bahwa kehendak tidak identik dengan preferensi. Namun perbedaannya tetap fundamental: kerangka Qur'ani dan sufistik menempatkan orientasi kepada Allah sebagai horizon transenden yang tidak dapat direduksi menjadi konstruksi moral subjektif.

Atas dasar itu, *nafs* dalam pembahasan ini dipahami sebagai medan dinamis tempat dorongan, kesadaran moral, penilaian, dan pilihan saling berinteraksi. Ia bukan "musuh" manusia yang harus dimusnahkan, sebab tanpa kapasitas diri manusia tidak mungkin menjalankan kehendak dan tanggung jawab. Persoalan fundamentalnya adalah orientasi dan tata kelola. *Nafs* yang tidak ditata cenderung mengikuti dorongan yang paling segera; *nafs* yang mengalami pendidikan batin dapat menjadi ruang pembentukan karakter. Maka persoalan berikutnya bukan sekadar apakah manusia memiliki nafs, melainkan bagaimana nafs memperoleh bentuk, siapa yang mengarahkannya, dan kepada horizon nilai apa kehendak itu akhirnya tunduk.

**Nafs al-Ammārah**

Istilah *nafs al-ammārah* memperoleh artikulasi paling jelas dalam Q.S. Yūsuf 12: 53 melalui ungkapan *al-nafs la-ammāratun bi al-sūʾ*, yakni jiwa yang secara kuat mendorong kepada keburukan.[210] Yang penting dari konstruksi tersebut bukan sekadar adanya "kejahatan" di dalam diri, melainkan karakter aktif dari dorongan tersebut. Kata *ammārah* menunjukkan kecenderungan yang bersifat memerintah atau mendorong. Karena itu, problem *nafs al-ammārah* adalah problem dominasi: dorongan internal tidak lagi sekadar hadir sebagai kemungkinan, tetapi berusaha memperoleh posisi sebagai penentu tindakan.

Pemahaman demikian menghindarkan kita dari pandangan simplistis bahwa keburukan selalu berasal dari objek eksternal. Dalam perspektif Qur'ani, manusia memiliki problem internal yang tidak dapat diselesaikan hanya dengan mengubah lingkungan. Lingkungan dapat memperkuat atau memperlemah kecenderungan, tetapi terdapat dimensi subjektif yang harus dihadapi melalui kesadaran dan pembentukan diri. Karena itu, pendidikan moral yang hanya mengandalkan larangan eksternal memiliki keterbatasan struktural. Ia mungkin menghasilkan kepatuhan selama pengawasan berlangsung, tetapi belum tentu mengubah sumber dorongan yang menghasilkan tindakan.

Al-Ghazālī mengembangkan persoalan ini melalui analisis mengenai syahwat dan amarah sebagai kekuatan yang diperlukan manusia sekaligus berpotensi menguasai dirinya. Dalam kerangka etika al-Ghazālī, persoalannya bukan pemusnahan seluruh dorongan, sebab dorongan tersebut memiliki fungsi bagi kehidupan, melainkan

penataan dan pengendalian sehingga ia berada di bawah bimbingan akal dan norma agama.[211] Pandangan semacam ini memiliki konsekuensi penting: asketisme Islam tidak identik dengan penghapusan seluruh kebutuhan dan keinginan manusia. Yang menjadi sasaran transformasi adalah keteraturan internal antara dorongan, penilaian, dan tujuan.

Ibn Miskawayh memperlihatkan dimensi lain dari persoalan tersebut melalui teori pembentukan karakter. Kebiasaan memainkan peran penting dalam membuat kecenderungan tertentu semakin mudah diwujudkan. Karena karakter dibentuk melalui pengulangan tindakan, dorongan yang terus-menerus diikuti dapat memperoleh kekuatan psikologis yang semakin besar.[212] Dari perspektif ini, *nafs al-ammārah* tidak semata-mata menunjuk kepada satu episode moral, tetapi dapat dibaca sebagai kondisi ketika pola dorongan dan tindakan telah membentuk kecenderungan yang relatif stabil.

Di sinilah konsep *nafs al-ammārah* perlu dibedakan dari teori psikologi modern. Psikoanalisis Freud, misalnya, memberikan perhatian besar terhadap dorongan yang tidak sepenuhnya berada dalam kesadaran dan terhadap konflik internal yang membentuk perilaku.[213] Kesamaan formal dapat ditemukan pada pengakuan bahwa manusia tidak sepenuhnya transparan bagi dirinya sendiri. Namun kesamaan tersebut tidak boleh dijadikan alasan untuk menyamakan *nafs al-ammārah* dengan *id*. *Nafs al-ammārah* berada dalam horizon etis-teologis, sedangkan *id* merupakan konstruksi teoretis dalam model psikodinamik Freud. Yang dapat dibandingkan adalah problem struktural mengenai dorongan dan kontrol, bukan identitas konsep.

Problem utama *nafs al-ammārah* karena itu terletak pada pembalikan hierarki internal. Dorongan yang seharusnya menjadi objek pengelolaan berubah menjadi pengarah. Akal kemudian dipaksa bekerja bukan untuk mencari kebenaran, melainkan untuk membenarkan keinginan yang telah dipilih. Seseorang dapat mengetahui bahwa suatu tindakan keliru, tetapi kemudian mengembangkan berbagai alasan agar tindakan tersebut tampak sah. Pada tahap ini, intelek tidak lagi berfungsi sebagai instrumen koreksi moral; ia dapat berubah menjadi perangkat rasionalisasi.

Fenomena tersebut berhubungan dengan apa yang dalam filsafat tindakan disebut *akrasia*, yakni keadaan ketika seseorang bertindak bertentangan dengan penilaian yang sebenarnya ia akui sebagai alasan yang lebih baik.[214] Tradisi filsafat Barat dengan demikian memberikan perangkat konseptual untuk memahami mengapa pengetahuan moral tidak otomatis menghasilkan tindakan moral. Akan tetapi, kerangka Qur'ani menambahkan dimensi yang lebih dalam: kegagalan kehendak bukan hanya persoalan ketidakkonsistenan rasional, melainkan dapat menunjukkan kondisi batin ketika hawa memperoleh otoritas yang seharusnya ditempati oleh orientasi moral dan ketuhanan.

Posisi yang dikembangkan di sini memandang *nafs al-ammārah* sebagai bentuk konfigurasi kehendak yang belum terintegrasi. Manusia mengetahui, merasakan, menginginkan, dan memilih, tetapi keempat proses tersebut tidak bergerak menuju satu orientasi moral yang koheren. Transformasi tidak berarti menghilangkan keinginan, melainkan mengubah struktur otoritas internal: dorongan tetap ada, tetapi tidak lagi memiliki hak menentukan tujuan akhir tindakan.

**Nafs al-Lawwāmah**

Jika *nafs al-ammārah* menggambarkan kekuatan dorongan yang mengarah kepada keburukan, *nafs al-lawwāmah* memperlihatkan munculnya kemampuan reflektif dalam diri. Istilah ini berakar pada Q.S. al-Qiyāmah 75: 2, ketika Al-Qur'an menyebut *al-nafs al-lawwāmah*, jiwa yang mencela atau menegur dirinya.[215] Penting untuk dicatat bahwa ayat tersebut tidak dengan sendirinya menyajikan sistem tiga tingkat *nafs*. Konstruksi tiga keadaan *ammārah*, *lawwāmah*, dan *muṭmaʾinnah* merupakan perkembangan dalam tradisi tafsir dan tasawuf. Pembedaan historis ini penting agar konstruksi interpretatif tidak disalahpresentasikan sebagai klasifikasi eksplisit Al-Qur'an.

*Lawwāmah* menandai munculnya jarak antara diri dan tindakannya sendiri. Manusia tidak lagi sepenuhnya identik dengan apa yang baru saja ia lakukan. Ia mampu menoleh kembali, menilai, menyesal, dan bertanya apakah tindakan tersebut sesuai dengan nilai yang diakui. Tafsir yang dinisbatkan kepada Ibn Kathīr menghimpun sejumlah penjelasan generasi awal yang menghubungkan *lawwāmah* dengan celaan terhadap diri dan penyesalan atas tindakan yang telah dilakukan.[216] Keragaman riwayat tafsir tersebut justru memperlihatkan bahwa istilah ini memiliki medan makna yang lebih luas daripada sekadar "rasa bersalah".

Perbedaan tersebut penting secara psikologis. Rasa bersalah dapat memiliki fungsi moral ketika ia mengarahkan seseorang kepada koreksi, tetapi dapat menjadi destruktif apabila berubah menjadi penghukuman diri yang tidak menghasilkan perubahan. *Nafs al-lawwāmah* dalam pembacaan etis yang konstruktif lebih tepat dipahami sebagai kemampuan evaluatif yang membuat manusia dapat

mengoreksi dirinya. Ia bukan tujuan akhir, sebab seseorang yang terus-menerus menyalahkan dirinya tanpa transformasi belum mencapai integrasi kehendak.

Pada tahap ini, refleksi menjadi mekanisme penting. Manusia mulai mampu mengamati hubungan antara keinginan, tindakan, dan konsekuensi. Ia tidak sekadar bertanya, “Apa yang saya inginkan?”, tetapi juga, “Mengapa saya menginginkannya?”, “Nilai apa yang saya korbankan untuk memperolehnya?”, dan “Siapa diri saya setelah melakukan pilihan tersebut?” Pertanyaan-pertanyaan ini menunjukkan pergeseran dari kehendak spontan menuju kehendak reflektif.

Kajian kontemporer mengenai *nafs al-lawwāmah* juga menghubungkan konsep tersebut dengan *self-awareness* dan pengembangan moral.[217] Perbandingan semacam ini berguna selama tidak menghapus perbedaan epistemologis antara psikologi Islam dan psikologi modern. Kesadaran diri dalam psikologi dapat dijelaskan melalui mekanisme kognitif dan afektif, sementara dalam tradisi Islam kesadaran tersebut juga memiliki dimensi pertanggungjawaban di hadapan Allah. Karena itu, refleksi diri tidak berhenti pada kemampuan mengetahui keadaan psikologis, tetapi mengandung tuntutan normatif mengenai bagaimana diri seharusnya dibentuk.

Charles Taylor membantu memperluas analisis ini melalui gagasan bahwa manusia melakukan evaluasi kuat terhadap keinginan, yakni bukan hanya membedakan apa yang diinginkan dari apa yang tidak diinginkan, tetapi juga membedakan keinginan yang dianggap lebih layak dari keinginan yang dianggap lebih rendah.[218] Titik temu dengan *lawwāmah* terdapat pada pengakuan bahwa subjektivitas manusia memiliki struktur evaluatif. Manusia tidak hanya memiliki keinginan; ia

dapat menilai kualitas keinginannya sendiri. Namun horizon Qur'ani memberi sumber normatif yang berbeda: evaluasi diri tidak hanya dibangun melalui artikulasi identitas, tetapi diarahkan kepada kebenaran moral dan pertanggungjawaban transenden.

Pada tingkat ini, penyesalan memperoleh kedudukan epistemik. Penyesalan menunjukkan bahwa manusia mampu mengetahui sesuatu tentang dirinya justru melalui pengalaman kesalahan. Kesalahan tidak otomatis menghasilkan pengetahuan, tetapi pengalaman kesalahan dapat menjadi sumber pembelajaran apabila seseorang berani mempertahankan keterbukaan terhadap koreksi. Karena itu, *lawwāmah* bukan sekadar jiwa yang "menyalahkan diri", melainkan kapasitas batin untuk membangun kembali hubungan antara tindakan aktual dan orientasi moral.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan dari pembahasan ini adalah bahwa *nafs al-lawwāmah* merupakan fase refleksivitas moral. Ia berada di antara dominasi dorongan dan ketenteraman orientasi. Kehendak mulai memperoleh kemampuan untuk mengawasi dirinya sendiri. Akan tetapi, kemampuan reflektif itu belum menjamin keteguhan. Seseorang dapat mengetahui kesalahan, menyesalinya, lalu mengulanginya. Karena itu, refleksi harus berkembang menjadi transformasi kebiasaan; di sinilah pembahasan bergerak menuju *nafs al-muṭmaʾinnah*.

**Nafs al-Muṭma'innah**

Istilah *nafs al-muṭmaʾinnah* secara eksplisit muncul dalam Q.S. al-Fajr 89: 27, yang menyeru "jiwa yang tenang" untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan rida dan diridai.[219] Jika *nafs al-lawwāmah*

menandai kemampuan mengoreksi diri, *muṭmaʾinnah* menggambarkan keadaan ketika orientasi batin memperoleh ketenteraman yang lebih mendalam. Ketenteraman tersebut tidak tepat dipahami sebagai ketiadaan persoalan, konflik, atau emosi. Ia merupakan kualitas relasional antara diri, Tuhan, dan orientasi hidup.

Ayat-ayat berikutnya memperjelas struktur keadaan tersebut: jiwa diminta kembali kepada Tuhan dalam keadaan *rāḍiyah* dan *marḍiyyah*, kemudian ditempatkan di antara para hamba dan dimasukkan ke dalam surga.[220] Bahasa ini memperlihatkan bahwa ketenangan jiwa tidak dipisahkan dari hubungan dengan Tuhan. Karena itu, *ṭumaʾnīnah* tidak sama dengan kenyamanan psikologis. Seseorang dapat merasa nyaman karena berhasil memperoleh semua yang diinginkannya, tetapi kenyamanan semacam itu belum tentu merupakan ketenteraman spiritual.

Di sinilah konsep *muṭmaʾinnah* memiliki dimensi evaluatif yang khas. Keadaan jiwa tidak diukur berdasarkan intensitas kesenangan, melainkan berdasarkan kualitas orientasi. Ketika keinginan individual berhadapan dengan kebenaran, persoalannya adalah apakah diri bersedia mengoreksi keinginannya. Tafsir yang tersedia pada Q.S. al-Fajr 89: 27 menggambarkan jiwa yang tenang sebagai jiwa yang tunduk kepada Tuhan, bersyukur dalam keadaan menerima maupun kehilangan, dan memilih kebenaran ketika terjadi benturan antara kepentingan diri dan kebenaran.[221]

Kerangka tersebut dapat dibaca sebagai transformasi struktur kehendak. Pada *nafs al-ammārah*, kehendak bergerak terutama dari dorongan menuju objek. Pada *nafs al-lawwāmah*, kehendak mulai mengoreksi dirinya melalui refleksi. Pada *nafs al-muṭmaʾinnah*,

kehendak memperoleh orientasi yang relatif stabil kepada nilai yang dipandang benar. Perbedaan ini bukan klasifikasi psikologis yang kaku, melainkan model perkembangan spiritual. Satu manusia dapat mengalami ketiga dinamika tersebut dalam situasi yang berbeda.

Al-Ghazālī memberi landasan penting bagi pembacaan perkembangan semacam ini melalui konsep pendidikan jiwa. Kehidupan moral menurutnya memerlukan latihan, disiplin, pengawasan diri, serta pembentukan kebiasaan yang membuat kebajikan semakin mudah diwujudkan.[222] Dalam perspektif ini, ketenangan bukan hadiah pasif yang datang tanpa proses. Ia merupakan kondisi yang berkaitan dengan transformasi kecenderungan melalui praktik moral dan spiritual.

Konsep tersebut dapat dibandingkan dengan tradisi Aristotelian mengenai pembentukan kebajikan. Aristoteles menempatkan kebajikan sebagai keadaan karakter yang dibentuk melalui praktik dan kebiasaan, sehingga manusia secara bertahap menjadi mampu bertindak dengan tepat.[223] Kesamaan struktural terletak pada penolakan terhadap gagasan bahwa karakter baik cukup diperoleh melalui pengetahuan teoritis. Akan tetapi, orientasi final keduanya tidak identik. Etika Aristotelian berpusat pada *eudaimonia* dan kehidupan yang baik dalam horizon filsafat kebajikan, sedangkan *nafs al-muṭma'innah* berada dalam horizon tauhid, keridaan Allah, dan kehidupan akhirat.

Perbandingan tersebut membantu menghindari dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah memahami *muṭma'innah* sebagai pengalaman mistik yang sepenuhnya subjektif. Ekstrem kedua adalah mengubahnya menjadi sekadar kestabilan psikologis. Keduanya terlalu

menyederhanakan. *Muṭmaʾinnah* merupakan keadaan batin yang memiliki dimensi psikologis, moral, dan teologis sekaligus.

Dalam konstruksi pembahasan ini, *nafs al-muṭmaʾinnah* dapat dipahami sebagai bentuk kehendak yang telah mengalami reorientasi. Kehendak tidak lagi terutama bertanya, "Apa yang paling saya inginkan sekarang?", melainkan bergerak dalam horizon pertanyaan yang lebih tinggi: "Apa yang benar, dan bagaimana keinginan saya harus ditempatkan terhadap kebenaran itu?" Perubahan tersebut merupakan transformasi pusat gravitasi diri. Diri tidak kehilangan subjektivitasnya, tetapi subjektivitasnya memperoleh arah.

**Hakikat Hawā**

Berbeda dari *nafs*, istilah *hawā* memiliki aksentuasi yang lebih spesifik. Ia menunjuk pada kecenderungan atau hasrat yang menarik manusia menuju sesuatu yang diinginkan. Dalam Al-Qur'an, *hawā* tidak selalu harus dipahami sebagai setiap bentuk keinginan. Persoalan muncul ketika kecenderungan tersebut menjadi ukuran normatif tertinggi dan tidak lagi tunduk pada kebenaran. Q.S. al-Furqān 25: 43 menggambarkan manusia yang menjadikan hawa sebagai ilah.[224] Q.S. al-Jātsiyah 45: 23 mengulang struktur yang sama dan menghubungkannya dengan kondisi ketika pendengaran, hati, dan penglihatan kehilangan fungsi korektifnya.[225]

Karena itu, menerjemahkan *hawā* semata-mata sebagai "nafsu" berpotensi mengaburkan persoalan. Yang menjadi masalah bukan keberadaan dorongan, melainkan status normatifnya. Manusia memang menginginkan makanan, keamanan, pengakuan, kasih sayang, keberhasilan, dan berbagai bentuk kebaikan. Keinginan tersebut

merupakan bagian dari kehidupan. *Hawā* menjadi problem ketika keinginan tertentu mengklaim hak untuk menentukan apa yang benar hanya karena sesuatu itu diinginkan.

Q.S. al-Furqān 25: 43 sangat radikal dalam menggambarkan persoalan ini: manusia dapat mengambil keinginannya sendiri sebagai *ilah*.[226] Struktur kalimat tersebut menggeser pembahasan dari moralitas perilaku menuju teologi kehendak. Penyimpangan paling mendasar bukan hanya melakukan tindakan yang salah, tetapi menjadikan keinginan subjektif sebagai sumber legitimasi terakhir. Dalam kondisi itu, manusia tidak lagi bertanya apakah keinginannya benar; ia menganggap keinginannya sebagai ukuran kebenaran.

Konsep tersebut memperlihatkan mengapa kritik Qur'ani terhadap *hawā* memiliki relevansi epistemologis. Ketika keinginan menjadi otoritas tertinggi, kemampuan mengetahui kebenaran ikut terganggu. Manusia tidak lagi mendengar untuk memahami, tetapi mendengar untuk mencari pembenaran. Ia tidak lagi melihat untuk mengetahui, tetapi melihat melalui kepentingan yang sudah ditetapkan sebelumnya. Q.S. al-Jātsiyah 45: 23 menghubungkan penguasaan *hawā* dengan tertutupnya pendengaran, hati, dan penglihatan.[227] Struktur ini menunjukkan bahwa problem hasrat dapat berkembang menjadi problem persepsi dan pengetahuan.

Dalam filsafat modern, David Hume memberikan posisi yang sangat berbeda dengan menempatkan hasrat sebagai unsur penting dalam motivasi tindakan. Perdebatan yang lahir dari tradisi tersebut menunjukkan bahwa tindakan manusia tidak dapat dijelaskan hanya dengan penalaran abstrak; motivasi memiliki hubungan dengan keinginan.[228] Perbandingan ini berguna karena menunjukkan bahwa

masalahnya bukan apakah kehendak manusia memiliki unsur afektif. Persoalan yang lebih menentukan adalah bagaimana hasrat memperoleh orientasi dan apakah ia dapat dinilai secara moral.

Al-Ghazālī menawarkan pendekatan yang lebih integratif. Dorongan manusia tidak diposisikan sebagai sesuatu yang harus dimusnahkan, tetapi perlu dididik agar berada dalam tatanan jiwa yang benar.[229] Dengan demikian, *hawā* tidak tepat disamakan dengan energi psikologis yang pada dirinya sendiri jahat. Yang bermasalah adalah ketika dorongan mengambil alih fungsi pengarahan yang seharusnya berada dalam koordinasi akal, hati, dan nilai wahyu.

Pembacaan tersebut menghasilkan pembedaan konseptual antara *desire* dan *hawā*. *Desire* dapat menunjuk kepada pengalaman menginginkan sesuatu. *Hawā* dalam kerangka Qur'ani menunjuk kepada keinginan ketika ia telah memperoleh kecenderungan yang membelokkan penilaian dan orientasi moral. Dengan demikian, tidak setiap keinginan adalah *hawā* dalam pengertian negatif. *Hawā* menjadi persoalan ketika kehendak kehilangan kemampuan untuk menerima koreksi.

**Hawa sebagai Dorongan**

Hawa sebagai dorongan perlu dipahami terlebih dahulu sebagai gerak psikologis menuju objek tertentu. Manusia tidak bertindak tanpa dorongan. Bahkan tindakan yang secara moral baik membutuhkan bentuk keinginan tertentu: keinginan untuk mengetahui, menolong, mencintai, berlaku adil, atau mendekat kepada Tuhan. Karena itu, problem etika tidak dapat diselesaikan dengan menganggap semua dorongan sebagai gangguan yang harus ditekan.

Ibn Miskawayh memberikan kerangka yang membantu menjelaskan persoalan tersebut. Dalam etika kebajikannya, jiwa memiliki berbagai kekuatan yang perlu diatur sehingga tidak saling mendominasi secara destruktif.[230] Kualitas moral manusia tidak lahir dari ketiadaan dorongan, melainkan dari keteraturan antara kekuatan-kekuatan tersebut. Perspektif ini memperlihatkan bahwa pendidikan jiwa pada dasarnya adalah pendidikan terhadap arah dan proporsi.

Al-Ghazālī bergerak dalam arah yang serupa, tetapi memberi tekanan lebih besar pada orientasi spiritual. Dorongan syahwat dan amarah memiliki fungsi tertentu dalam kehidupan manusia, tetapi dapat menjadi sumber kehancuran ketika tidak ditempatkan dalam tatanan yang benar.[231] Di sini muncul prinsip penting: dorongan bukanlah keputusan. Seseorang dapat merasakan dorongan tanpa harus mengikutinya. Jarak antara dorongan dan tindakan merupakan ruang tempat kebebasan moral bekerja.

Filsafat tindakan kontemporer memberi dukungan konseptual terhadap pembedaan ini. Hasrat dapat memainkan peran motivasional, tetapi tindakan manusia juga melibatkan penilaian, niat, dan struktur alasan.[232] Artinya, pengalaman “saya menginginkan X” tidak identik dengan “saya memutuskan untuk melakukan X”. Kehendak berada dalam ruang antara kecenderungan dan komitmen.

Di sinilah *hawā* dapat dipahami sebagai dorongan yang memperoleh momentum psikologis. Semakin sering suatu dorongan diikuti, semakin kuat kecenderungan untuk mengulanginya. Pada tahap tertentu, manusia tidak lagi mengalami pilihan sebagai pilihan; ia merasa “memang begitulah dirinya”. Perasaan tersebut dapat

menutupi proses pembentukan kebiasaan yang sebenarnya berlangsung secara bertahap.

Konsekuensi pedagogisnya penting. Jika manusia dipandang sebagai makhluk yang secara pasif menerima dorongan, pendidikan moral akan berubah menjadi kontrol eksternal. Namun jika manusia dipahami sebagai agen yang dapat mengolah dorongan, pendidikan dapat diarahkan kepada pembentukan kemampuan menunda, menilai, memilih, dan mengintegrasikan keinginan dengan tujuan yang lebih tinggi.

Kerangka ini juga menjelaskan mengapa pengendalian diri tidak identik dengan represi. Represi berusaha menyingkirkan pengalaman internal dari kesadaran, sedangkan pengendalian diri yang matang mengakui keberadaan dorongan dan menempatkannya dalam struktur evaluatif. Manusia tidak perlu berpura-pura tidak memiliki marah, iri, ambisi, atau hasrat; yang diperlukan adalah kemampuan untuk mengetahui apa yang sedang terjadi di dalam dirinya sebelum dorongan tersebut berubah menjadi keputusan.

Konstruksi yang dikembangkan di sini melihat *hawā* sebagai energi motivasional yang bersifat ambivalen. Ia dapat menjadi tenaga bagi tindakan atau menjadi pengarah yang membelokkan tindakan. Nilai moralnya tidak ditentukan semata oleh intensitasnya, tetapi oleh hubungan antara dorongan, objek, cara pemenuhan, dan orientasi akhir. Karena itu, pembahasan tentang hawa harus bergerak dari pertanyaan “berapa kuat keinginan itu?” menuju “siapa yang berkuasa menentukan arah keinginan tersebut?”

**Hawa sebagai Penguasa Kehendak**

Perubahan paling serius terjadi ketika hawa tidak lagi berfungsi sebagai dorongan, melainkan sebagai penguasa. Perbedaan ini menentukan seluruh anatomi kehendak. Dorongan masih berada dalam ruang pilihan; penguasa menentukan pilihan. Ketika hawa menjadi penguasa, manusia tidak lagi sekadar memiliki keinginan tertentu, tetapi membiarkan keinginan tersebut menentukan standar penilaian.

Q.S. al-Furqān 25: 43 menyajikan gambaran ekstrem mengenai keadaan tersebut dengan ungkapan bahwa seseorang mengambil hawa sebagai ilah.[233] Q.S. al-Jātsiyah 45: 23 mengulang gambaran tersebut dan menghubungkannya dengan terganggunya pendengaran, hati, dan penglihatan.[234] Kedua ayat ini sebaiknya dibaca sebagai kritik terhadap struktur otoritas batin: problemnya bukan semata objek keinginan, melainkan ketika keinginan memperoleh kedudukan yang mengatasi koreksi moral.

Dalam keadaan demikian, rasionalitas dapat mengalami pembalikan fungsi. Akal tidak lagi menjadi perangkat untuk menguji keinginan, tetapi menjadi pembela keinginan. Seseorang dapat menghasilkan argumen yang canggih untuk mempertahankan keputusan yang sejak awal didorong oleh kepentingan. Rasionalisasi semacam ini lebih berbahaya daripada ketidaktahuan karena ia memberikan penampilan intelektual kepada kehendak yang sebenarnya telah dikendalikan oleh preferensi.

Filsafat mengenai kelemahan kehendak memperlihatkan bahwa manusia dapat memiliki penilaian tertentu sekaligus bertindak berlawanan dengannya.[235] Akan tetapi, situasi ketika hawa menjadi

penguasa lebih jauh daripada *akrasia*. *Akrasia* menggambarkan kegagalan mengikuti penilaian yang lebih baik, sedangkan penguasaan hawa menyentuh tingkat yang lebih mendasar: kemampuan untuk membentuk penilaian itu sendiri dapat dipengaruhi oleh kepentingan yang hendak dibenarkan.

Di sinilah Q.S. al-Jātsiyah 45: 23 memiliki kedalaman epistemologis. Ketika hawa dijadikan ilah, ayat tidak hanya berbicara mengenai tindakan yang salah, tetapi menyebut pendengaran, hati, dan penglihatan.[236] Ketiga perangkat tersebut dapat dibaca sebagai metafora bagi kemampuan menerima informasi, mengolah makna, dan melihat realitas. Dominasi hawa dengan demikian dapat menghasilkan distorsi persepsi: bukan karena realitas berubah, tetapi karena manusia kehilangan kesediaan untuk menerima realitas yang bertentangan dengan keinginannya.

Fenomena ini dapat dijumpai dalam berbagai konteks kehidupan tanpa harus direduksi kepada kategori patologis. Individu dapat mempertahankan keyakinan karena keyakinan tersebut menguntungkan identitasnya; seseorang dapat menolak kritik karena kritik mengancam citra dirinya; seseorang dapat memilih informasi yang mendukung kepentingannya dan mengabaikan informasi yang berlawanan. Struktur seperti ini menunjukkan bahwa kehendak memengaruhi bukan hanya tindakan, tetapi juga cara seseorang membangun dunia yang dapat ia terima.

Charles Taylor membantu memperjelas persoalan tersebut melalui gagasan bahwa manusia hidup dalam horizon evaluatif.[237] Kita tidak hanya memiliki preferensi, tetapi membuat penilaian mengenai apa yang layak dikejar. Namun apabila horizon evaluatif itu sepenuhnya

direduksi menjadi preferensi subjektif, tidak ada lagi prinsip yang dapat mengoreksi keinginan dari luar keinginan itu sendiri. Dalam perspektif Qur'ani, justru di sinilah *hawā* menjadi problem teologis: kehendak subjektif mengambil posisi sebagai sumber normativitas terakhir.

Karena itu, "hawa menjadi tuhan" tidak harus dipahami secara sempit sebagai penyembahan ritual terhadap hawa. Ia menunjuk kepada struktur eksistensial ketika keinginan manusia memperoleh otoritas final atas keputusan. Seseorang tetap dapat mengakui Tuhan secara verbal, tetapi dalam tindakan dan penilaiannya menjadikan kepentingan diri sebagai hukum tertinggi. Perbedaan antara pengakuan teologis dan struktur kehendak inilah yang membuat kritik Qur'ani terhadap *hawā* sangat tajam.

**Irādah dan Kehendak Manusia**

Jika *nafs* menunjuk pada medan diri dan *hawā* menunjuk pada kecenderungan yang menarik diri menuju sesuatu, *irādah* membawa pembahasan kepada persoalan kehendak sebagai kemampuan mengarahkan tindakan. Perbedaan terminologis ini penting karena manusia tidak hanya mengalami dorongan; ia juga mampu menetapkan arah. *Irādah* dengan demikian berada pada titik yang menentukan antara kemungkinan dan aktualisasi.

Dalam kerangka Islam, kehendak manusia tidak dapat dipahami secara terpisah dari kehendak Allah. Namun hubungan tersebut tidak boleh disederhanakan menjadi determinisme yang menghapus tanggung jawab manusia. Al-Qur'an berulang kali memperlakukan manusia sebagai subjek yang memiliki pilihan, pertanggungjawaban, dan kewajiban. Struktur moral Al-Qur'an akan kehilangan koherensinya

apabila manusia dianggap tidak memiliki kapasitas memilih sama sekali.

Filsafat Islam klasik mengembangkan problem ini melalui perdebatan mengenai tindakan manusia, kebebasan, sebab, dan kehendak Ilahi. Al-Ghazālī sendiri sangat kritis terhadap klaim metafisik yang dianggap melampaui batas pembuktian rasional, sebagaimana terlihat dalam *Tahāfut al-Falāsifah*.[238] Posisi tersebut penting bagi pembahasan kehendak karena memperlihatkan kehati-hatian terhadap upaya menjadikan hubungan sebab-akibat sebagai penjelasan yang menutup seluruh kemungkinan tindakan manusia.

Dalam filsafat kontemporer, persoalan kehendak sering dibahas melalui hubungan antara alasan, niat, dan tindakan. *Practical reason* tidak hanya menghasilkan pengetahuan mengenai apa yang benar, tetapi berkaitan dengan pembentukan intensi untuk bertindak.[239] Perdebatan tentang kebebasan kehendak kemudian mempertanyakan apakah seseorang dapat disebut bebas ketika tindakan tersebut sepenuhnya ditentukan oleh kondisi yang tidak berada dalam kendalinya.

Dalam perspektif yang dikembangkan di sini, kebebasan tidak perlu dipahami sebagai ketiadaan sebab. Manusia selalu berada dalam jaringan kondisi biologis, psikologis, sosial, historis, dan spiritual. Kebebasan lebih tepat dipahami sebagai kapasitas untuk merespons kondisi tersebut secara reflektif dan normatif. Orang yang memiliki dorongan marah tidak otomatis menjadi tidak bebas; ia menjadi lebih bebas ketika mampu mengakui kemarahan tanpa menyerahkan keputusan kepadanya. Perbedaan antara *irādah* dan *hawā* dengan demikian menjadi fundamental. *Hawā* bergerak berdasarkan tarikan

keinginan, sedangkan *irādah* mengandung kapasitas pengarahan. Hawa bertanya secara implisit, “Apa yang saya inginkan?” Irādah yang matang bertanya, “Apa yang harus saya pilih berdasarkan apa yang benar?” Keduanya dapat menunjuk objek yang sama, tetapi memiliki struktur normatif yang berbeda.

Al-Ghazālī dan Miskawayh memberikan titik temu penting: pembentukan manusia tidak cukup dilakukan melalui penambahan pengetahuan, tetapi memerlukan transformasi karakter dan kebiasaan.[240] Seseorang mungkin mengetahui kebaikan namun belum memiliki *malakah* atau disposisi yang membuatnya mampu memilih kebaikan secara konsisten. Karena itu, kehendak bukan sekadar peristiwa mental sesaat; ia memiliki sejarah pembentukan.

Dari sini dapat dikembangkan proposisi bahwa *irādah* merupakan kehendak yang telah memasuki ruang evaluasi. Ia menjadi matang ketika manusia mampu membuat jarak antara dorongan spontan dan keputusan, kemudian mengikat pilihannya pada orientasi nilai. Dalam kerangka Islam, orientasi tertinggi itu tidak berhenti pada otonomi diri, tetapi diarahkan kepada penghambaan kepada Allah. Kebebasan justru memperoleh kedalaman ketika manusia tidak lagi diperbudak oleh setiap keinginan yang muncul dari dalam dirinya.

**Akal, Hati, dan Kehendak**

Kehendak manusia tidak dapat dianalisis secara memadai apabila akal dan hati dipisahkan dari pembahasannya. Dalam banyak kerangka modern, fungsi kognitif, afektif, dan konatif sering dibedakan secara analitis. Tradisi Islam klasik memiliki pembagian yang berbeda, tetapi juga tidak memperlakukan manusia sebagai mesin rasional murni. Al-

Ghazālī, misalnya, menempatkan hati sebagai pusat kehidupan batin dan menghubungkannya dengan pengetahuan, niat, moralitas, dan orientasi spiritual.[241]

Kata "hati" dalam kerangka tersebut tentu tidak identik dengan organ biologis. Ia merupakan kategori antropologis yang menunjuk kepada pusat batin manusia. Karena itu, *qalb* tidak dapat langsung disamakan dengan "emosi". Hati dalam pengertian spiritual dapat mengetahui, berubah, menjadi jernih, atau tertutup. Struktur ini membuat hubungan antara pengetahuan dan kehendak menjadi lebih kompleks daripada model rasionalistik sederhana.

Q.S. al-Jātsiyah 45: 23 menjadi penting kembali karena ayat tersebut menyebut hati bersama pendengaran dan penglihatan ketika membicarakan orang yang menjadikan hawa sebagai ilah.[242] Penggunaan ketiga istilah itu menunjukkan bahwa dominasi hawa tidak terbatas pada dorongan. Ia dapat memengaruhi keseluruhan orientasi manusia terhadap realitas.

Akal, dalam konteks ini, tidak seharusnya ditempatkan sebagai lawan hati. Tradisi intelektual Islam memiliki beragam konsepsi mengenai hubungan keduanya, tetapi pembacaan al-Ghazālī menunjukkan bahwa pengetahuan rasional dan penyucian batin tidak harus dipertentangkan.[243] Problem muncul ketika akal kehilangan horizon moral atau ketika pengalaman batin dipisahkan dari disiplin intelektual.

Ibn Miskawayh memberikan perspektif filosofis mengenai perlunya harmonisasi kekuatan jiwa.[244] Jika kekuatan tertentu mendominasi secara berlebihan, keseimbangan moral terganggu. Dalam perspektif tersebut, kebajikan bukan keadaan ketika satu unsur menghancurkan

unsur lain, tetapi keadaan ketika seluruh kapasitas jiwa bekerja secara proporsional di bawah orientasi yang benar.

Perspektif modern mengenai rasionalitas praktis memberi titik perbandingan yang produktif. Penalaran praktis tidak hanya berurusan dengan kebenaran proposisional, tetapi dengan pembentukan intensi dan keputusan.[245] Hal ini memperlihatkan bahwa rasionalitas yang relevan bagi tindakan selalu memiliki hubungan dengan motivasi. Namun tradisi Islam menambahkan bahwa motivasi juga harus dibentuk oleh kualitas hati dan orientasi moral.

Kehendak karena itu dapat dipahami sebagai hasil interaksi setidaknya tiga dimensi: kemampuan mengetahui, kemampuan merasakan atau mengalami dorongan, dan kemampuan menetapkan arah tindakan. Dalam bahasa konseptual bab ini, akal membantu menjawab pertanyaan mengenai apa yang benar; hati menentukan kualitas keterhubungan batin dengan kebenaran tersebut; sedangkan *irādah* mengaktualisasikannya dalam pilihan.

Jika salah satu dimensi kehilangan keseimbangan, kehendak menjadi rentan. Pengetahuan tanpa keterikatan batin dapat menghasilkan moralitas yang hanya bersifat verbal. Perasaan tanpa penilaian dapat menghasilkan impulsivitas. Kehendak tanpa koreksi akal dan hati dapat berubah menjadi kesewenang-wenangan subjektif. Integrasi ketiganya menjadi syarat bagi pembentukan kehendak yang matang.

**Relasi Nafs–Hawā–Irādah**

Ketiga konsep *nafs*, *hawā*, dan *irādah* tidak seharusnya diperlakukan sebagai tiga benda psikologis yang berdiri sendiri.

Hubungan ketiganya lebih tepat dipahami sebagai hubungan fungsional dalam anatomi kehendak. *Nafs* menunjuk pada medan diri yang mengalami dan mengolah dorongan; *hawā* menunjuk pada kecenderungan hasrat yang menarik diri menuju objek; *irādah* menunjuk pada kapasitas mengarahkan diri kepada tindakan.

Model tersebut memungkinkan kita melihat mengapa konflik kehendak tidak selalu terjadi antara "akal" dan "nafsu" dalam bentuk dua kubu yang sederhana. Konflik sebenarnya berlangsung di dalam diri yang sama. Seseorang dapat menginginkan sesuatu, mengetahui bahwa keinginan itu bermasalah, merasakan penolakan moral terhadapnya, tetapi tetap memilihnya. Dalam satu pengalaman batin dapat hadir beberapa arah sekaligus.

Q.S. al-Syams 91: 7–10 memberikan dasar penting bagi model dinamis tersebut dengan menunjukkan bahwa jiwa memiliki kemungkinan kefasikan dan ketakwaan serta membutuhkan penyucian.[246] Ayat ini tidak memberikan diagram psikologis, tetapi menyediakan antropologi moral: manusia adalah makhluk yang berada dalam ruang kemungkinan. Karena itu, struktur kehendak harus dipahami secara prosesual.

Q.S. Yūsuf 12: 53 menambahkan dimensi mengenai kecenderungan *nafs* menuju keburukan.[247] Sementara itu, Q.S. al-Furqān 25: 43 dan Q.S. al-Jātsiyah 45: 23 menunjukkan apa yang terjadi ketika *hawā* memperoleh otoritas normatif.[248] Dari rangkaian tersebut dapat disusun satu alur konseptual: *nafs* menyediakan medan subjektivitas; *hawā* menyediakan tarikan; *irādah* menentukan respons.

Dalam model ini, *irādah* menjadi titik strategis transformasi. Jika irādah tunduk kepada hawa, kehendak menjadi impulsif. Jika irādah

menolak setiap dorongan secara represif, manusia dapat mengalami konflik internal yang tidak terselesaikan. Jika irādah mampu mengenali dorongan, mengevaluasinya, dan menempatkannya dalam horizon nilai, maka kehendak bergerak menuju integrasi.

Tradisi etika Miskawayh membantu menjelaskan proses tersebut melalui pembentukan karakter.[249] Al-Ghazālī memperkaya dengan dimensi latihan spiritual dan pembinaan batin.[250] Sementara filsafat tindakan kontemporer menunjukkan bahwa deliberasi menghasilkan intensi hanya ketika agen mampu merespons alasan secara praktis.[251] Ketiga perspektif ini berbeda dalam asumsi metafisik dan epistemologinya, tetapi dapat dipertemukan pada satu pertanyaan: bagaimana kecenderungan internal berubah menjadi tindakan yang disengaja?

Sintesis tersebut memperlihatkan bahwa kehendak manusia tidak tepat direduksi menjadi "keputusan bebas" yang muncul seketika. Kehendak memiliki prasejarah berupa dorongan, kebiasaan, pengalaman, penilaian, dan pembentukan karakter. Apa yang tampak sebagai keputusan spontan sering kali merupakan hasil akumulasi proses sebelumnya. Karena itu, transformasi kehendak harus menyentuh sumber-sumber yang membentuk keputusan, bukan hanya keputusan pada saat terakhir.

Posisi yang dikembangkan di sini melihat *nafs–hawā–irādah* sebagai suatu sirkuit. *Nafs* menerima dan mengolah pengalaman; *hawā* menggerakkan kecenderungan; *irādah* mengarahkan tindakan; tindakan kemudian membentuk kebiasaan; kebiasaan kembali memengaruhi struktur *nafs*. Sirkuit tersebut menjelaskan mengapa perubahan moral memerlukan kesinambungan. Satu keputusan baik

penting, tetapi pengulangan keputusan baiklah yang perlahan mengubah konfigurasi kehendak.

**Ketika Hawa Menjadi Tuhan**

Ungkapan "ketika hawa menjadi Tuhan" harus dibaca secara hati-hati agar tidak berubah menjadi metafora retoris tanpa konsekuensi konseptual. Q.S. al-Furqān 25: 43 dan Q.S. al-Jātsiyah 45: 23 menyediakan dasar tekstual yang sangat kuat untuk pembahasan tersebut.[252] Keduanya tidak mengatakan bahwa hawa menjadi Tuhan dalam pengertian ontologis. Yang digambarkan adalah manusia yang menjadikan hawa sebagai *ilah*. Dengan demikian, persoalannya terletak pada struktur pengabdian dan otoritas, bukan perubahan hakikat ketuhanan.

Seorang manusia dapat mengucapkan pengakuan tauhid, tetapi struktur kehidupannya tetap memperlihatkan otoritas lain yang menentukan pilihannya. Jika keuntungan pribadi menjadi ukuran tertinggi, maka keuntungan telah memperoleh otoritas yang menyerupai fungsi *ilah* dalam pengambilan keputusan. Jika status sosial menjadi ukuran kebenaran, status memperoleh otoritas yang sama. Jika kesenangan pribadi menjadi standar moralitas, kesenangan telah mengambil posisi normatif yang seharusnya tidak dimilikinya.

Pembacaan semacam ini membuat kritik terhadap *hawā* menjadi kritik terhadap absolutisasi preferensi. Manusia tidak bermasalah karena mempunyai preferensi. Persoalannya muncul ketika preferensi tidak lagi dapat dikoreksi. Di situlah kehendak kehilangan sifat dialogisnya. Ia tidak bersedia menerima kebenaran dari luar dirinya karena dirinya sendiri telah ditetapkan sebagai sumber kebenaran.

Q.S. al-Jātsiyah 45: 23 menyebut akibat yang berhubungan dengan pendengaran, hati, dan penglihatan.[253] Struktur ini dapat dibaca sebagai proses penutupan epistemik. Hawa pertama-tama memengaruhi apa yang dikehendaki, lalu memengaruhi apa yang bersedia didengar, kemudian memengaruhi apa yang dapat diterima oleh hati, dan akhirnya memengaruhi cara realitas dilihat. Kehendak dan pengetahuan dengan demikian tidak sepenuhnya terpisah.

Charles Taylor memperlihatkan bahwa identitas moral manusia selalu terkait dengan apa yang ia anggap penting dan bernilai.[254] Perspektif ini membantu memperjelas bahwa identitas tidak dapat dipisahkan dari orientasi terhadap kebaikan. Perbedaannya dengan perspektif Qur'ani terletak pada sumber normativitas. Taylor menganalisis horizon moral dalam sejarah pembentukan identitas modern, sementara Al-Qur'an menilai kemungkinan ketika horizon itu digantikan oleh hawa.

Dalam tradisi tasawuf, kritik terhadap dominasi hawa kemudian menjadi bagian dari proses *tazkiyat al-nafs*. Karya-karya al-Ghazālī memperlihatkan bahwa kehidupan spiritual bukan sekadar penambahan pengetahuan agama, tetapi proses mengubah struktur motivasi dan kecenderungan batin.[255] Kajian kontemporer mengenai praktik spiritual Yedi Supriadi juga menempatkan pembersihan hati dan pikiran serta latihan spiritual sebagai bagian dari pembentukan kesadaran dan jati diri.[256] Penggunaan sumber tersebut perlu ditempatkan sebagai gagasan kontemporer penulisnya, bukan sebagai representasi langsung dari seluruh tradisi tasawuf.

Dengan demikian, "hawa menjadi Tuhan" dapat dirumuskan sebagai kondisi ketika kehendak subjektif memperoleh status normatif

tertinggi sehingga kebenaran dinilai berdasarkan kesesuaiannya dengan keinginan. Transformasi spiritual berarti mengubah pusat otoritas tersebut. Manusia tidak lagi bertanya bagaimana realitas harus tunduk kepada keinginannya, tetapi bagaimana keinginannya harus ditata agar tunduk kepada kebenaran.

**Niat, Motif, dan Pilihan**

Kehendak tidak dapat dipahami hanya dari tindakan yang terlihat. Dua orang dapat melakukan tindakan yang sama dengan motif yang berbeda, dan perbedaan motif tersebut dapat mengubah makna moral tindakan. Karena itu, analisis *irādah* perlu memasukkan niat sebagai dimensi yang menghubungkan kehidupan batin dengan tindakan lahiriah.

Dalam tradisi Islam, pembahasan niat memiliki kedudukan penting dalam etika tindakan. Namun dalam naskah ini, niat tidak akan direduksi menjadi formula verbal yang mendahului tindakan. Niat lebih tepat dipahami sebagai orientasi batin yang menentukan “untuk apa” seseorang bertindak. Satu tindakan yang sama dapat memiliki struktur moral berbeda karena tujuan internal pelakunya berbeda.

Perbedaan antara motif dan niat juga perlu diperjelas. Motif dapat menunjuk kepada alasan psikologis yang mendorong tindakan, sementara niat mengandung orientasi tindakan yang disadari dan diarahkan. Motif dapat bercampur dan bahkan sebagian tidak disadari; niat, dalam kerangka moral Islam, memiliki dimensi intensional yang menghubungkan tindakan dengan pertanggungjawaban.

Filsafat tindakan kontemporer memberikan perangkat analitis yang berguna untuk memahami hubungan tersebut. Tindakan intensional

berbeda dari gerakan tubuh semata karena tindakan dipahami melalui maksud dan alasan yang membuatnya menjadi tindakan tertentu.[257] Dengan demikian, moralitas manusia tidak hanya terletak pada gerakan lahiriah, tetapi pada struktur intensional yang membuat tindakan itu bermakna.

Al-Ghazālī menempatkan persoalan batin pada posisi yang penting dalam etika agama.[258] Bagi kerangka spiritual Islam, tindakan lahiriah yang baik perlu disertai orientasi batin yang benar, tetapi hal ini tidak berarti bahwa niat dapat menjadi alasan untuk mengabaikan konsekuensi objektif tindakan. Niat dan tindakan harus dibaca bersama. Seseorang tidak dapat membenarkan tindakan yang merugikan orang lain hanya dengan menyatakan bahwa ia memiliki niat baik.

Di sinilah perlu dibedakan antara niat, motif, dan pilihan. Motif menjelaskan mengapa dorongan muncul; niat menjelaskan untuk tujuan apa tindakan diarahkan; pilihan menunjukkan tindakan mana yang akhirnya diputuskan. Ketiganya dapat berada dalam hubungan yang harmonis, tetapi juga dapat berkonflik. Seseorang mungkin memiliki motif yang baik tetapi memilih cara yang buruk. Ia mungkin mengetahui pilihan yang benar tetapi motifnya tercampur dengan kepentingan diri. Kompleksitas ini menunjukkan bahwa kehendak manusia tidak dapat dianalisis melalui satu indikator tunggal.

Charles Taylor memperlihatkan bahwa identitas manusia berhubungan dengan apa yang dianggap layak diinginkan.[259] Perspektif ini relevan bagi niat karena niat tidak lahir dari ruang kosong; ia berasal dari struktur nilai yang telah diinternalisasi. Orang yang menganggap prestise sebagai kebaikan tertinggi akan membentuk niat berbeda dari

orang yang menganggap pelayanan sebagai kebaikan tertinggi, bahkan ketika keduanya melakukan tindakan yang tampak serupa.

Sintesis pembahasan ini menunjukkan bahwa transformasi kehendak tidak cukup mengubah perilaku lahiriah. Ia perlu menyentuh motif dan horizon nilai yang membentuk niat. Jika perilaku berubah tetapi struktur motivasinya tetap, perubahan dapat bersifat rapuh. Sebaliknya, perubahan orientasi batin yang tidak diterjemahkan menjadi pilihan konkret juga belum menghasilkan transformasi etis.

Kehendak yang matang dengan demikian merupakan kehendak yang mampu menghubungkan tiga tingkat: dorongan yang dialami, tujuan yang diniatkan, dan tindakan yang dipilih. Integrasi ketiganya menjadi salah satu ukuran penting dari kematangan moral. Di sinilah pendidikan jiwa tidak lagi hanya berarti "mengendalikan hawa", tetapi juga membentuk kemampuan menghendaki kebaikan secara sadar dan mewujudkannya dalam tindakan.

**Transformasi Kehendak**

Seluruh pembahasan mengenai *nafs*, *hawā*, dan *irādah* akhirnya bermuara pada persoalan transformasi. Jika manusia memiliki dorongan yang dapat mengarah kepada keburukan, memiliki kemampuan mencela dirinya, dan memiliki kemungkinan mencapai ketenteraman, maka pertanyaan yang menentukan adalah bagaimana perubahan itu berlangsung. Transformasi kehendak bukan perubahan kosmetik pada perilaku, melainkan perubahan struktur internal yang menentukan bagaimana manusia menginginkan, menilai, dan memilih.

Q.S. al-Syams 91: 7–10 memberikan dasar normatif paling jelas: jiwa memiliki kemungkinan kefasikan dan ketakwaan, sementara

keberhasilan dikaitkan dengan *tazkiyah*, penyucian jiwa.[260] Kata tersebut penting karena mengandung gagasan proses. Jiwa tidak hanya "diberi" status baik atau buruk; manusia dipanggil untuk mengusahakan penyuciannya. Transformasi karena itu mengandung dimensi praksis.

Q.S. Yūsuf 12: 53 menambahkan unsur kerendahan hati. Pengakuan bahwa *nafs* memiliki kecenderungan kepada keburukan mencegah manusia membangun citra diri yang terlalu mudah merasa telah selesai.[261] Transformasi tidak dimulai dari klaim kesempurnaan, tetapi dari kesediaan melihat diri secara jujur. Pada tingkat inilah *nafs al-lawwāmah* menjadi penting: kemampuan mencela diri secara proporsional membuka kemungkinan koreksi.

Tahap berikutnya adalah perubahan hubungan antara dorongan dan pilihan. Manusia tidak dituntut menjadi makhluk tanpa keinginan. Yang dituntut adalah kemampuan untuk tidak menjadikan keinginan sebagai penguasa. Q.S. al-Furqān 25: 43 dan Q.S. al-Jātsiyah 45: 23 memperingatkan tentang kondisi ketika hawa memperoleh status normatif tertinggi.[262] Transformasi kehendak berarti membalik struktur tersebut: keinginan ditempatkan dalam orientasi nilai, bukan nilai ditundukkan kepada keinginan.

Tradisi al-Ghazālī menyediakan kerangka praksis yang kaya untuk memahami proses itu. Kehidupan moral membutuhkan latihan, pengawasan diri, koreksi, dan pembiasaan.[263] Yedi Supriadi dalam karya kontemporernya mengenai spiritualitas dan pembentukan jati diri juga menempatkan praktik spiritual sebagai bagian dari proses pembentukan kesadaran dan perubahan diri.[264] Gagasan Supriadi dapat dipertemukan dengan tradisi klasik secara dialogis, tetapi tidak

boleh diasumsikan identik dengannya. Keduanya memiliki konteks dan bahasa konseptual masing-masing.

Ibn Miskawayh menambahkan bahwa karakter tidak terbentuk dalam satu tindakan, melainkan melalui proses pembiasaan yang menghasilkan disposisi.[265] Perspektif ini memiliki konsekuensi penting bagi pendidikan. Jika kehendak hanya dilatih melalui keputusan sesaat, perubahan akan mudah kembali kepada pola lama. Kehendak perlu diberi lingkungan praksis yang memungkinkan kebajikan menjadi kebiasaan.

Psikologi moral modern memberikan pengingat bahwa kemampuan mengatur diri dipengaruhi oleh proses kognitif, emosional, kebiasaan, dan konteks sosial. Karena itu, transformasi spiritual tidak seharusnya dipahami sebagai proses yang berlangsung di luar kondisi manusia konkret. Manusia bertumbuh melalui relasi, institusi, kebiasaan, dan lingkungan. Dimensi spiritual memperdalam orientasi perubahan, tetapi tidak menghapus kompleksitas psikologis dan sosial.

Pada tahap akhir, *nafs al-muṭmaʾinnah* menyediakan horizon bagi transformasi tersebut. Q.S. al-Fajr 89: 27–30 menggambarkan jiwa yang tenang sebagai jiwa yang kembali kepada Tuhan dalam keadaan rida dan diridai.[266] Ketenteraman ini bukan kemenangan ego, melainkan perubahan pusat orientasi. Manusia tidak lagi menjadikan dirinya sebagai ukuran terakhir, tetapi menemukan ketenteraman dalam keterarahan kepada Tuhan.

Dari seluruh pembahasan dapat dikembangkan konstruksi konseptual bahwa transformasi kehendak berlangsung melalui perubahan bertahap pada empat hubungan: hubungan manusia dengan dorongannya, hubungan manusia dengan penilaiannya,

hubungan manusia dengan pilihannya, dan hubungan manusia dengan sumber nilai tertinggi. Pada tingkat pertama, manusia belajar mengenali hawa. Pada tingkat kedua, ia belajar menilai hawa. Pada tingkat ketiga, ia belajar memilih tanpa diperbudak hawa. Pada tingkat keempat, ia menata kehendak di bawah orientasi transenden.

Konstruksi tersebut memungkinkan kita memahami *tazkiyat al-nafs* bukan sebagai penghapusan diri, tetapi sebagai rekonstruksi otoritas internal. Diri tetap memiliki kehendak, hasrat, emosi, dan kebutuhan, tetapi semua itu ditempatkan dalam susunan yang lebih teratur. Transformasi bukan penghancuran subjektivitas, melainkan pematangan subjektivitas sehingga manusia mampu menghendaki kebaikan tanpa menjadikan keinginannya sebagai Tuhan.

Pada akhirnya, anatomi kehendak memperlihatkan bahwa persoalan manusia bukan sekadar "memiliki nafsu" atau "memiliki keinginan". Persoalan yang lebih mendalam adalah siapa yang menentukan arah keinginan tersebut. *Nafs* menyediakan medan diri, *hawā* menyediakan tarikan, akal dan hati memberikan kapasitas evaluasi, sedangkan *irādah* mengaktualisasikan keputusan. Jika hubungan itu dikuasai hawa, kehendak kehilangan kebebasan moralnya. Jika hubungan itu ditata melalui refleksi, latihan, dan orientasi kepada Allah, kehendak dapat bergerak menuju kematangan.

Proposisi akhir yang dikembangkan dalam bab ini ialah bahwa kebebasan manusia tidak paling tepat diukur dari banyaknya pilihan yang tersedia, tetapi dari kemampuan untuk tidak diperbudak oleh pilihan yang paling diinginkan secara spontan. Kebebasan yang matang adalah kemampuan untuk menghendaki sesuatu setelah mengujinya terhadap kebenaran, nilai, dan tujuan hidup yang lebih tinggi. Dalam

perspektif Qur'ani, transformasi tersebut mencapai horizon *tazkiyah* dan *ṭumaʾnīnah*: jiwa tidak lagi hidup di bawah pemerintahan hawa, melainkan menemukan keteraturan kehendak dalam penghambaan kepada Allah.

# HUBB AL-DUNYĀ WA KARĀHIYAT AL-MAWT WAHN SEBAGAI KRISIS KEHENDAK

**Hadis Tsauban tentang Wahn**

Hadis Tsauban tentang *al-wahn* merupakan salah satu teks hadis yang memiliki kepadatan konseptual tinggi dalam menjelaskan hubungan antara orientasi manusia terhadap kehidupan duniawi, sikap terhadap kematian, dan ketahanan moral suatu komunitas. Riwayat tersebut tercantum dalam *Sunan Abī Dāwūd* no. 4297 dan memuat suatu dialog yang secara struktural bergerak dari persoalan eksternal menuju persoalan internal. Nabi Muhammad menggambarkan suatu keadaan ketika berbagai kelompok akan saling mengajak untuk menghadapi kaum Muslim, kemudian para sahabat bertanya apakah keadaan tersebut terjadi karena jumlah mereka sedikit. Jawaban Nabi justru menegaskan bahwa mereka akan berjumlah banyak, tetapi keadaan internal mereka digambarkan seperti *ghuthā' al-sayl*, yakni material yang terbawa arus. Setelah itu disebutkan hilangnya *mahābah* atau rasa gentar dari dada lawan dan masuknya *al-wahn* ke dalam hati. Ketika ditanyakan mengenai hakikat *al-wahn*, Nabi menjawab: *ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt*.[267] Riwayat ini dinilai *ṣaḥīḥ* oleh al-Albānī, sementara Shuʿayb al-Arnaʾūṭ menilainya *ḥasan*; perbedaan penilaian tersebut penting dicatat agar penggunaan akademiknya tetap berada dalam batas kritik hadis yang bertanggung jawab.

Struktur dialog tersebut memiliki signifikansi metodologis yang tidak dapat diabaikan. Pertanyaan awal, *wa min qillatin naḥnu*

*yawma'idh?*—apakah karena jumlah kami sedikit pada saat itu?—memperlihatkan suatu asumsi mengenai sumber kekuatan kolektif: kuantitas. Akan tetapi, jawaban Nabi menggeser perhatian dari kuantitas menuju kualitas internal. Dengan demikian, hadis tersebut tidak menyatakan bahwa jumlah, sumber daya, atau kapasitas material sama sekali tidak penting; yang dikritiknya adalah anggapan bahwa jumlah dengan sendirinya menghasilkan kekuatan. Sebuah komunitas dapat memiliki populasi yang besar tetapi tidak memiliki orientasi kehendak yang cukup kuat untuk mengubah jumlah menjadi tindakan yang terarah. Karena itu, *al-wahn* dapat dibaca sebagai kategori yang menjelaskan kesenjangan antara **kapasitas potensial** dan **kemampuan aktual untuk bertindak berdasarkan nilai yang diyakini**.[268]

Perumpamaan *ghuthā' al-sayl* memperdalam dimensi tersebut. *Ghuthā'* merujuk kepada sesuatu yang dibawa oleh arus air, sehingga keberadaannya secara fisik tidak identik dengan kemampuan mengarahkan arus. Dalam *ʿAwn al-Maʿbūd*, al-ʿAẓīmābādī menjelaskan perumpamaan tersebut dalam konteks hilangnya bobot dan kekuatan moral, sedangkan al-Qārī dan al-Ṭībī yang dikutip dalam syarah tersebut menghubungkan *al-wahn* dengan *ḥubb al-dunyā* dan *karāhiyat al-mawt* sebagai keadaan yang saling berkaitan.[269] Secara konseptual, metafora tersebut dapat dibaca bukan sebagai penilaian atas jumlah manusia, tetapi sebagai kritik terhadap **massa yang kehilangan arah normatif**. Jumlah dapat menghasilkan massa; tetapi massa belum tentu menghasilkan subjek kolektif yang memiliki kehendak, orientasi, dan daya tahan moral.

Karena itu, *al-wahn* tidak memadai apabila diterjemahkan hanya sebagai "kelemahan". Terjemahan tersebut memang menangkap salah

satu medan makna *wahn*, tetapi tidak sepenuhnya menjelaskan bagaimana hadis sendiri mendefinisikan istilah tersebut. Nabi memberikan definisi operasional: *ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt*. Dengan demikian, *al-wahn* dalam hadis memperoleh maknanya melalui hubungan antara kelemahan, cinta dunia, dan ketidaksukaan terhadap kematian. Yang dimaksud bukan semata-mata kelemahan fisik, melainkan suatu konfigurasi batin yang menyebabkan manusia kehilangan kemampuan untuk mempertahankan prioritas moral ketika berhadapan dengan risiko kehilangan kehidupan duniawi.[270]

Penting ditegaskan bahwa hadis ini tidak menyamakan seluruh bentuk kecintaan terhadap kehidupan dunia dengan *al-wahn*. Al-Qur'an sendiri mengakui bahwa manusia memiliki kecenderungan terhadap pasangan, anak-anak, harta, kendaraan, ternak, dan pertanian, yang semuanya disebut sebagai *matāʿ al-ḥayāh al-dunyā*.[271] Dengan demikian, kecintaan terhadap kehidupan, keluarga, keamanan, kesehatan, pekerjaan, dan kesejahteraan tidak secara otomatis merupakan penyimpangan. Yang menjadi problem adalah ketika dunia memperoleh kedudukan yang tidak proporsional dalam struktur orientasi manusia. Dalam perspektif ini, *ḥubb al-dunyā* yang disebut hadis lebih tepat dibaca sebagai **cinta yang telah mengalami absolutisasi**, bukan sekadar afeksi terhadap kehidupan.

Pembedaan tersebut sangat penting agar hadis tidak ditafsirkan secara asketik dan reduktif. Islam tidak mengajarkan bahwa manusia harus membenci kehidupan agar memiliki orientasi akhirat. Yang dikritik adalah ketika kehidupan dunia berubah dari ruang kehidupan menjadi tujuan final. Harta, misalnya, dapat menjadi sarana memenuhi kebutuhan, melaksanakan kewajiban, menolong orang lain, dan

membangun kehidupan yang bermartabat. Akan tetapi, ketika keberadaan harta menentukan harga diri seseorang, ketika kehilangan harta dipandang sebagai kehilangan seluruh makna kehidupan, atau ketika seseorang mengorbankan prinsip moral demi mempertahankan kepemilikan, maka relasi terhadap dunia telah berubah secara fundamental. Problemnya bukan lagi objek, tetapi **struktur keterikatan**.

Dalam pengertian ini, *ḥubb al-dunyā* dapat dianalisis melalui tiga tingkat. Tingkat pertama adalah **ketertarikan**, yakni kecenderungan manusia untuk menyukai kenikmatan, keamanan, keindahan, kepemilikan, dan hubungan sosial. Tingkat kedua adalah **preferensi**, ketika seseorang memberikan prioritas tertentu kepada objek duniawi berdasarkan kebutuhan dan pertimbangan hidup. Tingkat ketiga adalah **absolutisasi**, ketika objek temporal memperoleh kewenangan menentukan keseluruhan arah eksistensi. Hadis Tsauban terutama menjadi relevan pada tingkat ketiga. Ia tidak sedang membicarakan kenyataan bahwa manusia menyukai kehidupan, tetapi keadaan ketika kecintaan tersebut telah menjadi sedemikian dominan sehingga memengaruhi keberanian moral dan kemampuan mengambil keputusan ketika kehidupan dunia menghadapi ancaman.

Di sinilah hubungan antara *ḥubb al-dunyā* dan *karāhiyat al-mawt* memperoleh signifikansi teoritis. Keduanya bukan dua fenomena yang sepenuhnya terpisah. Cinta dunia menciptakan sesuatu yang ingin dipertahankan, sedangkan ketidaksukaan terhadap kematian menunjukkan ketakutan terhadap hilangnya seluruh konfigurasi tersebut. Semakin besar identitas manusia dibangun melalui harta, status, kenyamanan, reputasi, dan keamanan, semakin besar kemungkinan kematian dipersepsi sebagai ancaman terhadap struktur

diri yang dibangun di atas semua itu. Dengan demikian, hubungan antara kedua istilah tersebut dapat dirumuskan sebagai hubungan antara **investasi eksistensial** dan **ketakutan terhadap kehilangan**.

Namun demikian, secara teologis perlu dibedakan antara ketidaksukaan alamiah terhadap kematian dan *karāhiyat al-mawt* sebagai kategori moral dalam hadis Tsauban. Riwayat Ṣaḥīḥ Muslim mengenai cinta kepada perjumpaan dengan Allah menunjukkan bahwa manusia memang memiliki kecenderungan alamiah untuk tidak menyukai kematian. Nabi  menjelaskan bahwa persoalan tersebut harus dipahami dalam kaitannya dengan keadaan ketika kematian datang dan seseorang memperoleh kabar tentang apa yang telah disediakan baginya.[272] Dengan demikian, hadis Tsauban tidak dapat digunakan untuk menyimpulkan bahwa setiap rasa takut terhadap kematian merupakan *al-wahn*. Yang menjadi problem adalah ketika keterikatan kepada kehidupan dunia membuat manusia tidak sanggup mempertahankan nilai yang lebih tinggi ketika menghadapi risiko, pengorbanan, atau kehilangan.

Pembedaan ini menghasilkan suatu konsepsi yang lebih presisi mengenai *al-wahn*. Ia bukan sekadar **takut mati**, melainkan **ketidakmampuan menempatkan kematian dalam horizon nilai yang lebih luas karena kehidupan dunia telah memperoleh status absolut**. Dengan rumusan tersebut, *al-wahn* memiliki dimensi epistemik, afektif, dan volisional sekaligus. Secara epistemik, manusia gagal menilai kehidupan temporal secara proporsional. Secara afektif, ia mengalami keterikatan yang kuat terhadap objek-objek duniawi. Secara volisional, keterikatan tersebut memengaruhi kemampuan untuk bertindak berdasarkan prinsip ketika tindakan itu mengandung risiko kehilangan.

Kerangka ini dapat diperdalam melalui pemikiran Erich Fromm mengenai perbedaan antara modus *having* dan *being*. Dalam *To Have or to Be?*, Fromm menganalisis kecenderungan manusia modern untuk membangun identitas melalui kepemilikan, penguasaan, dan akumulasi, lalu membandingkannya dengan modus keberadaan yang lebih menekankan aktualisasi kehidupan, produktivitas, dan relasi.[273] Kerangka Fromm tentu tidak identik dengan hadis Tsauban. Fromm bergerak dalam filsafat sosial dan psikologi humanistik, sedangkan hadis berangkat dari horizon tauhid, wahyu, dan pertanggungjawaban eskatologis. Namun, keduanya dapat dipertemukan secara komparatif pada persoalan struktural: ketika identitas manusia terlalu bergantung pada apa yang dimiliki, ancaman terhadap kepemilikan dapat berubah menjadi ancaman terhadap identitas diri.

Perbandingan tersebut memperlihatkan bahwa *ḥubb al-dunyā* bukan hanya persoalan materialisme dalam arti sempit. Ia juga dapat hadir dalam bentuk pencarian status, pengakuan, prestise akademik, kekuasaan, popularitas, atau bahkan reputasi kesalehan. Seseorang tidak harus memiliki kekayaan yang besar untuk menjadi sangat terikat kepada dunia. Keterikatan dapat berada dalam struktur hasrat sebelum objek tersebut benar-benar dimiliki. Keinginan yang terus-menerus untuk memperoleh pengakuan, kedudukan, keamanan, atau prestise dapat membuat dunia berfungsi sebagai pusat orientasi bahkan ketika kepemilikan material aktual seseorang relatif terbatas.

Dengan demikian, *ḥubb al-dunyā* sebaiknya tidak diukur berdasarkan **jumlah objek**, tetapi berdasarkan **fungsi eksistensial objek**. Pertanyaan yang lebih tepat bukan berapa banyak harta yang dimiliki seseorang, tetapi apa fungsi harta itu dalam struktur dirinya.

Apakah harta digunakan sebagai sarana, atau menjadi sumber utama identitas? Apakah jabatan dijalankan sebagai amanah, atau menjadi syarat bagi keberhargaan diri? Apakah ilmu dicari demi kebenaran dan kemaslahatan, atau terutama demi legitimasi sosial? Apakah keberhasilan diterima sebagai nikmat yang harus dipertanggungjawabkan, atau diperlakukan sebagai bukti bahwa diri lebih berharga daripada orang lain?

Pada titik ini, hadis Tsauban dapat dibaca sebagai kritik terhadap **ketergantungan ontologis kepada objek temporal**. Manusia tetap membutuhkan dunia, tetapi tidak seharusnya menggantungkan keseluruhan makna keberadaannya pada dunia. Ia membutuhkan harta, tetapi tidak boleh menjadikan harta sebagai sumber final nilai diri. Ia membutuhkan keamanan, tetapi tidak boleh menjadikan keamanan sebagai prinsip yang mengalahkan seluruh kewajiban moral. Ia mencintai kehidupan, tetapi tidak boleh menjadikan keberlangsungan biologis sebagai satu-satunya ukuran mengenai apa yang benar dan berharga.

Dimensi kolektif hadis menjadi semakin jelas pada titik tersebut. Nabi tidak menggambarkan *al-wahn* hanya sebagai penyakit psikologis individual. Hadis mengaitkannya dengan keadaan suatu komunitas yang secara kuantitatif besar tetapi secara kolektif kehilangan *mahābah*. Karena itu, terdapat hubungan antara **orientasi individual** dan **kapasitas kolektif**. Ketika anggota-anggota suatu komunitas secara luas mengaitkan kesejahteraan mereka dengan kepemilikan, keamanan, status, dan kenyamanan, struktur sosial komunitas tersebut dapat menjadi lebih enggan menanggung risiko yang diperlukan untuk mempertahankan prinsip. Dalam bahasa konseptual, *al-wahn*

merupakan persoalan psikologi moral yang dapat memperoleh manifestasi sosial.

Akan tetapi, hubungan tersebut tidak boleh digunakan untuk membangun teori kausal yang terlalu sederhana. Hadis tidak mengatakan bahwa setiap kelemahan politik, ekonomi, militer, atau sosial suatu masyarakat pasti disebabkan oleh *ḥubb al-dunyā*. Faktor-faktor historis seperti kualitas institusi, pendidikan, struktur ekonomi, kepemimpinan, teknologi, konflik, geopolitik, distribusi sumber daya, dan organisasi sosial tetap membutuhkan analisis tersendiri. Karena itu, *al-wahn* lebih tepat diposisikan sebagai **kategori moral-spiritual** yang dapat melengkapi, bukan menggantikan, analisis historis dan sosial.[274]

Kehati-hatian tersebut justru memperkuat penggunaan hadis sebagai sumber teori moral. Hadis tidak harus dipaksakan menjadi teori tunggal mengenai seluruh sebab kemunduran suatu komunitas. Nilai analitisnya terletak pada kemampuan menunjukkan bahwa kapasitas material tidak selalu identik dengan kapasitas moral. Jumlah manusia, kekayaan, institusi, dan teknologi dapat memperbesar kemampuan suatu masyarakat, tetapi tidak dengan sendirinya menentukan untuk apa kemampuan tersebut digunakan. Sebuah komunitas dapat memiliki kapasitas yang besar namun mengalami krisis orientasi ketika tujuan mempertahankan kenyamanan menjadi lebih kuat daripada komitmen terhadap nilai.

Dalam kerangka ini, metafora *ghuthā' al-sayl* dapat dibaca sebagai kritik terhadap **kuantitas tanpa integritas**. Air yang mengalir dapat membawa banyak material, tetapi material tersebut tidak menentukan arah arus. Analogi ini membuka perbedaan antara *mass* dan *agency*: massa menunjukkan keberadaan secara kuantitatif, sedangkan *agency*

menunjukkan kemampuan bertindak secara sadar, terarah, dan bertanggung jawab. Hadis Tsauban secara implisit mengarahkan perhatian kepada persoalan kedua. Komunitas yang besar belum tentu memiliki agensi kolektif yang kuat apabila anggota-anggotanya kehilangan orientasi terhadap tujuan yang melampaui kepentingan diri.

Dari perspektif ini, *al-wahn* dapat dirumuskan sebagai **krisis kehendak**, bukan sekadar krisis kemampuan. Krisis kemampuan berkaitan dengan kekurangan sarana; krisis kehendak berkaitan dengan ketidakmampuan menentukan apa yang layak dipertahankan dan apa yang harus dikorbankan. Perbedaan tersebut sangat penting. Kekurangan sumber daya dapat ditanggulangi melalui pendidikan, inovasi, organisasi, dan pembangunan institusi. Namun, apabila kehendak telah kehilangan orientasi, peningkatan sumber daya bahkan dapat memperkuat orientasi yang keliru. Karena itu, problem moral mendahului pertanyaan mengenai seberapa besar sumber daya yang tersedia.

Perspektif tersebut memiliki hubungan dengan kritik Al-Qur'an terhadap *al-takāthur*. Q.S. al-Takāthur 102:1–2 menggambarkan aktivitas memperbanyak sebagai sesuatu yang dapat membuat manusia lalai hingga mencapai kubur.[275] Yang menjadi penting bukan sekadar tindakan memiliki banyak, tetapi proses ketika aktivitas memperbanyak menyerap perhatian manusia sedemikian rupa sehingga tujuan kehidupan yang lebih mendasar tersingkirkan. Jika ayat tersebut dibaca berdampingan dengan hadis Tsauban, tampak suatu kesinambungan konseptual: *takāthur* menjelaskan mekanisme kesibukan dalam akumulasi, sedangkan *al-wahn* menjelaskan

konsekuensi moral ketika kecintaan terhadap kehidupan dunia dan ketakutan kehilangan dunia telah memasuki struktur kehendak.

Dengan demikian, *ḥubb al-dunyā* dapat dipahami bukan hanya sebagai afeksi terhadap objek duniawi, tetapi sebagai **rezim perhatian**. Apa yang paling dicintai akan memperoleh perhatian terbesar; apa yang memperoleh perhatian terbesar akan memengaruhi keputusan; dan keputusan yang berulang pada akhirnya membentuk karakter individual maupun kolektif. Apabila perhatian manusia terus-menerus terserap oleh akumulasi, keamanan, status, dan kenyamanan, maka horizon moral dapat menyempit. Sebaliknya, apabila dunia ditempatkan sebagai amanah dan sarana menuju kebaikan, objek duniawi dapat tetap menjadi bagian dari kehidupan tanpa menjadi pusat absolutnya.

Hubungan antara cinta dunia dan kematian dengan demikian dapat dipahami melalui kategori **kebebasan batin**. Manusia yang bebas bukanlah manusia yang tidak mencintai apa pun, melainkan manusia yang mampu mencintai tanpa menyerahkan seluruh kebebasannya kepada objek cinta. Ia dapat mencintai keluarga tanpa menjadikan keluarga sebagai pengganti Tuhan; dapat mencintai ilmu tanpa menjadikan ilmu sebagai instrumen kesombongan; dapat mencintai harta tanpa menjadikan harta sebagai sumber utama identitas; dan dapat mencintai kehidupan tanpa menjadikan keberlangsungan kehidupan sebagai alasan untuk mengorbankan seluruh prinsip.

Dalam perspektif tersebut, *karāhiyat al-mawt* harus dipahami secara proporsional. Islam tidak menuntut manusia mengembangkan hasrat kematian. Sebaliknya, kehidupan merupakan amanah dan manusia memiliki tanggung jawab untuk memeliharanya. Yang menjadi

problem adalah ketika ketakutan terhadap kematian menghapus kemampuan untuk melakukan pengorbanan yang secara moral diperlukan. Di sini terlihat perbedaan antara **memelihara kehidupan** dan **mengabsolutkan kehidupan**. Yang pertama merupakan bagian dari tanggung jawab; yang kedua dapat berubah menjadi bentuk keterikatan.

Dari seluruh struktur tersebut dapat dirumuskan suatu proposisi bahwa *al-wahn* merupakan **ketidakseimbangan antara nilai temporal dan nilai transenden dalam struktur kehendak manusia**. Dunia menjadi terlalu berat dalam pertimbangan batin, sedangkan akhirat, tanggung jawab, kebenaran, dan nilai moral kehilangan daya regulatifnya. Akibatnya, manusia cenderung menghindari tindakan yang berisiko mengganggu kenyamanan duniawi sekalipun tindakan tersebut memiliki signifikansi moral yang lebih tinggi. Dalam konteks kolektif, ketidakseimbangan tersebut dapat berkontribusi terhadap hilangnya daya tahan suatu komunitas.

Proposisi ini juga menjelaskan mengapa *al-wahn* tidak identik dengan kelemahan fisik. Seseorang dapat secara fisik kuat tetapi secara moral lemah; suatu masyarakat dapat secara material maju tetapi secara normatif rapuh. Sebaliknya, keterbatasan material tidak selalu berarti kelemahan moral. Dengan demikian, hadis Tsauban memperkenalkan suatu pembedaan yang penting antara **power** dan **moral agency**. Kekuasaan menunjukkan kemampuan melakukan sesuatu, sedangkan agensi moral menunjukkan kemampuan menentukan apa yang patut dilakukan dan mempertahankan pilihan tersebut ketika menghadapi tekanan.

Akhirnya, hadis Tsauban dapat dibaca sebagai kritik terhadap suatu bentuk kehidupan ketika manusia terlalu takut kehilangan dunia sehingga kehilangan kemampuan untuk hidup berdasarkan nilai yang lebih tinggi. *Al-wahn* bukan semata-mata keadaan ketika manusia takut kepada kematian, melainkan keadaan ketika kecintaan kepada kehidupan temporal membuat manusia kehilangan kebebasan untuk menentukan apa yang layak dicintai, apa yang harus dipertahankan, dan apa yang dalam keadaan tertentu harus rela dilepaskan. Dengan demikian, hadis tersebut tidak mengajarkan penghinaan terhadap kehidupan, tetapi mengoreksi absolutisasi kehidupan.

Dalam sintesis ini, *ḥubb al-dunyā* dan *karāhiyat al-mawt* merupakan dua sisi dari satu problem antropologis-moral: **ketika manusia menjadikan yang sementara sebagai pusat orientasi, ia semakin sulit menerima kemungkinan kehilangan yang sementara tersebut**. Pada tingkat individual, keadaan itu melahirkan ketergantungan dan kecemasan; pada tingkat sosial, ia dapat melemahkan keberanian moral; dan pada tingkat kolektif, ia dapat menghasilkan komunitas yang secara kuantitatif besar tetapi kehilangan kemampuan mengarahkan kekuatannya. Karena itu, pembacaan terdalam terhadap hadis Tsauban tidak terletak pada pertanyaan "bagaimana agar manusia tidak mencintai dunia?", melainkan pada pertanyaan yang lebih mendasar: **bagaimana manusia dapat hidup, memiliki, mencintai, dan membangun kehidupan dunia tanpa menjadikan dunia sebagai tujuan terakhir keberadaannya?**

Pertanyaan tersebut membawa hadis Tsauban ke dalam suatu horizon etika yang lebih luas. Dunia tidak harus ditinggalkan, tetapi harus ditempatkan. Kehidupan tidak harus dibenci, tetapi harus

dipahami dalam keterbatasannya. Harta tidak harus ditolak, tetapi harus dikembalikan kepada fungsi instrumental dan amanahnya. Kematian tidak harus dicari, tetapi harus diterima sebagai batas eksistensial yang mencegah manusia menganggap kehidupan temporal sebagai keseluruhan realitas. Dalam horizon inilah *al-wahn* dapat dipahami sebagai krisis proporsi: dunia memperoleh bobot yang terlalu besar, kematian menjadi ancaman absolut, dan kehendak kehilangan kemampuan untuk bergerak melampaui kepentingan mempertahankan diri.

Dengan demikian, kekuatan moral dalam perspektif hadis bukanlah ketiadaan rasa takut, melainkan kemampuan menempatkan rasa takut dalam tatanan nilai yang benar. Manusia tetap memiliki naluri mempertahankan kehidupan, tetapi naluri tersebut tidak menjadi penguasa tunggal atas kehendak. Ia tetap mencintai dunia, tetapi cintanya tidak berubah menjadi perbudakan. Ia tetap mengusahakan keamanan, tetapi keamanan tidak menjadi alasan untuk menyerahkan seluruh prinsip. Ia tetap menghargai kehidupan, tetapi tidak menjadikan kehidupan temporal sebagai ukuran final bagi kebenaran. Pada titik inilah *al-wahn* berfungsi sebagai kategori diagnostik yang tajam: ia menunjukkan bukan berapa banyak yang dimiliki suatu komunitas, melainkan seberapa bebas kehendak komunitas tersebut dari dominasi sesuatu yang sementara.

**Teks Hadis dan Variasi Riwayat**

Hadis Tsauban tentang *al-wahn* tidak hadir melalui satu redaksi tunggal. Tradisi periwayatannya memperlihatkan adanya variasi lafaz yang, meskipun tidak selalu mengubah struktur dasar makna, penting

diperhatikan dalam kajian hadis. Riwayat Abū Dāwūd memuat redaksi *ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt*, sedangkan salah satu riwayat Aḥmad memuat variasi *ḥubb al-ḥayāh wa karāhiyat al-mawt*, sementara pada bagian lain ditemukan redaksi yang mengaitkan *al-wahn* dengan *karāhiyat al-qitāl*. Variasi tersebut menunjukkan bahwa kajian terhadap hadis tidak cukup dilakukan dengan mengambil satu terjemahan populer kemudian memperlakukannya sebagai satu-satunya bentuk tekstual.[276]

Riwayat Abū Dāwūd melalui Tsauban tersusun dengan sanad: ʿAbd al-Raḥmān ibn Ibrāhīm al-Dimasyqī, Bisyr ibn Bakr, Ibn Jābir, Abū ʿAbd al-Salām, dari Tsauban. Matan yang dibawa melalui jalur tersebut memuat ungkapan bahwa bangsa-bangsa akan saling menyeru untuk menyerbu umat Islam "sebagaimana orang-orang yang makan saling mengundang untuk mendatangi hidangan", kemudian pertanyaan mengenai jumlah umat dijawab dengan penjelasan bahwa mereka akan banyak tetapi seperti buih arus, dan akhirnya *al-wahn* dijelaskan sebagai cinta dunia dan ketidaksukaan terhadap kematian.[277]

Riwayat Aḥmad yang ditampilkan dalam *al-Musnad* memiliki jalur berbeda: Abū al-Naḍr, al-Mubārak, Marzūq Abū ʿAbd Allāh al-Ḥimṣī, Abū Asmāʾ al-Raḥabī, dari Tsauban. Dalam redaksi ini terdapat beberapa perbedaan penting, termasuk ungkapan "dari setiap ufuk" dan penggunaan *ḥubb al-ḥayāh* pada sebagian jalur, bukan *ḥubb al-dunyā*. Sumber yang memuat penelusuran riwayat tersebut mencatat bahwa hadis ini diriwayatkan dari Tsauban melalui beberapa jalur tabiʿin, antara lain Abū Asmāʾ al-Raḥabī, ʿAmr ibn ʿUbayd al-Tamīmī, Abū ʿAbd al-Salām, Sālim Abī al-Jaʿd, dan Azhar al-Alhānī.[278]

Variasi tersebut tidak boleh segera diperlakukan sebagai pertentangan. Dalam kajian hadis, perbedaan redaksi harus terlebih dahulu dilihat dalam hubungan antara jalur sanad, konteks periwayatan, dan tingkat keterhubungan makna antarredaksi. *Ḥubb al-dunyā* dan *ḥubb al-ḥayāh*, misalnya, memiliki medan semantik yang berdekatan tetapi tidak identik. "Cinta kehidupan" menunjuk kepada kecenderungan mempertahankan eksistensi hidup, sedangkan "cinta dunia" memiliki cakupan normatif yang lebih spesifik karena mengarah kepada keterikatan terhadap dunia sebagai orientasi nilai. Justru perbedaan semantik inilah yang perlu dijaga agar interpretasi tidak menyamakan semua redaksi secara tergesa-gesa.

Redaksi *karāhiyat al-qitāl* yang disebut dalam sebagian jalur juga perlu ditempatkan secara hati-hati. Ia dapat membantu memperjelas salah satu konsekuensi praktis dari *al-wahn*, tetapi tidak otomatis menggantikan redaksi *karāhiyat al-mawt* sebagai definisi utama. Perbedaan antara "membenci kematian" dan "membenci peperangan" secara konseptual penting: yang pertama berhubungan dengan orientasi eksistensial terhadap mortalitas, sedangkan yang kedua menunjuk kepada bentuk tindakan atau situasi tertentu yang melibatkan risiko kematian. Karena itu, menjadikan *karāhiyat al-qitāl* sebagai sinonim sempurna *karāhiyat al-mawt* akan mempersempit cakupan makna hadis.[279]

Struktur matan sendiri memperlihatkan bahwa bagian tentang *al-wahn* tidak berdiri terpisah dari perumpamaan *ghuthā' al-sayl*. Urutannya bergerak dari ancaman eksternal menuju diagnosis internal. Pertama, bangsa-bangsa digambarkan akan berkumpul menghadapi umat Islam; kedua, jumlah umat ternyata tidak menjadi faktor penentu;

ketiga, keadaan umat dibandingkan dengan buih yang terbawa arus; keempat, kewibawaan mereka dicabut dari hati lawan; kelima, *al-wahn* ditempatkan dalam hati; dan keenam, Nabi menjelaskan maknanya. Struktur ini penting karena menunjukkan bahwa *al-wahn* bukan konsep yang muncul secara abstrak, melainkan jawaban terhadap pertanyaan tentang mengapa jumlah besar tidak menghasilkan kekuatan yang sepadan.[280]

Perumpamaan *ghuthā' al-sayl* juga memiliki fungsi semantis yang lebih kompleks daripada sekadar "banyak tetapi lemah". Buih atau material yang terbawa arus memiliki karakter tidak menentukan arah arus. Ia bergerak karena didorong oleh kekuatan eksternal. Dalam konteks hadis, metafora tersebut dapat dibaca sebagai gambaran tentang hilangnya agensi kolektif. Umat tidak kekurangan keberadaan numerik, tetapi kehilangan kemampuan menjadikan keberadaan itu sebagai kekuatan yang memiliki orientasi. Interpretasi ini merupakan pembacaan analitis terhadap metafora hadis, bukan klaim bahwa Nabi secara eksplisit menggunakan istilah "krisis agensi".

Di titik ini, perbedaan antara teks dan interpretasi harus dipertahankan. Fakta tekstualnya adalah bahwa Nabi menggunakan metafora *ghuthā' al-sayl*. Tafsir klasik menjelaskan *ghuthā'* sebagai sesuatu yang dibawa oleh arus, termasuk material yang tidak memiliki nilai atau manfaat dalam konteks perumpamaan tersebut.[281] Interpretasi bahwa metafora tersebut dapat digunakan untuk menganalisis "krisis agensi kolektif" merupakan konstruksi konseptual yang dikembangkan dari karakter metafora, bukan istilah yang harus dinisbatkan kepada para pensyarah hadis. Variasi redaksi juga memperlihatkan bahwa pusat perhatian hadis tetap konsisten:

persoalan umat bukan pertama-tama kuantitas, tetapi kualitas batin yang mengarahkan kuantitas tersebut. Hal ini menjelaskan mengapa redaksi *ḥubb al-dunyā* sangat penting. Apabila penyakit hanya diletakkan pada ketakutan terhadap konflik atau kematian, analisis akan berhenti pada keberanian fisik. Tetapi ketika akar penyakit disebut sebagai kecintaan terhadap dunia, cakupan diagnosis menjadi lebih luas. Yang dipersoalkan adalah struktur preferensi yang membuat manusia memilih keamanan, kepemilikan, dan kenikmatan duniawi ketika pilihan tersebut bertentangan dengan kewajiban moral yang lebih tinggi.

Perbandingan dengan kajian kematian Ernest Becker memperlihatkan kemungkinan dialog yang produktif tetapi terbatas. Becker menguraikan bagaimana kesadaran terhadap kematian dapat membentuk perilaku manusia dan kebudayaan.[282] Hadis Tsauban bergerak dari titik yang berbeda: ia tidak menjelaskan mekanisme psikologis universal dari kesadaran mortalitas, melainkan memberikan diagnosis moral-spiritual terhadap konfigurasi tertentu antara cinta dunia dan keengganan terhadap kematian. Dialog keduanya memperlihatkan bahwa kematian dapat dipahami sekaligus sebagai fakta biologis, pengalaman psikologis, persoalan eksistensial, dan kategori normatif-keagamaan.

Dengan demikian, variasi riwayat justru memperkaya, bukan melemahkan, analisis hadis apabila dibaca secara kritis. *Ḥubb al-dunyā*, *ḥubb al-ḥayāh*, dan *karāhiyat al-qitāl* tidak perlu dipaksakan menjadi istilah yang identik. Masing-masing memberikan sudut semantik yang dapat membantu menjelaskan hubungan antara orientasi terhadap kehidupan, keterikatan pada dunia, dan keengganan mengambil risiko

yang mungkin mengancam keberlangsungan hidup. Namun, karena redaksi Abū Dāwūd secara eksplisit mendefinisikan *al-wahn* dengan *ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt*, pasangan konsep inilah yang menjadi pusat analisis dalam pembahasan berikutnya.[283]

Posisi argumentatif yang dapat dikembangkan dari telaah variasi tersebut ialah bahwa makna hadis tidak terletak pada satu frasa yang dipisahkan dari keseluruhan struktur matan. *Al-wahn* harus dibaca sebagai konsep relasional: ia berada di antara orientasi terhadap dunia, sikap terhadap kematian, dan konsekuensi sosial berupa hilangnya daya tahan kolektif. Variasi riwayat membantu memperlihatkan medan makna tersebut, sedangkan kritik sanad dan matan diperlukan untuk menentukan redaksi mana yang dapat dijadikan dasar argumentasi dengan tingkat kepastian yang berbeda.

**Takhrij dan Kritik Hadis**

Takhrij hadis Tsauban tentang *al-wahn* menunjukkan bahwa riwayat tersebut memiliki lebih dari satu jalur periwayatan dan tidak bergantung pada satu sanad saja. Riwayat Abū Dāwūd melalui Abū ʿAbd al-Salām dari Tsauban merupakan salah satu jalur utama, sedangkan Aḥmad meriwayatkannya melalui Abū Asmāʾ al-Raḥabī dari Tsauban. Penelusuran terhadap sumber-sumber yang tersedia juga menunjukkan keberadaan jalur lain melalui sejumlah perawi tabiʿin. Keragaman jalur tersebut penting karena memberikan dasar untuk menilai hadis tidak hanya berdasarkan satu sanad secara terisolasi, tetapi juga melalui keseluruhan jaringan transmisi.[284]

Dalam riwayat Abū Dāwūd, sanad hadis tersusun dari ʿAbd al-Raḥmān ibn Ibrāhīm al-Dimasyqī, Bisyr ibn Bakr, Ibn Jābir, Abū ʿAbd al-

Salām, kemudian Tsauban. Matan hadis ditampilkan dalam *Kitāb al-Malāḥim*, pada bab tentang bangsa-bangsa yang saling mengajak menyerang kaum Muslim. Penempatan hadis dalam struktur *Sunan Abī Dāwūd* memberikan konteks penting: hadis tidak disajikan sebagai pernyataan abstrak tentang asketisme individual semata, tetapi ditempatkan dalam pembahasan mengenai kondisi kolektif umat dan ancaman eksternal.[285]

Aḥmad meriwayatkan hadis tersebut dengan jalur Abū al-Naḍr, al-Mubārak, Marzūq Abū ʿAbd Allāh al-Ḥimṣī, Abū Asmāʾ al-Raḥabī, dari Tsauban. Riwayat tersebut tercatat sebagai hadis no. 22397 dalam edisi *Musnad Aḥmad* yang ditahqiq Shuʿayb al-Arnaʾūṭ, dengan posisi pada jilid 37, halaman 82 dalam data bibliografis yang tersedia. Jalur tersebut penting bukan hanya karena memperkuat keberadaan hadis, tetapi juga karena memperlihatkan variasi redaksi yang harus diperhitungkan dalam kritik matan.[286]

Penilaian hadis memperlihatkan adanya nuansa metodologis yang perlu dipertahankan. Al-Albānī menilai riwayat Abū Dāwūd tersebut sahih, sedangkan dalam tahqiq *Musnad Aḥmad* yang dirujuk dalam sumber tersedia penilaian terhadap sanadnya sebagai hasan.[287] Perbedaan istilah penilaian ini tidak berarti bahwa satu pihak menerima hadis sementara pihak lain menolaknya. Keduanya justru memperlihatkan bahwa status kualitas sanad dapat dinilai dengan terminologi dan pendekatan yang berbeda. Karena hadis memiliki beberapa jalur dan matannya dikenal luas dalam sumber hadis, pembahasan akademik sebaiknya tidak menyederhanakan persoalan dengan satu label tanpa menyebut siapa yang memberikan penilaian tersebut.[288]

Keterangan bahwa hadis ini diriwayatkan melalui sejumlah jalur juga memberikan dasar untuk membedakan antara *takhrij* dan *taḥqīq*. Takhrij menjawab pertanyaan tentang di mana hadis ditemukan dan melalui jalur siapa ia ditransmisikan. Kritik hadis melangkah lebih jauh dengan menilai kualitas sanad, keterhubungan para perawi, variasi matan, dan kemungkinan hubungan antara berbagai jalur. Dalam konteks hadis Tsauban, kedua tahap tersebut saling melengkapi: takhrij memperlihatkan keluasan transmisi, sedangkan kritik memungkinkan pembaca menentukan seberapa jauh setiap redaksi dapat dijadikan dasar argumentasi.

Dari sudut kritik matan, perhatian pertama diarahkan kepada variasi redaksi. Salah satu riwayat Aḥmad menggunakan *ḥubb al-ḥayāh* dan *karāhiyat al-mawt*, sementara riwayat lain dan jalur Abū Dāwūd menggunakan *ḥubb al-dunyā*. Variasi tersebut tidak secara otomatis menimbulkan kontradiksi. *Ḥubb al-ḥayāh* dapat dibaca sebagai kategori yang lebih umum, sedangkan *ḥubb al-dunyā* memberikan spesifikasi moral mengenai bentuk kehidupan yang dicintai. Apabila perbedaan tersebut dibaca dalam keseluruhan struktur hadis, keduanya dapat ditempatkan dalam hubungan konseptual tanpa menghapus perbedaan lafaz.

Riwayat lain bahkan memperlihatkan variasi yang menggunakan *karāhiyat al-qitāl*.[289] Perbedaan ini menunjukkan pentingnya tidak menerjemahkan seluruh redaksi dengan satu istilah Indonesia yang kemudian dianggap identik secara mutlak. Dalam kritik matan, variasi lafaz merupakan data yang harus dijelaskan, bukan gangguan yang harus disembunyikan. Justru melalui variasi itulah dapat dilihat bagaimana inti pesan hadis dipertahankan sementara ekspresi tertentu

mengalami perbedaan dalam transmisi. Kritik terhadap hadis juga perlu mempertimbangkan hubungan antara bagian-bagian matan. Hadis menghubungkan jumlah besar dengan keadaan seperti buih, hilangnya kewibawaan, masuknya *al-wahn*, lalu mendefinisikan *al-wahn* melalui dua unsur. Hubungan tersebut menunjukkan bahwa definisi *al-wahn* tidak boleh dipisahkan dari konsekuensi sosial yang mendahuluinya. Cinta dunia dalam hadis bukan semata-mata kecenderungan individual untuk menyukai harta atau kenyamanan; ia menjadi problem ketika orientasi tersebut menghasilkan kondisi kolektif yang kehilangan daya tahan moral.

Penjelasan pensyarah hadis mendukung pembacaan bahwa *al-wahn* berkaitan dengan keterikatan terhadap kenikmatan dunia dan akibatnya berupa ketakutan menghadapi kematian atau risiko.[290] Akan tetapi, penjelasan syarah tetap perlu dibedakan dari teks hadis. Ketika seorang pensyarah menjelaskan bahwa kecintaan terhadap dunia membuat manusia takut kehilangan kenikmatan dan karena itu menghindari situasi yang mengandung risiko, penjelasan tersebut merupakan interpretasi terhadap hubungan sebab-akibat yang tersirat dalam hadis. Ia tidak boleh ditulis seolah-olah seluruh elaborasi tersebut merupakan lafaz Nabi .

Persoalan berikutnya ialah bagaimana memahami kritik terhadap *karāhiyat al-mawt* tanpa menyalahi prinsip bahwa kecenderungan manusia untuk menghindari kematian merupakan bagian dari kondisi manusia. Riwayat Ṣaḥīḥ Muslim tentang "mencintai perjumpaan dengan Allah" sangat penting dalam hal ini. Ketika ʿĀ'isyah mempertanyakan bagaimana mungkin manusia tidak membenci kematian, Nabi menjelaskan bahwa persoalannya terkait keadaan

ketika kematian telah datang dan konsekuensi akhirat diperlihatkan. Ketidaksukaan terhadap kematian sebagai pengalaman biologis tidak identik dengan *karāhiyat al-mawt* yang menjadi bagian dari diagnosis *al-wahn*.[291]

Pembedaan tersebut sekaligus menjadi pengaman metodologis agar hadis tidak dibaca sebagai tuntutan untuk mengembangkan sikap patologis terhadap kehidupan. Jika *karāhiyat al-mawt* dipahami sebagai larangan merasakan ketakutan terhadap kematian dalam pengertian biologis, konsep *al-wahn* akan kehilangan ketepatan moralnya. Sebaliknya, jika *karāhiyat al-mawt* dipahami sebagai ketundukan kehendak kepada kepentingan dunia sampai manusia tidak lagi bersedia mempertahankan nilai yang lebih tinggi ketika menghadapi risiko, maka hubungan antara dua unsur definisi hadis menjadi lebih koheren.

Kritik sanad dan matan pada akhirnya memperlihatkan bahwa hadis Tsauban memiliki dasar transmisi yang cukup kuat untuk dijadikan sumber normatif dan konseptual, tetapi penggunaan akademiknya tetap menuntut disiplin dalam membedakan tingkat kepastian. Keberadaan hadis dalam Abū Dāwūd dan Aḥmad dapat diverifikasi; jalur-jalurnya dapat ditelusuri; variasi lafaznya dapat diidentifikasi; dan penilaian kualitasnya dapat disebut secara atribusional. Yang tidak dapat dibenarkan adalah menghapus variasi tersebut demi memperoleh narasi yang tampak lebih sederhana.

Posisi argumentatif pembahasan ini adalah bahwa kekuatan hadis Tsauban justru semakin terlihat ketika teksnya dibaca bersama seluruh kompleksitas transmisinya. Hadis tidak perlu dipertahankan dengan mengklaim keseragaman lafaz yang sebenarnya tidak ada. Integritas

akademik menuntut pengakuan terhadap variasi sekaligus pengenalan terhadap inti makna yang relatif stabil. Dalam kasus ini, inti tersebut terletak pada relasi antara kondisi kolektif umat, keterikatan pada dunia, dan sikap terhadap kematian. Dari titik itulah pembahasan mengenai *al-wahn* dapat bergerak dari kritik hadis menuju analisis konseptual tanpa mencampurkan antara teks, interpretasi, dan konstruksi penulis.

**Makna Wahn**

Secara leksikal dan konseptual, *al-wahn* merupakan istilah yang tidak memadai apabila diterjemahkan hanya sebagai "kelemahan". Dalam hadis Tsauban, istilah tersebut menunjuk kepada suatu keadaan batin yang memiliki konsekuensi terhadap perilaku kolektif. Nabi tidak sekadar menyebut bahwa umat akan menjadi lemah, melainkan bahwa *al-wahn* "dilemparkan" ke dalam hati. Struktur ungkapan tersebut mengarahkan perhatian kepada dimensi interior manusia: sumber masalah berada dalam konfigurasi batin sebelum ia tampak dalam tindakan sosial.[292]

Pemaknaan demikian penting karena "kelemahan" dalam pengertian biasa dapat disebabkan oleh banyak faktor: keterbatasan ekonomi, ketidakmampuan organisasi, inferioritas teknologi, fragmentasi politik, atau tekanan eksternal. *Al-wahn* tidak meniadakan faktor-faktor tersebut, tetapi hadis menempatkan persoalan pada lapisan yang berbeda. Ia menjelaskan mengapa suatu komunitas yang secara numerik besar dapat tetap kehilangan *mahābah*, yakni kewibawaan atau rasa gentar yang sebelumnya ada dalam diri lawan. Dengan demikian, *al-wahn* merupakan kondisi yang memengaruhi

kemampuan suatu komunitas untuk mengubah sumber daya menjadi daya moral dan tindakan terarah.

Istilah ini juga perlu dibedakan dari kelemahan fisik. Seseorang dapat secara fisik kuat tetapi mengalami *wahn* dalam pengertian hadis. Sebaliknya, seseorang dapat berada dalam keterbatasan material tetapi tidak kehilangan orientasi moralnya. Perbedaan tersebut menggeser pembahasan dari kapasitas tubuh menuju kualitas kehendak. *Al-wahn* bekerja melalui preferensi: apa yang dianggap paling bernilai, apa yang paling ditakuti, apa yang tidak ingin dikorbankan, dan batas risiko yang bersedia ditanggung untuk mempertahankan suatu prinsip.

Hubungan *al-wahn* dengan hati (*qulūb*) memperkuat pembacaan tersebut. Hati dalam bahasa keagamaan tidak sekadar menunjuk organ biologis, tetapi menjadi locus intensionalitas, keyakinan, kecenderungan, dan orientasi manusia. Karena itu, ketika hadis menyebut *al-wahn* sebagai sesuatu yang berada dalam hati, fokusnya bukan diagnosis psikologis dalam pengertian modern, melainkan struktur orientasi batin yang kemudian memengaruhi tindakan.

Titik penting berikutnya ialah bahwa Nabi  sendiri memberikan definisi *al-wahn*: *ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt*. Artinya, makna istilah tidak boleh dibiarkan sepenuhnya bergantung pada kamus atau spekulasi filosofis. Definisi profetik tersebut menjadi batas interpretatif utama. Analisis dapat dikembangkan lebih jauh, tetapi tidak boleh menghasilkan makna yang bertentangan dengan dua unsur yang secara eksplisit disebutkan dalam hadis.[293]

Jika dua unsur tersebut ditempatkan dalam satu kerangka, *al-wahn* dapat dipahami sebagai krisis hierarki nilai. Dunia menjadi terlalu dicintai, sedangkan kematian menjadi terlalu dibenci karena manusia

telah menginvestasikan seluruh makna dirinya pada apa yang bersifat sementara. Yang mengalami kerusakan bukan kemampuan menghendaki, melainkan orientasi kehendak. Manusia tetap memiliki keinginan, bahkan mungkin memiliki keinginan yang sangat kuat, tetapi kehendaknya kehilangan kemampuan untuk menerima pengorbanan.

Dalam pengertian tersebut, *al-wahn* merupakan "krisis kehendak". Istilah ini merupakan konstruksi analitis yang dikembangkan dari struktur hadis, bukan istilah yang secara eksplisit digunakan Nabi . Ia membantu menjelaskan mengapa hadis menghubungkan cinta dunia dan ketidaksukaan terhadap kematian dengan hilangnya kewibawaan kolektif. Kehendak yang terlalu bergantung pada kelestarian diri akan cenderung menghindari tindakan yang mengandung risiko. Jika pola itu meluas menjadi karakter kolektif, kemampuan komunitas untuk mempertahankan nilai yang menuntut pengorbanan juga melemah.

Pembacaan tersebut memiliki titik temu terbatas dengan Erich Fromm. Dalam *To Have or to Be?*, Fromm membedakan orientasi "memiliki" dari orientasi "menjadi", dan menghubungkan orientasi memiliki dengan kecenderungan menjadikan objek, kepemilikan, dan kontrol sebagai pusat eksistensi.[294] Dari perspektif hadis, *ḥubb al-dunyā* dapat dianalisis secara komparatif sebagai keterikatan yang menjadikan objek-objek duniawi memiliki daya menentukan terlalu besar terhadap kehendak. Namun keduanya tidak identik: Fromm membangun analisis psikososial dan antropologis, sedangkan hadis berbicara dalam kerangka moral-teologis tentang hubungan manusia dengan dunia dan kehidupan akhirat.

Ernest Becker menawarkan perspektif berbeda. Dalam *The Denial of Death*, kematian dianalisis sebagai salah satu persoalan fundamental

yang membentuk perilaku manusia dan konstruksi budaya.[295] Becker berguna untuk memperluas pembacaan tentang *karāhiyat al-mawt*, tetapi hadis Tsauban memberikan arah normatif yang tidak terdapat dalam kerangka Becker. Hadis tidak berhenti pada kenyataan bahwa manusia menyadari kematian; ia menilai konfigurasi tertentu antara kesadaran mortalitas dan keterikatan pada dunia sebagai *wahn*.

Perbandingan ini menunjukkan bahwa "krisis kehendak" dapat dijelaskan dari dua tingkat yang berbeda. Pada tingkat psikologis, manusia menghadapi keterbatasan dan ancaman terhadap keberlangsungan diri. Pada tingkat moral-spiritual, manusia harus menentukan apakah ancaman tersebut akan menguasai seluruh struktur preferensinya. Hadis Tsauban terutama bekerja pada tingkat kedua. Ia tidak menuntut manusia menjadi makhluk tanpa rasa takut, tetapi menolak keadaan ketika rasa takut terhadap kehilangan kehidupan dunia menentukan seluruh keputusan moral.

Al-Qur'an menyediakan horizon normatif yang memperjelas persoalan tersebut. Kehidupan dunia digambarkan sebagai permainan, kesenangan, perhiasan, saling bermegah, dan perlombaan dalam harta serta keturunan, sebelum akhirnya diingatkan bahwa kehidupan dunia merupakan kesenangan yang memperdaya (Q.S. al-Ḥadīd 57: 20).[296] Ayat ini tidak berarti bahwa seluruh kehidupan dunia bersifat jahat atau tidak bernilai. Struktur ayat justru mengkritik kecenderungan absolutisasi dunia: problemnya muncul ketika kehidupan sementara diperlakukan seolah-olah merupakan tujuan akhir.

Hubungan tersebut penting bagi interpretasi *al-wahn*. Cinta dunia tidak dapat dipahami sebagai larangan mencintai keluarga, pekerjaan, ilmu, harta yang halal, atau kehidupan itu sendiri. Jika dunia secara

ontologis harus dibenci, maka banyak bentuk tanggung jawab manusia terhadap kehidupan akan kehilangan dasar. Yang menjadi problem ialah *taʿalluq* keterikatan yang mengubah sarana menjadi tujuan. Dalam pengertian ini, *ḥubb al-dunyā* merupakan persoalan proporsi nilai, bukan sekadar objek kecintaan.

*Al-wahn* juga tidak identik dengan pasivitas. Ia dapat muncul bahkan pada manusia yang sangat aktif, produktif, dan ambisius. Seseorang mungkin bekerja keras, mengumpulkan kekayaan, mengejar status, dan membangun reputasi; tetapi apabila seluruh aktivitas tersebut diarahkan terutama untuk mengamankan kepentingan diri dan menghindari segala bentuk kehilangan, maka intensitas aktivitas tersebut tidak dengan sendirinya menunjukkan kebebasan kehendak. Justru aktivitas dapat menjadi mekanisme mempertahankan keterikatan.

Di sinilah konsep *wahn* menjadi lebih tajam daripada sekadar kritik terhadap kemalasan. Manusia yang malas dapat kehilangan kesempatan, tetapi manusia yang dikuasai *wahn* dapat menjadi sangat aktif dalam mempertahankan apa yang dicintainya. Problemnya terletak pada orientasi. Energi, kecerdasan, organisasi, dan sumber daya dapat bekerja sangat efektif, tetapi seluruhnya diarahkan untuk mempertahankan kepentingan duniawi. Karena itu, pemulihan dari *wahn* tidak cukup dilakukan dengan meningkatkan kapasitas eksternal; diperlukan perubahan pada hierarki nilai yang mengarahkan kapasitas tersebut.

Makna *al-wahn* juga tidak seharusnya dipersempit menjadi masalah komunitas Muslim dalam situasi konflik bersenjata. Konteks hadis memang menggunakan gambaran serangan kolektif dan

hilangnya kewibawaan, tetapi struktur moralnya dapat dianalisis lebih luas. Setiap keadaan ketika manusia mengorbankan prinsip yang diyakininya benar semata-mata karena takut kehilangan status, kenyamanan, kekayaan, atau keamanan dapat dibaca sebagai manifestasi dari mekanisme yang sejenis. Perlu ditegaskan bahwa perluasan tersebut adalah konstruksi analitis, bukan klaim bahwa setiap perilaku kompromistis merupakan *al-wahn* dalam pengertian hadis.

Dengan cara demikian, *al-wahn* dapat ditempatkan dalam tiga lapisan. Pertama, lapisan afektif: kecintaan yang berlebihan kepada dunia dan ketakutan terhadap kehilangan. Kedua, lapisan volisional: ketidakmampuan menghendaki sesuatu yang lebih tinggi ketika kehendak tersebut menuntut pengorbanan. Ketiga, lapisan sosial: melemahnya kapasitas kolektif untuk bertindak secara mandiri dan mempertahankan nilai bersama. Ketiga lapisan tersebut tidak boleh dicampuradukkan, tetapi dapat dipahami sebagai rangkaian yang saling berhubungan.

Proposisi yang dapat dikembangkan ialah bahwa *al-wahn* bukan sekadar keadaan "lemah", melainkan keadaan ketika kehendak kehilangan kemampuan transendensi terhadap kepentingan dirinya sendiri. Manusia tidak lagi mampu mengatakan bahwa ada sesuatu yang lebih bernilai daripada keberlangsungan kenyamanannya. Dalam kerangka tersebut, keberanian bukan ketiadaan rasa takut, melainkan kemampuan menempatkan rasa takut pada proporsi yang tidak menguasai keputusan moral.

Konsekuensi konseptualnya cukup besar. Jika sumber masalah berada pada kehendak, maka pembentukan manusia tidak dapat berhenti pada transfer pengetahuan. Pendidikan yang hanya

meningkatkan kemampuan kognitif dapat menghasilkan manusia yang lebih cakap mempertahankan kepentingannya sendiri. Yang dibutuhkan adalah pembentukan kemampuan menilai, mengendalikan keterikatan, dan menerima keterbatasan. Di sinilah konsep *al-wahn* dapat menjadi kategori penting dalam pembahasan etika, pendidikan karakter, spiritualitas, dan pembentukan keberanian moral.

**Makna Ḥubb al-Dunyā**

*Ḥubb al-dunyā* merupakan ungkapan yang secara linguistik sederhana, tetapi secara konseptual sangat kompleks. *Ḥubb* menunjuk kepada kecintaan atau keterikatan, sedangkan *al-dunyā* menunjuk kepada kehidupan dunia dengan segala dimensinya yang bersifat sementara dan dekat dengan pengalaman manusia. Karena itu, menerjemahkannya secara langsung sebagai "cinta dunia" belum menyelesaikan persoalan. Pertanyaan yang lebih penting ialah: cinta dalam arti apa, kepada dunia yang bagaimana, dan pada titik mana kecintaan tersebut berubah menjadi keadaan moral yang disebut *al-wahn*?

Kesulitan pertama muncul karena dunia tidak diposisikan dalam Islam sebagai sesuatu yang sepenuhnya negatif. Manusia hidup di dunia, bekerja di dunia, membangun keluarga, mengembangkan ilmu, mengelola harta, dan menjalankan tanggung jawab sosial di dunia. Karena itu, kritik terhadap *ḥubb al-dunyā* tidak dapat disamakan dengan penolakan terhadap kehidupan dunia. Yang dikritik adalah orientasi yang menjadikan dunia sebagai tujuan final sehingga kepentingan duniawi memperoleh kedudukan yang mengalahkan kewajiban moral dan orientasi akhirat.

Al-Qur'an memberikan salah satu kerangka terpenting untuk memahami persoalan ini melalui gambaran tentang kehidupan dunia sebagai permainan, kelengahan, perhiasan, kebanggaan, dan perlombaan dalam harta serta keturunan (Q.S. al-Ḥadīd 57: 20).[297] Ayat tersebut tidak menyatakan bahwa semua unsur kehidupan dunia harus ditolak. Struktur retoriknya justru menunjukkan transformasi nilai: sesuatu yang pada awalnya menyenangkan dapat menjadi memperdaya apabila manusia gagal melihat keterbatasannya. Dunia menjadi problem ketika sifat sementaranya dilupakan.

Karena itu, *ḥubb al-dunyā* lebih tepat dibaca sebagai problem orientasi daripada problem objek. Harta bukan *al-wahn* dengan sendirinya; kedudukan bukan *al-wahn* dengan sendirinya; keluarga bukan *al-wahn*; bahkan keinginan hidup panjang tidak otomatis merupakan *al-wahn*. Problem muncul ketika objek-objek tersebut memperoleh daya normatif yang berlebihan sehingga manusia bersedia mengorbankan nilai yang lebih tinggi demi mempertahankannya. Dengan demikian, kategori moralnya terletak pada hubungan manusia dengan objek, bukan pada keberadaan objek itu sendiri.

Pembedaan ini membuat konsep *ḥubb al-dunyā* lebih dekat kepada analisis mengenai keterikatan daripada sekadar materialisme. Materialisme biasanya menunjuk kepada suatu orientasi yang menekankan benda, konsumsi, atau kepemilikan. *Ḥubb al-dunyā* lebih luas. Seseorang dapat tidak kaya tetapi sangat terikat pada dunia melalui reputasi, pengaruh, pengakuan, atau keamanan. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki kekayaan besar tetapi tidak menjadikan

kekayaan tersebut sebagai pusat identitas dan tujuan akhir. Karena itu, ukuran *ḥubb al-dunyā* tidak semata-mata kuantitas kepemilikan.

Dalam perspektif Erich Fromm, orientasi "having" menjadikan kepemilikan dan penguasaan sebagai modus eksistensi yang menentukan hubungan manusia dengan dunia.[298] Perbandingan tersebut membantu memperjelas bahwa persoalan kepemilikan bukan hanya berada pada benda yang dimiliki, tetapi pada cara benda tersebut membentuk identitas. Akan tetapi, *ḥubb al-dunyā* memiliki dimensi teologis yang tidak dapat direduksi ke dalam kategori Fromm. Dalam horizon Islam, problem keterikatan duniawi berkaitan dengan kedudukan dunia sebagai sesuatu yang sementara di hadapan kehidupan akhirat, bukan hanya dengan konsekuensi psikologis kepemilikan.

Dari sini dapat dibedakan antara "memiliki dunia" dan "dimiliki oleh dunia". Memiliki dunia berarti manusia menggunakan sumber daya duniawi sebagai sarana untuk menjalankan kehidupan dan tanggung jawab. Dimiliki oleh dunia berarti nilai diri, rasa aman, dan keputusan moralnya ditentukan oleh keberlangsungan sumber daya tersebut. Perbedaan ini merupakan konstruksi analitis yang membantu menerjemahkan problem *ḥubb al-dunyā* ke dalam bahasa etika modern tanpa menghilangkan akar normatif hadis.

Hadis Tsauban menjadi lebih tajam ketika *ḥubb al-dunyā* ditempatkan berdampingan dengan *karāhiyat al-mawt*. Cinta dunia menjadi problem bukan semata karena dunia dicintai, tetapi karena cinta tersebut menciptakan ketakutan yang tidak proporsional terhadap kehilangan dunia. Dunia menjadi begitu penting sehingga kematian yang memutus keterikatan terhadapnya menjadi sesuatu

yang tidak dapat diterima. Di sinilah *ḥubb al-dunyā* berubah dari preferensi menjadi dominasi.

Hubungan tersebut dapat dibaca sebagai mekanisme psikologis. Semakin besar investasi identitas seseorang pada harta, status, kenikmatan, dan keberlangsungan diri, semakin besar pula kecemasan ketika semua itu terancam. Ernest Becker menunjukkan bahwa kesadaran akan kematian memiliki konsekuensi mendalam bagi kehidupan psikologis manusia.[299] Hadis Tsauban dapat berdialog dengan kerangka tersebut dengan cara yang berbeda: ia tidak menjelaskan seluruh kecemasan kematian secara psikologis, tetapi mengidentifikasi salah satu konfigurasi moral yang memperbesar problem tersebut, yaitu keterikatan kepada dunia.

Al-Qur'an bahkan menggunakan metafora pertumbuhan tanaman yang kemudian mengering dan menjadi hancur untuk menggambarkan sifat temporal kehidupan dunia (Q.S. al-Ḥadīd 57: 20).[300] Metafora tersebut memiliki implikasi epistemologis: manusia cenderung tertipu oleh fase kematangan dan keindahan suatu keadaan, lalu melupakan bahwa perubahan merupakan bagian dari struktur dunia. *Ḥubb al-dunyā* dalam arti ini berkaitan dengan kegagalan mempertahankan kesadaran temporal. Manusia memperlakukan sesuatu yang fana seolah-olah permanen.

Keterikatan terhadap dunia juga memiliki dimensi sosial. Cinta terhadap kekayaan, status, dan keamanan pribadi dapat mengubah relasi antarmanusia menjadi relasi instrumental. Orang lain dinilai berdasarkan kemampuan mereka memberikan keuntungan, perlindungan, pengakuan, atau akses. Pada tingkat tertentu, struktur tersebut dapat merusak solidaritas karena manusia semakin takut

kehilangan posisi yang telah diperolehnya. Di sinilah kritik moral terhadap *ḥubb al-dunyā* berhubungan dengan problem sosial, meskipun hadis tidak memberikan teori sosiologi lengkap mengenai mekanisme tersebut.

Pembacaan demikian juga membantu menjelaskan mengapa jumlah besar tidak menjamin kekuatan. Komunitas yang setiap anggotanya sangat terikat pada kepentingan pribadi dapat memiliki sumber daya besar tetapi kesulitan membangun pengorbanan bersama. Jika setiap orang menilai keputusan terutama berdasarkan apa yang akan hilang bagi dirinya, tindakan kolektif menjadi rapuh. *Ḥubb al-dunyā* kemudian beroperasi bukan hanya sebagai kelemahan individual, tetapi sebagai mekanisme fragmentasi kehendak.

Akan tetapi, perlu kehati-hatian agar konsep ini tidak digunakan untuk membuat tuduhan moral yang terlalu mudah. Tidak setiap pencapaian material menunjukkan cinta dunia. Tidak setiap keinginan mempertahankan pekerjaan, keluarga, kesehatan, atau kehidupan merupakan tanda kelemahan spiritual. Bahkan Islam sendiri memberikan ruang luas bagi pengelolaan harta dan pembangunan kehidupan dunia. Karena itu, kategori *ḥubb al-dunyā* harus diterapkan berdasarkan relasi antara objek duniawi, orientasi hati, dan keputusan moral, bukan berdasarkan kepemilikan material semata.

Pertanyaan yang lebih produktif ialah: apakah dunia menjadi sarana atau tujuan? Apakah manusia bersedia kehilangan sebagian kenyamanan demi mempertahankan nilai yang lebih tinggi? Apakah harta memperluas tanggung jawab atau justru mempersempit horizon moral? Apakah keamanan menjadi sarana untuk menjalankan amanah atau menjadi alasan untuk menghindari seluruh risiko moral?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut mengubah *ḥubb al-dunyā* dari slogan asketik menjadi kategori analitis mengenai struktur kehendak.

Dalam kerangka ini, *ḥubb al-dunyā* dapat dipahami sebagai absolutisasi relatif: sesuatu yang relatif harta, kekuasaan, kehidupan, status, kenyamanan diperlakukan seolah-olah absolut. Manusia tidak lagi hanya mencintai dunia; ia menggantungkan makna eksistensialnya kepada dunia. Karena objek tersebut bersifat fana, struktur tersebut secara internal menghasilkan kecemasan. Kecintaan yang berlebihan terhadap kehidupan sementara secara paradoks menghasilkan ketakutan yang semakin besar terhadap kenyataan bahwa kehidupan tersebut akan berakhir.

Dari sini tampak hubungan yang erat antara cinta dan kebebasan. Cinta terhadap sesuatu tidak selalu mengurangi kebebasan; manusia memang membutuhkan keterikatan untuk membangun kehidupan yang bermakna. Namun ketika keterikatan menjadi absolut, kebebasan kehendak menyusut. Manusia tidak lagi bertanya "apa yang benar?" melainkan "apa yang membuat saya tetap aman?" Pergeseran pertanyaan tersebut merupakan salah satu bentuk paling penting dari *al-wahn*.

Hadis Tsauban dengan demikian dapat dibaca sebagai kritik terhadap heteronomi kehendak yang bersumber dari dunia. Kehendak yang seharusnya diarahkan oleh nilai transenden menjadi dikendalikan oleh objek-objek temporal. Ini menjelaskan mengapa *ḥubb al-dunyā* ditempatkan sebagai salah satu unsur definisi *al-wahn*. Ia bukan sekadar kecintaan yang berlebihan secara emosional, tetapi struktur nilai yang membuat manusia kehilangan kemampuan untuk mengorbankan sesuatu yang fana demi sesuatu yang dipandang lebih

tinggi. Proposisi yang dapat dikembangkan adalah bahwa *ḥubb al-dunyā* merupakan bentuk keterikatan yang mengubah dunia dari ruang amanah menjadi pusat identitas. Dalam bentuk pertama, dunia dikelola; dalam bentuk kedua, dunia menguasai. Perbedaan ini menjadi kunci untuk memahami bahwa asketisme Islam tidak harus berarti penolakan terhadap dunia, melainkan pembebasan manusia dari absolutisasi dunia. Di situlah *ḥubb al-dunyā* bertemu dengan persoalan kehendak: manusia menjadi lemah bukan karena memiliki dunia, tetapi karena tidak mampu melepaskannya ketika nilai yang lebih tinggi menuntut pelepasan.

**Makna Karāhiyat al-Mawt**

*Karāhiyat al-mawt* merupakan unsur kedua dalam definisi Nabi mengenai *al-wahn*. Secara literal, ungkapan tersebut menunjuk kepada ketidaksukaan atau keengganan terhadap kematian. Namun, pembacaan akademik yang hati-hati harus segera membedakan antara ketidaksukaan alamiah terhadap kematian dan bentuk ketidaksukaan yang menjadi problem moral dalam hadis Tsauban. Tanpa pembedaan ini, konsep *al-wahn* akan kehilangan ketepatan karena manusia secara umum memiliki kecenderungan mempertahankan kehidupan.

Riwayat Ṣaḥīḥ Muslim memberikan dasar tekstual yang sangat penting untuk pembedaan tersebut. Ketika Nabi  menyatakan bahwa orang yang mencintai perjumpaan dengan Allah akan dicintai oleh Allah, ʿĀ'isyah mengajukan keberatan bahwa manusia pada umumnya tidak menyukai kematian. Nabi  kemudian menjelaskan bahwa persoalan tersebut berkaitan dengan keadaan ketika kematian datang dan manusia diperlihatkan apa yang menantinya.[301] Pembedaan ini

menunjukkan bahwa “tidak menyukai kematian” sebagai respons biologis tidak identik dengan penolakan moral terhadap kematian.

Al-Qur’an sendiri menegaskan universalitas kematian: “setiap jiwa akan merasakan kematian” dan kemudian kembali kepada Allah (Q.S. al-ʿAnkabūt 29: 57).[302] Ayat tersebut menempatkan kematian bukan sebagai anomali kehidupan, melainkan sebagai bagian dari struktur eksistensi manusia. Karena itu, persoalan *karāhiyat al-mawt* bukan bagaimana manusia dapat menghapus naluri takut mati, tetapi bagaimana ia menempatkan kematian dalam kerangka makna yang benar.[303]

Al-Qur’an juga berbicara secara lebih langsung mengenai kecenderungan manusia untuk melarikan diri dari kematian. Pernyataan bahwa kematian yang manusia coba hindari pada akhirnya akan menemui mereka menunjukkan keterbatasan strategi penghindaran tersebut (Q.S. al-Jumuʿah 62: 8).[304] Ayat ini tidak menuntut manusia mencari kematian, tetapi membongkar ilusi bahwa manusia dapat menghapus kenyataan mortalitas melalui penghindaran. Kematian tetap merupakan batas yang tidak dapat dinegosiasikan oleh manusia.[305]

Dengan demikian, *karāhiyat al-mawt* dalam hadis Tsauban sebaiknya dipahami sebagai persoalan orientasi, bukan sekadar emosi. Ketika kematian dianggap sebagai sesuatu yang tidak boleh terjadi pada diri karena seluruh makna kehidupan telah diletakkan pada dunia, maka kematian menjadi ancaman terhadap identitas. Sebaliknya, manusia yang memahami kehidupan sebagai amanah temporal tetap dapat merasa takut secara manusiawi, tetapi ketakutan tersebut tidak harus menentukan seluruh keputusan moralnya.

Pembedaan ini memperlihatkan bahwa keberanian dalam perspektif hadis bukanlah ketiadaan rasa takut. Keberanian merupakan kemampuan untuk bertindak sesuai nilai meskipun terdapat kesadaran mengenai risiko. Dengan demikian, *karāhiyat al-mawt* menjadi *wahn* ketika ketakutan tersebut berubah menjadi prinsip penentu tindakan. Manusia bukan sekadar takut mati; ia menjadikan ketakutan itu sebagai alasan untuk meninggalkan sesuatu yang dipandang benar.

Di sinilah hubungan antara *karāhiyat al-mawt* dan *ḥubb al-dunyā* menjadi jelas. Cinta dunia memberikan sesuatu yang harus dipertahankan, sedangkan ketidaksukaan terhadap kematian memberikan ketakutan terhadap kehilangan. Keduanya menciptakan struktur kehendak yang konservatif dalam arti moral: segala sesuatu yang mengancam keamanan duniawi cenderung ditolak, bahkan jika ancaman tersebut merupakan konsekuensi dari tindakan yang benar. Hadis tidak menyebut keduanya secara terpisah sebagai dua penyakit; keduanya merupakan pasangan sebab-akibat yang saling menguatkan.

Perspektif Ernest Becker membantu memperluas pembahasan pada tingkat eksistensial. Becker melihat kesadaran akan kematian sebagai salah satu sumber penting pembentukan perilaku manusia dan sistem simbolik.[306] Dari sudut ini, manusia tidak hanya hidup; ia hidup dengan pengetahuan bahwa hidup akan berakhir. Pengetahuan tersebut dapat memunculkan kecemasan dan mendorong berbagai mekanisme untuk mengatasinya. Hadis Tsauban dapat dibaca berdialog dengan kerangka tersebut, tetapi memberikan evaluasi yang berbeda: bukan setiap respons terhadap kematian disebut *wahn*, melainkan keterikatan pada dunia yang membuat manusia kehilangan keberanian moral.

Perspektif ini juga memungkinkan pembedaan antara *fear of death* dan *denial of death*. Rasa takut terhadap kematian dapat menjadi respons manusiawi terhadap sesuatu yang tidak diketahui dan tidak dapat dikendalikan. Penyangkalan terhadap kematian merupakan persoalan berbeda ketika manusia membangun seluruh kehidupannya berdasarkan asumsi bahwa kematian tidak boleh mengganggu tatanan kepentingannya. Dalam kerangka hadis, problem *karāhiyat al-mawt* memiliki kedekatan dengan bentuk kedua, khususnya ketika penolakan terhadap kematian lahir dari kecintaan berlebihan terhadap dunia.

Namun, konsep tersebut tidak boleh diubah menjadi tuntutan untuk mengabaikan kehidupan. Kehidupan merupakan ruang amal, tanggung jawab, relasi, dan pembangunan peradaban. Jika kematian dipandang sebagai alasan untuk meremehkan kehidupan, maka terjadi pembalikan terhadap tujuan etis hadis. Kritik Nabi  diarahkan kepada kecintaan dunia yang menguasai kehendak, bukan kepada keberadaan dunia sebagai tempat manusia menjalankan amanah. Karena itu, penerimaan terhadap kematian seharusnya menghasilkan kesadaran terhadap keterbatasan hidup, bukan penghinaan terhadap kehidupan.

Al-Qur'an memberikan keseimbangan tersebut dengan menempatkan dunia dan akhirat dalam hubungan yang tidak sederhana. Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 mengingatkan tentang sifat sementara kehidupan dunia, tetapi ayat yang sama menyebut adanya ampunan dan keridaan Allah di akhirat.[307] Dengan demikian, kritik terhadap dunia tidak bersifat nihilistik. Dunia tidak ditolak karena ia "tidak ada nilainya", tetapi karena nilainya tidak bersifat final.[308]

Dalam kerangka tersebut, kematian berfungsi sebagai batas epistemik terhadap klaim manusia atas kepemilikan. Manusia dapat

merencanakan masa depan, mengumpulkan kekayaan, membangun institusi, dan mengembangkan reputasi, tetapi tidak dapat menjadikan semua itu permanen. Kesadaran terhadap kematian memaksa manusia menghadapi pertanyaan mengenai apa yang tersisa ketika objek-objek duniawi tidak lagi dapat dimiliki. Karena itu, *karāhiyat al-mawt* berkaitan erat dengan pertanyaan tentang identitas: siapakah manusia ketika apa yang selama ini membuatnya merasa aman akan hilang?

Pertanyaan tersebut menjelaskan mengapa konsep kematian dalam hadis memiliki dimensi spiritual. Kematian tidak hanya berarti berhentinya fungsi biologis, tetapi perpindahan dari satu bentuk keberadaan menuju pertanggungjawaban di hadapan Allah. Karena itu, ketidaksukaan terhadap kematian yang lahir dari kecintaan dunia dapat dipahami sebagai ketakutan kehilangan identitas duniawi tanpa memiliki orientasi yang cukup kuat kepada kehidupan setelah dunia. Sebaliknya, kesadaran akan akhirat dapat mengubah cara manusia memahami risiko, kehilangan, dan pengorbanan.

Riwayat Ṣaḥīḥ Muslim memperlihatkan bahwa kecintaan terhadap perjumpaan dengan Allah tidak sama dengan keinginan aktif untuk mati.[309] Nuansa ini penting agar konsep keberanian tidak berubah menjadi romantisasi kematian. Dalam horizon hadis, kematian tetap merupakan peristiwa yang memiliki bobot serius. Yang berubah ialah orientasi manusia terhadap apa yang datang sesudahnya. Karena itu, keberanian spiritual bukan dorongan untuk mencari kematian, melainkan kesiapan untuk tidak mengkhianati nilai yang benar hanya karena takut mati.

Dari sudut etika, *karāhiyat al-mawt* dapat dipahami sebagai ujian terhadap kebebasan kehendak. Selama manusia tidak menghadapi

ancaman kehilangan, mudah bagi seseorang untuk menyatakan bahwa ia menjunjung nilai tertentu. Tetapi ketika nilai tersebut menuntut biaya yang nyata kehilangan harta, kedudukan, kenyamanan, bahkan risiko terhadap keselamatan barulah struktur kehendak terlihat. Kematian menjadi batas paling ekstrem karena ia memperlihatkan apakah manusia memandang keberlangsungan biologis sebagai nilai absolut atau sebagai salah satu nilai yang tetap berada dalam tatanan yang lebih luas.

Di sinilah *al-wahn* dapat dipahami sebagai krisis kehendak secara lebih presisi. Kehendak tidak lagi bebas karena dikendalikan oleh ketakutan kehilangan. *Karāhiyat al-mawt* bukan sekadar rasa takut, tetapi ketidakmampuan untuk mempertahankan orientasi moral ketika keberlangsungan diri terancam. Sementara *ḥubb al-dunyā* menjelaskan apa yang membuat manusia begitu terikat, *karāhiyat al-mawt* menjelaskan apa yang ditakutkan ketika keterikatan tersebut terancam.

Hubungan keduanya membentuk struktur eksistensial yang dapat digambarkan sebagai berikut: manusia mencintai dunia secara berlebihan; karena itu ia mengidentifikasi keberadaan dirinya dengan dunia; karena identitasnya bergantung pada dunia, kehilangan dunia menjadi ancaman terhadap dirinya; kematian dipersepsi sebagai bentuk kehilangan paling total; ketakutan terhadap kematian kemudian membuat manusia menghindari segala tindakan yang berpotensi mengancam keamanan duniawinya; dan penghindaran tersebut pada akhirnya memperkuat keterikatannya kepada dunia. Siklus inilah yang secara konseptual menjelaskan mengapa dua unsur tersebut membentuk satu definisi *al-wahn*. Akan tetapi, siklus tersebut tidak harus dianggap sebagai kondisi permanen. Karena akar persoalannya

berada pada orientasi kehendak, transformasinya juga berkaitan dengan perubahan orientasi tersebut. Manusia perlu mengembangkan kemampuan membedakan antara apa yang harus dipertahankan dan apa yang harus rela dilepaskan. Ia perlu memahami kehidupan sebagai amanah, bukan kepemilikan absolut; memahami harta sebagai sarana, bukan identitas; memahami keamanan sebagai kebutuhan, bukan tujuan moral tertinggi; dan memahami kematian sebagai batas eksistensial yang tidak dapat dihapus.

Pada tingkat ini, *karāhiyat al-mawt* menjadi kategori yang relevan bagi pendidikan spiritual dan etika. Pendidikan tidak cukup mengajarkan bahwa manusia akan mati. Pengetahuan faktual tentang kematian relatif mudah diperoleh. Persoalannya adalah bagaimana pengetahuan tersebut mengubah cara manusia hidup. Kesadaran terhadap kematian dapat menghasilkan ketakutan yang melumpuhkan, tetapi juga dapat menghasilkan kesadaran akan keterbatasan, tanggung jawab, dan prioritas. Hadis Tsauban mengarahkan kesadaran tersebut pada pertanyaan mengenai apa yang manusia cintai.

Posisi argumentatif yang dapat dikembangkan ialah bahwa *karāhiyat al-mawt* dalam *al-wahn* bukan penolakan terhadap naluri kehidupan, melainkan penolakan terhadap absolutisasi kehidupan duniawi. Kematian menjadi menakutkan secara moral ketika manusia telah menjadikan dunia sebagai pusat makna. Karena itu, terapi konseptual terhadap *al-wahn* bukan sekadar “berani mati”, melainkan menata kembali cinta, tujuan, dan hierarki nilai sehingga manusia mampu hidup secara penuh tanpa diperbudak oleh ketakutan kehilangan kehidupan dunia. Dengan perspektif tersebut, hadis Tsauban akhirnya dapat dibaca sebagai kritik terhadap cara manusia

membangun dirinya sendiri. Krisis tidak dimulai ketika musuh datang dari luar, melainkan ketika manusia telah kehilangan kemampuan untuk menentukan apa yang layak dipertahankan. *Ḥubb al-dunyā* mengikat kehendak kepada objek sementara; *karāhiyat al-mawt* membuat ikatan itu dipertahankan dengan rasa takut; dan *al-wahn* adalah keadaan ketika kedua proses tersebut menghasilkan kehilangan daya moral. Inilah alasan mengapa hadis tersebut tetap memiliki kedalaman konseptual: ia menghubungkan psikologi keterikatan, etika kehendak, spiritualitas kematian, dan kekuatan kolektif dalam satu struktur argumentatif yang ringkas tetapi padat.

**Relasi Cinta Dunia dan Takut Mati**

Relasi antara cinta terhadap dunia dan takut mati perlu ditempatkan dalam kerangka yang lebih mendalam daripada sekadar pertentangan antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Persoalannya bukan terletak pada kenyataan bahwa manusia memiliki kecenderungan mencintai kehidupan, harta, keluarga, kehormatan, dan berbagai kemungkinan yang tersedia di dunia. Kecenderungan tersebut merupakan bagian dari struktur pengalaman manusia. Al-Qur'an sendiri menggambarkan bahwa kecintaan terhadap berbagai objek duniawi merupakan sesuatu yang dibuat menarik bagi manusia, termasuk pasangan, keturunan, kekayaan, kendaraan, dan tanah yang produktif (Q.S. Āli 'Imrān 3: 14).[310] Persoalan teologis dan etis muncul ketika kecintaan tersebut berubah dari relasi yang proporsional menjadi keterikatan yang menentukan orientasi eksistensial manusia.

Hadis tentang *wahn* memberikan formulasi yang sangat ringkas mengenai hubungan tersebut. Ketika para sahabat bertanya mengenai

*wahn*, Nabi menjelaskannya sebagai *ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt*, yakni kecenderungan mencintai dunia dan tidak menyukai kematian.[311] Secara tekstual, hadis tersebut tidak sedang menyatakan bahwa setiap kecintaan terhadap dunia atau setiap rasa takut terhadap kematian merupakan *wahn*. Yang dikemukakan adalah suatu konfigurasi moral-eksistensial: kecintaan terhadap dunia mencapai intensitas tertentu sehingga kematian dipandang sebagai ancaman terhadap sesuatu yang hendak dipertahankan tanpa batas. Dengan demikian, hubungan antara dua unsur tersebut bersifat struktural. Semakin dunia diperlakukan sebagai tujuan final, semakin kematian tampil sebagai gangguan fundamental terhadap keberadaan yang sedang dinikmati.

Kematian dalam konfigurasi semacam itu bukan lagi sekadar fakta biologis. Ia menjadi batas yang mengganggu proyek kepemilikan, status, kenyamanan, relasi sosial, dan kontinuitas diri. Seseorang yang mengidentifikasikan keberadaannya terutama dengan apa yang dimiliki akan mengalami kematian sebagai kemungkinan kehilangan total. Sebaliknya, seseorang yang memahami kehidupan dunia sebagai bagian dari perjalanan menuju orientasi transenden tidak harus meniadakan nilai kehidupan dunia, tetapi mengubah kedudukan ontologisnya. Dunia tetap bernilai, namun nilainya bersifat instrumental, terbatas, dan tidak absolut.

Al-Qur'an memberikan kritik terhadap kecenderungan menganggap kehidupan dunia sebagai horizon final. Kehidupan dunia digambarkan melalui rangkaian permainan, kesenangan, perhiasan, kebanggaan, serta persaingan dalam memperbanyak harta dan keturunan, kemudian dibandingkan dengan tumbuhan yang tumbuh

setelah hujan, mengering, menguning, lalu menjadi rapuh (Q.S. al-Ḥadīd 57: 20).[312] Struktur perumpamaan tersebut penting secara epistemologis karena memperlihatkan bahwa problem dunia bukan semata-mata terletak pada benda-bendanya, melainkan pada cara manusia mempersepsikan keberlangsungannya. Yang bersifat sementara dapat dialami seolah-olah permanen; yang bersifat sarana dapat diperlakukan sebagai tujuan; dan sesuatu yang akan berakhir dapat dipertahankan seakan-akan mampu memberikan keamanan absolut.

Pada tingkat psikologis, keterikatan tersebut menciptakan paradoks. Manusia mencintai dunia karena dunia memberikan pengalaman kontinuitas: memiliki rumah membuat seseorang merasa memiliki tempat; memiliki pekerjaan memberikan peran; memiliki keluarga menyediakan relasi; memiliki reputasi memberikan pengakuan; memiliki kekayaan menciptakan kemungkinan dan rasa aman. Ketika kematian hadir, seluruh jaringan kontinuitas itu terputus. Karena itu, rasa takut terhadap kematian sering kali tidak dapat dipahami hanya sebagai ketakutan terhadap berhentinya fungsi biologis. Ia juga dapat menjadi ketakutan terhadap kehilangan identitas, status, relasi, proyek, dan narasi mengenai diri sendiri.

Di sinilah pemikiran Ernest Becker mengenai penyangkalan terhadap kematian dapat digunakan sebagai dialog lintas tradisi, meskipun kerangka psikoanalitik-eksistensialnya tidak identik dengan kerangka tasawuf Islam. Becker menempatkan kesadaran mengenai kematian sebagai salah satu persoalan mendasar dalam kehidupan manusia dan menganalisis bagaimana manusia membangun berbagai bentuk kebermaknaan untuk menghadapi kefanaan.[313] Perspektif ini

membantu memperluas pembacaan terhadap *wahn*: keterikatan terhadap dunia dapat dilihat bukan hanya sebagai kelemahan moral, tetapi juga sebagai mekanisme manusia untuk mempertahankan rasa kontinuitas dan kebermaknaan.

Namun, pendekatan Becker dan pendekatan hadis tidak dapat dilebur begitu saja. Becker bergerak dalam horizon psikologis dan antropologis mengenai kesadaran kematian, sedangkan hadis *wahn* memberikan evaluasi moral-spiritual terhadap orientasi yang menjadikan dunia terlalu dominan. Perbedaannya terletak pada titik berat analisis. Psikologi eksistensial bertanya bagaimana manusia menghadapi kesadaran akan kefanaan; tradisi Islam bertanya pula ke mana kesadaran tersebut seharusnya mengarahkan kehendak. Karena itu, *wahn* memiliki dimensi normatif yang tidak dapat direduksi menjadi kecemasan psikologis.

Perbedaan ini menjadi penting agar kritik terhadap cinta dunia tidak berubah menjadi penolakan terhadap kehidupan. Islam tidak mengajarkan bahwa keberadaan material harus ditolak secara mutlak. Harta dapat menjadi sarana pemenuhan kebutuhan, keluarga merupakan ruang tanggung jawab, pekerjaan dapat menjadi bentuk pengabdian, dan kehidupan sosial merupakan bagian dari realitas manusia. Yang dikritik adalah perubahan fungsi: ketika sarana memperoleh status sebagai tujuan tertinggi, ketika kepemilikan berubah menjadi identitas, dan ketika kehilangan kepemilikan dianggap sebagai kehilangan makna hidup.

Dalam perspektif ini, takut mati menjadi indikator yang harus dibaca secara lebih cermat. Rasa takut terhadap kematian pada tingkat manusiawi merupakan pengalaman yang dapat dipahami. Yang problematis adalah ketika rasa takut tersebut mengatur seluruh

struktur kehendak sehingga manusia menghindari tindakan yang dianggap berisiko bagi kepentingan duniawi meskipun tindakan tersebut secara moral diperlukan. *Wahn* dengan demikian tidak hanya berkaitan dengan emosi, tetapi dengan konfigurasi kehendak. Manusia bukan sekadar merasa takut; ia mulai mengambil keputusan berdasarkan ketakutan tersebut.

Pembacaan demikian memungkinkan sebuah proposisi konseptual: cinta dunia dan takut mati membentuk suatu lingkaran penguatan. Dunia yang diperlakukan sebagai sumber keselamatan menghasilkan keterikatan; keterikatan memperbesar rasa kehilangan; rasa kehilangan memperkuat takut mati; dan takut mati mendorong manusia semakin mempertahankan objek-objek duniawi. Pada tahap tertentu, manusia tidak lagi menggunakan dunia untuk mencapai kehidupan yang baik, melainkan mengorganisasi seluruh kehidupannya untuk mempertahankan dunia.

Kritik spiritual terhadap *wahn* karena itu bukan ajakan untuk membenci kehidupan. Kritik tersebut diarahkan kepada absolutisasi dunia. Kesadaran kematian justru dapat berfungsi sebagai koreksi epistemologis terhadap ilusi permanensi. Manusia disadarkan bahwa kehidupan yang dimilikinya bersifat terbatas, sehingga nilai dunia harus ditimbang berdasarkan tujuan yang lebih luas daripada sekadar keberlangsungan kepemilikan. Dalam kerangka ini, kematian tidak diposisikan sebagai negasi kehidupan, melainkan sebagai batas yang menyingkap keterbatasan klaim manusia atas dunia.

**Dunia sebagai Sumber Identitas**

Pembahasan mengenai cinta dunia menjadi lebih kompleks ketika dunia tidak lagi dipahami hanya sebagai kumpulan objek yang

diinginkan, tetapi sebagai ruang tempat identitas manusia dibentuk. Identitas tidak lahir dalam ruang hampa. Manusia mengenali dirinya melalui nama, keluarga, pekerjaan, komunitas, bahasa, status sosial, kepemilikan, pengalaman, ingatan, dan pengakuan orang lain. Karena itu, keterikatan kepada dunia tidak selalu tampil sebagai kerakusan material. Ia dapat hadir dalam bentuk yang lebih halus: kebutuhan untuk mempertahankan gambaran tertentu tentang siapa diri seseorang.

Charles Taylor menunjukkan bahwa persoalan identitas modern berkaitan erat dengan sumber-sumber moral yang memungkinkan manusia memahami siapa dirinya dan bagaimana ia seharusnya hidup.[314] Gagasan tersebut memberikan perangkat konseptual penting bagi pembacaan hubungan manusia dengan dunia. Identitas bukan sekadar daftar atribut yang melekat pada individu, melainkan hasil dari orientasi terhadap sesuatu yang dianggap bernilai. Apa yang dianggap berharga akan ikut menentukan bagaimana seseorang memahami dirinya.

Dalam kerangka tersebut, dunia menjadi sumber identitas ketika objek-objek duniawi mulai berfungsi sebagai penanda eksistensi. Kekayaan bukan hanya sesuatu yang dimiliki, tetapi menjadi tanda keberhasilan. Jabatan bukan sekadar fungsi, tetapi menjadi ukuran harga diri. Rumah bukan hanya tempat tinggal, tetapi menjadi simbol kedudukan. Bahkan hubungan sosial dapat berubah menjadi modal identitas ketika pengakuan orang lain menjadi sumber utama rasa berharga. Identitas kemudian memperoleh bentuk eksternal: seseorang mengenali dirinya melalui apa yang ia punya, posisi yang ia tempati, dan bagaimana ia dipandang.

Persoalan menjadi semakin tajam ketika identitas eksternal tersebut tidak memiliki pusat batin yang cukup kuat. Individu dapat memiliki banyak atribut sosial tetapi tetap mengalami ketidakstabilan eksistensial karena setiap atribut bergantung pada kondisi yang dapat berubah. Jabatan dapat hilang, kekayaan dapat berkurang, tubuh mengalami penuaan, relasi dapat berubah, dan reputasi dapat runtuh. Identitas yang sepenuhnya bergantung pada struktur dunia menjadi rentan terhadap perubahan dunia.

Zygmunt Bauman memberikan perspektif sosiologis yang relevan melalui analisisnya mengenai modernitas yang semakin cair. Dalam *Liquid Modernity*, ia menggambarkan perubahan kondisi sosial yang membuat berbagai struktur kehidupan menjadi lebih fleksibel, tidak stabil, dan sulit dipertahankan dalam bentuk lama.[315] Dalam karya khusus mengenai identitas, Bauman juga menempatkan identitas dalam hubungan dengan ketidakpastian dan perubahan sosial yang membuat identitas semakin mudah berubah dan semakin sulit dipertahankan sebagai sesuatu yang tetap.[316] Perspektif ini membantu menunjukkan bahwa problem identitas tidak hanya bersumber dari kelemahan individual. Struktur sosial sendiri dapat memperbesar kebutuhan manusia untuk terus membangun dan menampilkan dirinya.

Dialog antara Taylor dan Bauman memperlihatkan dua dimensi yang saling melengkapi tetapi tidak identik. Taylor menekankan bahwa identitas manusia berkaitan dengan horizon nilai yang memberikan orientasi moral, sedangkan Bauman menyoroti kondisi sosial yang membuat identitas menjadi semakin cair. Jika kedua perspektif tersebut ditempatkan dalam satu kerangka, dapat terlihat bahwa keterikatan

terhadap dunia tidak hanya terjadi karena manusia menginginkan benda, melainkan juga karena dunia menyediakan perangkat simbolik untuk menjawab pertanyaan mengenai siapa dirinya.

Perspektif Islam memperkenalkan koreksi yang lebih mendasar. Al-Qur'an tidak meminta manusia menghapus seluruh hubungan dengan dunia, tetapi memperingatkan agar harta dan anak tidak mengalihkan manusia dari mengingat Allah (Q.S. al-Munāfiqūn 63: 9).[317] Struktur ayat ini penting karena objek duniawi yang disebut bukan sesuatu yang secara inheren buruk. Harta dan anak merupakan realitas kehidupan yang memiliki nilai. Yang menjadi masalah adalah daya pengalihnya: dunia dapat mengambil alih pusat perhatian sehingga hubungan manusia dengan Tuhan menjadi tersubordinasi.

Di sini terdapat perbedaan mendasar antara memiliki dunia dan menjadikan dunia sebagai sumber identitas final. Seseorang dapat memiliki harta tanpa menjadikan harta sebagai ukuran ontologis dirinya. Ia dapat memiliki jabatan tanpa menganggap jabatan sebagai hakikat dirinya. Ia dapat mencintai keluarga tanpa menjadikan keberadaan keluarga sebagai satu-satunya sumber makna. Distingsi tersebut penting karena kritik spiritual terhadap dunia sering kali menjadi keliru apabila diarahkan kepada objek, bukan kepada struktur keterikatan.

Hamka memberikan artikulasi yang khas dalam tradisi intelektual Indonesia. *Tasawuf Modern*, yang pertama kali diterbitkan pada 1939, membahas antara lain kebahagiaan, harta benda, *qana'ah*, tawakal, dan pembentukan kehidupan batin.[318] Kehadiran tema harta benda di dalam pembahasan kebahagiaan menunjukkan bahwa persoalan spiritual tidak harus ditempatkan di luar kehidupan sosial-material.

Yang perlu ditata adalah hubungan manusia dengan benda. Kekayaan dapat berada di tangan tanpa harus menguasai batin.

Dari perspektif ini, identitas spiritual bukan berarti identitas yang bebas dari dunia, melainkan identitas yang tidak sepenuhnya ditentukan oleh dunia. Perbedaan tersebut bersifat fundamental. Menolak dunia secara total dapat menghasilkan bentuk pelarian dari tanggung jawab kehidupan, sedangkan menjadikan dunia sebagai sumber identitas absolut menghasilkan ketergantungan eksistensial. Jalan tengahnya adalah menempatkan dunia sebagai medan aktualisasi nilai, bukan sebagai sumber final nilai.

Pembacaan ini juga memperjelas mengapa kehilangan dunia dapat terasa seperti kehilangan diri. Jika identitas dibangun dari jabatan, kekayaan, relasi, atau pengakuan, maka hilangnya objek tersebut akan mengguncang struktur identitas. Ancaman terhadap harta terasa sebagai ancaman terhadap diri; kehilangan status terasa sebagai penghinaan eksistensial; perubahan relasi terasa sebagai kehancuran makna. Dalam situasi semacam itu, *wahn* tidak lagi tampak hanya sebagai cinta terhadap dunia, tetapi sebagai ketergantungan identitas terhadap dunia.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan dari dialog tersebut adalah bahwa tingkat keterikatan terhadap dunia dapat dibaca melalui sejauh mana dunia berfungsi sebagai objek pemanfaatan, simbol sosial, atau sumber identitas. Pada tingkat pertama, dunia digunakan. Pada tingkat kedua, dunia memberi pengakuan. Pada tingkat ketiga, dunia menentukan siapa seseorang merasa dirinya. Krisis mulai muncul ketika tingkat ketiga menjadi dominan karena kehilangan objek duniawi kemudian dialami sebagai kehilangan eksistensi diri.

Kesadaran spiritual tidak menghapus kebutuhan manusia terhadap identitas, tetapi menggeser sumber terdalam identitas dari kepemilikan menuju orientasi nilai. Dalam kerangka tauhid, manusia tidak memperoleh martabat final dari apa yang dimilikinya. Dunia dapat menjadi bagian dari kehidupan, tetapi tidak semestinya menjadi hakim terakhir atas nilai diri. Distingsi inilah yang memungkinkan manusia hidup aktif di dunia tanpa menjadi tawanan dunia.

**Kehilangan Dunia sebagai Ancaman Eksistensial**

Apabila dunia telah menjadi bagian dari struktur identitas, kehilangan dunia tidak lagi dialami sebagai kehilangan objek semata. Kehilangan dapat menyentuh struktur keberadaan diri. Seseorang yang kehilangan kekayaan mungkin bukan hanya kehilangan daya beli, tetapi kehilangan status yang selama ini menopang rasa percaya dirinya. Seseorang yang kehilangan jabatan mungkin bukan hanya kehilangan pekerjaan, tetapi kehilangan peran yang selama bertahun-tahun menjelaskan kepada dirinya sendiri dan orang lain mengenai siapa dirinya. Kehilangan relasi tertentu bahkan dapat mengguncang narasi kehidupan yang telah dibangun dalam waktu panjang.

Ancaman eksistensial muncul ketika suatu perubahan eksternal dibaca sebagai keruntuhan internal. Distingsi ini penting karena tidak semua kehilangan mempunyai dampak yang sama. Dua orang dapat kehilangan jumlah harta yang sama, tetapi mengalami konsekuensi batin yang berbeda. Perbedaannya tidak hanya terletak pada kondisi material, melainkan pada makna yang dilekatkan pada harta tersebut. Harta yang dipandang sebagai sarana kehidupan menghasilkan jenis kehilangan yang berbeda dari harta yang telah menjadi fondasi

identitas. Dalam perspektif Charles Taylor, identitas manusia berkaitan dengan orientasi terhadap sesuatu yang dinilai bermakna. Karena itu, perubahan pada sumber-sumber makna dapat memengaruhi cara seseorang memahami dirinya.[319] Dunia menjadi berbahaya secara eksistensial ketika seluruh horizon makna ditempatkan di dalam sesuatu yang secara inheren berubah. Apa yang tidak permanen kemudian dibebani tugas untuk memberikan rasa permanen.

Zygmunt Bauman memperlihatkan bahwa kondisi modern dapat memperkuat kerentanan semacam ini. Dalam masyarakat yang mengalami perubahan cepat, ikatan sosial, pekerjaan, komunitas, dan bentuk-bentuk identitas dapat menjadi semakin tidak stabil.[320] Identitas yang terus-menerus harus dinegosiasikan dapat menghasilkan paradoks: manusia semakin bebas memilih bentuk dirinya, tetapi sekaligus semakin membutuhkan simbol-simbol eksternal untuk memastikan bahwa pilihan tersebut memiliki pengakuan.

Dari sudut pandang Islam, persoalan kehilangan dapat ditempatkan dalam horizon temporalitas yang lebih luas. Al-Qur'an menggambarkan kehidupan dunia sebagai sesuatu yang mengalami pertumbuhan, kematangan, perubahan, dan kerusakan (Q.S. al-Ḥadīd 57: 20).[321] Gambaran tersebut bukan sekadar metafora mengenai kefanaan benda. Ia menyentuh struktur waktu itu sendiri: apa yang tampak kokoh pada suatu tahap dapat mengalami perubahan pada tahap berikutnya. Manusia yang menggantungkan identitas pada sesuatu yang tunduk pada perubahan akan mengalami ketidakstabilan ketika perubahan itu terjadi.

Kehilangan karena itu dapat menjadi ujian terhadap struktur keterikatan. Selama dunia berada dalam genggaman, seseorang

mungkin tidak menyadari bahwa identitasnya telah bergantung pada dunia. Ketergantungan baru tampak ketika objek tersebut terancam atau benar-benar hilang. Krisis membuka sesuatu yang sebelumnya tersembunyi: bukan hanya apa yang hilang, tetapi apa yang selama ini dianggap sebagai diri.

Pada tingkat inilah hubungan dengan kematian menjadi semakin jelas. Kematian merupakan bentuk kehilangan yang paling radikal karena bukan hanya satu objek duniawi yang hilang, melainkan seluruh konfigurasi kehidupan duniawi yang selama ini menopang pengalaman diri. Jika seseorang telah mengidentifikasi dirinya dengan dunia, kematian tampil sebagai kehilangan total. Ketakutan terhadap kematian kemudian dapat dipahami sebagai puncak dari rangkaian ketakutan terhadap kehilangan yang lebih kecil.

Al-Qur'an menyebut kecenderungan manusia untuk mempertahankan kehidupan secara berlebihan dalam konteks kritik terhadap mereka yang sangat menginginkan umur panjang; bahkan kehidupan seribu tahun tidak menghapus persoalan yang menanti manusia (Q.S. al-Baqarah 2: 96).[322] Ayat tersebut tidak mengajarkan bahwa panjang umur tidak bernilai. Yang dikritik ialah anggapan bahwa tambahan durasi hidup dengan sendirinya dapat memberikan keselamatan final. Waktu yang lebih panjang tidak menyelesaikan persoalan apabila orientasi hidup tetap salah.

Di sinilah gagasan *wahn* memperoleh dimensi eksistensial. Cinta dunia menghasilkan rasa takut kehilangan; rasa takut kehilangan mengembangkan kebutuhan untuk mempertahankan apa yang dimiliki; kebutuhan mempertahankan dunia mempersempit ruang kehendak; dan penyempitan kehendak membuat manusia semakin sulit

menerima kenyataan bahwa kehidupan memiliki batas. *Wahn* dapat dipahami sebagai krisis ketika kehendak manusia tidak lagi mampu menempatkan kehilangan dalam struktur makna yang lebih luas.

Erich Fromm, dalam kritiknya terhadap orientasi *having*, memberikan perspektif tambahan mengenai perbedaan antara keberadaan yang didasarkan pada kepemilikan dan keberadaan yang didasarkan pada cara hidup.[323] Perspektif ini tidak identik dengan kategori tasawuf, tetapi relevan untuk memperlihatkan bahwa persoalan kepemilikan bukan hanya ekonomi. Ketika "memiliki" menjadi bentuk utama keberadaan, kehilangan benda dapat terasa sebagai pengurangan diri. Manusia kemudian berusaha mempertahankan objek bukan hanya karena kegunaannya, melainkan karena objek tersebut telah menjadi bagian dari definisi dirinya.

Akan tetapi, pendekatan Fromm tetap perlu dibedakan dari perspektif Islam. Kritik terhadap orientasi kepemilikan dalam psikologi humanistik tidak dengan sendirinya menghasilkan konsep penghambaan kepada Allah. Dalam tradisi Islam, pelepasan dari dominasi dunia memiliki dasar teologis: manusia bukan pemilik absolut realitas, melainkan makhluk yang hidup dalam amanah dan pertanggungjawaban. Karena itu, pelepasan tidak berhenti pada pembebasan psikologis, tetapi diarahkan kepada penataan hubungan manusia dengan Tuhan, diri, sesama, dan dunia.

Implikasi konseptualnya adalah bahwa kehilangan tidak harus dipahami sebagai kehancuran identitas. Kehilangan dapat menjadi proses pembongkaran terhadap identitas yang terlalu bergantung pada dunia. Apa yang semula dipandang sebagai kehilangan diri dapat menjadi kesempatan untuk menemukan bahwa diri tidak identik

dengan objek-objek yang mengelilinginya. Dalam perspektif spiritual, kematangan tidak ditandai oleh ketiadaan kehilangan, melainkan oleh kemampuan menempatkan kehilangan dalam horizon makna yang tidak runtuh bersamanya.

Pembacaan tersebut menghasilkan suatu proposisi: ancaman eksistensial terbesar bukanlah kehilangan dunia itu sendiri, melainkan kehilangan dunia ketika dunia telah dijadikan definisi diri. Selama dunia diperlakukan sebagai amanah dan sarana, kehilangan tetap menyakitkan tetapi tidak harus menghancurkan pusat identitas. Ketika dunia menjadi pusat identitas, kehilangan berubah menjadi ancaman terhadap eksistensi psikologis dan moral. Pada titik inilah *wahn* berhubungan langsung dengan krisis kehendak yang akan dibahas berikutnya.

**Wahn sebagai Krisis Kehendak**

Istilah *wahn* memperoleh kedalaman analitis apabila tidak berhenti pada pengertian "cinta dunia" dan "takut mati" sebagai dua sikap yang berdiri sendiri. Hadis Nabi  justru mempertautkan keduanya dalam satu konfigurasi. *Wahn* dapat dibaca sebagai kondisi ketika orientasi terhadap dunia sedemikian kuat sehingga memengaruhi kapasitas manusia untuk menentukan tindakan berdasarkan pertimbangan nilai yang lebih tinggi. Dalam pembacaan ini, persoalan utama *wahn* bukan sekadar apa yang dicintai manusia, tetapi apa yang mampu mengendalikan kehendaknya.

Kehendak (*irādah*) memiliki posisi penting dalam struktur moral manusia. Pengetahuan mengenai kebaikan belum menjamin tindakan baik. Seseorang dapat mengetahui bahwa sesuatu benar, tetapi tetap

memilih sebaliknya karena terdapat kepentingan, ketakutan, kenyamanan, atau keterikatan yang lebih kuat. Karena itu, krisis moral tidak selalu berupa kekurangan informasi. Ia dapat berupa ketidakmampuan kehendak untuk mengikuti apa yang telah dikenali sebagai benar.

*Wahn* dapat ditempatkan dalam struktur tersebut. Ketika cinta dunia menjadi dominan, keputusan tidak lagi ditentukan terutama oleh pertanyaan "apa yang benar?" melainkan "apa yang membuat saya tetap aman, diterima, memiliki, dan tidak kehilangan?" Perubahan kecil dalam orientasi pertanyaan ini menghasilkan konsekuensi besar. Pusat pertimbangan bergeser dari nilai kepada keamanan diri.

Hadis tentang *wahn* sendiri menggambarkan keadaan ketika umat memiliki jumlah yang banyak tetapi kehilangan daya moral tertentu.[324] Dalam struktur hadis tersebut, persoalannya bukan kekurangan kuantitas. Banyaknya jumlah tidak otomatis menghasilkan kekuatan apabila terdapat kondisi batin yang membuat kehendak kehilangan keberanian. Karena itu, *wahn* memiliki dimensi sosial selain dimensi individual. Ia dapat muncul sebagai fenomena kolektif ketika komunitas lebih takut kehilangan kenyamanan dunia daripada menghadapi konsekuensi moral dari pilihan yang benar.

Namun, kehati-hatian diperlukan agar konsep ini tidak disederhanakan menjadi glorifikasi terhadap keberanian fisik atau pencarian kematian. *Karāhiyat al-mawt* dalam hadis tidak berarti bahwa seorang Muslim harus menginginkan kematian atau meremehkan keselamatan hidup. Islam juga memberikan nilai tinggi terhadap kehidupan. Yang menjadi persoalan adalah ketika keengganan terhadap kematian membuat manusia kehilangan kemampuan untuk

menjalankan kewajiban moral. Dalam konteks tersebut, "krisis kehendak" merupakan konstruksi analitis yang membantu menjelaskan bagaimana *wahn* bekerja. Hadis menyediakan diagnosis moral mengenai cinta dunia dan ketidaksukaan terhadap kematian; konsep krisis kehendak memperluas diagnosis itu dengan bertanya mengenai mekanisme internalnya. Cinta menghasilkan keterikatan, keterikatan melahirkan kepentingan, kepentingan menciptakan ketakutan kehilangan, dan ketakutan kehilangan kemudian mengarahkan keputusan.

Perspektif Ernest Becker mengenai kesadaran kematian membantu menerangi mekanisme tersebut dari sisi psikologis. Becker menganalisis bagaimana kesadaran terhadap kematian menjadi persoalan fundamental manusia dan bagaimana manusia mengembangkan sistem simbolik untuk memperoleh rasa kebermaknaan dan keberlanjutan.[325] Jika ditempatkan berdampingan dengan konsep *wahn*, terlihat bahwa dunia dapat berfungsi sebagai salah satu medium untuk mempertahankan rasa kontinuitas diri. Kekayaan, status, karya, kelompok, dan reputasi dapat memberi kesan bahwa keberadaan individu memiliki kesinambungan melampaui keterbatasan tubuh.

Perbedaannya tetap harus dijaga. Becker tidak sedang menafsirkan hadis *wahn*, dan teori psikologis mengenai penyangkalan kematian tidak boleh disamakan dengan penjelasan spiritual Islam. Perbandingan tersebut hanya berguna pada tingkat analisis mekanisme: keduanya sama-sama memungkinkan pertanyaan mengenai bagaimana kesadaran terhadap kefanaan memengaruhi tindakan manusia, tetapi memberikan jawaban normatif yang berbeda.

Tasawuf memperdalam persoalan kehendak dengan menempatkan manusia dalam proses *tazkiyat al-nafs*. Masalahnya bukan sekadar bahwa manusia menginginkan sesuatu, melainkan bahwa kehendak dapat menjadi tidak tertata karena dominasi hawa nafsu, ambisi, kecemasan, dan keterikatan. Dalam kerangka al-Ghazālī, pembinaan jiwa berkaitan dengan proses mengendalikan kecenderungan destruktif dan mengarahkan kehidupan batin menuju keteraturan moral.[326] Karena itu, *wahn* dapat dipahami sebagai salah satu bentuk ketidakteraturan orientasi kehendak apabila kecintaan terhadap dunia membuat tujuan-tujuan sementara mengalahkan tujuan yang lebih mendasar.

Hamka memberikan jembatan penting bagi konteks Indonesia karena tasawuf yang ia kembangkan tidak diarahkan kepada penolakan kehidupan sosial. *Tasawuf Modern* membicarakan kebahagiaan bersama tema harta benda, *qana'ah*, dan tawakal.[327] Kerangka tersebut memperlihatkan bahwa persoalan kehendak bukanlah apakah seseorang boleh memiliki dunia, tetapi apakah kepemilikan dunia menghasilkan ketenangan yang sehat atau justru memperbesar kecemasan untuk mempertahankannya.

Krisis kehendak juga dapat dipahami melalui konsep kebebasan. Kehendak yang selalu tunduk pada ketakutan kehilangan sebenarnya mengalami penyempitan ruang pilihan. Secara lahiriah seseorang mungkin bebas memilih, tetapi secara batin ia hanya mampu memilih pilihan yang menjamin keberlangsungan kepentingan duniawinya. Ia tidak lagi memilih berdasarkan nilai, melainkan berdasarkan kebutuhan mempertahankan objek keterikatan. Kebebasan formal tetap ada, tetapi kebebasan eksistensial melemah.

Pada titik ini, *wahn* memiliki konsekuensi epistemologis. Ketakutan yang terlalu kuat dapat mengubah cara manusia menilai realitas. Risiko moral terlihat lebih besar daripada risiko kehilangan nilai; kepentingan jangka pendek tampak lebih nyata daripada konsekuensi jangka panjang; dan keselamatan material dianggap lebih pasti daripada janji transenden. Kehendak yang telah terikat pada dunia kemudian membutuhkan cara berpikir yang membenarkan keterikatannya.

Al-Qur'an memperingatkan agar harta dan anak tidak mengalihkan manusia dari mengingat Allah (Q.S. al-Munāfiqūn 63: 9).[328] Kata kuncinya bukan sekadar "memiliki", melainkan "mengalihkan". Dunia menjadi problem ketika ia menggeser pusat perhatian. Dari sudut ini, *wahn* bukan terutama persoalan jumlah kepemilikan, tetapi persoalan pusat orientasi.

Konstruksi konseptual tersebut memungkinkan *wahn* dipahami sebagai krisis kehendak pada tiga lapisan. Pertama, kehendak terikat pada objek duniawi. Kedua, kehendak takut terhadap kemungkinan kehilangan objek tersebut. Ketiga, kehendak kemudian menyesuaikan keputusan moral untuk mempertahankan keterikatan. Pada lapisan ketiga, *wahn* menjadi problem etis yang nyata karena ia mulai memengaruhi tindakan.

Pemulihan kehendak tidak berarti menghilangkan cinta terhadap kehidupan. Yang diperlukan adalah diferensiasi antara cinta dan penghambaan. Manusia dapat mencintai keluarga tanpa menyembah kepentingan keluarga; dapat mencintai harta tanpa menjadikan harta sebagai sumber martabat; dapat mencintai kehidupan tanpa menjadikan kematian sebagai alasan untuk mengorbankan seluruh prinsip. Di sinilah pembinaan spiritual bertemu dengan disiplin etis:

kehendak yang sehat bukan kehendak tanpa keinginan, melainkan kehendak yang mampu menempatkan keinginan dalam hierarki nilai.

**Wahn dalam Perspektif Tasawuf**

Tasawuf memberikan ruang analisis yang khas terhadap *wahn* karena perhatian utamanya tidak berhenti pada perilaku lahiriah. Tasawuf bertanya mengenai keadaan batin yang membuat seseorang mencintai sesuatu secara berlebihan, takut kehilangan, dan kemudian kehilangan kebebasan spiritual dalam menentukan arah hidup. Karena itu, *wahn* dapat dibaca sebagai persoalan hubungan antara dunia, nafs, hati, kehendak, dan orientasi kepada Allah.

Dalam tradisi tasawuf, dunia (*dunyā*) tidak tepat dipahami sebagai sinonim bagi seluruh realitas material. Kehidupan dunia mencakup ruang tempat manusia bekerja, membangun keluarga, memenuhi kebutuhan, berinteraksi, dan menjalankan amanah. Yang menjadi persoalan adalah *ta'alluq*, yakni keterikatan batin yang membuat sesuatu yang sementara mengambil kedudukan yang semestinya hanya diberikan kepada tujuan yang lebih tinggi. Distingsi ini penting agar tasawuf tidak jatuh ke dalam dualisme sederhana yang menganggap materi selalu buruk dan nonmateri selalu baik.

Al-Ghazālī menempatkan celaan terhadap dunia sebagai salah satu bagian penting dalam struktur *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Dalam *Kitāb Dhamm al-Dunyā*, perhatian diarahkan pada bahaya keterikatan manusia terhadap dunia dan bagaimana dunia dapat menghalangi orientasi pengabdian kepada Allah.[329] Pembacaan tersebut menunjukkan bahwa kritik terhadap dunia pada dasarnya merupakan kritik terhadap relasi yang salah dengan dunia. Dunia menjadi problem spiritual ketika ia

menguasai perhatian dan menggeser tujuan akhir kehidupan. Kerangka al-Ghazālī juga membantu menjelaskan mengapa persoalan dunia tidak dapat diselesaikan hanya melalui perubahan jumlah kepemilikan. Orang miskin dapat memiliki keterikatan batin yang sangat kuat terhadap dunia, sementara orang kaya dapat memiliki kemampuan untuk menggunakan hartanya tanpa menjadikannya pusat eksistensi. Karena itu, ukuran spiritual tidak identik dengan jumlah harta. Yang menjadi persoalan ialah keadaan hati ketika berhadapan dengan harta.

Hamka mengembangkan bentuk artikulasi yang relevan bagi masyarakat modern. *Tasawuf Modern* pertama kali terbit pada 1939 dan memuat pembahasan mengenai kebahagiaan, harta benda, *qanaʻah*, serta tawakal.[330] Konteks tersebut penting karena menunjukkan bahwa tasawuf dapat berbicara mengenai problem dunia tanpa mengharuskan seseorang meninggalkan kehidupan sosial. *Qanaʻah* tidak identik dengan pasivitas, sementara tawakal tidak identik dengan penolakan terhadap ikhtiar. Keduanya dapat dibaca sebagai mekanisme penataan hubungan batin dengan hasil usaha.

Dalam perspektif tersebut, *wahn* dapat dipahami sebagai kegagalan *qanaʻah* pada tingkat yang lebih mendasar. Masalahnya bukan bahwa seseorang menginginkan kecukupan, melainkan bahwa kecukupan tidak pernah menjadi cukup secara batin. Ketika keinginan tidak memiliki titik orientasi, penambahan objek tidak menghilangkan kecemasan. Harta yang semula dimaksudkan untuk memberikan rasa aman justru menuntut perlindungan yang semakin besar. Kepemilikan menghasilkan kebutuhan baru untuk mempertahankan kepemilikan.

Tasawuf membaca proses ini sebagai persoalan transformasi pusat orientasi. Hati yang tertambat pada dunia cenderung melihat

kehilangan dunia sebagai ancaman besar. Hati yang berorientasi kepada Allah tidak menjadi kebal terhadap rasa sakit, tetapi memiliki kerangka makna yang memungkinkan rasa sakit tersebut tidak berubah menjadi kehancuran spiritual. Di sini penting membedakan antara tidak merasa sedih dan tidak diperbudak oleh kesedihan. Tasawuf tidak menuntut penghapusan pengalaman manusiawi; ia menuntut penataan pengalaman tersebut.

Hadis *wahn* memberikan dasar penting bagi analisis ini karena cinta dunia ditempatkan berdampingan dengan ketidaksukaan terhadap kematian.[331] Tasawuf dapat memperluas pembacaan tersebut dengan melihat bahwa kematian menjadi menakutkan ketika dunia telah memperoleh posisi terlalu besar dalam hati. Jika hati merasa memiliki dunia secara absolut, kematian berarti perampasan. Jika dunia dipahami sebagai amanah yang sementara, kematian tetap merupakan perpisahan, tetapi tidak harus dipahami sebagai kehancuran makna.

Relasi tersebut dapat dijelaskan melalui tiga bentuk keterikatan. Pertama, keterikatan instrumental, ketika manusia menggunakan dunia untuk memenuhi kebutuhan dan menjalankan tanggung jawab. Kedua, keterikatan afektif, ketika manusia mencintai objek duniawi karena hubungan emosional yang wajar. Ketiga, keterikatan absolut, ketika objek duniawi menjadi sumber final rasa aman, nilai, dan identitas. Dua bentuk pertama tidak dengan sendirinya bermasalah; bentuk ketiga yang paling dekat dengan struktur *wahn*.

Pembedaan ini memperlihatkan mengapa asketisme tidak boleh disamakan dengan tasawuf. Seseorang dapat mengurangi kepemilikan tetapi tetap sangat terikat secara batin. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki harta dalam jumlah besar tetapi tidak menjadikan harta

sebagai pusat orientasi. Ukuran spiritualitas terletak pada kebebasan batin terhadap objek, bukan semata-mata pada jumlah objek yang dimiliki.

Dalam kerangka yang lebih luas, tasawuf menggeser pertanyaan dari "berapa banyak dunia yang dimiliki?" menjadi "seberapa besar dunia menguasai hati?" Pergeseran pertanyaan tersebut memiliki implikasi metodologis. Evaluasi terhadap *wahn* tidak cukup dilakukan berdasarkan indikator material. Ia harus melihat pola kehendak, respons terhadap kehilangan, tingkat kecemasan terhadap perubahan, dan kesediaan menempatkan kepentingan dunia di bawah nilai yang lebih tinggi.

Al-Qur'an menempatkan harta dan anak sebagai sesuatu yang dapat mengalihkan manusia dari mengingat Allah (Q.S. al-Munāfiqūn 63: 9).[332] Ayat ini memperlihatkan bahwa keterikatan memiliki dimensi perhatian. Apa yang terus-menerus memenuhi perhatian akhirnya berpotensi menentukan arah hidup. Tasawuf, dalam konteks ini, bukan sekadar latihan meninggalkan benda, tetapi latihan mengembalikan pusat perhatian kepada Allah.

Pembacaan tersebut dapat dipertajam melalui konsep *dhikr*. Mengingat Allah tidak hanya berarti aktivitas verbal, tetapi juga orientasi kesadaran. Selama dunia menjadi satu-satunya horizon perhatian, manusia akan cenderung mengukur keamanan melalui apa yang dapat dilihat, dihitung, dan dimiliki. *Dhikr* mengintroduksi horizon lain yang memungkinkan manusia memahami bahwa nilai kehidupan tidak seluruhnya dapat direduksi menjadi ukuran material.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan adalah bahwa *wahn* dalam perspektif tasawuf merupakan bentuk keterikatan yang

menyebabkan dunia berpindah dari posisi “amanah” menjadi “pusat”. Perubahan kedudukan ini mengubah fungsi dunia sekaligus mengubah keadaan batin. Ketika dunia menjadi pusat, kehilangan dunia menjadi ancaman; ketika Allah menjadi pusat, dunia tetap memiliki nilai tetapi tidak memperoleh otoritas absolut atas hati.

Dengan demikian, tasawuf tidak menawarkan solusi berupa pelarian dari dunia. Yang ditawarkan adalah transformasi hubungan dengan dunia. Dunia tetap digunakan, dicintai dalam batas yang wajar, dan dipertanggungjawabkan, tetapi tidak disembah secara simbolik melalui ketergantungan batin. Kebebasan spiritual bukan ketiadaan kepemilikan, melainkan kemampuan untuk memiliki tanpa dimiliki.

**Wahn dalam Perspektif Fiqih dan Maqāṣid**

Pembacaan *wahn* melalui tasawuf perlu dilengkapi dengan perspektif fiqih dan *maqāṣid al-sharī‘ah* agar kritik terhadap cinta dunia tidak berubah menjadi penolakan terhadap kepentingan material yang justru diakui dan dilindungi oleh hukum Islam. Fiqih bekerja dengan membedakan tindakan yang halal dan haram, hak dan kewajiban, kepentingan individu dan kepentingan publik. *Maqāṣid* memperluas horizon tersebut dengan mempertanyakan tujuan dan kemaslahatan yang hendak diwujudkan oleh keseluruhan struktur hukum.

Dalam tradisi *maqāṣid*, perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta merupakan bagian dari kebutuhan fundamental yang dirumuskan dalam perkembangan pemikiran hukum Islam klasik.[333] Struktur tersebut langsung menunjukkan bahwa Islam tidak memperlakukan harta sebagai realitas yang harus dihancurkan. *Ḥifẓ al-māl*, perlindungan harta, justru termasuk kepentingan yang

memperoleh perlindungan normatif. Karena itu, kritik terhadap *wahn* tidak dapat dimaknai sebagai kritik terhadap kepemilikan atau usaha ekonomi secara keseluruhan.

Di sinilah perbedaan antara fiqih dan tasawuf menjadi produktif. Tasawuf terutama menaruh perhatian pada kualitas keterikatan hati, sedangkan fiqih menentukan batas normatif tindakan. Seseorang dapat memiliki harta secara halal menurut fiqih tetapi tetap mengalami problem spiritual berupa keterikatan berlebihan. Sebaliknya, seseorang dapat mengklaim dirinya zuhud tetapi melakukan tindakan yang merugikan hak orang lain. Fiqih dan tasawuf karena itu tidak saling menggantikan; keduanya mengawasi dimensi yang berbeda dari hubungan manusia dengan dunia.

Al-Ghazālī menjadi salah satu titik temu penting karena ia sendiri berada dalam tradisi hukum sekaligus spiritual. Dalam pengembangan konsep *maṣlaḥah*, pemeliharaan harta ditempatkan bersama kebutuhan fundamental lain.[334] Hal ini menunjukkan bahwa kekayaan tidak diposisikan sebagai musuh agama. Yang harus ditolak adalah cara memperoleh, menggunakan, atau mempertahankan harta yang merusak tujuan-tujuan fundamental kehidupan.

Al-Shāṭibī kemudian mengembangkan *maqāṣid* dalam kerangka yang lebih sistematis. Kajian mengenai pemikirannya menunjukkan bahwa tujuan syariat berkaitan dengan realisasi kemaslahatan dan pencegahan kerusakan, dengan perhatian terhadap tingkatan kebutuhan *ḍarūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*.[335] Kerangka hierarkis tersebut penting untuk membaca *wahn* karena memungkinkan pembedaan antara kebutuhan yang benar-benar mendasar dan keinginan yang telah berkembang menjadi orientasi berlebihan.

Perspektif *maqāṣid* dengan demikian memberikan koreksi terhadap kemungkinan pembacaan spiritual yang terlalu sederhana. Jika semua kecintaan terhadap harta dianggap sebagai *wahn*, maka fungsi *ḥifẓ al-māl* menjadi sulit dijelaskan. Keluarga membutuhkan nafkah, masyarakat membutuhkan aktivitas ekonomi, individu membutuhkan keamanan material, dan lembaga sosial membutuhkan sumber daya. Menjaga harta dari perampasan, kerusakan, penipuan, dan penyalahgunaan merupakan bagian dari tata kehidupan yang sehat.

Karena itu, ukuran *wahn* tidak dapat berupa kepemilikan. Ukurannya harus dicari pada hubungan antara kepemilikan dan orientasi moral. Harta yang diperoleh secara halal, dikelola secara bertanggung jawab, digunakan untuk kebutuhan, dan didistribusikan secara adil tidak identik dengan *wahn*. Sebaliknya, harta yang menjadi sumber kesombongan, ketidakadilan, eksploitasi, atau penghambaan batin dapat memperlihatkan problem yang lebih serius meskipun secara formal kepemilikannya sah.

Konsekuensi penting lainnya muncul ketika *wahn* dipahami dari perspektif *maqāṣid*: takut mati tidak boleh digunakan untuk membenarkan tindakan yang merusak kehidupan orang lain. Perlindungan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*) merupakan salah satu tujuan fundamental hukum Islam.[336] Karena itu, keberanian moral tidak boleh diterjemahkan sebagai pengabaian terhadap keselamatan manusia. Kritik terhadap *karāhiyat al-mawt* diarahkan kepada dominasi ketakutan yang membuat manusia mengorbankan nilai, bukan kepada kewajiban menjaga kehidupan.

Di sini tampak adanya keseimbangan antara dua kecenderungan. Tasawuf mengingatkan bahwa dunia tidak boleh menguasai hati; fiqih

mengingatkan bahwa dunia tetap memiliki hak-hak yang harus dijaga. Tasawuf tanpa fiqih dapat tergelincir menjadi asketisme yang mengabaikan tanggung jawab sosial; fiqih tanpa dimensi spiritual dapat menyempit menjadi kepatuhan formal yang tidak menyentuh struktur keinginan. *Maqāṣid* membantu menjembatani keduanya dengan menanyakan apakah suatu tindakan benar-benar menghasilkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan.

Kajian kontemporer mengenai *ḥifẓ al-māl* juga menunjukkan bahwa perlindungan harta tidak cukup dipahami sebagai kepemilikan individual. Dimensi pengelolaan, pencegahan kerusakan, tanggung jawab sosial, dan distribusi juga menjadi bagian dari pembahasan kesejahteraan dalam perspektif Islam.[337] Artinya, orientasi terhadap dunia harus dibaca dalam hubungan sosial. Harta yang digunakan untuk memenuhi kepentingan pribadi dengan mengorbankan hak masyarakat dapat menjadi problem *maqāṣid* meskipun pemiliknya merasa sedang "menjaga" hartanya.

Perspektif ini menghasilkan pembedaan penting antara *ḥifẓ al-māl* dan *taʿalluq bi al-māl*. Yang pertama merupakan prinsip normatif mengenai perlindungan harta; yang kedua merupakan kategori spiritual mengenai keterikatan terhadap harta. Perlindungan tidak sama dengan pemujaan. Menjaga sesuatu karena memiliki fungsi kemaslahatan berbeda dari menjadikannya sumber final keamanan dan identitas.

Dari sudut pandang ini, *wahn* dapat dibaca sebagai distorsi terhadap *maqāṣid*. Ketika manusia terlalu takut kehilangan harta, ia dapat melakukan tindakan yang justru merusak tujuan perlindungan harta: penimbunan yang merugikan, transaksi tidak adil, eksploitasi, korupsi, atau pengabaian terhadap kewajiban sosial. Ketakutan

mempertahankan harta akhirnya dapat menghasilkan perilaku yang bertentangan dengan alasan normatif mengapa harta itu sendiri perlu dilindungi.

Konstruksi tersebut memungkinkan integrasi antara dimensi batin dan dimensi hukum. Pada tingkat tasawuf, pertanyaannya adalah apakah hati bebas dari penghambaan terhadap dunia. Pada tingkat fiqih, pertanyaannya adalah apakah cara memperoleh dan menggunakan dunia sesuai dengan batas normatif. Pada tingkat *maqāṣid*, pertanyaannya diperluas: apakah keseluruhan pola hubungan tersebut menjaga kepentingan fundamental manusia dan menghasilkan kemaslahatan yang lebih luas?

Kerangka tiga lapis ini menawarkan cara membaca *wahn* secara lebih proporsional. Ia tidak memusuhi dunia, tetapi menolak absolutisasi dunia. Ia tidak meremehkan kehidupan, tetapi menolak ketakutan terhadap kematian yang menghancurkan keberanian moral. Ia tidak menolak harta, tetapi membedakan perlindungan harta dari keterikatan terhadap harta. Dan ia tidak menghapus kebutuhan individual, tetapi menempatkannya dalam hubungan dengan kepentingan sosial.

Pembacaan komparatif antara hadis *wahn*, tasawuf, fiqih, dan *maqāṣid* akhirnya memperlihatkan bahwa problem utama bukanlah dunia sebagai objek, melainkan perubahan hierarki nilai. Dunia semestinya menjadi ruang amanah, ikhtiar, dan kemaslahatan; ia menjadi problem ketika berubah menjadi sumber keselamatan absolut. Kematian semestinya dipahami sebagai batas eksistensial yang mengingatkan manusia akan keterbatasan; ia menjadi problem ketika ketakutan terhadapnya menyebabkan kehendak tunduk total kepada

kepentingan dunia. Proposisi konseptual yang dapat dikembangkan dari keseluruhan pembahasan adalah bahwa *wahn* merupakan gangguan keseimbangan antara kebutuhan duniawi, orientasi spiritual, dan kehendak moral. Tasawuf menjelaskan dimensi keterikatan batinnya; fiqih memberikan batas normatif terhadap perilaku; sedangkan *maqāṣid* menyediakan horizon kemaslahatan untuk menilai apakah hubungan manusia dengan dunia benar-benar menjaga kehidupan atau justru merusaknya. Dengan kerangka tersebut, dunia tidak perlu ditolak agar *wahn* dapat diatasi. Yang perlu diubah adalah kedudukan dunia dalam struktur kehendak manusia.

Pada akhirnya, kematangan spiritual dan hukum tidak bertemu dalam tuntutan untuk meninggalkan kehidupan, tetapi dalam kemampuan menempatkan kehidupan pada proporsinya. Harta dijaga tanpa disembah, kehidupan dihormati tanpa ditakuti secara absolut, identitas dibangun tanpa digantungkan sepenuhnya pada status duniawi, dan kematian dihadapi tanpa menjadikannya alasan untuk meninggalkan tanggung jawab moral. Dalam kerangka inilah kritik terhadap *wahn* memperoleh makna yang lebih konstruktif: bukan penolakan terhadap dunia, melainkan pembebasan manusia dari kebutuhan menjadikan dunia sebagai tujuan terakhir.

**Wahn dan Death Anxiety**

Istilah *wahn* dalam pembahasan ini perlu ditempatkan secara hati-hati karena ia memiliki medan makna yang tidak sepenuhnya identik dengan istilah psikologis *death anxiety*. Dalam hadis yang diriwayatkan dari Tsaubān, ketika Nabi  ditanya mengenai *wahn*, jawabannya dikaitkan dengan *ḥubb al-dunyā* dan *karāhiyat al-mawt*, yakni

kecenderungan mencintai dunia dan tidak menyukai kematian.[338] Secara konseptual, formulasi tersebut tidak sedang memberikan definisi klinis tentang kecemasan kematian. Ia menggambarkan suatu konfigurasi orientasi eksistensial: keterikatan yang berlebihan pada kehidupan dunia berjalan bersama resistensi terhadap kenyataan kematian. Karena itu, *wahn* dalam kerangka ini lebih tepat dipahami sebagai kondisi spiritual-moral yang dapat memiliki manifestasi psikologis, sosial, dan perilaku, bukan sebagai sinonim langsung bagi gangguan kecemasan atau kategori diagnostik psikologi modern.

Perbedaan tersebut penting karena *death anxiety* dalam psikologi kontemporer merujuk pada respons kecemasan yang berkaitan dengan kesadaran mengenai kematian, kefanaan diri, proses kematian, atau konsekuensi eksistensial dari kematian. Teori *terror management* menjelaskan bahwa kesadaran manusia mengenai kematian dapat menghasilkan kecemasan eksistensial dan mendorong individu mencari penyangga psikologis melalui makna, harga diri, relasi, serta kerangka kebudayaan yang memberikan rasa keteraturan dan kebermaknaan.[339] Meta-analisis terhadap penelitian *mortality salience* juga menunjukkan bahwa pengingatan mengenai kematian dapat berhubungan dengan penguatan respons terhadap *cultural worldview* dan harga diri, meskipun kekuatan efek dan kondisi kemunculannya tidak seragam pada seluruh penelitian.[340] Dengan demikian, psikologi modern memberikan perangkat untuk memahami mekanisme kecemasan kematian, sedangkan konsep *wahn* memberikan bahasa normatif-spiritual untuk membaca bagaimana kecemasan tersebut dapat berkelindan dengan keterikatan terhadap dunia. Al-Qur'an sendiri tidak mengajarkan bahwa kematian merupakan pengecualian dari kehidupan

manusia. Ia justru menempatkan kefanaan sebagai bagian dari struktur eksistensi: setiap jiwa akan mengalami kematian, sementara kehidupan dunia digambarkan sebagai kenikmatan yang bersifat memperdaya (Q.S. Āli 'Imrān 3: 185).[341] Formulasi tersebut mengandung dua lapisan argumentasi. Pertama, kematian merupakan kepastian ontologis yang tidak dapat dinegosiasikan oleh kehendak manusia. Kedua, problem spiritual bukan terletak pada keberadaan dunia itu sendiri, melainkan pada kemungkinan manusia memberikan dunia status nilai yang melampaui batas temporalnya. *Wahn* dapat muncul ketika sesuatu yang sementara diperlakukan seolah-olah merupakan jaminan permanen bagi keberadaan diri.

Di sini tampak perbedaan mendasar antara menerima kenyataan kematian dan menghendaki kematian. Tradisi spiritual Islam tidak dapat direduksi menjadi kultus terhadap kematian, sebab kehidupan tetap mengandung tanggung jawab, amanah, dan kemungkinan amal. Yang dipersoalkan adalah ketakutan yang membuat manusia kehilangan orientasi terhadap kebenaran karena mempertahankan kenyamanan duniawi. Dalam kerangka ini, *karāhiyat al-mawt* tidak semata-mata menunjuk kepada respons emosional manusia ketika menghadapi ajal. Ia dapat dibaca sebagai bentuk keterikatan eksistensial ketika keberlangsungan kehidupan dunia dianggap lebih bernilai daripada kesetiaan kepada orientasi transenden. Pembacaan semacam ini membuat *wahn* menjadi persoalan struktur orientasi hidup, bukan sekadar persoalan keberanian atau ketakutan individual.

Perspektif tersebut dapat dipertemukan secara produktif dengan teori *terror management*, tetapi keduanya tidak boleh dilebur menjadi satu konsep. Teori psikologi tersebut menjelaskan bagaimana

kesadaran akan kematian dapat mengaktifkan mekanisme pertahanan psikologis dan penguatan sistem makna.[342] Sementara itu, kerangka *wahn* mempertanyakan kualitas sistem makna yang dipakai manusia untuk merespons kefanaan. Seseorang dapat mengurangi kecemasan kematian dengan memperkuat identitas, status sosial, kepemilikan, reputasi, atau afiliasi kelompok. Namun dari perspektif spiritual Islam, keberhasilan mengurangi kecemasan belum dengan sendirinya menunjukkan keberhasilan transformasi diri. Pertanyaan yang lebih mendasar adalah: kepada apa manusia mengikatkan dirinya ketika menghadapi kenyataan bahwa semua yang dimilikinya bersifat sementara?

Pertanyaan tersebut membuka perbedaan epistemologis antara pendekatan psikologis dan pendekatan spiritual. Psikologi dapat mengamati hubungan antara kesadaran kematian dan perubahan perilaku, sedangkan spiritualitas Islam menambahkan pertanyaan mengenai orientasi nilai dan tujuan akhir kehidupan. Karena itu, kecemasan kematian tidak selalu harus dipandang sebagai sesuatu yang sekadar dihapus. Ia juga dapat menjadi pengalaman eksistensial yang memaksa manusia menguji kembali hierarki nilai dalam kehidupannya. Dalam tradisi al-Ghazālī, mengingat kematian merupakan bagian dari disiplin penyucian diri, bukan sekadar latihan intelektual mengenai kefanaan.[343] Ingatan terhadap kematian berfungsi mengoreksi ilusi tentang kesinambungan duniawi dan mengembalikan kesadaran manusia kepada keterbatasan dirinya.

Konsepsi tersebut memiliki kedekatan tertentu dengan gagasan Erich Fromm mengenai perbedaan antara orientasi *having* dan *being*. Fromm menggambarkan orientasi *having* sebagai pola keberadaan

yang menempatkan kepemilikan, penguasaan, dan akumulasi sebagai pusat pengalaman hidup, sedangkan orientasi *being* mengarahkan manusia kepada pengalaman hidup yang lebih aktif, produktif, dan berbasis keterlibatan.[344] Perbandingan ini tidak berarti bahwa Fromm dan al-Ghazālī berbicara tentang persoalan yang sama. Dasar antropologis dan horizon normatif keduanya berbeda. Namun keduanya memungkinkan suatu dialog konseptual: keterikatan pada apa yang dimiliki dapat membuat manusia mengidentifikasi keberadaan dirinya dengan objek yang secara hakiki berada di luar dirinya. Ketika objek tersebut terancam hilang, ancaman terhadap benda dapat berubah menjadi ancaman terhadap identitas.

Dari perspektif tersebut, *wahn* dapat dirumuskan sebagai ketidakseimbangan antara kesadaran mengenai kefanaan dan cara manusia mengorganisasi kehidupannya. Manusia mengetahui bahwa segala sesuatu akan berakhir, tetapi secara praktis bertindak seolah-olah kepemilikan, status, tubuh, reputasi, dan pengalaman duniawi dapat memberikan keamanan permanen. Kontradiksi ini merupakan inti persoalan. *Wahn* tidak lahir semata-mata karena manusia mencintai dunia, sebab kehidupan dunia juga memiliki nilai instrumental dan moral. Ia muncul ketika dunia berubah dari sarana menjadi tujuan akhir, dari amanah menjadi identitas, dan dari ruang pengabdian menjadi objek keterikatan absolut.

Pembacaan tersebut juga menjelaskan mengapa *wahn* tidak dapat dipahami hanya sebagai kelemahan individual. Orientasi psikologis manusia selalu berinteraksi dengan lingkungan sosial yang menyediakan simbol, insentif, dan standar keberhasilan. Jika suatu masyarakat terus-menerus mengajarkan bahwa keamanan identitas

diperoleh melalui kekayaan, popularitas, produktivitas tanpa batas, atau konsumsi, maka kecemasan eksistensial memperoleh saluran sosial tertentu. Kesadaran akan kematian tidak hilang; ia justru dapat dialihkan menjadi dorongan untuk memperoleh lebih banyak hal yang dianggap mampu meneguhkan keberadaan diri.

Pembacaan komparatif tersebut menunjukkan bahwa *wahn* dan *death anxiety* bertemu pada persoalan kesadaran manusia terhadap kefanaan, tetapi berpisah pada tingkat analisis dan tujuan. *Death anxiety* terutama membantu menjelaskan bagaimana kematian menjadi sumber kecemasan dan bagaimana manusia mengembangkan mekanisme pengelolaan kecemasan tersebut. *Wahn* menambahkan dimensi evaluatif mengenai keterikatan terhadap dunia yang dapat menyertai kecemasan tersebut. Sintesis keduanya menghasilkan proposisi bahwa persoalan kematian tidak cukup dipahami melalui pertanyaan tentang bagaimana manusia mengurangi rasa takut; persoalan yang lebih mendalam ialah bagaimana manusia membentuk orientasi hidup yang tidak menjadikan penolakan terhadap kefanaan sebagai alasan untuk mengabsolutkan dunia.

Kesadaran semacam itu mengubah makna kematian dari sekadar akhir biologis menjadi cermin bagi struktur kehidupan. Manusia dapat mengetahui bahwa dirinya fana tanpa mengalami transformasi spiritual apa pun. Pengetahuan mengenai kematian baru menjadi kekuatan pembebasan ketika ia mengubah cara seseorang menilai kepemilikan, ambisi, relasi, waktu, dan tanggung jawab. Dalam pengertian ini, *wahn* bukan terutama persoalan kurangnya informasi tentang kematian, melainkan kegagalan mengintegrasikan pengetahuan mengenai kefanaan ke dalam cara berada. Kesadaran eksistensial menjadi bernilai

ketika ia mampu menggeser pusat kehidupan dari mempertahankan dunia menuju menghayati dunia secara proporsional.

**Wahn dalam Masyarakat Konsumsi**

Masyarakat konsumsi menghadirkan persoalan baru bagi pemaknaan *wahn*. Jika dalam formulasi hadis *wahn* dikaitkan dengan *ḥubb al-dunyā* dan *karāhiyat al-mawt*, masyarakat konsumsi menyediakan perangkat sosial yang memungkinkan kecintaan terhadap dunia diterjemahkan ke dalam praktik yang hampir tidak pernah berhenti: membeli, memperbarui, memamerkan, membandingkan, mengoleksi, dan menginginkan. Dunia tidak lagi hadir hanya sebagai kumpulan benda yang digunakan untuk memenuhi kebutuhan. Ia hadir sebagai sistem tanda yang memungkinkan seseorang menyatakan siapa dirinya, bagaimana ia ingin dipandang, dan sejauh mana ia merasa berhasil.

Al-Qur'an memberikan kritik terhadap keterikatan material dengan cara yang lebih kompleks daripada sekadar menolak kekayaan. Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menggambarkan kehidupan dunia melalui rangkaian permainan, hiburan, perhiasan, saling berbangga, dan persaingan dalam memperbanyak harta serta keturunan.[345] Struktur ayat tersebut penting karena kritiknya tidak diarahkan kepada objek material sebagai objek yang selalu buruk. Yang dikritik ialah proses ketika harta, penampilan, kompetisi, dan akumulasi memperoleh daya tarik yang membuat manusia kehilangan proporsi. Dunia menjadi problem ketika simbol-simbol keberhasilan duniawi menguasai penilaian manusia terhadap nilai dirinya. Jean Baudrillard membantu memperluas persoalan ini dari tingkat moral individual menuju struktur kebudayaan.

Dalam analisisnya mengenai masyarakat konsumsi, konsumsi tidak hanya berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan material, melainkan juga dengan proses pemaknaan objek dalam sistem sosial.[346] Barang dapat berfungsi sebagai tanda status, perbedaan, gaya hidup, dan posisi sosial. Dengan demikian, tindakan konsumsi memiliki dimensi komunikatif: manusia tidak sekadar menggunakan objek, tetapi juga menggunakan objek untuk membangun representasi tentang dirinya.

Erich Fromm menawarkan kritik yang berbeda namun dapat ditempatkan dalam dialog dengan Baudrillard. Dalam *To Have or To Be?*, ia membedakan orientasi *having*, yang berpusat pada kepemilikan dan penguasaan, dari orientasi *being*, yang berhubungan dengan cara manusia mengalami, mengaktualisasikan, dan menghayati keberadaannya.[347] Jika Baudrillard menyoroti fungsi tanda dan struktur sosial konsumsi, Fromm membantu menjelaskan konsekuensi psikologis dari menjadikan kepemilikan sebagai modus keberadaan. Seseorang dapat memiliki semakin banyak benda, tetapi pertambahan kepemilikan tidak identik dengan pertambahan kedalaman eksistensial.

Di sinilah konsep *wahn* memperoleh daya analitis. *Wahn* tidak harus dimanifestasikan dalam bentuk konsumsi yang berlebihan secara kasatmata. Ia dapat muncul dalam struktur kesadaran ketika nilai diri semakin bergantung pada apa yang dimiliki. Rumah, kendaraan, pakaian, gawai, perjalanan, dan berbagai komoditas dapat menjadi bagian wajar dari kehidupan. Persoalan dimulai ketika objek-objek tersebut berfungsi sebagai penyangga utama harga diri dan rasa aman eksistensial. Kehilangan barang kemudian terasa seperti kehilangan sebagian diri. Konsumsi tidak lagi sekadar aktivitas ekonomi, melainkan mekanisme untuk mempertahankan identitas.

Temuan dalam penelitian *terror management* memperlihatkan bahwa pengingatan mengenai kematian dapat memengaruhi sejumlah respons konsumsi, termasuk kecenderungan terhadap produk yang berhubungan dengan status. Meta-analisis terbaru mengenai hubungan *mortality salience* dan perilaku konsumen menemukan efek keseluruhan yang kecil tetapi positif, sekaligus menunjukkan bahwa hasil penelitian sangat beragam dan tidak seluruh respons konsumsi bergerak ke arah yang sama.[348] Fakta ini penting bagi kehati-hatian akademik. Tidak tepat menyimpulkan bahwa setiap konsumsi berlebihan pasti disebabkan oleh ketakutan terhadap kematian. Yang lebih dapat dipertanggungjawabkan adalah proposisi bahwa kesadaran mengenai kefanaan dapat, dalam kondisi tertentu, berinteraksi dengan sistem makna dan mendorong perilaku konsumsi yang berfungsi sebagai penyangga psikologis.

Hubungan tersebut menjadi lebih jelas ketika konsumsi dibaca sebagai usaha memperoleh kesinambungan simbolik. Barang yang menandakan status dapat memberikan pengalaman bahwa seseorang bernilai, dikenali, atau berhasil. Ketika kematian mengancam keberlangsungan biologis, identitas simbolik dapat menjadi salah satu cara manusia membangun kesan bahwa keberadaannya memiliki makna yang melampaui tubuh individual. Dalam bahasa *terror management*, sistem budaya dan harga diri dapat berfungsi sebagai penyangga kecemasan. Dalam bahasa spiritual *wahn*, persoalannya terletak pada ketika penyangga simbolik tersebut mengambil posisi yang seharusnya ditempati oleh orientasi transenden.

Q.S. al-Fajr 89: 20 memberikan kritik yang lebih tajam terhadap keterikatan tersebut dengan menyatakan bahwa manusia mencintai

harta dengan kecintaan yang sangat kuat.[349] Ayat ini tidak dapat dipakai untuk menyimpulkan bahwa kepemilikan harta pada dirinya sendiri merupakan kejahatan. Kritiknya justru terletak pada intensitas dan orientasi kecintaan. Harta menjadi problem ketika relasi manusia terhadapnya kehilangan proporsi. Dalam kerangka *wahn*, cinta terhadap dunia menjadi patologis secara spiritual bukan karena dunia itu ada, melainkan karena dunia mengubah dirinya menjadi objek keterikatan yang menyingkirkan kesadaran mengenai kefanaan dan pertanggungjawaban.

Masyarakat konsumsi memperumit persoalan karena keinginan tidak lagi harus menunggu kebutuhan aktual. Industri modern dapat terus menciptakan perbedaan, pembaruan, dan standar baru mengenai apa yang dianggap layak dimiliki. Baudrillard menunjukkan bahwa masyarakat konsumsi beroperasi melalui logika yang membuat konsumsi menjadi bagian dari organisasi kebudayaan modern.[350] Dalam situasi demikian, rasa "cukup" menjadi semakin sulit dipertahankan karena ukuran kecukupan terus bergeser. Seseorang tidak sekadar membeli barang karena barang lama rusak; ia dapat membeli karena barang lama tidak lagi sesuai dengan citra diri yang sedang diproduksi.

Perubahan tersebut menunjukkan bahwa *wahn* dapat bergerak dari hasrat terhadap objek menuju ketergantungan terhadap perbandingan sosial. Yang dikejar bukan lagi benda tertentu, melainkan posisi relatif terhadap orang lain. Konsumsi menjadi kompetisi simbolik. Ketika seseorang melihat keberhasilan orang lain sebagai ukuran keberadaan dirinya, kebutuhan akan pengakuan dapat menjadi tidak berujung. Struktur semacam ini memiliki kedekatan dengan gambaran Al-Qur'an mengenai *takāthur*, yakni dorongan memperbanyak yang dapat

menyibukkan manusia hingga berhadapan dengan kepastian kematian (Q.S. al-Takāthur 102: 1–2).[351]

Persoalan paling mendalam dari masyarakat konsumsi, karena itu, bukan jumlah barang yang dimiliki, melainkan perubahan antropologis dalam definisi "cukup". Manusia yang kehilangan kemampuan menentukan kecukupan dari dalam dirinya menjadi sangat mudah diarahkan oleh sistem eksternal. Ia membutuhkan indikator terus-menerus untuk memastikan bahwa dirinya masih bernilai: barang baru, status baru, pengalaman baru, pengakuan baru. Dalam keadaan demikian, konsumsi berfungsi seperti bahasa yang tidak pernah selesai. Setiap pencapaian segera menghasilkan standar baru yang harus dikejar.

Pembacaan ini tidak mengarah pada romantisasi kemiskinan atau penolakan terhadap kemajuan ekonomi. Kehidupan manusia membutuhkan materialitas, dan kesejahteraan material dapat menjadi prasyarat penting bagi kehidupan yang bermartabat. Kritik spiritual justru menjadi lebih kuat apabila mampu membedakan antara kebutuhan, kemanfaatan, kenyamanan, prestise, dan keterikatan. Kegagalan membedakan kategori-kategori tersebut membuat kritik terhadap konsumerisme jatuh menjadi moralitas yang terlalu sederhana. Yang diperlukan ialah kritik terhadap dominasi logika konsumsi atas struktur keinginan manusia.

Dari dialog antara sumber-sumber tersebut dapat dikembangkan suatu proposisi: *wahn* dalam masyarakat konsumsi merupakan keadaan ketika kebutuhan manusia akan keamanan, pengakuan, dan makna diterjemahkan secara dominan melalui kepemilikan dan konsumsi. Dalam struktur semacam itu, kematian tidak selalu ditolak secara sadar.

Ia dapat ditangguhkan secara simbolik melalui penciptaan citra, status, koleksi, dan pengalaman yang memberikan kesan bahwa diri terus berkembang. Pembebasan spiritual karenanya tidak identik dengan meninggalkan benda, tetapi dengan memulihkan hubungan yang proporsional antara manusia, benda, dan tujuan akhir kehidupannya.

**Wahn di Era Digital**

Era digital mengubah bentuk keterikatan manusia terhadap dunia tanpa menghapus struktur dasar keterikatan itu sendiri. Jika masyarakat konsumsi menjadikan benda dan tanda sebagai medium pembentukan identitas, lingkungan digital memperluas objek tersebut menjadi arus informasi, perhatian, pengakuan, konektivitas, citra diri, dan data. Manusia kini tidak hanya mengonsumsi barang; ia juga mengonsumsi konten, memproduksi representasi dirinya, mengejar respons sosial, dan terus memantau posisi dirinya dalam ruang digital. Karena itu, pembahasan mengenai *wahn* perlu bergerak dari kritik terhadap kepemilikan material menuju analisis mengenai keterikatan terhadap perhatian dan representasi.

Perubahan tersebut memiliki konsekuensi antropologis. Dalam ruang digital, batas antara subjek dan citra dirinya semakin mudah menjadi kabur. Seseorang dapat membangun versi dirinya yang terkurasi, memilih momen tertentu untuk ditampilkan, menghapus bagian yang tidak sesuai dengan citra, kemudian memperoleh respons sosial melalui indikator yang terukur. Jumlah pengikut, tanda suka, komentar, tayangan, atau bentuk keterlibatan lainnya dapat berubah menjadi indikator nilai sosial. Ketika indikator tersebut menjadi pusat perhatian, manusia tidak lagi hanya bertanya “siapa saya?”, tetapi

“bagaimana saya terlihat?” Perubahan pertanyaan tersebut penting karena ia menggeser orientasi diri dari keberadaan menuju visibilitas.

Sherry Turkle, melalui kajiannya mengenai teknologi dan kehidupan sosial, menunjukkan bahwa teknologi komunikasi dapat mengubah bentuk relasi manusia, termasuk menciptakan situasi ketika konektivitas yang sangat tinggi tidak selalu identik dengan kedalaman hubungan.[352] Argumen Turkle tidak seharusnya dibaca sebagai penolakan terhadap teknologi. Nilai analitisnya terletak pada perhatian terhadap transformasi relasional: perangkat digital bukan sekadar alat netral yang dipakai manusia, tetapi dapat ikut membentuk ekspektasi mengenai kedekatan, komunikasi, kesendirian, dan kehadiran.

Dalam kerangka *wahn*, persoalan tersebut dapat diperdalam melalui konsep keterikatan terhadap pengakuan. Dunia digital memungkinkan pengakuan sosial hadir secara cepat, kuantitatif, dan berulang. Pengguna dapat mengetahui respons orang lain terhadap representasi dirinya hampir seketika. Mekanisme tersebut dapat menciptakan siklus antara publikasi, penantian, penerimaan, dan publikasi kembali. Tidak setiap pengguna mengalami siklus ini dengan cara yang sama, dan tidak setiap penggunaan media digital menghasilkan dampak negatif. Namun struktur teknologis yang menjadikan perhatian dan respons sosial dapat terus diukur menyediakan kondisi yang memungkinkan pencarian pengakuan menjadi kebiasaan.

Hubungan tersebut memiliki kemiripan struktural dengan logika masyarakat konsumsi. Dalam masyarakat konsumsi, manusia dapat menggunakan benda untuk mengomunikasikan identitas. Dalam lingkungan digital, manusia dapat menggunakan dirinya sendiri sebagai

objek representasi. Tubuh, perjalanan, pekerjaan, keluarga, ibadah, pencapaian, bahkan pengalaman batin dapat dikemas menjadi konten. Yang dikonsumsi bukan lagi hanya barang; pengalaman itu sendiri dapat menjadi komoditas simbolik ketika nilai pengalaman ditentukan oleh kemungkinan untuk ditampilkan dan mendapatkan respons.

Pada titik ini, konsep *wahn* memperoleh dimensi epistemologis. *Wahn* bukan hanya kesalahan dalam memilih objek cinta, melainkan juga kemungkinan keliru dalam menentukan apa yang dianggap nyata dan bernilai. Representasi digital dapat tampak lebih penting daripada pengalaman yang direpresentasikannya. Seseorang dapat lebih sibuk mendokumentasikan suatu pengalaman daripada menghayatinya. Peristiwa yang semula terjadi untuk kehidupan dapat berubah menjadi bahan untuk citra kehidupan. Ketika representasi menggantikan pengalaman, manusia berisiko hidup dalam hubungan yang semakin intens dengan citra dirinya sendiri.

Persoalan ini dapat dibaca bersama pemikiran Baudrillard mengenai dominasi tanda dalam masyarakat konsumsi, tetapi lingkungan digital menambahkan intensitas baru karena pengguna sekaligus menjadi konsumen dan produsen tanda. Dalam ruang digital, manusia tidak hanya memilih simbol yang telah tersedia; ia terus-menerus menghasilkan, menyunting, mendistribusikan, dan mengukur simbol tentang dirinya. Perbedaan antara produsen dan konsumen menjadi lebih cair. Identitas menjadi proyek yang harus dipelihara secara terus-menerus.

Kesadaran akan kematian juga mengalami transformasi dalam ruang semacam itu. Kematian merupakan pengalaman yang bersifat final bagi kehidupan biologis, tetapi jejak digital dapat bertahan setelah

seseorang tidak lagi hadir secara fisik. Di sinilah muncul kemungkinan bentuk baru dari apa yang dapat disebut sebagai "keabadian simbolik". *Terror management theory* telah lama membahas bagaimana manusia mencari sistem makna yang memungkinkan dirinya merasa memiliki kesinambungan simbolik.[353] Lingkungan digital menyediakan medium baru bagi kesinambungan tersebut melalui arsip foto, tulisan, rekaman, profil, dan jejak interaksi yang dapat bertahan melampaui kehadiran fisik pembuatnya.

Namun jejak digital tidak boleh disamakan dengan keabadian dalam pengertian teologis. Ia hanya merupakan bentuk keberlanjutan representasional. Pembedaan ini penting agar analisis spiritual tidak terjebak pada analogi yang berlebihan. Rekaman tentang seseorang bukanlah keberadaan orang tersebut. Profil bukanlah pribadi. Data bukanlah ruh. Arsip digital dapat mempertahankan representasi, tetapi tidak menghapus kefanaan manusia. Kesalahan epistemologis muncul apabila keberlangsungan data dianggap sebagai pengganti keberlangsungan eksistensial.

Di sinilah relevansi Q.S. al-Isrā' 17: 85 perlu dijaga dalam batasnya. Ayat tersebut menyatakan bahwa manusia diberi pengetahuan mengenai *rūḥ* dalam kadar yang terbatas.[354] Dalam pembahasan digital, ayat ini tidak dapat dijadikan dasar untuk klaim teknologis atau spekulasi mengenai kesadaran digital. Fungsi konseptualnya justru lebih sederhana dan lebih penting: terdapat batas fundamental pada kemampuan manusia untuk menguasai hakikat dirinya. Teknologi dapat memperluas kapasitas representasi, komunikasi, dan penyimpanan, tetapi perluasan kapasitas teknis tidak otomatis berarti penguasaan terhadap hakikat manusia. Keterikatan digital juga berkaitan dengan fragmentasi perhatian. Manusia yang terus-menerus menerima

rangsangan dari berbagai kanal dapat mengalami perubahan cara mengalokasikan perhatian. Dalam konteks ini, *wahn* dapat dipahami sebagai keterikatan terhadap arus yang tidak pernah selesai. Berbeda dengan benda yang dapat diletakkan dan ditinggalkan, arus digital terus memproduksi sesuatu yang baru. Ketika perhatian menjadi sumber daya utama, kemampuan untuk berhenti memperoleh nilai spiritual yang semakin besar. Keheningan tidak lagi sekadar tidak adanya suara; ia menjadi kemampuan untuk tidak selalu merespons.

Turkle menunjukkan bahwa kehidupan yang selalu terkoneksi dapat berdampingan dengan bentuk-bentuk kesendirian tertentu.[355] Temuan konseptual tersebut penting bagi pembahasan *wahn* karena memperlihatkan paradoks: manusia dapat memperoleh semakin banyak koneksi sekaligus semakin sulit mengalami kehadiran. Jika nilai diri bergantung pada respons digital, maka kesunyian dapat terasa seperti kehilangan eksistensi sosial. Manusia kemudian terdorong untuk terus hadir secara digital bukan karena memiliki sesuatu yang bermakna untuk disampaikan, melainkan karena absensi dianggap sebagai ancaman terhadap visibilitas.

Kritik terhadap *wahn* di era digital karena itu tidak boleh berubah menjadi romantisasi masa lalu atau demonisasi teknologi. Teknologi dapat memperluas pendidikan, komunikasi, solidaritas, akses pengetahuan, dan ekspresi kreatif. Problem muncul ketika perangkat yang semestinya menjadi sarana mengambil alih fungsi tujuan. Ketika manusia tidak lagi mengendalikan kapan harus terhubung, apa yang layak diperhatikan, dan mengapa sesuatu perlu dibagikan, teknologi mulai membentuk struktur kehendaknya. Pada titik tersebut, persoalan spiritual tidak berada pada perangkat, melainkan pada relasi manusia terhadap perangkat.

Pembacaan komparatif tersebut menghasilkan suatu proposisi bahwa *wahn* digital dapat dipahami sebagai keterikatan terhadap perhatian, pengakuan, konektivitas, dan representasi diri yang menyebabkan manusia mengukur nilai keberadaannya melalui indikator eksternal yang terus bergerak. Bentuknya berbeda dari *wahn* dalam masyarakat konsumsi klasik, tetapi struktur dasarnya serupa: manusia mencari kepastian tentang dirinya melalui sesuatu yang berada di luar dirinya. Perbedaannya terletak pada kecepatan, skala, dan sifat interaktif medium digital.

Pembebasan dari *wahn* digital tidak berarti memusuhi teknologi. Yang diperlukan adalah pemulihan hierarki: teknologi kembali menjadi sarana, perhatian kembali menjadi sesuatu yang dikelola secara sadar, dan identitas tidak diserahkan kepada indikator eksternal. Dalam perspektif spiritual, manusia perlu mampu hadir tanpa harus selalu terlihat. Ia perlu mampu berbuat tanpa selalu mengarsipkan perbuatannya. Ia perlu mampu mengalami kehidupan tanpa mengubah seluruh pengalaman menjadi representasi. Di sinilah disiplin batin memperoleh relevansi baru dalam masyarakat yang secara teknis memungkinkan manusia hadir di mana-mana, tetapi secara eksistensial dapat membuatnya semakin sulit hadir bagi dirinya sendiri.

**Dari Wahn menuju Pembebasan Spiritual**

Pembahasan mengenai *wahn* mencapai titik konseptualnya ketika persoalan tersebut tidak berhenti pada diagnosis keterikatan, tetapi bergerak menuju pertanyaan tentang pembebasan. Jika *wahn* menunjuk pada keterikatan yang membuat manusia mengidentifikasi keberadaannya dengan dunia, maka pembebasan spiritual harus dipahami sebagai proses perubahan pusat orientasi diri. Pembebasan

bukan berarti menghapus dunia dari kehidupan manusia, melainkan membebaskan manusia dari kebutuhan menjadikan dunia sebagai jaminan mutlak bagi nilai dirinya.

Al-Qur'an menyediakan dasar penting bagi perubahan orientasi tersebut. Kehidupan dunia digambarkan sebagai sesuatu yang bersifat sementara dan dapat memperdaya apabila ditempatkan di luar proporsinya (Q.S. Āli 'Imrān 3: 185; Q.S. al-Ḥadīd 57: 20).[356] Namun Al-Qur'an tidak mengajarkan penolakan terhadap kehidupan dunia secara mutlak. Dunia justru menjadi ruang tindakan, amanah, pengujian, dan pengabdian. Karena itu, pembebasan spiritual tidak identik dengan pelarian dari dunia. Yang hendak dibebaskan adalah hati dari dominasi dunia sebagai tujuan akhir.

Formulasi tersebut memiliki konsekuensi antropologis yang penting. Manusia tidak dapat membebaskan diri dengan sekadar mengganti objek konsumsi. Seseorang dapat meninggalkan kemewahan tetapi tetap terikat pada status kesederhanaan. Ia dapat mengurangi penggunaan media sosial tetapi tetap terobsesi terhadap bagaimana orang lain menilainya. Ia dapat berbicara tentang spiritualitas tetapi tetap mencari pengakuan melalui identitas spiritual. Artinya, *wahn* bukan hanya persoalan objek; ia adalah struktur keterikatan. Jika struktur itu tidak berubah, objeknya dapat berganti sementara mekanismenya tetap sama.

Di sinilah konsep *zuhd* perlu dipahami secara lebih cermat. Zuhud tidak memadai apabila dipersempit menjadi jumlah benda yang dimiliki. Dalam horizon spiritual Islam, yang lebih menentukan ialah posisi benda dalam hati dan orientasi kehendak terhadapnya. Seseorang dapat memiliki harta tanpa menjadikan harta sebagai pusat

eksistensinya, sementara orang yang secara lahiriah memiliki sedikit benda dapat tetap dikuasai oleh ambisi terhadap dunia. Pembebasan spiritual karenanya tidak terutama diukur dari kemiskinan material, tetapi dari perubahan relasi batin terhadap materialitas.

Al-Ghazālī menempatkan transformasi jiwa dalam kerangka pendidikan dan penyucian diri yang melibatkan pengendalian kecenderungan, pembentukan akhlak, serta orientasi kepada kebahagiaan yang melampaui kenikmatan duniawi.[357] Dalam *Kitāb Dhikr al-Mawt wa-mā Ba'dahu*, mengingat kematian memiliki fungsi pedagogis: manusia diajak melihat kembali prioritas hidup dengan kesadaran bahwa keberadaan duniawi memiliki batas.[358] Kematian, dalam kerangka ini, bukan sekadar peristiwa yang terjadi pada akhir kehidupan; ia merupakan cermin yang dapat digunakan selama hidup untuk menguji apakah seseorang sedang mengejar sesuatu yang benar-benar bernilai atau sekadar memperpanjang keterikatan.

Kerangka tersebut dapat dipertemukan secara kritis dengan teori *terror management*. Jika teori tersebut menunjukkan bahwa manusia memerlukan makna untuk mengelola kecemasan kematian,[359] spiritualitas Islam mengajukan pertanyaan lanjutan mengenai sumber dan kualitas makna tersebut. Makna tidak cukup berfungsi sebagai penyangga psikologis; ia harus mengarahkan manusia kepada orientasi kehidupan yang lebih mendalam. Jika makna hanya digunakan untuk mempertahankan citra diri, status, atau sistem simbolik yang membuat manusia semakin bergantung pada dunia, kecemasan mungkin dikelola tetapi keterikatan belum dibebaskan.

Perbedaan ini membuka ruang bagi konsep pembebasan yang lebih substantif. Pembebasan spiritual bukan sekadar keadaan tanpa

kecemasan. Seseorang yang tidak takut kehilangan karena merasa memiliki segala sesuatu belum tentu bebas; mungkin saja ia hanya memiliki penyangga material yang lebih kuat. Kebebasan muncul ketika nilai diri tidak lagi sepenuhnya bergantung pada keberlangsungan objek eksternal. Dalam keadaan tersebut, kehilangan tetap dapat menyakitkan, kematian tetap dapat menimbulkan kesedihan, tetapi pengalaman tersebut tidak menghancurkan pusat orientasi diri.

Q.S. al-Ra'd 13: 28 menempatkan ketenteraman hati dalam hubungan dengan *dhikr Allāh*.[360] Ayat tersebut penting karena menawarkan arah yang berbeda dari strategi pengelolaan kecemasan yang hanya bertumpu pada objek eksternal. Ketenteraman tidak diletakkan pada akumulasi, status, atau kontrol total atas kehidupan, tetapi pada relasi manusia dengan Allah. Secara konseptual, *dhikr* dapat dipahami bukan hanya sebagai pengulangan verbal, melainkan sebagai praktik mengembalikan kesadaran kepada pusat transenden yang membuat dunia ditempatkan dalam proporsi yang tepat.

Dari sini dapat dirumuskan perbedaan antara pengalihan kecemasan dan transformasi kecemasan. Pengalihan terjadi ketika manusia menutup rasa takut melalui aktivitas, konsumsi, hiburan, prestasi, atau pencarian pengakuan. Transformasi terjadi ketika kesadaran mengenai kefanaan digunakan untuk mengubah cara seseorang menilai kehidupan. Dalam pengalihan, sumber kecemasan tetap tidak tersentuh dan hanya ditutupi oleh objek baru. Dalam transformasi, manusia menerima keterbatasan dirinya dan mengembangkan orientasi yang tidak bergantung pada ilusi kekekalan duniawi. Prinsip tersebut memiliki hubungan dengan kritik Fromm terhadap orientasi *having*. Jika manusia memahami dirinya terutama

melalui apa yang ia miliki, maka ancaman terhadap kepemilikan menjadi ancaman terhadap identitas.[361] Orientasi *being* menawarkan arah berbeda dengan menempatkan pengalaman hidup, aktivitas produktif, cinta, dan aktualisasi manusia sebagai bagian dari cara berada. Perbandingan ini tidak menghapus perbedaan filosofis antara humanisme Fromm dan spiritualitas Islam. Fromm tidak membangun konsep pembebasan dalam kerangka teologis yang sama. Akan tetapi, dialog keduanya menunjukkan bahwa pembebasan dari dominasi kepemilikan memiliki dimensi psikologis sekaligus etis.

Era digital menuntut perluasan pembebasan tersebut. Jika masyarakat modern memperluas *having* melalui konsumsi barang, lingkungan digital memperluasnya melalui kepemilikan perhatian, pengikut, citra, dan data sosial. Pembebasan spiritual perlu menjangkau wilayah tersebut. Manusia perlu mengembangkan kemampuan untuk tidak selalu mengejar visibilitas, tidak menjadikan respons publik sebagai ukuran tunggal keberhargaan, dan tidak mengubah seluruh kehidupan menjadi proyek representasi. Praktik seperti keheningan, kontemplasi, ibadah, refleksi, dan keterlibatan langsung dengan manusia lain memperoleh makna baru karena menyediakan ruang di mana keberadaan tidak selalu harus dikonversi menjadi tanda.

Pembebasan juga memerlukan disiplin epistemologis. Manusia harus belajar membedakan antara kenyataan dan representasi, kebutuhan dan keinginan, manfaat dan prestise, kenikmatan dan kebermaknaan, serta keterhubungan dan kedekatan. Tanpa kemampuan membedakan, manusia mudah menjadi objek dari sistem yang memproduksi keinginannya. Dalam kerangka ini, pembebasan

spiritual bukan anti-intelektual. Sebaliknya, ia membutuhkan kejernihan berpikir agar manusia mampu mengenali bagaimana keinginan dibentuk dan bagaimana nilai-nilai eksternal masuk ke dalam struktur kesadarannya.

Kesadaran terhadap kematian kemudian memperoleh fungsi pedagogis yang berbeda dari ketakutan. Kematian tidak lagi semata-mata dipandang sebagai ancaman yang harus disangkal. Ia menjadi batas yang memberi bentuk kepada kehidupan. Karena waktu terbatas, perhatian menjadi bernilai. Karena kehidupan tidak permanen, relasi menjadi berharga. Karena kepemilikan tidak dibawa secara biologis melampaui kematian, harta memperoleh fungsi amanah, bukan identitas absolut. Karena reputasi dapat hilang, tindakan tidak semestinya bergantung sepenuhnya pada pengakuan manusia. Dalam perspektif ini, kesadaran kematian justru dapat mengintensifkan kualitas hidup.

Proposisi tersebut memperlihatkan bahwa pembebasan spiritual tidak dibangun melalui penyangkalan terhadap dunia, melainkan melalui penataan kembali hierarki cinta dan nilai. Dunia tetap digunakan, tetapi tidak disembah secara simbolik. Harta tetap dimiliki, tetapi tidak menjadi ukuran tunggal keberadaan. Teknologi tetap dimanfaatkan, tetapi tidak menentukan seluruh perhatian. Pengakuan sosial tetap diterima, tetapi tidak menjadi fondasi harga diri. Kematian tetap diakui sebagai kepastian, tetapi tidak diubah menjadi ketakutan yang melumpuhkan kehidupan.

Pada tingkat yang lebih dalam, pembebasan dari *wahn* adalah pembebasan dari ilusi bahwa manusia dapat mengamankan dirinya secara absolut melalui sesuatu yang bersifat sementara. Ilusi tersebut

dapat berbentuk harta, tubuh, jabatan, popularitas, pengetahuan, relasi, atau teknologi. Tidak satu pun dari semua itu harus ditolak. Yang harus ditolak adalah klaim implisit bahwa salah satu dari semuanya mampu menjadi dasar terakhir keberadaan manusia. Kesadaran semacam ini membawa manusia dari orientasi mempertahankan diri menuju orientasi memperbaiki cara berada.

Pembacaan komparatif antara sumber wahyu, al-Ghazālī, teori psikologi eksistensial, kritik masyarakat konsumsi, dan kajian teknologi digital memungkinkan suatu konstruksi konseptual mengenai pembebasan spiritual. Proses tersebut dapat dipahami melalui empat gerak yang saling berkaitan: menyadari keterikatan, mengenali mekanisme yang memproduksinya, menata ulang orientasi nilai, dan mengembangkan praktik hidup yang membuat orientasi baru itu menjadi kebiasaan. Pembebasan tidak terjadi hanya karena seseorang mengetahui bahwa dunia fana. Pengetahuan tersebut harus masuk ke dalam cara seseorang menggunakan harta, mengelola perhatian, membangun relasi, menjalankan pekerjaan, dan menghadapi kematian.

Karena itu, lawan terdalam *wahn* bukanlah sekadar kesederhanaan material, melainkan kebebasan batin. Kebebasan batin memungkinkan manusia hadir di dunia tanpa menjadi milik dunia. Ia memungkinkan manusia menggunakan benda tanpa diperbudak benda, menggunakan teknologi tanpa diperbudak teknologi, menerima pengakuan tanpa bergantung kepadanya, dan menghadapi kematian tanpa harus menyangkalnya. Dalam horizon spiritual Islam, kebebasan semacam ini menemukan orientasinya dalam keterarahan kepada Allah, sementara dalam dialog dengan psikologi dan humaniora modern ia dapat dibaca

sebagai perubahan dari ketergantungan eksternal menuju kebermaknaan yang lebih terintegrasi.

Dari keseluruhan argumentasi dapat dikembangkan proposisi bahwa pembebasan spiritual dari *wahn* bukanlah proyek mengosongkan kehidupan dari dunia, melainkan proses mengembalikan dunia kepada tempatnya. Dunia adalah ruang kehidupan, bukan tujuan terakhir; harta adalah amanah, bukan identitas; teknologi adalah sarana, bukan pusat kesadaran; pengakuan adalah pengalaman sosial, bukan sumber final nilai diri; dan kematian adalah batas eksistensial yang seharusnya memperdalam kesadaran hidup, bukan mendorong manusia memperbudak dirinya kepada segala sesuatu yang bersifat sementara. Pada titik inilah kesadaran terhadap kefanaan dapat berubah dari sumber ketakutan menjadi sumber kejernihan.

.

# TAZKIYAT AL-NAFS DAN PEMBEBASAN KEHENDAK

**Hubb al-Dunyā dalam Tasawuf Klasik**

Pembicaraan mengenai *hubb al-dunyā* dalam tasawuf klasik tidak dapat direduksi menjadi kecaman terhadap harta, kenikmatan, keluarga, pekerjaan, atau kehidupan material pada dirinya sendiri. Persoalan yang lebih mendasar terletak pada perubahan hubungan manusia dengan objek-objek tersebut: sesuatu yang semula berada di luar diri dapat masuk ke pusat orientasi batin, kemudian menentukan apa yang dianggap bernilai, apa yang dikejar, apa yang ditakuti, dan akhirnya apa yang dikehendaki. Karena itu, kritik tasawuf terhadap dunia terutama merupakan kritik terhadap keterikatan kehendak. Dunia menjadi problem spiritual ketika ia tidak lagi sekadar menjadi lingkungan eksistensial manusia, melainkan menjadi ukuran nilai dan tujuan hidup.

Al-Qur'an sendiri memberikan gambaran yang ambivalen terhadap kehidupan dunia. Pada satu sisi, kecintaan kepada berbagai kenikmatan duniawi digambarkan sebagai sesuatu yang dibuat menarik bagi manusia; pada sisi lain, orientasi tersebut ditempatkan dalam horizon keterbatasan kehidupan dunia dan adanya tempat kembali yang lebih baik di sisi Allah (Q.S. Āli 'Imrān 3: 14).[362] Struktur ayat tersebut penting secara konseptual karena problemnya bukan keberadaan objek-objek duniawi, melainkan *hubb* kecintaan yang membuat objek tersebut memperoleh daya normatif atas manusia. Tasawuf kemudian memperdalam persoalan ini dengan bertanya bukan sekadar "apa yang

dimiliki manusia?", melainkan "apa yang menguasai hati manusia melalui apa yang dimilikinya?"

Gambaran serupa terdapat dalam Q.S. al-Ḥadīd 57: 20, yang menggambarkan kehidupan dunia melalui rangkaian permainan, kesenangan, perhiasan, kebanggaan timbal balik, dan kompetisi dalam memperbanyak harta serta keturunan.[363] Secara tekstual, ayat tersebut tidak mengharuskan penolakan terhadap seluruh realitas dunia. Yang dikritik ialah struktur kehidupan yang menjadikan kenikmatan temporal sebagai horizon final. Dari perspektif tasawuf, persoalan tersebut memperoleh bentuk psikologis: manusia tidak lagi menggunakan dunia, tetapi digunakan oleh dunia; bukan lagi manusia yang mengatur keinginannya terhadap benda, melainkan benda, status, pengakuan, dan kenikmatan yang mengatur arah keinginannya.

Di sinilah *hubb al-dunyā* berhubungan erat dengan *nafs*. Keinginan tidak selalu identik dengan keburukan. Kehendak untuk memperoleh makanan, tempat tinggal, keamanan, pengetahuan, keluarga, dan penghidupan merupakan bagian dari kondisi manusia. Yang menjadi persoalan ialah ketika kehendak kehilangan hierarki. Dalam keadaan demikian, kebutuhan berubah menjadi kerakusan, kepemilikan berubah menjadi identitas, penghargaan sosial berubah menjadi ketergantungan, dan kenikmatan berubah menjadi tuntutan. Tasawuf klasik membaca proses tersebut sebagai bentuk keterbelengguan batin karena kebebasan manusia tidak lagi ditentukan oleh orientasi transenden, tetapi oleh rangsangan yang terus-menerus datang dari objek keinginan.

Konstruksi ini menjelaskan mengapa *zuhd* tidak tepat dipahami semata-mata sebagai kemiskinan material. Kajian mengenai

perkembangan konsep *zuhd* dalam literatur sufi awal menunjukkan adanya perubahan semantik dari penolakan terhadap keterikatan pada dunia menuju suatu disiplin spiritual yang semakin menekankan pembentukan diri dan pengendalian orientasi batin.[364] Transformasi tersebut penting karena memungkinkan tasawuf bergerak dari asketisme eksternal menuju antropologi spiritual: manusia dinilai bukan terutama berdasarkan jumlah benda yang ditinggalkannya, tetapi berdasarkan derajat kebebasan batinnya terhadap benda-benda tersebut.

Ahmet T. Karamustafa membantu menempatkan perkembangan tersebut dalam sejarah pembentukan tasawuf. Ia menunjukkan bahwa periode formatif tasawuf berlangsung melalui perkembangan berbagai arus kesalehan, komunitas, praktik asketik, dan bentuk-bentuk mistisisme yang kemudian memperoleh artikulasi lebih sistematis.[365] Perspektif historis ini mencegah pembacaan yang terlalu sederhana bahwa tasawuf sejak awal merupakan sistem doktrin yang sepenuhnya selesai. *Zuhd* dan kritik terhadap dunia berkembang dalam lingkungan sosial dan intelektual tertentu, kemudian mengalami pendalaman menjadi pengawasan batin, pembentukan karakter, dan pencarian pengetahuan spiritual.

Perbedaan ini penting ketika *hubb al-dunyā* dibandingkan dengan kritik modern terhadap materialisme. Erich Fromm, misalnya, membedakan orientasi eksistensial “memiliki” dan “menjadi”, dengan menunjukkan bagaimana kepemilikan dapat berubah dari fungsi instrumental menjadi modus keberadaan.[366] Persinggungan dengan tasawuf terletak pada pengamatan bahwa objek material dapat mengambil alih struktur diri. Akan tetapi, keduanya tidak identik.

Fromm menganalisis persoalan terutama dalam kerangka psikologis dan sosial-humanistik, sedangkan tasawuf menempatkan keterikatan tersebut dalam horizon teologis yang menghubungkan kebebasan manusia dengan orientasi kepada Allah. Perbandingan ini justru memperlihatkan bahwa kritik terhadap keterikatan material memiliki struktur lintas tradisi, tetapi tidak berarti seluruh tradisi tersebut memiliki dasar ontologis yang sama.

Dari sini, *hubb al-dunyā* dapat dipahami sebagai problem hierarki cinta. Manusia tidak mungkin hidup tanpa hubungan dengan dunia; yang mungkin dan bahkan dituntut oleh disiplin tasawuf ialah mengubah kedudukan dunia dalam struktur orientasi manusia. Dunia boleh berada di tangan, tetapi tidak semestinya menjadi pusat hati. Rumusan tersebut bukan sekadar ungkapan moral, melainkan konstruksi antropologis: kebebasan kehendak lahir ketika manusia mampu membedakan antara kebutuhan, keinginan, keterikatan, dan tujuan tertinggi.

Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 memberikan koreksi penting terhadap kemungkinan salah paham asketisme. Ayat tersebut memerintahkan pencarian kehidupan akhirat melalui apa yang dianugerahkan Allah, sekaligus menegaskan agar manusia tidak melupakan bagiannya di dunia.[367] Karena itu, tasawuf yang matang tidak identik dengan penghapusan dunia, tetapi dengan penataan relasi terhadap dunia. *Hubb al-dunyā* bukan terutama persoalan memiliki dunia; ia merupakan persoalan ketika dunia memperoleh hak menentukan arah eksistensi. *Zuhd*, sebaliknya, merupakan usaha untuk mengembalikan dunia dari posisi tujuan menjadi sarana. Pembacaan demikian menjadi fondasi bagi seluruh pembahasan berikutnya. Jika keterikatan terhadap

dunia beroperasi melalui kehendak, maka pembebasan tidak cukup dilakukan melalui perubahan kondisi eksternal. Ia menuntut disiplin terhadap jiwa, pengawasan terhadap niat, pendidikan hati, pengendalian penyakit batin, dan pembentukan kemampuan untuk menggunakan dunia tanpa diperbudak olehnya. Di sinilah tasawuf klasik mengembangkan suatu teori kebebasan yang tidak dimulai dari pelepasan manusia dari segala batas, melainkan dari pelepasan kehendak dari dominasi orientasi yang lebih rendah.

**Al-Muhasibi dan Pengawasan Jiwa**

Al-Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī menempati posisi penting dalam sejarah pemikiran spiritual Islam karena ia menggeser pusat perhatian asketisme dari sekadar pengurangan kenikmatan menuju pemeriksaan terhadap gerak batin. Bahkan identitas intelektualnya kemudian sangat terkait dengan *muḥāsaba*, yakni praktik memperhitungkan dan memeriksa diri. Kajian sejarah tasawuf menempatkan al-Muḥāsibī sebagai figur penting dalam perkembangan introspeksi spiritual di Baghdad, meskipun klasifikasi dirinya sebagai "sufi" dalam pengertian institusional yang kemudian berkembang perlu diperlakukan secara hati-hati.[368]

Pentingnya al-Muḥāsibī terletak pada pemindahan lokasi perjuangan spiritual. Musuh utama manusia tidak selalu berupa objek eksternal yang harus dijauhi, tetapi kecenderungan batin yang dapat mengubah penilaian manusia terhadap objek tersebut. Seseorang dapat hidup sederhana namun tetap dikuasai oleh kesombongan; dapat meninggalkan harta tetapi terikat pada pujian; dapat memperbanyak ibadah tetapi mencari pengakuan. Dengan demikian,

asketisme eksternal tidak otomatis menghasilkan kebebasan internal. Pengawasan terhadap jiwa diperlukan justru karena jiwa memiliki kemampuan untuk menyamarkan keterikatannya sebagai kebajikan.

Dalam *al-Riʿāya li-Ḥuqūq Allāh*, al-Muḥāsibī membangun suatu disiplin perhatian terhadap niat, dorongan batin, dan keadaan internal manusia. Edisi terjemahan Kermit Schoonover menunjukkan bahwa karya tersebut merupakan salah satu sumber penting untuk memahami dimensi awal etika introspektif dalam tradisi spiritual Islam.[369] Yang menarik bukan sekadar bahwa al-Muḥāsibī meminta manusia memeriksa dirinya, melainkan bahwa pemeriksaan tersebut ditempatkan dalam hubungan dengan tanggung jawab moral kepada Allah. Introspeksi karenanya bukan proyek psikologis yang berhenti pada pengetahuan mengenai diri; ia merupakan latihan untuk menguji kesesuaian kehendak manusia dengan tuntutan moral dan religius.

Konsep *muḥāsaba* mengandung implikasi epistemologis. Manusia ternyata tidak transparan bagi dirinya sendiri. Ia dapat melakukan tindakan yang secara lahiriah tampak baik tetapi secara batiniah digerakkan oleh motif yang berbeda. Karena itu, pengetahuan mengenai diri tidak dapat disamakan dengan kesadaran spontan terhadap keadaan psikologis. Diperlukan latihan reflektif yang berulang, disiplin perhatian, dan keberanian untuk mempertanyakan motif yang tersembunyi di balik tindakan.

Di titik ini, pemikiran al-Muḥāsibī memiliki kedekatan tertentu dengan perkembangan konsep “diri reflektif” dalam teori kontemporer. Namun perbedaannya tetap fundamental. Refleksivitas modern dapat digunakan untuk memahami bagaimana manusia membentuk identitasnya melalui kesadaran terhadap pengalaman, relasi sosial, dan

nilai. Al-Muḥāsibī membawa refleksivitas tersebut ke dalam horizon normatif yang lebih kuat: diri tidak hanya harus diketahui, tetapi juga harus diperiksa di hadapan standar moral yang melampaui preferensi subjektif. Pengawasan jiwa karena itu tidak menghasilkan relativisme kehendak; ia justru membatasi klaim kehendak atas dirinya sendiri.

Dari perspektif tersebut, *hubb al-dunyā* dapat dipahami sebagai kegagalan pengawasan. Keterikatan tidak selalu muncul dalam bentuk hasrat yang kasar. Ia dapat beroperasi secara halus melalui rasa bangga, kebutuhan akan pengakuan, ketakutan kehilangan kedudukan, atau keinginan untuk mempertahankan citra diri. Justru bentuk-bentuk halus inilah yang membuat pengawasan jiwa menjadi penting. Jika manusia hanya menilai dirinya berdasarkan tindakan eksternal, ia mudah tertipu oleh keberhasilan formal.

Al-Muḥāsibī dengan demikian membantu membangun jembatan antara *tazkiyat al-nafs* dan kebebasan kehendak. Kehendak tidak dibebaskan dengan membiarkannya mengikuti semua keinginan, tetapi dengan membuat manusia mampu melihat dari mana keinginan tersebut berasal. Kebebasan menuntut kemampuan membedakan antara kehendak yang telah mengalami penyadaran moral dan kehendak yang sekadar merupakan reaksi terhadap dorongan, kebiasaan, ketakutan, atau pencarian penghargaan.

Kajian mutakhir tentang al-Muḥāsibī bahkan menekankan bahwa praktik pengawasan moral dalam pemikirannya dapat dipahami sebagai perkembangan dari asketisme menuju kesadaran diri yang lebih reflektif.[370] Pembacaan tersebut memperlihatkan bahwa transformasi tasawuf awal bukan sekadar perubahan dari “meninggalkan dunia” menjadi “mencintai Tuhan”, melainkan perubahan cara memahami

subjek spiritual. Manusia semakin dipahami sebagai makhluk yang harus mengawasi mekanisme internal yang membentuk tindakannya.

Implikasi terpentingnya adalah bahwa pembebasan kehendak tidak dapat dipisahkan dari pembentukan perhatian. Kehendak yang tidak diperhatikan akan mudah diambil alih oleh dorongan yang paling kuat. Sebaliknya, kehendak yang terus-menerus diperiksa memperoleh kemampuan untuk menunda respons, menguji motif, dan memilih tindakan berdasarkan orientasi yang lebih tinggi. Dalam kerangka ini, *muḥāsaba* bukan sekadar teknik kesalehan personal. Ia merupakan epistemologi praktis tentang manusia: manusia menjadi lebih bebas sejauh ia semakin mampu mengenali mekanisme batin yang mengendalikan dirinya.

**Abu Talib Al-Makki dan Pendidikan Hati**

Jika al-Muḥāsibī menekankan pengawasan terhadap gerak batin, Abū Ṭālib al-Makkī mengembangkan persoalan tersebut ke dalam kerangka pendidikan hati. Karya utamanya, *Qūt al-qulūb fī muʻāmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd*, merupakan salah satu karya awal yang berpengaruh dalam pembentukan tradisi tasawuf Sunni dan kemudian menjadi salah satu sumber penting bagi karya al-Ghazālī.[371] Signifikansi al-Makkī terletak pada upayanya menghubungkan ilmu tentang hati, ibadah, zikir, disiplin etis, dan perjalanan spiritual dalam satu struktur pembentukan manusia.

“Hati” dalam kerangka ini tidak boleh dipersempit menjadi metafora emosional. Dalam tradisi spiritual Islam, *qalb* memiliki fungsi epistemik, moral, dan orientatif. Hati menentukan bagaimana realitas diterima, bagaimana keinginan memperoleh arah, dan bagaimana

manusia merespons apa yang dianggap bernilai. Karena itu, pendidikan hati bukan sekadar pendidikan perasaan. Ia merupakan pendidikan terhadap pusat orientasi manusia.

Atif Khalil menunjukkan bahwa *Qūt al-qulūb* perlu ditempatkan dalam konteks perkembangan awal tasawuf dan tidak sekadar dibaca sebagai kumpulan nasihat spiritual.[372] Karya al-Makkī memperlihatkan bagaimana praktik-praktik kesalehan dibangun dalam sebuah arsitektur batin. Ibadah tidak dipahami hanya sebagai tindakan yang harus dilakukan, tetapi sebagai sarana yang secara bertahap mengubah struktur hati. Zikir, puasa, salat, pengawasan diri, dan berbagai latihan spiritual memperoleh makna karena diarahkan pada transformasi subjek.

Dari perspektif ini, pendidikan hati mempunyai hubungan langsung dengan persoalan *hubb al-dunyā*. Dunia memperoleh kekuasaan atas manusia ketika hati menjadikan dunia sebagai objek cinta yang dominan. Masalah tersebut tidak dapat diselesaikan hanya dengan mengganti objek kepemilikan. Seseorang yang meninggalkan harta dapat menggantinya dengan kecintaan terhadap kedudukan; seseorang yang meninggalkan popularitas dapat mencari superioritas spiritual. Karena itu, pendidikan hati harus mengubah struktur cinta, bukan hanya objek cinta.

Hal tersebut membedakan pendekatan al-Makkī dari asketisme yang hanya berorientasi pada pengurangan. Pendidikan hati bersifat afirmatif. Ia tidak sekadar mengosongkan, tetapi juga mengisi. Hati yang dibersihkan dari dominasi keinginan duniawi perlu diorientasikan kepada zikir, keikhlasan, cinta kepada Allah, dan kesadaran akan keterbatasan diri. Kekosongan tanpa orientasi baru dapat menghasilkan

kehampaan, sedangkan pendidikan spiritual berusaha mengubah kekosongan tersebut menjadi ruang bagi orientasi transenden.

Hubungan al-Makkī dengan al-Ghazālī memperlihatkan kesinambungan sekaligus pengembangan. Literatur mengenai *Qūt al-qulūb* menegaskan pengaruhnya terhadap *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, terutama dalam pembahasan mengenai hati dan kehidupan spiritual.[373] Akan tetapi, kesinambungan sumber tidak berarti identitas pemikiran. Al-Ghazālī kemudian menyusun kembali berbagai tema tersebut dalam suatu sistem etika dan psikologi spiritual yang lebih luas. Karena itu, al-Makkī lebih tepat dipahami sebagai salah satu mata rantai penting dalam pembentukan tradisi, bukan sekadar "pendahulu" yang gagasannya kemudian diulang.

Konsep pendidikan hati juga memungkinkan pembahasan mengenai kehendak bergerak dari dimensi negatif menuju dimensi positif. Kehendak yang bebas bukan hanya kehendak yang telah terlepas dari dominasi dunia, tetapi kehendak yang telah memiliki orientasi yang benar. Pembebasan karena itu memiliki dua gerakan: pelepasan dari dominasi dan pengalihan orientasi. Seseorang tidak menjadi bebas hanya karena tidak lagi menginginkan suatu benda; ia menjadi lebih bebas ketika mampu menghendaki sesuatu berdasarkan kesadaran yang telah ditata.

Di sini muncul suatu proposisi penting: *tazkiyat al-nafs* tidak identik dengan pengosongan keinginan, tetapi dengan pendidikan hierarki keinginan. Manusia tetap memiliki kebutuhan, hasrat, ambisi, dan kecenderungan. Yang berubah ialah hubungan manusia dengan semuanya itu. Keinginan tidak lagi berfungsi sebagai penguasa, tetapi sebagai unsur kehidupan yang ditempatkan dalam tata nilai yang lebih

tinggi. Pendidikan hati dengan demikian merupakan pendidikan terhadap kapasitas manusia untuk mencintai secara proporsional. Problem spiritual bukan sekadar bahwa manusia mencintai sesuatu yang rendah, melainkan bahwa sesuatu yang terbatas dicintai secara absolut. Ketika objek yang terbatas menerima cinta absolut, manusia kehilangan kebebasan karena seluruh keberadaannya bergantung pada sesuatu yang tidak mampu memberikan kepenuhan yang dicarinya.

Pembacaan ini membawa konsep *qalb* keluar dari wilayah spiritualitas privat. Pendidikan hati memiliki implikasi etis karena hati yang tertata memengaruhi tindakan sosial. Orang yang tidak menjadikan harta sebagai pusat dirinya lebih mungkin menggunakan harta secara bertanggung jawab; orang yang tidak menggantungkan harga dirinya pada pujian lebih mungkin bertindak tanpa manipulasi; dan orang yang tidak diperbudak oleh status lebih mungkin memandang manusia lain tanpa hierarki egoistik. Pendidikan hati akhirnya menjadi pendidikan karakter melalui perubahan pusat orientasi kehendak.

**Al-Qushayri dan Jalan Tasawuf**

Al-Qushayrī menghadirkan tahap berbeda dalam perkembangan tasawuf: pengalaman spiritual yang sebelumnya tersebar dalam praktik, ungkapan, biografi, dan ajaran para zahid mulai disusun dalam suatu kerangka yang lebih sistematis. *Al-Risālah al-Qushayriyyah* ditulis pada pertengahan abad ke-11 dan menjadi salah satu manual awal yang paling berpengaruh dalam tradisi tasawuf Sunni.[374] Fungsi karya tersebut bukan hanya mendeskripsikan pengalaman para sufi, melainkan juga menjelaskan bahasa, istilah, maqām, ḥāl, etika, dan

figur-figur yang membentuk tradisi tersebut. Signifikansi al-Qushayrī bagi pembahasan tentang pembebasan kehendak terletak pada konsepsinya mengenai jalan spiritual sebagai proses bertahap. Kehendak manusia tidak dipandang sebagai sesuatu yang sekali jadi. Ia dibentuk melalui latihan, disiplin, pertobatan, perjuangan melawan kecenderungan diri, dan pembiasaan kebajikan. Karena itu, kebebasan tidak berdiri di luar latihan; ia lahir melalui latihan.

Dalam kerangka al-Qushayrī, *tazkiyat al-nafs* tidak berarti kehendak harus dimusnahkan. Kehendak justru harus ditata melalui *mujāhadah*. Kajian terhadap *al-Risālah* menunjukkan bahwa pemurnian jiwa berkaitan dengan berbagai praktik seperti tobat, perjuangan spiritual, khalwah, *'uzlah*, *wara'*, *zuhd*, pengendalian syahwat, dan zikir.[375] Berbagai praktik tersebut tidak dapat dipahami sebagai daftar teknik yang berdiri sendiri. Masing-masing berfungsi mengurangi dominasi impuls tertentu sehingga manusia memperoleh ruang batin untuk bertindak secara lebih sadar.

Konsep *maqām* memberikan dimensi temporal terhadap pembentukan manusia. Seseorang tidak cukup mengetahui bahwa kesombongan buruk; ia harus melalui proses yang membuat kerendahan hati menjadi disposisi. Dengan cara yang sama, seseorang tidak cukup mengetahui bahwa cinta dunia dapat membelenggu; ia perlu mengembangkan kemampuan untuk menerima keberadaan dunia tanpa menjadikannya sumber identitas. Tasawuf karenanya mengubah etika dari pengetahuan normatif menjadi pembentukan habitus.

Konstruksi tersebut memiliki konsekuensi terhadap pemahaman kehendak. Dalam pandangan spontan, kebebasan sering dihubungkan

dengan kemampuan memilih sebanyak mungkin alternatif. Jalan tasawuf menawarkan definisi yang berbeda: seseorang dapat memiliki banyak pilihan tetapi tetap tidak bebas apabila seluruh pilihannya digerakkan oleh kebutuhan akan pengakuan, keserakahan, ketakutan, atau dorongan ego. Kebebasan tidak hanya menyangkut jumlah alternatif, tetapi kualitas subjek yang memilih.

Di sinilah *mujāhadah* menjadi penting. Perjuangan terhadap diri bukan perang terhadap kemanusiaan, melainkan proses membentuk kemampuan manusia untuk tidak langsung tunduk kepada dorongan yang muncul. Jarak antara dorongan dan tindakan menjadi ruang kebebasan. Semakin seseorang mampu menunda reaksi dan menilai dorongan tersebut, semakin besar kemungkinan tindakan lahir dari orientasi yang sadar.

Al-Qushayrī juga penting karena menolak pemisahan sederhana antara tasawuf dan syariat. Tradisi yang diwakilinya berusaha menunjukkan bahwa kehidupan batin tidak merupakan wilayah yang bebas dari norma agama. Hal ini menjadi koreksi terhadap kecenderungan memahami mistisisme semata-mata sebagai pengalaman subjektif. Pengalaman spiritual harus diuji melalui struktur etis dan religius yang mengarahkan kehidupan.

Secara historis, upaya tersebut juga mempunyai fungsi legitimatif. *Al-Risālah* menggambarkan para sufi dalam beragam konteks kehidupan ibadah, pekerjaan, keluarga, pasar, perjalanan, dan relasi sosial sehingga jalan tasawuf tidak harus dibaca sebagai pengunduran diri total dari masyarakat.[376] Kehidupan dunia tetap menjadi ruang aktualisasi etika spiritual. Dari dialog al-Qushayrī dengan al-Muḥāsibī dan al-Makkī dapat dikembangkan kesinambungan konseptual. Al-

Muḥāsibī memberikan perangkat pengawasan; al-Makkī memperluasnya menjadi pendidikan hati; al-Qushayrī mengintegrasikannya ke dalam jalan spiritual yang memiliki tahap, disiplin, dan bahasa konseptual. Sintesis tersebut menunjukkan bahwa *tazkiyat al-nafs* berkembang dari pemeriksaan diri menuju transformasi diri.

Posisi ini penting bagi gagasan pembebasan kehendak. Kehendak tidak dibebaskan dengan menghapus struktur normatif, melainkan justru melalui pembentukan diri yang memungkinkan seseorang menghendaki kebaikan tanpa terus-menerus dipaksa oleh dorongan yang tidak disadari. Kebebasan spiritual bukan kebebasan dari semua tuntutan; ia adalah kebebasan dari bentuk-bentuk dominasi internal yang membuat manusia kehilangan kemampuan untuk mengarahkan dirinya kepada yang dianggap benar.

**Al-Hujwiri dan Zuhud**

Al-Hujwīrī memperluas pembahasan mengenai *zuhd* ke dalam sebuah konstruksi tasawuf yang tidak hanya berisi nasihat moral, tetapi juga klasifikasi pengalaman, perdebatan antarkelompok, dan penjelasan mengenai jalan spiritual. *Kashf al-Maḥjūb* merupakan salah satu karya Persia awal yang secara substansial berusaha menyajikan sistem tasawuf melalui pembahasan tokoh, doktrin, praktik, dan perbedaan pandangan di antara berbagai kelompok Sufi.[377] Karena itu, kontribusi al-Hujwīrī dapat dibaca sebagai tahap ketika asketisme mulai diposisikan dalam peta intelektual tasawuf yang lebih luas.

Dalam konteks tersebut, *zuhd* tidak semata berarti tidak memiliki benda. Persoalan yang lebih dalam adalah keterputusan

ketergantungan batin terhadap benda. Seorang yang miskin dapat sangat terikat pada dunia karena seluruh pikirannya dipenuhi keinginan untuk memperoleh apa yang tidak dimilikinya. Sebaliknya, seseorang yang memiliki harta dapat memiliki tingkat kebebasan batin yang lebih besar apabila kepemilikannya tidak menentukan nilai dirinya. Perbedaan ini menggeser ukuran *zuhd* dari kuantitas kepemilikan kepada kualitas relasi.

Pandangan tersebut penting karena memperlihatkan kelemahan definisi asketisme yang hanya bersifat eksternal. Jika pengurangan kepemilikan dianggap sebagai ukuran tunggal, maka kemiskinan mudah disamakan dengan kesucian. Padahal kemiskinan material tidak dengan sendirinya menghapus keserakahan, iri hati, ambisi, atau pencarian status. Zuhud yang demikian dapat berubah menjadi simbol identitas baru. Seseorang bahkan dapat membanggakan kemiskinannya sebagaimana orang lain membanggakan kekayaannya.

Al-Hujwīrī memberikan ruang bagi pembacaan yang lebih kritis terhadap fenomena tersebut karena *Kashf al-Maḥjūb* sendiri memuat perbedaan pandangan di antara berbagai kelompok Sufi.[378] Keberagaman tersebut menunjukkan bahwa tradisi tasawuf tidak monolitik. Konsep *zuhd* mengalami artikulasi yang berbeda sesuai dengan konteks intelektual dan pengalaman spiritual masing-masing kelompok.

Kajian mengenai definisi *zuhd* dalam literatur Sufi juga memperlihatkan adanya perkembangan makna secara kronologis dan geografis.[379] Perubahan ini seharusnya tidak dibaca sebagai ketidakkonsistenan belaka. Ia menunjukkan bahwa *zuhd* merupakan konsep dinamis yang merespons problem berbeda: pada satu tahap ia

menekankan pelepasan dari kenikmatan; pada tahap lain ia semakin berkaitan dengan pembentukan batin, orientasi kepada akhirat, dan kebebasan dari dominasi keinginan.

Dalam pembacaan tersebut, zuhud dapat dibedakan dari penolakan terhadap dunia. Penolakan bersifat objektif: dunia dipandang sebagai sesuatu yang harus dijauhkan. Zuhud lebih tepat dipahami sebagai perubahan posisi subjek terhadap dunia. Yang berubah adalah pusat gravitasi batin. Dunia tetap ada, tetapi tidak lagi menjadi sumber makna tertinggi.

Perbedaan ini menjadi semakin penting ketika zuhud ditempatkan dalam masyarakat. Seorang manusia harus bekerja, berkeluarga, memperoleh penghidupan, berinteraksi, dan menjalankan tanggung jawab sosial. Jika *zuhd* ditafsirkan sebagai penghapusan seluruh keterlibatan tersebut, maka ia berisiko berubah menjadi pelarian dari realitas. Namun apabila *zuhd* dipahami sebagai pembebasan dari ketergantungan, ia justru dapat memperkuat keterlibatan yang lebih bertanggung jawab karena manusia tidak lagi bertindak semata-mata demi akumulasi.

Di sinilah kontribusi al-Hujwīrī dapat ditempatkan dalam kesinambungan dengan al-Qushayrī. Keduanya menunjukkan bahwa tasawuf membutuhkan bahasa konseptual yang mampu membedakan bentuk lahiriah dari keadaan batin. Penggunaan istilah yang sama untuk keadaan yang berbeda dapat menghasilkan kekeliruan. Dua orang mungkin sama-sama tidak memiliki harta, tetapi alasan, kesadaran, dan orientasi spiritualnya dapat sangat berbeda.

Kebebasan kehendak dalam konteks *zuhd* karena itu bukan keadaan tanpa keinginan, melainkan keadaan ketika keinginan kehilangan

kekuasaan absolut. Orang yang bebas secara spiritual masih dapat menginginkan harta, tetapi tidak menjadikan harta sebagai tuhan psikologis. Ia dapat memiliki kedudukan, tetapi tidak menggantungkan identitasnya sepenuhnya pada kedudukan tersebut. Ia dapat menikmati dunia, tetapi mampu berhenti ketika kenikmatan itu bertentangan dengan orientasi moral.

Pembacaan ini menjadikan *zuhd* sebagai konsep kritis terhadap semua bentuk absolutisasi objek. Harta bukan satu-satunya objek keterikatan. Pengetahuan, reputasi, kesalehan, kekuasaan, bahkan identitas sebagai "orang zuhud" dapat menjadi objek yang memperbudak kehendak. Dengan demikian, zuhud pada tingkat yang lebih dalam merupakan kritik terhadap kecenderungan manusia menjadikan sesuatu yang terbatas sebagai pusat keberadaan.

**Al-Ghazali dan Penyakit Hati**

Al-Ghazālī membawa pembahasan mengenai keterikatan terhadap dunia ke dalam suatu sistem etika dan psikologi spiritual yang sangat luas. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* disusun dalam empat bagian besar yang mencakup ibadah, kebiasaan sosial, sifat-sifat yang membawa kebinasaan, dan sifat-sifat yang membawa keselamatan.[380] Struktur ini menunjukkan bahwa spiritualitas al-Ghazālī tidak dapat dipisahkan dari kehidupan sehari-hari. Penyakit hati muncul bukan di luar kehidupan sosial, tetapi justru di dalam cara manusia mengetahui, memiliki, bekerja, beribadah, memperoleh status, dan berhubungan dengan orang lain.

Salah satu kekuatan konseptual al-Ghazālī adalah penggunaan bahasa "penyakit" untuk menjelaskan keadaan batin. Istilah tersebut

mengandaikan bahwa hati memiliki kondisi kesehatan yang dapat terganggu, dan bahwa gangguan tersebut dapat menghasilkan konsekuensi pada keseluruhan perilaku. Dalam kerangka ini, kesombongan, iri, cinta kedudukan, riya, kikir, dan kecintaan berlebihan kepada dunia bukan sekadar kesalahan tindakan individual. Semua itu merupakan gejala dari struktur batin yang telah kehilangan keseimbangannya.

Al-Ghazālī secara khusus menyediakan pembahasan tentang kecaman terhadap dunia, cinta harta, cinta kedudukan, riya, kesombongan, dan berbagai penyakit batin lainnya.[381] Urutan tersebut penting. Cinta dunia tidak berdiri sendiri, tetapi berhubungan dengan bentuk-bentuk lain dari keterikatan. Harta dapat menghasilkan status; status menghasilkan pujian; pujian memperkuat ego; ego kemudian mencari lebih banyak harta dan status. Terbentuklah lingkaran psikologis yang membuat manusia terus mengulang tindakan yang sebenarnya tidak memberinya kepuasan final.

Dunia, dalam perspektif ini, menjadi berbahaya ketika berfungsi sebagai sumber legitimasi diri. Orang tidak lagi mengejar harta karena kebutuhan yang rasional, melainkan karena harta membuktikan bahwa dirinya berhasil. Ia tidak lagi mencari penghargaan karena kontribusinya, tetapi karena penghargaan tersebut meneguhkan eksistensi egonya. Di sinilah *hubb al-dunyā* berubah menjadi penyakit hati: objek eksternal masuk ke dalam struktur identitas.

Encyclopaedia Iranica mencatat bahwa al-Ghazālī tidak mengambil posisi sederhana bahwa segala sesuatu yang berkaitan dengan dunia harus dihindari. Dalam pembahasannya mengenai dunia, ia membedakan apa yang harus dijauhi dan apa yang dapat digunakan

untuk kepentingan agama; demikian pula kekayaan dapat memiliki fungsi positif apabila digunakan untuk memenuhi kewajiban dan kepentingan sosial.[382] Pembedaan ini sangat penting karena menghalangi reduksi pemikiran al-Ghazālī menjadi anti-materialisme.

Dengan demikian, problemnya bukan *māl* sebagai benda, melainkan *ḥubb al-māl* sebagai keterikatan. Harta dapat menjadi sarana kebajikan ketika berada di bawah kendali manusia, tetapi menjadi sumber kehancuran ketika manusia berada di bawah kendali harta. Distingsi tersebut dapat dirumuskan sebagai perbedaan antara penggunaan instrumental dan keterikatan eksistensial. Dalam penggunaan instrumental, objek memiliki fungsi. Dalam keterikatan eksistensial, objek menentukan nilai diri.

Al-Ghazālī juga membantu menjelaskan mengapa penyakit hati sulit disembuhkan. Sebagian penyakit bersifat tersembunyi bahkan dari pelakunya sendiri. Riya, misalnya, tidak selalu hadir sebagai keinginan sadar untuk dipuji. Ia dapat bercampur dengan ibadah dan niat baik. Karena itu, terapi spiritual membutuhkan pengetahuan mengenai mekanisme jiwa sekaligus latihan moral yang konsisten.

Pada titik ini, pemikiran al-Ghazālī dapat dibaca bersama al-Muḥāsibī. Keduanya sama-sama menempatkan pemeriksaan batin sebagai bagian penting dari kehidupan spiritual, tetapi al-Ghazālī memperluas diagnosis tersebut menjadi suatu sistem etika yang sangat terstruktur. Jika al-Muḥāsibī membantu membangun kesadaran tentang perlunya mengawasi niat, al-Ghazālī memperlihatkan bagaimana berbagai kecenderungan jiwa saling berhubungan dan bagaimana pengobatan spiritual harus diarahkan kepada akar penyakit. Perbandingan dengan Erich Fromm kembali menjadi produktif di sini.

Fromm menganalisis orientasi "memiliki" sebagai modus eksistensi yang dapat menggeser manusia dari kehidupan yang produktif menuju ketergantungan pada kepemilikan.[383] Al-Ghazālī dan Fromm sama-sama melihat bahwa kepemilikan dapat mengubah manusia, tetapi horizon normatif keduanya berbeda. Fromm berbicara dalam kerangka humanistik-psikologis, sedangkan al-Ghazālī menempatkan perubahan diri dalam hubungan dengan Allah, kehidupan akhirat, dan keselamatan spiritual.

Sintesis tersebut memungkinkan penyakit hati dibaca sebagai bentuk heteronomi kehendak. Kehendak menjadi heteronom ketika ia ditentukan oleh sesuatu yang secara tidak kritis diterima sebagai pusat nilai. Dalam konteks tasawuf, pembebasan berarti mengembalikan pusat orientasi kehendak kepada Allah sehingga objek-objek duniawi dapat ditempatkan secara proporsional. Ini bukan penghapusan dunia, tetapi penghilangan absolutisasi dunia.

Al-Ghazālī dengan demikian memperdalam makna *tazkiyat al-nafs*. Penyucian bukan hanya mengurangi perilaku buruk, tetapi mengubah mekanisme batin yang melahirkan perilaku tersebut. Selama akar penyakit masih berada dalam hati, perubahan eksternal dapat bersifat sementara. Pembebasan kehendak memerlukan transformasi pada tingkat motif, cinta, persepsi nilai, dan kebiasaan.

**Ibn 'Athaillah dan Keterikatan kepada Dunia**

Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandarī membawa persoalan keterikatan kepada dunia ke dalam bentuk aforisme yang padat dan reflektif. *Al-Ḥikam* merupakan kumpulan ungkapan spiritual yang berfungsi sebagai pedoman etis bagi pencari Tuhan dan membahas tema-tema seperti

tawhid, ibadah, keikhlasan, ketergantungan kepada Allah, dan perjalanan batin.[384] Berbeda dari struktur sistematis al-Ghazālī, bentuk aforistik Ibn ‘Aṭā’illāh memadatkan proses spiritual ke dalam pernyataan-pernyataan yang menuntut perenungan.

Kekuatan *al-Ḥikam* bukan terletak pada penyediaan definisi teknis yang lengkap, melainkan pada kemampuannya mengguncang asumsi yang sering dianggap wajar oleh manusia. Kehidupan spiritual tidak selalu gagal karena manusia melakukan tindakan yang jelas-jelas salah; ia dapat gagal karena manusia menganggap dirinya sebagai pusat kendali mutlak. Dalam perspektif Ibn ‘Aṭā’illāh, ketergantungan kepada sebab-sebab duniawi harus ditempatkan dalam hubungan yang lebih mendalam dengan ketergantungan kepada Allah.

Tema ini penting untuk memahami keterikatan dunia secara lebih halus. Seseorang dapat meninggalkan kemewahan tetapi tetap terikat pada dunia melalui kecemasan. Ia dapat menjadi miskin tetapi terus-menerus mengukur dirinya berdasarkan apa yang tidak dimiliki. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki berbagai sarana duniawi tetapi tidak menjadikannya sebagai sumber ketenangan eksistensial. Karena itu, kebebasan tidak dapat diukur dari kondisi eksternal semata.

Dalam konteks tersebut, Ibn ‘Aṭā’illāh memperlihatkan bahwa persoalan spiritual berkaitan dengan *i‘timād al-qalb*, yakni tempat hati menggantungkan kepastian dan ketenangannya. Dunia menjadi belenggu ketika manusia menjadikannya sebagai sumber jaminan terakhir. Ketergantungan semacam itu menghasilkan kecemasan karena semua yang bersifat duniawi pada dasarnya berubah. Apa yang diperoleh dapat hilang; apa yang dipuji dapat dicela; apa yang dianggap aman dapat berubah menjadi sumber ketidakpastian.

Gagasan ini mempunyai kedekatan tertentu dengan analisis Charles Taylor mengenai pembentukan diri dan sumber-sumber moralitas. Taylor menunjukkan bahwa manusia tidak membentuk identitas secara terisolasi, tetapi memahami dirinya melalui horizon nilai yang menentukan apa yang dianggap penting dan layak dikejar.[385] Perbandingan ini membantu memperjelas bahwa kebebasan selalu berhubungan dengan horizon makna. Perbedaannya, Ibn ‘Aṭā’illāh menempatkan horizon tersebut secara teistik dan spiritual, sedangkan Taylor membahasnya dalam sejarah pembentukan identitas moral modern yang jauh lebih plural.

Karena itu, keterikatan kepada dunia tidak sekadar merupakan keterikatan kepada benda, tetapi keterikatan kepada cara tertentu dalam menafsirkan keberadaan. Dunia menjadi absolut ketika manusia percaya bahwa keamanan, kehormatan, dan kebahagiaan dapat diperoleh secara final melalui kontrol terhadap kondisi eksternal. Ibn ‘Aṭā’illāh mengarahkan perhatian kepada keterbatasan kontrol tersebut dan kepada perlunya membebaskan hati dari ilusi bahwa manusia sepenuhnya menentukan hasil kehidupannya.

Hal ini tidak berarti pasivisme. Justru di sinilah pembacaan yang cermat diperlukan. Tawakkal tidak identik dengan penghentian usaha. Manusia tetap berada dalam jaringan sebab-akibat, bekerja, berikhtiar, dan mengambil keputusan. Yang diubah ialah status ontologis dan psikologis sebab-sebab tersebut. Sebab tidak lagi diperlakukan sebagai sumber absolut, tetapi sebagai bagian dari tatanan kehidupan yang tidak boleh mengambil posisi Tuhan dalam kesadaran manusia.

Dengan kerangka tersebut, pembebasan kehendak dapat dipahami sebagai pembebasan dari kecemasan yang lahir dari keharusan

mengontrol segala sesuatu. Kehendak yang terikat dunia ingin memastikan hasil sebelum bertindak. Kehendak yang telah mengalami pendidikan spiritual tetap bertindak, tetapi menerima keterbatasan kontrol manusia. Ia tidak kehilangan tanggung jawab; ia kehilangan ilusi kemahakuasaan.

Di sini pemikiran Ibn ‘Aṭā’illāh melengkapi al-Ghazālī. Al-Ghazālī memberikan diagnosis mengenai penyakit hati; Ibn ‘Aṭā’illāh memperlihatkan bagaimana keterikatan itu muncul dalam cara manusia menaruh harapan, takut, dan menggantungkan dirinya. Penyakit hati bukan hanya cinta harta atau kedudukan, tetapi juga kebutuhan eksistensial untuk menjadikan dunia sebagai jaminan.

Sintesis ini menghasilkan pemahaman bahwa zuhud memiliki dimensi epistemik sekaligus etis. Manusia harus mengetahui batas dunia agar tidak memberikan kepadanya fungsi yang tidak mampu dipenuhinya. Dunia dapat menyediakan sarana, tetapi tidak mampu menjamin makna final. Ketika batas tersebut dipahami, kehendak memperoleh ruang untuk menggunakan dunia tanpa menjadi miliknya secara psikologis.

**Ibn 'Arabi dan Relasi Manusia dengan Dunia**

Ibn ‘Arabī mengubah secara mendasar cara zuhud dapat dipahami. Jika pada sebagian bentuk asketisme dunia tampak sebagai objek yang harus ditinggalkan, Ibn ‘Arabī mengembangkan metafisika yang memungkinkan dunia dipahami sebagai locus manifestasi nama-nama Ilahi. Karena itu, persoalan spiritual tidak dapat diselesaikan dengan penolakan sederhana terhadap realitas kosmik. Dunia harus dibaca, bukan sekadar dijauhi.

*Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* memperlihatkan keluasan konstruksi tersebut. Karya ini merupakan karya besar Ibn ‘Arabī mengenai realitas spiritual, kosmologi, manusia, dan pengetahuan mistik.[386] Dalam kerangka ini, dunia memiliki posisi yang berbeda dari gambaran dunia sebagai realitas yang secara intrinsik harus ditolak. Yang menjadi problem adalah bagaimana manusia mempersepsikan dunia dan bagaimana persepsi tersebut membentuk keinginan.

Kajian akademik mengenai konsep *zuhd* Ibn ‘Arabī menunjukkan bahwa ia memperluas makna asketisme sehingga tidak hanya berhubungan dengan dunia material, tetapi dengan keterikatan terhadap seluruh tingkatan keberadaan.[387] Namun pada saat yang sama, ia juga membuka kemungkinan “merangkul” dunia karena seluruh yang ada dapat dipahami sebagai tempat manifestasi nama-nama Allah. Di sinilah terjadi pembalikan yang penting: pembebasan bukan lagi sekadar meninggalkan dunia, tetapi mengubah cara melihat dunia.

Perubahan ini memiliki konsekuensi epistemologis. Jika dunia dipandang hanya sebagai kumpulan objek yang dapat dimiliki, manusia akan mengembangkan relasi instrumental yang kuat terhadapnya. Jika dunia dipahami sebagai tanda, manifestasi, atau *āyah*, maka objek tidak berhenti pada fungsi utilitarian. Ia memperoleh kedalaman makna yang mengubah relasi manusia terhadapnya. Namun pembacaan seperti ini tidak boleh disalahpahami sebagai pengultusan dunia. Manifestasi tidak berarti identitas sederhana antara Tuhan dan benda-benda yang ada; yang ditekankan adalah hubungan antara keberadaan makhluk dan penampakan nama-nama Ilahi dalam suatu kerangka metafisika yang khas.

William C. Chittick menunjukkan bahwa pemikiran Ibn ‘Arabī perlu dipahami melalui hubungan antara Tuhan, kosmos, jiwa manusia, dan dunia imajinasi.[388] Pembacaan tersebut membantu menjelaskan mengapa manusia tidak dapat mencapai kesempurnaan hanya dengan memutus hubungan dengan kosmos. Manusia justru harus memahami tempatnya dalam struktur keberadaan dan mengaktualisasikan kapasitas spiritualnya di dalam dunia.

Dari perspektif ini, zuhud mengalami transformasi. Pada tahap awal, ia dapat dimaknai sebagai meninggalkan sesuatu yang diinginkan karena keterikatan kepada dunia dianggap sebagai penghalang. Pada tingkat lebih lanjut, orang yang memiliki pengetahuan spiritual tidak lagi melihat dunia semata-mata sebagai penghalang. Ia melihat keterbatasan dunia sekaligus maknanya sebagai bagian dari tatanan penciptaan. Yang ditinggalkan bukan keberadaan dunia, tetapi klaim dunia untuk menjadi tujuan final.

Perbedaan ini sangat penting bagi gagasan pembebasan kehendak. Jika dunia ditolak secara total, kehendak berisiko membangun oposisi yang terlalu sederhana antara spiritual dan material. Tetapi jika dunia diterima tanpa kritik, kehendak kembali terjebak dalam keterikatan. Ibn ‘Arabī menawarkan jalan yang lebih kompleks: manusia harus mampu berada di dunia tanpa menjadikan dunia sebagai absolut.

Dalam perspektif tersebut, kebebasan menjadi kemampuan untuk mengubah cara berelasi. Harta dapat menjadi sarana memberi; kekuasaan dapat menjadi sarana melayani; ilmu dapat menjadi sarana mengenali kebenaran; tubuh dapat menjadi sarana menjalankan amanah. Objek yang sama dapat menjadi sumber keterikatan atau sarana pengabdian bergantung pada orientasi subjek. Karena itu, nilai

spiritual tidak sepenuhnya terletak pada objek, melainkan pada cara manusia menempatkan objek tersebut dalam struktur kehendaknya.

Pembacaan Ibn ‘Arabī juga memperluas konsep *zuhd* dari etika individual menuju metafisika relasional. Manusia bukan makhluk yang berdiri berhadapan dengan dunia secara eksternal. Ia merupakan bagian dari kosmos dan sekaligus memiliki kemampuan reflektif untuk memahami kedudukannya. Kebebasan spiritual karena itu bukan pemisahan manusia dari dunia, melainkan kemampuan berada dalam dunia tanpa kehilangan orientasi transenden.

Di sinilah pemikiran Ibn ‘Arabī berbeda secara signifikan dari bentuk asketisme yang menekankan pengosongan. Pengosongan tetap memiliki fungsi dalam perjalanan spiritual, tetapi bukan tujuan final. Yang dicari ialah transformasi persepsi. Dunia yang sama dapat terlihat berbeda ketika hati berubah. Perubahan spiritual tidak selalu berarti perubahan objek, melainkan perubahan cara objek hadir bagi kesadaran.

Sintesis dari perspektif ini memperlihatkan suatu perkembangan penting dalam sejarah tasawuf: *zuhd* bergerak dari pengurangan keterikatan menuju transformasi hubungan ontologis dan epistemologis dengan dunia. Kebebasan tidak lagi terutama ditentukan oleh seberapa jauh manusia menjauh dari dunia, tetapi oleh kemampuan untuk melihat dunia secara benar, menggunakannya secara bertanggung jawab, dan tidak menjadikannya pusat ketuhanan semu dalam dirinya.

**Zuhud: Pembebasan, Bukan Pelarian**

Rangkaian pemikiran dari al-Muḥāsibī, Abū Ṭālib al-Makkī, al-Qushayrī, al-Hujwīrī, al-Ghazālī, Ibn ‘Aṭā’illāh, hingga Ibn ‘Arabī

memperlihatkan bahwa *zuhd* tidak memiliki satu bentuk tunggal. Ia bergerak dari pengawasan diri, pendidikan hati, disiplin kehendak, pembentukan jalan spiritual, diagnosis penyakit batin, pembebasan dari ketergantungan, hingga transformasi cara memandang dunia. Keragaman tersebut tidak menghapus inti konseptualnya. Justru melalui perbedaan artikulasi itu tampak bahwa persoalan pokok *zuhd* adalah relasi manusia dengan apa yang dicintai dan dikehendakinya.

Karena itu, istilah "pembebasan" perlu ditempatkan secara hati-hati. Zuhud bukan pembebasan dalam arti menghilangkan seluruh kebutuhan, hasrat, hubungan sosial, atau keterlibatan historis. Ia adalah pembebasan dari dominasi. Perbedaan tersebut menentukan arah keseluruhan konsep. Jika zuhud dipahami sebagai pelarian, dunia dipandang sebagai musuh yang harus ditinggalkan. Jika dipahami sebagai pembebasan, dunia tetap menjadi ruang kehidupan, tetapi kehilangan kemampuan untuk menentukan tujuan final manusia.

Al-Qur'an memberikan dasar penting bagi keseimbangan tersebut. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 memerintahkan manusia mencari negeri akhirat melalui apa yang Allah berikan kepadanya sekaligus tidak melupakan bagian dunia.[389] Ayat ini menunjukkan bahwa orientasi akhirat tidak menuntut penghapusan dunia. Dunia justru dapat menjadi medium tindakan moral. Persoalannya adalah apakah apa yang dimiliki manusia mengarah kepada kebaikan atau berubah menjadi sumber kerusakan dan keterikatan.

Dari perspektif tersebut, zuhud dapat dirumuskan sebagai disiplin untuk mengembalikan benda, status, dan kenikmatan kepada fungsi proporsionalnya. Benda kembali menjadi sarana; status kembali menjadi tanggung jawab; harta kembali menjadi amanah; ilmu kembali

menjadi jalan pencarian kebenaran; dan kehidupan sosial kembali menjadi ruang pengabdian. Yang dibebaskan adalah kehendak dari kebutuhan untuk menjadikan semua itu sebagai sumber legitimasi diri.

Di sini sintesis dengan pemikiran Erich Fromm menjadi relevan. Fromm menunjukkan bahwa orientasi "having" dapat menguasai kehidupan manusia sehingga kepemilikan menjadi modus keberadaan, sedangkan orientasi "being" mengarahkan manusia kepada pengalaman hidup yang lebih produktif dan relasional.[390] Persamaan dengan tasawuf terletak pada kritik terhadap reduksi manusia menjadi apa yang dimilikinya. Perbedaannya tetap penting: tasawuf menghubungkan transformasi tersebut dengan hubungan manusia kepada Allah dan orientasi akhirat, sedangkan Fromm mengartikulasikannya dalam horizon humanisme dan kritik sosial-psikologis.

Erich Fromm juga membantu memperlihatkan mengapa keterikatan terhadap dunia dapat berkaitan dengan persoalan kebebasan. Dalam *Escape from Freedom*, ia menganalisis bagaimana manusia dapat mengalami kebebasan sebagai sesuatu yang menimbulkan kecemasan dan kemudian mencari bentuk-bentuk pelarian dari beban kebebasan tersebut.[391] Analogi ini tidak boleh dipaksakan menjadi identitas dengan tasawuf. Namun secara komparatif, keduanya memperlihatkan suatu problem antropologis yang serupa: manusia tidak selalu menggunakan kebebasannya untuk menjadi lebih bebas. Ia dapat menyerahkan dirinya kepada sesuatu yang memberinya rasa aman.

Tasawuf menambahkan dimensi yang tidak sepenuhnya tersedia dalam analisis psikososial tersebut. Keterikatan manusia bukan hanya

persoalan struktur sosial atau kebutuhan psikologis, tetapi juga persoalan orientasi spiritual. Kebebasan yang paling dalam tidak cukup dicapai dengan membebaskan manusia dari tekanan eksternal; manusia harus dibebaskan dari struktur internal yang membuatnya menjadikan selain Allah sebagai pusat absolut.

Dalam kerangka tersebut, *tazkiyat al-nafs* dapat dipahami sebagai proses reorganisasi kehendak. Jiwa tidak dimusnahkan, tetapi dididik. Keinginan tidak dihapus, tetapi diurutkan. Dunia tidak dihancurkan, tetapi ditempatkan. Harta tidak dianggap najis, tetapi dilepaskan dari fungsi sebagai sumber nilai diri. Kekuasaan tidak ditolak semata-mata, tetapi dibebaskan dari narsisisme kepemilikan. Zuhud akhirnya bekerja melalui perubahan relasi, bukan sekadar perubahan kepemilikan.

Konstruksi tersebut juga memberi jawaban terhadap kritik bahwa asketisme berpotensi menghasilkan pasivisme sosial. Kritik itu menjadi valid apabila zuhud dipahami sebagai alasan untuk menghindari tanggung jawab. Namun bentuk zuhud yang berkembang dalam tradisi tasawuf tidak harus mengarah ke sana. Al-Qushayrī menggambarkan kehidupan para sufi dalam berbagai aktivitas sosial; al-Ghazālī mengakui fungsi positif harta ketika digunakan untuk tujuan agama dan sosial; sedangkan Ibn ‘Arabī bahkan mengembangkan pemahaman bahwa dunia dapat menjadi tempat manifestasi dan aktualisasi makna spiritual.[392]

Di tingkat praksis, zuhud dapat menghasilkan keterlibatan yang lebih bebas. Orang yang tidak bergantung pada pujian dapat bekerja tanpa menjadikan popularitas sebagai tujuan. Orang yang tidak takut kehilangan harta secara absolut dapat berbagi dengan lebih leluasa. Orang yang tidak menggantungkan harga diri pada status dapat

menerima koreksi. Orang yang tidak menjadikan keberhasilan duniawi sebagai ukuran tunggal dapat tetap bertindak serius tanpa kehilangan orientasi ketika hasil tidak sesuai harapan. Kebebasan batin justru dapat memperbesar kapasitas bertindak.

Konstruksi tentang *zuhd* sebagai pembebasan juga dapat dipertemukan dengan gagasan Yedi Supriadi mengenai *tazkiyat al-nafs* sebagai proses transformasi moral, intelektual, dan spiritual yang diarahkan kepada pembentukan manusia yang lebih utuh.[393] Dalam kerangka tersebut, *tazkiyah* tidak diperlakukan sebagai ritual individual yang terpisah dari pembentukan manusia, tetapi sebagai proses perubahan sifat tercela menuju kualitas moral yang lebih matang. Pembacaan ini memperluas relevansi konsep tasawuf bagi pendidikan manusia tanpa menghapus dimensi spiritualnya.

Namun sintesis tersebut perlu menjaga batas-batas konseptual. *Zuhd* tidak boleh direduksi menjadi teknik psikologi modern, terapi konsumsi, atau strategi produktivitas. Sebaliknya, teori psikologi atau sosial modern juga tidak boleh dipaksa menjadi sekadar pembenaran bagi doktrin tasawuf. Dialog lintas tradisi bernilai justru ketika perbedaan ontologi, epistemologi, dan tujuan tetap dipertahankan. Persinggungan dapat digunakan untuk memperjelas persoalan, bukan untuk menghapus perbedaan.

Dari keseluruhan pembahasan dapat dikembangkan proposisi bahwa kebebasan kehendak dalam tasawuf merupakan kebebasan yang diperoleh melalui penataan cinta. Kehendak manusia tidak pernah berada dalam ruang kosong; ia selalu diarahkan oleh apa yang dicintai, dianggap bernilai, ditakuti, dan diharapkan. Selama objek-objek dunia memperoleh kedudukan absolut, kehendak tetap rentan terhadap

perbudakan. Ketika objek-objek tersebut ditempatkan dalam hubungan yang proporsional dengan tujuan transenden, manusia memperoleh kemampuan untuk menggunakan dunia tanpa diperintah olehnya.

Karena itu, *zuhd* tidak seharusnya diukur terutama dari apa yang tidak dimiliki seseorang. Ukuran yang lebih mendalam terletak pada apa yang terjadi ketika sesuatu diperoleh atau hilang. Jika memperoleh harta membuat seseorang menjadi angkuh dan kehilangan harta membuatnya kehilangan seluruh harga diri, keterikatannya masih kuat. Jika memperoleh harta memperluas tanggung jawab dan kehilangan harta tidak menghancurkan orientasi hidupnya, terdapat bentuk kebebasan batin yang lebih matang. Ukuran zuhud terletak pada struktur respons, bukan semata-mata pada struktur kepemilikan.

Pada titik ini, *tazkiyat al-nafs* dan pembebasan kehendak bertemu. Penyucian jiwa merupakan proses membongkar dominasi yang tidak disadari, sedangkan pembebasan kehendak merupakan kemampuan yang lahir ketika dominasi tersebut berkurang. Keduanya tidak menunjuk pada dua proses yang terpisah. Penyucian mengubah subjek; perubahan subjek memungkinkan kebebasan; dan kebebasan tersebut kemudian memungkinkan manusia berhubungan dengan dunia secara lebih bertanggung jawab.

Zuhud yang demikian bukan pelarian dari dunia, melainkan pembebasan cara berada di dalam dunia. Ia tidak menuntut manusia berhenti hidup, tetapi berhenti memperlakukan dunia sebagai tujuan terakhir. Ia tidak menolak kehendak, tetapi membebaskan kehendak dari penjajahan objek-objek yang terbatas. Ia tidak menghapus tanggung jawab sosial, tetapi mengurangi motif-motif egoistik yang sering menyusup ke dalam tanggung jawab tersebut.

Posisi argumentatif yang berkembang dari keseluruhan tradisi ini dapat dirumuskan secara sederhana: manusia tidak menjadi bebas karena memiliki semakin banyak pilihan, dan tidak pula otomatis menjadi bebas karena memiliki semakin sedikit benda. Kebebasan yang dibicarakan tasawuf muncul ketika manusia mampu menghendaki tanpa diperbudak oleh apa yang dikehendakinya. Di situlah *zuhd* menemukan maknanya sebagai disiplin kebebasan, dan *tazkiyat al-nafs* menemukan maknanya sebagai proses pembentukan manusia yang mampu hidup di tengah dunia tanpa kehilangan orientasi transendennya.

**Tazkiyat al-Nafs**

Pembahasan mengenai *tazkiyat al-nafs* perlu ditempatkan sebagai poros yang menghubungkan seluruh latihan batin dalam tasawuf. *Tazkiyah* tidak cukup dipahami sebagai tindakan menghilangkan dosa atau membersihkan diri dari perilaku buruk. Secara konseptual, ia menunjuk kepada proses transformasi manusia yang mencakup pengosongan kecenderungan-kecenderungan yang merusak, penumbuhan kualitas-kualitas kebajikan, dan penataan kembali orientasi kehendak sehingga kehidupan batin tidak lagi didominasi oleh dorongan yang terpecah-pecah. Al-Qur'an memberikan dasar yang sangat penting bagi konstruksi tersebut ketika menyatakan keberuntungan orang yang menyucikan jiwa dan kerugian orang yang mengotorinya (Q.S. al-Syams 91: 9–10).[394] Ayat ini menempatkan penyucian jiwa bukan sebagai aksesori kesalehan, melainkan sebagai persoalan fundamental mengenai arah eksistensi manusia. Istilah *nafs* sendiri tidak boleh direduksi begitu saja menjadi "jiwa" dalam

pengertian psikologi modern. Dalam khazanah Islam, *nafs* memiliki medan makna yang luas dan dapat menunjuk kepada diri, pribadi, dorongan batin, atau dimensi subjektivitas manusia. Karena itu, *tazkiyat al-nafs* lebih tepat dipahami sebagai proses penataan keseluruhan diri daripada sekadar intervensi terhadap satu "bagian" psikologis manusia. Di sinilah tasawuf klasik mengembangkan bahasa yang kaya tentang hati (*qalb*), jiwa (*nafs*), ruh (*rūḥ*), akal (*'aql*), kehendak (*irādah*), dan hasrat (*shahwah*). Masing-masing tidak selalu diperlakukan sebagai entitas yang berdiri sendiri, tetapi sebagai perangkat konseptual untuk menjelaskan dinamika batin manusia.

Dalam konstruksi tasawuf, problem utama manusia bukan semata-mata bahwa ia memiliki keinginan, melainkan bahwa keinginan dapat mengambil posisi sebagai pusat orientasi kehidupan. Keinginan terhadap harta, kedudukan, pengakuan, kenikmatan, bahkan pengalaman spiritual dapat berubah menjadi bentuk keterikatan ketika manusia kehilangan kemampuan untuk menempatkannya dalam horizon nilai yang lebih tinggi. Karena itu, penyucian tidak identik dengan penghancuran dorongan. Dorongan harus dididik, diarahkan, dan ditempatkan dalam tatanan kehidupan yang memungkinkan manusia bertindak secara bebas dari dominasi impuls yang tidak teruji.

Al-Ghazālī memberikan formulasi yang sangat berpengaruh mengenai problem tersebut melalui analisisnya terhadap penyakit-penyakit hati dan jalan pembinaannya. Struktur *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* memperlihatkan bahwa kehidupan keagamaan tidak berhenti pada tindakan lahiriah, tetapi menuntut perhatian terhadap keadaan batin yang melahirkan tindakan tersebut.[395] Dalam kerangka ini, kesalehan tidak dapat dinilai hanya dari banyaknya aktivitas keagamaan.

Intensitas ibadah dapat berjalan bersamaan dengan kesombongan, riya, hasad, cinta dunia, atau pencarian kedudukan. Tazkiyah justru bekerja pada wilayah yang lebih sulit: mengubah sumber batin dari tindakan.

Pandangan tersebut memiliki kedekatan tertentu dengan tradisi etika kebajikan Aristoteles, meskipun fondasi metafisis keduanya tidak identik. Aristoteles memandang pembentukan karakter sebagai proses habituasi yang membuat manusia mampu mengarahkan hasrat melalui kebiasaan yang baik. Tasawuf juga mengenal dimensi pembiasaan, latihan, dan pembentukan karakter, tetapi orientasi akhirnya tidak berhenti pada *eudaimonia* sebagai bentuk kehidupan yang berkembang melalui kebajikan manusiawi. Dalam tasawuf, kebajikan ditempatkan dalam hubungan yang lebih mendasar dengan penghambaan kepada Allah dan transformasi orientasi hati. Perbandingan ini penting karena menunjukkan bahwa disiplin batin bukan monopoli satu tradisi; yang khas dari tasawuf terletak pada integrasi disiplin moral dengan orientasi tauhid.[396]

Abū Ṭālib al-Makkī memperlihatkan dimensi tersebut melalui *Qūt al-Qulūb*, karya yang menghubungkan praktik ibadah, kehidupan hati, adab, dan perjalanan spiritual. Kajian Atif Khalil menunjukkan bahwa karya al-Makkī merupakan salah satu ekspresi penting dari perkembangan tasawuf awal dan memiliki posisi penting dalam sejarah pembentukan bahasa spiritual yang kemudian berkembang dalam karya-karya sesudahnya.[397] Bagi al-Makkī, hati bukan sekadar tempat munculnya perasaan, melainkan pusat yang harus memperoleh "makanan" melalui ibadah, zikir, pengendalian diri, dan kehidupan etis. Karena itu, tazkiyah bersifat nutrisi sekaligus terapeutik: jiwa

dibersihkan dari penyakit dan sekaligus diberi kualitas yang memungkinkan kehidupan spiritual bertumbuh.

Pembacaan terhadap tradisi tersebut memungkinkan dikembangkan satu proposisi penting: *tazkiyat al-nafs* merupakan pendidikan kehendak. Jika bab-bab sebelumnya membahas keterikatan terhadap dunia sebagai persoalan kebebasan manusia, maka tazkiyah menjelaskan mekanisme internal pembebasan itu. Manusia tidak menjadi bebas hanya karena mengurangi kepemilikan material. Ia menjadi bebas ketika kemampuan menentukan tindakan tidak lagi secara dominan ditentukan oleh hasrat yang tidak terdidik. Pembebasan tersebut bersifat gradual karena kehendak manusia dibentuk oleh kebiasaan, ingatan, imajinasi, lingkungan sosial, dan struktur nilai yang dihayatinya.

Dalam perspektif kontemporer Yedi Supriadi, tazkiyatun nafs juga ditempatkan sebagai proses transformasi yang menghubungkan dimensi moral, spiritual, dan pembentukan diri. Pada karya yang tersedia secara daring, ia menggambarkan penyucian jiwa sebagai proses yang tidak terbatas pada ritual individual, tetapi berhubungan dengan pembentukan manusia yang memiliki orientasi moral dan spiritual.[398] Posisi ini dapat ditempatkan sebagai pengembangan kontemporer dari problem klasik: bagaimana transformasi batin diterjemahkan menjadi pembentukan kepribadian. Pembacaan tersebut tidak harus dianggap identik dengan konstruksi para sufi klasik; ia merupakan artikulasi modern yang berusaha menjembatani bahasa tasawuf dengan bahasa pembentukan diri.

Tazkiyah karena itu tidak seharusnya dipahami sebagai proyek isolasi dari dunia. Justru kualitas penyucian diuji dalam hubungan

manusia dengan dunia: bagaimana ia memperoleh harta, menggunakan kekuasaan, memperlakukan manusia lain, menghadapi kehilangan, menerima keberhasilan, dan mengelola pengakuan. Jiwa yang tidak diuji dalam relasi sosial mudah menganggap dirinya telah bersih karena tidak berhadapan dengan situasi yang mengguncang kelemahannya. Tasawuf klasik secara implisit menyadari persoalan tersebut melalui perhatian terhadap muamalah, adab, pekerjaan, keluarga, dan relasi sosial.

Dari sini tampak bahwa tazkiyah memiliki dua arah sekaligus. Arah pertama adalah negatif dalam arti terapeutik: mengurangi dominasi sifat-sifat yang merusak. Arah kedua bersifat konstruktif: membentuk disposisi batin yang memungkinkan manusia menghendaki kebaikan secara lebih stabil. Karena itu, penyucian bukan keadaan steril dari keinginan, melainkan transformasi struktur keinginan. Manusia yang telah mengalami tazkiyah tetap memiliki kebutuhan, ambisi, emosi, dan kehendak; yang berubah ialah kedudukan semua itu dalam keseluruhan orientasi kehidupannya.

Pembacaan semacam ini memperjelas hubungan tazkiyah dengan gagasan pembebasan kehendak. Kehendak tidak dibebaskan dengan menghapus kebebasan memilih, tetapi dengan membebaskannya dari bentuk-bentuk determinasi batin yang lahir dari keterikatan. Dalam kerangka tasawuf, kebebasan tertinggi bukanlah kemampuan melakukan apa saja yang diinginkan, melainkan kemampuan menghendaki apa yang layak dikehendaki. Kebebasan semacam ini bersifat etis dan spiritual sekaligus: manusia menjadi lebih merdeka justru ketika orientasi kehendaknya semakin tertata kepada kebaikan dan kepada Allah.

**Taubat**

Taubat merupakan pintu awal transformasi karena ia mengandung pengakuan bahwa orientasi kehidupan yang sedang dijalani tidak sepenuhnya benar. Dalam perspektif sufistik, taubat bukan sekadar perpindahan dari satu status hukum dari berdosa menjadi tidak berdosa melainkan perubahan arah eksistensial. Manusia yang bertaubat tidak hanya menyesali tindakan masa lalu; ia menata kembali relasinya dengan Allah, dirinya sendiri, dan kemungkinan masa depannya. Al-Qur'an memerintahkan orang beriman untuk melakukan *tawbah nasūḥah*, suatu bentuk pertobatan yang serius dan sungguh-sungguh (Q.S. al-Taḥrīm 66: 8).[399]

Dimensi penting taubat terletak pada kemampuannya memutus kontinuitas psikologis antara manusia dan kesalahannya. Seseorang dapat terjebak dalam dua ekstrem: membenarkan kesalahan sehingga tidak lagi merasakan kebutuhan untuk berubah, atau mengidentifikasi dirinya secara permanen dengan kesalahan sehingga rasa bersalah berubah menjadi keputusasaan. Al-Qur'an justru menolak keputusasaan terhadap rahmat Allah (Q.S. al-Zumar 39: 53).[400] Secara spiritual, taubat karena itu mengandung dua gerak sekaligus: pengakuan terhadap kesalahan dan pembukaan kemungkinan transformasi.

Tradisi tasawuf klasik menaruh perhatian besar pada dimensi batin pertobatan. Taubat yang hanya berhenti pada ekspresi verbal tidak memadai apabila pola kehendak yang melahirkan perbuatan tidak mengalami perubahan. Seseorang dapat mengucapkan istighfar secara berulang, tetapi tetap memelihara kondisi batin yang sama. Problem ini membawa taubat dari wilayah formula menuju wilayah transformasi.

Penyesalan menjadi bermakna ketika ia mengubah penilaian, kebiasaan, dan orientasi kehendak.

Dalam tradisi Ghazālian, taubat berkaitan dengan kesadaran tentang keadaan hati dan tindakan. Ia menjadi bagian dari struktur pembinaan diri yang menghubungkan pengetahuan tentang kesalahan dengan kehendak untuk meninggalkannya. Karena itu, taubat tidak berdiri terpisah dari mujahadah dan muhasabah. Taubat membuka pintu, muhasabah mengidentifikasi penyimpangan, sedangkan mujahadah membantu mempertahankan perubahan. Struktur ini memperlihatkan bahwa transformasi spiritual memiliki dimensi temporal: perubahan batin membutuhkan kesinambungan.

Al-Makkī menempatkan kehidupan spiritual dalam rangkaian maqām yang tidak dapat dilepaskan dari disiplin praktik. Dalam perspektif ini, taubat bukan sekadar respons terhadap pelanggaran individual, melainkan awal dari pembentukan pola hidup yang baru. Kajian terhadap *Qūt al-qulūb* menunjukkan bahwa karya tersebut menyatukan kehidupan hati dengan praktik keagamaan dan etika, sehingga perjalanan spiritual tidak dapat dipisahkan dari kehidupan konkret.[401]

Taubat juga memiliki implikasi epistemologis. Orang yang tidak mampu mengakui kesalahannya cenderung kehilangan kemampuan untuk mengoreksi penilaiannya sendiri. Kesombongan intelektual dalam bentuk tertentu dapat dipahami sebagai ketidakmampuan melakukan taubat epistemik: seseorang tidak hanya salah, tetapi tidak sanggup mengakui bahwa ia mungkin salah. Dalam pengertian ini, spiritualitas taubat memiliki relevansi yang melampaui moralitas individual. Ia mengajarkan kerendahan hati sebagai syarat koreksi diri.

Perbandingan dengan gagasan pertobatan dalam tradisi filsafat moral menunjukkan bahwa perubahan moral hampir selalu membutuhkan pengakuan terhadap adanya jarak antara keadaan aktual dan keadaan yang seharusnya. Kekhasan tasawuf terletak pada penempatan jarak tersebut dalam relasi vertikal manusia dengan Allah. Kesalahan bukan hanya kegagalan memenuhi norma sosial atau rasionalitas praktis, melainkan juga gangguan terhadap orientasi penghambaan. Taubat karena itu mengandung dimensi etis sekaligus teologis.

Dalam kerangka pembebasan kehendak, taubat memiliki fungsi yang lebih mendalam. Kehendak yang terikat pada kebiasaan buruk sering kali mengalami paradoks: manusia mengetahui apa yang baik, tetapi tetap mengulangi tindakan yang bertentangan dengan pengetahuannya. Taubat memulai proses pemutusan paradoks tersebut dengan menghadirkan kembali kesadaran moral. Akan tetapi, kesadaran saja tidak cukup. Ia harus diterjemahkan menjadi latihan dan perubahan pola hidup.

Taubat juga tidak identik dengan penolakan terhadap masa lalu. Masa lalu tetap menjadi bagian dari struktur pembelajaran manusia. Yang diubah adalah relasi manusia terhadap masa lalu itu. Kesalahan yang disadari dapat menjadi sumber kebijaksanaan moral; kesalahan yang disangkal menjadi pola yang berulang. Karena itu, taubat mengubah pengalaman dosa dari sekadar beban menjadi kemungkinan pendidikan jiwa.

Dalam konstruksi argumentatif bab ini, taubat dapat ditempatkan sebagai tindakan pertama pembebasan kehendak karena ia mengembalikan kemampuan manusia untuk berkata “tidak” terhadap

pola dirinya sendiri yang telah menguasainya. Ia merupakan bentuk *self-interruption*: manusia menghentikan otomatisme moral dan membuka kemungkinan kehidupan yang berbeda. Kebebasan tidak dimulai ketika semua keinginan terpenuhi, melainkan ketika manusia mampu menghentikan kehendak yang telah kehilangan arah.

**Muhasabah**

Jika taubat merupakan keputusan untuk mengubah arah, *muhasabah* merupakan mekanisme yang memungkinkan arah tersebut terus diperiksa. Istilah ini menunjuk pada praktik memperhitungkan atau mengevaluasi diri, tetapi dalam tasawuf ia mempunyai kedalaman moral yang lebih besar daripada introspeksi biasa. Muhasabah menuntut manusia untuk menilai bukan hanya apa yang telah dilakukannya, tetapi juga motif yang menggerakkan tindakan, kondisi hati yang menyertainya, dan konsekuensi moral dari tindakannya.

Al-Qur'an memberikan dasar yang kuat bagi orientasi reflektif tersebut melalui perintah agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok (Q.S. al-Ḥasyr 59: 18).[402] Struktur ayat tersebut penting: perhatian terhadap tindakan masa lalu ditempatkan bersama kesadaran ketakwaan dan pengetahuan Allah terhadap apa yang dikerjakan manusia. Muhasabah dengan demikian bukan pemeriksaan diri yang berdiri sendiri, tetapi refleksi diri di bawah horizon pertanggungjawaban kepada Allah.

Muhasabah berbeda dari rasa bersalah yang tidak produktif. Rasa bersalah dapat membuat seseorang terjebak pada masa lalu, sedangkan muhasabah diarahkan kepada koreksi. Pertanyaan pokoknya bukan sekadar "Apa yang salah?" tetapi "Bagaimana kesalahan itu

terjadi?", "Dorongan apa yang membuatnya mungkin?", dan "Perubahan apa yang diperlukan agar pola tersebut tidak berulang?" Dengan demikian, muhasabah memiliki karakter diagnostik. Ia mengubah pengalaman moral menjadi pengetahuan tentang diri.

Al-Muḥāsibī merupakan salah satu tokoh yang secara khusus mengembangkan perhatian terhadap pemeriksaan batin. Bahkan nisbah namanya telah lama dikaitkan dengan praktik *muḥāsabah*. Dalam tradisi yang berkembang di sekitarnya, pengawasan terhadap gerak batin menjadi unsur penting dalam kesalehan. Nilai pemikiran tersebut terletak pada pengakuan bahwa bahaya moral tidak selalu bermula dari tindakan yang tampak. Ia dapat tumbuh dari niat, lintasan, ambisi, dan pembenaran diri yang secara bertahap membentuk tindakan.

Persoalan yang dihadapi muhasabah adalah kemampuan manusia untuk menipu dirinya sendiri. Seseorang dapat menafsirkan ambisi sebagai dedikasi, kesombongan sebagai ketegasan, pencarian popularitas sebagai dakwah, atau keterikatan pada harta sebagai tanggung jawab. Karena itu, muhasabah yang efektif membutuhkan standar normatif yang tidak sepenuhnya berasal dari preferensi subjektif. Dalam tasawuf, standar tersebut berakar pada wahyu, syariat, akhlak, dan kesadaran akan kehadiran Allah.

Al-Ghazālī mengembangkan struktur pemeriksaan diri yang lebih sistematis dalam pembahasan tentang kehidupan batin. Kesadaran moral perlu diterapkan secara terus-menerus karena jiwa memiliki kecenderungan untuk melupakan tujuan yang sebelumnya telah disadari. Muhasabah dengan demikian bukan aktivitas sesekali, melainkan disiplin yang menjaga kesinambungan transformasi.[403]

Jika dibandingkan dengan gagasan refleksi diri dalam filsafat modern, terdapat titik pertemuan sekaligus perbedaan. Refleksi dalam tradisi filsafat dapat diarahkan kepada pemeriksaan rasional terhadap keyakinan, motif, dan tindakan. Muhasabah juga mengandung dimensi tersebut, tetapi tidak berhenti pada koherensi rasional. Ia memasukkan dimensi dosa, niat, keikhlasan, dan pertanggungjawaban eskatologis. Dengan demikian, subjek yang melakukan muhasabah tidak sepenuhnya diposisikan sebagai hakim yang otonom atas dirinya; ia menilai diri dalam relasi dengan horizon transenden.

Dimensi tersebut membuat muhasabah memiliki implikasi penting bagi pembebasan kehendak. Kehendak yang tidak diperiksa akan cenderung menganggap dirinya transparan terhadap dirinya sendiri. Padahal manusia sering tidak mengetahui secara penuh mengapa ia menginginkan sesuatu. Muhasabah memecah ilusi transparansi tersebut. Ia membuat kehendak menjadi objek refleksi, sehingga manusia dapat melihat bahwa sebagian keinginannya mungkin berasal dari kebiasaan, ketakutan, kebutuhan akan pengakuan, atau keterikatan yang tidak disadari.

Muhasabah juga harus dibedakan dari narsisisme introspektif. Terlalu banyak memusatkan perhatian pada diri dapat justru memperkuat ego. Dalam tasawuf, pemeriksaan diri idealnya menghasilkan pengurangan ego, bukan pemujaan terhadap diri melalui refleksi tanpa akhir. Ukuran keberhasilannya bukan seberapa banyak seseorang memikirkan dirinya, melainkan seberapa jujur ia mampu memperbaiki relasinya dengan Allah dan sesama.

Pada tingkat sosial, prinsip muhasabah dapat diperluas menjadi etika pertanggungjawaban. Individu yang terbiasa mengaudit dirinya

lebih mungkin menyadari bahwa kekuasaan, pengetahuan, dan otoritas bukan milik absolut. Namun perlu kehati-hatian: muhasabah spiritual tidak otomatis menghasilkan institusi yang adil. Struktur sosial tetap memerlukan mekanisme akuntabilitas eksternal. Karena itu, pembacaan yang lebih memadai menempatkan muhasabah sebagai fondasi etika personal yang melengkapi, bukan menggantikan, mekanisme pertanggungjawaban sosial.

Dari rangkaian ini dapat dikembangkan proposisi bahwa muhasabah merupakan bentuk disiplin epistemik terhadap kehendak. Ia mengajarkan manusia untuk tidak langsung mempercayai dorongan batinnya hanya karena dorongan itu terasa autentik. Keaslian pengalaman subjektif tidak selalu identik dengan kebenaran moral. Kebebasan yang matang membutuhkan kemampuan memeriksa keinginan sebelum menjadikannya dasar tindakan.

**Muraqabah**

*Muraqabah* melanjutkan muhasabah dari dimensi evaluasi menuju dimensi kesadaran yang berlangsung sebelum, selama, dan sesudah tindakan. Jika muhasabah bertanya tentang apa yang telah dilakukan, muraqabah mengembangkan kesadaran bahwa tindakan sedang berlangsung dalam pengetahuan Allah. Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah mengetahui bisikan jiwa manusia dan menggambarkan kedekatan-Nya dengan manusia (Q.S. Qāf 50: 16).[404] Ayat ini menjadi salah satu dasar penting bagi pembentukan kesadaran batin bahwa ruang interior manusia bukan wilayah yang tersembunyi dari pengetahuan Ilahi. Muraqabah tidak identik dengan rasa takut yang patologis. Kesadaran diawasi dapat menghasilkan kecemasan apabila

Allah dibayangkan semata-mata sebagai pengawas yang menghukum. Tradisi tasawuf yang matang justru mengintegrasikan pengawasan dengan kesadaran akan rahmat, pengetahuan, dan kedekatan Allah. Karena itu, muraqabah memiliki fungsi etis: seseorang berusaha menjaga kualitas tindakan bukan karena takut terhadap penilaian sosial, melainkan karena menyadari dimensi transenden dari setiap tindakan.

Perbedaan antara pengawasan eksternal dan muraqabah sangat penting. Pengawasan eksternal bergantung pada kemungkinan terlihat oleh orang lain. Ketika tidak ada kamera, atasan, keluarga, atau masyarakat yang menyaksikan, kontrol eksternal dapat melemah. Muraqabah bekerja dengan prinsip yang berbeda. Ia membentuk pengawas internal yang bukan sekadar suara sosial yang telah diinternalisasi, melainkan kesadaran religius bahwa manusia hidup dalam relasi permanen dengan Allah.

Di sinilah muraqabah berhubungan erat dengan *ikhlāṣ*. Seseorang yang sadar bahwa Allah mengetahui batinnya tidak dapat puas hanya dengan penampilan moral. Perbuatan yang tampak baik dapat tetap memiliki orientasi yang problematis apabila didorong oleh kebutuhan akan pujian. Muraqabah mengarahkan perhatian kepada wilayah yang tidak dapat dinilai hanya melalui observasi eksternal: niat, orientasi, dan keadaan hati.

Al-Ghazālī mengembangkan pembahasan tentang muraqabah sebagai disiplin yang mencakup berbagai keadaan manusia. Kesadaran kepada Allah tidak hanya berlaku dalam ibadah formal, tetapi juga dalam aktivitas sehari-hari.[405] Konsekuensinya adalah penghapusan pemisahan tajam antara “wilayah spiritual” dan “wilayah duniawi”.

Bekerja, berbicara, berinteraksi, menggunakan harta, dan mengambil keputusan semuanya dapat menjadi medan muraqabah.

Pemahaman ini mempunyai implikasi epistemologis. Manusia biasanya membangun identitas berdasarkan apa yang dapat ia katakan tentang dirinya. Muraqabah memindahkan pusat evaluasi dari narasi diri kepada kedalaman niat dan tindakan. Orang dapat membangun citra dirinya sebagai saleh, rendah hati, atau intelektual, tetapi muraqabah menuntut pemeriksaan terhadap kenyataan batin yang mungkin tidak sejalan dengan citra tersebut.

Perbandingan dengan teori pengawasan modern memperlihatkan perbedaan penting. Pengawasan institusional bertujuan mengatur perilaku melalui visibilitas dan konsekuensi. Muraqabah bertujuan mentransformasi subjek sehingga pengaturan tidak bergantung sepenuhnya pada tekanan eksternal. Keduanya tidak perlu dipertentangkan. Institusi tetap membutuhkan akuntabilitas, sedangkan manusia membutuhkan kesadaran moral internal. Persoalan muncul ketika salah satu dianggap mampu menggantikan yang lain.

William C. Chittick, ketika membaca Ibn al-‘Arabī, menunjukkan bahwa kesadaran sufistik tentang manusia tidak dapat dipisahkan dari struktur relasional antara manusia, dunia, dan Realitas Ilahi. Dalam kerangka Ibn al-‘Arabī, dunia bukan realitas yang sepenuhnya otonom dari Allah, melainkan medan penampakan tanda-tanda dan nama-nama Ilahi.[406] Dari sudut ini, muraqabah dapat dipahami secara lebih luas: manusia tidak sekadar “diawasi” dari luar, tetapi hidup dalam suatu realitas yang seluruhnya berada dalam cakrawala pengetahuan dan kehadiran Ilahi. Muraqabah juga dapat membebaskan kehendak dari ketergantungan pada pengakuan manusia. Selama tindakan

terutama diarahkan kepada apa yang akan dilihat orang lain, kehendak tetap terikat pada opini sosial. Seseorang mungkin tampak bebas karena tidak dipaksa secara fisik, tetapi secara batin ia dikendalikan oleh kebutuhan akan penerimaan. Kesadaran kepada Allah menggeser pusat orientasi tersebut.

Namun, muraqabah harus dijaga dari kemungkinan disalahgunakan menjadi mekanisme kontrol sosial atas nama agama. Kesadaran spiritual bersifat personal dan etis; ia tidak memberikan legitimasi otomatis kepada seseorang untuk mengklaim mengetahui keadaan batin orang lain. Muraqabah yang sehat justru meningkatkan kerendahan hati karena manusia menyadari keterbatasannya dalam membaca hati sesamanya.

Dalam kerangka keseluruhan bab, muraqabah dapat diposisikan sebagai kondisi kesadaran yang menjaga hasil taubat dan muhasabah. Taubat memutus arah lama, muhasabah memeriksa perjalanan, sedangkan muraqabah menjaga kesadaran agar penyimpangan dapat dikenali sebelum berkembang menjadi tindakan. Dengan demikian, pembebasan kehendak tidak hanya membutuhkan keputusan untuk berubah, tetapi juga kesadaran yang terus menerus terhadap proses perubahan itu sendiri.

**Mujahadah**

*Mujāhadah* menandai pergeseran dari kesadaran menuju perjuangan aktif terhadap kecenderungan jiwa yang menghambat transformasi. Dalam bahasa tasawuf, perjuangan tersebut terutama diarahkan kepada *nafs*, hawa, dan kecenderungan yang membuat manusia menjadikan keinginan sebagai pusat kehidupan. Karena itu,

mujahadah tidak tepat diterjemahkan semata-mata sebagai "perlawanan" dalam arti keras terhadap diri. Ia merupakan proses mengubah hubungan manusia dengan dorongan batinnya.

Problem dasar mujahadah terletak pada kenyataan bahwa manusia tidak selalu menghendaki apa yang menurut pengetahuannya baik. Pengetahuan moral dan kehendak tidak selalu berjalan serempak. Seseorang dapat memahami bahaya keserakahan tetapi tetap mengejarnya; mengetahui pentingnya kesabaran tetapi tetap mudah marah; memahami nilai kejujuran tetapi tetap tergoda untuk memanipulasi. Mujahadah memasuki celah antara mengetahui dan melakukan.

Al-Ghazālī memberikan perhatian besar kepada perjuangan jiwa melalui latihan yang bertujuan mengubah disposisi batin. Prinsip penting yang dapat ditarik dari konstruksinya ialah bahwa karakter tidak cukup dibentuk melalui pengetahuan. Jiwa perlu dilatih agar kecenderungan yang buruk kehilangan kekuatan dan kecenderungan yang baik menjadi lebih mudah diwujudkan.[407] Dalam kerangka tersebut, mujahadah memiliki karakter pedagogis.

Hal yang penting adalah bahwa mujahadah tidak menghendaki penghancuran seluruh dorongan manusia. Hasrat makan, kebutuhan terhadap istirahat, kecenderungan mencari keamanan, keinginan untuk dihargai, dan dorongan untuk mencapai sesuatu memiliki fungsi tertentu dalam kehidupan manusia. Persoalannya terletak pada proporsi dan dominasi. Mujahadah berarti menundukkan dorongan kepada tujuan moral, bukan menjadikan manusia makhluk tanpa dorongan. Tradisi etika kebajikan Aristoteles menyediakan titik perbandingan yang berguna. Kebajikan terbentuk melalui tindakan

berulang yang secara bertahap membentuk karakter. Tasawuf juga mengakui pentingnya pengulangan dan latihan, tetapi memberikan dimensi asketik dan teologis yang berbeda. Latihan bukan hanya untuk mencapai keseimbangan karakter, melainkan untuk menundukkan ego dan mengarahkan diri kepada Allah. Karena itu, mujahadah dalam tasawuf tidak dapat dipisahkan dari ibadah dan niat.

Dalam tradisi al-Makkī, pembinaan hati berlangsung melalui praktik yang membentuk keseluruhan kehidupan spiritual. *Qūt al-qulūb* memperlihatkan hubungan antara ibadah, hati, dan perjalanan spiritual, sehingga perjuangan batin tidak dipahami sebagai aktivitas psikologis yang terpisah dari agama.[408] Hal ini penting untuk mencegah reduksi mujahadah menjadi semacam teknik pengendalian diri yang dapat dipisahkan dari horizon tauhid.

Mujahadah juga memiliki dimensi sosial. Nafsu tidak selalu muncul dalam kesendirian; ia dibentuk oleh kompetisi, status, kepemilikan, dan pandangan masyarakat. Hasrat menjadi kaya, terkenal, atau berkuasa dapat diperkuat oleh struktur sosial. Karena itu, perjuangan terhadap nafs menuntut kemampuan membaca lingkungan yang membentuk kehendak. Seseorang yang ingin mengubah dirinya tetapi tidak memahami kondisi sosial yang terus memproduksi hasrat tertentu akan menghadapi persoalan yang lebih kompleks daripada sekadar kurangnya kemauan.

Di sinilah gagasan pembebasan kehendak memperoleh kedalaman. Kehendak manusia selalu berhubungan dengan dunia sosial, tetapi tidak sepenuhnya ditentukan olehnya. Mujahadah menyediakan ruang praksis di mana seseorang belajar menciptakan jarak antara stimulus dan respons. Jarak tersebut memungkinkan tindakan yang lebih

reflektif. Kebebasan tidak berarti ketiadaan pengaruh, melainkan kemampuan mengolah pengaruh sehingga tidak berubah menjadi dominasi.

Kritik perlu diarahkan kepada kemungkinan interpretasi mujahadah yang ekstrem. Praktik spiritual yang mengabaikan kesehatan fisik, kebutuhan sosial, atau tanggung jawab keluarga dapat berubah menjadi bentuk pelarian. Tradisi tasawuf sendiri tidak seluruhnya homogen dalam persoalan asketisme. Karena itu, mujahadah harus dibaca bersama prinsip keseimbangan, pengetahuan tentang kemampuan diri, dan tuntutan syariat. Perjuangan yang benar bukan tindakan menyakiti diri, tetapi tindakan mengurangi dominasi ego.

Mujahadah akhirnya harus menghasilkan kelembutan, bukan kekerasan batin. Jika seseorang semakin disiplin tetapi semakin mudah merendahkan orang lain, praktik tersebut belum menghasilkan transformasi moral yang memadai. Ukuran keberhasilan mujahadah bukan intensitas penderitaan yang dialami, melainkan perubahan kualitas kehendak dan perilaku. Dari sini dapat dikembangkan proposisi bahwa mujahadah merupakan teknologi moral internal yang mengubah kebiasaan kehendak melalui latihan yang sadar, terarah, dan berkelanjutan.

**Riyāḍah**

Jika mujahadah menjelaskan perjuangan, *riyāḍah* menjelaskan bentuk latihan yang membuat perjuangan tersebut dapat menjadi kebiasaan. Secara konseptual, riyāḍah menunjukkan bahwa perubahan manusia membutuhkan praktik yang berulang. Jiwa tidak berubah hanya karena memperoleh wawasan baru. Pengetahuan dapat

membuka kemungkinan transformasi, tetapi kebiasaan baru memerlukan pengulangan, disiplin, dan pengaturan lingkungan.

Dalam tradisi sufistik, riyāḍah dapat mencakup pengaturan makan, tidur, bicara, ibadah, zikir, khalwah, serta berbagai bentuk disiplin lain. Namun daftar praktik tersebut tidak boleh dipisahkan dari tujuan moralnya. Sedikit makan, misalnya, bukan nilai absolut; nilainya muncul ketika membantu manusia mengurangi dominasi kerakusan dan meningkatkan kesiapan batin untuk beribadah. Begitu pula sedikit bicara bukan kebajikan jika menghasilkan pengabaian terhadap kewajiban sosial.

Al-Ghazālī menunjukkan bahwa latihan jiwa membutuhkan metode yang sesuai dengan penyakit batin yang hendak diobati. Prinsip ini membuat riyāḍah bersifat terapeutik. Sifat kikir dapat dihadapi melalui latihan memberi; kesombongan dapat dilawan dengan tindakan yang mengurangi rasa superioritas; dorongan berlebihan terhadap kenikmatan dapat dikendalikan melalui pembatasan yang sadar.[409] Logika ini menunjukkan bahwa pembentukan karakter tidak hanya bersifat deklaratif. Sifat tertentu perlu dilawan melalui tindakan yang berlawanan dengannya.

Dalam perspektif pendidikan, riyāḍah memperlihatkan bahwa manusia adalah makhluk yang dapat dibentuk melalui kebiasaan. Di sini terdapat kedekatan dengan teori habituasi dalam etika kebajikan. Namun, riyāḍah sufistik memiliki orientasi yang lebih eksplisit terhadap transformasi batin. Latihan tidak sekadar membuat tindakan baik menjadi kebiasaan, tetapi bertujuan agar kebaikan semakin berakar dalam hati. Persoalan penting muncul ketika riyāḍah dipahami secara mekanis. Pengulangan ritual tidak otomatis menghasilkan transformasi.

Seseorang dapat melakukan latihan yang sama selama bertahun-tahun tetapi tetap mempertahankan orientasi ego yang sama. Karena itu, riyāḍah membutuhkan kesadaran, niat, dan evaluasi. Hubungan antara riyāḍah, muraqabah, dan muhasabah menjadi penting: latihan membentuk kebiasaan, muraqabah menjaga kesadaran, sedangkan muhasabah memeriksa hasilnya.

Riyāḍah juga dapat dibaca sebagai bentuk pendidikan terhadap tubuh. Tasawuf tidak memandang tubuh sebagai musuh mutlak, tetapi menyadari bahwa tubuh mempunyai ritme kebutuhan dan kenikmatan yang dapat memengaruhi jiwa. Pengaturan tubuh karena itu menjadi bagian dari pendidikan kehendak. Kebebasan batin tidak dapat dicapai tanpa memperhitungkan kondisi material tempat kehendak bekerja.

Abū Ṭālib al-Makkī menempatkan praktik keagamaan dan kehidupan hati dalam satu struktur spiritual. Kajian Khalil menunjukkan bahwa *Qūt al-qulūb* merupakan karya penting dalam pembentukan sistematis tasawuf awal, terutama dalam menghubungkan ilmu hati dengan praktik kehidupan spiritual.[410] Perspektif ini memperkuat gagasan bahwa riyāḍah bukan sekadar teknik individual, tetapi bagian dari tradisi pembentukan manusia.

Riyāḍah juga perlu dibedakan dari penyangkalan diri yang patologis. Dalam konteks modern, seseorang dapat menggunakan asketisme untuk menghindari persoalan psikologis atau tanggung jawab kehidupan. Tasawuf tidak memberikan dasar yang memadai untuk menganggap setiap bentuk penderitaan sebagai bukti kemajuan spiritual. Disiplin yang benar harus menghasilkan kejernihan, kemampuan menjalankan kewajiban, dan kematangan akhlak. Dalam kerangka pembebasan kehendak, riyāḍah berfungsi sebagai

pembentukan kapasitas. Kehendak yang ingin bebas dari dominasi hasrat membutuhkan kemampuan aktual untuk menunda, membatasi, memilih, dan bertahan. Kapasitas tersebut tidak muncul secara spontan. Ia dilatih. Karena itu, riyāḍah dapat dipahami sebagai proses membangun "otot moral" tanpa mengubah manusia menjadi objek disiplin mekanis.

Proposisi yang dapat dikembangkan ialah bahwa riyāḍah mengubah kebebasan dari gagasan abstrak menjadi kapasitas yang terlatih. Manusia menjadi lebih bebas bukan semata karena mengetahui apa yang benar, tetapi karena memiliki kemampuan praktis untuk memilih yang benar ketika berhadapan dengan dorongan yang berlawanan.

**Wara'**

*Wara'* merupakan bentuk kehati-hatian moral yang menempatkan manusia pada jarak tertentu dari sesuatu yang berpotensi mengganggu integritas batin. Ia tidak sekadar berarti meninggalkan yang haram, sebab meninggalkan sesuatu yang jelas haram merupakan kewajiban. Dalam perkembangan tasawuf, wara' memperoleh dimensi lebih halus: kehati-hatian terhadap perkara yang meragukan, berlebihan, atau dapat membuka jalan menuju keterikatan yang lebih besar.

Nilai penting wara' terletak pada cara ia memahami moralitas sebagai persoalan proses, bukan hanya hasil akhir. Tindakan yang tampak halal dapat membawa seseorang menuju keserakahan, kesombongan, atau kelalaian. Karena itu, wara' mengembangkan sensitivitas terhadap konsekuensi moral yang belum tampak. Ia merupakan bentuk etika antisipatif. Dalam konteks pembebasan kehendak, wara' membatasi ruang masuk bagi keterikatan sebelum

keterikatan tersebut menjadi kebiasaan. Jika zuhud bekerja terhadap hubungan manusia dengan dunia, wara‘ bekerja pada titik keputusan: apakah sesuatu layak didekati, diterima, atau ditinggalkan. Wara‘ dengan demikian memiliki karakter preventif.

Al-Ghazālī memberi perhatian pada wilayah yang melampaui sekadar klasifikasi halal dan haram. Kesadaran terhadap perkara yang meragukan berhubungan dengan usaha menjaga kejernihan hati.[411] Akan tetapi, pembacaan ini harus dilakukan secara proporsional. Wara‘ tidak boleh berubah menjadi ketakutan yang membuat manusia tidak mampu menjalankan kehidupan normal. Kehati-hatian yang sehat membutuhkan pengetahuan; tanpa pengetahuan, wara‘ dapat berubah menjadi keraguan tanpa dasar.

Tradisi al-Makkī juga memperlihatkan bahwa pembinaan hati berhubungan dengan pengelolaan hubungan manusia terhadap dunia material dan moral. *Qūt al-qulūb* tidak memisahkan kehidupan spiritual dari persoalan halal, pekerjaan, konsumsi, dan hubungan sosial.[412] Hal ini menunjukkan bahwa kesucian hati tidak dapat dipisahkan dari cara seseorang berhubungan dengan objek material.

Perbandingan dengan etika modern menunjukkan bahwa wara‘ memiliki kemiripan dengan prinsip kehati-hatian, tetapi tidak sepenuhnya identik dengannya. Etika modern dapat menggunakan prinsip kehati-hatian untuk mengantisipasi risiko sosial atau ekologis. Wara‘ memiliki cakupan yang lebih personal dan teologis: risiko yang diperhatikan bukan hanya kerugian eksternal, tetapi kerusakan orientasi batin.

Wara‘ juga mengajarkan bahwa kebebasan membutuhkan batas. Paradoks ini penting. Dalam pemahaman liberal yang ekstrem,

kebebasan kadang dibayangkan sebagai perluasan pilihan tanpa batas. Tasawuf menunjukkan kemungkinan lain: semakin banyak pilihan tidak selalu menghasilkan semakin banyak kebebasan. Pilihan dapat menjadi sumber perbudakan jika manusia tidak memiliki kemampuan untuk menilai mana yang layak dikehendaki.

Karena itu, wara‘ bukan penolakan terhadap dunia, melainkan penyaringan relasi dengan dunia. Manusia tetap bekerja, memperoleh harta, berinteraksi, dan menggunakan fasilitas kehidupan. Yang diubah ialah cara ia menentukan batas. Dunia tidak harus dihilangkan; dunia harus ditempatkan.

Pada tahap ini, wara‘ menjadi jembatan antara tazkiyah dan zuhud. Tazkiyah menyediakan tujuan transformasi, mujahadah dan riyāḍah menyediakan latihan, sedangkan wara‘ memberikan sensitivitas moral terhadap objek dan situasi yang dapat mengganggu proses tersebut. Dengan demikian, wara‘ merupakan bentuk kewaspadaan etis yang melindungi kebebasan batin.

Proposisi yang dapat dikembangkan adalah bahwa wara‘ merupakan etika batas. Ia tidak mengukur kebebasan berdasarkan banyaknya hal yang dapat dimiliki atau dilakukan, melainkan berdasarkan kemampuan menentukan batas terhadap sesuatu yang berpotensi menguasai manusia. Dalam perspektif ini, batas bukan lawan kebebasan; batas justru dapat menjadi kondisi bagi kebebasan yang matang.

**Zuhud**

Zuhud merupakan salah satu konsep paling sering disalahpahami dalam tasawuf. Ia kerap direduksi menjadi kemiskinan, penolakan

terhadap harta, atau pengasingan diri dari kehidupan sosial. Pembacaan semacam itu terlalu sempit. Dalam tradisi tasawuf, persoalan utama bukan keberadaan benda duniawi, melainkan keterikatan hati kepadanya. Manusia dapat memiliki sedikit harta tetapi sangat terikat kepada dunia; sebaliknya, seseorang dapat memiliki kekayaan tetapi tidak menjadikan kekayaan sebagai pusat identitas dan tujuan hidup.

Kerangka tersebut melanjutkan argumentasi tentang *hubb al-dunyā*. Jika cinta dunia berarti ketika dunia mengambil posisi normatif yang berlebihan dalam kehendak, zuhud merupakan upaya mengembalikan dunia kepada kedudukan instrumentalnya. Harta, jabatan, ilmu, dan pengaruh dapat digunakan untuk kebaikan, tetapi tidak boleh berubah menjadi objek penghambaan.

Al-Hujwīrī merupakan salah satu tokoh penting dalam perkembangan konseptualisasi zuhud dalam tasawuf Persia. *Kashf al-Maḥjūb* menjadi sumber penting untuk memahami berbagai konsep dan praktik sufistik, termasuk persoalan asketisme dan kehidupan spiritual.[413] Dalam karya tersebut, tasawuf tidak dapat direduksi menjadi bentuk lahiriah tertentu. Ia berkaitan dengan transformasi keadaan batin dan orientasi manusia kepada Allah.

Zuhud karena itu memiliki dimensi epistemologis. Manusia sering mengukur nilai dirinya melalui apa yang dimiliki. Ketika kepemilikan menjadi ukuran harga diri, kehilangan benda tidak lagi hanya berarti kehilangan objek, tetapi kehilangan identitas. Zuhud mengganggu struktur identifikasi tersebut. Ia mengajarkan bahwa “memiliki” tidak sama dengan “menjadi”. Manusia tidak harus menghapus kepemilikan, tetapi harus mencegah kepemilikan menguasai definisi dirinya.

Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī mengembangkan bahasa spiritual yang kuat mengenai keterikatan manusia terhadap sebab-sebab duniawi. Dalam tradisi *al-Ḥikam*, perhatian diarahkan kepada kecenderungan manusia menggantungkan hati kepada selain Allah. Karya tersebut kemudian memperoleh tradisi komentar yang luas, termasuk karya Ibn ‘Ajībah yang memuat teks *al-Ḥikam*.[414] Di sini, zuhud dapat dibaca bukan sebagai penghancuran sebab, melainkan pembebasan hati dari ketergantungan absolut kepada sebab.

Ibn al-‘Arabī menawarkan horizon yang berbeda namun kompatibel pada tingkat tertentu. Dunia dalam metafisika Ibn al-‘Arabī bukan sekadar sesuatu yang harus ditolak. Ia merupakan ranah manifestasi tanda-tanda Ilahi. Chittick menunjukkan bahwa pemikiran Ibn al-‘Arabī menghubungkan ontologi, epistemologi, dan soteriologi dalam cara yang memungkinkan dunia dipahami sebagai bagian dari struktur penyingkapan makna, bukan sebagai realitas yang harus dibenci.[415] Dengan perspektif ini, zuhud tidak harus berarti anti-dunia.

Perbedaan tersebut penting. Asketisme yang terlalu keras dapat menghasilkan dikotomi antara spiritualitas dan kehidupan. Ibn al-‘Arabī membantu membuka kemungkinan bahwa masalah bukan dunia sebagai dunia, melainkan cara manusia memperlakukannya. Dunia menjadi problem ketika ia diperlakukan sebagai tujuan final. Jika dunia diperlakukan sebagai amanah, sarana, dan medan aktualisasi kebajikan, relasi manusia dengannya berubah.

Dalam konteks modern, zuhud dapat dibaca sebagai kritik terhadap konsumsi yang menjadikan benda sebagai penentu status dan identitas. Namun, pembacaan tersebut harus menghindari klaim bahwa tasawuf secara langsung menyediakan teori ekonomi modern. Zuhud lebih

tepat ditempatkan sebagai etika subjektivitas: ia menguji apa yang terjadi ketika manusia menggantungkan kebahagiaan kepada akumulasi.

Yedi Supriadi, dalam pemikiran kontemporernya mengenai tazkiyatun nafs, juga menempatkan zuhud sebagai salah satu kualitas yang berkaitan dengan pembentukan manusia yang lebih terarah secara spiritual.[416] Kontribusi penting pembacaan kontemporer semacam ini ialah menghubungkan warisan tasawuf dengan persoalan pembentukan diri modern. Namun, konstruksi tersebut tetap perlu dibedakan dari konsep zuhud klasik agar tidak terjadi anakronisme.

Zuhud pada akhirnya bukan seni memiliki sesedikit mungkin, melainkan seni menempatkan segala sesuatu pada tempatnya. Manusia yang zuhud dapat bekerja dengan serius, memiliki harta, mengembangkan ilmu, dan berpartisipasi dalam masyarakat. Yang ditolak ialah transformasi sarana menjadi tujuan absolut. Dalam perspektif pembebasan kehendak, zuhud membebaskan manusia dari ketergantungan psikologis dan simbolik terhadap objek yang seharusnya berada di bawah kendalinya.

**Qana'ah**

*Qanā‘ah* merupakan kelanjutan logis dari zuhud, tetapi keduanya tidak identik. Jika zuhud terutama menyangkut relasi manusia dengan dunia dan kemampuan untuk tidak menjadikannya tujuan absolut, qana‘ah menyentuh keadaan batin ketika manusia mampu menerima bagian kehidupannya tanpa terus-menerus diperbudak oleh kekurangan yang dibayangkan. Qana‘ah tidak berarti berhenti berusaha. Ia merupakan kemampuan membedakan antara usaha

memperbaiki keadaan dan ketidakmampuan menerima kenyataan. Perbedaan tersebut penting karena qana‘ah mudah disalahgunakan menjadi legitimasi pasivitas sosial. Dalam pembacaan yang dangkal, orang miskin dapat diminta “menerima keadaan” sementara struktur ketidakadilan tidak disentuh. Tasawuf yang dibaca secara kritis tidak harus menghasilkan kesimpulan semacam itu. Qana‘ah berada pada tingkat orientasi batin: bagaimana seseorang mengelola hasil usaha, bukan bagaimana ia dibebaskan dari kewajiban memperbaiki keadaan yang dapat diperbaiki.

Qana‘ah juga berkaitan dengan ekonomi kehendak. Kehendak yang selalu mengatakan “belum cukup” dapat menjadi mesin tanpa akhir. Tidak ada titik stabil karena setiap pencapaian segera menghasilkan standar baru. Dalam masyarakat konsumsi, kondisi tersebut dapat diperkuat oleh perbandingan sosial. Kebahagiaan menjadi relatif terhadap apa yang dimiliki orang lain. Qana‘ah menawarkan bentuk resistensi batin terhadap logika tersebut.

Namun, qana‘ah tidak identik dengan kepuasan terhadap segala keadaan. Ada perbedaan antara menerima hasil yang belum sesuai keinginan dan menerima ketidakadilan sebagai sesuatu yang tidak perlu diubah. Qana‘ah yang matang memungkinkan manusia tetap berikhtiar tanpa menjadikan hasil sebagai syarat mutlak bagi ketenteraman batin. Dalam kerangka ini, qana‘ah menjadi pasangan etis bagi ikhtiar.

Al-Ghazālī menempatkan pengendalian keinginan dan pengelolaan hubungan terhadap dunia sebagai bagian dari pembentukan jiwa.[417] Qana‘ah dapat dibaca dalam struktur tersebut sebagai kemampuan mengurangi ketergantungan batin terhadap penambahan eksternal. Ia bukan penolakan terhadap nikmat, melainkan pembebasan dari

kebutuhan untuk terus memperbesar nikmat sebagai syarat kebahagiaan.

Ibn ‘Aṭā’ Allāh menekankan bahwa ketergantungan hati kepada sebab-sebab duniawi dapat mengaburkan orientasi kepada Allah. Pembacaan terhadap *al-Ḥikam* menunjukkan bahwa masalah spiritual tidak terletak pada keberadaan sebab, tetapi pada cara hati memperlakukannya.[418] Dari sini qana‘ah memperoleh dimensi teologis: manusia berusaha dan menggunakan sebab, tetapi tidak menjadikan sebab sebagai sumber makna terakhir.

Dalam perbandingan dengan etika Stoik, terdapat kemiripan tertentu dalam gagasan membedakan apa yang berada dalam kendali manusia dan apa yang berada di luar kendalinya. Akan tetapi, qana‘ah dalam tasawuf memiliki horizon relasional kepada Allah yang tidak dapat direduksi menjadi rasionalisme pengendalian emosi. Penerimaan bukan sekadar strategi psikologis untuk mengurangi penderitaan; ia merupakan bentuk kepercayaan kepada tatanan Ilahi sambil tetap menjalankan tanggung jawab.

Qana‘ah juga mengandung dimensi temporal. Manusia yang tidak qana‘ah hidup dalam masa depan yang terus ditunda: “Saya akan tenang setelah memiliki lebih banyak.” Akibatnya, masa kini kehilangan nilainya. Qana‘ah memulihkan kemampuan menghuni masa kini tanpa membatalkan masa depan. Ia memungkinkan manusia berusaha tanpa menjadikan masa depan sebagai syarat untuk dapat hidup secara bermakna sekarang.

Dalam kerangka pembebasan kehendak, qana‘ah dapat dipahami sebagai pembebasan dari logika kekurangan tanpa akhir. Manusia tetap memiliki aspirasi, tetapi aspirasi tidak lagi menguasai keseluruhan

subjektivitas. Ia dapat mengatakan: saya berusaha memperbaiki keadaan, tetapi nilai diri saya tidak sepenuhnya ditentukan oleh hasil usaha tersebut.

Proposisi yang dapat dikembangkan ialah bahwa qana‘ah merupakan bentuk kebebasan dari ketidakcukupan yang diproduksi oleh kehendak tanpa batas. Ia memungkinkan manusia memiliki orientasi kemajuan tanpa menjadikan akumulasi sebagai ukuran tunggal keberhasilan hidup.

**Sabar, Syukur, Tawakkal, Ikhlas, dan Ridha**

Lima kualitas sabar, syukur, tawakkal, ikhlas, dan ridha tidak seharusnya diperlakukan sebagai daftar keutamaan yang berdiri sendiri. Dalam struktur tazkiyah, semuanya dapat dibaca sebagai dimensi berbeda dari satu transformasi kehendak: kemampuan manusia menghadapi apa yang terjadi, menggunakan apa yang dimiliki, menyerahkan apa yang tidak berada dalam kendalinya, memurnikan orientasi tindakan, dan menerima ketentuan Allah tanpa kehilangan tanggung jawab moral.

*Sabar* pertama-tama adalah kemampuan menahan respons yang merusak. Al-Qur’an menggambarkan orang bertakwa sebagai mereka yang mampu mengendalikan amarah dan memaafkan manusia lain (Q.S. Āli ‘Imrān 3: 134).[419] Karena itu, sabar tidak identik dengan pasivitas. Ia merupakan bentuk kekuatan pengendalian diri. Seseorang yang sabar tidak berarti tidak mengalami kemarahan, kesedihan, atau frustrasi; ia tidak membiarkan emosi tersebut menentukan tindakan secara otomatis. *Syukur* mengubah cara manusia membaca keberadaan. Al-Qur’an menghubungkan syukur dengan pertambahan

nikmat dan memperingatkan konsekuensi ingkar (Q.S. Ibrāhīm 14: 7).[420] Dalam perspektif tasawuf, syukur dapat dibaca lebih dalam daripada ekspresi verbal. Ia mencakup kesadaran bahwa nikmat bukan sekadar objek konsumsi, tetapi amanah yang mengandung tanggung jawab. Harta, ilmu, kesehatan, dan kekuasaan memperoleh makna berbeda ketika dipahami sebagai pemberian yang harus digunakan secara tepat.

*Tawakkal* kemudian menata hubungan manusia dengan ketidakpastian. Al-Qur'an menghubungkan keputusan, ikhtiar, dan tawakkal: setelah keputusan diambil, manusia diperintahkan bertawakal kepada Allah (Q.S. Āli 'Imrān 3: 159).[421] Struktur tersebut penting karena menunjukkan bahwa tawakkal bukan alasan untuk menghapus ikhtiar. Tawakkal datang setelah proses pertimbangan dan keputusan. Ia bukan pengganti tindakan, melainkan pembebasan dari tuntutan agar manusia menguasai hasil secara mutlak.

Di sini terdapat perbedaan penting antara tawakkal dan fatalisme. Fatalisme menjadikan ketidakberdayaan sebagai alasan untuk tidak bertindak. Tawakkal justru mengandaikan tindakan manusia. Yang dilepaskan adalah klaim bahwa hasil sepenuhnya berada dalam kendali manusia. Karena itu, tawakkal memiliki fungsi psikologis sekaligus teologis: manusia berusaha dengan serius tanpa menjadikan hasil sebagai sumber absolut ketenteraman.

*Ikhlas* mengarahkan perhatian kepada motif. Al-Qur'an menyebut pengabdian kepada Allah dengan orientasi kemurnian agama sebagai bagian dari perintah fundamental (Q.S. al-Bayyinah 98: 5).[422] Ikhlas berarti tindakan tidak dikendalikan oleh kebutuhan akan pujian, status, atau keuntungan simbolik. Namun, ikhlas juga bukan kondisi yang dapat diklaim dengan mudah. Justru kesadaran akan kemungkinan riya

membuat manusia harus terus memeriksa niatnya. *Ridha* berada pada wilayah penerimaan yang paling dalam. Al-Qur'an menggambarkan *nafs al-muṭma'innah* sebagai jiwa yang kembali kepada Tuhannya dalam keadaan rida dan diridai (Q.S. al-Fajr 89: 27–28).[423] Ridha bukan berarti menyatakan bahwa semua tindakan manusia harus diterima secara moral. Kezaliman tetap harus ditolak, penderitaan tetap dapat diupayakan untuk dikurangi, dan ketidakadilan tetap menuntut koreksi. Ridha terutama menyangkut relasi batin manusia terhadap ketentuan Allah setelah manusia menjalankan tanggung jawabnya.

Kelima kualitas tersebut dapat dibaca sebagai satu arsitektur. Sabar mengatur respons terhadap kesulitan; syukur mengatur respons terhadap kelimpahan; tawakkal mengatur hubungan dengan ketidakpastian; ikhlas mengatur orientasi tindakan; ridha mengatur penerimaan terhadap ketentuan. Jika dibaca bersama, semuanya membentuk subjek yang tidak mudah diperbudak oleh keadaan eksternal.

Perbandingan dengan filsafat moral modern memperlihatkan bahwa sebagian unsur tersebut memiliki padanan dalam konsep pengendalian diri, gratitude, authenticity, atau acceptance. Namun, padanan tersebut tidak boleh dianggap identik. Dalam tasawuf, kualitas-kualitas tersebut memperoleh koherensi melalui relasi kepada Allah. Orientasi transenden itulah yang menyatukan berbagai kebajikan tersebut ke dalam satu struktur spiritual.

Yedi Supriadi dalam karya dan materi kontemporernya menempatkan taubat, sabar, zuhud, tawakkal, wara', mahabbah, ma'rifah, dan ridha dalam rangka pembentukan diri spiritual.[424] Kontribusi perspektif ini terletak pada upaya menghubungkan maqām

klasik dengan praktik pembentukan jati diri dalam konteks kontemporer. Akan tetapi, penggunaan gagasan tersebut secara akademik perlu membedakan antara terminologi klasik dan pengembangan kontemporernya.

Dalam konteks pembebasan kehendak, kelima kualitas tersebut membentuk struktur kebebasan yang tidak bergantung pada penguasaan dunia. Sabar membuat manusia tidak dikendalikan oleh impuls; syukur membebaskannya dari iri; tawakkal mengurangi kecemasan terhadap hasil; ikhlas membebaskannya dari pengakuan sosial; ridha membebaskannya dari perlawanan batin terhadap kenyataan yang tidak dapat diubah. Kebebasan semacam ini tidak menghasilkan manusia yang pasif, tetapi manusia yang mampu bertindak tanpa diperbudak oleh hasil.

**Dari Nafs al-Ammārah menuju Nafs al-Muṭma'innah**

Seluruh rangkaian tazkiyah pada akhirnya dapat dibaca sebagai perjalanan transformasi *nafs*. Al-Qur'an secara eksplisit menggunakan istilah *al-nafs al-ammārah* dalam konteks pengakuan bahwa jiwa memiliki kecenderungan kuat kepada keburukan, kecuali apabila memperoleh rahmat Allah (Q.S. Yūsuf 12: 53). Di ujung perjalanan, Al-Qur'an menyebut *al-nafs al-muṭma'innah*: jiwa yang tenang, yang dipanggil untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan rida dan diridai (Q.S. al-Fajr 89: 27–30).[425] Dua istilah tersebut menyediakan horizon normatif bagi pembacaan transformasi jiwa.

Namun, hubungan antara keduanya tidak boleh disederhanakan sebagai perpindahan linear dari satu "tipe jiwa" ke tipe lain. Tradisi sufistik memahami manusia sebagai makhluk yang terus berhadapan

dengan kecenderungan, kelemahan, dan kemungkinan transformasi. Bahkan seseorang yang telah mengalami kemajuan spiritual tidak berada di luar kemungkinan tergelincir. Karena itu, perjalanan dari *ammārah* menuju *muṭma'innah* lebih tepat dipahami sebagai proses pembentukan orientasi, bukan perubahan biologis atau pergantian substansi jiwa.

*Nafs al-ammārah* dapat dipahami secara konseptual sebagai keadaan ketika dorongan-dorongan rendah memperoleh otoritas berlebihan atas kehendak. Masalahnya bukan keberadaan hasrat itu sendiri, tetapi dominasi. Ketika keinginan menjadi perintah yang hampir otomatis, kemampuan reflektif manusia menyempit. Ia mengetahui alternatif, tetapi tidak lagi memiliki kebebasan praktis untuk memilihnya.

Taubat menjadi titik pemutusan. Muhasabah membuka kemampuan melihat pola diri. Muraqabah mempertahankan kesadaran. Mujahadah menghadirkan perjuangan aktif. Riyāḍah mengubah perjuangan menjadi latihan. Wara‘ membentuk batas. Zuhud mengurangi keterikatan. Qana‘ah mengurangi ketergantungan pada penambahan eksternal. Sabar, syukur, tawakkal, ikhlas, dan ridha kemudian membentuk kualitas batin yang membuat kehendak lebih stabil. Rangkaian ini bukan urutan kaku, tetapi struktur saling menguatkan.

Dari perspektif ini, *nafs al-muṭma'innah* tidak berarti jiwa tanpa persoalan. Ketenangan bukan ketiadaan masalah, konflik, atau penderitaan. Ketenangan menunjuk kepada perubahan pusat gravitasi batin. Jiwa tidak lagi menggantungkan ketenteramannya secara mutlak kepada perubahan dunia. Ia dapat mengalami kesedihan tanpa

kehilangan orientasi, mengalami keberhasilan tanpa mabuk kepemilikan, dan mengalami kegagalan tanpa kehilangan makna.

Al-Qur'an menghubungkan ketenteraman hati dengan zikir kepada Allah (Q.S. al-Ra'd 13: 28).[426] Hubungan ini penting karena menunjukkan bahwa ketenangan dalam perspektif Qur'ani bukan sekadar kondisi psikologis yang dapat diproduksi melalui teknik relaksasi. Ia memiliki orientasi spiritual. Tentu saja, pembacaan ini tidak meniadakan dimensi psikologis manusia; yang ditolak adalah reduksi pengalaman ketenangan kepada mekanisme psikologis semata.

Ibn al-'Arabī memberikan horizon metafisis yang memperdalam transformasi tersebut. Dalam pembacaan Chittick, pemikiran Ibn al-'Arabī menghubungkan perjalanan spiritual dengan pengetahuan tentang Tuhan, manusia, dan realitas.[427] Manusia yang mengalami transformasi bukan sekadar manusia yang "lebih tenang", tetapi manusia yang cara melihat realitasnya berubah. Dunia tidak lagi diperlakukan sebagai tujuan final, melainkan sebagai medan tempat manusia menjalankan penghambaan dan menyaksikan tanda-tanda Ilahi.

Di sini terlihat bahwa tazkiyah adalah transformasi epistemik sekaligus etis. Ketika orientasi kehendak berubah, cara manusia mengetahui dunia juga berubah. Harta tidak lagi hanya dilihat sebagai simbol status; kekuasaan tidak lagi semata-mata sebagai kemampuan mengendalikan; penderitaan tidak lagi hanya dibaca sebagai kehilangan; keberhasilan tidak lagi menjadi bukti superioritas diri. Perubahan cara melihat ini memungkinkan perubahan cara bertindak.

Konsep *insān kāmil* yang berkembang dalam tasawuf kemudian memberikan horizon kesempurnaan manusia. Namun, kesempurnaan

tidak boleh dibaca sebagai klaim bahwa manusia menjadi sempurna secara absolut seperti Tuhan. Ia menunjuk kepada aktualisasi potensi manusia dalam kerangka penghambaan. Yedi Supriadi dalam karya kontemporernya menghubungkan tazkiyatun nafs dengan pembentukan manusia yang lebih utuh dan dengan gagasan *insān kāmil*.[428] Pembacaan tersebut dapat ditempatkan sebagai artikulasi kontemporer dari tema klasik tentang transformasi manusia.

Dari perspektif filsafat moral, proses ini memiliki kemiripan dengan pembentukan karakter: manusia bergerak dari keadaan ketika hasrat mendominasi menuju keadaan ketika kehendak dan penilaian moral lebih terintegrasi. Akan tetapi, tasawuf menambahkan dimensi yang tidak dapat direduksi kepada teori karakter sekuler, yaitu hubungan dengan Allah sebagai sumber orientasi final. Integrasi moral bukan tujuan tertinggi; ia merupakan bagian dari perjalanan penghambaan.

Pada tahap ini, konsep "pembebasan kehendak" memperoleh makna penuh. Kehendak yang bebas bukan kehendak yang tidak memiliki batas, melainkan kehendak yang tidak diperbudak oleh objek-objek yang dipilihnya sendiri. Paradoksnya, manusia dapat memilih sesuatu secara sukarela dan tetap menjadi budaknya. Orang yang mengejar harta tanpa henti mungkin tidak dipaksa secara eksternal, tetapi kebebasannya telah menyempit karena seluruh orientasi hidupnya tunduk kepada akumulasi. Tasawuf membebaskan kehendak dengan mengubah pusat orientasinya.

*Nafs al-muṭma'innah* karena itu bukan sekadar "jiwa yang nyaman". Ia adalah jiwa yang menemukan keteraturan internal karena kehendaknya tidak lagi tercerai-berai di antara banyak pusat pengabdian. Ketenangan lahir dari integrasi. Taubat mengembalikan

arah, muhasabah memperjelas perjalanan, muraqabah menjaga kesadaran, mujahadah dan riyāḍah membentuk kapasitas, wara‘ dan zuhud mengatur relasi dengan dunia, qana‘ah membebaskan dari ketidakcukupan, sedangkan sabar, syukur, tawakkal, ikhlas, dan ridha memperkokoh keadaan batin.

Rangkaian tersebut memungkinkan satu sintesis konseptual: tazkiyat al-nafs merupakan proses transformasi kehendak dari orientasi reaktif menuju orientasi reflektif, dari keterikatan menuju penggunaan yang sadar, dan dari fragmentasi menuju integrasi spiritual. Pembebasan tidak terjadi melalui pelarian dari dunia, tetapi melalui perubahan hubungan dengan dunia. Manusia tetap hadir dalam kehidupan sosial, bekerja, mencintai, memiliki, mengambil keputusan, dan menghadapi konflik; yang berubah ialah pusat yang menentukan bagaimana semua itu dihayati.

Karena itu, perjalanan dari *nafs al-ammārah* menuju *nafs al-muṭma’innah* sebaiknya tidak dipahami sebagai proyek untuk menjadi manusia yang terlepas dari dunia, melainkan menjadi manusia yang mampu hadir di dunia tanpa diperbudak olehnya. Di titik inilah tasawuf menawarkan konsepsi kebebasan yang khas: kebebasan bukan terutama ekspansi pilihan, melainkan pemurnian orientasi. Semakin jernih orientasi kehendak kepada kebaikan dan Allah, semakin kecil kemungkinan manusia diperintah oleh objek-objek yang seharusnya berada di bawah pengelolaannya.

Transformasi tersebut juga memberikan koreksi terhadap pemahaman spiritualitas yang hanya berpusat pada pengalaman batin. Ukuran tazkiyah tidak cukup berupa rasa damai, pengalaman ekstase, atau kesadaran subjektif. Ia harus tercermin dalam perubahan karakter

dan hubungan dengan manusia lain. Jiwa yang diklaim tenang tetapi masih dikuasai kesombongan, ketidakjujuran, kekerasan, atau eksploitasi belum memperlihatkan integrasi moral yang memadai. Dengan demikian, dimensi sosial menjadi ujian bagi klaim transformasi spiritual.

Pada akhirnya, *tazkiyat al-nafs* dapat dipahami sebagai pendidikan kebebasan. Ia mendidik manusia agar tidak langsung tunduk kepada setiap dorongan yang muncul dari dalam dirinya dan tidak pula menyerahkan seluruh orientasinya kepada tekanan dunia luar. Di antara dua kutub tersebut terdapat ruang refleksi, latihan, pertanggungjawaban, dan penyerahan diri kepada Allah. Ruang itulah yang memungkinkan kehendak berkembang dari sekadar kemampuan memilih menjadi kemampuan menghendaki secara benar.

# FIQIH KEHENDAK, FIQIH KETERIKATAN, DAN MAQĀṢID AL-SYARĪ‘AH

**Fiqih dan Dimensi Perbuatan**

Fiqih pada dasarnya tidak berhadapan dengan manusia sebagai subjek yang abstrak, melainkan dengan manusia yang bertindak. Karena itu, pembicaraan mengenai fiqih selalu bersentuhan dengan dimensi perbuatan, baik perbuatan yang bersifat ritual, sosial, ekonomi, maupun personal. Hukum fikih memperoleh makna ketika norma berhadapan dengan tindakan konkret manusia: seseorang memperoleh harta, membelanjakannya, menahan diri dari sesuatu, melakukan transaksi, memenuhi kewajiban, atau memilih suatu tindakan di antara beberapa kemungkinan. Pada tingkat inilah fiqih memperlihatkan dirinya sebagai pengetahuan normatif mengenai tindakan manusia, bukan sekadar himpunan ketentuan halal dan haram.

Pembedaan antara syarī‘ah dan fiqih penting untuk menjaga ketepatan epistemologis. Syarī‘ah merujuk pada sumber normatif yang diyakini berasal dari wahyu, sedangkan fiqih merupakan pemahaman manusia terhadap sumber tersebut melalui perangkat penalaran hukum. Karena fiqih merupakan hasil kerja intelektual manusia, ia mengandung dimensi interpretatif dan karena itu dapat mengenal perbedaan pendapat, tingkat probabilitas, serta keragaman mazhab.[429] Kesadaran ini mencegah dua reduksi sekaligus: pertama, menyamakan seluruh produk fiqih dengan kehendak Tuhan secara langsung; kedua,

mereduksi fiqih menjadi aturan teknis yang terlepas dari orientasi etis dan tujuan syarīʿah.

Dimensi perbuatan dalam fiqih juga menunjukkan bahwa tindakan manusia memiliki sekurang-kurangnya dua lapisan. Lapisan pertama adalah bentuk lahiriah tindakan; lapisan kedua adalah arah normatif yang membuat tindakan tersebut memperoleh kedudukan tertentu. Satu tindakan yang secara lahiriah sama dapat memiliki konsekuensi hukum atau nilai moral yang berbeda karena perbedaan maksud, objek, cara memperoleh, atau akibatnya. Di sinilah muncul kebutuhan untuk menghubungkan fiqih perbuatan dengan persoalan kehendak. Perbuatan tidak lahir dalam ruang kosong. Ia merupakan aktualisasi dari kemampuan memilih, orientasi batin, pengetahuan mengenai tindakan, serta kondisi yang membatasi pilihan manusia.

Tradisi fikih klasik telah mengembangkan klasifikasi tindakan melalui kategori wajib, haram, sunnah, makruh, dan mubah. Kategori tersebut tidak sekadar mengelompokkan tindakan berdasarkan boleh atau tidak boleh, tetapi membangun spektrum normatif yang menghubungkan tindakan dengan tanggung jawab manusia.[430] Dalam kerangka ini, hukum tidak identik dengan pemaksaan eksternal. Ia juga berfungsi membentuk horizon pertimbangan yang memungkinkan manusia memahami bahwa tindakannya memiliki konsekuensi moral dan sosial. Fiqih dengan demikian bekerja pada wilayah antara kebebasan dan keterikatan: manusia memiliki kapasitas bertindak, tetapi tindakan itu berada dalam struktur norma yang lebih besar daripada preferensi individual.

Pembacaan semacam ini membuka ruang bagi pemahaman fiqih sebagai disiplin yang mengatur hubungan antara kehendak, tindakan,

dan tujuan. Jika hukum hanya dipahami sebagai larangan dan perintah, maka dimensi batin manusia mudah terlewatkan. Sebaliknya, apabila seluruh hukum direduksi menjadi persoalan niat, struktur normatif tindakan juga dapat kehilangan kekuatan. Perbuatan yang baik secara subjektif tidak otomatis menjadi benar secara hukum apabila sarana atau objeknya bertentangan dengan ketentuan syarīʻah. Pada sisi lain, kepatuhan formal terhadap aturan tidak dengan sendirinya menyelesaikan persoalan moral apabila tindakan tersebut digerakkan oleh tujuan yang merusak.

Dari sini dapat dikembangkan suatu kerangka bahwa fiqih perbuatan memiliki tiga dimensi yang saling berkaitan: legalitas tindakan, orientasi kehendak, dan konsekuensi kemaslahatan. Legalitas menjawab apakah suatu tindakan dibenarkan menurut norma; kehendak menjelaskan arah subjektif pelaku; sedangkan maqāṣid memberikan horizon mengenai tujuan dan kemaslahatan yang hendak diwujudkan. Ketiganya tidak selalu menghasilkan penilaian yang identik, tetapi justru ketegangan di antara ketiganya menjadi ruang penting bagi ijtihad.

Konstruksi tersebut menjadikan fiqih lebih dari sekadar teknologi normatif. Ia dapat dibaca sebagai disiplin yang berusaha menata kebebasan manusia agar tidak berubah menjadi kesewenang-wenangan, sekaligus memastikan bahwa keterikatan pada norma tidak kehilangan orientasi kemanusiaannya. Dalam kerangka maqāṣid, perlindungan terhadap harta, jiwa, akal, agama, dan keturunan merupakan bagian dari kebutuhan fundamental yang menjadi orientasi hukum.[431] Fiqih karenanya memperoleh kedalaman ketika norma tindakan dibaca bersama tujuan yang hendak dicapai.

Pembahasan mengenai kehendak, harta, konsumsi, dan larangan pemborosan dalam bagian-bagian berikut dapat ditempatkan dalam kerangka tersebut. Perhatian tidak diarahkan semata-mata pada pertanyaan apakah seseorang boleh melakukan sesuatu, melainkan juga pada bagaimana kehendak bekerja, apa yang mengikatnya, bagaimana harta diposisikan, dan tujuan apa yang hendak dicapai melalui pembatasan perilaku ekonomi. Di situlah fiqih kehendak dan fiqih keterikatan menemukan relevansinya sebagai pengembangan konseptual terhadap pembacaan maqāṣid al-syarī'ah.

**Niat dan Kehendak dalam Fiqih**

Niat menempati posisi penting dalam fiqih karena tindakan manusia tidak hanya dinilai berdasarkan apa yang tampak, tetapi juga berdasarkan arah kehendak yang menyertainya. Nabi  bersabda bahwa amal bergantung pada niat dan bahwa seseorang memperoleh sesuai dengan apa yang diniatkannya.[432] Hadis tersebut memiliki kedudukan penting dalam konstruksi kaidah hukum Islam mengenai niat, tetapi penggunaannya perlu ditempatkan secara proporsional. Niat bukan prinsip yang menghapus seluruh struktur hukum objektif; ia merupakan salah satu dimensi yang menentukan makna dan penilaian terhadap tindakan.

Perbedaan tersebut menjadi penting ketika istilah "kehendak" digunakan dalam pengertian yang lebih luas daripada niat. Niat menunjuk kepada orientasi yang dikehendaki ketika melakukan suatu tindakan, sedangkan kehendak mencakup kemampuan memilih, kecenderungan menuju suatu tujuan, serta keputusan untuk mengaktualisasikan kemungkinan tertentu menjadi tindakan. Dalam

konteks fiqih, kehendak tidak dapat dilepaskan dari konsep taklīf. Seseorang hanya dapat dibebani tanggung jawab hukum apabila terdapat kapasitas tertentu untuk memahami dan menjalankan tuntutan normatif. Karena itu, struktur hukum Islam secara implisit memperhitungkan hubungan antara kehendak, kemampuan, pengetahuan, dan keadaan.

Tradisi hukum Islam juga menunjukkan bahwa niat tidak selalu bekerja dengan cara yang sama dalam semua bidang hukum. Dalam ibadah, niat dapat menjadi unsur yang membedakan tindakan ritual dari kebiasaan biasa. Dalam muamalah, persoalannya lebih kompleks karena tindakan dapat memiliki akibat hukum berdasarkan bentuk lahiriahnya, sementara maksud batin tertentu dapat menjadi relevan dalam menentukan karakter atau konsekuensi tindakan. Kajian Paul R. Powers menunjukkan bahwa para fuqahā' tidak menggunakan satu pengertian tunggal mengenai "intention"; konsep tersebut beroperasi secara berbeda bergantung pada konteks tindakan dan persoalan hukum yang sedang dibahas.[433]

Dari sini muncul persoalan epistemologis yang mendasar: kehendak berada di dalam diri, sedangkan fiqih bekerja melalui indikator yang dapat dipertanggungjawabkan secara hukum. Hakim atau faqīh tidak memiliki akses langsung terhadap seluruh kedalaman batin seseorang. Hukum karena itu harus membangun mekanisme untuk membedakan antara apa yang secara subjektif diklaim seseorang sebagai niat dan apa yang dapat dibuktikan melalui tindakan, pernyataan, keadaan, serta akibat hukum. Ketegangan antara dimensi batin dan dimensi lahiriah inilah yang menjelaskan mengapa niat tidak dapat dijadikan dasar tunggal bagi seluruh penilaian hukum.

Dalam konteks ekonomi, persoalan tersebut semakin penting. Seseorang dapat melakukan transaksi yang secara formal tampak sah, tetapi kehendaknya mungkin diarahkan pada tujuan yang berbeda-beda. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki tujuan yang secara moral baik tetapi menggunakan sarana yang tidak dibenarkan. Fiqih tidak dapat menerima prinsip bahwa tujuan yang baik secara otomatis membenarkan seluruh sarana. Jika demikian, struktur normatif hukum akan kehilangan kemampuan untuk membatasi penyalahgunaan kehendak. Niat yang baik perlu bertemu dengan cara yang benar dan objek yang dibenarkan.

Di sinilah gagasan "fiqih kehendak" dapat dikembangkan sebagai suatu konstruksi analitis. Fiqih kehendak tidak dimaksudkan sebagai mazhab hukum baru, melainkan sebagai cara membaca fiqih dengan menempatkan kehendak manusia sebagai salah satu dimensi penting dalam memahami tindakan. Kehendak manusia tidak dipandang absolut karena selalu berada dalam relasi dengan norma, kemampuan, keadaan, dan tujuan. Ia merupakan kebebasan yang memiliki struktur, bukan kebebasan tanpa batas.

Perspektif tersebut memperoleh dimensi tambahan dalam pemikiran Yedi Supriadi mengenai hubungan antara takdir dan usaha manusia. Dalam uraian yang dipublikasikan pada karya *Takdir VS Al-Bada' (Fiqih Tasawuf)*, Supriadi menempatkan kehidupan manusia sebagai proses dinamis yang mempertemukan ketetapan ilahi dengan usaha manusia, sehingga manusia tidak ditempatkan semata-mata sebagai objek pasif dari takdir.[434] Pembacaan ini dapat dipertautkan secara hati-hati dengan fiqih kehendak: tanggung jawab moral mensyaratkan adanya ruang tindakan, sementara kesadaran teologis

membatasi kecenderungan manusia untuk memahami kebebasannya sebagai otonomi mutlak.

Hubungan antara kehendak manusia dan maqāṣid menjadi semakin jelas ketika al-Shāṭibī membedakan antara maksud al-Shāri‘ dan maksud mukallaf. Pembagian ini menunjukkan bahwa tindakan hukum tidak cukup dipahami dari kehendak pembuat syariat saja; tindakan manusia sebagai subjek yang dibebani hukum juga memiliki tujuan yang harus diperhitungkan.[435] Perbedaan antara kedua jenis maksud tersebut sekaligus mencegah kekeliruan epistemologis: tujuan manusia tidak boleh begitu saja disamakan dengan tujuan syariat.

Atas dasar itu, kehendak dalam fiqih dapat dipahami sebagai kehendak yang terarah dan terikat. Ia bebas dalam arti manusia memiliki kapasitas memilih, tetapi tidak bebas dari norma dan konsekuensi. Ia subjektif karena berasal dari orientasi batin, tetapi tidak sepenuhnya privat karena tindakan yang lahir darinya memasuki ruang sosial dan hukum. Konsep inilah yang menjadi jembatan menuju pembahasan harta sebagai amanah: ketika kehendak manusia diarahkan kepada kepemilikan dan penggunaan harta, kebebasan memilih tidak berakhir pada hak menguasai, melainkan melahirkan kewajiban mempertanggungjawabkan penggunaan.

**Harta sebagai Amanah**

Pembahasan mengenai harta dalam Islam tidak memadai apabila dimulai dan diakhiri pada pertanyaan mengenai siapa yang memiliki. Persoalan yang lebih mendasar adalah bagaimana kepemilikan tersebut dipahami dalam horizon teologis dan normatif. Al-Qur’an menyatakan bahwa manusia diminta menginfakkan sebagian dari harta yang Allah

jadikan berada dalam penguasaan mereka (Q.S. al-Ḥadīd 57: 7).[436] Struktur bahasa ayat tersebut membuka dimensi penting: manusia mempunyai penguasaan nyata atas harta, tetapi penguasaan itu ditempatkan dalam hubungan dengan sumber kepemilikan yang lebih fundamental, yaitu Allah.

Konsep amanah karena itu tidak identik dengan penyangkalan terhadap kepemilikan individual. Islam mengakui kepemilikan pribadi dan memberikan ruang bagi manusia untuk memperoleh, menggunakan, memindahkan, serta mewariskan harta. Akan tetapi, pengakuan tersebut tidak menjadikan hak milik sebagai kekuasaan absolut. Harta mempunyai status normatif karena cara memperolehnya, cara menggunakannya, serta akibat penggunaannya berada dalam ruang pertanggungjawaban. Tafsir terhadap Q.S. al-Ḥadīd 57: 7 juga berkembang di sekitar makna *mustakhlafīn*, yang dapat dibaca dalam relasi dengan konsep perwakilan, pergantian, atau penguasaan sementara manusia atas harta.[437]

Amanah dengan demikian mengubah orientasi kepemilikan dari "hak untuk menguasai" menjadi "hak yang disertai tanggung jawab". Perubahan orientasi ini penting karena hak milik dalam sistem hukum apa pun selalu berhadapan dengan persoalan eksternalitas. Penggunaan sebuah sumber daya oleh seseorang dapat menghasilkan manfaat bagi dirinya, tetapi juga dapat memengaruhi keluarga, komunitas, generasi berikutnya, bahkan lingkungan. Karena itu, kepemilikan tidak pernah sepenuhnya bebas dari hubungan sosial.

Kerangka amanah juga menjelaskan mengapa perolehan harta menjadi objek perhatian fiqih. Al-Qur'an melarang konsumsi harta sesama manusia dengan cara batil dan membolehkan perdagangan

yang berlangsung atas dasar kerelaan para pihak (Q.S. al-Nisā' 4: 29).[438] Norma ini memperlihatkan bahwa legitimasi ekonomi tidak hanya bergantung pada adanya perpindahan harta, tetapi juga pada cara perpindahan tersebut berlangsung. Persetujuan merupakan unsur penting, tetapi persetujuan semata tidak selalu cukup untuk menjadikan suatu transaksi bermoral atau sah apabila objek dan mekanismenya bertentangan dengan norma syarī'ah.

Pada tingkat maqāṣid, harta termasuk salah satu kebutuhan fundamental yang harus dilindungi. Al-Ghazālī menempatkan perlindungan harta dalam kerangka lima kebutuhan esensial yang menjadi bagian dari kemaslahatan manusia.[439] Perlindungan tersebut tidak seharusnya dipahami hanya sebagai perlindungan terhadap benda milik individu. Ia juga mencakup perlindungan terhadap mekanisme sosial yang memungkinkan harta diperoleh secara sah, dipertukarkan secara adil, digunakan secara produktif, dan tidak menjadi sumber kerusakan terhadap kehidupan manusia.

Di sinilah terdapat perbedaan penting antara "harta sebagai objek" dan "harta sebagai amanah". Jika harta dipahami semata sebagai objek kepemilikan, maka ukuran rasionalitas cenderung berhenti pada efisiensi penggunaan atau kepuasan pemilik. Jika harta dipahami sebagai amanah, ukuran tersebut diperluas dengan pertanyaan tentang sumber perolehan, kebutuhan, manfaat sosial, keadilan distribusi, keberlanjutan, dan pertanggungjawaban moral. Perspektif maqāṣid kontemporer mengenai *ḥifẓ al-māl* juga menempatkan perlindungan harta sebagai salah satu kebutuhan primer syariat, sekaligus menghubungkannya dengan keadilan dan kemaslahatan.[440] Amanah tidak berarti setiap bentuk kekayaan harus dibagikan secara sama rata.

Islam tidak menghapus diferensiasi ekonomi sebagai fakta sosial. Yang ditolak adalah pemutlakan kepemilikan sehingga kekayaan tidak lagi dipertanggungjawabkan secara moral. Al-Qur'an juga mengingatkan agar kekayaan tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya (Q.S. al-Ḥasyr 59: 7).[441] Ayat tersebut memberikan dimensi struktural pada konsep amanah: persoalan harta bukan hanya persoalan moral individu, melainkan juga persoalan distribusi dan konfigurasi sosial.

Pembacaan ini menghasilkan proposisi bahwa amanah merupakan prinsip penghubung antara teologi kepemilikan dan etika penggunaan harta. Allah sebagai pemilik mutlak tidak berarti manusia tidak memiliki hak, tetapi hak manusia bersifat derivatif dan fungsional. Ia memperoleh legitimasi sejauh dijalankan dalam batas-batas yang menjaga kehidupan, keadilan, dan kemaslahatan. Dalam kerangka tersebut, kekayaan tidak dinilai hanya berdasarkan jumlahnya. Nilai normatif harta bergantung pada relasi antara cara memperoleh, cara menggunakan, tujuan penggunaannya, dan dampaknya terhadap tatanan kehidupan.

Konstruksi amanah juga memberikan dasar bagi kritik terhadap materialisme yang menempatkan akumulasi sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Kritik tersebut tidak harus berubah menjadi penolakan terhadap kekayaan. Al-Ghazālī sendiri membedakan antara keberadaan harta dan keterikatan batin kepada harta; persoalan etis bukan semata-mata memiliki, melainkan ketika kepemilikan menguasai orientasi jiwa.[442] Dengan demikian, amanah bekerja sekaligus pada tingkat hukum, etika, dan spiritualitas. Ia menghubungkan hak kepemilikan dengan disiplin kehendak.

**Kepemilikan dan Tanggung Jawab**

Kepemilikan merupakan salah satu institusi sosial yang memungkinkan manusia mengatur hubungan dengan benda, sumber daya, tenaga, dan hasil kerja. Dalam kehidupan ekonomi, kepemilikan menyediakan kepastian mengenai siapa yang berhak menggunakan atau memindahkan suatu objek. Namun, dari sudut pandang fiqih, kepemilikan tidak berhenti sebagai hubungan antara manusia dan benda. Ia merupakan hubungan normatif yang melibatkan hak, kewajiban, batas penggunaan, dan akibat terhadap pihak lain. Karena itu, konsep kepemilikan dalam Islam perlu dibaca dalam kerangka hubungan antara otoritas individual dan tanggung jawab sosial.

Perbedaan ini dapat dilihat dari cara Al-Qur'an berbicara mengenai harta. Q.S. al-Baqarah 2: 188 melarang manusia mengambil harta orang lain secara batil.[443] Larangan tersebut tidak hanya melindungi objek harta, tetapi juga melindungi struktur kepercayaan yang memungkinkan hubungan ekonomi berlangsung. Apabila penipuan, penggelapan, manipulasi, dan penyalahgunaan kekuasaan dibiarkan, persoalannya bukan lagi sekadar hilangnya harta seseorang. Yang rusak adalah institusi sosial yang membuat pertukaran ekonomi dapat berlangsung secara adil.

Karena itu, hak milik mempunyai dimensi eksklusif sekaligus relasional. Eksklusif berarti pemilik mempunyai kewenangan tertentu terhadap objek miliknya. Relasional berarti kewenangan tersebut berlangsung dalam jaringan hak orang lain, norma publik, serta batas-batas syarī'ah. Hallaq menunjukkan bahwa tradisi hukum Islam berkembang melalui praktik para fuqahā' yang tidak hanya membangun aturan abstrak, tetapi juga menghubungkan hukum

dengan struktur sosial tempat hukum itu bekerja.[444] Dalam perspektif tersebut, kepemilikan tidak dapat dipisahkan dari institusi, kebiasaan, transaksi, dan otoritas yang mengelilinginya.

Tanggung jawab muncul tepat pada titik ketika hak bertemu dengan akibat. Seseorang dapat memiliki rumah, tanah, modal, kendaraan, atau sumber daya produktif, tetapi cara menggunakan benda tersebut dapat menghasilkan konsekuensi bagi orang lain. Hak milik karena itu tidak identik dengan izin melakukan segala sesuatu terhadap objek yang dimiliki. Dalam sistem normatif Islam, terdapat pembatasan terhadap cara memperoleh dan menggunakan harta, termasuk larangan memperoleh melalui jalan batil, merugikan pihak lain, dan menggunakan harta secara destruktif.

Konstruksi ini berbeda dari pemahaman sederhana bahwa Islam hanya mengajarkan "keseimbangan" antara hak individu dan kepentingan sosial. Istilah keseimbangan dapat terlalu umum apabila tidak menjelaskan mekanisme normatifnya. Dalam fiqih, tanggung jawab terhadap harta dibangun melalui berbagai perangkat: kewajiban nafkah, zakat, larangan riba dalam konteks tertentu, aturan waris, larangan penipuan, larangan mengambil hak orang lain, serta pengaturan transaksi. Masing-masing memiliki konteks hukum yang berbeda, sehingga tidak tepat dilebur menjadi satu prinsip ekonomi yang seragam.

Pada tingkat maqāṣid, perlindungan harta mempunyai dua arah. Pertama, harta harus dilindungi dari perusakan, perampasan, penipuan, dan transaksi yang tidak sah. Kedua, tata kelola harta harus memungkinkan terwujudnya kemaslahatan yang lebih luas. Kamali menempatkan *ḥifẓ al-māl* sebagai salah satu kebutuhan primer

maqāṣid dan membahas perlindungan harta dalam hubungan dengan keadilan, stabilitas, pertumbuhan, serta kemanfaatan.[445] Ini menunjukkan bahwa perlindungan harta tidak identik dengan konservasi kepemilikan; perlindungan juga berkaitan dengan kualitas institusi dan cara harta berfungsi dalam kehidupan manusia.

Konsekuensinya cukup mendasar. Apabila kepemilikan hanya dipahami sebagai hak individual, maka tanggung jawab sosial tampak sebagai sesuatu yang ditambahkan dari luar. Sebaliknya, apabila tanggung jawab dipandang sebagai unsur internal kepemilikan, maka hak dan kewajiban merupakan dua sisi dari hubungan hukum yang sama. Pemilik bukan hanya pihak yang menerima manfaat, tetapi juga pihak yang memikul konsekuensi dari penggunaan kekayaannya.

Kerangka tersebut dapat dikembangkan menjadi gagasan "fiqih keterikatan". Keterikatan bukan berarti manusia kehilangan kebebasan untuk memiliki. Yang dimaksud adalah bahwa kebebasan ekonomi selalu berada dalam jaringan keterikatan normatif: keterikatan kepada Allah sebagai sumber legitimasi, keterikatan kepada hukum sebagai batas, keterikatan kepada sesama sebagai subjek hak, dan keterikatan kepada masa depan melalui konsekuensi penggunaan sumber daya. Dalam kerangka ini, kepemilikan menjadi praktik moral sekaligus praktik hukum.

Gagasan tersebut juga mengoreksi dua ekstrem. Ekstrem pertama memandang harta sebagai milik pribadi absolut sehingga tanggung jawab sosial dianggap sekadar kemurahan hati. Ekstrem kedua memandang kepemilikan individual sedemikian negatif sehingga keberadaan hak milik pribadi hampir tidak memperoleh tempat. Fiqih Islam secara historis justru mengembangkan mekanisme yang

mengakui kepemilikan sekaligus membatasinya. Di sinilah konsep amanah menjadi penting: manusia memiliki, tetapi tidak memiliki secara mutlak; manusia menggunakan, tetapi penggunaan tersebut tidak terlepas dari pertanggungjawaban.

Pada akhirnya, kepemilikan dapat dibaca sebagai bentuk kepercayaan yang dilembagakan. Hak memberikan ruang bagi tindakan, sedangkan tanggung jawab memberikan arah terhadap tindakan tersebut. Dalam perspektif maqāṣid, keduanya harus bergerak menuju perlindungan kehidupan dan kemaslahatan. Karena itu, pertanyaan mengenai "siapa pemilik harta?" perlu dilanjutkan dengan pertanyaan yang lebih substantif: "untuk tujuan apa harta digunakan, melalui cara apa diperoleh, siapa yang terkena dampaknya, dan bagaimana penggunaan tersebut dapat dipertanggungjawabkan?" Pertanyaan terakhir inilah yang mengantar pembahasan kepada persoalan halal dan haram.

**Halal dan Haram**

Halal dan haram merupakan kategori normatif yang menentukan batas-batas tindakan manusia dalam fiqih. Akan tetapi, keduanya tidak seharusnya dipahami hanya sebagai daftar benda atau aktivitas yang diperbolehkan dan dilarang. Kategori tersebut membentuk arsitektur keterikatan: manusia diberi ruang untuk memilih, tetapi ruang pilihan itu memiliki batas yang tidak seluruhnya ditentukan oleh preferensi individual. Dengan demikian, konsep halal dan haram berkaitan langsung dengan persoalan kehendak. Kebebasan manusia dalam Islam bukan kebebasan untuk menciptakan sendiri seluruh norma yang mengatur tindakannya.

Dalam konteks ekonomi, Al-Qur'an menghubungkan kebolehan memperoleh harta dengan cara yang sah dan melarang pengambilan harta secara batil (Q.S. al-Nisā' 4: 29).[446] Struktur normatif ini menunjukkan bahwa halal tidak semata-mata berhubungan dengan objek, tetapi juga dengan proses. Sebuah objek yang pada dirinya dibolehkan dapat menjadi bagian dari tindakan yang tercela apabila diperoleh melalui cara yang batil. Karena itu, halal mencakup dimensi objek, cara, kontrak, dan kondisi yang melingkupinya.

Haram, pada sisi lain, tidak sekadar berarti "sesuatu yang tidak disukai". Dalam terminologi hukum Islam, larangan memiliki konsekuensi normatif yang berbeda dari kategori makruh atau mubah. Pembedaan ini penting karena tingkat keterikatan hukum harus tetap dijaga. Jika semua bentuk ketidakidealan moral disebut haram, maka struktur kategorisasi fiqih kehilangan presisi. Sebaliknya, jika larangan yang tegas direduksi menjadi sekadar anjuran moral, kekuatan normatif syariat juga melemah.

Kaidah mengenai niat memberikan dimensi tambahan terhadap kategori tersebut. Suatu tindakan yang secara lahiriah halal tidak otomatis menghasilkan nilai spiritual yang sama dalam semua keadaan. Hadis tentang niat menunjukkan bahwa orientasi pelaku memiliki relevansi terhadap nilai amal.[447] Namun, prinsip ini tidak dapat dibalik menjadi proposisi bahwa niat baik menghalalkan tindakan haram. Niat berfungsi dalam kerangka hukum, bukan menggantikan hukum. Di sinilah diperlukan pembedaan antara validitas tindakan dan nilai moral-spiritual tindakan.

Persoalan tersebut menjadi semakin kompleks ketika tujuan ekonomi modern diukur terutama melalui preferensi konsumen. Dalam

kerangka pasar, seseorang dapat memiliki keinginan untuk memperoleh barang tertentu, dan kemampuan membayar sering dianggap cukup untuk menjadikan pilihan tersebut sah secara ekonomi. Fiqih memperkenalkan pertanyaan yang berbeda: apakah objeknya halal, apakah cara memperolehnya halal, apakah transaksi berlangsung secara sah, apakah terdapat unsur kezaliman, dan apakah penggunaannya menghasilkan kerusakan yang dilarang? Pertanyaan-pertanyaan ini memperlihatkan bahwa fiqih tidak menyerahkan seluruh keputusan ekonomi kepada preferensi individual.

Maqāṣid al-syarī'ah memperdalam persoalan tanpa menghapus batas tekstual. Al-Shāṭibī menempatkan maqāṣid sebagai bagian penting dalam memahami tujuan syariat, termasuk hubungan antara maksud Pembuat Syariat dan maksud manusia sebagai mukallaf.[448] Karena itu, maqāṣid tidak semestinya dipakai untuk mengabaikan ketentuan normatif yang jelas atas nama "kemaslahatan". Sebaliknya, maqāṣid membantu memahami mengapa hukum mengatur tindakan tertentu dan bagaimana aturan tersebut berhubungan dengan tujuan yang lebih luas.

Dalam kerangka ini, halal dapat dipahami sebagai ruang kebolehan yang memiliki orientasi, sedangkan haram merupakan batas perlindungan terhadap nilai yang dianggap fundamental oleh syariat. Keduanya bukan musuh kebebasan, tetapi struktur yang membentuk kebebasan. Manusia tidak menjadi kurang bebas hanya karena tidak semua keinginannya dapat diwujudkan. Justru melalui pembatasan tertentu, kehendak diarahkan agar tidak merusak dirinya sendiri maupun orang lain. Pandangan semacam ini memungkinkan dialog dengan teori etika modern tanpa menghapus kekhasan fiqih. Etika

deontologis dapat membantu menjelaskan arti kewajiban dan larangan; etika kebajikan dapat memperlihatkan pentingnya pembentukan karakter; sedangkan pendekatan konsekuensialis dapat membantu mempertimbangkan akibat tindakan. Fiqih memiliki hubungan potensial dengan ketiganya, tetapi tidak identik dengan salah satunya. Ia menggabungkan norma, maksud, konsekuensi, dan tujuan dalam suatu kerangka yang dibentuk oleh wahyu serta penalaran hukum.

Pembacaan tersebut menghasilkan proposisi bahwa halal dan haram merupakan bentuk "keterikatan normatif" terhadap kehendak. Kehendak manusia tetap merupakan sumber aktualisasi tindakan, tetapi kehendak itu tidak menjadi sumber tunggal legitimasi. Dalam istilah yang lebih konseptual, manusia memiliki *agency*, tetapi *agency* tersebut bersifat normatively bounded. Keterikatan justru menjadi syarat agar kebebasan tidak berubah menjadi dominasi kehendak pribadi. Pembahasan halal dan haram menyediakan fondasi untuk memahami isrāf dan tabdhīr. Kedua konsep tersebut menunjukkan bahwa persoalan konsumsi tidak berhenti pada status halal barang. Barang yang halal dapat digunakan secara tidak proporsional, sehingga problem hukumnya bergeser dari objek kepada pola penggunaan. Pada titik itu, fiqih mulai bergerak dari pertanyaan "boleh atau tidak" menuju pertanyaan yang lebih dalam mengenai ukuran, tujuan, proporsi, dan tanggung jawab.

**Isrāf**

Isrāf memperkenalkan dimensi penting dalam etika konsumsi Islam karena menunjukkan bahwa persoalan moral tidak hanya muncul ketika

manusia menggunakan sesuatu yang haram. Bahkan terhadap sesuatu yang halal, manusia tetap dapat bertindak secara tidak proporsional. Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk makan dan minum, tetapi sekaligus melarang sikap berlebihan (Q.S. al-A'rāf 7: 31).[449] Struktur normatif ayat tersebut penting: konsumsi tidak ditolak, tetapi konsumsi ditempatkan dalam batas proporsionalitas.

Isrāf karena itu tidak dapat disamakan begitu saja dengan konsumsi dalam jumlah besar. Kuantitas merupakan salah satu indikator, tetapi bukan satu-satunya ukuran. Sesuatu dapat menjadi berlebihan ketika melampaui kebutuhan yang wajar, mengganggu kewajiban lain, menghasilkan kerusakan, atau mengubah sarana menjadi tujuan. Karena itu, ukuran isrāf selalu membutuhkan pembacaan kontekstual. Kebutuhan seorang pekerja fisik, keluarga besar, orang sakit, atau masyarakat dalam kondisi tertentu tidak dapat disamakan dengan kebutuhan orang lain.

Konteks Q.S. al-A'rāf 7: 31 juga memperlihatkan bahwa larangan isrāf berada di tengah pengakuan terhadap legitimasi menikmati kehidupan. Al-Qur'an tidak mengembangkan asketisme absolut yang mengharuskan manusia menolak makanan, minuman, pakaian, atau keindahan. Yang dibatasi adalah pola penggunaan yang melampaui batas. Dengan demikian, isrāf bukan kritik terhadap kesejahteraan material sebagai kategori, melainkan kritik terhadap ketidakteraturan kehendak dalam menggunakan kesejahteraan tersebut.

Dimensi kehendak menjadi penting karena isrāf sering kali berhubungan dengan dorongan yang tidak lagi dikendalikan oleh kebutuhan. Konsumsi dapat bergeser dari fungsi pemenuhan menjadi ekspresi status, pencarian pengakuan, kompensasi psikologis, atau

pembentukan identitas. Dalam kondisi demikian, barang tidak lagi dipilih terutama karena manfaatnya, tetapi karena makna sosial yang dilekatkan kepadanya. Fiqih konsumsi kemudian bersentuhan dengan persoalan pembentukan karakter: bagaimana manusia menggunakan harta tanpa membiarkan harta mengatur seluruh orientasi dirinya.

Al-Ghazālī memberikan perangkat konseptual yang berguna untuk membaca persoalan ini karena etika ekonomi dalam pemikirannya tidak dipisahkan dari pembinaan jiwa. Kekayaan tidak dianggap buruk pada dirinya, tetapi keterikatan batin yang berlebihan terhadap kekayaan dapat menggeser orientasi manusia dari tujuan transenden kepada objek material.[450] Dari sudut ini, isrāf bukan hanya persoalan jumlah uang yang dikeluarkan. Ia juga dapat menjadi indikator perubahan struktur keinginan: manusia membeli bukan karena membutuhkan, tetapi karena menginginkan pengalaman memiliki.

Namun, penting untuk menghindari psikologisasi yang berlebihan. Tidak setiap konsumsi mahal merupakan isrāf, dan tidak setiap konsumsi sederhana otomatis bebas dari masalah moral. Penilaian harus mempertimbangkan konteks, sumber daya, tujuan, kewajiban, dan akibat. Di sinilah konsep *qiwām* dalam Q.S. al-Furqān 25: 67 memberikan prinsip komplementer: orang yang dipuji adalah mereka yang ketika membelanjakan harta tidak berlebihan dan tidak pula kikir, melainkan mengambil posisi yang wajar di antara keduanya.[451]

Relasi antara isrāf dan maqāṣid menjadi semakin jelas apabila konsumsi dilihat sebagai aktivitas yang menggunakan sumber daya terbatas. Penggunaan yang berlebihan dapat mengurangi kemampuan seseorang memenuhi kewajiban lain, melemahkan ketahanan ekonomi keluarga, atau memperbesar pemborosan sumber daya. Pada tingkat sosial dan ekologis, pola konsumsi berlebihan juga dapat menghasilkan

konsekuensi yang melampaui pelaku individual. Karena maqāṣid mengarahkan hukum kepada kemaslahatan dan pencegahan mafsadat, maka evaluasi terhadap konsumsi perlu memperhitungkan dampak tersebut secara proporsional.

Konsep isrāf juga memperlihatkan perbedaan antara "halal" dan "baik secara proporsional". Barang halal merupakan prasyarat tertentu, bukan keseluruhan ukuran etis. Konsumsi makanan halal dalam jumlah yang merusak kesehatan, misalnya, menimbulkan persoalan berbeda dari sekadar status halal bahan makanan. Begitu pula kepemilikan barang yang sah dapat kehilangan proporsionalitas apabila penggunaannya mengorbankan kewajiban yang lebih mendasar. Dalam kerangka maqāṣid, satu kepentingan tidak dapat dibaca secara terisolasi dari kepentingan lain.

Atas dasar itu, isrāf dapat dirumuskan sebagai bentuk ketidakteraturan penggunaan yang terjadi ketika konsumsi melampaui ukuran maslahat yang seharusnya dicapai. Rumusan ini tidak dimaksudkan menggantikan definisi fikih klasik, tetapi sebagai konstruksi analitis untuk menghubungkan norma konsumsi dengan kehendak dan maqāṣid. Isrāf menjadi persoalan bukan semata karena "banyak", melainkan karena "melampaui fungsi yang patut".

Pembacaan tersebut menempatkan pengendalian konsumsi bukan sebagai penolakan terhadap kesejahteraan, tetapi sebagai disiplin terhadap kehendak. Manusia tetap dapat menikmati harta, tetapi kenikmatan itu tidak boleh berubah menjadi ketergantungan yang menghilangkan proporsi. Dari sinilah pembahasan perlu bergerak kepada tabdhīr, karena tabdhīr membawa persoalan pada tingkat yang lebih spesifik: bukan hanya berlebihan, tetapi menyia-nyiakan sumber daya.

**Tabdhīr**

Tabdhīr memiliki kedekatan makna dengan pemborosan, tetapi tidak identik begitu saja dengan setiap bentuk konsumsi berlebihan. Al-Qur'an secara eksplisit menyebut orang-orang yang melakukan tabdhīr sebagai *ikhwān al-shayāṭīn*, "saudara-saudara setan", dalam Q.S. al-Isrā' 17: 27.[452] Penggunaan bahasa yang sangat kuat ini menunjukkan bahwa persoalan tabdhīr tidak dipahami sekadar sebagai kesalahan teknis dalam pengelolaan keuangan. Ia berkaitan dengan cara manusia memperlakukan sumber daya dan dengan sikap moral yang mendasari tindakan tersebut.

Perbedaan antara isrāf dan tabdhīr perlu dijaga agar analisis tidak menjadi repetitif. Isrāf lebih tepat dibaca melalui kategori pelampauan batas atau ketidakproporsionalan, sedangkan tabdhīr menekankan penyia-nyiaan dan penggunaan sumber daya tanpa tujuan yang benar. Keduanya dapat terjadi secara bersamaan, tetapi secara konseptual memiliki titik tekan berbeda. Seseorang dapat membelanjakan uang dalam jumlah besar untuk sesuatu yang masih memiliki fungsi tertentu, sementara orang lain dapat mengeluarkan sumber daya untuk sesuatu yang secara substansial sia-sia. Penilaian moral tidak hanya bertumpu pada nominal, tetapi pada hubungan antara sumber daya, tujuan, dan hasil.

Q.S. al-Isrā' 17: 26–29 memperkuat konteks tersebut. Larangan tabdhīr muncul setelah perintah memberikan hak kepada kerabat, orang miskin, dan musafir, kemudian diikuti dengan larangan memboroskan harta serta larangan bersikap terlalu kikir.[453] Susunan ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak mengajarkan sekadar "jangan boros". Ia membangun etika distribusi yang menghubungkan

penggunaan harta dengan hak pihak lain. Pemborosan menjadi problem karena sumber daya yang seharusnya dapat menjalankan fungsi kemanusiaan justru hilang tanpa maslahat yang memadai.

Dari perspektif tersebut, tabdhīr memiliki dimensi sosial yang lebih kuat daripada sekadar kesalahan pribadi. Harta yang dibuang secara sia-sia bukan hanya kehilangan nilai bagi pemiliknya, tetapi juga kehilangan peluang untuk digunakan bagi kebutuhan yang lebih bermakna. Prinsip ini tidak berarti bahwa setiap harta harus selalu dialihkan kepada orang miskin. Yang lebih fundamental adalah pengakuan bahwa sumber daya memiliki fungsi dan bahwa penggunaan tanpa tujuan yang patut harus dipertanggungjawabkan.

Persoalan tabdhīr menjadi semakin kompleks dalam masyarakat konsumtif, ketika barang diproduksi bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan tetapi juga untuk mempercepat siklus konsumsi. Dalam situasi seperti itu, “membuang” tidak selalu berbentuk membuang benda secara langsung. Ia dapat berupa membeli sesuatu yang jarang digunakan, mengganti barang sebelum masa manfaatnya berakhir, membangun kapasitas yang tidak pernah dimanfaatkan, atau menggunakan energi dan sumber daya secara tidak proporsional. Fiqih klasik tentu tidak berbicara dengan istilah industri konsumsi modern, tetapi prinsip normatif mengenai penyia-nyiaan menyediakan dasar untuk mengembangkan analisis kontekstual.

Kontekstualisasi tersebut harus dilakukan dengan hati-hati. Tidak setiap produk sekali pakai, pembelian barang baru, atau pengeluaran rekreatif dapat langsung disebut tabdhīr. Penilaian memerlukan pertimbangan mengenai kebutuhan, kemampuan ekonomi, fungsi barang, kondisi sosial, dan konsekuensi penggunaan. Prinsip maqāṣid

membantu memperluas medan pertimbangan dengan menilai apakah suatu pola penggunaan mendukung atau justru merusak kebutuhan fundamental manusia.

Al-Shāṭibī memberikan kerangka yang penting di sini karena maqāṣid tidak hanya berbicara tentang tujuan hukum secara abstrak, tetapi juga tentang maksud mukallaf dalam menjalankan tindakan.[454] Seorang manusia dapat menggunakan sesuatu dengan tujuan yang secara subjektif dianggap baik, tetapi tetap perlu mempertimbangkan apakah cara penggunaan tersebut konsisten dengan tujuan syariat. Dengan demikian, tabdhīr memperlihatkan hubungan antara maksud dan akibat: niat yang baik tidak cukup jika pola tindakan menghasilkan penyia-nyiaan yang nyata.

Dari sudut pandang fiqih kehendak, tabdhīr menunjukkan bahwa kehendak dapat kehilangan orientasi. Kehendak tidak selalu gagal karena memilih sesuatu yang haram; ia juga dapat gagal karena menggunakan sesuatu yang halal tanpa ukuran tujuan. Di sini, problem konsumsi adalah problem disiplin kehendak. Manusia tidak hanya harus belajar mengatakan "tidak" kepada yang haram, tetapi juga belajar menentukan "cukup" terhadap yang halal.

Dimensi tersebut mempertemukan fiqih dengan etika kebajikan. Kesederhanaan, syukur, kecukupan, dan pengendalian diri bukan sekadar sikap psikologis, tetapi dapat menjadi kualitas moral yang membuat aturan hukum memperoleh bentuk hidup dalam diri manusia. Hukum menetapkan batas, sementara pembentukan karakter memungkinkan batas tersebut dihayati tanpa selalu bergantung pada pengawasan eksternal. Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan dari pembahasan ini adalah bahwa tabdhīr merupakan

bentuk kegagalan menghubungkan sumber daya dengan tujuan kemaslahatan. Sumber daya tidak menjadi bernilai hanya karena berada dalam kepemilikan seseorang; nilai normatifnya juga ditentukan oleh penggunaan yang tepat. Prinsip tersebut berlaku pada skala personal maupun sosial. Dalam skala personal, tabdhīr dapat mengganggu ketahanan ekonomi. Dalam skala sosial, ia dapat memperbesar ketimpangan dan tekanan terhadap sumber daya. Dalam skala ekologis, ia dapat memperpanjang pola penggunaan yang tidak berkelanjutan.

Tabdhīr dengan demikian memperlihatkan kedalaman gagasan "harta sebagai amanah". Amanah menuntut manusia bukan hanya menjaga agar harta tidak dirampas orang lain, tetapi juga menjaga agar harta yang berada dalam kekuasaannya tidak kehilangan fungsi melalui penyia-nyiaan. Dari sini, pembahasan mengenai konsumsi perlu diarahkan kepada konsep *i'tidāl*, yaitu suatu orientasi yang tidak berhenti pada larangan berlebihan, tetapi mencari ukuran proporsional dalam penggunaan.

**I'tidāl dalam Konsumsi**

I'tidāl merupakan konsep yang memberikan bentuk positif terhadap larangan isrāf dan tabdhīr. Jika isrāf menjelaskan pelampauan dan tabdhīr menjelaskan penyia-nyiaan, maka i'tidāl menunjuk pada kemampuan menempatkan penggunaan sumber daya dalam ukuran yang sesuai dengan tujuan, kebutuhan, kemampuan, dan tanggung jawab. Al-Qur'an menggambarkan karakter orang-orang yang ketika membelanjakan harta tidak berlebihan dan tidak pula kikir, tetapi mengambil posisi yang wajar di antara keduanya (Q.S. al-Furqān 25:

67).[455] Ayat tersebut tidak menawarkan angka matematis mengenai batas konsumsi; ia menawarkan prinsip proporsionalitas.

Karena itu, i'tidāl tidak identik dengan keseragaman tingkat konsumsi. Ukuran kewajaran tidak dapat dilepaskan dari kondisi konkret. Pengeluaran yang wajar bagi seseorang dapat menjadi tidak wajar bagi orang lain karena perbedaan pendapatan, tanggungan, kebutuhan, kondisi kesehatan, atau tuntutan sosial. Prinsip i'tidāl harus dipahami sebagai kemampuan menyesuaikan penggunaan dengan konteks tanpa kehilangan orientasi normatif.

Konsep ini sekaligus mencegah kekeliruan dalam membaca etika Islam sebagai asketisme. Al-Qur'an tidak melarang manusia menikmati hal-hal yang baik secara mutlak. Yang dibangun adalah kemampuan menikmati tanpa terperangkap oleh kenikmatan. Perbedaan ini penting secara filosofis. Penolakan terhadap konsumsi bukan satu-satunya cara untuk menghindari materialisme. Alternatif yang lebih konstruktif adalah mengubah hubungan manusia dengan konsumsi: dari ketergantungan menuju penggunaan yang sadar.

Dalam perspektif fiqih kehendak, i'tidāl berarti kehendak yang memiliki kemampuan menentukan batas. Kehendak yang sehat bukan kehendak yang memenuhi seluruh keinginannya, melainkan kehendak yang dapat membedakan kebutuhan, keinginan, kewajiban, dan kemaslahatan. Di sinilah kebebasan menjadi matang. Manusia tidak kehilangan kebebasan ketika mampu mengatakan "cukup"; justru kemampuan menetapkan kecukupan merupakan bentuk penguasaan diri.

Q.S. al-A'rāf 7: 31 memberikan landasan yang sejalan dengan prinsip tersebut melalui perintah makan dan minum sekaligus larangan

berlebihan.[456] Secara konseptual, ayat tersebut menolak dua ekstrem sekaligus: penolakan terhadap kenikmatan yang halal dan kebebasan konsumtif tanpa batas. Ruang antara keduanya adalah ruang etis tempat manusia belajar mengatur kehendaknya.

Q.S. al-Furqān 25: 67 memperjelas struktur tersebut dengan menempatkan pengeluaran di antara dua kutub: isrāf dan *iqtār*.[457] Yang menarik bukan hanya keberadaan larangan pemborosan, tetapi juga penolakan terhadap kekikiran. Artinya, i'tidāl tidak dapat direduksi menjadi penghematan. Mengurangi pengeluaran sebanyak mungkin belum tentu etis apabila penghematan tersebut mengabaikan hak keluarga, kebutuhan orang lain, atau kewajiban yang semestinya ditunaikan.

Dari perspektif maqāṣid, keseimbangan konsumsi berkaitan dengan perlindungan terhadap berbagai kebutuhan sekaligus. Pengeluaran yang berlebihan dapat mengganggu perlindungan harta karena mengurangi ketahanan ekonomi; penghematan ekstrem dapat mengganggu perlindungan jiwa apabila kebutuhan dasar tidak dipenuhi; sementara pola konsumsi yang merusak kesehatan dapat bertentangan dengan perlindungan jiwa. Karena itu, i'tidāl tidak boleh ditetapkan hanya berdasarkan nominal pengeluaran. Ia harus dianalisis melalui hubungan antarkemaslahatan.

Kerangka tersebut juga memperlihatkan mengapa *ḥifẓ al-māl* tidak boleh dibaca secara terisolasi. Harta dilindungi bukan supaya manusia menumpuknya tanpa tujuan, melainkan agar harta dapat menjalankan fungsi yang mendukung kehidupan manusia. Kamali mengembangkan pembahasan maqāṣid harta dalam hubungan dengan keadilan, stabilitas, pertumbuhan, dan kemanfaatan.[458] Perlindungan harta

karenanya mempunyai dimensi dinamis: harta harus dijaga agar tidak hilang secara zalim, tetapi juga harus dikelola agar tidak kehilangan fungsi.

Dalam konteks masyarakat modern, i'tidāl memperoleh tantangan baru karena konsumsi sering dipengaruhi oleh mekanisme yang melampaui kebutuhan objektif. Iklan, simbol status, kredit konsumtif, tren, dan percepatan pergantian produk dapat membentuk keinginan sebelum individu sempat mengevaluasi kebutuhannya. Tantangan tersebut tidak cukup dijawab dengan fatwa mengenai status masing-masing produk. Diperlukan pembentukan kesadaran yang memungkinkan manusia membaca struktur keinginannya sendiri.

Di sinilah dialog antara fiqih dan tasawuf menjadi substantif. Fiqih menyediakan batas normatif, sedangkan tasawuf menyediakan perhatian terhadap penyakit batin yang dapat membuat manusia terikat kepada objek. Al-Ghazālī menjadi salah satu contoh penting karena pembahasan mengenai harta dalam karya-karyanya berhubungan dengan pendidikan jiwa dan pembentukan karakter. Kekayaan tidak harus ditolak, tetapi keterikatan yang membuat manusia kehilangan orientasi transenden perlu dikendalikan.[459]

Sintesis tersebut memungkinkan i'tidāl dipahami sebagai konsep multidimensional. Pada tingkat hukum, ia berarti menghindari pola penggunaan yang dilarang. Pada tingkat etika, ia berarti mengembangkan rasa proporsi. Pada tingkat spiritual, ia berarti membebaskan kehendak dari dominasi objek material. Pada tingkat sosial, ia berarti mempertimbangkan hak dan kebutuhan pihak lain. Pada tingkat maqāṣid, ia berarti mengarahkan konsumsi kepada kemaslahatan dan mencegah mafsadat.

Dalam kerangka yang dikembangkan di sini, i'tidāl merupakan bentuk konkret dari fiqih keterikatan. Manusia tidak dilarang menikmati dunia, tetapi kenikmatan tersebut ditempatkan dalam jaringan keterikatan kepada Allah, diri sendiri, sesama manusia, dan keberlangsungan kehidupan. Kebebasan konsumsi tidak dipahami sebagai kebebasan absolut, melainkan sebagai kemampuan memilih secara sadar di dalam batas yang bermakna.

Proposisi akhirnya dapat dirumuskan secara hati-hati: etika konsumsi Islam tidak terutama bertujuan menghasilkan manusia yang miskin konsumsi, melainkan manusia yang mampu mengendalikan hubungan dengan konsumsi. Perubahan yang paling mendasar bukan terletak pada berapa banyak benda yang dimiliki, tetapi pada siapa yang mengendalikan kehendak: manusia terhadap harta, atau harta terhadap manusia. Dalam horizon maqāṣid, pertanyaan tersebut mengembalikan seluruh pembahasan kepada fungsi dasar fiqih, yaitu menata perbuatan manusia agar kebebasan, keterikatan, dan kemaslahatan tidak berjalan dalam arah yang saling meniadakan.

**Kebutuhan dan Keinginan**

Pembedaan antara kebutuhan dan keinginan merupakan salah satu titik penting untuk memahami perilaku manusia dalam perspektif fiqih dan maqāṣid al-syarī'ah. Pada tingkat paling sederhana, kebutuhan menunjuk pada sesuatu yang diperlukan agar kehidupan dapat berlangsung secara layak, sedangkan keinginan menunjuk pada kecenderungan untuk memperoleh sesuatu yang dianggap menyenangkan, bernilai, atau memuaskan. Akan tetapi, pembedaan tersebut menjadi lebih kompleks ketika ditempatkan dalam kerangka

etika Islam. Tidak setiap kebutuhan secara otomatis menghasilkan keputusan yang maslahat, dan tidak setiap keinginan harus dipandang sebagai sesuatu yang tercela. Persoalan yang lebih mendasar terletak pada bagaimana kebutuhan dikenali, bagaimana keinginan terbentuk, serta bagaimana keduanya diarahkan oleh penilaian normatif.

Dalam literatur ekonomi Islam, kebutuhan sering ditempatkan dalam hubungan dengan maṣlaḥah, sedangkan keinginan lebih dekat dengan preferensi dan kepuasan. Zubair Hasan menunjukkan bahwa perdebatan mengenai konsumsi dalam ekonomi Islam tidak dapat disederhanakan menjadi pertentangan antara kebutuhan dan keinginan, sebab persoalannya juga menyangkut bagaimana sumber daya, preferensi, dan tujuan kehidupan dipahami dalam kerangka nilai.[460] Persoalan tersebut penting karena manusia tidak pernah berhadapan dengan kebutuhan dalam bentuk yang sepenuhnya murni. Kebutuhan selalu dialami melalui persepsi, kebiasaan, budaya, status sosial, kemampuan ekonomi, dan struktur keinginan. Makanan, misalnya, merupakan kebutuhan biologis, tetapi pilihan jenis makanan, cara penyajian, tempat pembelian, dan simbol sosial yang melekat padanya merupakan wilayah keinginan yang dapat berkembang jauh melampaui kebutuhan biologis.

Karena itu, kebutuhan tidak cukup didefinisikan berdasarkan intensitas keinginan. Sesuatu yang sangat diinginkan belum tentu menjadi kebutuhan, sebagaimana sesuatu yang tidak menyenangkan belum tentu tidak diperlukan. Struktur tersebut memperlihatkan adanya jarak antara pengalaman subjektif manusia dan penilaian objektif mengenai kemaslahatan. Dalam kerangka maqāṣid, jarak ini memiliki konsekuensi epistemologis: manusia tidak selalu mampu

menentukan nilai akhir suatu pilihan hanya berdasarkan rasa suka atau tidak suka. Kemaslahatan dapat menuntut pembatasan terhadap preferensi tertentu, sementara sesuatu yang pada awalnya dirasakan sebagai pembatasan dapat menghasilkan kondisi kehidupan yang lebih baik.

Pembedaan ini menemukan resonansi tertentu dalam kritik Erich Fromm terhadap orientasi "having" dalam masyarakat modern. Fromm melihat kecenderungan manusia modern untuk menghubungkan kebermaknaan hidup dengan kepemilikan, konsumsi, dan akumulasi.[461] Kerangka Fromm tentu tidak identik dengan maqāṣid al-syarī'ah, tetapi dialog keduanya membantu memperjelas bahwa masalah konsumsi tidak hanya berada pada jumlah barang yang dimiliki. Persoalannya juga terletak pada relasi psikologis manusia terhadap benda. Seseorang dapat memiliki sedikit tetapi menjadikan kepemilikan sebagai pusat identitas, sementara orang lain dapat memiliki banyak tetapi tetap menempatkan harta sebagai sarana bagi tujuan yang lebih luas.

Dari sudut tersebut, keinginan tidak tepat diposisikan sebagai musuh kebutuhan. Keinginan merupakan bagian dari struktur kehidupan manusia. Ia dapat menjadi tenaga yang mendorong kreativitas, kerja, pencarian pengetahuan, pembangunan, bahkan pelayanan sosial. Yang menjadi persoalan adalah ketika keinginan kehilangan orientasi normatif sehingga berubah dari sarana menjadi tujuan final. Di sinilah fiqih tidak cukup hanya bertanya apakah suatu objek boleh dimiliki, melainkan perlu bergerak menuju pertanyaan mengenai bagaimana objek tersebut ditempatkan dalam keseluruhan orientasi hidup manusia. Konstruksi tersebut membawa pembahasan dari kategori "butuh" dan "ingin" menuju kategori yang lebih mendasar,

yaitu “untuk apa”. Pertanyaan terakhir mengubah pusat analisis dari objek konsumsi kepada orientasi manusia. Dua orang dapat menginginkan barang yang sama, tetapi motif, konsekuensi, dan kedudukan barang tersebut dalam kehidupannya dapat berbeda. Maka, penilaian terhadap kehendak manusia tidak dapat berhenti pada objek yang dikehendaki. Ia harus memperhatikan arah, tujuan, proporsi, konsekuensi, dan hubungan kehendak tersebut dengan kemaslahatan yang lebih luas.

Pembacaan semacam ini memungkinkan kebutuhan dipahami sebagai keinginan yang telah mengalami proses penilaian, penyaringan, dan pengarahan. Sebuah keinginan menjadi kebutuhan bukan semata karena intensitasnya, melainkan karena terdapat alasan yang dapat dipertanggungjawabkan bahwa pemenuhannya diperlukan bagi keberlangsungan atau peningkatan kualitas kehidupan. Sebaliknya, sebuah kebutuhan pun dapat kehilangan legitimasi moral apabila cara memenuhinya melibatkan pelanggaran terhadap hak orang lain atau menghasilkan kerusakan yang lebih besar. Kebutuhan dan keinginan, dengan demikian, harus dibaca dalam jaringan normatif yang lebih luas.

Argumentasi tersebut menjadi jembatan menuju maqāṣid al-syarīʻah. Jika kebutuhan tidak dapat dipahami hanya melalui psikologi individu, maka diperlukan kerangka yang memungkinkan penilaian terhadap akibat, prioritas, dan tujuan. Maqāṣid menyediakan horizon tersebut dengan menempatkan hukum dalam hubungan dengan tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan oleh syariat. Dari sinilah pembahasan mengenai kebutuhan dapat bergerak dari psikologi konsumsi menuju filsafat hukum Islam.

**Maqāṣid al-Syarī'ah dan Maslahat**

Maqāṣid al-syarī'ah memberikan dimensi teleologis yang memungkinkan hukum Islam dibaca bukan hanya sebagai kumpulan ketentuan mengenai boleh dan tidak boleh, melainkan sebagai struktur normatif yang memiliki arah. Dalam kerangka klasik, pembicaraan tentang maqāṣid berkaitan dengan tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan oleh syariat dan kemaslahatan yang hendak dijaga bagi manusia. Al-Syāṭibī menempatkan pembahasan maqāṣid dalam bangunan uṣūl al-fiqh dan menjadikan pemeliharaan kemaslahatan sebagai bagian penting dalam memahami struktur syariat.[462]

Konsep maslahat dalam kerangka tersebut tidak identik dengan kesenangan individual. Maslahat memiliki dimensi normatif karena sesuatu dinilai bermanfaat bukan semata-mata berdasarkan apa yang dirasakan menyenangkan oleh individu, tetapi berdasarkan kedudukannya dalam tujuan syariat. Perbedaan ini sangat penting ketika pembahasan maqāṣid diterapkan pada perilaku konsumsi dan kehendak manusia. Jika kepuasan subjektif dijadikan satu-satunya ukuran, maka apa pun yang dikehendaki seseorang akan cenderung memperoleh legitimasi selama dapat dibeli dan dinikmati. Maqāṣid mengubah struktur penilaian tersebut dengan memasukkan pertanyaan mengenai akibat, proporsi, kepentingan sosial, dan orientasi kehidupan.

Dalam kerangka al-Syāṭibī, kebutuhan manusia juga dibahas melalui tingkatan al-ḍarūriyyāt, al-ḥājiyyāt, dan al-taḥsīniyyāt. Struktur ini tidak seharusnya dipahami sebagai hierarki konsumsi yang kaku, melainkan sebagai cara untuk membaca tingkat kepentingan suatu kebutuhan terhadap keberlangsungan kehidupan yang dikehendaki syariat.[463]

Sesuatu yang berada pada tingkat penyempurna tidak dapat secara otomatis disamakan dengan sesuatu yang menjadi syarat bagi keberlangsungan dasar manusia. Perbedaan tingkat tersebut menghasilkan prinsip prioritas yang sangat penting bagi pembentukan etika kehendak.

Muhammad al-Ṭāhir Ibn ʻĀsyūr memperluas horizon maqāṣid dengan memberikan perhatian pada tujuan-tujuan umum syariat serta kemungkinan pengembangannya untuk menjawab persoalan masyarakat modern. Dalam karya tentang maqāṣid al-syarīʻah, ia memperlakukan maqāṣid sebagai kerangka metodologis bagi pembaruan pemikiran hukum dan memperluas pembahasan tujuan syariat kepada konsep seperti kebebasan, hak, keteraturan, dan kesetaraan.[464] Perluasan ini menunjukkan bahwa maqāṣid bukan sekadar daftar lima kebutuhan primer yang harus dihafalkan, melainkan suatu cara berpikir tentang hubungan antara norma, manusia, dan tujuan kehidupan sosial.

Jasser Auda kemudian mengembangkan pembacaan maqāṣid melalui pendekatan sistem. Ia menekankan keterhubungan, multidimensionalitas, keterbukaan, dan orientasi tujuan dalam memahami hukum Islam.[465] Kontribusi ini penting bagi pembahasan kehendak karena tindakan manusia hampir selalu menghasilkan konsekuensi yang melampaui satu dimensi. Keputusan konsumsi, misalnya, memiliki dimensi ekonomi, psikologis, keluarga, sosial, ekologis, bahkan spiritual. Penilaian fiqih yang hanya melihat status objek tanpa memperhatikan sistem akibat dapat kehilangan sebagian dari kompleksitas tindakan tersebut. Muhammad Umer Chapra juga menempatkan maqāṣid dalam kerangka kesejahteraan manusia yang

meliputi agama, kehidupan manusia, akal, keturunan, dan harta.[466] Dalam perspektif ini, pembangunan dan aktivitas ekonomi tidak dapat direduksi menjadi pertumbuhan material. Kekayaan memiliki kedudukan penting, tetapi ia merupakan salah satu unsur dalam keseluruhan kesejahteraan manusia. Pemikiran tersebut membantu memperkuat gagasan bahwa harta dan konsumsi harus dipahami secara instrumental: bernilai karena mendukung kehidupan yang baik, bukan karena akumulasi itu sendiri merupakan tujuan tertinggi.

Dari dialog antara al-Syāṭibī, Ibn ʻĀsyūr, Auda, dan Chapra dapat ditarik suatu sintesis bahwa maslahat memiliki setidaknya tiga dimensi yang saling berhubungan. Pertama, maslahat memiliki dimensi normatif karena berkaitan dengan tujuan syariat. Kedua, maslahat memiliki dimensi manusiawi karena diarahkan pada keberlangsungan dan kualitas kehidupan manusia. Ketiga, maslahat memiliki dimensi sistemik karena suatu tindakan dapat memberikan manfaat pada satu sisi sekaligus menghasilkan kerugian pada sisi lain.

Atas dasar itu, maslahat tidak boleh diperlakukan sebagai istilah yang secara otomatis membenarkan setiap preferensi yang dianggap bermanfaat. Klaim maslahat membutuhkan penilaian terhadap jenis manfaat, skala manfaat, distribusi manfaat, konsekuensi jangka panjang, dan hubungannya dengan norma yang lebih mendasar. Inilah yang membuat maqāṣid berbeda dari utilitarianisme sederhana. Keduanya sama-sama memperhatikan konsekuensi, tetapi maqāṣid tetap bekerja dalam struktur normatif syariat dan tidak menyerahkan seluruh penilaian moral kepada hasil empiris yang paling menguntungkan. Pembahasan mengenai maslahat akhirnya membawa kita pada persoalan yang lebih dalam: siapakah yang menentukan

tujuan suatu tindakan? Di satu sisi terdapat kehendak syāri‘ yang menjadi sumber normatif syariat. Di sisi lain terdapat kehendak mukallaf yang menjadi subjek tindakan. Ketegangan antara dua orientasi inilah yang menjadi salah satu pusat penting bagi pengembangan fiqih kehendak.

**Maqāṣid al-Syāri' dan Maqāṣid al-Mukallaf**

Pembedaan antara maqāṣid al-Syāri‘ dan maqāṣid al-mukallaf memberikan fondasi yang sangat penting bagi pembahasan kehendak. Al-Syāṭibī membicarakan maksud Pembuat syariat sekaligus maksud manusia yang dibebani hukum.[467] Pembedaan ini menunjukkan bahwa hukum tidak berlangsung dalam ruang yang hanya berisi perintah dan larangan. Ia mempertemukan kehendak normatif yang berasal dari syariat dengan kehendak eksistensial manusia yang memilih, menginginkan, menafsirkan, dan bertindak.

Maqāṣid al-Syāri‘ menunjuk pada tujuan normatif yang melekat pada penetapan syariat. Tujuan tersebut tidak bergantung pada preferensi individual mukallaf. Seorang manusia tidak dapat mengubah sifat normatif suatu ketentuan hanya karena ia menginginkan hasil yang berbeda. Dalam pengertian ini, syariat menghadirkan dimensi heteronom dalam kehidupan moral: manusia tidak menjadi sumber tunggal bagi ukuran baik dan buruk.

Maqāṣid al-mukallaf bergerak pada tingkat yang berbeda. Ia menyangkut maksud, tujuan, orientasi, dan kehendak manusia ketika menjalankan suatu tindakan. Dua tindakan yang secara lahiriah serupa dapat memiliki nilai yang berbeda karena orientasi pelakunya berbeda. Pada titik ini, dimensi batin bukan tambahan psikologis terhadap

hukum, tetapi bagian dari persoalan normatif mengenai bagaimana suatu perbuatan harus dipahami.

Al-Ghazālī memberikan kontribusi penting bagi pemahaman struktur batin tindakan. Dalam pembahasannya mengenai kehidupan batin, ia menunjukkan hubungan antara keadaan hati dan tindakan lahiriah serta bagaimana tindakan dapat memperkuat kecenderungan batin tertentu.[468] Perspektif ini memperlihatkan bahwa perbuatan tidak berdiri sebagai peristiwa eksternal yang terputus dari pembentukan jiwa. Tindakan merupakan aktualisasi dari orientasi batin, sementara tindakan yang dilakukan berulang-ulang juga dapat membentuk kembali struktur batin.

Perbedaan antara maqāṣid al-Syāri‘ dan maqāṣid al-mukallaf tidak berarti keduanya harus selalu dipertentangkan. Dalam keadaan ideal, kehendak mukallaf justru bergerak menuju keselarasan dengan tujuan syariat. Masalah muncul ketika manusia menghendaki sesuatu yang secara subjektif dianggap baik, tetapi kehendak tersebut bertentangan dengan tujuan normatif syariat. Konflik itu dapat terjadi pada objek yang haram, pada objek yang halal tetapi digunakan secara merusak, maupun pada tindakan yang secara lahiriah dibenarkan tetapi didorong oleh motif yang tidak sehat.

Pembedaan tersebut juga membantu menghindari dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah legalisme yang hanya memperhatikan bentuk lahiriah tindakan tanpa memperhitungkan orientasi manusia. Ekstrem kedua adalah subjektivisme yang menjadikan niat pribadi sebagai ukuran tunggal kebenaran. Fiqih yang hanya melihat bentuk akan kehilangan dimensi kehendak; fiqih yang hanya melihat kehendak akan kehilangan otoritas norma. Hubungan antara keduanya justru harus

dibangun secara dialektis. Di sinilah maqāṣid dapat berfungsi sebagai jembatan. Ia memungkinkan hukum membaca tindakan manusia dalam kaitannya dengan tujuan syariat, sementara kehendak manusia tetap dipahami sebagai unsur penting dalam pertanggungjawaban moral. Auda, melalui pendekatan sistemiknya, memberikan kerangka yang memungkinkan dimensi-dimensi tersebut dibaca secara saling terhubung, bukan sebagai kategori yang terpisah secara absolut.[469]

Pembacaan ini menghasilkan proposisi konseptual bahwa tindakan mukallaf dapat dipahami secara memadai apabila sekurang-kurangnya tiga unsur dibaca secara bersamaan: status normatif tindakan, tujuan pelaku, dan konsekuensi tindakan. Status normatif menjawab apakah tindakan memiliki legitimasi hukum; tujuan pelaku menjelaskan arah kehendak; sedangkan konsekuensi membantu menilai apakah aktualisasi kehendak tersebut sejalan dengan kemaslahatan yang menjadi orientasi syariat.

Dengan kerangka itu, maqāṣid al-mukallaf bukanlah izin untuk menjadikan subjektivitas sebagai sumber hukum. Ia merupakan dimensi analitis untuk memahami bagaimana subjek manusia memasuki struktur normatif syariat. Di sinilah pembahasan fiqih kehendak memperoleh bentuk yang lebih jelas: hukum tidak hanya mengatur apa yang dilakukan manusia, tetapi juga berhadapan dengan manusia sebagai subjek yang menghendaki sesuatu sebelum ia melakukan sesuatu.

**Ketika Keinginan Bertentangan dengan Maslahat**

Konflik antara keinginan dan maslahat merupakan salah satu problem paling mendasar dalam etika kehendak. Keinginan manusia

memiliki karakter langsung: ia muncul sebagai rasa suka, ketertarikan, dorongan, atau antisipasi terhadap sesuatu yang dianggap menyenangkan. Maslahat bekerja dalam horizon yang berbeda. Ia menuntut penilaian mengenai apa yang sungguh-sungguh baik, termasuk ketika kebaikan tersebut tidak segera terasa menyenangkan bagi pelaku.

Al-Qur'an memberikan gambaran epistemologis yang kuat mengenai keterbatasan manusia dalam menilai apa yang baik bagi dirinya. Q.S. al-Baqarah 2: 216 menyatakan bahwa manusia dapat mencintai sesuatu yang ternyata buruk baginya dan membenci sesuatu yang ternyata baik baginya, sementara pengetahuan Allah melampaui pengetahuan manusia.[470] Ayat ini berada dalam konteks kewajiban berperang, sehingga tidak tepat diperlakukan sebagai teori umum konsumsi atau psikologi keinginan. Namun secara epistemologis, ayat tersebut menunjukkan satu prinsip yang relevan: pengalaman subjektif mengenai suka dan tidak suka tidak identik dengan pengetahuan mengenai maslahat.

Prinsip tersebut memiliki konsekuensi penting bagi fiqih. Jika apa yang diinginkan manusia selalu identik dengan maslahat, maka fungsi normatif hukum menjadi sangat terbatas. Hukum hanya akan mengesahkan apa yang telah dikehendaki. Sebaliknya, jika setiap keinginan selalu dianggap buruk, maka manusia diperlakukan seolah-olah tidak memiliki kapasitas memilih dan berkembang. Kedua posisi tersebut tidak memadai. Islam mengakui adanya keinginan manusia sekaligus mengembangkan mekanisme normatif untuk mengarahkannya. Maslahat juga tidak boleh dipahami secara simplistis sebagai "apa yang terasa baik dalam jangka panjang". Suatu tindakan

dapat menghasilkan keuntungan material sekaligus merusak relasi sosial; memberikan kenyamanan sekaligus melemahkan disiplin; meningkatkan status sekaligus memperbesar ketergantungan psikologis; atau menghasilkan keuntungan individual dengan biaya yang ditanggung orang lain. Pendekatan maqāṣid karena itu menuntut perhatian terhadap keterkaitan berbagai dimensi akibat. Auda menempatkan keterhubungan dan multidimensionalitas sebagai bagian penting dalam pendekatan sistem terhadap maqāṣid.[471]

Di sinilah keinginan perlu dibedakan dari kehendak yang telah mengalami refleksi. Keinginan pertama-tama hadir sebagai dorongan. Kehendak, dalam pengertian yang lebih matang, merupakan kemampuan untuk mengambil posisi terhadap dorongan tersebut. Seseorang dapat menginginkan sesuatu tetapi memilih tidak mewujudkannya. Ia bahkan dapat menilai bahwa keinginan tersebut tidak sesuai dengan nilai yang ingin dijadikan dasar kehidupannya.

Harry Frankfurt memberikan perangkat konseptual yang berguna untuk menjelaskan persoalan ini. Dalam analisisnya mengenai kehendak, ia membedakan antara keinginan tingkat pertama dan keinginan tingkat kedua, yakni kemampuan seseorang untuk merefleksikan keinginannya sendiri dan menghendaki agar keinginan tertentu menjadi kehendak yang efektif.[472] Konsep tersebut bukan teori fiqih, tetapi dapat digunakan secara komparatif untuk memperjelas bahwa kebebasan manusia tidak hanya terletak pada banyaknya pilihan, melainkan juga pada kemampuan untuk menentukan keinginan mana yang layak mengarahkan tindakan.

Jika konsep tersebut ditempatkan secara hati-hati dalam kerangka Islam, muncul perbedaan yang penting. Frankfurt terutama membahas

struktur kehendak dan personhood, sedangkan fiqih menambahkan sumber normatif transenden. Karena itu, refleksi terhadap keinginan dalam fiqih tidak berhenti pada pertanyaan “keinginan mana yang paling saya identifikasi sebagai diri saya?”, tetapi berkembang menjadi “keinginan mana yang dapat dipertanggungjawabkan di hadapan norma dan tujuan syariat?”

Ketika keinginan bertentangan dengan maslahat, respons yang tepat tidak selalu berupa penolakan total terhadap keinginan. Yang diperlukan adalah proses penataan. Sebagian keinginan harus ditinggalkan karena objeknya terlarang. Sebagian harus dibatasi karena proporsinya merusak. Sebagian lain dapat dipertahankan setelah motifnya dimurnikan dan penggunaannya diarahkan kepada tujuan yang lebih baik. Dengan demikian, pengendalian kehendak tidak identik dengan pemusnahan kehendak.

Kerangka tersebut membawa pada pemahaman bahwa kebebasan yang matang bukanlah kebebasan dari seluruh keterikatan, melainkan kemampuan untuk memilih keterikatan yang dapat dipertanggungjawabkan. Manusia tidak mungkin hidup tanpa orientasi. Pertanyaan yang lebih penting adalah kepada nilai apa kehendaknya diikat. Pada tahap inilah fiqih mulai berhadapan dengan persoalan yang lebih dalam daripada status halal dan haram: pembentukan subjek yang mampu menghendaki apa yang layak dikehendaki.

**Dari Fiqih Perbuatan menuju Fiqih Kehendak**

Fiqih secara tradisional memiliki perangkat yang sangat kuat untuk menilai perbuatan manusia. Ia mengklasifikasikan tindakan ke dalam kategori-kategori normatif dan memberikan struktur yang

memungkinkan manusia mengetahui konsekuensi hukum dari tindakannya. Struktur tersebut merupakan pencapaian intelektual yang fundamental karena menjadikan kehidupan praktis dapat dibaca dalam kerangka norma. Namun, ketika perhatian diarahkan kepada persoalan konsumsi, kepemilikan, dan keterikatan manusia pada harta, terlihat bahwa status perbuatan saja belum selalu memadai untuk menjelaskan keseluruhan persoalan moral.

Perbuatan merupakan aktualisasi eksternal, sedangkan kehendak merupakan orientasi internal yang mengarahkan aktualisasi tersebut. Dua orang dapat melakukan tindakan yang secara lahiriah identik, tetapi tindakan tersebut menempati kedudukan moral yang berbeda karena tujuan dan orientasinya berbeda. Tradisi fiqih sendiri telah mengenal pentingnya niat. Persoalannya bukan apakah fiqih harus memasukkan kehendak, melainkan bagaimana dimensi kehendak dikembangkan secara konseptual agar tidak berhenti pada pembahasan niat dalam arti sempit.

Al-Ghazālī memberikan sumber penting bagi pengembangan tersebut. Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, pembahasan kehidupan batin menunjukkan bahwa tindakan lahiriah memiliki hubungan timbal balik dengan keadaan hati.[473] Ini berarti manusia tidak dapat dipahami hanya melalui daftar perbuatan yang telah dilakukannya. Tindakan merupakan ekspresi dari konfigurasi batin, sementara kebiasaan bertindak juga dapat mengubah konfigurasi batin tersebut. Hubungan dua arah ini memungkinkan fiqih kehendak ditempatkan dalam kerangka pembentukan manusia, bukan hanya pengaturan tindakan.

Peralihan dari fiqih perbuatan menuju fiqih kehendak tidak berarti meninggalkan fiqih perbuatan. Sebaliknya, ia merupakan perluasan titik

perhatian. Fiqih perbuatan menjawab pertanyaan mengenai status dan konsekuensi tindakan. Fiqih kehendak menambahkan pertanyaan mengenai arah batin yang membuat tindakan tersebut bermakna bagi subjek. Keduanya harus ditempatkan dalam hubungan komplementer.

Konsep kehendak juga tidak boleh direduksi menjadi "niat" dalam pengertian sederhana. Niat menunjuk pada orientasi yang menyertai tindakan, sedangkan kehendak dapat mencakup struktur yang lebih panjang: apa yang diinginkan seseorang, keinginan mana yang ia terima, nilai apa yang ia jadikan pedoman, dan keterikatan apa yang secara sadar ia pilih. Dengan demikian, fiqih kehendak berusaha memasuki wilayah pembentukan orientasi hidup.

Frankfurt membantu memperjelas persoalan tersebut melalui pembedaan antara keinginan tingkat pertama dan keinginan tingkat kedua.[474] Seseorang tidak hanya memiliki keinginan, tetapi juga dapat menginginkan agar dirinya memiliki atau tidak memiliki keinginan tertentu. Dalam perspektif ini, personhood berkaitan dengan kemampuan reflektif terhadap struktur keinginan. Kerangka tersebut berguna bagi fiqih kehendak karena menunjukkan bahwa pengendalian diri bukan hanya persoalan menahan tindakan, melainkan juga persoalan membentuk hubungan yang sadar dengan dorongan-dorongan internal.

Akan tetapi, kerangka Frankfurt memiliki batas ketika diterapkan dalam pemikiran Islam. Jika kehendak dianggap bebas sejauh seseorang mengidentifikasi diri dengan keinginannya, maka pertanyaan mengenai sumber normatif nilai belum terselesaikan. Islam menambahkan dimensi wahyu: manusia tidak hanya membentuk kehendaknya sendiri, tetapi juga diarahkan oleh nilai yang tidak

diciptakannya sendiri. Karena itu, kehendak yang matang bukan hanya kehendak yang reflektif, melainkan kehendak yang memiliki orientasi normatif.

Dari perspektif tersebut, fiqih kehendak dapat dikonstruksi sebagai kajian mengenai hubungan antara norma, dorongan, niat, pilihan, dan orientasi hidup dalam aktualisasi perbuatan manusia. Ia tidak dimaksudkan untuk menggantikan fiqih perbuatan, tetapi untuk menjelaskan dimensi subjektif dan batin yang membuat suatu perbuatan menjadi bagian dari proses pembentukan manusia.

Konstruksi ini juga memberikan dasar bagi pembahasan fiqih keterikatan. Sebab, apabila manusia dinilai tidak hanya berdasarkan apa yang ia lakukan tetapi juga berdasarkan apa yang ia kehendaki, maka perlu ditanyakan: kepada apa kehendak itu terikat? Pada harta, status, kesenangan, pengakuan sosial, atau pada nilai yang lebih tinggi? Pertanyaan tersebut membawa fiqih dari wilayah objek tindakan menuju struktur orientasi eksistensial.

**Fiqih Keterikatan**

Istilah “fiqih keterikatan” dalam pembahasan ini dikembangkan sebagai konstruksi konseptual untuk menjelaskan dimensi yang belum sepenuhnya tertangkap apabila hubungan manusia dengan harta hanya dibaca melalui kategori kepemilikan dan hukum penggunaan. Keterikatan bukan sekadar memiliki sesuatu. Ia menunjuk pada keadaan ketika objek, aktivitas, status, atau kenikmatan memperoleh posisi sedemikian kuat dalam struktur kesadaran sehingga menentukan orientasi, prioritas, bahkan penilaian diri seseorang. Dalam kerangka hukum, kepemilikan pada dasarnya merupakan hubungan yang

memiliki konsekuensi normatif. Akan tetapi, seseorang dapat memiliki harta secara sah dan tetap mengalami persoalan etis ketika harta tersebut berubah menjadi pusat orientasi hidup. Di sinilah terdapat perbedaan antara “memiliki” dan “terikat”. Memiliki menunjuk pada relasi hukum terhadap objek; terikat menunjuk pada relasi eksistensial terhadap objek.

Erich Fromm memberikan perspektif yang relevan melalui pembedaan antara orientasi “having” dan “being”.[475] Kritik Fromm tidak dapat begitu saja disamakan dengan konsep zuhud atau tasawuf, tetapi ia membantu menjelaskan bahwa persoalan kepemilikan tidak berhenti pada kuantitas benda. Relasi manusia terhadap benda dapat membentuk struktur kepribadian. Benda yang semula menjadi sarana dapat berubah menjadi ukuran keberhasilan, identitas, dan rasa aman.

Tasawuf klasik telah lama memberi perhatian pada persoalan keterikatan hati terhadap dunia. Dalam karya al-Ghazālī, pembahasan tentang penyakit hati dan pembentukan kebajikan menunjukkan bahwa problem moral tidak hanya berupa tindakan yang tampak, tetapi juga keadaan batin yang melahirkan tindakan.[476] Dengan demikian, keterikatan harus dipahami sebagai persoalan transformasi orientasi: objek eksternal memperoleh kekuasaan internal atas subjek.

Fiqih keterikatan tidak boleh berubah menjadi penghakiman terhadap kepemilikan. Kekayaan bukan problem moral hanya karena ia merupakan kekayaan. Demikian pula kenyamanan tidak otomatis bertentangan dengan spiritualitas. Persoalan muncul ketika alat memperoleh kedudukan sebagai tujuan final, atau ketika manusia kehilangan kemampuan untuk mengarahkan dirinya tanpa tunduk pada objek keterikatannya.

Dalam kerangka ini, keterikatan dapat dibedakan menjadi keterikatan fungsional dan keterikatan dominatif. Keterikatan fungsional terjadi ketika manusia menggunakan sesuatu secara intensif karena fungsi yang memang dibutuhkan. Seorang ilmuwan dapat sangat bergantung pada buku dan perangkat pengetahuan tanpa menjadikan benda-benda tersebut sebagai pusat nilai dirinya. Keterikatan dominatif terjadi ketika objek mulai mengendalikan struktur pilihan dan penilaian manusia. Seseorang bukan lagi sekadar menggunakan benda; ia mulai merasa bahwa dirinya tidak bernilai tanpa benda tersebut.

Pembedaan tersebut memiliki konsekuensi terhadap fiqih. Status halal suatu objek tidak otomatis menjelaskan kualitas hubungan manusia terhadap objek tersebut. Hukum dapat menetapkan bahwa suatu barang boleh dimiliki, tetapi hukum tersebut tidak dengan sendirinya menjamin bahwa pemiliknya bebas dari keserakahan, kecemasan, narsisme, atau ketergantungan. Ruang inilah yang menjadi wilayah pengembangan antara fiqih, maqāṣid, dan tasawuf.

Konstruksi fiqih keterikatan karena itu dapat dirumuskan melalui pertanyaan: apakah manusia menguasai objek, atau justru objek telah menguasai manusia? Pertanyaan tersebut bukan pertanyaan hukum kepemilikan semata, tetapi pertanyaan mengenai kebebasan batin. Dalam pengertian ini, keterikatan merupakan bentuk pembalikan relasi: sesuatu yang seharusnya berada dalam penguasaan manusia berubah menjadi kekuatan yang menguasai manusia.

Syekh Dr. Yedi Supriadi, dalam materi yang dipublikasikan melalui situs resminya, menekankan pentingnya kesadaran diri, dimensi jiwa, dan orientasi spiritual dalam memahami pembentukan kepribadian.[477]

Pemikiran tersebut dapat ditempatkan secara terbatas dalam konstruksi fiqih keterikatan sebagai pengingat bahwa perilaku manusia tidak cukup dibaca dari dimensi eksternal. Namun, konstruksi fiqih keterikatan yang dikembangkan di sini tidak dinisbatkan sebagai istilah atau teori kepada Yedi Supriadi; pemikirannya hanya digunakan sebagai salah satu perspektif dialogis mengenai dimensi batin manusia.

Fiqih keterikatan pada akhirnya membuka ruang untuk memahami kebebasan secara lebih substantif. Manusia dapat bebas secara hukum tetapi belum tentu bebas secara batin. Ia mungkin memiliki pilihan yang luas, tetapi seluruh pilihan tersebut tetap diarahkan oleh dorongan yang tidak pernah diperiksa. Kebebasan yang lebih matang memerlukan kemampuan untuk menilai keterikatan dan menentukan mana yang harus dipertahankan, dibatasi, atau dilepaskan.

**Fiqih Motif**

Jika fiqih kehendak membicarakan arah internal manusia, fiqih motif bergerak lebih jauh dengan menelaah alasan yang membuat seseorang menghendaki sesuatu. Motif berada di antara dorongan dan tindakan. Ia menjelaskan mengapa seseorang memilih suatu tujuan tertentu dan mengapa suatu tujuan memperoleh daya yang lebih besar dibanding tujuan lainnya. Karena itu, motif tidak identik dengan tindakan dan tidak pula identik sepenuhnya dengan niat. Motif merupakan konfigurasi alasan, dorongan, kebutuhan, nilai, dan orientasi yang menggerakkan tindakan.

Dalam kehidupan ekonomi, motif memiliki arti yang sangat besar. Dua orang dapat membeli barang yang sama, tetapi motif pembeliannya berbeda. Seseorang mungkin membeli kendaraan

karena kebutuhan mobilitas keluarga; orang lain karena tuntutan pekerjaan; orang ketiga karena keinginan memperoleh pengakuan sosial. Objeknya sama, tindakan lahiriahnya serupa, tetapi struktur makna di balik tindakan tersebut berbeda. Perbedaan ini menunjukkan keterbatasan analisis yang hanya melihat objek dan transaksi.

Al-Ghazālī menyediakan perangkat penting untuk membaca hubungan antara keadaan batin dan tindakan. Struktur batin manusia tidak bersifat statis; kecenderungan, keinginan, keputusan, dan tindakan saling memengaruhi.[478] Karena itu, motif harus dipahami sebagai sesuatu yang dapat dibentuk. Seseorang tidak hanya "memiliki" motif, tetapi juga dapat mendidik, mengoreksi, dan mentransformasinya.

Dalam perspektif Frankfurt, manusia memiliki kemampuan reflektif untuk menilai keinginannya sendiri.[479] Perangkat ini memberikan titik dialog dengan konsep motif dalam fiqih. Jika manusia mampu mengambil jarak dari keinginannya, maka ia juga memiliki kemungkinan untuk memeriksa alasan yang mendasari tindakan. Pertanyaan moral kemudian berubah dari "apa yang saya inginkan?" menjadi "mengapa saya menginginkan hal ini, dan apakah alasan tersebut layak menjadi dasar tindakan?"

Perbedaan tersebut penting karena motif tidak selalu transparan bagi pelakunya. Manusia dapat memberikan alasan rasional setelah mengambil keputusan yang sebenarnya didorong oleh status, rasa takut, iri hati, kebutuhan akan pengakuan, atau tekanan sosial. Karena itu, refleksi motif menuntut bentuk kejujuran terhadap diri sendiri. Dalam tradisi tasawuf, proses semacam ini berdekatan dengan

muḥāsabah dan pemeriksaan batin, meskipun istilah dan kerangka analitisnya tidak identik dengan psikologi modern.

Fiqih motif tidak dimaksudkan untuk mengubah semua persoalan psikologis menjadi persoalan hukum. Tidak setiap motif buruk menghasilkan perbuatan haram, dan tidak setiap motif yang kurang ideal menjadikan suatu tindakan batal secara hukum. Batas ini penting untuk dipertahankan agar fiqih tidak berubah menjadi mekanisme spekulasi terhadap batin manusia. Motif harus dianalisis ketika memang mempunyai relevansi normatif, bukan sekadar untuk menilai pribadi seseorang.

Dalam konteks transaksi dan konsumsi, motif menjadi penting terutama ketika ia memengaruhi substansi atau akibat tindakan. Keinginan mempertahankan kehormatan keluarga, misalnya, dapat menjadi motif yang sah. Akan tetapi, jika pencarian kehormatan berubah menjadi dorongan untuk merendahkan orang lain, menumpuk utang yang tidak perlu, atau menghabiskan sumber daya secara tidak proporsional, maka motif tersebut perlu dinilai kembali. Yang bermasalah bukan semata-mata keinginan memperoleh kehormatan, melainkan transformasi kehormatan menjadi kebutuhan akan superioritas.

Dari sini dapat dibangun tiga lapis analisis motif. Pertama, motif instrumental: tindakan dilakukan sebagai sarana menuju tujuan tertentu. Kedua, motif identitas: tindakan dilakukan karena objek atau aktivitas tersebut dianggap menentukan siapa dirinya. Ketiga, motif transformatif: tindakan dilakukan untuk membentuk diri menjadi manusia tertentu. Lapis ketiga sangat penting bagi integrasi fiqih dan tasawuf karena tindakan tidak hanya dinilai berdasarkan hasil eksternal,

tetapi juga berdasarkan manusia macam apa yang dibentuk oleh tindakan tersebut.

Fiqih motif dengan demikian memperluas perhatian hukum dari "apa yang dilakukan" menuju "mengapa tindakan itu menjadi penting bagi pelaku". Perluasan tersebut tidak berarti memasukkan seluruh kehidupan batin ke dalam wilayah hukum positif. Ia lebih tepat dipahami sebagai konstruksi analitis yang membantu menghubungkan hukum dengan pendidikan moral. Di titik ini, fiqih tidak hanya menjadi instrumen klasifikasi tindakan, tetapi juga dapat menjadi kerangka pembentukan subjek yang mampu memeriksa alasan di balik kehendaknya.

**Halal tetapi Tidak Selalu Membebaskan**

Kategori halal memiliki posisi fundamental dalam fiqih karena memberikan batas normatif mengenai objek dan tindakan yang diperbolehkan. Akan tetapi, halal tidak identik dengan pembebasan manusia dari seluruh bentuk dominasi. Pernyataan ini perlu dipahami secara hati-hati. Sesuatu yang halal secara hukum tetap halal; yang menjadi persoalan adalah hubungan manusia terhadap sesuatu yang halal tersebut. Status hukum objek dan kualitas eksistensial hubungan manusia dengannya merupakan dua pertanyaan yang berbeda.

Seseorang dapat mengonsumsi sesuatu yang halal tetapi melakukannya secara kompulsif. Ia dapat memiliki harta secara sah tetapi hidup dalam kecemasan mempertahankan harta tersebut. Ia dapat membeli barang yang dibolehkan tetapi menjadikan konsumsi sebagai ukuran harga diri. Dalam seluruh kasus tersebut, tidak tepat mengatakan bahwa barang halal berubah menjadi haram hanya karena

hubungan psikologis seseorang terhadapnya bermasalah. Yang berubah adalah kualitas relasi manusia dengan objek.

Pembedaan ini penting agar fiqih tidak dibebani tugas yang bukan wilayahnya. Fiqih menetapkan norma hukum, sedangkan transformasi orientasi batin memerlukan dimensi pendidikan akhlak dan tasawuf. Namun, batas tersebut tidak berarti keduanya tidak dapat berhubungan. Justru maqāṣid memberikan ruang untuk membaca bagaimana ketentuan hukum ditempatkan dalam tujuan kehidupan yang lebih luas.

Ibn ʻĀsyūr menempatkan maqāṣid sebagai metodologi yang memungkinkan hukum dibaca berdasarkan tujuan-tujuan umum dan kemaslahatan manusia.[480] Perspektif tersebut memungkinkan kategori halal dipahami sebagai salah satu tingkat legitimasi normatif, bukan sebagai jaminan bahwa setiap penggunaan sesuatu yang halal pasti menghasilkan kehidupan yang baik. Auda memperluas pembacaan ini dengan pendekatan sistem yang menempatkan hukum dalam relasi dengan berbagai dimensi kehidupan.[481]

Dari perspektif psikologis-filosofis, kritik Fromm mengenai orientasi “having” juga membantu menjelaskan paradoks tersebut.[482] Kepemilikan tidak selalu identik dengan kebebasan. Bahkan, dalam kondisi tertentu, semakin kuat manusia mengidentifikasi dirinya dengan apa yang dimilikinya, semakin besar pula ketergantungannya pada benda. Manusia dapat memperoleh kebebasan eksternal melalui kekayaan sekaligus kehilangan kebebasan internal karena ketakutan kehilangan kekayaan.

Tasawuf memberikan bahasa yang lebih tajam untuk persoalan ini melalui perhatian terhadap keterikatan hati. Tujuan spiritual bukan

sekadar mengurangi benda yang dimiliki, melainkan mengubah kedudukan benda dalam kesadaran. Karena itu, zuhud tidak tepat direduksi menjadi kemiskinan material. Yang menjadi persoalan adalah apakah dunia berada di tangan manusia atau telah menempati posisi yang menguasai hati.

Dalam kerangka tersebut, halal dapat disebut sebagai kondisi legal, sedangkan pembebasan merupakan kondisi eksistensial. Keduanya berhubungan tetapi tidak identik. Halal menjawab pertanyaan "apakah ini diperbolehkan?", sedangkan pembebasan menuntut pertanyaan "apakah saya masih mampu mengarahkan diri ketika berhadapan dengan sesuatu yang diperbolehkan ini?"

Pertanyaan kedua sangat penting bagi masyarakat modern yang menyediakan pilihan dalam jumlah besar. Ketika hampir semua kebutuhan dapat dipenuhi melalui pasar, masalah manusia tidak lagi hanya terletak pada kekurangan objek, tetapi juga pada kemampuan mengendalikan preferensi. Di sinilah konsep keterikatan menjadi penting. Banyaknya pilihan tidak otomatis menghasilkan kebebasan apabila subjek tidak memiliki kemampuan untuk menilai dan membatasi dirinya.

Maka, konstruksi fiqih keterikatan tidak meniadakan kategori halal. Ia justru menempatkan halal dalam struktur yang lebih lengkap. Halal merupakan pagar normatif; maqāṣid memberikan arah; akhlak memberikan kualitas; dan tasawuf bekerja pada transformasi orientasi batin. Ketika keempat dimensi tersebut ditempatkan secara proporsional, hukum tidak kehilangan ketegasannya, sementara kehidupan spiritual tidak kehilangan pijakan normatifnya.

**Batas Fiqih dan Wilayah Tasawuf**

Pembahasan mengenai kehendak dan keterikatan akhirnya memperlihatkan adanya batas epistemologis antara fiqih dan tasawuf. Fiqih berurusan dengan norma tindakan yang dapat dirumuskan, dikategorikan, dan diterapkan dalam kehidupan sosial. Tasawuf terutama memberikan perhatian pada transformasi batin, penyucian jiwa, dan kualitas hubungan manusia dengan Allah. Perbedaan fungsi tersebut tidak boleh dihapus melalui klaim bahwa keduanya sama, tetapi juga tidak boleh dipahami sebagai pemisahan total.

Batas fiqih tampak ketika persoalan yang dihadapi bukan lagi sekadar apakah suatu objek boleh digunakan, melainkan bagaimana manusia mengalami objek tersebut dalam kesadarannya. Fiqih dapat menyatakan bahwa suatu harta diperoleh melalui cara yang sah. Namun, pertanyaan apakah pemilik harta tersebut telah terbebas dari ketamakan, kecemasan, kesombongan, atau keterikatan berlebihan berada pada wilayah yang membutuhkan perangkat pembinaan batin.

Al-Ghazālī merupakan salah satu figur penting yang memperlihatkan hubungan antara dimensi lahir dan batin tanpa menghapus perbedaan keduanya. Struktur *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* sendiri mempertemukan pembahasan ibadah, kehidupan sosial, penyakit batin, dan kebajikan spiritual.[483] Bangunan tersebut menunjukkan bahwa praktik keagamaan tidak dianggap selesai pada kepatuhan eksternal. Tindakan lahiriah harus berhubungan dengan pembentukan keadaan batin.

Namun, pendekatan tasawuf juga memiliki batas. Pengalaman batin tidak dapat secara otomatis menjadi sumber hukum publik. Perasaan kedekatan kepada Allah, pengalaman spiritual, atau intuisi personal

tidak dapat menggantikan proses penalaran hukum ketika menyangkut hak orang lain dan ketertiban sosial. Karena itu, integrasi fiqih dan tasawuf harus mempertahankan perbedaan epistemologis masing-masing.

Di sinilah pentingnya membedakan antara validitas hukum dan kualitas spiritual. Seseorang dapat melaksanakan tindakan yang sah secara hukum tetapi belum mencapai kualitas ihsan yang tinggi. Sebaliknya, pengalaman spiritual yang dirasakan seseorang tidak otomatis memberikan legitimasi hukum terhadap tindakannya. Kedua dimensi tersebut harus saling mengoreksi tanpa saling mengambil alih wilayah.

Materi pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai spiritualitas menempatkan kesadaran diri, jiwa, dan orientasi ketuhanan sebagai unsur penting dalam transformasi manusia.[484] Perspektif tersebut relevan bagi pembahasan ini terutama dalam memperkuat perhatian terhadap dimensi batin manusia. Akan tetapi, pemikiran tersebut tidak digunakan untuk mengubah pengalaman spiritual menjadi sumber hukum. Ia ditempatkan sebagai kontribusi kontemporer dalam diskusi mengenai pembentukan kesadaran dan transformasi jiwa.

Perbedaan antara fiqih dan tasawuf justru dapat menjadi produktif apabila dipertahankan secara sadar. Fiqih mencegah spiritualitas kehilangan struktur normatif; tasawuf mencegah hukum kehilangan orientasi pembentukan manusia. Fiqih bertanya tentang legitimasi tindakan, sedangkan tasawuf bertanya tentang kualitas subjek yang melakukan tindakan. Maqāṣid kemudian menyediakan ruang konseptual untuk mempertemukan keduanya melalui tujuan-tujuan syariat. Dalam kerangka ini, tasawuf tidak ditempatkan sebagai

pengganti fiqih, dan fiqih tidak diposisikan sebagai lawan tasawuf. Keduanya memiliki objek perhatian yang berbeda tetapi saling berhubungan dalam pembentukan kehidupan Muslim. Persoalan keterikatan terhadap harta menunjukkan hubungan tersebut dengan jelas: fiqih menentukan batas kepemilikan dan penggunaan; maqāṣid menjelaskan tujuan kemaslahatan; tasawuf mengolah hubungan batin manusia terhadap harta.

Konstruksi ini memungkinkan konsep "kebebasan" dibaca secara berlapis. Pada lapis hukum, manusia bebas dari larangan terhadap sesuatu yang halal. Pada lapis maqāṣid, ia diarahkan agar kebebasannya menghasilkan maslahat. Pada lapis spiritual, ia belajar untuk tidak menjadi hamba dari sesuatu selain Allah. Ketiga lapis tersebut tidak identik, tetapi dapat membentuk satu kontinuitas normatif dan eksistensial.

Batas fiqih dengan demikian bukan kelemahan fiqih. Ia justru menunjukkan pembagian kerja epistemologis yang sehat. Tidak semua problem manusia dapat diselesaikan melalui kategorisasi hukum, sebagaimana tidak semua persoalan hukum dapat diselesaikan melalui pengalaman batin. Kematangan pemikiran justru terletak pada kemampuan mengetahui di mana suatu disiplin memiliki otoritas dan di mana ia membutuhkan dialog dengan disiplin lain.

**Integrasi Fiqih, Maqāṣid, dan Tasawuf**

Integrasi fiqih, maqāṣid, dan tasawuf merupakan konsekuensi logis dari keseluruhan pembahasan mengenai kehendak, keterikatan, motif, halal, kebutuhan, dan keinginan. Ketiga disiplin tersebut tidak perlu dilebur menjadi satu disiplin baru agar dapat berdialog. Yang diperlukan

adalah konstruksi hubungan fungsional yang menjaga identitas masing-masing sekaligus menunjukkan kontribusinya terhadap pembentukan manusia yang mampu bertindak, menghendaki, dan mengarahkan dirinya secara bertanggung jawab.

Fiqih memberikan struktur normatif. Ia menentukan batas tindakan, hak, kewajiban, larangan, dan kebolehan. Tanpa dimensi ini, pembicaraan mengenai kehendak dapat kehilangan ukuran objektif. Keinginan manusia akan mudah dianggap sah hanya karena dirasakan autentik oleh pelakunya. Fiqih mencegah subjektivitas tersebut menjadi ukuran tunggal kehidupan moral.

Maqāṣid memberikan orientasi teleologis. Ia mengajukan pertanyaan mengenai tujuan yang hendak diwujudkan oleh norma dan kemaslahatan yang hendak dijaga. Al-Syāṭibī menjadikan maqāṣid sebagai bagian penting dalam memahami struktur syariat, sedangkan Ibn ʻĀsyūr memperluasnya sebagai kerangka pembaruan pemikiran hukum.[485] Auda kemudian mengembangkan pendekatan sistem yang menekankan keterhubungan dan multidimensionalitas.[486]

Tasawuf memberikan dimensi transformasi subjektif. Ia mengarahkan perhatian kepada keadaan hati, motif, penyakit batin, latihan jiwa, dan kualitas hubungan manusia dengan Allah. Al-Ghazālī memperlihatkan secara kuat bahwa tindakan lahiriah dan kehidupan batin saling berhubungan.[487] Dalam kerangka ini, kepatuhan hukum bukan titik akhir pembentukan manusia, melainkan salah satu jalan menuju transformasi moral dan spiritual.

Ketiga dimensi tersebut dapat digambarkan sebagai tiga pertanyaan yang saling melengkapi. Fiqih bertanya: “Apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan?” Maqāṣid bertanya: “Untuk tujuan apa norma

tersebut diarahkan dan maslahat apa yang hendak dijaga?" Tasawuf bertanya: "Manusia macam apa yang sedang dibentuk melalui tindakan tersebut?" Tidak satu pun pertanyaan tersebut cukup berdiri sendiri untuk menjelaskan keseluruhan problem kehendak.

Integrasi ini sangat penting dalam persoalan konsumsi. Fiqih menentukan batas halal dan haram. Maqāṣid membantu menentukan prioritas kebutuhan dan memperhitungkan akibat terhadap diri, keluarga, masyarakat, dan kehidupan yang lebih luas. Tasawuf mengarahkan manusia untuk memeriksa keterikatan hati, keserakahan, kesombongan, dan motif yang mendasari konsumsi. Dengan demikian, konsumsi tidak lagi dibaca hanya sebagai transaksi, tetapi sebagai praktik yang ikut membentuk manusia.

Konstruksi tersebut juga memperjelas perbedaan antara kepatuhan minimal dan kematangan moral. Kepatuhan minimal tercapai ketika seseorang tidak melanggar batas hukum. Kematangan moral menuntut lebih jauh: seseorang mampu mengarahkan kebebasannya kepada tujuan yang bernilai dan mengendalikan dorongan yang berpotensi merusak. Dalam perspektif tasawuf, kematangan tersebut berkaitan dengan transformasi hati; dalam perspektif maqāṣid, dengan realisasi maslahat; dalam fiqih, dengan keteraturan tindakan dalam batas syariat.

Pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi dapat ditempatkan secara terbatas dalam sintesis ini karena karya-karya yang tersedia pada situs resminya memberikan perhatian terhadap hubungan antara jiwa, kesadaran spiritual, akhlak, dan orientasi kehidupan kepada Allah.[488] Kontribusinya relevan terutama pada dimensi subjektif dan transformatif. Namun, konstruksi integratif yang dibangun dalam

bagian ini tidak dinisbatkan kepada beliau. Ia merupakan sintesis yang mempertemukan sumber-sumber fiqih, maqāṣid, filsafat kehendak, dan tasawuf dengan persoalan keterikatan manusia terhadap harta dan keinginan.

Dari keseluruhan dialog tersebut dapat dikembangkan suatu proposisi konseptual: kualitas perbuatan manusia tidak cukup dinilai hanya dari status objeknya, tetapi perlu dibaca melalui hubungan antara norma, tujuan, motif, dan pembentukan subjek. Sebuah tindakan dapat halal secara objek, maslahat dalam tujuan, tetapi tetap membutuhkan evaluasi pada tingkat motif dan keterikatan. Sebaliknya, keinginan yang tampak sederhana dapat memperoleh nilai moral yang lebih tinggi apabila diarahkan kepada tujuan yang benar dan dilakukan secara proporsional.

Proposisi tersebut membawa fiqih kehendak ke tingkat yang lebih luas. Kehendak tidak lagi dipahami hanya sebagai mekanisme internal sebelum tindakan, tetapi sebagai medan tempat norma, tujuan, keinginan, motif, dan pembentukan diri saling berinteraksi. Fiqih mengatur batas, maqāṣid memberi arah, dan tasawuf mengolah subjek yang bergerak di dalam batas dan arah tersebut.

Pada tingkat praksis, integrasi itu menghasilkan model etika yang tidak hanya represif tetapi juga formatif. Manusia tidak sekadar diperintah untuk “jangan melampaui batas”; ia dibimbing untuk memahami mengapa batas diperlukan, tujuan apa yang hendak dijaga, dan bagaimana membentuk jiwa yang tidak selalu membutuhkan larangan eksternal untuk bertindak secara proporsional. Di sinilah pendidikan kehendak menjadi penting. Tujuan akhirnya bukan memperbanyak larangan, melainkan membentuk manusia yang

mampu menghendaki kebaikan secara sadar. Integrasi fiqih, maqāṣid, dan tasawuf juga memberikan koreksi terhadap dua kecenderungan yang sama-sama reduktif. Legalitas tanpa orientasi batin dapat menghasilkan kepatuhan formal yang tidak selalu menghasilkan transformasi manusia. Spiritualitas tanpa struktur hukum dapat menghasilkan subjektivisme yang sulit dipertanggungjawabkan. Maqāṣid tanpa disiplin uṣūl dapat berubah menjadi penggunaan maslahat secara terlalu longgar. Ketiganya membutuhkan satu sama lain justru karena masing-masing memiliki batas.

Dalam kerangka yang dikembangkan ini, fiqih kehendak dan fiqih keterikatan dapat ditempatkan sebagai konstruksi penghubung. Fiqih kehendak menjelaskan bagaimana manusia sebagai mukallaf mengarahkan pilihan dan motifnya. Fiqih keterikatan menjelaskan bagaimana objek-objek yang halal sekalipun dapat memperoleh kekuasaan berlebihan atas struktur kesadaran manusia. Maqāṣid menyediakan kriteria orientasi maslahat, sedangkan tasawuf menyediakan perangkat transformasi batin.

Akhirnya, kebebasan manusia tidak dipahami sebagai ketiadaan ikatan. Manusia selalu terikat oleh nilai, kebutuhan, hubungan sosial, tubuh, sejarah, dan keterbatasan eksistensial. Pertanyaan yang lebih mendasar adalah apakah keterikatan tersebut dipilih secara sadar, diarahkan oleh nilai yang benar, dan memungkinkan manusia menjalankan tanggung jawabnya. Dalam horizon tauhid, kebebasan manusia memperoleh bentuk paradoksal: ia tidak menjadi bebas dengan menghapus seluruh keterikatan, melainkan dengan membebaskan dirinya dari penghambaan kepada objek-objek yang seharusnya hanya menjadi sarana kehidupan.

Sintesis tersebut membawa pembahasan Bab VI kembali kepada gagasan pokok mengenai hubungan antara perbuatan dan kehendak. Perbuatan adalah bentuk yang tampak; kehendak adalah orientasi yang menggerakkannya; maqāṣid menjelaskan arah kemaslahatan; sedangkan tasawuf memperhatikan transformasi subjek yang menjalankan semuanya. Dari titik ini, fiqih tidak hanya dapat dibaca sebagai ilmu tentang tindakan yang benar, tetapi juga sebagai bagian dari proses pembentukan manusia yang mampu menghendaki yang benar, menggunakan kebebasannya secara bertanggung jawab, dan tidak diperbudak oleh apa yang secara lahiriah boleh dimilikinya.

# HUBUDDUNYA DALAM MASYARAKAT KONSUMSI DAN ERA DIGITAL

## Desire dan Masyarakat Konsumsi

Pembahasan mengenai *hubuddunya* dalam masyarakat kontemporer perlu dimulai dari persoalan *desire*, sebab perubahan paling mendasar dalam masyarakat konsumsi bukan sekadar meningkatnya jumlah barang yang tersedia, melainkan perubahan dalam struktur keinginan manusia. Keinginan tidak lagi semata-mata muncul sebagai respons terhadap kebutuhan yang telah ada, tetapi semakin dibentuk, diarahkan, dipercepat, dan diperbarui oleh lingkungan sosial, ekonomi, budaya, serta teknologi. Dalam masyarakat konsumsi, manusia tidak hanya membeli barang karena barang tersebut diperlukan; ia juga belajar menginginkan sesuatu karena benda, pengalaman, gaya hidup, atau citra tertentu telah diberi makna sosial yang membuatnya tampak layak diinginkan. Pergeseran ini penting bagi pembacaan *hubuddunya*, sebab keterikatan kepada dunia tidak selalu tampil dalam bentuk kecintaan yang vulgar terhadap kekayaan. Ia dapat hadir lebih halus sebagai ketergantungan psikologis terhadap kemungkinan-kemungkinan konsumsi yang terus diperbarui.

Al-Qur'an sendiri tidak menyederhanakan persoalan dunia menjadi larangan terhadap kepemilikan benda. Q.S. Āli 'Imrān 3: 14 menggambarkan bagaimana kecintaan terhadap berbagai objek keinginan termasuk kekayaan, keturunan, dan berbagai bentuk kenikmatan material dapat dibuat tampak indah dalam pandangan

manusia.[489] Struktur ayat tersebut menarik karena persoalan yang disorot bukan semata-mata keberadaan objek material, melainkan *hubb al-shahawāt*, yakni kecenderungan mencintai apa yang diinginkan. Artinya, problem spiritual tidak dapat direduksi menjadi pertanyaan tentang "berapa banyak" seseorang memiliki, melainkan juga menyangkut bagaimana keinginan terhadap sesuatu memperoleh kedudukan dalam orientasi batin manusia. Barang dapat menjadi netral sebagai benda, tetapi relasi manusia terhadap barang dapat membentuk struktur kesadaran tertentu.

Di sinilah teori masyarakat konsumsi memberikan kontribusi analitis yang penting. Jean Baudrillard menunjukkan bahwa konsumsi modern tidak dapat dipahami hanya berdasarkan fungsi ekonomis benda. Barang memperoleh arti melalui sistem perbedaan, tanda, prestise, dan komunikasi sosial. Konsumen membeli objek sekaligus membeli posisi simbolik yang diasosiasikan dengannya.[490] Sebuah kendaraan, pakaian, tempat tinggal, perangkat digital, bahkan pengalaman wisata dapat berfungsi melampaui kegunaan praktisnya. Ia menjadi bahasa sosial yang mengkomunikasikan siapa seseorang, kelompok mana yang ingin ia dekati, dan jarak sosial seperti apa yang ingin ia tampilkan. Pada tingkat ini, konsumsi berubah menjadi praktik pembentukan identitas.

Persoalannya menjadi semakin kompleks ketika struktur konsumsi berjumpa dengan teknologi digital. Platform digital memungkinkan objek konsumsi hadir bukan hanya sebagai benda, tetapi sebagai arus gambar, rekomendasi, notifikasi, iklan, ulasan, dan representasi kehidupan orang lain. Keinginan tidak lagi menunggu manusia memasuki ruang perdagangan; ruang perdagangan memasuki kehidupan sehari-hari melalui layar. Sistem digital dengan demikian

memperpendek jarak antara melihat, menginginkan, dan membeli. Dalam bentuk tertentu, pengalaman konsumsi menjadi hampir seketika: perhatian diarahkan kepada objek, objek dipersonalisasi melalui data, dan tindakan pembelian dapat dilakukan tanpa jeda reflektif yang panjang.

Bauman membantu menjelaskan transformasi tersebut melalui gagasannya mengenai masyarakat konsumen dan modernitas cair. Dalam kondisi yang semakin cair, kepuasan tidak memperoleh bentuk final. Keinginan cenderung bergerak menuju objek baru sebelum kepuasan atas objek sebelumnya benar-benar menetap.[491] Konsumsi menjadi sebuah proses yang mempertahankan dirinya melalui ketidakpuasan yang produktif secara ekonomi. Yang penting bukan tercapainya titik "cukup", melainkan kemampuan sistem untuk terus menghasilkan sesuatu yang tampak lebih baru, lebih menarik, lebih sesuai, atau lebih mutakhir.

Dari perspektif *hubuddunya*, struktur semacam itu memperlihatkan bahwa keterikatan duniawi dapat bekerja melalui mekanisme yang berbeda dari keserakahan klasik. Keserakahan mudah dikenali karena berhubungan dengan akumulasi. Masyarakat konsumsi memperkenalkan bentuk yang lebih dinamis: keinginan untuk terus memperbarui diri melalui benda dan pengalaman. Seseorang tidak harus menjadi sangat kaya untuk terperangkap dalam logika konsumsi. Ia cukup diyakinkan bahwa dirinya selalu belum lengkap dan bahwa kelengkapan tersebut dapat dicapai melalui objek berikutnya. Problem spiritual kemudian bukan hanya "memiliki terlalu banyak", melainkan membiarkan kepemilikan menjadi mekanisme utama untuk menjawab pertanyaan mengenai siapa dirinya.

Pembacaan ini juga mencegah *hubuddunya* direduksi menjadi asketisme material. Islam tidak meniadakan dunia sebagai ruang kehidupan manusia. Yang menjadi persoalan adalah subordinasi orientasi manusia kepada dunia sehingga nilai diri, kebahagiaan, dan tujuan hidup diukur terutama melalui apa yang dimiliki, dipertontonkan, dan dikonsumsi. Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menggambarkan kehidupan dunia melalui rangkaian permainan, kelengahan, perhiasan, kebanggaan, dan perlombaan dalam memperbanyak harta serta keturunan.[492] Struktur tersebut memiliki kemiripan analitis dengan masyarakat konsumsi: dunia menjadi medan perbandingan, perlombaan, dan demonstrasi keberhasilan.

Namun perbandingan tersebut harus dilakukan secara hati-hati. Konsep *hubuddunya* bersumber dari horizon etis-teologis yang membicarakan orientasi eksistensial manusia terhadap Allah dan kehidupan akhirat, sedangkan teori konsumsi modern umumnya bekerja dalam kerangka sosiologis, ekonomi, psikologis, atau filsafat sosial. Keduanya tidak dapat disamakan. Hubungan yang lebih produktif adalah menempatkan teori sosial sebagai perangkat untuk menjelaskan mekanisme eksternal dan kultural yang membentuk keinginan, sementara konsep *hubuddunya* memberikan kerangka normatif untuk menilai bagaimana keinginan tersebut menempati struktur kehidupan manusia.

Pembacaan komparatif itu menghasilkan suatu proposisi penting: *hubuddunya* dalam masyarakat konsumsi perlu dipahami sebagai problem orientasi keinginan, bukan sekadar problem kepemilikan. Semakin kuat kemampuan sistem sosial dalam memproduksi keinginan yang tidak pernah selesai, semakin penting kemampuan reflektif

manusia untuk membedakan kebutuhan, keinginan, dan keterikatan. Pada titik ini, asketisme spiritual tidak cukup dimengerti sebagai pengurangan benda. Ia lebih mendalam sebagai kemampuan untuk tidak menjadikan benda sebagai pusat definisi diri.

**Having or Being**

Erich Fromm menyediakan salah satu kerangka paling tajam untuk membaca perubahan orientasi manusia dalam masyarakat modern melalui pembedaan antara modus *having* dan *being*. Dalam modus *having*, keberadaan manusia dipahami melalui kepemilikan: seseorang memperoleh rasa aman, identitas, dan nilai diri melalui apa yang ia miliki. Sebaliknya, modus *being* menempatkan kehidupan sebagai aktualisasi kemampuan untuk mengalami, mencintai, berpikir, berelasi, dan bertumbuh.[493] Pembedaan ini tidak sekadar merupakan klasifikasi psikologis. Fromm menghubungkannya dengan struktur sosial yang membuat suatu modus keberadaan lebih dominan daripada yang lain.

Kekuatan konseptual Fromm terletak pada kemampuannya memperlihatkan bahwa kepemilikan bukan hanya hubungan antara subjek dan objek. Kepemilikan dapat menjadi bentuk relasi eksistensial. Ketika manusia berkata “aku memiliki”, secara implisit ia dapat menjadikan objek sebagai penyangga identitas. Rumah, kendaraan, jabatan, gelar, pakaian, teknologi, bahkan pengalaman dapat dipakai untuk memperkuat gambaran mengenai siapa dirinya. Pada tahap tertentu, batas antara “apa yang saya miliki” dan “siapa saya” menjadi semakin tipis.

Masyarakat konsumsi memperluas kecenderungan tersebut karena identitas semakin mudah diproyeksikan melalui objek. Barang yang

dipilih seseorang bukan hanya digunakan, tetapi juga dibaca oleh orang lain. Konsumsi menjadi bahasa yang memungkinkan seseorang mengonstruksi narasi tentang dirinya tanpa harus menjelaskannya secara eksplisit. Dalam masyarakat digital, proses itu memperoleh intensifikasi baru karena objek konsumsi dapat segera difoto, diunggah, dikomentari, dibandingkan, dan dinilai. Kepemilikan menjadi representasi.

Dalam perspektif *hubuddunya*, modus *having* menjadi problematis bukan karena "memiliki" secara intrinsik salah, melainkan ketika kepemilikan berubah menjadi prinsip pengorganisasi eksistensi. Manusia tidak lagi menggunakan harta untuk menjalani kehidupan; ia menjalani kehidupan untuk mempertahankan dan memperluas harta, citra, atau status yang dibangun melalui harta. Perubahan arah ini merupakan titik penting dalam kritik spiritual terhadap konsumerisme.

Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 memperlihatkan bahwa dunia dapat menjadi ruang permainan, perhiasan, kebanggaan, dan perlombaan dalam memperbanyak harta serta keturunan.[494] Ayat tersebut tidak menyatakan bahwa harta dan keluarga tidak bernilai. Yang disoroti ialah kemungkinan bahwa unsur-unsur kehidupan tersebut menjadi pusat kompetisi dan kebanggaan sehingga manusia kehilangan perspektif mengenai keterbatasan temporalnya. Struktur kritiknya bukan anti-material, melainkan anti-absolutisasi material.

Perbedaan antara Fromm dan perspektif Qur'ani menjadi penting. Fromm terutama mengkritik konsekuensi antropologis dan sosial dari masyarakat yang mengutamakan *having*. Al-Qur'an menambahkan dimensi transendental: persoalan utama bukan hanya apakah modus memiliki menghasilkan alienasi, kecemasan, atau ketidakpuasan, tetapi

apakah orientasi tersebut menggeser pusat pengabdian manusia. Karena itu, *being* dalam pengertian Fromm tidak otomatis identik dengan kehidupan spiritual Islam. Ia dapat menjadi jembatan dialog, bukan padanan terminologis.

Dialog tersebut memungkinkan *hubuddunya* dibaca secara lebih produktif. Keterikatan duniawi bukan hanya keinginan memperoleh objek, tetapi kecenderungan menjadikan objek sebagai fondasi eksistensi. Ketika nilai diri bergantung pada kemampuan memiliki, manusia secara psikologis menjadi rentan terhadap kehilangan. Setiap kehilangan barang dapat dirasakan sebagai kehilangan sebagian identitas. Sebaliknya, ketika keberadaan tidak sepenuhnya digantungkan pada kepemilikan, benda tetap dapat digunakan tanpa memperoleh kekuasaan menentukan nilai manusia.

Dalam konteks digital, problem *having* bahkan mengalami perluasan. Tidak semua yang "dimiliki" bersifat material. Jumlah pengikut, tanda suka, keterlihatan, reputasi digital, foto, pencapaian, dan data tentang diri sendiri dapat berfungsi sebagai bentuk kepemilikan simbolik. Seseorang dapat menjadi sangat terikat pada "aset sosial" yang sebenarnya tidak berbentuk benda. Logika *having* karena itu perlu diperluas dari kepemilikan objek menuju kepemilikan status dan pengakuan.

Posisi yang berkembang dari dialog tersebut ialah bahwa kritik terhadap *hubuddunya* tidak cukup diarahkan pada akumulasi material. Yang lebih fundamental ialah struktur kesadaran yang mengubah segala sesuatu benda, prestasi, relasi, bahkan citra diri menjadi objek kepemilikan simbolik. Dari sudut pandang ini, transformasi dari *having* menuju *being* berarti mengembalikan benda kepada kedudukannya

sebagai sarana, bukan menjadikannya sebagai sumber utama makna diri.

**False Needs**

Konsep *false needs* yang dikembangkan Herbert Marcuse memberikan dimensi kritis terhadap persoalan *hubuddunya* karena menggeser pertanyaan dari "apa yang diinginkan manusia?" menjadi "bagaimana keinginan itu dibentuk?". Marcuse membedakan kebutuhan yang berkaitan dengan pemenuhan manusia dari kebutuhan yang diproduksi oleh struktur sosial tertentu dan berfungsi mempertahankan pola kehidupan yang sudah ada.[495] Konsep tersebut tidak berarti bahwa setiap keinginan terhadap barang modern adalah palsu. Persoalan yang lebih tajam adalah apakah kebutuhan tersebut benar-benar memperluas kebebasan manusia atau justru mengikat manusia semakin kuat pada mekanisme produksi, konsumsi, dan konformitas.

Kekuatan kritik Marcuse terletak pada pengakuannya bahwa individu dapat mengalami kebutuhan yang diproduksi secara sosial sebagai kebutuhan yang sepenuhnya personal. Iklan tidak harus memaksa secara kasar. Cukup dengan menghubungkan produk dengan kebahagiaan, kecantikan, keberhasilan, keamanan, atau penerimaan sosial, sistem konsumsi dapat membuat keinginan eksternal terasa sebagai kehendak internal. Di sinilah kekuasaan bekerja melalui pembentukan preferensi.

Masyarakat digital memperluas persoalan tersebut karena personalisasi algoritmik membuat proses produksi keinginan menjadi lebih presisi. Individu tidak lagi menerima pesan konsumsi yang sama

dengan orang lain. Sistem digital dapat menyusun rekomendasi berdasarkan perilaku, pencarian, interaksi, lokasi, dan pola konsumsi sebelumnya. Akibatnya, pasar dapat berbicara kepada individu dalam bahasa yang semakin personal. Keinginan yang muncul kemudian sulit dibedakan dari "selera pribadi", padahal selera tersebut telah berinteraksi dengan sistem komersial yang terus mengamati dan merespons perilaku.

Kritik Marcuse tetap perlu diberi batas. Konsep *false needs* berisiko menjadi terlalu paternalistik apabila setiap keinginan yang dibentuk oleh masyarakat langsung dianggap tidak autentik. Manusia selalu membentuk kebutuhan dan preferensi melalui budaya. Tidak ada subjek yang sepenuhnya berada di luar pengaruh sosial. Karena itu, pertanyaan yang lebih konstruktif bukanlah apakah sebuah kebutuhan "murni" berasal dari individu, tetapi apakah manusia memiliki kapasitas reflektif untuk menilai konsekuensi, tujuan, dan proporsi kebutuhan tersebut.

Pada titik inilah konsep *hubuddunya* dapat memberikan dimensi normatif yang berbeda. Q.S. Āli 'Imrān 3: 14 mengakui daya tarik objek-objek duniawi dengan bahasa yang menunjukkan bahwa kecenderungan tersebut memiliki daya psikologis.[496] Ayat itu tidak mengasumsikan manusia sebagai subjek yang sepenuhnya kebal terhadap daya tarik dunia. Justru karena keinginan dapat dibuat tampak indah, manusia membutuhkan kemampuan membedakan antara apa yang menarik dan apa yang benar-benar bernilai.

Konstruksi tersebut menghasilkan perbedaan penting antara *desire* dan kebutuhan. Tidak semua keinginan harus ditolak, tetapi tidak semua keinginan layak dijadikan orientasi. Dalam kerangka etika

spiritual, kedewasaan bukanlah ketiadaan keinginan, melainkan kemampuan menempatkan keinginan dalam hierarki nilai. Manusia tetap dapat menikmati makanan, teknologi, pakaian, perjalanan, dan berbagai bentuk kenyamanan tanpa menjadikan kenikmatan tersebut sebagai ukuran utama keberhasilan hidup.

Persoalan terbesar masyarakat konsumsi justru muncul ketika kemampuan mengatakan “cukup” mengalami erosi. Sistem ekonomi yang bergantung pada pertumbuhan membutuhkan konsumen yang terus membeli; platform digital membutuhkan pengguna yang terus berinteraksi; industri gaya hidup membutuhkan identitas yang terus diperbarui. Dari perspektif tersebut, “cukup” bukan sekadar keputusan individual, melainkan tindakan reflektif yang berpotensi memutus rantai antara keinginan dan konsumsi.

Proposisi yang dapat dikembangkan ialah bahwa kritik terhadap *false needs* tidak seharusnya berakhir pada pembagian sederhana antara kebutuhan “asli” dan “palsu”. Yang lebih penting adalah membangun kemampuan *discernment*: kemampuan menilai dari mana suatu keinginan datang, kepentingan apa yang menyertainya, apa konsekuensi pemenuhannya, dan apakah pemenuhan tersebut memperluas atau justru menyempitkan kebebasan manusia. Dalam kerangka *hubuddunya*, kemampuan tersebut merupakan bagian dari pembentukan manusia yang tidak diperbudak oleh objek keinginannya sendiri.

**Konsumsi sebagai Tanda**

Konsumsi modern mencapai kompleksitasnya ketika benda tidak lagi hanya digunakan, tetapi dibaca. Jean Baudrillard menunjukkan

bahwa komoditas memperoleh *sign-value*, yakni nilai sebagai tanda yang memperoleh makna melalui sistem perbedaan sosial.[497] Sebuah benda dapat memiliki kegunaan yang sama dengan benda lain, tetapi nilai simboliknya berbeda karena merepresentasikan kelas, gaya hidup, prestise, selera, atau kedekatan dengan kelompok tertentu. Konsumsi dengan demikian menjadi praktik semiotik: manusia menggunakan benda untuk berbicara tentang dirinya.

Perubahan tersebut menjadikan *hubuddunya* semakin sulit dikenali apabila ia hanya didefinisikan melalui kecintaan terhadap harta. Dalam masyarakat tanda, keterikatan duniawi tidak selalu berbentuk keinginan memiliki benda mahal. Ia dapat muncul sebagai kebutuhan agar benda tersebut terlihat oleh orang lain. Objek yang tidak diketahui orang lain dapat memiliki nilai simbolik yang lebih rendah daripada objek yang memperoleh pengakuan publik. Konsumsi lalu bergerak dari "memiliki" menuju "ditampilkan".

Fenomena digital memperkuat transformasi tersebut. Platform media sosial memungkinkan konsumsi menjadi pertunjukan yang terdokumentasi. Makanan dapat dipotret sebelum dimakan, perjalanan dapat ditampilkan sebelum pengalaman tersebut selesai, pakaian dapat dipresentasikan sebagai identitas, dan aktivitas sehari-hari dapat dikurasi agar menghasilkan kesan tertentu. Benda tidak lagi berhenti pada hubungan pemilik dengan objek; benda memasuki sirkulasi tanda dan memperoleh nilai melalui respons sosial.

Di sinilah teori Baudrillard perlu dibaca berdampingan dengan Bourdieu. Jika Baudrillard menekankan logika tanda dan diferensiasi konsumsi, Pierre Bourdieu menunjukkan bagaimana selera berkaitan dengan struktur sosial dan distribusi modal.[498] Pilihan makanan,

pakaian, seni, pendidikan, rekreasi, bahkan gaya berbicara tidak berdiri di ruang sosial yang netral. Preferensi tertentu menjadi lebih bernilai karena diasosiasikan dengan kelompok yang memiliki posisi sosial tertentu.

Perbedaan keduanya menghasilkan wawasan penting. Baudrillard membantu menjelaskan bagaimana benda berfungsi sebagai tanda; Bourdieu membantu menjelaskan mengapa tanda tertentu memiliki kekuatan diferensiasi. Tidak semua barang mempunyai nilai simbolik yang sama karena masyarakat memiliki sejarah, struktur kelas, dan mekanisme legitimasi yang menentukan selera mana yang dianggap bernilai. Konsumsi menjadi bagian dari perjuangan simbolik.

Dalam kerangka *hubuddunya*, persoalan kemudian bukan sekadar mencintai barang, tetapi mencintai pengakuan yang diperoleh melalui barang. Seseorang dapat tampak sederhana dalam jumlah kepemilikan tetapi tetap terikat pada dunia apabila orientasi batinnya bergantung pada validasi sosial. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki banyak sumber daya tetapi tidak menjadikan kepemilikan tersebut sebagai pusat harga dirinya. Pembedaan ini penting agar kritik spiritual tidak jatuh pada moralitas permukaan.

Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menyebut *tafākhur* saling berbangga dan *takāthur* berlomba memperbanyak sebagai bagian dari karakter tertentu kehidupan dunia.[499] Jika dibaca bersama teori tanda, istilah tersebut membuka ruang analisis mengenai dimensi performatif konsumsi. Persoalannya bukan hanya banyaknya sesuatu, tetapi perlombaan untuk mengonstruksi perbedaan dan keunggulan melalui sesuatu yang dimiliki. Konsumsi sebagai tanda juga mengubah cara manusia memandang sesamanya. Individu mudah direduksi menjadi

merek, gaya, jabatan, kendaraan, tempat tinggal, jumlah pengikut, atau lingkaran sosial. Nilai personal dibaca melalui indikator yang dapat diamati. Relasi sosial kemudian mengalami komodifikasi simbolik: orang diperlakukan berdasarkan apa yang mereka representasikan.

Posisi argumentatif yang dapat dikembangkan ialah bahwa *hubuddunya* dalam masyarakat tanda harus dianalisis sebagai perpindahan pusat makna dari keberadaan menuju representasi. Dunia tidak hanya dicintai karena apa yang diberikannya kepada manusia, tetapi karena dunia menyediakan sistem tanda melalui mana manusia memperoleh pengakuan. Karena itu, pembebasan spiritual menuntut kemampuan untuk memisahkan nilai sesuatu dari daya simboliknya. Benda boleh digunakan dan dinikmati; tetapi makna manusia tidak boleh sepenuhnya ditentukan oleh bagaimana benda tersebut dibaca oleh masyarakat.

**Distinction dan Status Sosial**

Jika konsumsi berfungsi sebagai tanda, maka pertanyaan berikutnya ialah bagaimana tanda tersebut menghasilkan status. Pierre Bourdieu memberikan perangkat analitis yang kuat melalui konsep *distinction*. Dalam pandangannya, pilihan selera bukan sekadar ekspresi preferensi individual yang bebas dari struktur sosial. Selera terbentuk dalam ruang sosial dan berhubungan dengan distribusi modal ekonomi, budaya, sosial, serta simbolik.[500] Karena itu, apa yang dianggap “berkelas”, “berbudaya”, “elegan”, atau “kampungan” tidak dapat dilepaskan dari relasi kekuasaan yang menentukan legitimasi suatu selera.

Konsumsi menjadi mekanisme diferensiasi karena masyarakat membutuhkan tanda untuk mengklasifikasikan diri dan orang lain.

Ketika suatu barang menjadi terlalu umum, nilai pembeda barang tersebut dapat menurun dan muncul kebutuhan terhadap objek baru. Mekanisme ini membantu menjelaskan mengapa masyarakat konsumsi selalu menghasilkan kebaruan. Status membutuhkan jarak; ketika jarak simbolik menyempit karena suatu gaya menjadi massal, kelas atau kelompok tertentu dapat mencari bentuk pembeda berikutnya.

Dalam era digital, logika *distinction* mengalami percepatan karena tren dapat tersebar secara global dalam waktu singkat. Apa yang semula merupakan simbol kelompok tertentu dapat segera ditiru, diproduksi massal, dan menjadi arus utama. Siklus diferensiasi kemudian bergerak semakin cepat. Individu tidak hanya membeli barang; ia membeli kecepatan mengikuti perubahan simbolik.

Fenomena tersebut memperlihatkan bahwa status sosial tidak lagi sepenuhnya bergantung pada kepemilikan permanen. Status semakin berkaitan dengan kemampuan mempertahankan relevansi simbolik. Orang dapat kehilangan posisi sosial secara simbolik bukan karena kehilangan harta, tetapi karena dianggap tidak lagi mengikuti kode budaya yang sedang dominan. Tekanan untuk terus memperbarui diri menjadi bagian dari pengalaman konsumsi.

Dalam perspektif *hubuddunya*, mekanisme tersebut berbahaya ketika status sosial menjadi ukuran nilai personal. Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menyandingkan kebanggaan dan perlombaan dalam kekayaan dengan sifat sementara kehidupan dunia.[501] Hubungan ini tidak berarti bahwa perbedaan sosial selalu buruk atau bahwa seluruh bentuk prestasi harus ditolak. Kritiknya diarahkan pada kondisi ketika simbol-simbol duniawi menjadi dasar kesombongan, kompetisi tanpa batas, dan penilaian terhadap manusia.

Perbedaan antara *distinction* dan kritik spiritual menjadi jelas pada level epistemologis. Bourdieu menjelaskan bagaimana status dan selera terbentuk dalam struktur sosial; perspektif spiritual bertanya bagaimana manusia seharusnya merespons struktur tersebut. Teori sosial dapat menjelaskan mekanisme reproduksi status, tetapi tidak dengan sendirinya menentukan orientasi etis yang harus dipilih individu. Sebaliknya, etika spiritual dapat menetapkan prinsip mengenai kesederhanaan dan kerendahan hati, tetapi membutuhkan teori sosial untuk memahami mengapa kesombongan dan diferensiasi terus diproduksi oleh institusi.

Pertemuan kedua perspektif tersebut menghasilkan konsepsi yang lebih komprehensif mengenai *hubuddunya*. Keterikatan terhadap dunia bukan hanya hubungan dengan kekayaan sebagai benda, tetapi juga hubungan dengan hierarki sosial yang dibentuk melalui kekayaan. Seseorang dapat menginginkan barang bukan karena kegunaannya, tetapi karena posisi sosial yang melekat padanya. Dalam keadaan seperti itu, yang dicintai sebenarnya bukan benda semata, melainkan perbedaan yang dihasilkan benda tersebut.

Mekanisme ini juga membantu memahami mengapa kesederhanaan tidak cukup dipahami secara visual. Kesederhanaan dapat berubah menjadi tanda status baru apabila ia dipakai untuk membedakan diri dari mereka yang dianggap “terlalu konsumtif”. Bahkan anti-konsumsi dapat menjadi gaya konsumsi. Karena itu, kritik terhadap *hubuddunya* harus bergerak lebih dalam daripada mengganti satu simbol dengan simbol lain. Pertanyaan dasarnya adalah apakah identitas seseorang masih bergantung pada kebutuhan untuk membedakan dirinya melalui benda.

Posisi yang dikembangkan di sini menempatkan *distinction* sebagai salah satu mekanisme sosial yang dapat memperkuat *hubuddunya*. Dunia menjadi menarik bukan hanya karena memberikan kenyamanan, tetapi karena menawarkan tangga status. Ketika tangga tersebut menjadi pusat orientasi, kehidupan sosial berubah menjadi perlombaan simbolik yang sulit berakhir. Pembebasan tidak berarti menghapus seluruh perbedaan sosial, melainkan membebaskan nilai manusia dari ketergantungannya pada perbedaan simbolik yang terus diproduksi.

**Liquid Desire**

Konsep *liquid desire* dapat dikembangkan dari pemikiran Zygmunt Bauman mengenai modernitas cair. Bauman menggambarkan kondisi sosial kontemporer sebagai situasi ketika banyak struktur yang sebelumnya relatif stabil menjadi lebih sementara, fleksibel, dan mudah berubah.[502] Dalam masyarakat semacam itu, bukan hanya barang yang menjadi cepat usang; preferensi, relasi, identitas, dan aspirasi juga mengalami percepatan perubahan. Keinginan manusia menjadi "cair" karena objek yang diinginkan tidak lagi memiliki kemampuan untuk memberikan kepuasan yang menetap.

Konsumsi bekerja efektif dalam kondisi tersebut karena sistem pasar tidak harus meyakinkan manusia bahwa objek lama tidak berguna secara absolut. Cukup dengan membuat objek lama tampak kurang relevan dibandingkan objek baru. Perbedaan antara "masih dapat digunakan" dan "masih layak dimiliki" menjadi semakin besar. Teknologi digital memperkuat proses ini melalui pembaruan terus-menerus, tren yang cepat, dan informasi mengenai produk baru yang

masuk tanpa henti. Dalam kondisi *liquid desire*, manusia tidak hanya menginginkan benda. Ia menginginkan kemungkinan menjadi seseorang yang berbeda melalui benda tersebut. Keinginan berpindah dari objek ke objek karena identitas juga sedang diproduksi ulang. Konsumsi menjadi eksperimen identitas yang tidak pernah selesai. Seseorang mencoba gaya pakaian tertentu, kemudian gaya lain; mengikuti tren kebugaran tertentu, kemudian tren berikutnya; berpindah dari satu platform ke platform lain. Kehidupan konsumsi menjadi serangkaian proyek diri yang bersifat sementara.

Bauman mengaitkan masyarakat konsumen dengan dorongan terhadap kepuasan segera dan pilihan yang terus terbuka.[503] Dalam kerangka ini, ketidakpuasan bukan kegagalan sistem, melainkan kondisi yang memungkinkan sistem terus bergerak. Kepuasan permanen akan menghentikan pencarian. Konsumsi karena itu memerlukan subjek yang selalu merasa ada sesuatu yang belum diperoleh.

Perspektif ini memiliki resonansi tertentu dengan kritik Qur'ani terhadap kehidupan dunia sebagai sesuatu yang dapat memperdaya. Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menggambarkan bagaimana keindahan dunia muncul, memuncak, kemudian layu dan hancur.[504] Perumpamaan tersebut tidak harus dibaca sebagai penolakan terhadap keindahan. Yang ditekankan adalah ketidakpermanenan. Keindahan dunia memiliki karakter temporal; masalah muncul ketika manusia memperlakukannya sebagai sumber kepastian yang permanen.

Di sini terdapat perbedaan penting antara Bauman dan perspektif Islam. Bauman terutama menganalisis kondisi sosial yang membuat manusia terus berpindah dari satu objek ke objek lain. Al-Qur'an memberikan horizon transendental yang memungkinkan manusia

menilai ketidakpermanenan tersebut. Jika Bauman menjelaskan *liquidity* sebagai kondisi sosial, perspektif spiritual mengajukan pertanyaan mengenai bagaimana manusia seharusnya hidup dalam kondisi tersebut tanpa kehilangan pusat orientasi.

Era digital membuat persoalan ini semakin intensif karena keinginan kini dapat diproduksi melalui arus informasi yang personal dan kontinu. Algoritma tidak hanya menampilkan apa yang disukai seseorang; ia turut membentuk lingkungan tempat sesuatu menjadi terlihat layak disukai. Taina Bucher menunjukkan bahwa algoritma media sosial berperan dalam mengatur distribusi informasi, visibilitas, dan cara pengguna hadir dalam ruang digital.[505] Keinginan karena itu berkembang dalam lingkungan yang telah disusun oleh sistem teknis.

Hal tersebut tidak berarti bahwa algoritma secara mekanis menentukan perilaku. Pengguna tetap memiliki agensi, dan pengaruh algoritmik selalu berinteraksi dengan budaya, pengalaman, kondisi ekonomi, dan pilihan individual. Namun justru karena pengaruh tersebut bekerja secara tidak langsung, kebutuhan akan kesadaran reflektif menjadi semakin besar. Manusia harus mampu mengenali bahwa lingkungan pilihan tidak selalu identik dengan kebebasan memilih.

Dari pembacaan tersebut dapat dikembangkan proposisi bahwa *hubuddunya* dalam kondisi modernitas cair berkaitan dengan ketidakmampuan menetap secara reflektif. Dunia terus menawarkan sesuatu yang baru, sementara subjek terus mengejar pembaruan. Persoalannya bukan perubahan itu sendiri, melainkan ketika perubahan menjadi satu-satunya cara untuk merasakan kehidupan. Dalam keadaan demikian, “menjadi cukup” terasa seperti stagnasi.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan adalah bahwa spiritualitas dalam masyarakat konsumsi memerlukan kemampuan *settled attention*: kemampuan untuk hadir, menggunakan, menikmati, dan melepaskan tanpa terus-menerus digerakkan oleh janji kebaruan. *Hubuddunya* dapat dikritik bukan dengan menghapus keinginan, tetapi dengan memutus ketergantungan antara kebaruan dan makna kehidupan.

**Society of the Spectacle**

Guy Debord mengembangkan konsep *society of the spectacle* untuk menunjukkan bahwa masyarakat modern tidak dapat dipahami hanya melalui produksi barang, tetapi juga melalui produksi representasi.[506] Spektakel bukan sekadar kumpulan gambar atau tontonan. Ia menunjuk pada bentuk relasi sosial yang dimediasi oleh representasi. Manusia semakin mengenali dunia melalui citra yang telah diproduksi, disusun, dan diedarkan. Dalam kondisi ini, kehidupan tidak hanya dijalani; kehidupan juga harus menjadi sesuatu yang dapat dilihat.

Konsep tersebut memperoleh relevansi baru dalam era media sosial. Individu tidak sekadar mengonsumsi spektakel yang diproduksi oleh institusi media. Ia sekaligus menjadi produsen dan objek spektakel. Pengguna memotret dirinya, menyunting kehidupannya, memilih momen yang layak ditampilkan, dan menghapus bagian yang dianggap tidak sesuai dengan citra yang ingin dibangun. Batas antara konsumen dan produsen representasi menjadi semakin tipis.

Di sinilah spektakel berhubungan dengan *hubuddunya*. Ketika kehidupan harus terus terlihat, nilai pengalaman dapat bergeser dari pengalaman itu sendiri menuju nilai tampilannya. Perjalanan tidak

cukup dijalani; ia perlu didokumentasikan. Prestasi tidak cukup dicapai; ia perlu diumumkan. Kebahagiaan tidak cukup dialami; ia perlu dikonfirmasi melalui respons sosial. Dunia menjadi panggung tempat manusia mencari pengakuan.

Debord membantu menunjukkan bahwa problem tersebut bukan sekadar narsisisme individual. Ada struktur sosial yang mendorong manusia untuk mengubah kehidupan menjadi representasi. Platform digital menyediakan infrastruktur untuk itu, sementara ekonomi perhatian memberikan insentif agar representasi terus diproduksi. Dengan demikian, spektakel bukan hanya persoalan psikologis pengguna; ia juga berkaitan dengan organisasi ekonomi komunikasi.

Perspektif Baudrillard melengkapi analisis Debord dengan menunjukkan bahwa konsumsi sendiri telah menjadi sistem tanda.[507] Jika Debord menekankan relasi sosial yang dimediasi oleh spektakel, Baudrillard memperlihatkan bagaimana objek konsumsi berfungsi sebagai tanda. Ketika keduanya ditempatkan bersama, tampak bahwa masyarakat konsumsi digital membentuk sebuah lingkaran: barang menghasilkan tanda, tanda menghasilkan citra, citra menghasilkan perhatian, perhatian meningkatkan nilai simbolik, dan nilai simbolik kembali mendorong konsumsi.

Al-Qur'an memberikan kritik yang berbeda secara epistemologis. Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menggambarkan *zīnah*, *tafākhur*, dan *takāthur* sebagai bentuk-bentuk keterlibatan manusia dalam kehidupan dunia.[508] Dalam perspektif tersebut, masalahnya terletak pada kecenderungan manusia menjadikan penampakan dan perbandingan sebagai pusat orientasi. Spektakel modern memperluas kemungkinan tersebut karena penampakan dapat direproduksi dan disebarkan dalam

skala yang jauh lebih besar. Namun tidak tepat menyamakan spektakel dengan seluruh penggunaan media sosial. Media digital juga memungkinkan pendidikan, solidaritas, ekspresi seni, komunikasi keluarga, pengorganisasian sosial, dan produksi pengetahuan. Kritik terhadap spektakel harus diarahkan pada struktur ketika representasi menggantikan pengalaman dan ketika keterlihatan menjadi ukuran utama keberadaan sosial.

Perbedaan antara “menampilkan” dan “menjadi” menjadi penting. Menampilkan suatu keberhasilan tidak selalu berarti seseorang palsu; manusia memang berkomunikasi melalui simbol. Persoalan muncul ketika citra yang ditampilkan mulai mengendalikan kehidupan sehingga seseorang harus menjalani hidup sesuai dengan tuntutan citra tersebut. Pada saat itu, subjek menjadi pengelola citra dirinya sendiri.

Konstruksi konseptual yang berkembang dari pembacaan ini ialah bahwa *hubuddunya* pada era spektakel memiliki dimensi representasional: manusia dapat terikat bukan hanya pada benda dan status, tetapi pada kebutuhan agar kehidupannya terus terlihat bernilai. Keterikatan tersebut menjadikan perhatian orang lain sebagai semacam cermin eksistensial. Pembebasan spiritual kemudian membutuhkan kemampuan menjalani sebagian kehidupan tanpa kebutuhan untuk mengubahnya menjadi tontonan.

**Self-Exploitation**

Transformasi masyarakat konsumsi menjadi masyarakat digital mengubah pula bentuk eksploitasi. Dalam model industrial klasik, eksploitasi relatif mudah dikenali melalui hubungan antara pekerja, pemilik modal, waktu kerja, dan upah. Dalam ekonomi digital, sebagian

tekanan produktif justru dapat dialami sebagai kebebasan. Individu didorong untuk mengembangkan dirinya, membangun merek personal, memperluas jaringan, meningkatkan produktivitas, dan terus tersedia. Byung-Chul Han membaca kondisi ini sebagai perubahan menuju bentuk kekuasaan yang bekerja melalui psikologi dan dorongan internal.[509]

Konsep *self-exploitation* menjadi relevan bagi *hubuddunya* karena dunia konsumsi tidak lagi hanya menjual benda; ia menjual proyek tentang diri. Manusia didorong untuk memperlakukan dirinya sebagai proyek yang harus terus diperbaiki. Tubuh harus lebih sehat, karier lebih sukses, penampilan lebih menarik, jaringan lebih luas, konten lebih produktif, dan kehidupan lebih layak ditampilkan. Ketidakpuasan terhadap diri kemudian dapat berubah menjadi energi ekonomi.

Han membantu menunjukkan paradoksnya: subjek merasa bebas karena tidak secara langsung dipaksa oleh otoritas eksternal, tetapi kebebasan tersebut dapat berubah menjadi tekanan untuk terus berprestasi.[510] Manusia menjadi pengawas dirinya sendiri. Ia mengukur produktivitas, mengoptimalkan waktu, membandingkan pencapaian, dan merasa bersalah ketika tidak cukup produktif. Kekuasaan tidak harus berkata “engkau harus”; subjek telah menginternalisasi tuntutan tersebut.

Dalam masyarakat digital, bentuk ini dapat terlihat pada ekonomi kreator, personal branding, budaya produktivitas, dan tuntutan untuk selalu hadir. Walaupun fenomenanya beragam dan tidak semua partisipasi digital merupakan eksploitasi, struktur platform dapat menciptakan insentif yang mendorong pengguna untuk memproduksi konten secara terus-menerus. Individu sekaligus menjadi pekerja,

pemasar, produk, dan pengelola reputasinya sendiri. Zuboff memberikan perspektif yang berbeda tetapi saling melengkapi melalui konsep *surveillance capitalism*. Ia menjelaskan model ekonomi yang mengubah pengalaman manusia menjadi sumber data untuk prediksi dan pengaruh perilaku.[511] Jika Han menekankan internalisasi tuntutan produktivitas, Zuboff menyoroti struktur ekonomi yang memperoleh nilai dari data perilaku. Keduanya tidak identik. Namun keduanya menunjukkan bahwa tubuh dan psikologi manusia semakin menjadi wilayah yang terhubung dengan mekanisme ekonomi digital.

Dalam konteks *hubuddunya*, fenomena tersebut memperlihatkan perluasan objek keterikatan. Manusia tidak lagi hanya ingin memiliki benda; ia dapat ingin memiliki versi dirinya yang ideal menurut ukuran pasar. Dunia menjadi cermin yang terus mengembalikan pesan bahwa diri belum cukup baik. Ketidakcukupan tersebut kemudian dapat dimonetisasi melalui produk, kursus, layanan, aplikasi, perangkat, dan berbagai bentuk konsumsi pengembangan diri.

Kritik spiritual terhadap keadaan ini perlu dibedakan dari penolakan terhadap ikhtiar. Islam tidak mengajarkan pasivitas atau pengabaian terhadap potensi. Persoalannya adalah ketika pengembangan diri kehilangan batas dan berubah menjadi proyek tanpa akhir untuk mengejar nilai yang ditentukan secara eksternal. Produktivitas menjadi tujuan, bukan sarana; performa menjadi identitas, bukan ekspresi tanggung jawab.

Dari sudut pandang Fromm, kondisi tersebut dapat dibaca sebagai perluasan modus *having* ke dalam diri.[512] Bahkan diri sendiri diperlakukan sebagai sesuatu yang harus “dimiliki” dalam bentuk modal, kompetensi, citra, dan prestasi. Manusia tidak sekadar memiliki

barang; ia ingin memiliki tubuh ideal, karier ideal, reputasi ideal, dan kehidupan ideal.

Sintesis dari Han, Zuboff, dan Fromm memperlihatkan bahwa masyarakat digital menghasilkan bentuk keterikatan yang lebih subtil. *Hubuddunya* dapat beroperasi melalui keinginan untuk menjadi "cukup" menurut ukuran dunia yang selalu bergerak. Karena ukuran tersebut terus berubah, manusia tidak pernah benar-benar selesai mengejar. Kritik terhadap keadaan ini tidak mengharuskan penolakan terhadap teknologi atau produktivitas. Yang diperlukan ialah pemulihan batas antara nilai manusia dan performa ekonominya.

**Media Sosial dan Ekonomi Perhatian**

Media sosial mengubah struktur masyarakat konsumsi dengan menjadikan perhatian sebagai sumber daya ekonomi yang diperebutkan. Thomas Davenport dan John Beck memformulasikan gagasan *attention economy* dengan menempatkan perhatian sebagai sumber daya yang langka dalam lingkungan yang dibanjiri informasi.[513] Kelangkaan tersebut mengubah perhatian menjadi objek kompetisi. Perusahaan, media, kreator, organisasi, dan individu bersaing bukan hanya untuk menawarkan informasi, tetapi untuk memperoleh waktu dan fokus manusia.

Perubahan ini penting bagi analisis *hubuddunya* karena ekonomi perhatian memperluas logika konsumsi dari benda menuju pengalaman mental. Jika masyarakat konsumsi klasik berusaha menjual objek kepada manusia, ekonomi perhatian berusaha memperoleh bagian dari kesadaran manusia. Waktu melihat layar, membaca, menonton, menggulir, memberi tanda suka, berkomentar, dan

berpindah dari satu konten ke konten lain menjadi bagian dari lingkungan ekonomi digital.

José van Dijck menunjukkan bahwa media sosial tidak dapat dipahami hanya sebagai teknologi netral yang memungkinkan koneksi. Platform memiliki logika sosial, teknis, dan ekonomi tertentu yang membentuk cara konektivitas berlangsung.[514] Hubungan sosial kemudian semakin dimediasi oleh mekanisme platform. Apa yang terlihat, apa yang menjadi populer, dan apa yang mendapatkan distribusi lebih luas tidak hanya bergantung pada kehendak pengguna, tetapi juga pada arsitektur sistem.

Taina Bucher memperlihatkan bahwa algoritma dapat mengatur distribusi informasi dan visibilitas dalam platform digital.[515] Konsekuensinya bukan sekadar bahwa pengguna menerima informasi tertentu. Pengguna juga belajar bahwa keterlihatan memiliki nilai. Mereka menyesuaikan perilaku agar lebih mungkin terlihat. Di sinilah ekonomi perhatian berhubungan dengan *self-exploitation*: manusia mengoptimalkan dirinya agar memperoleh perhatian.

Dalam lingkungan tersebut, "terlihat" dapat menjadi bentuk baru kepemilikan simbolik. Jumlah pengikut, komentar, tanda suka, tayangan, dan keterlibatan menjadi indikator yang digunakan untuk mengukur keberhasilan. Walaupun metrik tersebut tidak selalu bermakna sama dalam semua konteks, kecenderungan untuk mengubah perhatian menjadi angka dapat memengaruhi cara manusia menilai dirinya sendiri. Pengakuan sosial menjadi sesuatu yang dapat dihitung.

Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 memberi dasar reflektif untuk melihat bagaimana kebanggaan dan perlombaan dapat mengorganisasi

kehidupan dunia.[516] Dalam ekonomi perhatian, perlombaan tersebut memperoleh bentuk baru. Bukan hanya harta yang dibandingkan, tetapi juga visibilitas. Bukan hanya benda yang dipamerkan, tetapi kehidupan. Bukan hanya status ekonomi yang dipertandingkan, tetapi relevansi sosial.

Namun media sosial tidak semata-mata merupakan ruang negatif. Ia dapat memperluas akses terhadap pengetahuan, mempertemukan komunitas yang terpisah secara geografis, membuka ruang ekspresi, dan memperkuat bentuk solidaritas yang sebelumnya sulit dibangun. Karena itu, kritik terhadap ekonomi perhatian tidak boleh berubah menjadi demonisasi teknologi. Yang perlu diperiksa adalah logika ketika perhatian manusia diperlakukan terutama sebagai komoditas.

Zuboff membantu memperluas analisis tersebut dengan menunjukkan bahwa ekonomi digital dapat menghubungkan perhatian, data, dan prediksi perilaku.[517] Ketika perilaku pengguna menjadi sumber nilai ekonomi, aktivitas yang tampak gratis dapat tetap memiliki nilai komersial bagi platform. Pengguna bukan sekadar penerima layanan; perilakunya dapat menjadi bagian dari proses ekonomi yang lebih luas.

Dari perspektif spiritual, situasi tersebut menghadirkan tantangan baru: manusia dapat menjadi konsumsi sekaligus konsumen. Ia mengonsumsi konten, tetapi pada saat yang sama menghasilkan perhatian, data, interaksi, dan citra yang memiliki nilai bagi ekosistem digital. Struktur ini membuat batas antara subjek dan komoditas menjadi semakin kabur.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan ialah bahwa *hubuddunya* dalam ekonomi perhatian perlu dipahami sebagai keterikatan terhadap keterlihatan, validasi, dan arus stimulasi. Manusia

dapat menjadi begitu bergantung pada respons digital sehingga keheningan terasa sebagai kehilangan. Padahal kehidupan yang bernilai tidak selalu menghasilkan metrik. Banyak pengalaman paling mendalam doa, kontemplasi, kasih sayang, kesetiaan, pembelajaran, dan pelayanan tidak dapat diukur melalui jumlah tayangan.

Tantangan etisnya bukan meninggalkan dunia digital, melainkan merebut kembali otoritas atas perhatian. Jika perhatian merupakan pintu masuk menuju pengalaman dan pembentukan diri, maka siapa yang mengatur perhatian pada dasarnya memiliki pengaruh terhadap cara manusia mengalami dunia. Karena itu, pengendalian diri dalam era digital tidak cukup diwujudkan melalui pengurangan konsumsi benda. Ia juga membutuhkan disiplin terhadap apa yang dilihat, apa yang diikuti, apa yang dikejar, dan apa yang dibiarkan memenuhi kesadaran.

Pada titik tersebut, kritik terhadap *hubuddunya* mencapai dimensi yang lebih mendalam. Dunia modern tidak selalu menggoda manusia melalui kemewahan yang mencolok. Ia dapat bekerja melalui notifikasi kecil, pembaruan singkat, perbandingan sosial, rekomendasi personal, dan janji bahwa sesuatu yang lebih menarik selalu berada beberapa detik di depan. Keterikatan duniawi menjadi mikro-struktural: ia hadir dalam kebiasaan perhatian sehari-hari.

Pembacaan keseluruhan bab ini akhirnya menunjukkan bahwa *hubuddunya* dalam masyarakat konsumsi dan era digital tidak dapat dipahami secara memadai hanya sebagai kecintaan terhadap kekayaan. Ia mencakup transformasi struktur keinginan, pengutamaan kepemilikan atas keberadaan, produksi kebutuhan semu, penggunaan konsumsi sebagai tanda, diferensiasi status, pencairan keinginan, kehidupan sebagai spektakel, eksploitasi diri, serta komodifikasi perhatian. Kesemuanya memiliki mekanisme berbeda, tetapi bertemu

pada satu persoalan antropologis: kemungkinan manusia kehilangan kemampuan menentukan nilai hidupnya dari pusat yang lebih dalam daripada apa yang sedang ditawarkan oleh dunia.

Kerangka tersebut juga menunjukkan bahwa kritik spiritual terhadap dunia tidak harus diwujudkan dalam penolakan terhadap modernitas. Yang dibutuhkan adalah diferensiasi antara penggunaan dunia dan pengabdian kepada dunia. Teknologi dapat digunakan tanpa disembah; kekayaan dapat dikelola tanpa dijadikan identitas; status dapat diterima tanpa menjadi sumber nilai diri; media sosial dapat dimanfaatkan tanpa menyerahkan seluruh perhatian; dan konsumsi dapat dijalankan tanpa membiarkan konsumsi menentukan tujuan hidup.

Dalam konstruksi ini, *hubuddunya* bukan terutama persoalan seberapa banyak dunia berada di tangan manusia, melainkan seberapa jauh dunia telah menguasai pusat orientasinya. Pertanyaan yang paling menentukan bukan "berapa banyak yang dimiliki?", tetapi "apa yang membuat seseorang merasa bernilai?". Jika jawabannya terus-menerus dikembalikan kepada kepemilikan, pengakuan, visibilitas, dan pembaruan konsumtif, maka manusia berisiko hidup dalam siklus keinginan yang tidak pernah selesai. Sebaliknya, apabila dunia ditempatkan sebagai sarana bagi kehidupan yang lebih luas etis, relasional, intelektual, sosial, dan spiritual maka penggunaan dunia tidak dengan sendirinya menjadi *hubuddunya*.

**Like, Follower, dan Validasi**

Perubahan teknologi komunikasi tidak sekadar memperluas ruang interaksi manusia, melainkan juga mengubah cara pengakuan sosial diproduksi, diukur, dan dirasakan. Dalam lingkungan digital, perhatian

orang lain memperoleh bentuk yang semakin terkuantifikasi melalui jumlah *like*, *follower*, komentar, tayangan, dan bentuk keterlibatan lainnya. Angka-angka tersebut pada mulanya merupakan fitur teknis platform, tetapi dalam praktik sosial dapat berubah menjadi indikator simbolik mengenai keterkenalan, penerimaan, bahkan nilai diri. Penilaian terhadap diri kemudian berpotensi bergeser dari pertanyaan mengenai kualitas keberadaan menuju pertanyaan mengenai seberapa besar keberadaan tersebut terlihat oleh orang lain.

Fenomena ini perlu dibedakan dari kebutuhan manusia yang wajar akan pengakuan sosial. Manusia memang memiliki kebutuhan untuk diterima, dihargai, dan diakui dalam relasi sosial. Persoalannya muncul ketika instrumen pengakuan eksternal berubah menjadi pusat evaluasi diri. Penelitian mengenai perilaku *liking* dan *posting* menunjukkan bahwa tindakan sederhana seperti memberikan atau memperoleh *like* dapat berkaitan dengan pertimbangan mengenai bagaimana seseorang dipersepsikan oleh orang lain.[518] Kajian lain mengenai perilaku *like-seeking* memperlihatkan bahwa pencarian *like* dapat mengambil bentuk yang normatif maupun manipulatif, dengan motif seperti peningkatan popularitas dan penciptaan kesan tertentu.[519] Artinya, *like* tidak lagi selalu berfungsi sebagai respons terhadap isi; ia dapat menjadi bagian dari ekonomi pengakuan.

Dalam kerangka dramaturgis Erving Goffman, kehidupan sosial mengandung proses presentasi diri melalui pengelolaan kesan yang diterima orang lain.[520] Media digital memperluas proses tersebut dengan memberikan perangkat yang jauh lebih sistematis untuk mengatur tampilan diri sekaligus menyediakan indikator numerik mengenai respons audiens. Di sinilah terjadi perubahan penting:

manajemen kesan yang sebelumnya bersifat situasional dan relatif terbatas memperoleh bentuk yang terdokumentasi, terukur, berulang, dan dapat diperbandingkan secara publik. Identitas digital menjadi semacam permukaan sosial yang terus-menerus dapat diperiksa melalui metrik.

Ketika jumlah pengikut diperlakukan sebagai ukuran keberhargaan, terjadi pergeseran epistemik mengenai diri. Individu tidak lagi semata-mata mengetahui dirinya melalui refleksi personal, hubungan interpersonal, atau orientasi nilai, tetapi melalui pantulan angka-angka yang diproduksi platform. Validasi menjadi eksternal sekaligus kuantitatif. Diri seakan memperoleh legitimasi apabila memperoleh respons yang cukup besar. Sebaliknya, rendahnya respons dapat dialami sebagai penurunan eksistensi sosial, meskipun tidak terdapat hubungan logis antara jumlah respons digital dan nilai intrinsik seseorang.

Dalam perspektif etika Islam, problem tersebut menjadi lebih serius ketika pengakuan manusia menggantikan orientasi penghambaan sebagai pusat tindakan. Riya', *'ujb*, dan ketergantungan pada penilaian manusia tidak identik dengan sekadar memiliki akun atau memperoleh perhatian. Yang menjadi persoalan ialah transformasi orientasi batin: tindakan yang semestinya bernilai karena kebaikannya mulai dikerjakan karena daya tarik citra dan respons sosial. Karena itu, *like* tidak tepat diperlakukan sebagai indikator otomatis riya'. Sebuah unggahan dapat memiliki tujuan informatif, edukatif, profesional, sosial, atau dokumentatif. Dimensi etik baru muncul ketika kebutuhan akan pengakuan menguasai orientasi tindakan. Konstruksi *hubuddunya* kontemporer dengan demikian tidak harus dipahami sebagai kecintaan

terhadap benda material semata. Keterikatan dapat bergerak ke arah sesuatu yang lebih abstrak: angka, perhatian, keterkenalan, dan pengaruh. Daya tarik dunia digital terletak pada kemampuannya mengubah pengakuan sosial menjadi objek yang dapat dilihat, dihitung, dan dibandingkan. Dalam kondisi demikian, dunia bukan hanya sesuatu yang dimiliki; dunia menjadi sesuatu yang dipertontonkan dan dikonversi menjadi visibilitas.

Masalah yang lebih mendalam terletak pada terbentuknya siklus validasi. Individu memproduksi konten untuk memperoleh respons; respons tersebut menghasilkan kepuasan sementara; kepuasan kemudian mendorong produksi berikutnya; ketika respons menurun, muncul dorongan untuk meningkatkan intensitas presentasi. Siklus ini menjadikan perhatian sosial sebagai kebutuhan yang terus diperbarui. Dalam pengertian tersebut, *hubuddunya* digital memiliki karakter adiktif bukan semata karena objek yang dicintai, melainkan karena mekanisme pengulangan yang membuat seseorang terus mengejar indikator keberhasilan sosial.

Pembacaan ini membawa konsep *hubuddunya* dari wilayah kepemilikan menuju wilayah orientasi kesadaran. Kekayaan, pengikut, reputasi, dan perhatian tidak menjadi masalah hanya karena keberadaannya. Persoalan muncul ketika sarana tersebut mengambil posisi sebagai tujuan eksistensial. Al-Ghazālī, dalam pembahasannya tentang *dunyā*, memberikan perhatian bukan hanya pada benda-benda duniawi, tetapi pada segala sesuatu yang menyibukkan manusia sedemikian rupa sehingga melupakan orientasi akhirnya kepada Allah.[521] Kerangka tersebut memungkinkan pembacaan yang lebih luas terhadap dunia digital: sesuatu menjadi bagian dari *hubuddunya* ketika

keterikatannya menguasai perhatian, orientasi, dan struktur nilai manusia.

Dengan demikian, *like* dan *follower* dapat ditempatkan sebagai gejala dari transformasi bentuk validasi. Validasi digital merupakan persoalan *hubuddunya* bukan karena teknologi bersifat duniawi dalam pengertian sederhana, melainkan karena teknologi dapat menjadi medium yang mengubah pengakuan sosial menjadi objek pengejaran tanpa akhir. Tantangan spiritual kontemporer bukan sekadar meninggalkan teknologi, tetapi menjaga agar teknologi tidak mengambil alih pusat orientasi diri.

**Flexing dan Self-Branding**

Jika *like* dan *follower* menunjukkan bentuk kuantifikasi pengakuan, *flexing* memperlihatkan bagaimana pengakuan tersebut dapat diproduksi melalui demonstrasi kepemilikan dan gaya hidup. Dalam budaya digital, barang tidak berhenti sebagai benda yang digunakan. Ia dapat menjadi tanda mengenai siapa seseorang, kelas sosial yang ingin ditampilkan, jaringan yang dimiliki, pengalaman yang dapat diakses, dan posisi yang ingin diakui. Mobil, pakaian, perjalanan, rumah, makanan, fasilitas, bahkan aktivitas sosial dapat dipindahkan dari ranah konsumsi privat ke ruang representasi publik.

Thorstein Veblen telah menunjukkan bahwa konsumsi dapat memperoleh fungsi demonstratif melalui apa yang dikenal sebagai *conspicuous consumption*.[522] Nilai sosial suatu barang dalam kerangka tersebut tidak semata-mata terletak pada kegunaan materialnya, melainkan pada kemampuan barang itu menunjukkan kemampuan ekonomi dan posisi sosial pemiliknya. Media digital mengintensifikasi

mekanisme tersebut karena demonstrasi yang sebelumnya terbatas pada lingkungan sosial tertentu kini dapat disebarkan kepada audiens yang luas dan heterogen.

Dalam masyarakat konsumsi, Jean Baudrillard mengembangkan analisis bahwa konsumsi tidak dapat dipahami hanya sebagai pemenuhan kebutuhan, sebab objek juga bekerja sebagai tanda dalam sistem perbedaan sosial.[523] Perspektif tersebut menjadi penting ketika membaca *flexing*. Barang yang dipamerkan tidak hanya mengatakan "saya memiliki sesuatu", tetapi dapat menyampaikan "saya berbeda dari kelompok tertentu", "saya termasuk dalam kelompok tertentu", atau "saya memiliki akses yang tidak dimiliki orang lain". Media digital kemudian menjadi ruang semiotik tempat barang dikonversi menjadi identitas.

Fenomena *self-branding* memperluas persoalan tersebut. Individu tidak hanya mempromosikan barang, tetapi juga mengelola dirinya seperti sebuah merek. Kepribadian, kompetensi, gaya hidup, relasi, bahkan spiritualitas dapat dikemas menjadi citra yang konsisten. Dalam situasi tertentu, batas antara "menjadi seseorang" dan "menampilkan seseorang" menjadi semakin tipis. Diri tidak hanya dijalani, tetapi diproduksi sebagai objek komunikasi.

Penelitian kontemporer mengenai *flexing* di media sosial pada mahasiswa Generasi Z di Indonesia menunjukkan keterkaitan antara *flexing*, strategi presentasi diri, identitas sosial, perilaku konsumtif, validasi sosial, dan FOMO.[524] Data tersebut tidak cukup untuk menyimpulkan bahwa setiap praktik *flexing* merupakan perilaku patologis atau tidak etis. Namun, temuan tersebut memperlihatkan bahwa demonstrasi konsumsi dapat berfungsi sebagai mekanisme

sosial untuk memperoleh pengakuan sekaligus menegosiasikan identitas.

Di sinilah konsep *hubuddunya* memperoleh dimensi yang lebih tajam. Cinta terhadap dunia tidak hanya muncul ketika manusia menginginkan barang; ia dapat muncul ketika manusia menginginkan status yang direpresentasikan oleh barang tersebut. Objek material menjadi penting karena ia berfungsi sebagai simbol keberhasilan diri. Yang dicintai bukan semata benda, melainkan makna sosial yang dilekatkan kepadanya. Dengan demikian, *hubuddunya* bergerak dari konsumsi menuju identifikasi diri.

Al-Qur'an menggambarkan kehidupan dunia melalui rangkaian *lahw*, *zīnah*, saling berbangga, dan berlomba dalam kekayaan serta keturunan (Q.S. al-Ḥadīd 57: 20).[525] Ayat tersebut tidak dapat disederhanakan menjadi larangan terhadap keindahan atau kepemilikan. Struktur ayat justru menunjukkan bagaimana sesuatu yang secara sosial menarik dapat berubah menjadi mekanisme keterlenaan ketika ia mengambil alih orientasi manusia. Karena itu, persoalan *flexing* bukan terletak pada fakta bahwa seseorang memiliki barang mahal, melainkan pada fungsi simbolik barang tersebut dalam pembentukan orientasi diri.

Self-branding juga perlu dibaca secara lebih hati-hati. Dalam masyarakat modern, kemampuan menjelaskan kompetensi diri dapat memiliki fungsi profesional yang legitimate. Seorang akademisi perlu mengkomunikasikan karya; pengusaha perlu menjelaskan produknya; pekerja kreatif perlu membangun portofolio; dan organisasi perlu membangun reputasi. Tidak semua bentuk presentasi diri merupakan kesombongan atau riya'. Perbedaan fundamental terletak pada

orientasi, proporsi, dan hubungan antara identitas yang ditampilkan dengan realitas yang dijalani.

Karena itu, kritik terhadap *flexing* harus menghindari moralitas yang dangkal. Yang perlu dikritik bukan tampilan kemakmuran itu sendiri, melainkan reduksi nilai manusia menjadi daya pamer. Ketika seseorang mulai memahami keberhasilan hanya melalui kemampuan memperlihatkan keberhasilan, terjadi pergeseran dari *being* menuju *having*. Erich Fromm menggunakan pembedaan antara orientasi "memiliki" dan "menjadi" untuk mengkritik masyarakat yang mengukur kehidupan melalui kepemilikan.[526] Dalam ruang digital, pembedaan tersebut memperoleh bentuk baru: bukan hanya memiliki, tetapi memiliki sesuatu yang cukup layak untuk ditampilkan.

Pembacaan komparatif antara Veblen, Baudrillard, Fromm, dan tradisi etika Islam menunjukkan adanya titik temu sekaligus perbedaan. Veblen menekankan fungsi sosial konsumsi demonstratif; Baudrillard menyoroti fungsi tanda; Fromm mengkritik dominasi orientasi memiliki; sementara al-Ghazālī menempatkan persoalan pada hubungan manusia dengan dunia dan tujuan transenden kehidupannya. Keempat kerangka tersebut tidak identik. Namun, jika dibaca bersama, semuanya memungkinkan suatu proposisi: keterikatan terhadap dunia semakin problematik ketika objek material tidak lagi menjadi sarana kehidupan, melainkan menjadi medium utama untuk membangun nilai diri.

**FOMO dan Kecemasan Kehilangan**

FOMO (*fear of missing out*) menunjukkan perubahan penting dalam struktur keinginan manusia di lingkungan digital. Keinginan tidak lagi

hanya diarahkan kepada sesuatu yang ingin diperoleh, tetapi juga kepada sesuatu yang dikhawatirkan sedang dinikmati orang lain tanpa kehadiran diri. Dengan demikian, struktur psikologis FOMO mengandung dua unsur sekaligus: keinginan untuk terlibat dan kecemasan karena kemungkinan tertinggal.

Literatur psikologi mendefinisikan FOMO sebagai kekhawatiran yang relatif menetap bahwa orang lain sedang mengalami pengalaman yang menyenangkan sementara diri tidak terlibat, disertai dorongan untuk terus terhubung dengan lingkungan sosial.[527] Kajian sistematis terhadap 58 studi empiris memperlihatkan bahwa FOMO merupakan konstruksi multidimensional yang berkaitan dengan penggunaan media sosial, keterlibatan daring, kesejahteraan, dan penggunaan teknologi yang problematik.[528] Meta-analisis yang lebih luas juga menemukan hubungan positif antara penggunaan jejaring sosial yang problematik dan beberapa bentuk kecemasan, termasuk FOMO, meskipun hubungan tersebut dipengaruhi oleh faktor pengukuran, wilayah, gender, dan karakteristik penelitian.[529]

FOMO tidak boleh direduksi menjadi “takut tidak ikut tren”. Struktur terdalamnya berkaitan dengan pengalaman ketidakcukupan eksistensial: orang lain tampak menjalani kehidupan yang lebih penuh, lebih menarik, lebih sukses, atau lebih bermakna. Media digital memperkuat pengalaman tersebut karena pengguna terus menerima potongan kehidupan orang lain dalam bentuk yang telah dipilih, disunting, dan dikurasi. Perbandingan kemudian berlangsung bukan antara kehidupan nyata seseorang dan kehidupan nyata orang lain, melainkan antara kehidupan nyata diri dan representasi terpilih kehidupan orang lain.

Di sini muncul paradoks. Media sosial dirancang untuk memperluas konektivitas, tetapi konektivitas yang terus-menerus dapat menghasilkan kesadaran berlebihan terhadap kemungkinan ketertinggalan. Semakin banyak informasi yang tersedia mengenai aktivitas orang lain, semakin banyak pula kesempatan untuk merasakan bahwa ada sesuatu yang sedang berlangsung tanpa kehadiran diri. FOMO karena itu bukan sekadar persoalan informasi berlebihan; ia merupakan persoalan relasi antara informasi, perhatian, perbandingan sosial, dan rasa cukup.

Jika dibaca melalui konsep *hubuddunya*, FOMO memperlihatkan transformasi kecintaan terhadap dunia dari orientasi akumulatif menuju orientasi partisipatif. Seseorang tidak harus memiliki benda untuk terikat kepada dunia. Ia cukup merasa harus hadir dalam setiap pengalaman yang dianggap bernilai. Dunia menjadi rangkaian kesempatan yang harus dikejar agar identitas tidak tertinggal. Akibatnya, kemampuan untuk berkata “cukup” menjadi semakin sulit.

Dalam kerangka etika spiritual, problem tersebut bukan terletak pada keinginan untuk menikmati pengalaman duniawi. Islam tidak menghapus dimensi kenikmatan, relasi sosial, atau kebutuhan manusia untuk berpartisipasi dalam kehidupan. Persoalannya muncul ketika rasa cukup kehilangan legitimasi. Manusia yang terus-menerus membandingkan dirinya dengan pengalaman orang lain berisiko menjalani hidup secara reaktif: bukan memilih berdasarkan nilai yang diyakininya, melainkan bergerak karena takut tertinggal.

FOMO juga menunjukkan bagaimana *hubuddunya* memiliki dimensi temporal. Dunia digital menciptakan pengalaman “sekarang” yang terus bergerak. Tren, berita, pengalaman, produk, dan percakapan

dapat berganti dalam hitungan menit. Keterlambatan bukan lagi persoalan administratif, tetapi dapat dirasakan sebagai kehilangan status sosial. Akibatnya, perhatian manusia semakin diarahkan kepada kebaruan.

Dari sini dapat dikembangkan hubungan antara FOMO dan konsep *qana'ah*. *Qana'ah* bukan pasivitas atau penolakan terhadap perkembangan, melainkan kemampuan menempatkan keinginan dalam struktur nilai yang lebih luas. Orang yang memiliki orientasi cukup tidak berarti tidak menginginkan sesuatu; ia mampu membedakan antara kebutuhan yang bernilai dan dorongan yang muncul karena perbandingan sosial. Distingsi tersebut penting karena FOMO sering membuat keinginan tampak seolah-olah berasal dari diri sendiri, padahal ia dapat dipicu oleh lingkungan sosial yang terus-menerus memperlihatkan apa yang dimiliki atau dilakukan orang lain.

FOMO karena itu merupakan salah satu bentuk *hubuddunya* yang paling sulit dikenali. Pada *flexing*, objek terlihat jelas. Pada FOMO, objeknya dapat berupa kemungkinan. Yang dikejar bukan sesuatu yang sudah dimiliki orang lain saja, tetapi pengalaman yang mungkin sedang terjadi. Dunia menjadi jaringan kemungkinan yang harus terus dipantau. Dalam kondisi tersebut, perhatian manusia menjadi komoditas sekaligus sumber kecemasan. Pembacaan tersebut mengembangkan gagasan bahwa asketisme digital tidak terutama berarti meninggalkan teknologi, melainkan membangun kemampuan untuk tidak selalu hadir dalam setiap kemungkinan yang ditawarkan teknologi. Kebebasan spiritual dalam ruang digital dapat dipahami sebagai kemampuan memilih apa yang layak diberi perhatian, apa yang

layak diikuti, dan apa yang dapat dilewatkan tanpa kehilangan makna diri.

**Riya' Digital**

Riya' merupakan kategori etis yang membutuhkan kehati-hatian ketika diterapkan pada ruang digital. Tidak setiap penampakan amal merupakan riya', sebagaimana tidak setiap aktivitas publik dapat langsung dianggap sebagai pencarian pujian. Riya' berkaitan dengan orientasi amal terhadap pandangan manusia. Karena itu, persoalan pokoknya terletak pada niat dan struktur orientasi batin, bukan semata-mata pada fakta bahwa suatu tindakan terlihat oleh publik.

Media digital membuat persoalan ini menjadi lebih kompleks karena aktivitas yang sebelumnya bersifat privat dapat dengan mudah dipublikasikan. Dokumentasi ibadah, perjalanan keagamaan, sedekah, pembacaan Al-Qur'an, kegiatan sosial, dan aktivitas pendidikan dapat memiliki tujuan yang beragam. Sebagian mungkin bertujuan edukatif, dokumentatif, atau mengajak orang lain kepada kebaikan; sebagian lain mungkin memiliki unsur pencitraan; bahkan dalam satu tindakan dapat terdapat motif yang bercampur.

Kajian mengenai praktik keberagamaan pemuda Muslim urban di Yogyakarta menunjukkan bahwa media digital menyediakan ruang ekspresi kesalehan sekaligus menciptakan tekanan sosial untuk memperoleh validasi melalui *like* dan *follower*.[530] Temuan tersebut penting karena menunjukkan bahwa riya' digital tidak hanya menyangkut individu yang sengaja memamerkan kesalehan, tetapi juga menyangkut lingkungan sosial yang memberi penghargaan kepada penampilan kesalehan.

Dalam tradisi al-Ghazālī, pembahasan mengenai riya' ditempatkan dalam kerangka penyakit batin yang berkaitan dengan pencarian kedudukan dalam pandangan manusia. Ia juga membedakan berbagai bentuk kecenderungan batin yang membuat manusia mengejar pujian dan reputasi.[531] Kerangka ini memberikan dasar untuk membaca media sosial bukan sebagai penyebab tunggal riya', tetapi sebagai lingkungan yang dapat memperbesar peluang orientasi terhadap pandangan manusia.

Perubahan digital yang paling penting adalah meningkatnya *visibility*. Dalam kehidupan sosial konvensional, seseorang mungkin beramal tanpa mengetahui berapa banyak orang yang melihatnya. Media sosial memungkinkan tindakan itu dipertontonkan, dihitung, diarsipkan, dan diberi respons. Ketika amal memperoleh metrik publik, muncul kemungkinan bahwa perhatian terhadap respons manusia menjadi bagian dari pengalaman beragama itu sendiri.

Namun, pembacaan yang terlalu cepat dapat menghasilkan problem baru. Jika semua ekspresi keagamaan publik dicurigai sebagai riya', ruang dakwah dan pendidikan akan menyempit. Sebaliknya, jika semua ekspresi publik dianggap netral, dimensi etis riya' dapat diabaikan. Karena itu, diperlukan prinsip diferensiasi: visibilitas tindakan tidak identik dengan riya', tetapi visibilitas dapat menjadi lingkungan yang memperkuat orientasi kepada penonton.

Riya' digital juga mengubah struktur audiens. Dalam masyarakat offline, seseorang mungkin mengetahui siapa yang menyaksikan amalnya. Di media sosial, audiens bersifat tidak pasti, luas, dan terus bertambah. Ketidakpastian ini membuat tindakan dapat dirancang untuk audiens yang belum tentu dikenal. Orientasi terhadap "orang

lain" menjadi lebih abstrak: bukan lagi individu tertentu, melainkan publik sebagai bayangan sosial.

Di sinilah *hubuddunya* dan riya' bertemu pada dimensi reputasi. Dunia tidak lagi dicintai terutama dalam bentuk benda, tetapi dalam bentuk nama baik, keterkenalan, pengaruh, dan citra. Reputasi menjadi semacam modal simbolik yang dapat dipelihara melalui unggahan. Ketika reputasi keagamaan menjadi bagian dari identitas digital, seseorang dapat menghadapi tekanan untuk terus mempertahankan konsistensi citra yang telah dibangun.

Masalahnya bukan bahwa reputasi selalu buruk. Reputasi yang baik dapat menjadi konsekuensi alami dari integritas. Yang problematik ialah ketika reputasi menjadi tujuan utama yang mengarahkan tindakan. Perbedaan ini bersifat halus dan tidak selalu dapat dinilai dari luar. Karena itu, etika riya' memiliki dimensi reflektif yang tidak dapat sepenuhnya digantikan oleh pengawasan sosial.

Konstruksi *hubuddunya* digital yang dikembangkan di sini menempatkan riya' sebagai bentuk keterikatan terhadap "dunia pandangan manusia". Dunia dalam pengertian ini adalah ruang pengakuan: siapa yang melihat, berapa banyak yang melihat, bagaimana mereka menilai, dan apakah citra yang ditampilkan menghasilkan penghargaan. Dengan demikian, riya' digital menunjukkan bahwa *hubuddunya* dapat bekerja melalui tatapan manusia sebagaimana ia bekerja melalui benda material.

**Takātsur Digital**

Konsep *takātsur* memperoleh relevansi baru ketika kompetisi sosial tidak lagi berlangsung hanya melalui jumlah harta, keturunan, atau

kepemilikan, tetapi juga melalui angka-angka digital. Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia dapat dilalaikan oleh *al-takāthur*, yaitu perlombaan memperbanyak sesuatu, hingga mencapai kubur (Q.S. al-Takāthur 102: 1–2).[532] Struktur maknanya mengarah kepada suatu kritik terhadap orientasi memperbanyak yang menyebabkan perhatian manusia teralihkan dari tujuan kehidupan.

Dalam lingkungan digital, objek *takātsur* mengalami perluasan. Jumlah pengikut, tayangan, komentar, pelanggan, penghargaan, relasi, perjalanan, pengalaman, dan bahkan aktivitas amal dapat menjadi objek perbandingan. Angka menjadi bahasa baru kompetisi sosial. Yang dahulu sulit diukur kini tampil dalam bentuk metrik yang dapat dilihat setiap saat.

Perubahan ini menghasilkan apa yang dapat disebut sebagai *takātsur digital*: kecenderungan mengukur keberhasilan diri melalui logika "lebih banyak" dalam ruang digital. Lebih banyak pengikut berarti lebih terkenal; lebih banyak tayangan dianggap lebih berpengaruh; lebih banyak komentar dianggap lebih diterima. Logika tersebut tampak rasional karena platform memang membutuhkan metrik. Namun secara eksistensial ia dapat menciptakan masalah ketika metrik berubah dari indikator menjadi tujuan.

Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 memperlihatkan rangkaian *zīnah*, saling berbangga, dan *takāthur* dalam harta dan anak.[533] Struktur tersebut memberikan petunjuk bahwa persoalan bukan sekadar kuantitas, tetapi transformasi kuantitas menjadi objek kebanggaan dan kompetisi. Dalam dunia digital, mekanisme serupa dapat berlangsung tanpa perpindahan kepemilikan material. Seseorang dapat berkompetisi melalui visibilitas.

*Takātsur digital* juga memiliki karakter performatif. Ketika seseorang melihat angka milik orang lain, ia tidak hanya menerima informasi; ia memperoleh standar pembanding. Angka tersebut kemudian memengaruhi cara dirinya menilai pencapaian sendiri. Jika pengikut meningkat, standar keberhasilan dapat ikut naik. Akibatnya, pencapaian tidak menghasilkan kecukupan, melainkan menaikkan ambang kebutuhan berikutnya.

Di sinilah kritik al-Ghazālī terhadap keterikatan pada dunia memperoleh relevansi struktural. Dalam *Kitāb Dhamm al-Dunyā*, ia tidak hanya membahas objek duniawi secara terpisah, tetapi menyoroti bagaimana berbagai kesibukan dapat menguasai perhatian manusia sehingga ia melupakan asal dan tujuan dirinya.[534] *Takātsur digital* dapat dibaca dalam kerangka tersebut: problemnya bukan jumlah angka, melainkan ketika aktivitas memperbanyak angka menghabiskan perhatian yang seharusnya diarahkan kepada tujuan yang lebih mendasar.

Perbedaan antara *takātsur* dan pengembangan diri juga harus dipertahankan. Meningkatkan kualitas karya, memperluas jaringan, memperoleh pengikut karena kompetensi, atau mengembangkan organisasi tidak otomatis menjadi *takātsur*. Kompetisi dapat memiliki fungsi produktif. Yang menjadi problem adalah ketika nilai keberhasilan direduksi menjadi perbandingan kuantitatif tanpa batas dan ketika identitas manusia bergantung pada posisi relatifnya terhadap orang lain.

Konsep ini memungkinkan kritik terhadap budaya metrik tanpa menolak metrik itu sendiri. Data dapat berguna untuk evaluasi. Namun metrik tidak pernah identik dengan makna. Jumlah pengikut dapat

menunjukkan jangkauan, tetapi tidak secara otomatis menunjukkan kedalaman pengaruh. Jumlah tayangan menunjukkan distribusi perhatian, tetapi tidak membuktikan kualitas pengalaman. Jumlah komentar menunjukkan keterlibatan, tetapi tidak menjelaskan nilai moral suatu tindakan.

*Takātsur digital* pada akhirnya menunjukkan bagaimana logika dunia dapat menjadi semakin abstrak. Dunia tidak harus berupa uang, rumah, atau kendaraan. Dunia dapat berupa angka yang muncul di layar dan terus bertambah. Ketika angka menjadi ukuran utama keberhargaan, manusia menghadapi risiko mengubah dirinya menjadi proyek statistik yang tidak pernah selesai.

**Tabdhīr Digital**

*Tabdhīr* menunjuk pada pemborosan atau penggunaan sumber daya secara tidak semestinya. Dalam lingkungan digital, konsep tersebut membutuhkan perluasan karena pemborosan tidak selalu tampil sebagai konsumsi barang. Waktu, perhatian, energi emosional, kapasitas kognitif, uang, dan bahkan reputasi dapat dihabiskan melalui aktivitas digital.

Al-Qur'an memberikan larangan terhadap pemborosan dalam penggunaan harta dan menyebut perilaku boros sebagai sesuatu yang tercela (Q.S. al-Isrā' 17: 26–27).[535] Prinsip tersebut tidak dapat dipindahkan secara mekanis ke seluruh bentuk penggunaan teknologi. Tidak setiap penggunaan media sosial merupakan pemborosan. Yang diperlukan adalah analisis mengenai proporsi, tujuan, manfaat, dan konsekuensi penggunaan sumber daya. Media digital menciptakan kondisi khusus karena biaya awal banyak aktivitas relatif rendah.

Menggulir layar, melihat video, berpindah dari satu platform ke platform lain, atau memeriksa notifikasi dapat dilakukan tanpa transaksi ekonomi langsung. Namun rendahnya biaya moneter tidak berarti aktivitas tersebut bebas biaya. Ada biaya waktu dan perhatian yang sering kali tidak terlihat.

Dalam ekonomi perhatian, waktu pengguna menjadi sumber daya yang diperebutkan. Neil Postman telah menganalisis bagaimana media dapat membentuk cara manusia memahami dunia melalui logika komunikasi yang dibawanya.[536] Dalam lingkungan digital kontemporer, persoalannya berkembang lebih jauh karena perhatian tidak hanya disalurkan melalui media; perhatian juga dipertahankan melalui desain platform dan distribusi konten yang berkelanjutan.

*Tabdhīr digital* karena itu dapat dirumuskan sebagai penggunaan sumber daya digital terutama waktu, perhatian, uang, dan energi psikologis secara berlebihan atau tanpa orientasi yang sepadan dengan nilainya. Definisi tersebut sengaja tidak menyamakan durasi panjang dengan pemborosan. Seseorang dapat menghabiskan waktu berjam-jam untuk belajar dan tetap produktif, sementara beberapa menit penggunaan yang tidak terarah dapat menjadi bentuk pemborosan jika terus berulang dan tidak menghasilkan nilai yang sepadan.

Dimensi finansial juga penting. Ekosistem digital memungkinkan konsumsi impulsif melalui iklan, perdagangan elektronik, *live shopping*, permainan, dan berbagai mekanisme monetisasi. Pembelian tidak selalu didorong kebutuhan; ia dapat dipicu oleh kelangkaan buatan, tren, tekanan sosial, atau keinginan memperoleh identitas tertentu. Dalam hal ini, *tabdhīr* bertemu dengan *flexing* dan *takātsur*: konsumsi

dilakukan bukan semata untuk menggunakan barang, tetapi untuk mempertahankan posisi simbolik.

Ada pula *tabdhīr perhatian*. Perhatian manusia terbatas, sementara arus informasi hampir tidak terbatas. Jika perhatian diberikan kepada setiap notifikasi, perdebatan, tren, dan rangsangan yang muncul, kapasitas refleksi dapat terpecah. Problemnya bukan hanya "terlalu banyak informasi", tetapi hilangnya kemampuan untuk menentukan mana yang layak diberi perhatian.

Dalam perspektif spiritual, perhatian merupakan sumber daya eksistensial. Apa yang terus-menerus dipandang, diikuti, dan direnungkan memiliki peluang besar membentuk struktur kesadaran. Karena itu, pengendalian penggunaan media digital bukan sekadar disiplin produktivitas, melainkan bagian dari disiplin jiwa. Pertanyaan yang lebih mendasar bukan "berapa lama saya menggunakan media sosial?", melainkan "apa yang dilakukan media sosial terhadap orientasi perhatian saya?"

Konstruksi *tabdhīr digital* dengan demikian memperluas kategori pemborosan dari harta menuju ekologi kehidupan. Waktu yang hilang tidak dapat dikembalikan; perhatian yang terus-menerus terpecah dapat mengurangi kapasitas kontemplasi; konsumsi yang tidak perlu dapat mengikat seseorang pada siklus material; dan energi emosional yang terus-menerus terserap dalam konflik digital dapat mengurangi kemampuan untuk menjalani kehidupan yang lebih bermakna.

**Algoritmisasi Hawa Nafsu**

Digitalisasi tidak hanya menyediakan objek yang dapat diinginkan; ia juga mengubah cara keinginan ditemukan, diperkuat, dan diarahkan.

Dalam sistem media berbasis algoritma, pengalaman pengguna dibentuk melalui pemilihan dan pengurutan konten berdasarkan data perilaku. Akibatnya, apa yang tampil di hadapan pengguna bukan sekadar representasi acak dari dunia, melainkan hasil dari proses seleksi yang berkaitan dengan pola interaksi sebelumnya.

Kondisi ini penting bagi pembahasan *hubuddunya* karena hawa nafsu dalam pengertian etis tidak hanya berkaitan dengan objek yang diinginkan, tetapi juga dengan proses yang membuat keinginan terus berkembang. Ketika seseorang tertarik pada suatu konten, interaksi tersebut dapat menjadi sinyal bagi sistem distribusi. Konten serupa kemudian berpotensi muncul kembali. Keinginan memperoleh lingkungan digital yang semakin responsif terhadap minat pengguna.

Kajian mengenai *algorithmic desire* menempatkan algoritma media sosial dalam hubungan dengan struktur keinginan, kenikmatan, ideologi, dan kapitalisme.[537] Kajian mengenai ekonomi perhatian dalam media algoritmik juga menunjukkan bagaimana data dan algoritma membentuk produksi serta sirkulasi konten, sekaligus menghubungkan aktivitas pengguna dengan logika komersial platform.[538] Dua perspektif tersebut membantu menjelaskan bahwa keinginan digital tidak sepenuhnya bersifat spontan dan individual.

Istilah “algoritmisasi hawa nafsu” dalam pembahasan ini bukan klaim bahwa algoritma menciptakan seluruh keinginan manusia. Klaim demikian terlalu deterministik. Keinginan tetap memiliki akar biologis, psikologis, sosial, budaya, dan spiritual. Yang dapat dikatakan adalah bahwa algoritma menyediakan lingkungan yang mampu mendeteksi pola minat, mengulang rangsangan, dan mengoptimalkan kemungkinan keterlibatan. Dengan demikian, algoritma dapat menjadi

penguat dan pengarah keinginan. Persoalan tersebut memiliki kedekatan dengan gagasan mimetik tentang keinginan. Dalam teori René Girard, keinginan manusia dapat memperoleh objek dan arahnya melalui mediasi sosial. Literatur mutakhir mengenai platform digital menunjukkan bagaimana algoritma dan budaya konsumen dapat memperkuat sirkulasi keinginan mimetik melalui visibilitas, pengaruh, dan mekanisme perbandingan.[539] Ruang digital memperbanyak mediator keinginan: influencer, teman, selebritas, komunitas, tren, dan sistem rekomendasi.

Dari perspektif *hubuddunya*, mekanisme tersebut menghasilkan transformasi penting. Dunia tidak lagi sekadar hadir sebagai objek di luar diri; ia masuk ke ruang kesadaran melalui arus rekomendasi yang personal. Apa yang diinginkan seseorang dapat terus dipertajam oleh sistem yang belajar dari perilakunya. Akibatnya, manusia dapat mengalami ilusi bahwa "saya memang menginginkan ini", padahal keinginan tersebut telah memperoleh penguatan berulang dari lingkungan digital.

Kritik terhadap kondisi ini tidak berarti menganggap manusia kehilangan agensi. Justru persoalan etis terletak pada kebutuhan mempertahankan agensi di tengah lingkungan yang sangat efektif memengaruhi perhatian. Kebebasan tidak identik dengan tidak adanya pengaruh. Kebebasan lebih tepat dipahami sebagai kemampuan menyadari pengaruh, menilai dorongan, dan menentukan respons berdasarkan pertimbangan yang lebih tinggi.

Konsep hawa nafsu juga perlu dibebaskan dari pengertian sempit sebagai keinginan seksual. Dalam tradisi etika Islam, dorongan manusia dapat mencakup ambisi terhadap harta, kedudukan, pujian,

kenikmatan, dan penguasaan. Ketika seluruh dorongan tersebut mendapatkan infrastruktur digital yang memungkinkan stimulasi terus-menerus, *hubuddunya* dapat memperoleh bentuk yang lebih intensif.

Di sinilah dimensi digital menjadi bukan sekadar tambahan teknologis terhadap *hubuddunya*, melainkan lingkungan baru tempat keterikatan dunia bekerja. Jika dunia tradisional menghadirkan objek secara terbatas, dunia digital dapat menghadirkan objek tanpa jeda. Jika dahulu seseorang harus mencari barang, informasi, atau pengalaman, kini berbagai objek keinginan dapat datang kepadanya melalui sistem rekomendasi.

Konstruksi "algoritmisasi hawa nafsu" karena itu menunjuk pada proses ketika struktur teknologi, ekonomi perhatian, dan psikologi keinginan saling bertemu sehingga dorongan konsumtif, kompetitif, atau afektif memperoleh penguatan sistematis. Konsep ini tidak menuduh algoritma sebagai sumber seluruh keburukan. Ia mengarahkan perhatian kepada persoalan yang lebih mendasar: bagaimana manusia mempertahankan kemampuan untuk memilih ketika lingkungan digital semakin mahir mengetahui apa yang menarik perhatiannya.

**Wahn Digital**

Konsep *wahn* memperoleh dasar tekstual yang sangat jelas dalam hadis yang diriwayatkan dari Tsauban. Ketika ditanya mengenai *wahn*, Nabi menjelaskannya sebagai kecintaan terhadap dunia dan ketidaksukaan terhadap kematian.[540] Hadis tersebut tidak sedang memberikan diagnosis psikologis terhadap individu, tetapi

menggambarkan kondisi moral-spiritual ketika kecintaan terhadap dunia menghasilkan kelemahan orientasi.

Dalam konteks kontemporer, *wahn* dapat dibaca sebagai struktur keterikatan yang membuat manusia sulit mengambil jarak kritis dari dunia. Dunia tidak lagi sekadar sesuatu yang dinikmati, tetapi sesuatu yang harus dipertahankan dengan segala cara. Pada tingkat individu, bentuknya dapat berupa ketakutan kehilangan status, harta, reputasi, perhatian, akses, atau kenyamanan.

Ruang digital memperluas objek ketakutan tersebut. Individu dapat takut kehilangan pengikut, kehilangan relevansi, kehilangan tren, kehilangan jaringan, kehilangan reputasi, atau kehilangan posisi dalam percakapan publik. Karena hampir semua indikator tersebut dapat dipantau secara real time, pengalaman kehilangan menjadi lebih dekat dan lebih sering.

Hubungan antara *wahn* dan FOMO menjadi jelas pada tingkat tertentu, tetapi keduanya tidak identik. FOMO terutama menggambarkan kecemasan terhadap kemungkinan tertinggal dari pengalaman sosial, sedangkan *wahn* menunjuk pada struktur kecintaan terhadap dunia dan ketidaksediaan melepaskan keterikatan. FOMO dapat menjadi gejala psikologis dari keterikatan; *wahn* menyediakan kerangka moral-spiritual yang lebih luas untuk memahami mengapa kehilangan dunia terasa begitu menakutkan.

Konsep ini juga berhubungan dengan *takātsur*. Jika *takātsur* menggambarkan perlombaan memperbanyak, *wahn* menjelaskan kemungkinan kondisi batin yang membuat perlombaan tersebut sulit dihentikan. Seseorang dapat mengetahui secara rasional bahwa kompetisi tanpa batas melelahkan, tetapi tetap merasa harus terus

mengejar. Di sini persoalan bukan lagi kurangnya pengetahuan, melainkan lemahnya kemampuan untuk melepaskan.

*Wahn digital* dengan demikian dapat dirumuskan sebagai bentuk keterikatan terhadap status, kenyamanan, visibilitas, akses, dan kepemilikan digital yang membuat seseorang mengalami kehilangan duniawi sebagai ancaman terhadap keberhargaan dirinya. Rumusan ini merupakan konstruksi analitis kontemporer; ia tidak boleh diperlakukan sebagai istilah teknis yang secara eksplisit digunakan dalam hadis.

Ada dimensi eksistensial yang penting di sini. Ketika identitas seseorang bergantung pada apa yang ia miliki atau tampilkan, kehilangan objek tersebut dapat dirasakan sebagai kehilangan diri. Kehilangan akun, reputasi, pengikut, atau status digital tidak lagi sekadar kehilangan instrumen komunikasi, tetapi dapat dipersepsikan sebagai runtuhnya identitas sosial. Pada titik tersebut, dunia digital telah masuk ke struktur keberadaan diri.

Kondisi tersebut menuntut pembalikan orientasi. Jika *wahn* berarti dunia memperoleh daya yang terlalu besar atas manusia, maka pemulihannya tidak cukup dengan sekadar mengurangi penggunaan perangkat. Yang lebih fundamental adalah membangun kemampuan untuk kehilangan tanpa kehilangan diri. Manusia yang memiliki pusat eksistensial yang tidak sepenuhnya bergantung pada status duniawi memiliki ruang kebebasan yang lebih besar dalam menghadapi perubahan sosial dan teknologi.

Karena itu, *wahn digital* dapat ditempatkan sebagai konsep penghubung antara dimensi psikologis, sosial, spiritual, dan eksistensial *hubuddunya*. Ia menjelaskan bagaimana kecintaan terhadap dunia

dapat berubah menjadi ketakutan kehilangan dunia; bagaimana ketakutan tersebut mempertahankan perilaku kompetitif; dan bagaimana sistem digital dapat mempercepat siklus keterikatan tersebut.

**Enam Dimensi Hubuddunya Kontemporer**

Pembahasan mengenai *hubuddunya* kontemporer menunjukkan bahwa keterikatan kepada dunia tidak lagi memadai jika dipahami hanya dalam kategori material. Dunia modern dan digital memperluas objek keterikatan hingga mencakup pengakuan, pengalaman, reputasi, visibilitas, perhatian, dan konstruksi identitas. Karena itu, *hubuddunya* perlu dibaca sebagai struktur multidimensional yang bekerja pada beberapa lapisan kehidupan sekaligus.

**Pertama, dimensi material.** Dimensi ini merupakan bentuk yang paling mudah dikenali: keterikatan terhadap harta, barang, kemewahan, konsumsi, dan kepemilikan. Namun problem materialisme bukan keberadaan harta itu sendiri. Harta dapat menjadi sarana kehidupan, keluarga, pendidikan, pelayanan sosial, dan ibadah. Problem muncul ketika kepemilikan menjadi ukuran utama keberhasilan manusia. Analisis Veblen mengenai konsumsi demonstratif dan Fromm mengenai orientasi “memiliki” membantu menjelaskan bagaimana benda dapat berubah dari alat menjadi identitas.[541]

**Kedua, dimensi psikologis.** Pada tingkat ini, *hubuddunya* bekerja melalui kebutuhan akan validasi, perbandingan sosial, FOMO, kecemasan kehilangan, dan ketergantungan terhadap respons eksternal. Dunia tidak lagi berada di luar diri sebagai objek konsumsi,

tetapi masuk ke dalam mekanisme penilaian diri. Seseorang dapat memiliki sedikit barang tetapi tetap sangat terikat pada penilaian dunia melalui *like*, komentar, atau reputasi.

**Ketiga, dimensi sosial.** Keterikatan duniawi juga bekerja melalui status, gengsi, pengaruh, jaringan, dan posisi sosial. Manusia tidak hanya ingin memiliki, tetapi ingin diakui sebagai orang yang memiliki. Di sini teori Goffman mengenai presentasi diri menjadi relevan karena identitas sosial selalu melibatkan proses pengelolaan kesan.[542] Media digital memperluas proses tersebut dengan menjadikan citra diri dapat diproduksi secara terus-menerus.

**Keempat, dimensi spiritual.** Dimensi ini menyangkut pergeseran orientasi dari Allah kepada makhluk, dari keikhlasan kepada pujian, dan dari tujuan transenden kepada pengakuan duniawi. Riya' merupakan salah satu bentuk penting dalam dimensi ini. Persoalan spiritual tidak terletak pada tampilan lahiriah semata, tetapi pada pusat orientasi batin.

**Kelima, dimensi eksistensial.** Pada lapisan terdalam, *hubuddunya* menyangkut pertanyaan tentang siapa manusia ketika seluruh indikator duniawi dilepaskan. Jika identitas seseorang dibangun terutama melalui harta, status, reputasi, dan visibilitas, kehilangan unsur-unsur tersebut dapat menghasilkan krisis identitas. Karena itu, *hubuddunya* bukan hanya persoalan konsumsi, melainkan persoalan cara manusia mendefinisikan dirinya.

**Keenam, dimensi digital.** Dimensi ini bukan sekadar tambahan dari lima dimensi sebelumnya. Ia merupakan lingkungan infrastruktural yang dapat memperkuat semuanya. Algoritma dapat memperkuat keinginan; metrik dapat mengkuantifikasi validasi; platform dapat

memperluas presentasi diri; perdagangan digital dapat mempercepat konsumsi; dan arus informasi dapat meningkatkan FOMO. Teknologi dengan demikian menjadi medium yang menghubungkan dimensi material, psikologis, sosial, spiritual, dan eksistensial.

Enam dimensi tersebut tidak berdiri sendiri. Materialisme dapat memunculkan *flexing*; *flexing* membutuhkan validasi sosial; validasi dapat menghasilkan kecemasan; kecemasan dapat diperkuat algoritma; algoritma mengarahkan perhatian kepada objek konsumsi; konsumsi kemudian memperkuat identitas material. Terbentuk suatu sirkuit yang membuat *hubuddunya* menjadi fenomena sistemik.

Kerangka multidimensional ini juga menghindarkan pembahasan dari reduksionisme moral. Jika *hubuddunya* hanya dipahami sebagai "suka harta", maka fenomena digital seperti FOMO, kecanduan validasi, *self-branding*, atau kehilangan reputasi tidak memperoleh tempat konseptual yang memadai. Sebaliknya, jika semua penggunaan teknologi disebut *hubuddunya*, konsep tersebut menjadi terlalu luas dan kehilangan daya analitis. Enam dimensi tersebut berfungsi sebagai perangkat diferensiasi agar keterikatan dapat diidentifikasi berdasarkan objek, mekanisme, dan dampaknya.

Dari keseluruhan pembahasan dapat dikembangkan proposisi bahwa *hubuddunya* kontemporer bukan terutama persoalan seberapa banyak dunia dimiliki, tetapi seberapa jauh dunia mengorganisasi perhatian, keinginan, identitas, relasi sosial, dan orientasi spiritual manusia. Proposisi tersebut memungkinkan hubungan yang lebih konstruktif antara warisan etika Islam dan teori sosial kontemporer.

**Definisi Rekonstruktif Hubuddunya**

Pembahasan sebelumnya menunjukkan bahwa pengertian *hubuddunya* tidak memadai apabila direduksi menjadi kecintaan terhadap benda-benda duniawi. Reduksi semacam itu mengabaikan perubahan struktur kehidupan manusia, khususnya munculnya ekonomi perhatian, budaya konsumsi, metrik sosial, algoritma, dan identitas digital. Namun perluasan konsep juga harus dilakukan secara terkendali agar *hubuddunya* tidak berubah menjadi istilah untuk segala bentuk keterlibatan manusia dengan dunia.

Secara konseptual, *hubuddunya* dapat dipahami sebagai keterikatan yang menempatkan kenikmatan, kepemilikan, pengakuan, status, visibilitas, atau kenyamanan duniawi sebagai pusat orientasi kehidupan sehingga kapasitas manusia untuk menempatkan semua itu sebagai sarana menjadi melemah. Definisi ini mempertahankan inti etis konsep klasik yakni persoalan orientasi sekaligus membuka ruang bagi bentuk-bentuk keterikatan kontemporer.

Definisi tersebut mengandung unsur pertama berupa objek keterikatan. Objeknya dapat berupa harta, konsumsi, status, reputasi, pengikut, perhatian, pengalaman, atau identitas digital. Keberagaman objek menunjukkan bahwa *hubuddunya* tidak identik dengan materialisme.

Unsur kedua ialah intensitas keterikatan. Tidak setiap kecintaan terhadap dunia merupakan *hubuddunya* dalam pengertian etis. Manusia boleh mencintai keluarga, menikmati keindahan, bekerja untuk memperoleh penghasilan, dan menggunakan teknologi. Yang menjadi persoalan adalah ketika keterikatan kehilangan proporsi dan mulai menguasai struktur pilihan.

Unsur ketiga adalah orientasi. Orientasi merupakan pembeda paling penting antara penggunaan dunia dan penghambaan terhadap dunia. Harta yang digunakan untuk kemaslahatan memiliki struktur moral berbeda dari harta yang dijadikan ukuran harga diri. Media sosial yang digunakan untuk pendidikan berbeda dari media sosial yang menjadi pusat eksistensi. Reputasi yang muncul sebagai konsekuensi integritas berbeda dari reputasi yang menjadi tujuan utama tindakan.

Unsur keempat adalah displacement of ultimate concern, yaitu ketika sesuatu yang bersifat instrumental mengambil posisi yang semestinya ditempati tujuan tertinggi. Dalam kerangka Islam, manusia tidak diarahkan untuk meniadakan dunia, tetapi untuk menempatkan dunia dalam horizon penghambaan kepada Allah. Karena itu, kritik terhadap *hubuddunya* bukan kritik terhadap kehidupan dunia sebagai ciptaan, melainkan kritik terhadap absolutisasi dunia.

Unsur kelima adalah mekanisme reproduksi. Dalam masyarakat kontemporer, keterikatan terhadap dunia dapat diproduksi melalui mekanisme sosial dan teknologi: perbandingan sosial, iklan, metrik, algoritma, influencer, konsumsi demonstratif, dan tekanan kelompok. Hal ini menjadikan *hubuddunya* bukan hanya persoalan kehendak individual, tetapi juga persoalan lingkungan yang membentuk kehendak.

Unsur keenam ialah konsekuensi terhadap integritas diri. Keterikatan menjadi problematik ketika manusia mulai menilai dirinya berdasarkan apa yang dimiliki, bagaimana ia dilihat, atau seberapa banyak perhatian yang diterimanya. Pada tahap ini, dunia tidak lagi sekadar objek eksternal; ia menjadi cermin yang menentukan siapa seseorang merasa dirinya.

Definisi rekonstruktif tersebut memungkinkan sintesis antara al-Ghazālī dan teori sosial kontemporer tanpa menyamakan keduanya. Al-Ghazālī menyediakan kerangka normatif mengenai bahaya keterlenaan dunia dan pentingnya orientasi akhirat.[543] Goffman membantu menjelaskan presentasi diri dan pengelolaan kesan; Veblen menjelaskan konsumsi demonstratif; Baudrillard menerangkan fungsi tanda dalam masyarakat konsumsi; Fromm mengkritik dominasi orientasi memiliki; sementara studi kontemporer tentang FOMO, *flexing*, dan media algoritmik memperlihatkan bentuk empiris dari mekanisme tersebut.[544]

Sintesis ini menghasilkan pemahaman bahwa *hubuddunya* kontemporer memiliki struktur material-psikologis-sosial-spiritual-eksistensial-digital. Keenam dimensi tersebut bukan enam jenis yang sepenuhnya terpisah, melainkan enam sudut pandang untuk membaca satu struktur keterikatan yang kompleks. Dunia material dapat menjadi status sosial; status sosial dapat menjadi validasi psikologis; validasi psikologis dapat menjadi keterikatan spiritual; keterikatan tersebut dapat membentuk identitas eksistensial; dan seluruh proses dapat diperkuat oleh infrastruktur digital.

Dari sini dapat dirumuskan definisi rekonstruktif: hubuddunya kontemporer adalah struktur keterikatan manusia terhadap nilai-nilai duniawi material, psikologis, sosial, spiritual, eksistensial, dan digital yang terjadi ketika sarana kehidupan berubah menjadi pusat orientasi diri, sehingga kepemilikan, pengakuan, visibilitas, kenikmatan, status, atau keterhubungan digital memperoleh kedudukan yang menggeser tujuan transenden dan melemahkan kebebasan manusia untuk menempatkan dunia secara proporsional.

Definisi tersebut sekaligus mengandung batas metodologis. Tidak setiap konsumsi adalah *hubuddunya*; tidak setiap penggunaan media sosial adalah *riya'*; tidak setiap ambisi adalah *takātsur*; tidak setiap kecemasan sosial adalah *wahn*; dan tidak setiap aktivitas digital merupakan *tabdhīr*. Kategori-kategori tersebut harus ditentukan melalui analisis terhadap objek, orientasi, intensitas, konteks, dan konsekuensi.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini karena itu tidak mengusulkan pelarian dari dunia, apalagi penolakan terhadap teknologi. Yang diperlukan adalah rekonstruksi hubungan manusia dengan dunia. Dunia tetap digunakan, teknologi tetap dimanfaatkan, harta tetap dikelola, reputasi tetap dijaga, dan relasi sosial tetap dibangun. Yang harus diubah ialah kedudukan semuanya dalam struktur orientasi manusia.

Pada akhirnya, problem *hubuddunya* kontemporer dapat dirumuskan sebagai problem ketika sarana berubah menjadi tujuan dan ketika pantulan dunia menggantikan pusat diri. Dalam masyarakat digital, dunia tidak hanya hadir dalam bentuk benda yang dimiliki, tetapi juga angka yang dilihat, citra yang dipelihara, pengalaman yang dikejar, perhatian yang dikumpulkan, dan identitas yang dipertunjukkan. Karena itu, pembebasan dari *hubuddunya* bukan berarti menghapus dunia dari kehidupan manusia. Ia berarti mengembalikan dunia kepada kedudukannya sebagai sarana: digunakan tanpa disembah, dinikmati tanpa diabsolutkan, dimiliki tanpa menjadikan kepemilikan sebagai identitas, dan dihadirkan di ruang publik tanpa menyerahkan pusat eksistensi kepada tatapan manusia.

# REKONSTRUKSI FIQIH-TASAWUF KONTEMPORER

Di sinilah istilah **"rekonstruksi"** dalam judul buku benar-benar dibuktikan. Rekonstruksi tidak dimaksudkan sebagai pembongkaran terhadap fiqih atau tasawuf, apalagi sebagai penggantian tradisi normatif dengan kategori-kategori baru yang terlepas dari sumber Islam. Rekonstruksi menunjuk pada usaha menata kembali hubungan antara hukum, moralitas, pembentukan jiwa, kehendak manusia, dan orientasi kehidupan sehingga fiqih dan tasawuf tidak berjalan sebagai dua wilayah pengetahuan yang terpisah. Fiqih memberikan artikulasi normatif mengenai batas tindakan, sedangkan tasawuf menggarap struktur batin yang membuat manusia mampu menerima, menghayati, dan mengaktualisasikan norma tersebut sebagai kebajikan. Di antara keduanya terdapat ruang yang sering kali menentukan keberhasilan agama dalam kehidupan konkret: ruang kehendak, hasrat, kebiasaan, kesadaran, dan pembentukan karakter.

Persoalan kontemporer menuntut hubungan tersebut dirumuskan kembali karena problem keberagamaan tidak selalu terletak pada ketiadaan norma. Seseorang dapat mengetahui batas halal dan haram, memahami kewajiban keagamaan, bahkan mampu menjelaskan argumentasi hukum secara sistematis, tetapi tetap mengalami kesulitan dalam mengendalikan dorongan, mengelola ambisi, menata konsumsi, menguasai kemarahan, atau membebaskan diri dari ketergantungan terhadap pengakuan sosial. Pengetahuan normatif tidak dengan sendirinya menghasilkan transformasi moral. Fiqih menjawab pertanyaan tentang status tindakan, sedangkan tasawuf mengajukan

pertanyaan yang lebih dalam tentang manusia seperti apa yang melakukan tindakan tersebut dan keadaan batin apa yang menggerakkannya.

Konstruksi fiqih-tasawuf yang dikembangkan dalam bab ini karena itu berangkat dari suatu hubungan komplementer. Hukum tanpa pembinaan jiwa berisiko menyempit menjadi kepatuhan eksternal, sementara spiritualitas tanpa batas normatif dapat kehilangan disiplin etis dan epistemologisnya. Rekonstruksi diperlukan untuk mempertemukan dimensi lahir dan batin tanpa mencampuradukkan fungsi masing-masing. Fiqih tetap memiliki otoritas normatifnya; tasawuf tetap memiliki fungsi transformasionalnya. Yang direkonstruksi adalah cara keduanya ditempatkan dalam satu arsitektur etika Islam yang mampu membaca manusia kontemporer sebagai makhluk yang hidup di antara norma, hasrat, institusi, pasar, teknologi, budaya, dan pencarian makna.

**Dari Diagnosis menuju Rekonstruksi**

Pembahasan sebelumnya mengenai jiwa, hawa, dorongan, dan pembentukan karakter memperoleh fungsi baru pada tahap ini. Diagnosis terhadap persoalan manusia tidak boleh berhenti pada identifikasi penyakit moral. Jika manusia modern mengalami fragmentasi antara pengetahuan dan tindakan, antara kebutuhan dan keinginan, atau antara kebebasan dan pengendalian diri, maka jawaban yang memadai harus menjelaskan bagaimana perubahan itu dimungkinkan. Rekonstruksi berarti mengubah pengetahuan tentang problem manusia menjadi kerangka pembentukan manusia. Fokusnya bergeser dari pertanyaan “apa yang salah?” menuju pertanyaan

“struktur apa yang memungkinkan manusia memperbaiki cara berada, memilih, dan bertindak?”

Al-Qur’an memberikan dasar kuat bagi orientasi transformasional tersebut ketika menyatakan bahwa Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka (Q.S. al-Ra‘d 13: 11).[545] Ayat tersebut tidak semestinya direduksi menjadi slogan psikologis tentang motivasi pribadi. Dalam kerangka Qur’ani, perubahan batin memiliki dimensi moral dan spiritual, karena “apa yang ada dalam diri” berkaitan dengan orientasi, sikap, pilihan, dan hubungan manusia dengan Allah. Perubahan karena itu bukan sekadar pergantian perilaku yang bersifat instrumental, melainkan perubahan struktur orientasi yang melahirkan perilaku.

Kerangka tersebut menemukan padanan penting dalam gagasan tazkiyah. Al-Qur’an menghubungkan keberhasilan manusia dengan proses penyucian jiwa (Q.S. al-Syams 91: 7–10).[546] Tazkiyah tidak berarti menghapus seluruh dorongan manusia. Jiwa manusia bukan benda asing yang harus dihancurkan, melainkan realitas yang harus ditata agar potensi-potensinya bergerak dalam arah yang benar. Di sinilah rekonstruksi berbeda dari proyek moralistik yang hanya menambah daftar larangan. Yang diperlukan ialah suatu sistem pembentukan diri yang menghubungkan kesadaran, latihan, kebiasaan, penilaian moral, dan orientasi transenden.

Dalam pemikiran kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi, jiwa ditempatkan sebagai unsur sentral dalam pembentukan kepribadian dan dikaitkan dengan perjalanan dari kondisi kesadaran yang berorientasi duniawi menuju kesadaran yang lebih terintegrasi dengan dimensi ruhani. Kerangka tersebut dapat dibaca sebagai salah satu

usaha kontemporer untuk menghubungkan psikologi kepribadian, kesadaran spiritual, dan tazkiyat al-nafs.[547] Posisi ini relevan bagi rekonstruksi karena menunjukkan bahwa pembinaan keagamaan tidak cukup dipahami sebagai transfer pengetahuan, melainkan sebagai proses pembentukan struktur kesadaran.

Namun, konstruksi semacam itu memerlukan kehati-hatian akademik. Konsep spiritual tidak boleh secara otomatis diperlakukan sebagai kategori psikologi empiris, sebagaimana kategori psikologi modern tidak dapat begitu saja diproyeksikan ke dalam istilah tasawuf. "Jiwa", "nafs", "ruh", "kesadaran", dan "kepribadian" memiliki sejarah konseptual dan asumsi ontologis yang berbeda. Rekonstruksi yang bertanggung jawab justru harus mempertahankan perbedaan tersebut sambil mencari titik dialognya. Dengan cara ini, tasawuf tidak direduksi menjadi psikologi populer, dan psikologi tidak dipaksa menjadi tasawuf.

Dimensi praktis rekonstruksi terletak pada pembentukan rangkaian transformasi: kesadaran menghasilkan evaluasi, evaluasi mengarahkan kehendak, kehendak mengatur tindakan, tindakan yang diulang membentuk kebiasaan, dan kebiasaan yang menetap ikut membentuk karakter. Di sini terdapat titik temu yang menarik dengan tradisi etika kebajikan. Alasdair MacIntyre, misalnya, menempatkan kebajikan dalam hubungan dengan praktik, pembentukan diri, dan tradisi moral yang menyediakan horizon bagi penilaian tentang kehidupan yang baik.[548] Perspektif tersebut tidak identik dengan tasawuf, tetapi membantu menjelaskan bahwa moralitas tidak hanya beroperasi melalui keputusan sesaat. Ia juga bekerja melalui pembentukan disposisi. Rekonstruksi fiqih-tasawuf karena itu harus menghasilkan model yang lebih lengkap: fiqih memberi batas normatif; kesadaran

moral memberikan kemampuan menilai; mujahadah melatih kemampuan mengendalikan dorongan; dan tasawuf mengarahkan keseluruhan proses menuju transformasi batin. Model tersebut menghindari dua reduksionisme sekaligus: reduksi agama menjadi hukum eksternal dan reduksi spiritualitas menjadi pengalaman subjektif. Agama dipahami sebagai proses integrasi antara norma, karakter, tindakan, dan orientasi kepada Allah.

**Dunia sebagai Amanah**

Rekonstruksi fiqih-tasawuf akan kehilangan arah apabila dunia ditempatkan hanya sebagai lawan spiritualitas. Tradisi Islam tidak memberikan dasar sederhana untuk menyamakan keduniaan dengan kejahatan. Yang menjadi persoalan bukan keberadaan dunia, melainkan cara manusia berhubungan dengannya. Harta, kekuasaan, pengetahuan, tubuh, keluarga, pekerjaan, teknologi, dan sumber daya alam dapat menjadi sarana kebaikan atau menjadi objek keterikatan yang menggeser orientasi manusia dari Allah. Karena itu, problem spiritual bukan terutama "memiliki atau tidak memiliki", melainkan bagaimana kepemilikan ditempatkan dalam struktur amanah.

Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai pemikul amanah yang memiliki konsekuensi moral serius (Q.S. al-Ahzāb 33: 72).[549] Amanah memberikan dimensi etis kepada seluruh hubungan manusia dengan dunia. Dunia bukan milik absolut manusia sehingga dapat diperlakukan semata-mata menurut kehendaknya. Ia merupakan ruang tanggung jawab. Cara manusia menggunakan kekayaan, kekuasaan, ilmu, tubuh, dan lingkungan karena itu tidak dapat dipisahkan dari pertanyaan tentang pertanggungjawaban.

Penghormatan terhadap manusia dalam Al-Qur'an juga menunjukkan bahwa kehidupan dunia memiliki nilai yang tidak dapat dihapus begitu saja dari perspektif spiritual (Q.S. al-Isrā' 17: 70).[550] Manusia dimuliakan, diberi kemampuan bergerak di bumi, memperoleh rezeki dari yang baik, dan menjalani kehidupan dalam ruang material. Spiritualitas Islam karenanya tidak identik dengan penolakan terhadap materialitas. Kritik Qur'ani diarahkan kepada absolutisasi dunia, bukan kepada dunia sebagai ciptaan.

Hal tersebut menjelaskan mengapa konsep zuhud perlu dibaca secara lebih presisi. Zuhud tidak memerlukan pengandaian bahwa benda-benda material pada dirinya sendiri adalah buruk. Makna etisnya lebih tepat ditempatkan pada kebebasan batin dari dominasi benda. Seseorang dapat memiliki harta tetapi tidak diperbudak oleh harta; dapat memegang kekuasaan tetapi tidak menjadikannya sumber identitas absolut; dapat menikmati kehidupan tetapi tidak menjadikan kenikmatan sebagai tujuan tertinggi. Dengan formulasi demikian, zuhud dapat diterjemahkan ke dalam problem kontemporer tanpa kehilangan akar spiritualnya.

Al-Qur'an memberikan kritik terhadap kehidupan dunia ketika dunia berubah menjadi permainan, perlombaan kekayaan, kebanggaan sosial, dan kompetisi status (Q.S. al-Hadīd 57: 20).[551] Kritik tersebut penting karena masyarakat kontemporer memiliki kemampuan yang sangat besar untuk mengubah keinginan menjadi sistem. Pasar tidak hanya menyediakan barang yang diinginkan manusia; ia juga dapat membentuk persepsi tentang apa yang layak diinginkan. Media sosial dapat mengubah pengakuan menjadi komoditas simbolik. Teknologi dapat mempercepat pemuasan sekaligus memperpendek jarak antara

dorongan dan tindakan. Dalam kondisi seperti itu, asketisme klasik membutuhkan pembacaan ulang yang tidak anti-dunia, tetapi kritis terhadap bentuk-bentuk keterikatan yang membuat manusia kehilangan kebebasan batinnya.

Syed Muhammad Naquib al-Attas memberikan perangkat konseptual yang relevan ketika ia menghubungkan persoalan modernitas dengan persoalan pandangan hidup, pengetahuan, dan kehilangan adab.[552] Pemikirannya membantu memperlihatkan bahwa problem materialisme tidak semata-mata terletak pada banyaknya benda yang dimiliki, tetapi pada perubahan hierarki nilai yang membuat realitas material menjadi ukuran utama keberhasilan manusia. Dalam perspektif ini, dunia menjadi problem ketika ia mengambil posisi epistemologis dan aksiologis yang seharusnya ditempati oleh tujuan yang lebih tinggi.

Rekonstruksi fiqih-tasawuf kemudian perlu mengembangkan etika amanah yang bersifat operasional. Harta harus dinilai bukan hanya dari cara memperolehnya, tetapi juga dari cara menggunakannya. Pekerjaan tidak hanya dinilai dari pendapatan, tetapi juga dari integritas proses dan dampaknya. Kekuasaan tidak hanya dilihat dari legitimasi formal, tetapi dari tanggung jawab yang menyertainya. Teknologi tidak cukup dinilai berdasarkan efisiensi, melainkan juga berdasarkan pengaruhnya terhadap perhatian, martabat, relasi sosial, dan kebebasan manusia.

Pada titik ini, tasawuf memberi kedalaman kepada fiqih. Fiqih dapat menentukan batas transaksi, kepemilikan, konsumsi, atau penggunaan tertentu; tasawuf mengajukan pertanyaan yang berbeda: apakah manusia telah bebas dari keserakahan, riya, takabbur, dan ketergantungan terhadap benda? Sebaliknya, tasawuf membutuhkan

fiqih agar kritik terhadap dunia tidak berubah menjadi asketisme yang tidak terarah atau pengingkaran terhadap tanggung jawab sosial. Amanah menjadi titik temu keduanya: dunia digunakan, tetapi tidak disembah; dimiliki, tetapi tidak dimutlakkan; dinikmati, tetapi tidak dijadikan tujuan akhir.

**Desire sebagai Energi yang Harus Ditata**

Istilah *desire* digunakan di sini secara sengaja karena kategori "keinginan" dalam kehidupan manusia modern memiliki medan makna yang luas. Ia mencakup kebutuhan, hasrat, aspirasi, kesenangan, ambisi, rasa ingin memiliki, pencarian pengakuan, bahkan dorongan untuk mencapai sesuatu yang secara moral dapat bernilai positif. Karena itu, rekonstruksi tidak boleh memperlakukan seluruh desire sebagai musuh. Persoalan yang lebih fundamental ialah diferensiasi antara keinginan yang mendukung perkembangan manusia dan keinginan yang menguasai manusia.

Dalam filsafat moral kontemporer, hubungan antara desire dan alasan bertindak merupakan persoalan yang kompleks. Salah satu tradisi menempatkan keinginan sebagai unsur penting yang menjelaskan motivasi tindakan, sementara pendekatan lain mempertahankan kemungkinan adanya alasan moral yang tidak bergantung sepenuhnya pada keinginan aktual seseorang.[553] Perdebatan tersebut penting bagi kerangka fiqih-tasawuf karena menunjukkan bahwa motivasi manusia tidak dapat direduksi menjadi mekanisme sederhana: "seseorang mengetahui yang baik, lalu pasti menginginkannya." Pengetahuan normatif dan motivasi psikologis tidak selalu bertepatan. Tradisi etika Islam klasik telah mengembangkan

persoalan ini dengan bahasa yang berbeda. Ibn Miskawayh memandang pembentukan karakter sebagai proses penataan kecenderungan jiwa sehingga tindakan baik menjadi bagian dari disposisi moral.[554] Orientasinya tidak semata-mata menghapus dorongan, tetapi menata struktur psikologis sehingga unsur-unsur jiwa berada dalam keteraturan yang memungkinkan kebajikan diwujudkan. Perspektif ini memiliki kedekatan struktural dengan gagasan bahwa desire perlu dididik, bukan sekadar ditekan.

Al-Ghazālī memperdalam persoalan tersebut dalam kerangka pendidikan jiwa. Tradisi etika al-Ghazālī menempatkan pembinaan batin, pengendalian kecenderungan, dan latihan diri sebagai bagian integral dari keberagamaan.[555] Nilai penting pendekatan tersebut terletak pada pengakuan bahwa perilaku moral memerlukan pembentukan internal. Larangan eksternal dapat mencegah tindakan tertentu, tetapi tidak selalu mengubah sumber motivasi yang melahirkannya. Ketika kontrol eksternal melemah, dorongan yang tidak terdidik dapat kembali mengambil alih.

Dari sini muncul proposisi bahwa desire lebih tepat dipahami sebagai **energi etis yang harus ditata**. Energi tersebut dapat diarahkan menuju ilmu, kerja, keluarga, pelayanan sosial, kreativitas, bahkan perjuangan moral. Problemnya muncul ketika desire kehilangan hierarki. Keinginan yang seharusnya menjadi sarana berubah menjadi tujuan; sarana yang seharusnya tunduk kepada nilai menjadi sumber nilai itu sendiri. Uang tidak lagi menjadi alat memenuhi kebutuhan, tetapi menjadi ukuran keberhasilan. Pengakuan sosial tidak lagi menjadi konsekuensi sampingan dari kontribusi, tetapi menjadi tujuan utama. Pengetahuan tidak lagi dicari demi kebenaran, tetapi demi

status. William James, dalam kajian klasik mengenai pengalaman religius, juga memberikan perhatian pada kebiasaan, kehendak, emosi, dan perubahan orientasi kehidupan.[556] Perspektif James tentu dibangun dalam kerangka psikologi agama yang berbeda dari tasawuf, tetapi relevan sebagai dialog lintas tradisi karena menunjukkan bahwa perubahan religius tidak hanya menyentuh gagasan yang dipercayai seseorang. Ia juga dapat mengubah pola perhatian, kebiasaan, dan cara seseorang mengarahkan energi psikologisnya.

Perbandingan tersebut memungkinkan suatu sintesis penting. Tasawuf menyediakan bahasa normatif-spiritual untuk membedakan antara dorongan yang menundukkan manusia kepada hawa dan dorongan yang telah diarahkan kepada kebaikan. Psikologi dan filsafat moral kontemporer menyediakan bahasa analitis untuk menjelaskan bagaimana desire memengaruhi motivasi, pilihan, dan kebiasaan. Keduanya tidak harus dilebur menjadi satu teori. Dialog yang lebih produktif adalah mempertahankan perbedaan epistemologis sambil menggunakan masing-masing perspektif pada wilayah yang memang dapat dijelaskan olehnya.

Dalam kerangka rekonstruksi, pengendalian desire karena itu bukan proyek memiskinkan kehidupan. Justru sebaliknya, penataan desire dimaksudkan untuk memperluas kebebasan manusia. Manusia yang harus memenuhi setiap keinginan bukanlah manusia yang paling bebas; ia justru dapat menjadi paling tergantung kepada dorongan internal maupun stimulus eksternal. Kebebasan moral mulai muncul ketika manusia memiliki kemampuan untuk mengatakan “tidak” terhadap dorongan yang tidak layak sekaligus mengatakan “ya” terhadap tujuan yang bernilai.

**Hawa sebagai Objek Mujahadah**

Jika desire dipahami sebagai energi, maka *hawa* menunjuk pada problem arah dan kualitas dorongan tersebut. Dalam istilah Qur'ani, hawa berkaitan dengan kecenderungan yang dapat membawa manusia menjauh dari pertimbangan yang benar. Karena itu, hawa tidak identik dengan seluruh keinginan manusia. Pembedaan ini penting agar tasawuf tidak jatuh ke dalam antropologi yang memandang manusia sebagai makhluk yang harus mencurigai setiap bentuk kenikmatan.

Al-Qur'an memberikan formulasi yang sangat tegas mengenai perlunya menahan jiwa dari kecenderungan hawa: orang yang takut kepada kedudukan Tuhannya dan mencegah jiwa mengikuti hawa memperoleh orientasi keselamatan (Q.S. al-Nāzi'āt 79: 40–41).[557] Struktur ayat tersebut menunjukkan bahwa persoalan moral bukan hanya keberadaan keinginan, tetapi kemampuan manusia untuk mengatur relasi antara keinginan, kesadaran akan Tuhan, dan tindakan.

*Mujāhadah* karena itu tidak boleh disempitkan menjadi praktik penyiksaan diri. Ia lebih tepat dipahami sebagai perjuangan berkelanjutan untuk menempatkan dorongan pada posisi yang sesuai dengan tatanan moral. Kemarahan, misalnya, tidak selalu harus dihapus; energi kemarahan dapat diarahkan menjadi keberanian membela keadilan. Ambisi tidak selalu harus dimusnahkan; ia dapat ditransformasikan menjadi kesungguhan dalam ilmu atau pelayanan. Keinginan terhadap kenyamanan tidak selalu tercela; yang problematis adalah ketika kenyamanan menjadi prinsip tertinggi sehingga tanggung jawab dapat dikorbankan demi mempertahankannya.

Di sini terdapat kedekatan dengan persoalan *akrasia* dalam filsafat moral. Tradisi Aristotelian membahas keadaan ketika seseorang

mengetahui apa yang seharusnya dilakukan tetapi bertindak berlawanan karena pengaruh dorongan atau emosi.[558] Persoalan tersebut memperlihatkan bahwa konflik moral tidak selalu berlangsung antara "tahu" dan "tidak tahu". Seseorang dapat memiliki penilaian yang benar tetapi belum memiliki integrasi karakter yang membuat penilaian itu efektif dalam tindakan.

Tasawuf memberikan jawaban yang berbeda secara terminologis tetapi berdekatan secara struktural: pengetahuan harus diikuti latihan. Mujahadah bertujuan mengubah hubungan manusia dengan dorongannya sehingga keputusan moral tidak terus-menerus menjadi perang internal yang melelahkan. Ketika latihan berlangsung, kebajikan diharapkan bergerak dari tindakan yang dipaksakan menuju disposisi yang lebih stabil. Di sini tasawuf bertemu dengan etika kebajikan dalam perhatian terhadap pembentukan karakter, meskipun dasar metafisis dan orientasi transendennya berbeda.

Risiko terbesar dalam konsep mujahadah adalah salah memahami musuh. Jika seluruh dorongan diperlakukan sebagai hawa, manusia dapat mengembangkan asketisme yang tidak seimbang. Tubuh dianggap sebagai penghalang, kebutuhan dianggap sebagai kelemahan, dan kehidupan sosial dianggap sebagai gangguan spiritual. Pembacaan demikian tidak cukup untuk menjelaskan antropologi Qur'ani yang mengakui kebutuhan manusia, kehormatan tubuh, keluarga, kerja, dan kehidupan sosial. Mujahadah seharusnya diarahkan kepada **dominasi dorongan**, bukan kepada keberadaan manusia sebagai makhluk yang memiliki dorongan.

Mujahadah juga perlu dipahami sebagai latihan kebebasan. Manusia yang tidak mampu menunda kepuasan, menahan respons

impulsif, atau mengubah kebiasaan destruktif sesungguhnya berada dalam kondisi heteronomi psikologis: tindakan dikendalikan oleh dorongan yang muncul paling kuat. Sebaliknya, manusia yang mampu memberi jarak antara munculnya dorongan dan keputusan memiliki ruang refleksi. Ruang tersebut adalah wilayah penting bagi tanggung jawab moral.

Rekonstruksi fiqih-tasawuf menjadikan mujahadah sebagai jembatan antara norma dan psikologi moral. Fiqih menetapkan bahwa suatu tindakan memiliki batas tertentu; mujahadah menggarap kemampuan manusia untuk hidup di dalam batas tersebut. Norma tanpa kemampuan pengendalian diri akan mudah menjadi formalitas. Sebaliknya, latihan tanpa orientasi normatif dapat menghasilkan disiplin yang kuat tetapi tidak jelas arah moralnya. Mujahadah menjadi produktif ketika energi psikologis manusia diarahkan kepada tujuan yang secara normatif dapat dipertanggungjawabkan.

**Kehendak sebagai Wilayah Etis**

Kehendak merupakan titik tempat pengetahuan, desire, nilai, dan tindakan bertemu. Ia tidak identik dengan sekadar kemampuan memilih. Kehendak memiliki dimensi normatif karena melalui kehendak manusia menentukan apa yang akan diikuti, ditolak, ditunda, atau diperjuangkan. Jika desire menjelaskan apa yang menarik manusia dan norma menjelaskan apa yang semestinya dilakukan, kehendak merupakan salah satu mekanisme yang memungkinkan manusia mengambil posisi di antara keduanya.

Filsafat praktis modern menunjukkan bahwa pertimbangan rasional tidak selalu menghasilkan tindakan secara otomatis. Seseorang dapat

menyimpulkan bahwa suatu tindakan lebih baik tetapi tetap memilih tindakan lain.[559] Fenomena ini memperlihatkan adanya jarak antara penilaian dan tindakan. Dalam kerangka fiqih-tasawuf, jarak tersebut sangat penting karena sebagian besar problem akhlak justru berlangsung di wilayah tersebut. Manusia tidak selalu gagal karena tidak mengetahui yang benar; ia dapat gagal karena kehendaknya belum terlatih untuk mengikuti yang benar.

Tasawuf mengembangkan disiplin kehendak melalui latihan yang berulang. Muhasabah membuat manusia memeriksa motif dan tindakannya; muraqabah menghadirkan kesadaran bahwa tindakan tidak berlangsung dalam ruang moral yang kosong; mujāhadah melatih kemampuan menghadapi dorongan yang menyimpang; riyāḍah membentuk kebiasaan baru. Rangkaian ini menunjukkan bahwa kehendak tidak dianggap sebagai sesuatu yang sudah selesai sejak manusia memilikinya. Kehendak dapat dididik.

Dalam perspektif etika Islam, kualitas kehendak juga tidak cukup dinilai dari hasil eksternal. Dua tindakan yang sama dapat memiliki kualitas moral berbeda karena perbedaan niat. Dimensi batin ini membuat tasawuf menjadi penting bagi fiqih. Hukum dapat menilai tindakan yang terlihat dan menentukan konsekuensi normatifnya, tetapi kedalaman moral tindakan juga berkaitan dengan orientasi batin pelakunya. Sebaliknya, tasawuf membutuhkan fiqih untuk mencegah subjektivisme yang menjadikan “niat baik” sebagai alasan untuk mengabaikan batas normatif.

Di sinilah konsep ikhlas memperoleh tempat strategis. Ikhlas bukan sekadar emosi religius, tetapi pembebasan kehendak dari ketergantungan terhadap motif-motif yang merusak orientasi

pengabdian. Seseorang dapat melakukan tindakan yang secara lahiriah baik tetapi secara batin diarahkan terutama oleh pencarian status, pengakuan, atau keuntungan simbolik. Kritik tasawuf terhadap riya menunjukkan bahwa moralitas memiliki dimensi yang tidak sepenuhnya tertangkap oleh penilaian eksternal.

Konstruksi tersebut dapat diperbandingkan dengan diskursus filsafat moral mengenai motif. Tradisi Kantian, misalnya, memberi perhatian besar terhadap hubungan antara moralitas tindakan dan alasan seseorang bertindak, sedangkan sejumlah pemikir kontemporer mengkritik pandangan yang terlalu memisahkan moralitas dari afeksi dan desire.[560] Perdebatan itu memperlihatkan bahwa etika modern sendiri belum memiliki satu jawaban tunggal tentang bagaimana kehendak yang baik terbentuk. Tasawuf dapat masuk ke dalam dialog tersebut bukan dengan mengklaim bahwa ia menyelesaikan seluruh problem filsafat moral, tetapi dengan menawarkan model praksis pembentukan kehendak yang berakar pada latihan spiritual.

Kehendak juga memiliki dimensi sosial. Manusia yang kehendaknya tidak terdidik dapat menjadi mudah dimobilisasi oleh mekanisme konsumsi, propaganda, tekanan kelompok, dan algoritma perhatian. Dalam masyarakat digital, kemampuan memilih tidak otomatis berarti kebebasan. Pilihan dapat sangat banyak sementara kapasitas refleksi justru semakin sempit. Rekonstruksi kehendak karena itu perlu memperhitungkan lingkungan yang memproduksi rangsangan secara terus-menerus.

Kehendak etis pada akhirnya adalah kemampuan untuk hidup secara sadar terhadap alasan tindakan. Ia bukan sekadar “kemauan keras”. Kehendak yang matang mampu menerima batas, menunda

kepuasan, mengoreksi dirinya sendiri, dan mengubah arah ketika menemukan bahwa orientasi sebelumnya keliru. Dalam kerangka fiqih-tasawuf, kematangan kehendak muncul ketika norma tidak lagi dirasakan hanya sebagai tekanan eksternal, tetapi menjadi bagian dari struktur kesadaran moral yang mengarahkan tindakan secara lebih integral.

**Fiqih sebagai Batas**

Rekonstruksi tidak boleh menghapus fungsi fiqih sebagai disiplin normatif. Justru pada tahap rekonstruksi, fungsi tersebut harus diperjelas. Fiqih memberikan batas yang memungkinkan kehidupan moral tidak bergantung semata-mata pada perasaan subjektif. Dalam masyarakat yang sangat plural dan kompleks, batas normatif memiliki fungsi epistemik dan etis: ia membantu manusia mengetahui bahwa tidak setiap sesuatu yang diinginkan boleh dilakukan dan tidak setiap sesuatu yang menguntungkan dapat dibenarkan.

Kajian Wael B. Hallaq menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki sejarah intelektual yang kompleks, dengan struktur otoritas, pendidikan, institusi, penalaran hukum, dan perubahan historis yang tidak dapat direduksi menjadi kumpulan aturan positif.[561] Pemahaman ini penting bagi rekonstruksi karena fiqih bukan sekadar katalog halal-haram. Ia merupakan hasil dari tradisi penalaran normatif yang memiliki perangkat metodologis sendiri.

Al-Ghazālī memperlihatkan salah satu dimensi penting tradisi tersebut melalui *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, karya yang menempatkan hukum, sumber hukum, dan metode penalaran dalam kerangka uṣūl al-fiqh.[562] Kajian Ebrahim Moosa terhadap pemikiran hukum al-Ghazālī

menunjukkan bahwa hubungan antara hukum, bahasa, teologi, dan konteks intelektual merupakan bagian penting dari konstruksi pemikiran hukumnya.[563] Hal tersebut mengingatkan bahwa fiqih selalu melibatkan kerja intelektual dalam memahami bagaimana norma diturunkan dari sumber dan diterapkan terhadap perbuatan.

Konsep fiqih sebagai batas perlu dibedakan dari pandangan bahwa hukum adalah keseluruhan agama. Batas memang penting, tetapi batas bukan seluruh horizon kehidupan moral. Seseorang dapat berada dalam wilayah legalitas formal tetapi tetap jauh dari keutamaan moral. Tindakan yang secara hukum sah belum tentu menjadi tindakan paling luhur dalam seluruh konteks. Sebaliknya, aspirasi moral yang tinggi tidak dapat digunakan untuk meniadakan larangan yang jelas. Hubungan ini memperlihatkan mengapa fiqih dan tasawuf harus bekerja dalam relasi, bukan dalam kompetisi.

Batas juga memiliki fungsi pembebasan. Larangan terhadap sesuatu tidak selalu berarti pembatasan kebebasan dalam arti negatif. Dalam banyak situasi, batas justru melindungi manusia dari dirinya sendiri, terutama ketika desire dan kepentingan jangka pendek mengancam kepentingan yang lebih fundamental. Konsep ini dapat dibandingkan dengan pemikiran etika modern mengenai norma yang membatasi pilihan tertentu demi menjaga kondisi kehidupan moral. Perbedaannya adalah bahwa dalam fiqih, batas tersebut memiliki fondasi wahyu dan tradisi penalaran hukum yang tidak identik dengan teori moral sekuler.

Persoalan muncul ketika fiqih dibaca hanya sebagai mekanisme klasifikasi. Kompleksitas kehidupan modern sering menghasilkan situasi yang tidak dapat dipahami secara memadai melalui pertanyaan legalistik yang berdiri sendiri. Teknologi finansial, kecerdasan buatan,

rekayasa biomedis, ekonomi digital, perubahan lingkungan, dan struktur kerja baru memperlihatkan bahwa hukum memerlukan kemampuan membaca tujuan, sebab, dampak, dan relasi antarkomponen. Di sinilah fiqih membutuhkan dialog dengan maqāṣid.

Jasser Auda menawarkan pendekatan sistem terhadap maqāṣid dengan menekankan keseluruhan, keterbukaan, multidimensionalitas, dan tujuan sebagai karakter penting dalam membaca hukum Islam.[564] Perspektif ini tidak menghapus batas fiqih, tetapi memperluas cara memahami hubungan antara aturan dan tujuan. Fiqih yang direkonstruksi bukan fiqih yang kehilangan norma; ia adalah fiqih yang mampu menghubungkan norma dengan struktur kehidupan yang kompleks.

Posisi yang dikembangkan di sini menempatkan fiqih sebagai **batas etis-normatif**, bukan sebagai satu-satunya dimensi pembentukan manusia. Batas menentukan wilayah yang tidak boleh dilanggar; tasawuf membentuk manusia agar tidak memiliki kecenderungan untuk terus-menerus mencari celah dari batas tersebut; maqāṣid membantu menjelaskan orientasi yang membuat batas itu bermakna. Ketiganya dapat membentuk arsitektur yang lebih utuh tanpa menghapus perbedaan fungsi masing-masing.

**Maqāṣid sebagai Arah**

Jika fiqih memberikan batas, maqāṣid memberikan arah. Pembedaan ini bukan pemisahan yang kaku, sebab tujuan-tujuan syariat telah menjadi bagian dari tradisi uṣūl al-fiqh. Namun, dalam rekonstruksi kontemporer, maqāṣid perlu diberi fungsi analitis yang lebih eksplisit agar hukum tidak berhenti pada pemenuhan bentuk

ketika tujuan moral dan kemaslahatan yang melandasinya terabaikan. Al-Ghazālī merupakan salah satu figur penting dalam sejarah konseptual maqāṣid dan maṣlaḥah. Dalam kerangka yang dinisbatkan kepadanya, hukum berkaitan dengan perlindungan terhadap kebutuhan fundamental manusia, yang secara klasik dirumuskan melalui perlindungan agama, kehidupan, akal, keturunan, dan harta.[565] Kerangka tersebut penting karena menunjukkan bahwa hukum tidak dipahami sebagai aturan yang terlepas dari kehidupan manusia. Ada tujuan kemaslahatan yang menjadi orientasi normatifnya.

Ibn ʿĀshūr kemudian mengembangkan maqāṣid sebagai bagian dari upaya pembaruan metodologi teori hukum Islam.[566] Perkembangan ini penting secara epistemologis karena menunjukkan bahwa maqāṣid dapat berfungsi bukan hanya sebagai daftar tujuan, tetapi sebagai cara membaca struktur hukum dan maksud syariat. Dalam konteks kontemporer, pendekatan tersebut memungkinkan hukum berdialog dengan perubahan sosial tanpa kehilangan hubungan dengan tradisi normatifnya.

Jasser Auda memperluas kemungkinan tersebut melalui pendekatan sistem. Ia menempatkan maqāṣid sebagai pusat filosofi hukum Islam dan menggunakan kategori sistem seperti *wholeness*, *multidimensionality*, *openness*, dan *purposefulness* untuk mengkritik cara berpikir hukum yang terlalu reduksionistik.[567] Nilai metodologis pendekatan ini terletak pada kemampuannya melihat persoalan bukan sebagai satu tindakan yang terisolasi, tetapi sebagai bagian dari sistem relasi yang lebih luas.

Namun, maqāṣid juga memiliki batas epistemologis. Tidak semua kebijakan yang disebut “bermanfaat” otomatis dapat dinyatakan

sebagai maqṣad syarīʿah. Klaim kemaslahatan memerlukan disiplin penalaran, keterkaitan dengan sumber, pemahaman terhadap tradisi uṣūl, dan perhatian terhadap konsekuensi. Jika maqāṣid dilepaskan dari disiplin tersebut, istilah "kemaslahatan" dapat berubah menjadi bahasa legitimasi bagi preferensi subjektif.

Dalam kerangka rekonstruksi, maqāṣid karena itu berfungsi sebagai **orientasi teleologis**. Ia membantu menjawab pertanyaan mengapa suatu batas normatif diperlukan dan menuju kondisi manusia seperti apa hukum itu diarahkan. Misalnya, perlindungan harta tidak berhenti pada larangan mengambil harta secara batil; ia juga membuka pertanyaan mengenai keadilan transaksi, distribusi risiko, perlindungan pihak lemah, dan integritas ekonomi. Perlindungan akal tidak berhenti pada larangan tertentu; ia juga berhubungan dengan kondisi sosial yang memungkinkan manusia mengembangkan kapasitas berpikir dan mengambil keputusan secara bertanggung jawab.

Maqāṣid juga menghubungkan individu dengan masyarakat. Tazkiyah berfokus pada transformasi manusia, sedangkan maqāṣid membantu mengarahkan transformasi tersebut kepada struktur kehidupan yang lebih luas. Orang yang mengendalikan dirinya tetapi tidak peduli terhadap keadilan sosial belum sepenuhnya mewujudkan orientasi etis Islam. Sebaliknya, reformasi sosial tanpa pembentukan manusia dapat menghasilkan perubahan institusional yang tidak bertahan karena aktor di dalamnya tetap dikuasai oleh keserakahan, kekuasaan, dan kepentingan diri.

Di sinilah hubungan fiqih, maqāṣid, dan tasawuf menjadi semakin jelas. Fiqih menjaga agar tindakan tidak keluar dari batas normatif. Maqāṣid memastikan bahwa batas tersebut dibaca dalam horizon

tujuan. Tasawuf membentuk subjek moral yang mampu menghidupkan tujuan tersebut dalam dirinya. Ketiganya membentuk tiga dimensi yang dapat dirumuskan sebagai **batas, arah, dan transformasi**.

Pembacaan tersebut menghasilkan konsekuensi penting bagi fiqih kontemporer. Rekonstruksi tidak seharusnya diarahkan kepada pencarian hukum yang "paling mudah" atau "paling modern", tetapi kepada kemampuan menghubungkan teks, metode, tujuan, konteks, dan dampak. Maqāṣid bukan perangkat untuk membebaskan hukum dari norma; ia adalah perangkat untuk memahami norma secara lebih menyeluruh dan menilai relevansinya terhadap tujuan yang diakui oleh tradisi syariat.

**Tasawuf sebagai Transformasi**

Apabila fiqih ditempatkan sebagai batas dan maqāṣid sebagai arah, tasawuf memperoleh fungsi sebagai transformasi. Formulasi tersebut bukan berarti bahwa tasawuf kehilangan dimensi pengetahuan, pengalaman, atau metafisikanya. Yang dimaksud adalah penegasan atas salah satu fungsi paling penting tasawuf dalam konstruksi Islam: mengubah kualitas hubungan manusia dengan dirinya, dunia, sesama manusia, dan Allah. Tasawuf tidak berhenti pada mengetahui apa yang baik; ia berusaha membentuk manusia yang mencintai kebaikan dan memiliki disposisi untuk mengerjakannya.

Al-Qur'an menyebut jiwa yang disucikan sebagai jiwa yang memperoleh keberuntungan dan mengontraskan proses itu dengan pengotoran jiwa (Q.S. al-Syams 91: 7–10).[568] Kerangka tersebut memberikan dasar bagi pemahaman transformasional tentang agama. Manusia tidak dipandang sebagai subjek yang telah selesai, melainkan sebagai makhluk yang dapat mengalami perubahan kualitas batin.

Transformasi tersebut bukan sekadar perubahan informasi, tetapi perubahan orientasi.

Puncak simbolik dari proses tersebut tampak pada konsep *nafs al-muṭma'innah*. Al-Qur'an menggambarkan jiwa yang tenang sebagai jiwa yang dipanggil untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan rida dan diridai (Q.S. al-Fajr 89: 27–30).[569] Dalam konstruksi buku ini, ayat tersebut dapat ditempatkan sebagai horizon antropologis dari keseluruhan proses tazkiyah. Perjalanan dari *nafs al-ammārah* menuju *nafs al-muṭma'innah* bukanlah perpindahan mekanis antarstatus, melainkan proses pembentukan manusia yang orientasi batinnya semakin tertata.

Al-Ghazālī memberikan contoh klasik mengenai bagaimana dimensi hukum, ibadah, akhlak, dan pembinaan jiwa dapat dipertemukan dalam satu arsitektur keagamaan. Karya-karyanya memperlihatkan usaha sistematis untuk menghubungkan ilmu, praktik ibadah, penyakit hati, pembentukan karakter, dan perjalanan menuju kehidupan spiritual yang lebih matang. Karena itu, tasawuf dalam kerangka rekonstruksi tidak dapat diposisikan sebagai tambahan opsional setelah fiqih selesai. Ia menyentuh pertanyaan tentang kualitas subjek yang menjalankan fiqih itu sendiri.

Konstruksi tersebut memperoleh resonansi tertentu dalam pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi. Dalam materi pemikirannya mengenai filsafat jiwa dan psikologi kepribadian Islami, ia menempatkan tazkiyah, kesadaran diri, dimensi ruhani, dan pembentukan kepribadian sebagai bagian dari perjalanan manusia menuju kondisi kesadaran yang lebih utuh.[570] Gagasan tersebut dapat dipertemukan secara terbatas dengan arsitektur bab ini pada level transformasi manusia, tetapi tidak perlu dipaksakan menjadi identik

dengan konstruksi tasawuf klasik. Perbedaan terminologi, metodologi, dan konteks intelektual tetap harus dipertahankan.

Transformasi tasawuf juga perlu dibebaskan dari pemahaman yang terlalu individualistik. Jika tasawuf hanya menghasilkan ketenangan pribadi tetapi tidak mengubah cara manusia memperlakukan orang lain, mengelola kekuasaan, menggunakan harta, atau menjalankan tanggung jawab sosial, maka transformasinya belum mencapai seluruh dimensi etis kehidupan. Ketenteraman batin tidak boleh dipisahkan dari keadilan perilaku. *Ridha* tidak berarti pasif terhadap ketidakadilan; *tawakkal* tidak berarti menghapus ikhtiar; *zuhud* tidak berarti meninggalkan tanggung jawab ekonomi; *ikhlas* tidak berarti mengabaikan kualitas pekerjaan.

Pada titik tersebut, tasawuf dapat berdialog dengan kritik Alasdair MacIntyre terhadap fragmentasi moral modern. MacIntyre melihat kebajikan dalam kaitannya dengan praktik, komunitas, narasi kehidupan, dan tradisi moral.[571] Tasawuf memiliki struktur yang berbeda karena berakar pada hubungan transenden dengan Allah dan tradisi spiritual Islam, tetapi terdapat ruang dialog pada gagasan bahwa manusia tidak menjadi baik hanya melalui keputusan abstrak. Ia menjadi baik melalui pembiasaan, praktik, teladan, komunitas, dan orientasi terhadap bentuk kehidupan tertentu.

Transformasi juga menuntut kesinambungan antara dimensi batin dan lahir. Muraqabah yang tidak memengaruhi integritas kerja menjadi pengalaman subjektif yang terputus dari etika. Dzikir yang tidak mengurangi kesombongan kehilangan sebagian fungsi pembentukan dirinya. Ilmu yang tidak menghasilkan adab berhenti pada akumulasi informasi. Ibadah yang tidak memengaruhi cara manusia memperlakukan makhluk lain belum memperlihatkan seluruh potensi

transformasionalnya. Hubungan antara ibadah dan akhlak karena itu harus dipahami sebagai hubungan pembentukan, bukan sekadar hubungan kronologis.

Dari keseluruhan argumentasi bab ini dapat dikembangkan satu konstruksi konseptual: fiqih memberikan batas, maqāṣid memberikan arah, dan tasawuf melakukan transformasi subjek yang bergerak di dalam batas menuju arah tersebut. Rumusan ini bukan penggantian terhadap tradisi klasifikasi fiqih atau hierarki maqāṣid, melainkan sintesis analitis untuk menjelaskan hubungan fungsional ketiga dimensi. Fiqih mencegah kebebasan berubah menjadi kesewenang-wenangan; maqāṣid mencegah kepatuhan kehilangan orientasi; tasawuf mencegah norma dan tujuan berhenti pada tingkat konseptual tanpa perubahan manusia. Pada akhirnya, rekonstruksi fiqih-tasawuf kontemporer harus menghasilkan manusia yang tidak hanya "tahu hukum", tetapi juga mampu menata desire; tidak hanya memahami tujuan syariat, tetapi juga mampu mengendalikan kepentingan dirinya; tidak hanya berbicara tentang spiritualitas, tetapi menjadikan spiritualitas sebagai kekuatan pembentuk tindakan. Transformasi tersebut mengarah pada bentuk keberagamaan yang menyatukan disiplin normatif, kecerdasan moral, kebebasan kehendak, tanggung jawab sosial, dan kedalaman spiritual. Di situlah rekonstruksi memperoleh makna substantif: bukan mengganti warisan, melainkan mengaktifkan kembali daya transformasinya untuk menghadapi bentuk-bentuk baru kehidupan manusia.

**Muhasabah sebagai Kesadaran**

Muhasabah menempati posisi awal dalam transformasi spiritual karena perubahan orientasi hidup tidak mungkin berlangsung tanpa

kemampuan manusia untuk melihat dirinya sendiri secara kritis. Dalam pengertian ini, muhasabah bukan sekadar introspeksi psikologis, apalagi aktivitas menyesali kesalahan masa lalu. Ia merupakan bentuk kesadaran normatif yang memungkinkan seseorang menguji hubungan antara apa yang diinginkan, apa yang dipikirkan, apa yang dipilih, dan apa yang dikerjakannya. Kesadaran tersebut menjadi penting ketika persoalan *hubuddunya* tidak lagi berada pada tingkat kepemilikan material semata, melainkan telah masuk ke dalam struktur keinginan dan penilaian diri. Al-Qur'an memerintahkan orang beriman agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok (Q.S. al-Ḥasyr 59: 18).[572] Ayat tersebut memberikan dasar normatif bahwa kehidupan manusia menuntut kemampuan untuk berhenti sejenak, meninjau arah perjalanan, dan mempertanggungjawabkan apa yang sedang dibentuk oleh tindakan-tindakannya.

Muhasabah, karena itu, bekerja pada tingkat yang lebih dalam daripada evaluasi perilaku. Seseorang dapat mengetahui bahwa suatu tindakan salah tanpa sungguh-sungguh memahami mengapa ia terus mengulanginya. Pengetahuan mengenai larangan belum tentu menghasilkan perubahan apabila sumber dorongan yang melahirkan tindakan tersebut tidak dikenali. Kesadaran muhasabah menggeser perhatian dari sekadar pertanyaan "apa yang telah dilakukan?" menuju pertanyaan yang lebih mendasar: "apa yang membuat saya menghendakinya?", "nilai apa yang sedang saya kejar?", "ketakutan apa yang sedang saya lindungi?", dan "mengapa keberadaan saya terasa bergantung pada sesuatu yang berada di luar diri?" Di sinilah muhasabah menjadi pintu masuk bagi pembacaan struktur batin yang melahirkan *hubuddunya*.

Al-Ghazālī memberikan tempat penting kepada *muhāsabah* dalam kerangka pembinaan jiwa. Susunan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* memperlihatkan bahwa pembahasan tentang *murāqabah* dan *muhāsabah* berada dalam kelompok amal yang menyelamatkan, berdekatan dengan taubat, sabar, syukur, takut, harap, kefakiran, zuhud, tawakal, cinta, niat, dan tafakur.[573] Penempatan tersebut mempunyai arti konseptual. Muhasabah tidak dipahami sebagai teknik psikologis yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari disiplin spiritual yang menghubungkan kesadaran, pengendalian diri, pemurnian niat, dan perubahan orientasi hidup. Dalam kerangka ini, seseorang tidak cukup mengetahui keadaan batinnya; ia harus menggunakan pengetahuan tersebut untuk mengoreksi arah kehendaknya.

Pembacaan terhadap al-Ghazālī juga menunjukkan bahwa muhasabah memiliki dimensi prospektif. Evaluasi terhadap masa lalu memang penting, tetapi nilai spiritualnya terletak pada kemampuan mengubah evaluasi menjadi kesiapan menghadapi tindakan berikutnya. Kesadaran terhadap kesalahan memperoleh makna apabila ia menghasilkan perubahan dalam cara memilih. Dengan demikian, muhasabah bukan sekadar aktivitas retrospektif, melainkan mekanisme yang menghubungkan masa lalu, kesadaran kini, dan orientasi masa depan. Di dalamnya terdapat suatu logika etis: tindakan yang telah terjadi menjadi bahan pengetahuan; pengetahuan tersebut menjadi bahan koreksi; koreksi menjadi dasar bagi pembentukan pilihan baru.

Toshihiko Izutsu membantu memperluas pembacaan ini melalui pendekatan semantik terhadap konsep-konsep etis Al-Qur'an. Baginya, istilah etis dalam Al-Qur'an tidak dapat dipahami hanya melalui definisi leksikal yang terpisah-pisah, sebab maknanya terbentuk melalui

jaringan relasional dalam keseluruhan pandangan dunia Qur'ani.[574] Pendekatan ini penting bagi konstruksi muhasabah karena kesadaran diri dalam perspektif Qur'ani tidak identik dengan kesadaran psikologis modern yang hanya berpusat pada "diri" sebagai proyek individual. Diri selalu berada dalam relasi dengan Tuhan, tindakan, nilai, pertanggungjawaban, dan kehidupan akhirat. Kesadaran yang dibangun melalui muhasabah karenanya bersifat relasional dan moral, bukan sekadar refleksif.

Dimensi tersebut menjadi semakin jelas ketika Q.S. al-Ḥasyr 59: 18 dibaca bersama ayat berikutnya yang memperingatkan manusia agar tidak menjadi seperti mereka yang melupakan Allah sehingga dibuat lupa terhadap dirinya sendiri (Q.S. al-Ḥasyr 59: 19).[575] Hubungan antarayat tersebut memungkinkan suatu pembacaan bahwa kehilangan orientasi ketuhanan berhubungan dengan kehilangan kemampuan memahami diri. "Mengingat Allah" dan "mengingat diri" bukan dua proses yang sepenuhnya terpisah. Dalam konstruksi spiritual Islam, manusia justru memperoleh kejernihan mengenai dirinya ketika ia menempatkan dirinya dalam horizon pertanggungjawaban kepada Allah.

Dari perspektif tersebut, *hubuddunya* dapat dipahami sebagai persoalan kesadaran sebelum menjadi persoalan konsumsi. Keterikatan pada dunia bermula ketika objek eksternal memperoleh nilai yang melampaui fungsi wajarnya dan mulai menentukan harga diri, rasa aman, status sosial, atau makna keberadaan seseorang. Rumah, kendaraan, kekayaan, jabatan, pengakuan sosial, bahkan pengetahuan dapat berubah menjadi objek keterikatan apabila nilai seseorang mulai ditentukan oleh kemampuan memilikinya. Masalahnya bukan lagi pada

objek, melainkan pada relasi batin antara manusia dan objek tersebut. Muhasabah memungkinkan relasi tersebut diperiksa. Seseorang dapat memiliki kekayaan tanpa menjadikan kekayaan sebagai pusat eksistensi; sebaliknya, seseorang dapat memiliki sedikit harta tetapi tetap berada dalam keterikatan batin yang kuat terhadap dunia. Karena itu, ukuran *hubuddunya* tidak memadai apabila hanya didasarkan pada jumlah kepemilikan. Variabel yang lebih menentukan adalah derajat dominasi dunia terhadap kehendak. Pertanyaan pentingnya bukan "berapa banyak yang dimiliki?", melainkan "seberapa jauh apa yang dimiliki menentukan apa yang dikehendaki, ditakuti, dan dikorbankan?"

Di sinilah muhasabah berfungsi sebagai kesadaran diagnostik. Ia membantu manusia membedakan kebutuhan dari keinginan, penggunaan dari ketergantungan, kenikmatan dari pemujaan, dan kepemilikan dari keterikatan. Pembedaan tersebut tidak menghasilkan penolakan terhadap dunia. Al-Qur'an sendiri tidak mengonstruksikan kehidupan dunia sebagai sesuatu yang harus ditinggalkan secara absolut. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 memerintahkan manusia untuk mencari negeri akhirat melalui apa yang dianugerahkan Allah, sembari tidak melupakan bagiannya di dunia.[576] Dunia karena itu bukan musuh spiritualitas; yang problematis adalah ketika dunia berubah dari sarana menjadi tujuan final.

Posisi tersebut sekaligus mengoreksi kecenderungan memahami zuhud secara simplistis. Jika akar persoalan berada pada keterikatan batin, maka pengurangan benda secara eksternal tidak otomatis menghasilkan kebebasan spiritual. Seseorang dapat meninggalkan kemewahan tetapi tetap menginginkan pengakuan sebagai orang zuhud. Ia dapat mengurangi konsumsi tetapi menjadikan

kesederhanaannya sebagai sumber superioritas moral. Bahkan penolakan terhadap dunia dapat berubah menjadi bentuk lain dari keterikatan terhadap citra diri. Muhasabah diperlukan agar praktik spiritual tidak berhenti pada perubahan simbolik.

Karena itu, kesadaran merupakan tahap pertama dalam model transformasi yang dikembangkan di sini. Kesadaran tidak identik dengan perubahan, tetapi perubahan tanpa kesadaran cenderung bersifat rapuh. Manusia dapat dipaksa untuk mengurangi konsumsi, tetapi apabila struktur keinginannya tidak berubah, dorongan lama akan mencari saluran baru. Muhasabah bekerja sebelum pengendalian: ia membuat manusia melihat mekanisme internal yang perlu dikendalikan. Dari sini pembahasan bergerak kepada *mujahadah*, yaitu proses pengendalian terhadap dorongan yang telah dikenali.

**Mujahadah sebagai Pengendalian**

Jika muhasabah menghasilkan kesadaran mengenai struktur keinginan, *mujāhadah* merupakan tahap ketika kesadaran tersebut berhadapan dengan kekuatan dorongan yang hendak dikendalikannya. Pengetahuan mengenai kelemahan diri tidak dengan sendirinya mengubah perilaku. Seseorang dapat menyadari bahwa konsumsi berlebihan merugikan dirinya, memahami bahwa pencarian status telah menguasai pikirannya, dan mengetahui bahwa ketakutan kehilangan materi membuatnya gelisah, tetapi tetap mengulangi pola yang sama. Jarak antara mengetahui dan mampu mengendalikan merupakan ruang yang ditempati oleh mujahadah.

Dalam tradisi tasawuf, mujahadah menunjuk pada kesungguhan dalam menghadapi kecenderungan diri yang menghalangi perjalanan

spiritual. Konsep ini tidak seharusnya direduksi menjadi perang terhadap tubuh atau penolakan terhadap seluruh kenikmatan. Yang menjadi sasaran adalah dominasi dorongan yang membuat kehendak kehilangan kebebasannya. Karena itu, mujahadah dapat dipahami sebagai proses pendidikan kehendak: manusia belajar agar tidak selalu melakukan apa yang paling segera menyenangkan, paling mudah tersedia, atau paling kuat didorong oleh hawa nafsu.

Qur'an memberikan gambaran penting mengenai problem keinginan melalui penyebutan berbagai objek yang dicintai manusia: perempuan, anak-anak, harta berupa emas dan perak, kuda pilihan, hewan ternak, dan lahan pertanian. Semua itu disebut sebagai sesuatu yang diperindah bagi manusia, kemudian ditempatkan dalam horizon kehidupan dunia dan dibandingkan dengan apa yang lebih baik di sisi Allah (Q.S. Āli 'Imrān 3: 14).[577] Struktur ayat tersebut tidak berarti bahwa objek-objek tersebut pada dirinya sendiri adalah jahat. Persoalan terletak pada *hub al-shahawāt*, kecenderungan mencintai dan mengejar objek-objek tersebut sehingga orientasi manusia berhenti pada kenikmatan duniawi.

Di sinilah konsep *hawā* perlu dibedakan dari sekadar "keinginan". Keinginan adalah unsur normal dalam kehidupan manusia; tanpa keinginan tidak terdapat tindakan, pilihan, atau usaha. *Hawā* menjadi persoalan etis ketika dorongan subjektif mengambil alih fungsi penilaian sehingga sesuatu dianggap baik terutama karena diinginkan. Dengan struktur demikian, kehendak tidak lagi memilih berdasarkan kebenaran atau kemaslahatan, melainkan mencari pembenaran bagi apa yang telah dikehendakinya. Mujahadah diperlukan untuk memulihkan jarak antara dorongan dan keputusan.

Model ini dapat dijelaskan secara sederhana melalui pembedaan antara *desire*, *hawā*, dan *irādah*. *Desire* merupakan dorongan terhadap suatu objek; *hawā* menunjuk pada dorongan yang telah memperoleh arah evaluatif tertentu dan cenderung mengikuti kesenangan atau kecenderungan diri; sedangkan *irādah* menunjuk pada kehendak yang mengambil keputusan. Ketiganya tidak selalu identik. Seseorang dapat menginginkan sesuatu tanpa memilihnya. Kebebasan moral justru muncul dalam ruang antara munculnya dorongan dan keputusan untuk mengikutinya.

Mujahadah bekerja pada ruang tersebut. Ia tidak mengandaikan bahwa dorongan dapat dihapuskan sepenuhnya. Yang dibentuk adalah kemampuan untuk tidak diperintah oleh dorongan. Karena itu, pengendalian bukanlah pemusnahan nafs, melainkan penataan hierarki batin. Kebutuhan jasmani tetap diakui, kenikmatan tetap dimungkinkan, kepemilikan tetap diperbolehkan, tetapi semuanya ditempatkan di bawah orientasi nilai yang lebih tinggi.

Kerangka ini memiliki kedekatan tertentu dengan gagasan pengendalian diri dalam etika filosofis, meskipun fondasi metafisiknya berbeda. Tradisi Aristotelian, misalnya, melihat pembentukan kebajikan sebagai proses habituasi yang memungkinkan manusia bertindak baik secara relatif stabil. Tradisi tasawuf memberi dimensi yang lebih teologis terhadap persoalan tersebut: pembentukan kebiasaan baik bukan sekadar pencapaian karakter manusiawi, melainkan bagian dari perjalanan menuju keteraturan batin dan kedekatan kepada Allah. Perbedaannya penting karena tujuan pengendalian dalam tasawuf tidak berhenti pada efisiensi perilaku atau keharmonisan psikologis. Al-Ghazālī menawarkan kerangka yang kaya untuk memahami proses

tersebut karena ia tidak memandang manusia sebagai makhluk yang cukup dibentuk melalui informasi. Pendidikan jiwa menuntut latihan, pengulangan, pengawasan, dan pembiasaan. Dalam struktur *Iḥyā'*, pembahasan tentang bahaya nafsu, syahwat, marah, cinta dunia, harta, kedudukan, kesombongan, dan keterpedayaan ditempatkan sebagai persoalan yang harus dihadapi sebelum sampai pada kualitas-kualitas spiritual yang menyelamatkan.[578] Struktur tersebut menunjukkan bahwa problem spiritual memiliki dimensi pedagogis: manusia tidak cukup diberi pengetahuan tentang kebaikan, tetapi harus dilatih agar kecenderungannya semakin selaras dengan pengetahuan tersebut.

Mujahadah juga perlu dibedakan dari represi psikologis. Represi berusaha menekan dorongan tanpa harus mengubah orientasi yang melahirkannya. Akibatnya, dorongan dapat muncul dalam bentuk lain. Dalam kerangka spiritual, pengendalian yang matang tidak berhenti pada "tidak melakukan", melainkan bergerak menuju transformasi hubungan dengan objek. Orang yang semula mengonsumsi untuk memperoleh pengakuan sosial, misalnya, tidak cukup hanya mengurangi konsumsi. Ia perlu memahami mengapa pengakuan itu begitu menentukan harga dirinya. Tanpa perubahan pada tingkat tersebut, pengurangan konsumsi hanya menjadi pembatasan eksternal.

Mujahadah karena itu merupakan proses gradual. Dorongan yang berulang kali dikendalikan dapat kehilangan dominasi; kehendak yang terus dilatih dapat menjadi lebih kuat; dan pilihan yang pada awalnya terasa berat dapat berkembang menjadi kebiasaan. Namun proses ini tidak linear. Manusia tetap memiliki kemungkinan kembali kepada pola lama. Kesadaran harus terus diperbarui melalui muhasabah, sedangkan mujahadah membutuhkan kesinambungan. Hubungan keduanya

bersifat siklikal: muhasabah mengungkap apa yang harus dikendalikan, mujahadah melatih pengendalian, lalu pengalaman pengendalian menghasilkan bahan baru bagi muhasabah.

Dari perspektif konstruksi *hubuddunya*, mujahadah menjadi penting karena cinta terhadap dunia tidak selalu tampak sebagai keserakahan. Ia dapat muncul dalam bentuk ketakutan kehilangan, kebutuhan akan status, kecemasan terhadap masa depan, keengganan berbagi, ketergantungan pada kenyamanan, atau ketidakmampuan menerima keterbatasan. Karena bentuknya beragam, pengendalian tidak dapat menggunakan satu metode tunggal. Yang dibutuhkan adalah kemampuan mengenali bentuk dominan keterikatan pada diri masing-masing dan memilih latihan yang sesuai.

Pada titik ini, mujahadah dapat dirumuskan sebagai mekanisme yang mengubah kebebasan dari konsep abstrak menjadi kapasitas praktis. Seseorang disebut bebas secara spiritual bukan karena ia memiliki seluruh pilihan yang diinginkan, melainkan karena pilihannya tidak sepenuhnya ditentukan oleh dorongan yang tidak diperiksa. Kebebasan justru menuntut kemampuan untuk mengatakan "tidak" terhadap sesuatu yang diinginkan ketika sesuatu tersebut bertentangan dengan orientasi nilai yang lebih tinggi. Dalam kerangka ini, pengendalian bukan lawan kebebasan; pengendalian merupakan salah satu syarat kebebasan.

**Tazkiyah sebagai Pemurnian**

*Tazkiyah* memberikan dimensi transformasional terhadap proses yang dimulai melalui muhasabah dan mujahadah. Jika muhasabah menghasilkan kemampuan melihat keadaan batin dan mujahadah

membentuk kemampuan mengendalikan dorongan, tazkiyah menunjuk pada perubahan kualitas batin yang menjadi tujuan dari kedua proses tersebut. Karena itu, tazkiyah tidak tepat dipahami hanya sebagai "pembersihan" dalam arti menghilangkan keburukan. Ia juga mengandung dimensi pertumbuhan: jiwa yang dibersihkan diarahkan agar mampu mengembangkan kualitas yang memungkinkan manusia hidup secara lebih tertib dalam relasinya dengan Allah, dirinya sendiri, manusia lain, dan dunia.

Al-Qur'an memberikan formulasi yang sangat padat mengenai hal ini: "sungguh beruntung orang yang menyucikan diri" (Q.S. al-A'lā 87: 14).[579] Hubungan ayat ini dengan ayat berikutnya penting karena penyucian diri ditempatkan berdekatan dengan mengingat nama Tuhan dan pelaksanaan salat, sementara kehidupan dunia yang segera kemudian dikontraskan dengan kehidupan akhirat yang lebih baik dan lebih kekal.[580] Tazkiyah dengan demikian tidak dapat dipisahkan dari orientasi hidup. Pemurnian jiwa bukan proses kosmetik terhadap karakter, melainkan penataan kembali pusat orientasi manusia.

Q.S. al-Syams 91: 9 juga menegaskan keberhasilan orang yang menyucikan jiwa, sementara ayat berikutnya memperingatkan kerugian orang yang mengotorinya.[581] Struktur ini memperlihatkan bahwa jiwa memiliki kemungkinan transformasi. Manusia tidak digambarkan sebagai makhluk yang secara statis baik atau buruk. Ada proses pembentukan yang dapat bergerak ke arah pemurnian ataupun kerusakan. Konsekuensinya, tazkiyah harus dipahami sebagai proses, bukan status yang sekali dicapai kemudian tidak memerlukan pemeliharaan. Dalam kerangka *hubuddunya*, objek pemurnian terutama adalah orientasi batin yang membuat dunia memperoleh

kedudukan berlebihan. Dunia tidak perlu dihancurkan agar jiwa menjadi suci. Yang perlu dimurnikan adalah cara manusia berelasi dengan dunia. Kekayaan dapat menjadi sarana kebaikan, tetapi dapat pula menjadi sumber kesombongan. Kekuasaan dapat digunakan untuk keadilan, tetapi dapat pula menjadi objek pemujaan diri. Pengetahuan dapat mendekatkan manusia kepada kebenaran, tetapi dapat pula menjadi instrumen untuk memperoleh superioritas. Tazkiyah bekerja pada kualitas relasi tersebut.

Pendekatan Toshihiko Izutsu relevan di sini karena analisis etis Qur'ani menuntut pembacaan konsep dalam jaringan makna yang lebih luas. Istilah seperti baik, buruk, iman, kufur, takwa, dosa, dan berbagai kategori etis tidak berdiri sendiri, melainkan memperoleh makna melalui struktur relasional pandangan dunia Qur'ani.[582] Tazkiyah karena itu tidak dapat direduksi menjadi keadaan emosional subjektif. Ia harus dibaca dalam jaringan nilai yang menghubungkan hati, tindakan, Tuhan, dan konsekuensi moral.

Perbedaan ini penting ketika tazkiyah dibandingkan dengan gagasan modern tentang "self-improvement". Keduanya memiliki titik temu pada perhatian terhadap transformasi diri, tetapi orientasi keduanya tidak identik. *Self-improvement* dapat diarahkan kepada produktivitas, keberhasilan profesional, kebugaran, kemampuan sosial, atau kepuasan pribadi. Tazkiyah memiliki horizon normatif yang lebih luas: keberhasilan manusia diukur melalui keselarasan hidup dengan orientasi ketuhanan dan kualitas moralnya. Karena itu, seseorang dapat sangat berhasil menurut ukuran pengembangan diri modern tetapi tetap mengalami problem tazkiyah apabila seluruh keberhasilannya dibangun di atas kesombongan, ketamakan, atau keterikatan pada

status. Di sisi lain, tazkiyah juga tidak boleh disalahpahami sebagai penolakan terhadap pengembangan kapasitas manusia. Jiwa yang dimurnikan bukan jiwa yang pasif. Ia justru diharapkan memiliki kemampuan memilih, bertindak, bekerja, berbagi, dan menjalankan amanah dengan lebih baik. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 memperlihatkan keseimbangan ini dengan menghubungkan orientasi akhirat dengan penggunaan karunia dunia dan tindakan berbuat baik.[583] Dunia tetap menjadi ruang tindakan etis. Yang diubah adalah orientasi penggunaannya.

Konstruksi tersebut memungkinkan tazkiyah dipahami sebagai transformasi hubungan antara *self* dan *object*. Pada tahap awal *hubuddunya*, objek duniawi cenderung menjadi pusat evaluasi diri: "saya bernilai karena saya memiliki". Setelah proses tazkiyah berlangsung, hubungan tersebut berubah menjadi: "saya menggunakan apa yang saya miliki sesuai dengan nilai yang lebih tinggi". Perubahan ini tampak sederhana secara linguistik, tetapi secara spiritual sangat mendalam karena mengubah sumber identitas.

Tazkiyah juga menuntut perubahan pada tingkat afektif. Pengetahuan bahwa dunia sementara tidak otomatis membuat manusia berhenti mencintai dunia. Manusia tetap merasakan kehilangan, iri, takut, dan kecewa. Pemurnian terjadi ketika emosi tersebut tidak lagi menjadi penguasa keputusan. Dengan kata lain, tazkiyah bukan ketiadaan emosi, melainkan transformasi tata hubungan antara emosi, akal, kehendak, dan orientasi ketuhanan.

Pada tahap ini, konsep *qalb* dalam tradisi tasawuf menjadi relevan sebagai pusat orientasi batin. Namun istilah tersebut tidak seharusnya diperlakukan sebagai padanan sederhana dari konsep psikologis

modern tentang emosi. Tradisi Islam menggunakannya dalam kerangka antropologis dan spiritual yang lebih luas. Karena itu, tazkiyah tidak dapat diterjemahkan begitu saja sebagai terapi psikologis. Ia memiliki dimensi transenden yang tidak sepenuhnya tercakup oleh kategori kesehatan mental atau regulasi emosi.

Hubungan antara tazkiyah dan *hubuddunya* akhirnya menghasilkan proposisi penting: masalah utama cinta dunia bukanlah keberadaan objek duniawi, tetapi ketidakmurnian orientasi yang menjadikan objek tersebut sebagai sumber nilai tertinggi. Selama dunia ditempatkan sebagai amanah dan sarana, ia dapat berfungsi dalam kehidupan moral. Ketika dunia menjadi tujuan final, ia mulai menggeser pusat orientasi manusia. Tazkiyah berfungsi mengembalikan proporsi tersebut.

Dari sini, proses spiritual bergerak menuju *qana'ah*. Jika tazkiyah mengubah kualitas relasi batin terhadap dunia, qana'ah memberikan bentuk afektif dan praktis berupa kemampuan merasa cukup. Kecukupan bukan berarti berhenti berusaha, melainkan berusaha tanpa diperbudak oleh hasil.

**Zuhud sebagai Pembebasan**

*Zuhud* sering kali menjadi konsep yang paling mudah disalahpahami dalam pembahasan tentang hubungan manusia dengan dunia. Ia kerap diterjemahkan secara sederhana sebagai asketisme, kemiskinan, pengurangan harta, atau penolakan terhadap kenikmatan. Pembacaan semacam itu menangkap sebagian gejala lahiriah tetapi belum menyentuh struktur spiritual konsep tersebut. Dalam kerangka yang dikembangkan di sini, zuhud lebih tepat ditempatkan sebagai pembebasan batin dari dominasi dunia, bukan sebagai penghapusan

dunia dari kehidupan manusia. Al-Ghazālī menempatkan pembahasan *fakr* dan *zuhd* dalam kelompok kualitas yang menyelamatkan, berdampingan dengan taubat, sabar, syukur, takut, harap, tawakal, cinta, niat, dan muhasabah.[584] Susunan ini penting karena menunjukkan bahwa zuhud tidak berdiri sebagai gaya hidup terisolasi. Ia merupakan bagian dari transformasi hubungan manusia dengan kenikmatan, kepemilikan, dan ketergantungan. Dalam pengertian tersebut, zuhud merupakan konsekuensi dari proses pemurnian, bukan sekadar pilihan estetis untuk hidup sederhana.

Al-Qur'an menggambarkan kehidupan dunia sebagai permainan, kelalaian, perhiasan, saling membanggakan, dan berlomba dalam harta serta keturunan, lalu mengingatkan bahwa kehidupan dunia hanyalah kesenangan yang memperdaya (Q.S. al-Ḥadīd 57: 20).[585] Ayat ini tidak dapat dibaca secara terisolasi sebagai perintah untuk membenci dunia. Pada ayat yang sama terdapat pengakuan terhadap daya tarik dunia melalui gambaran tanaman yang tumbuh setelah hujan, menarik hati manusia, kemudian layu dan menjadi hancur. Struktur metaforisnya justru mengungkap problem temporalitas: sesuatu yang memikat dapat sekaligus bersifat sementara.

Kesadaran akan kefanaan tersebut menjadi dasar epistemik bagi zuhud. Manusia tidak lagi memperlakukan sesuatu yang sementara sebagai sesuatu yang mutlak. Di sinilah zuhud berfungsi membebaskan manusia dari kesalahan proporsi. Harta tidak dianggap tidak bernilai; ia ditempatkan sesuai nilainya. Jabatan tidak dianggap tidak berguna; ia dipandang sebagai amanah yang memiliki batas. Kenikmatan tidak dianggap terlarang; ia dipahami sebagai sesuatu yang tidak boleh menjadi pusat orientasi.

Perspektif tersebut berbeda dari asketisme yang memandang materi secara intrinsik sebagai penghalang spiritual. Dalam kerangka Qur'ani, problem materialitas bersifat relasional dan moral. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 secara eksplisit menggabungkan orientasi kepada akhirat dengan pengakuan terhadap bagian manusia di dunia.[586] Hal ini mencegah dua ekstrem sekaligus: materialisme yang menjadikan dunia sebagai tujuan final dan asketisme yang menganggap seluruh keterlibatan duniawi sebagai sesuatu yang bertentangan dengan spiritualitas.

Pembacaan ini juga memperlihatkan bahwa zuhud tidak sama dengan kemiskinan. Kemiskinan adalah kondisi ekonomi; zuhud adalah kualitas hubungan batin terhadap apa yang dimiliki atau tidak dimiliki. Seseorang yang miskin dapat sangat terikat kepada harta yang tidak dimilikinya, sementara seseorang yang kaya dapat memiliki kebebasan batin karena tidak menjadikan kekayaannya sebagai pusat identitas. Pembedaan ini sangat penting untuk mencegah penggunaan konsep zuhud sebagai romantisasi kemiskinan.

Pada tingkat yang lebih mendalam, zuhud dapat disebut sebagai pembebasan karena ia mengurangi ketergantungan eksistensial manusia terhadap objek eksternal. Semakin seseorang merasa bahwa kebahagiaan, kehormatan, atau keselamatan dirinya sepenuhnya bergantung pada kepemilikan tertentu, semakin sempit ruang kebebasannya. Ia menjadi takut kehilangan, mudah dikendalikan oleh hasrat, dan sulit mengambil keputusan yang bertentangan dengan kepentingan materialnya. Zuhud memutus sebagian rantai tersebut.

Dalam perspektif etika, pembebasan ini memiliki konsekuensi terhadap keberanian moral. Orang yang tidak terlalu terikat pada

keuntungan pribadi memiliki ruang lebih besar untuk menolak sesuatu yang salah meskipun penolakan tersebut memiliki konsekuensi material. Karena itu, zuhud tidak semestinya menghasilkan pasivitas. Ia justru dapat memperbesar independensi etis. Pembebasan dari dominasi materi membuka kemungkinan bagi tindakan yang lebih bebas dari kalkulasi kepentingan diri.

Namun pembebasan tersebut harus dijaga agar tidak berubah menjadi bentuk baru dari kesombongan spiritual. Orang yang merasa dirinya telah bebas dari dunia dapat menjadikan "ketidak-terikatan" sebagai identitas sosial. Dalam kondisi seperti ini, dunia tetap bekerja sebagai objek keterikatan, hanya dalam bentuk yang lebih halus: seseorang terikat pada citra dirinya sebagai orang suci, sederhana, atau lebih spiritual daripada orang lain. Muhasabah tetap diperlukan untuk menguji apakah zuhud sungguh membebaskan atau justru menghasilkan bentuk keterikatan baru.

Kajian kontemporer mengenai hubungan zuhud dan *frugal living* juga memperlihatkan titik temu sekaligus perbedaan. Keduanya dapat sama-sama menolak konsumsi berlebihan dan menekankan kesederhanaan, tetapi orientasi teleologisnya berbeda: hidup hemat dapat diarahkan kepada efisiensi finansial, sedangkan zuhud memiliki orientasi pemurnian jiwa dan kedekatan kepada Allah.[587] Perbedaan ini penting agar istilah zuhud tidak direduksi menjadi kategori gaya hidup modern.

Zuhud juga perlu dibaca dalam hubungannya dengan keadilan sosial. Jika pembebasan hanya dipahami sebagai usaha individu untuk tidak menikmati materi, dimensi sosialnya menjadi hilang. Padahal keterikatan terhadap harta dapat melahirkan penimbunan,

ketidakpedulian, dan penggunaan sumber daya secara berlebihan. Pembebasan spiritual karenanya mempunyai konsekuensi etis: harta tidak lagi dipandang sebagai ekstensi ego, melainkan sebagai amanah yang penggunaannya harus mempertimbangkan orang lain.

Dengan demikian, zuhud dapat dirumuskan sebagai transformasi status dunia dalam kesadaran manusia. Pada tahap *hubuddunya*, dunia menjadi pusat orientasi; pada tahap zuhud, dunia kembali menjadi sarana. Pergeseran tersebut merupakan pembebasan karena manusia tidak lagi harus memperoleh segala sesuatu yang diinginkannya agar dapat merasa utuh. Ia mampu memiliki tanpa dimiliki, menikmati tanpa menyembah kenikmatan, menggunakan tanpa mengabsolutkan, dan kehilangan tanpa kehilangan seluruh makna hidup.

Pembebasan ini kemudian menemukan bentuk psikologis-afektifnya dalam *qana'ah*. Jika zuhud mengubah kedudukan dunia dalam struktur orientasi, qana'ah mengubah pengalaman subjektif manusia terhadap apa yang dimiliki.

**Qana'ah sebagai Kecukupan**

Jika zuhud menjelaskan pembebasan manusia dari dominasi dunia pada tingkat orientasi, *qana'ah* menjelaskan bagaimana pembebasan itu dialami dalam kesadaran sehari-hari. Qana'ah bukan sekadar menerima keadaan karena tidak memiliki pilihan lain. Ia adalah kemampuan untuk mengalami kecukupan tanpa menjadikan penambahan terus-menerus sebagai syarat bagi ketenangan batin. Dalam konteks *hubuddunya*, konsep ini penting karena salah satu mekanisme utama keterikatan terhadap dunia adalah produksi rasa kurang yang tidak pernah selesai.

Rasa kurang tidak selalu berhubungan dengan kekurangan objektif. Dua orang dapat memiliki jumlah harta yang sama tetapi mengalami keadaan batin yang berbeda. Yang satu merasa cukup, sementara yang lain terus merasa tertinggal. Perbedaan tersebut memperlihatkan bahwa konsumsi dan kepemilikan tidak hanya bekerja pada tingkat kebutuhan, tetapi juga pada tingkat persepsi. Ketika kebutuhan manusia ditentukan oleh perbandingan sosial yang tidak berujung, kecukupan menjadi semakin sulit dicapai karena standar "cukup" terus bergerak mengikuti standar orang lain.

Al-Qur'an memberikan kritik terhadap logika akumulasi melalui gambaran tentang kehidupan dunia yang meliputi saling membanggakan dan berlomba memperbanyak harta serta keturunan (Q.S. al-Ḥadīd 57: 20).[588] Dalam kerangka tersebut, masalah bukan hanya jumlah harta, tetapi kompetisi untuk memiliki lebih banyak. Kompetisi mengubah harta dari sarana pemenuhan kebutuhan menjadi instrumen pembentukan status. Ketika status menjadi orientasi, kebutuhan tidak lagi memiliki batas alamiah.

Qana'ah bekerja dengan mengembalikan batas tersebut. Ia mengajarkan bahwa kehidupan manusia tidak harus disusun berdasarkan logika "lebih banyak selalu lebih baik". Namun prinsip ini tidak boleh dipahami sebagai pembenaran bagi kemalasan atau penolakan terhadap peningkatan kualitas hidup. Qana'ah bukan anti-usaha. Ia lebih tepat dipahami sebagai anti-keterikatan: seseorang tetap berusaha memperoleh kehidupan yang baik, tetapi tidak menjadikan hasil material sebagai satu-satunya ukuran keberhasilan dan kebahagiaan. Di sinilah qana'ah berhubungan erat dengan konsep syukur. Orang yang bersyukur bukan orang yang menolak keinginan

untuk berkembang, melainkan orang yang mampu mengenali nilai dari apa yang telah diterima tanpa menjadikan apa yang belum dimiliki sebagai alasan untuk meniadakan nilai tersebut. Syukur dan qana‘ah bersama-sama memutus mekanisme psikologis yang selalu memindahkan perhatian dari apa yang ada kepada apa yang tidak ada.

Perlu dibedakan pula antara qana‘ah dan kepasrahan pasif. Kepasrahan pasif dapat membuat manusia berhenti bertindak karena menganggap semua keadaan harus diterima. Qana‘ah tidak demikian. Seseorang dapat merasa cukup terhadap apa yang dimilikinya sekarang sekaligus bekerja untuk keadaan yang lebih baik. Perbedaannya terletak pada sumber motivasi. Dalam ketamakan, tindakan lahir dari keyakinan bahwa diri belum utuh sampai memperoleh sesuatu. Dalam qana‘ah, tindakan lahir dari rasa cukup yang memungkinkan seseorang bekerja tanpa kecemasan eksistensial yang berlebihan.

Hadis tentang keberuntungan orang yang masuk Islam, memperoleh rezeki yang mencukupi, dan diberi rasa cukup atas apa yang diberikan Allah memberikan artikulasi penting mengenai qana‘ah.[589] Dalam kerangka tersebut, kecukupan bukan hanya keadaan eksternal, tetapi juga kualitas batin. Demikian pula hadis yang membedakan kekayaan dari banyaknya harta dan menghubungkannya dengan kekayaan jiwa menegaskan bahwa “kaya” dan “miskin” tidak dapat ditentukan hanya berdasarkan kuantitas materi.[590]

Qana‘ah karena itu mempunyai dimensi epistemik. Ia mengubah cara manusia menilai “cukup”. Tanpa perubahan tersebut, penambahan sumber daya tidak selalu menghasilkan rasa aman karena standar kebutuhan terus meningkat. Manusia dapat memasuki siklus konsumsi: memperoleh sesuatu, mengalami kepuasan sementara, kemudian

menganggap sesuatu yang lebih tinggi sebagai kebutuhan baru. Siklus tersebut menjadikan kepuasan bersifat temporer dan ketidakpuasan bersifat struktural.

Model *hubuddunya* dapat membaca siklus tersebut sebagai proses eskalasi. Desire menghasilkan keinginan; *hawā* memberi dorongan afektif; *irādah* memilih; konsumsi memberikan kepuasan sementara; kepuasan tersebut kemudian menciptakan standar baru; standar baru menghasilkan keinginan berikutnya. Apabila tidak terdapat mekanisme koreksi, konsumsi tidak lagi diarahkan oleh kebutuhan, tetapi oleh produksi kebutuhan baru. Qana'ah memutus siklus itu dengan mengembalikan kemampuan manusia untuk mengatakan bahwa suatu tingkat kepemilikan telah memadai.

Namun qana'ah tidak identik dengan minimalisme material. Minimalisme adalah strategi gaya hidup yang dapat dipilih karena alasan ekonomi, ekologis, estetis, atau psikologis. Qana'ah memiliki dimensi normatif dan spiritual yang berbeda. Ia bertolak dari penataan hubungan manusia dengan pemberian Allah. Karena itu, qana'ah tidak dapat diukur hanya melalui jumlah benda yang dimiliki. Dua orang dengan gaya hidup sederhana dapat memiliki kualitas qana'ah yang berbeda, sebagaimana orang kaya dapat memiliki qana'ah yang lebih kuat daripada orang miskin.

Qana'ah juga memiliki dimensi sosial. Orang yang tidak terus-menerus dikuasai oleh kebutuhan untuk menambah kepemilikan memiliki peluang lebih besar untuk berbagi. Sebaliknya, ketidakcukupan yang kronis dapat membuat seseorang melihat sumber daya orang lain sebagai ancaman terhadap kepentingannya. Dalam

konteks ini, qana‘ah berpotensi membangun etika distribusi karena ia mengurangi tekanan psikologis untuk mengakumulasi tanpa batas.

Dari sudut pandang pendidikan spiritual, qana‘ah merupakan indikator penting keberhasilan mujahadah dan tazkiyah. Muhasabah membuat manusia sadar terhadap pola keinginan; mujahadah mengajarkan pengendalian; tazkiyah mengubah orientasi; zuhud membebaskan hubungan batin dengan dunia; qana‘ah kemudian memberi pengalaman konkret bahwa kehidupan dapat dijalani tanpa pengejaran material yang tidak berkesudahan. Rangkaian ini bukan urutan linear yang kaku, tetapi struktur saling memperkuat.

Konstruksi tersebut menghasilkan pemahaman bahwa qana‘ah adalah bentuk *sufficiency consciousness*: kesadaran bahwa nilai hidup tidak bertambah secara proporsional dengan jumlah benda yang dimiliki. Ia membebaskan manusia dari persamaan palsu antara “lebih banyak” dan “lebih baik”. Dalam kondisi ini, konsumsi kembali menjadi aktivitas instrumental. Manusia menggunakan barang karena barang berguna, bukan karena barang diperlukan untuk mempertahankan identitas.

Qana‘ah pada akhirnya bukan penghapusan aspirasi, melainkan pembebasan aspirasi dari ketamakan. Manusia masih dapat bercita-cita, bekerja, membangun usaha, meningkatkan pendidikan, memperbaiki rumah, atau mengembangkan teknologi. Yang berubah adalah dasar psikologisnya. Aspirasi tidak lagi harus didorong oleh rasa kurang yang tidak berujung. Kecukupan memberi ruang bagi kebebasan untuk memilih apa yang benar-benar bernilai.

**Model Integratif Fiqih-Tasawuf**

Pembahasan mengenai *hubuddunya* tidak memadai apabila hanya diletakkan dalam kerangka tasawuf atau hanya dalam kerangka fiqih. Kedua tradisi tersebut bekerja pada tingkat yang berbeda tetapi saling membutuhkan. Fiqih memberikan batas normatif mengenai apa yang boleh, wajib, sunnah, makruh, dan haram dalam tindakan manusia, sedangkan tasawuf memberi perhatian pada kualitas batin yang membuat tindakan tersebut bermakna atau kehilangan orientasinya. Pemisahan keduanya secara ekstrem berisiko menghasilkan dua bentuk reduksi: legalisme tanpa transformasi batin atau spiritualisme tanpa disiplin normatif.

Dalam perspektif fiqih, dunia bukan wilayah yang secara otomatis tercela. Kepemilikan, perdagangan, konsumsi, pekerjaan, keluarga, dan aktivitas ekonomi memperoleh penilaian berdasarkan status hukum dan kondisi yang menyertainya. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 bahkan memperlihatkan bahwa orientasi kepada akhirat tidak menghapus bagian manusia di dunia.[591] Prinsip ini penting karena mencegah konstruk *hubuddunya* berubah menjadi penolakan terhadap aktivitas ekonomi atau kehidupan sosial.

Tasawuf masuk pada pertanyaan yang berbeda: bagaimana seseorang berhubungan secara batin dengan sesuatu yang secara hukum boleh dimiliki? Dua orang dapat melakukan tindakan yang sama secara lahiriah, tetapi memiliki orientasi spiritual yang berbeda. Seseorang dapat bekerja untuk memenuhi kewajiban keluarga, sementara orang lain bekerja terutama untuk membangun superioritas sosial. Secara fiqih, tindakan keduanya mungkin sama-sama berada dalam wilayah kebolehan; secara tasawuf, kualitas niat, keterikatan,

kesombongan, dan dominasi keinginan menjadi persoalan yang berbeda.

Al-Ghazālī merupakan salah satu contoh penting mengenai kemungkinan integrasi tersebut. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* sendiri memperlihatkan usaha menghubungkan dimensi hukum, adab, ibadah, penyakit hati, dan kualitas penyelamatan jiwa dalam satu konstruksi keagamaan.[592] Bagi kerangka *hubuddunya*, integrasi tersebut memberikan pelajaran metodologis: perilaku material tidak cukup dinilai hanya berdasarkan objeknya; perlu diperiksa juga cara memperoleh, menggunakan, dan mengikatkan hati kepadanya.

Dari sini dapat dirumuskan tiga lapisan evaluasi. Lapisan pertama adalah legalitas: apakah suatu objek atau tindakan dibenarkan secara syariat? Lapisan kedua adalah etika penggunaan: bagaimana sesuatu yang dibolehkan itu digunakan dan apa dampaknya terhadap diri serta orang lain? Lapisan ketiga adalah kualitas keterikatan: apakah objek tersebut mulai menguasai kehendak dan menggeser orientasi kepada Allah? Ketiga lapisan tersebut tidak identik, tetapi saling melengkapi.

Pendekatan ini juga mencegah kesalahan kategoris dalam memahami zuhud. Sesuatu yang halal tidak otomatis menjadi sesuatu yang spiritualnya baik bagi seseorang dalam setiap keadaan. Sebaliknya, sesuatu yang sederhana secara material tidak otomatis menunjukkan kualitas spiritual yang tinggi. Penilaian fiqih terhadap objek dan penilaian tasawuf terhadap relasi batin memiliki fungsi berbeda. Integrasi keduanya memungkinkan pembacaan yang lebih proporsional.

Toshihiko Izutsu memberikan kontribusi metodologis tambahan karena pendekatan semantik terhadap Al-Qur'an menunjukkan bahwa

kategori moral tidak berdiri secara terpisah dari keseluruhan pandangan dunia. Nilai suatu tindakan berkaitan dengan posisi manusia dalam relasinya dengan Tuhan dan dengan struktur moral yang lebih luas.[593] Dalam konteks ini, fiqih dan tasawuf dapat dipahami bukan sebagai dua sistem yang saling meniadakan, melainkan sebagai dua tingkat pembacaan terhadap tindakan: tingkat normatif-eksternal dan tingkat orientasi batin.

Model integratif tersebut juga memiliki relevansi terhadap problem konsumsi modern. Dalam masyarakat konsumtif, persoalan tidak selalu terletak pada konsumsi barang haram. Sebagian besar barang yang dipasarkan merupakan barang halal. Persoalannya adalah bagaimana pemasaran, simbol status, desain kebutuhan, dan kompetisi sosial dapat membentuk pola keinginan yang terus berkembang. Fiqih dapat memberikan batas terhadap objek dan transaksi tertentu, tetapi tasawuf dibutuhkan untuk membaca bagaimana sesuatu yang halal dapat menjadi sumber keterikatan.

Pada saat yang sama, tasawuf tidak boleh digunakan untuk mengabaikan struktur hukum. Mengatakan bahwa seseorang “hatinya bersih” tidak dapat membenarkan tindakan yang secara normatif dilarang. Integrasi fiqih-tasawuf justru menolak pemisahan tersebut. Kesucian niat tidak mengubah yang haram menjadi halal, sebagaimana kepatuhan formal tidak otomatis membuktikan bahwa hati telah terbebas dari kesombongan, riya, atau ketamakan.

Model ini dapat digambarkan sebagai hubungan antara *ẓāhir* dan *bāṭin*. Fiqih menjaga keteraturan tindakan pada tingkat lahiriah; tasawuf menjaga orientasi batin yang menghidupkan tindakan tersebut. Keduanya tidak boleh dipertukarkan. Fiqih tidak

menggantikan tazkiyah, dan tazkiyah tidak menggantikan fiqih. Hubungan keduanya bersifat komplementer.

Dalam konstruksi *hubuddunya*, model integratif tersebut menghasilkan prinsip bahwa kebebasan spiritual harus berlangsung dalam batas normatif, sementara kepatuhan normatif harus diarahkan kepada pembentukan manusia yang tidak diperbudak oleh dunia. Dengan demikian, tujuan akhirnya bukan sekadar "konsumsi halal", melainkan relasi yang sehat antara manusia, harta, kebutuhan, kehendak, dan Tuhan.

Model ini juga memungkinkan penilaian yang lebih cermat terhadap praktik kehidupan ekonomi. Kepemilikan dapat diterima selama diperoleh dan digunakan secara sah; konsumsi dapat dilakukan selama tidak melampaui batas yang merusak; tetapi seluruh aktivitas tersebut tetap harus diuji melalui muhasabah, mujahadah, tazkiyah, qana'ah, dan zuhud. Kerangka tersebut tidak menggantikan fiqih, melainkan memberikan dimensi batin terhadap kepatuhan fiqih.

Proposisi integratif yang dapat dikembangkan adalah bahwa *hubuddunya* merupakan persoalan lintas-level. Ia dapat mempunyai manifestasi hukum, etis, psikologis, dan spiritual. Karena itu, satu disiplin saja tidak selalu cukup untuk menjelaskannya. Fiqih diperlukan untuk menetapkan batas normatif, sedangkan tasawuf diperlukan untuk menjelaskan kualitas keterikatan yang berada di balik tindakan yang secara lahiriah mungkin sama-sama dibenarkan.

**Model Rekonstruksi Hubuddunya**

Model rekonstruksi *hubuddunya* yang dikembangkan pada bagian ini berangkat dari asumsi bahwa cinta dunia tidak muncul secara tiba-

tiba sebagai keadaan batin yang sudah jadi. Ia merupakan hasil proses berlapis yang menghubungkan struktur keinginan, kecenderungan nafs, kehendak, keputusan, konsumsi, dan keterikatan. Karena itu, pendekatan yang hanya menasihati manusia agar "tidak mencintai dunia" belum menyentuh mekanisme terbentuknya keterikatan. Yang diperlukan adalah model yang mampu menunjukkan bagaimana keterikatan tersebut diproduksi sekaligus bagaimana ia dapat direkonstruksi.

Rangkaian pertama dapat dirumuskan sebagai berikut:

**Dunia → Desire → Nafs/Hawā → Irādah → Pilihan → Konsumsi → Keterikatan → Hubuddunya → Karāhiyat al-Mawt → Wahn**

Rangkaian tersebut bukan hukum kausal yang berlaku secara mekanis bagi setiap individu. Ia merupakan model analitis untuk membaca kecenderungan yang dapat berkembang ketika hubungan manusia dengan dunia tidak memperoleh koreksi normatif dan spiritual. "Dunia" menjadi lingkungan objek dan simbol; *desire* menghadirkan ketertarikan; *nafs/hawā* memberi arah afektif; *irādah* menerjemahkan dorongan menjadi kehendak; pilihan menghasilkan tindakan; konsumsi menghadirkan pengalaman kepuasan; pengulangan menciptakan keterikatan; keterikatan yang menguat menjadi *hubuddunya*.

Tahap pertama, "dunia", perlu dipahami secara hati-hati. Dunia dalam model ini tidak berarti seluruh ciptaan Allah sebagai sesuatu yang negatif. Yang dimaksud adalah medan objek, pengalaman, simbol, status, dan kenikmatan yang dapat menjadi sasaran orientasi manusia. Al-Qur'an sendiri tidak memerintahkan manusia menghapus bagian dunianya; Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 justru mengingatkan agar bagian dunia

tidak dilupakan.[594] Problem muncul ketika dunia memperoleh status tujuan final.

Tahap kedua adalah *desire*. Keinginan merupakan bagian inheren dari manusia. Q.S. Āli 'Imrān 3: 14 menggambarkan bagaimana berbagai objek duniawi menjadi sesuatu yang dicintai manusia.[595] Karena itu, keinginan tidak dapat dijadikan musuh. Yang menjadi persoalan adalah ketika manusia kehilangan kemampuan membedakan antara munculnya keinginan dan kewajiban untuk memenuhinya.

Pada tahap berikutnya, *nafs/hawā* memberi bentuk kepada desire. Di sini dorongan tidak lagi netral. Ia dapat diperkuat oleh kebiasaan, imajinasi, pengalaman sebelumnya, tekanan sosial, atau simbol status. *Hawā* membuat objek tertentu tampak lebih penting daripada proporsinya. Sesuatu yang pada awalnya hanya diinginkan kemudian terasa seperti kebutuhan. Perubahan status inilah yang menjadi salah satu mekanisme awal terbentuknya keterikatan.

*Irādah* kemudian menjadi titik kritis. Kehendak menentukan apakah dorongan akan diterjemahkan menjadi tindakan. Pada tahap ini kebebasan manusia menjadi relevan. Tidak setiap dorongan harus diikuti. Ketika kehendak secara terus-menerus mengikuti *hawā*, struktur keterikatan semakin kuat. Sebaliknya, ketika kehendak mampu menunda, membatasi, atau menolak dorongan, terbuka kemungkinan bagi perubahan.

Pilihan kemudian diwujudkan dalam konsumsi. Konsumsi di sini tidak hanya berarti pembelian barang. Ia mencakup penggunaan, pengalaman, pencarian hiburan, penggunaan waktu, konsumsi simbol, bahkan konsumsi perhatian. Dalam masyarakat modern, perhatian sendiri menjadi sumber daya yang diperebutkan. Manusia dapat terikat

pada dunia bukan hanya melalui kepemilikan barang, tetapi juga melalui kebutuhan terus-menerus terhadap stimulasi, pengakuan, dan pengalaman.

Pengulangan konsumsi menghasilkan keterikatan. Pada tahap ini objek tidak lagi hanya digunakan; objek mulai memiliki daya menentukan terhadap keadaan batin. Kehilangan objek menimbulkan kecemasan yang tidak proporsional, sedangkan memperolehnya menghasilkan rasa aman atau harga diri. Keterikatan tersebut kemudian dapat berkembang menjadi *hubuddunya*: dunia bukan lagi sesuatu yang dimiliki manusia, tetapi sesuatu yang mulai memiliki manusia.

Al-Qur'an memberikan kritik terhadap struktur kompetisi semacam ini melalui Q.S. al-Ḥadīd 57: 20, yang menyebut permainan, kelalaian, perhiasan, kebanggaan, dan perlombaan dalam memperbanyak harta serta keturunan.[596] Ayat tersebut sangat relevan bagi model karena menunjukkan bahwa persoalan dunia bukan semata-mata objek material, melainkan dinamika sosial yang membuat manusia terus membandingkan, mempertontonkan, dan memperbanyak.

Ketika *hubuddunya* telah menjadi orientasi dominan, muncul konsekuensi yang lebih dalam: *karāhiyat al-mawt*, yakni keengganan atau kebencian terhadap kematian dalam pengertian spiritual yang relevan dengan keterikatan terhadap dunia. Hadis tentang *wahn* menjelaskan bahwa Nabi  mengaitkan *wahn* dengan "cinta dunia dan tidak menyukai kematian". Hadis tersebut terdapat dalam *Sunan Abī Dāwūd* no. 4297.[597] Di sini perlu kehati-hatian: hadis tersebut berbicara dalam konteks keadaan kolektif umat dan tidak boleh direduksi menjadi teori psikologi individual. Namun secara konseptual ia menunjukkan

hubungan antara keterikatan terhadap dunia dan melemahnya kesiapan menghadapi kematian.

Kematian menjadi titik pengujian karena ia menunjukkan batas absolut dari kepemilikan. Seluruh benda yang dikumpulkan tidak dapat dibawa sebagai kepemilikan personal ke dalam kematian. Karena itu, *karāhiyat al-mawt* dalam model ini tidak terutama berarti ketakutan biologis terhadap kematian yang merupakan pengalaman manusiawi melainkan ketidakrelaan melepaskan dunia sebagai pusat keterikatan. Perbedaan ini penting agar konsep hadis tidak digunakan untuk menghakimi setiap manusia yang takut mati.

Dari *hubuddunya* dan *karāhiyat al-mawt* kemudian terbentuk *wahn*. Dalam hadis Thawbān, *wahn* secara eksplisit dijelaskan sebagai cinta dunia dan ketidaksukaan terhadap kematian.[598] Secara analitis, model ini membaca *wahn* sebagai kondisi kelemahan kehendak yang terjadi ketika keterikatan terhadap dunia membuat manusia terlalu takut kehilangan keamanan material, status, kenyamanan, atau kehidupan itu sendiri. Ia bukan sekadar kelemahan individual, tetapi dapat menjadi kondisi kolektif ketika pola tersebut menyebar dalam suatu komunitas.

Model tersebut belum selesai karena diagnosis tanpa rekonstruksi hanya menghasilkan kesadaran terhadap masalah. Karena itu, diperlukan jalur kedua:

**Ilmu → Muhasabah → Mujahadah → Tazkiyah → Qana‘ah → Zuhud → Kebebasan Spiritual**

Jalur kedua tidak dimaksudkan sebagai urutan linear yang sekali dilalui lalu selesai. Ia merupakan proses transformasi yang dapat berulang. *Ilmu* memberi kemampuan membedakan; *muhasabah*

membuat pengetahuan diarahkan kepada diri; *mujahadah* melatih kehendak; *tazkiyah* memurnikan orientasi; *qana'ah* membangun pengalaman kecukupan; *zuhud* membebaskan relasi dengan dunia; dan hasil akhirnya adalah kebebasan spiritual.

Ilmu ditempatkan sebagai tahap awal karena manusia tidak dapat mengendalikan sesuatu yang tidak dikenalnya. Namun ilmu di sini bukan sekadar informasi mengenai hukum atau nasihat moral. Ia mencakup pengetahuan mengenai hakikat dunia, struktur keinginan, keterbatasan manusia, tujuan kehidupan, dan konsekuensi moral dari pilihan. Tanpa ilmu, muhasabah mudah berubah menjadi introspeksi tanpa arah.

Muhasabah kemudian mengubah ilmu menjadi kesadaran personal. Seseorang mulai melihat bagaimana prinsip yang diketahuinya bekerja atau gagal bekerja dalam kehidupannya sendiri. Ia dapat menemukan bahwa problemnya bukan kekurangan pengetahuan, melainkan pola keinginan tertentu. Dari sini mujahadah menjadi mungkin karena sesuatu yang harus dikendalikan telah teridentifikasi.

Mujahadah mengubah kesadaran menjadi latihan kehendak. Dorongan tidak lagi diterima secara otomatis. Manusia belajar menunda, membatasi, memilih, dan meninggalkan sesuatu ketika diperlukan. Tahap ini sangat menentukan karena tanpa perubahan perilaku, tazkiyah akan tetap menjadi aspirasi abstrak.

Tazkiyah kemudian memberi orientasi yang lebih dalam. Pengendalian tidak hanya dimaksudkan agar seseorang "tidak berlebihan", tetapi agar hubungan batinnya dengan dunia berubah. Ia tidak lagi menganggap benda sebagai sumber nilai dirinya. Pada tahap

ini, perubahan bukan sekadar kuantitatif misalnya membeli lebih sedikit melainkan kualitatif: membeli, menggunakan, dan memiliki dengan kesadaran yang berbeda.

Qana'ah membentuk pengalaman kecukupan. Jika manusia telah mengetahui bahwa keterikatan tidak membawa kebebasan, ia membutuhkan pengalaman alternatif. Qana'ah memberikan alternatif tersebut melalui kemampuan merasa cukup. Ini merupakan titik penting karena manusia tidak dapat hidup hanya dengan larangan. Ia membutuhkan struktur afektif yang membuat keterlepasan dari konsumsi berlebihan menjadi mungkin.

Zuhud kemudian memperluas kecukupan menjadi kebebasan relasional. Manusia tidak lagi mengukur dirinya melalui apa yang dimiliki. Dunia dapat digunakan tanpa menjadi pusat identitas. Dalam pengertian ini, zuhud merupakan pembebasan, bukan pengosongan. Ia mengubah relasi kepemilikan: manusia memiliki sesuatu tanpa membiarkan sesuatu itu memiliki dirinya.

Tahap akhir, kebebasan spiritual, bukan berarti bebas dari semua keterbatasan. Manusia tetap membutuhkan makanan, tempat tinggal, pekerjaan, keluarga, keamanan, dan berbagai kebutuhan sosial. Kebebasan spiritual berarti bahwa kebutuhan tersebut tidak lagi sepenuhnya menentukan orientasi hidup. Seseorang dapat menggunakan dunia tanpa menjadi budak dunia.

Model ini juga memberikan penjelasan mengapa fiqih dan tasawuf perlu diintegrasikan. Fiqih membantu mengatur tindakan pada tahap pilihan dan konsumsi; tasawuf bekerja lebih dalam pada wilayah dorongan, keterikatan, niat, dan orientasi. Dengan demikian, rekonstruksi *hubuddunya* tidak cukup dilakukan dengan mengubah

daftar barang yang boleh atau tidak boleh dikonsumsi. Ia memerlukan perubahan pada mekanisme yang membuat manusia terus-menerus membutuhkan lebih.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini adalah bahwa *hubuddunya* sebaiknya dipahami sebagai konstruksi relasional, bukan sebagai kecintaan terhadap benda semata. Ia terbentuk ketika dunia masuk ke dalam struktur kehendak dan menjadi sumber utama identitas, keamanan, serta nilai diri. Karena itu, rekonstruksinya juga harus bersifat relasional. Dunia tidak perlu dihancurkan; hubungan manusia dengannya yang harus ditata ulang.

Dalam kerangka tersebut, model dapat diringkas sebagai transformasi dari kepemilikan menuju keterikatan, lalu dari keterikatan menuju ketergantungan, dan akhirnya dari ketergantungan menuju wahn. Jalur spiritual bergerak dalam arah sebaliknya: dari pengetahuan menuju kesadaran, dari kesadaran menuju pengendalian, dari pengendalian menuju pemurnian, dari pemurnian menuju kecukupan, dan dari kecukupan menuju kebebasan.

Kebebasan spiritual yang dimaksud bukan kebebasan untuk memiliki sebanyak-banyaknya tanpa konsekuensi, melainkan kebebasan untuk tidak harus memiliki sesuatu agar merasa bernilai. Di sinilah rekonstruksi *hubuddunya* menemukan tujuan terdalamnya. Manusia tetap hidup di dunia, bekerja di dunia, membangun keluarga, mengelola harta, mengembangkan ilmu, dan menikmati karunia kehidupan. Namun pusat eksistensinya tidak lagi diletakkan pada dunia itu sendiri. Dengan konstruksi demikian, *hubuddunya* tidak diperlakukan semata-mata sebagai persoalan moral individual. Ia dapat menjadi kerangka analitis untuk membaca hubungan antara keinginan,

konsumsi, identitas, status, ketakutan, dan orientasi spiritual. Sebaliknya, rangkaian ilmu–muhasabah–mujahadah–tazkiyah–qana'ah–zuhud menawarkan arsitektur transformasi yang menghubungkan pengetahuan dengan pembentukan kehendak. Keduanya bertemu pada satu prinsip: kebebasan manusia tidak lahir dari ketiadaan keinginan, tetapi dari kemampuan menempatkan keinginan dalam tatanan nilai yang lebih tinggi.

# QANA'AH, KEHENDAK YANG MERDEKA, DAN JALAN KEMBALI KEPADA ALLAH

**Kontemplasi Hawa Nafsu dan Kehendak Diri**

Pembicaraan tentang qana'ah tidak memadai apabila hanya ditempatkan sebagai pembahasan mengenai sikap menerima rezeki atau kemampuan menahan keinginan material. Pada tingkat yang lebih mendasar, qana'ah berhubungan dengan struktur kehendak manusia: bagaimana seseorang menginginkan sesuatu, mengapa sesuatu itu diinginkan, kepada siapa kehendak tersebut tunduk, dan apa yang terjadi ketika keinginan memperoleh otoritas yang seharusnya dimiliki oleh pertimbangan moral dan spiritual. Karena itu, jalan menuju qana'ah harus dimulai bukan dari pertanyaan tentang berapa banyak yang dimiliki seseorang, melainkan dari pertanyaan yang lebih dalam: siapakah yang sebenarnya memerintah kehidupan batinnya?

Al-Qur'an memberikan gambaran penting mengenai persoalan tersebut ketika menyatakan bahwa kecintaan terhadap berbagai kesenangan dunia dibuat tampak indah bagi manusia. Yang disebut bukan hanya benda-benda tertentu, melainkan *ḥubb al-shahawāt* kecenderungan mencintai objek-objek yang memberikan kenikmatan, status, keamanan, keturunan, kepemilikan, dan penguasaan. Ayat tersebut tidak dapat dibaca sebagai pengharaman atas seluruh objek yang dicintai manusia. Struktur ayat justru menunjukkan ambivalensi: benda-benda duniawi merupakan *matāʿ al-ḥayāt al-dunyā*, sementara orientasi terakhir manusia tidak berhenti pada kenikmatan tersebut

(Q.S. Āli ‘Imrān 3: 14).[599] Persoalannya terletak pada transformasi alat menjadi tujuan, sarana menjadi pusat orientasi, dan kenikmatan menjadi ukuran tunggal mengenai keberhasilan hidup.

Di sinilah konsep hawa nafsu perlu dipahami secara lebih hati-hati. *Hawā* tidak identik dengan setiap keinginan manusia. Manusia membutuhkan makan, tempat tinggal, kasih sayang, keamanan, pengakuan sosial, dan keberhasilan. Keinginan-keinginan tersebut merupakan bagian dari kondisi manusiawi. Yang menjadi problem etis adalah ketika kehendak kehilangan kemampuan untuk menguji dirinya sendiri. Keinginan yang tidak lagi bersedia diperiksa akan mudah menganggap objek yang diinginkannya sebagai sesuatu yang secara otomatis baik. Pada keadaan demikian, manusia bukan sekadar memiliki keinginan; ia mulai ditentukan oleh keinginannya.

Al-Qur'an menyebut salah satu bentuk persoalan tersebut melalui ungkapan *nafs al-ammārah bi al-sū’*, yakni jiwa yang mendorong kepada keburukan, sekalipun ayat tersebut sendiri memberi pengecualian melalui rahmat Allah (Q.S. Yūsuf 12: 53).[600] Secara konseptual, ayat ini penting karena tidak menawarkan antropologi yang naif. Manusia tidak diasumsikan selalu mampu mengenali dan mengendalikan motifnya secara spontan. Ada kecenderungan batin yang dapat menyeret kehendak menuju sesuatu yang kemudian dibenarkan oleh pikiran. Kesadaran moral, karena itu, bukan sekadar pengetahuan tentang baik dan buruk, tetapi kemampuan menginterupsi dorongan yang telah menguasai arah tindakan.

Tradisi tasawuf awal mengembangkan persoalan tersebut melalui disiplin *muḥāsabah*. Al-Muḥāsibī, misalnya, menjadikan pengawasan terhadap tindakan batin sebagai bagian penting dari pembentukan

kehidupan spiritual. *Al-Riʻāyah li-Ḥuqūq Allāh* memperlihatkan bahwa problem manusia bukan hanya pelanggaran terhadap aturan lahir, melainkan juga penyakit batin yang dapat mengubah orientasi amal: riya, ujub, kesombongan, dan bentuk-bentuk penipuan diri. Dengan demikian, evaluasi spiritual tidak berhenti pada pertanyaan "apa yang saya lakukan?", tetapi bergerak kepada "untuk apa saya melakukannya?" dan "siapa yang sebenarnya saya layani melalui tindakan itu?"[601]

Al-Ghazālī memperluas analisis tersebut dengan menempatkan pendidikan jiwa, pengendalian syahwat, pembentukan akhlak, zuhud, kehendak, niat, muhasabah, dan tafakkur dalam satu arsitektur etika-spiritual. Struktur *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* memperlihatkan bahwa tindakan lahir tidak dapat dipisahkan dari keadaan hati yang melahirkannya.[602] Dalam kerangka ini, pengendalian hawa nafsu bukan penghancuran kapasitas menginginkan, melainkan penataan hierarki keinginan sehingga keinginan yang lebih rendah tidak menghapus orientasi terhadap kebaikan yang lebih tinggi.

Persoalan tersebut memperoleh resonansi tertentu dalam filsafat moral modern. Harry Frankfurt membedakan keinginan tingkat pertama keinginan terhadap sesuatu dengan kehendak tingkat kedua, yakni sikap reflektif seseorang mengenai keinginan mana yang hendak diakui sebagai kehendaknya sendiri.[603] Kerangka ini tidak identik dengan antropologi Islam dan tidak dapat begitu saja diterjemahkan menjadi teori tasawuf. Namun, perbandingan tersebut membantu memperjelas suatu dimensi yang sering tersembunyi: kebebasan tidak semata-mata berarti memiliki banyak pilihan. Seseorang dapat memiliki banyak pilihan tetapi tetap diperbudak oleh dorongan yang tidak

pernah ia evaluasi. Pembacaan komparatif tersebut memperlihatkan bahwa problem kehendak memiliki dua lapisan. Lapisan pertama adalah kemampuan memilih antara beberapa tindakan. Lapisan kedua adalah kemampuan menilai dorongan yang membuat suatu pilihan terasa menarik. Kebebasan spiritual terutama berada pada lapisan kedua. Orang yang mampu berkata “tidak” terhadap sesuatu yang diinginkannya karena melihat bahwa keinginan tersebut tidak sesuai dengan orientasi hidup yang lebih tinggi telah memasuki bentuk kebebasan yang berbeda dari sekadar kebebasan memilih.

Kontemplasi hawa nafsu dengan demikian bukan praktik membenci diri. Ia merupakan praktik mengenali diri tanpa terperangkap dalam ilusi bahwa setiap dorongan yang muncul dari dalam diri otomatis mewakili “diri yang sejati”. Pada titik inilah perjalanan menuju qana'ah memperoleh dasar antropologisnya. Qana'ah tidak lahir dari kekurangan pilihan, melainkan dari kemampuan menata pusat kehendak. Manusia menjadi lebih merdeka ketika ia tidak lagi menjadikan setiap keinginan sebagai perintah.

**Muhasabah Kehendak**

Jika muhasabah hanya dipahami sebagai mengingat kembali kesalahan setelah tindakan selesai, fungsi spiritualnya menjadi terlalu sempit. Muhasabah yang lebih mendalam adalah pemeriksaan terhadap proses pembentukan kehendak itu sendiri. Seseorang tidak cukup bertanya apakah tindakannya benar atau salah; ia perlu menelusuri bagaimana suatu keinginan muncul, bagaimana keinginan tersebut memperoleh legitimasi batin, dan mengapa dirinya menganggap objek tertentu layak diperjuangkan. Dengan cara itu,

muhasabah berubah dari evaluasi perbuatan menjadi evaluasi struktur kehendak.

Al-Muḥāsibī memberi tempat penting kepada pemeriksaan diri karena penyakit batin sering bekerja sebelum tindakan tampak secara lahiriah. Seseorang dapat melakukan tindakan yang secara formal benar, tetapi motifnya telah bercampur dengan pencarian pengakuan, superioritas, atau keuntungan pribadi. Karena itu, *muḥāsabah* mempunyai dimensi epistemologis: manusia berusaha mengetahui dirinya sendiri dengan menguji klaim-klaim yang dibuat oleh dirinya tentang dirinya.[604] Kesulitan terbesar bukan semata-mata bahwa manusia memiliki motif buruk, melainkan bahwa manusia sering tidak menyadari motif tersebut atau bahkan mampu menyamarkannya dengan bahasa moral.

Di sini terdapat perbedaan antara refleksi dan rasionalisasi. Refleksi bersedia mempertanyakan diri; rasionalisasi berusaha mempertahankan keputusan yang telah diambil. Keduanya dapat menggunakan bahasa yang sama kebaikan, kewajiban, kepentingan keluarga, perjuangan, agama, bahkan pengabdian tetapi memiliki arah yang berbeda. Refleksi membuka kemungkinan koreksi, sedangkan rasionalisasi menutup kemungkinan tersebut. Muhasabah yang autentik harus memiliki kapasitas untuk menghasilkan perubahan kehendak, bukan hanya menghasilkan narasi yang membuat kehendak lama tampak benar.

Al-Qur'an menyebut *al-nafs al-lawwāmah*, jiwa yang mencela atau menegur dirinya sendiri (Q.S. al-Qiyāmah 75: 2).[605] Para mufasir memberikan penjelasan yang beragam mengenai makna *lawwāmah*, tetapi salah satu garis interpretasi yang penting adalah kemampuan

jiwa untuk mencela dan menilai dirinya atas apa yang telah dilakukan maupun ditinggalkan. Tafsir Ibn Kathīr, misalnya, menghimpun sejumlah penjelasan generasi awal mengenai jiwa yang menyesali dan mencela diri.[606] Yang penting secara konseptual bukan menetapkan satu definisi tunggal, melainkan melihat bahwa kesadaran moral dalam Al-Qur'an mempunyai dimensi refleksif: manusia mampu mengambil jarak dari dirinya sendiri dan menilai arah kehidupannya.

Kemampuan mengambil jarak tersebut dapat dibandingkan secara produktif dengan konsep *impartial spectator* Adam Smith. Smith menjelaskan bahwa penilaian moral tidak sepenuhnya berasal dari kepentingan spontan seseorang, karena manusia dapat membayangkan bagaimana tindakannya dilihat dari perspektif yang lebih tidak memihak.[607] Kerangka Smith tentu tidak identik dengan muhasabah Islam. Namun keduanya memperlihatkan suatu persoalan yang sama pada tingkat filsafat moral: kehidupan etis menuntut kemampuan keluar sementara dari perspektif kepentingan langsung.

Perbedaan mendasarnya terletak pada horizon normatif. Pada Smith, pengujian diri berhubungan dengan simpati, kepantasan, dan penilaian moral dalam kehidupan sosial. Dalam tradisi muhasabah Islam, cakupannya dapat melampaui pengakuan sosial karena orientasi akhirnya berkaitan dengan pertanggungjawaban kepada Allah. Karena itu, muhasabah tidak boleh direduksi menjadi teknik psikologis untuk memperoleh kenyamanan. Ia merupakan latihan untuk menguji apakah kehendak manusia semakin selaras dengan orientasi penghambaan.

Muhasabah kehendak juga mengharuskan pembedaan antara kebutuhan dan keinginan. Tidak semua keinginan harus dimusnahkan, sebagaimana tidak semua kebutuhan dapat diperlakukan sebagai hawa

nafsu. Yang diperlukan adalah kemampuan menentukan kedudukan masing-masing. Makan adalah kebutuhan; kerakusan adalah bentuk tertentu dari orientasi keinginan. Memiliki harta dapat menjadi kebutuhan atau sarana kebaikan; menjadikan harta sebagai ukuran harga diri merupakan transformasi yang berbeda. Bekerja untuk memperoleh penghidupan merupakan kebutuhan yang wajar; menjadikan keberhasilan material sebagai satu-satunya ukuran keberhargaan diri menunjukkan perubahan orientasi.

Muhasabah akhirnya menuntut pertanyaan yang lebih radikal: apakah saya menginginkan sesuatu karena ia sungguh bernilai, atau karena saya telah belajar menganggapnya bernilai? Pertanyaan ini penting dalam masyarakat yang membentuk keinginan melalui simbol status, iklan, kompetisi sosial, dan mekanisme pengakuan. Erich Fromm membedakan orientasi *having* dan *being* untuk menunjukkan bahwa kehidupan manusia dapat disusun berdasarkan kepemilikan atau keberadaan.[608] Kerangka Fromm tidak berasal dari tradisi Islam dan tidak boleh dipaksakan sebagai padanan konsep zuhud. Namun ia membantu menerangkan bagaimana masyarakat dapat membentuk struktur keinginan sedemikian rupa sehingga manusia mengukur dirinya berdasarkan apa yang dimiliki.

Dalam kerangka yang dikembangkan di sini, muhasabah kehendak dapat dirumuskan sebagai disiplin tiga lapis: mengenali keinginan, menguji motif, dan menilai arah akhir. Tahap pertama bertanya “apa yang saya inginkan?”; tahap kedua “mengapa saya menginginkannya?”; tahap ketiga “menjadi manusia seperti apa saya apabila terus menginginkan dan mengejar hal tersebut?” Pertanyaan terakhir membawa muhasabah dari psikologi ke etika dan spiritualitas. Ia

menggeser perhatian dari objek yang dikejar menuju bentuk diri yang sedang dibangun melalui pengejaran tersebut.

**Siapa yang Sebenarnya Mengendalikan Keinginan?**

Pertanyaan mengenai pengendalian keinginan sering dirumuskan secara terlalu sederhana: manusia dianggap sebagai subjek yang berdiri di luar keinginannya dan kemudian memilih apakah akan mengikuti atau menolaknya. Gambaran tersebut mengandung persoalan. Keinginan bukan objek eksternal yang dapat diamati secara sepenuhnya netral. Ia hadir dalam kesadaran sebagai sesuatu yang terasa menarik, masuk akal, mendesak, bahkan seolah-olah identik dengan diri sendiri. Karena itu, persoalan kebebasan kehendak tidak cukup diselesaikan dengan pertanyaan apakah seseorang mempunyai pilihan. Pertanyaan yang lebih sulit adalah: siapa yang membentuk pusat evaluasi yang menentukan pilihan tersebut?

Harry Frankfurt menawarkan salah satu cara penting untuk memahami persoalan ini. Ia membedakan antara *first-order desires*, yaitu keinginan terhadap sesuatu, dan *second-order volitions*, yaitu kehendak mengenai keinginan mana yang ingin dijadikan kehendak dirinya.[609] Seseorang dapat menginginkan sesuatu tetapi sekaligus tidak menghendaki dirinya menjadi orang yang diperintah oleh keinginan tersebut. Pembedaan ini membantu memperjelas mengapa kebebasan tidak identik dengan kemampuan melakukan apa saja yang diinginkan.

Dalam perspektif etika Islam, persoalan tersebut memperoleh bentuk yang lebih vertikal. Kehendak manusia tidak hanya berhadapan dengan dirinya sendiri, tetapi juga dengan norma dan orientasi yang bersumber dari Allah. Karena itu, kebebasan bukan sekadar

kemampuan untuk mengafirmasi keinginan tingkat kedua. Seseorang dapat dengan sadar menginginkan sesuatu yang tetap bertentangan dengan kebaikan. Kesadaran reflektif diperlukan, tetapi ia belum cukup. Kehendak reflektif memerlukan orientasi normatif agar kebebasan tidak berubah menjadi kemampuan untuk memilih kesalahan secara sadar.

Al-Qur'an menggambarkan jalan tersebut melalui larangan mengikuti hawa nafsu: orang yang takut kepada kedudukan Tuhannya dan mencegah dirinya dari hawa nafsu dijanjikan tempat kembali yang baik (Q.S. al-Nāzi'āt 79: 40–41).[610] Yang menarik ialah kata kerja *nahā*, yang menunjukkan tindakan menahan atau mencegah. Kehendak tidak dihapuskan; ia diarahkan dan dibatasi. Kebebasan dalam kerangka tersebut justru dapat muncul melalui kemampuan mengatakan "tidak" kepada dorongan yang ingin menjadi penguasa tunggal atas tindakan.

Perbedaan ini penting karena sebagian pemahaman modern tentang kebebasan mudah mengidentikkan kebebasan dengan autentisitas spontan: menjadi diri sendiri berarti mengikuti apa yang paling kuat dirasakan dari dalam. Tradisi moral Islam mengambil jarak dari asumsi tersebut. Tidak setiap suara batin adalah suara yang harus ditaati. Diri dapat mengandung konflik. Keinginan dapat bertentangan dengan pengetahuan, dan pengetahuan dapat bertentangan dengan orientasi moral. Menjadi "diri sendiri" karena itu tidak selalu berarti mengikuti dorongan spontan; dapat berarti membentuk diri melalui disiplin sehingga dorongan-dorongan yang lebih rendah tidak menentukan keseluruhan kehidupan.

Charles Taylor, dalam kajiannya mengenai pembentukan identitas modern, menunjukkan bahwa diri manusia tidak berdiri tanpa horizon nilai. Identitas selalu berkaitan dengan apa yang dianggap penting,

luhur, layak, atau bernilai.[611] Perbandingan ini memberikan implikasi penting bagi pembahasan kehendak dalam Islam: pertanyaan “siapa saya?” tidak dapat dipisahkan dari pertanyaan “apa yang saya anggap bernilai?”. Kehendak manusia dibentuk oleh horizon nilai yang menjadi latar bagi penilaian terhadap berbagai pilihan.

Karena itu, pertanyaan “siapa yang mengendalikan keinginan?” tidak dapat dijawab hanya dengan menunjuk kepada akal, hati, nafs, atau masyarakat secara terpisah. Pengendalian kehendak merupakan hasil interaksi antara struktur kejiwaan, kebiasaan, pendidikan, lingkungan sosial, pengetahuan moral, dan orientasi spiritual. Tradisi Islam menambahkan dimensi yang menentukan: hubungan manusia dengan Allah. Struktur kehendak menjadi sehat ketika manusia tidak memperlakukan dirinya sebagai pusat absolut nilai.

Proposisi yang dapat dikembangkan dari pembacaan tersebut ialah bahwa kebebasan spiritual tidak terutama berarti berkurangnya batas, tetapi meningkatnya kemampuan memilih batas yang benar. Orang yang tidak mampu menolak apa yang diinginkannya sebenarnya memiliki kebebasan yang rapuh. Sebaliknya, orang yang dapat menginginkan sesuatu tetapi tetap mampu melepaskannya ketika menyadari bahwa sesuatu itu merusak orientasi hidupnya memiliki bentuk penguasaan diri yang lebih matang. Qana'ah berada tepat pada wilayah ini: ia merupakan bentuk kebebasan yang lahir ketika manusia tidak lagi menganggap kehilangan objek keinginan sebagai kehilangan dirinya.

**Dari Hubuddunya menuju Zuhud**

Istilah *ḥubb al-dunyā* tidak semestinya diterjemahkan secara kasar sebagai “mencintai dunia” dalam arti bahwa seluruh kecintaan kepada

kehidupan duniawi adalah tercela. Al-Qur'an sendiri tidak mengajarkan penolakan mutlak terhadap dunia. Bahkan manusia diperintahkan untuk menggunakan apa yang dianugerahkan Allah untuk memperoleh kebahagiaan akhirat sambil tidak melupakan bagian yang sah dari kehidupan dunia (Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77).[612] Yang menjadi persoalan adalah ketika dunia berubah dari tempat menjalankan amanah menjadi objek pengabdian terakhir.

Zuhud karena itu perlu dibebaskan dari dua reduksi sekaligus. Reduksi pertama menganggap zuhud identik dengan kemiskinan material. Reduksi kedua menganggap zuhud sebagai penolakan terhadap seluruh kenikmatan dunia. Keduanya gagal menangkap dimensi batin yang menjadi pusat tradisi tasawuf. Dalam pembahasan al-Ghazālī, zuhud berkaitan dengan perubahan orientasi hati terhadap dunia, bukan sekadar perubahan jumlah benda yang dimiliki.[613] Orang dapat memiliki harta tetapi tidak menjadikan harta sebagai pusat kecintaan; sebaliknya, seseorang dapat hidup sederhana secara lahiriah tetapi tetap dikuasai ambisi terhadap pengakuan, kedudukan, atau pujian.

Al-Qushayrī menempatkan zuhud dan qana'ah sebagai bagian dari rangkaian maqām spiritual yang berkaitan dengan perjuangan melawan kecenderungan jiwa.[614] Struktur tersebut memperlihatkan bahwa zuhud bukan tindakan yang berdiri sendiri. Ia merupakan tahap dalam pendidikan kehendak. Manusia belajar mengurangi ketergantungannya kepada sesuatu yang bersifat sementara agar orientasi batinnya dapat bergerak kepada sesuatu yang dianggap lebih tinggi dan lebih kekal.

Perbedaan antara meninggalkan dunia dan melepaskan keterikatan kepada dunia sangat menentukan. Meninggalkan dunia dapat

dilakukan karena kemiskinan, keterpaksaan, atau bahkan strategi memperoleh reputasi sebagai orang saleh. Melepaskan keterikatan merupakan persoalan yang lebih dalam karena menyangkut hubungan batin dengan objek. Al-Ghazālī bahkan mengingatkan bahwa penampilan lahiriah yang sederhana tidak dengan sendirinya membuktikan zuhud.[615] Di sini tampak bahwa tasawuf melakukan kritik terhadap simbol-simbol kesalehan ketika simbol tersebut dipisahkan dari transformasi batin.

Perspektif tersebut dapat dibandingkan dengan kritik Erich Fromm terhadap orientasi *having*. Fromm melihat bahwa manusia modern dapat membangun identitas berdasarkan kepemilikan: “aku adalah apa yang aku miliki”.[616] Zuhud Islam tidak identik dengan kritik Fromm terhadap masyarakat modern, tetapi keduanya dapat berdialog pada tingkat struktur keterikatan. Ketika identitas diri sepenuhnya bergantung pada objek eksternal, kehilangan objek tersebut akan terasa sebagai kehancuran diri. Qana'ah mengganggu struktur tersebut dengan menegaskan bahwa keberhargaan manusia tidak ditentukan oleh akumulasi kepemilikan.

Namun zuhud juga tidak boleh berubah menjadi romantisasi kemiskinan. Islam tidak menjadikan kekurangan material sebagai bukti otomatis kedalaman spiritual. Dunia adalah ruang amanah, produksi, relasi sosial, tanggung jawab keluarga, dan pelayanan terhadap sesama. Karena itu, zuhud yang matang tidak bertanya “berapa banyak dunia yang telah saya tinggalkan?”, melainkan “seberapa jauh dunia menentukan arah hati saya?” Pergeseran pertanyaan tersebut mengubah zuhud dari ukuran kuantitatif menjadi ukuran relasional. Dari sini *ḥubb al-dunyā* dapat dipahami bukan sekadar kecintaan

terhadap benda-benda duniawi, tetapi struktur orientasi ketika sesuatu yang fana diberi kedudukan sebagai tujuan tertinggi. Zuhud merupakan koreksi terhadap struktur tersebut. Ia tidak menuntut manusia keluar dari dunia, tetapi menuntut manusia keluar dari penghambaan kepada dunia. Dunia tetap digunakan, tetapi tidak disembah; dimiliki, tetapi tidak memiliki pemiliknya secara batin.

**Qana'ah sebagai Titik Balik**

Jika zuhud merupakan pelepasan keterikatan, qana'ah merupakan keadaan batin yang memungkinkan pelepasan tersebut menjadi stabil. Qana'ah tidak sama dengan pasrah tanpa usaha. Ia lebih tepat dipahami sebagai perubahan hubungan manusia dengan apa yang telah dan belum dimilikinya. Seseorang yang qana'ah masih dapat bekerja, merencanakan, memperbaiki kehidupan, dan mengejar tujuan yang sah. Perbedaannya terletak pada kedudukan hasil dalam struktur kehendak: hasil tetap diusahakan, tetapi tidak menjadi sumber absolut ketenangan.

Dalam tradisi al-Qushayrī, qana'ah dijelaskan melalui sejumlah rumusan yang menekankan kemampuan meninggalkan ketergantungan pada sesuatu yang tidak dimiliki dan merasa cukup dengan apa yang tersedia.[617] Rumusan tersebut menunjukkan bahwa qana'ah mempunyai dua arah sekaligus. Ia mengoreksi orientasi kepada yang tidak ada dan mengubah cara seseorang berhubungan dengan yang ada. Dengan demikian, qana'ah bukan sekadar “menerima”; ia adalah disiplin perhatian. Manusia belajar berhenti menghabiskan kehidupan mentalnya pada sesuatu yang terus-menerus belum dimiliki. Dimensi ini menjadi penting karena keinginan memiliki sifat ekspansif.

Setelah satu kebutuhan terpenuhi, keinginan dapat menghasilkan kebutuhan baru. Qana'ah tidak menghentikan seluruh proses pertumbuhan, tetapi menghentikan logika bahwa “cukup” selalu harus ditentukan oleh objek berikutnya. Tanpa titik cukup, manusia dapat hidup dalam paradoks: semakin banyak memperoleh, semakin kuat kesadaran tentang kekurangan.

Al-Ghazālī menghubungkan zuhud dengan orientasi batin yang tidak menjadikan dunia sebagai pusat kepercayaan dan kecintaan.[618] Dari perspektif tersebut, qana'ah dapat dipahami sebagai salah satu konsekuensi dari perubahan orientasi. Ketika manusia tidak lagi menganggap kepemilikan sebagai sumber keselamatan, ia memperoleh ruang batin untuk menerima. Penerimaan tersebut bukan negasi terhadap usaha, melainkan negasi terhadap ilusi bahwa manusia dapat mengendalikan seluruh hasil usaha.

Di sinilah qana'ah berbeda dari fatalisme. Fatalisme menghapus tanggung jawab dengan mengatakan bahwa manusia tidak perlu berusaha karena segala sesuatu telah ditentukan. Qana'ah justru mempertahankan usaha tetapi memisahkan usaha dari tuntutan untuk menguasai hasil secara absolut. Manusia bertanggung jawab atas pilihan dan ikhtiarnya, sedangkan hasil akhir berada dalam horizon ketergantungan kepada Allah. Struktur tersebut membuat qana'ah dapat dipahami sebagai etika keterbatasan: manusia mengakui bahwa kemampuan bertindak tidak sama dengan kemampuan mengendalikan seluruh konsekuensi tindakan.

Charles Taylor membantu memperjelas mengapa titik balik semacam ini memiliki implikasi identitas. Identitas manusia dibentuk melalui komitmen terhadap apa yang dianggap bernilai tinggi.[619] Jika

keberhasilan material menjadi nilai tertinggi, maka kegagalan material akan mudah dipersepsi sebagai kegagalan eksistensial. Qana'ah mengubah hierarki tersebut. Nilai diri tidak lagi bergantung sepenuhnya pada akumulasi hasil, sehingga manusia dapat mengalami kehilangan tanpa harus kehilangan orientasi hidupnya.

Qana'ah juga mempunyai dimensi sosial. Orang yang tidak pernah merasa cukup cenderung memandang orang lain sebagai kompetitor dalam perebutan sumber daya, status, atau pengakuan. Sebaliknya, rasa cukup membuka kemungkinan berbagi. Al-Qur'an menggambarkan kaum Anṣār yang mengutamakan orang lain bahkan ketika mereka sendiri berada dalam kebutuhan, dan mengaitkan keberhasilan tersebut dengan kemampuan terlindungi dari kekikiran jiwa (Q.S. al-Ḥasyr 59: 9).[620] Ayat tersebut memperlihatkan bahwa qana'ah tidak berhenti pada ketenangan personal; ia dapat menjadi kondisi batin yang memungkinkan *īthār*, yakni mendahulukan orang lain.

Titik balik qana'ah terjadi ketika pertanyaan manusia berubah dari "apa lagi yang belum saya miliki?" menjadi "apa yang dapat saya lakukan dengan apa yang telah dipercayakan kepada saya?" Perubahan tersebut tidak meniadakan aspirasi. Ia mengubah jenis aspirasi: dari akumulasi tanpa batas menuju pemanfaatan amanah. Dalam pengertian ini, qana'ah bukan akhir gerak manusia, melainkan perubahan arah gerak.

**Qana'ah dan Kebebasan Spiritual**

Qana'ah memperoleh makna yang lebih dalam apabila ditempatkan dalam kerangka kebebasan. Pada pandangan pertama, qana'ah dapat

tampak seperti pembatasan terhadap keinginan: seseorang diminta tidak terlalu mengejar, tidak terlalu menuntut, dan tidak terlalu melekat. Namun pembacaan demikian hanya melihat sisi negatif dari qana'ah. Secara spiritual, qana'ah justru merupakan pembebasan dari ketergantungan terhadap objek yang berada di luar kendali diri.

Kebebasan semacam itu berbeda dari kebebasan negatif yang dipahami sebagai tidak adanya larangan. Ia lebih dekat kepada kemampuan internal untuk tidak diperintah oleh setiap dorongan. Frankfurt memperlihatkan bahwa persoalan kehendak tidak selesai pada kemampuan memilih; yang menentukan identitas personal adalah hubungan seseorang dengan keinginan-keinginannya sendiri.[621] Dalam konteks qana'ah, seseorang dapat memiliki keinginan untuk memperoleh sesuatu tetapi tidak menjadikan keberhasilannya sebagai syarat bagi ketenangan jiwa.

Al-Qur'an memberi dasar bagi pembentukan kebebasan semacam itu melalui pengendalian hawa nafsu (Q.S. al-Nāzi‘āt 79: 40).[622] Kebebasan spiritual bukan kebebasan dari seluruh norma, melainkan kebebasan dari dominasi dorongan yang tidak teruji. Paradoksnya menjadi jelas: batas tertentu justru dapat menciptakan ruang kebebasan. Seseorang yang memiliki disiplin terhadap konsumsi, ambisi, amarah, dan hasrat pengakuan mungkin memiliki lebih sedikit tindakan yang ia izinkan kepada dirinya, tetapi lebih besar kemampuan untuk menentukan arah hidupnya.

Al-Ghazālī memandang latihan spiritual sebagai proses pendidikan jiwa, bukan sekadar pengumpulan pengetahuan. Dalam struktur tersebut, pengendalian syahwat, zuhud, niat, muhasabah, dan cinta kepada Allah saling berkaitan.[623] Qana'ah dapat ditempatkan sebagai

titik temu di antara beberapa dimensi itu: ia mengurangi tekanan keinginan, menata hubungan dengan dunia, dan membuka kemungkinan orientasi cinta yang tidak lagi bergantung pada kepemilikan.

Kebebasan spiritual juga mempunyai dimensi epistemik. Keinginan yang terlalu kuat dapat mengganggu kemampuan melihat sesuatu secara jernih. Apa yang sangat diinginkan cenderung dinilai lebih baik daripada keadaan sebenarnya. Manusia kemudian bukan hanya mengejar objek, tetapi membangun alasan untuk membenarkan pengejarannya. Qana'ah membantu menciptakan jarak psikologis yang memungkinkan seseorang menilai tanpa tekanan kebutuhan untuk memiliki.

William James, dalam kajiannya tentang pengalaman keagamaan, menaruh perhatian pada transformasi orientasi hidup yang terjadi dalam pengalaman religius, termasuk pengalaman konversi, pertobatan, dan perubahan pusat perhatian manusia.[624] Kerangka psikologi agama James tidak dapat disamakan dengan tasawuf, tetapi perbandingan tersebut memperlihatkan bahwa pengalaman religius yang mendalam dapat mengubah cara manusia memberi nilai kepada kehidupan. Yang berubah bukan semata-mata daftar benda yang dikejar, melainkan pusat gravitasi psikologis dari kehidupan.

Dalam kerangka ini, qana'ah dapat disebut sebagai kebebasan dari “keharusan memiliki”. Manusia tetap boleh memiliki, tetapi tidak harus memiliki untuk merasa berharga. Ia boleh berhasil, tetapi tidak harus berhasil menurut ukuran dunia untuk merasa hidupnya bermakna. Ia boleh kehilangan tanpa kehilangan arah. Kebebasan semacam ini tidak menghilangkan kesedihan, kegagalan, atau kebutuhan, tetapi

mengurangi kemampuan objek-objek tersebut untuk menguasai pusat kesadaran.

Proposisi yang dapat dikembangkan ialah bahwa qana'ah merupakan bentuk kebebasan relasional: manusia bebas bukan karena ia tidak memiliki hubungan dengan dunia, melainkan karena hubungan itu tidak berubah menjadi ketundukan. Ia menggunakan benda tanpa menyembahnya, mencari rezeki tanpa menjadikannya Tuhan psikologis, menerima pujian tanpa bergantung padanya, dan menghadapi kehilangan tanpa menganggap dirinya kehilangan seluruh nilai hidup.

**Menerima Dunia tanpa Menjadi Hamba Dunia**

Salah satu bahaya dalam pembahasan zuhud ialah munculnya dikotomi palsu antara dunia dan akhirat. Seolah-olah seseorang hanya dapat mendekat kepada Allah jika menjauh dari kehidupan dunia, sementara keterlibatan aktif dalam kehidupan sosial, ekonomi, keluarga, dan profesi dipandang sebagai tanda keterikatan. Dikotomi tersebut tidak memadai untuk menjelaskan struktur normatif Al-Qur'an. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 justru menyandingkan orientasi kepada akhirat dengan pengakuan terhadap bagian manusia dalam kehidupan dunia.[625]

Ayat tersebut penting karena memberikan dasar bagi suatu etika penggunaan dunia. Dunia tidak diperlakukan sebagai tujuan tertinggi, tetapi juga tidak diperlakukan sebagai realitas yang harus ditolak. Harta, pekerjaan, keluarga, pengetahuan, teknologi, kekuasaan, dan sumber daya dapat menjadi sarana kebaikan maupun sarana kerusakan. Nilai moralnya tidak semata-mata melekat pada keberadaan benda, tetapi berkaitan dengan cara benda tersebut ditempatkan dalam orientasi

kehidupan. Ibn ʻĀshūr memberikan kontribusi penting terhadap perluasan teori maqāṣid dengan menekankan tujuan-tujuan yang berkaitan dengan kemaslahatan, keteraturan, kebebasan, hak, dan kehidupan sosial.[626] Perspektif tersebut membantu menghindari pemahaman maqāṣid yang terlalu sempit. Kehidupan dunia bukan sekadar gangguan terhadap kehidupan akhirat. Ia merupakan arena tempat tujuan-tujuan moral diwujudkan. Kebebasan, keluarga, keamanan, keteraturan, dan kesejahteraan tidak dapat dicapai tanpa keterlibatan nyata dalam dunia.

Jasser Auda kemudian mengembangkan pendekatan sistem terhadap maqāṣid dengan menekankan keterhubungan, keterbukaan, multidimensionalitas, dan orientasi tujuan.[627] Pendekatan ini relevan bagi pembahasan qana'ah karena memperlihatkan bahwa penilaian terhadap satu tindakan tidak selalu dapat dipisahkan dari jaringan konsekuensi yang lebih luas. Menolak dunia secara total dapat menghasilkan persoalan baru apabila tindakan tersebut justru menghilangkan kemampuan seseorang menjalankan tanggung jawab sosial dan keluarga.

Karena itu, menerima dunia tanpa menjadi hamba dunia menuntut perubahan relasi, bukan sekadar perubahan objek. Seseorang dapat bekerja di sektor ekonomi, menggunakan teknologi, memiliki rumah yang baik, memperoleh pendidikan tinggi, atau memimpin institusi tanpa menjadikan semua itu sebagai sumber identitas absolut. Sebaliknya, seseorang dapat hidup dalam kesederhanaan tetapi tetap menjadi hamba dunia apabila seluruh energinya diarahkan untuk memperoleh pujian atas kesederhanaan tersebut. Al-Ghazālī membantu memperjelas dimensi ini melalui kritik terhadap kesalehan

lahiriah yang tidak diikuti kebersihan hati.[628] Zuhud yang hanya menjadi penampilan berisiko melahirkan bentuk lain dari keterikatan: keterikatan terhadap citra diri sebagai orang zuhud. Pada tingkat tersebut, objek keterikatan memang berubah, tetapi struktur egonya tetap bertahan.

Qana'ah dengan demikian bukan penolakan terhadap kemajuan. Ia adalah kemampuan untuk menikmati kemajuan tanpa menjadikannya pusat keselamatan. Orang yang qana'ah dapat mengejar ilmu karena ilmu itu bermanfaat, mencari kekayaan karena kekayaan itu memungkinkan tanggung jawab ditunaikan, dan memperoleh kedudukan karena kedudukan itu dapat digunakan untuk pelayanan. Namun ia tidak menganggap semua itu sebagai sumber terakhir makna hidup.

Dalam kerangka ini, dunia dipulihkan kepada statusnya sebagai amanah. Harta adalah amanah, tubuh adalah amanah, waktu adalah amanah, kekuasaan adalah amanah, bahkan kemampuan intelektual adalah amanah. Konsekuensi etisnya sangat penting: manusia tidak lagi bertanya hanya “berapa banyak yang dapat saya miliki?”, tetapi “untuk apa sesuatu itu dipercayakan kepada saya?” Pergeseran tersebut mengubah logika kepemilikan menjadi logika pertanggungjawaban.

**Dari Hubb al-Dunyā menuju Hubb Allāh**

Mengurangi cinta kepada dunia tidak dengan sendirinya menyelesaikan persoalan kehendak. Jika dunia hanya ditinggalkan sementara pusat cinta tidak berubah, manusia dapat mengalami kekosongan spiritual. Karena itu, tasawuf tidak berhenti pada *takhallī*, yakni pengosongan dari sifat-sifat dan keterikatan yang merusak; ia

bergerak menuju *taḥallī*, yakni pengisian diri dengan kualitas yang lebih luhur, dan kemudian menuju orientasi cinta kepada Allah. Dalam struktur tersebut, zuhud memiliki fungsi transisional.

Al-Ghazālī menempatkan cinta kepada Allah sebagai salah satu tema sentral dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.[629] Cinta tersebut bukan sekadar emosi religius, melainkan perubahan orientasi nilai. Apa yang sebelumnya menjadi pusat perhatian manusia harta, status, pujian, kenyamanan, atau kenikmatan tidak lagi menempati kedudukan tertinggi. Pergeseran itu membuat zuhud tidak menjadi proyek pengurangan dunia tanpa arah. Yang ditinggalkan memperoleh makna karena ada sesuatu yang lebih tinggi yang dituju.

Al-Qushayrī juga menempatkan cinta, zuhud, qana'ah, dan berbagai maqām spiritual dalam rangkaian perjalanan yang saling berhubungan.[630] Hal tersebut menunjukkan bahwa bahasa tasawuf tentang cinta tidak dapat dipisahkan dari disiplin kehendak. Cinta kepada Allah bukan sekadar pengalaman emosional yang bebas dari pembentukan karakter. Ia menuntut perubahan cara seseorang menginginkan, memilih, dan menilai.

Dari perspektif psikologi agama, William James memperlihatkan bahwa pengalaman religius dapat menghasilkan perubahan mendasar dalam pusat perhatian dan orientasi hidup seseorang.[631] Namun pengalaman religius tidak otomatis identik dengan kematangan moral. Tradisi tasawuf memberikan koreksi penting terhadap kemungkinan romantisasi pengalaman batin: pengalaman spiritual harus berbuah dalam perubahan kehendak dan akhlak. Dengan demikian, cinta kepada Allah tidak diukur semata-mata dari intensitas perasaan, tetapi juga dari transformasi hubungan manusia dengan dirinya, dunia, dan

sesama. Hubungan antara *ḥubb al-dunyā* dan *ḥubb Allāh* juga perlu dipahami secara non-kompetitif. Bukan berarti manusia harus berhenti mencintai keluarga, pekerjaan, keindahan, ilmu, atau kehidupan. Yang berubah adalah struktur hierarki cinta. Sesuatu yang berasal dari Allah dapat dicintai sebagai karunia tanpa ditempatkan sebagai pengganti Allah. Keluarga dicintai tanpa disembah secara emosional; harta digunakan tanpa dijadikan ukuran harga diri; ilmu dikejar tanpa menjadikannya alasan untuk kesombongan.

Di sini qana'ah memainkan fungsi penting. Qana'ah menciptakan ruang batin agar cinta tidak selalu diterjemahkan menjadi kepemilikan. Seseorang dapat mencintai sesuatu tanpa harus memilikinya. Ia dapat bersyukur atas kehadiran sesuatu dan tetap mampu menerima ketika sesuatu itu pergi. Bentuk cinta seperti ini lebih matang karena tidak sepenuhnya bergantung pada kontrol.

Charles Taylor menunjukkan bahwa kehidupan manusia selalu bergerak dalam horizon nilai yang menentukan apa yang dianggap layak dicintai dan dikejar.[632] Jika horizon tertinggi adalah kepemilikan, maka cinta akan mudah berubah menjadi akumulasi. Jika horizon tertinggi adalah Allah, objek-objek duniawi dapat kembali ditempatkan secara proporsional sebagai amanah dan tanda, bukan sebagai tujuan final.

Dari dialog tersebut dapat dikembangkan suatu proposisi bahwa perjalanan spiritual tidak terutama bergerak dari “mencintai sesuatu” menuju “tidak mencintai apa pun”. Ia bergerak dari cinta yang posesif menuju cinta yang terarah. Dalam cinta posesif, objek menjadi milik ego; dalam cinta yang terarah kepada Allah, objek diterima dalam horizon penghambaan. Perubahan tersebut menjelaskan mengapa qana'ah tidak identik dengan dinginnya hati. Justru qana'ah

memungkinkan cinta menjadi lebih bebas karena cinta tidak lagi menuntut objek untuk menjamin eksistensi diri.

**Dari Wahn menuju Nafs al-Muṭma'innah**

Salah satu persoalan terdalam manusia bukan hanya keinginan terhadap sesuatu yang tidak dimiliki, melainkan *wahn* ketakutan dan kelemahan batin yang membuat manusia terlalu bergantung kepada apa yang bersifat sementara. Dalam kerangka ini, qana'ah tidak cukup dipahami sebagai rasa puas. Ia harus dipahami sebagai transformasi dari ketergantungan menuju ketenangan. Manusia tidak lagi hidup dalam kecemasan terus-menerus mengenai apa yang akan hilang, karena pusat keberadaannya tidak diletakkan sepenuhnya pada sesuatu yang dapat hilang.

Al-Qur'an menggambarkan *nafs al-muṭma'innah* sebagai jiwa yang telah mencapai ketenangan (Q.S. al-Fajr 89: 27–30).[633] Ayat tersebut berada pada bagian penutup surah yang memperhadapkan keadaan manusia yang terjebak dalam orientasi dunia dengan keadaan jiwa yang memperoleh ketenangan. Secara tekstual, *iṭmi'nān* mengandung gagasan ketenteraman, kemantapan, dan tidak lagi berada dalam kegelisahan yang terus-menerus.

Ketenangan tersebut tidak seharusnya dipahami sebagai keadaan psikologis tanpa konflik. Manusia tetap dapat mengalami kehilangan, kesedihan, penyakit, kegagalan, dan ketidakpastian. *Nafs al-muṭma'innah* bukan jiwa yang kebal terhadap pengalaman manusiawi. Ia adalah jiwa yang memiliki pusat orientasi yang tidak mudah runtuh oleh perubahan eksternal. Dalam pengertian tersebut, ketenangan lebih dekat kepada stabilitas orientasi daripada ketiadaan emosi.

Tradisi tasawuf sering menggambarkan perjalanan jiwa sebagai proses disiplin yang melibatkan perjuangan terhadap hawa nafsu, mujahadah, muhasabah, zuhud, sabar, tawakal, dan ridha. Al-Qushayrī menempatkan berbagai maqām tersebut dalam kerangka perjalanan spiritual yang menuntut latihan, bukan sekadar klaim pengalaman batin.[634] Ini penting untuk menghindari anggapan bahwa ketenangan spiritual dapat diperoleh melalui afirmasi psikologis semata.

Al-Ghazālī memberikan dimensi tambahan dengan menghubungkan ketenangan batin dengan perubahan orientasi cinta, kehendak, dan pengetahuan.[635] Jiwa menjadi lebih tenang ketika ia tidak lagi memandang dunia sebagai sumber keselamatan final. Dalam kerangka tersebut, qana'ah berfungsi sebagai salah satu mekanisme pembebasan: manusia belajar menerima keterbatasan dunia tanpa menjadikan keterbatasan itu alasan untuk kehilangan harapan.

Konsep tersebut dapat dibandingkan secara terbatas dengan gagasan *self* dalam psikologi dan filsafat modern. William James menunjukkan bahwa kehidupan batin manusia dapat mengalami reorganisasi ketika seseorang mengalami perubahan orientasi religius yang mendalam.[636] Namun kerangka Islam menambahkan dimensi normatif dan teologis: ketenangan bukan hanya hasil reorganisasi psikologis, tetapi berkaitan dengan hubungan manusia dengan Allah.

Perubahan dari *wahn* menuju *nafs al-muṭma'innah* dapat dipahami sebagai perubahan pusat ketergantungan. Dalam keadaan *wahn*, manusia menggantungkan keamanan batinnya pada sesuatu yang rapuh: kekayaan, jabatan, penerimaan sosial, kesehatan, relasi, atau kemampuan mengendalikan masa depan. Ketika salah satu unsur tersebut terganggu, identitas dirinya ikut terguncang. Dalam keadaan

*muṭma'innah*, manusia tetap mengakui pentingnya semua itu tetapi tidak menjadikannya sebagai fondasi terakhir keberadaan.

Karena itu, qana'ah dapat dipandang sebagai latihan awal menuju *iṭmi'nān*. Ia melatih manusia untuk berkata: "Aku menerima apa yang ada tanpa berhenti berusaha memperbaiki apa yang dapat diperbaiki." Kalimat tersebut menyatukan ikhtiar dan penerimaan. Ikhtiar mencegah qana'ah berubah menjadi pasivitas; penerimaan mencegah ikhtiar berubah menjadi obsesi penguasaan.

**Mengeluarkan Hawa Nafsu Sebelum Ruh Keluar dari Jasad**

Ungkapan "mengeluarkan hawa nafsu sebelum ruh keluar dari jasad" harus dibaca sebagai metafora spiritual, bukan sebagai pernyataan literal mengenai proses kematian. Maksud konseptualnya adalah bahwa kematian biologis seharusnya tidak menjadi satu-satunya momentum perubahan manusia. Jika seseorang menunggu kematian untuk melepaskan keterikatan, maka kesempatan melakukan transformasi kehendak selama kehidupan telah disia-siakan. Pendidikan spiritual justru menuntut pelepasan keterikatan sebelum tubuh kehilangan kemampuan untuk memilih.

Gagasan ini berhubungan erat dengan konsep *mujāhadah al-nafs*. Tradisi tasawuf memandang perjuangan terhadap hawa nafsu sebagai proses pembentukan diri. Al-Qushayrī memasukkan perjuangan terhadap jiwa sebagai bagian penting dari disiplin para salik.[637] Al-Ghazālī mengembangkan persoalan tersebut melalui pembahasan tentang pendidikan jiwa, pengendalian syahwat, penyakit hati, zuhud, niat, dan muhasabah.[638] Keduanya menunjukkan bahwa perubahan spiritual tidak dipahami sebagai peristiwa spontan, tetapi sebagai

latihan yang berlangsung sepanjang kehidupan. Ungkapan tersebut juga dapat ditempatkan dalam horizon kematian yang menjadi bagian penting dari *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kesadaran terhadap kematian bukan dimaksudkan untuk menghasilkan kecemasan yang melumpuhkan. Fungsinya justru memberikan perspektif terhadap keinginan. Sesuatu yang tampak mutlak ketika manusia lupa akan kefanaan dapat menjadi relatif ketika manusia mengingat bahwa hidup memiliki batas. Kesadaran akan kematian mengubah skala prioritas.

Dalam kerangka psikologi eksistensial, kesadaran akan keterbatasan hidup dapat memaksa manusia menilai kembali apa yang sungguh penting. William James menunjukkan bahwa pengalaman religius sering kali berhubungan dengan kesadaran mengenai keterbatasan, penderitaan, pertobatan, dan kebutuhan akan orientasi yang lebih mendalam.[639] Namun lagi-lagi, perspektif Islam memberikan orientasi teologis yang lebih spesifik: kesadaran akan kematian diarahkan kepada pertanggungjawaban dan perjumpaan dengan Allah.

"Keluar dari hawa nafsu" juga tidak berarti manusia menjadi makhluk tanpa keinginan. Yang berubah adalah status keinginan dalam struktur diri. Keinginan tidak lagi menjadi penguasa; ia menjadi sesuatu yang dapat dididik. Syahwat tidak harus dimusnahkan, tetapi harus ditempatkan. Ambisi tidak harus dihancurkan, tetapi harus diarahkan. Keinginan memiliki tidak harus dilarang, tetapi harus dipisahkan dari keserakahan. Bahkan keinginan untuk dihargai dapat diarahkan menjadi motivasi untuk memberi manfaat, bukan pencarian pengakuan tanpa batas.

Al-Qur'an menyebut jiwa yang mendorong kepada keburukan (Q.S. Yūsuf 12: 53), jiwa yang mencela dirinya (Q.S. al-Qiyāmah 75: 2), dan

jiwa yang tenang (Q.S. al-Fajr 89: 27).[640] Ketiga istilah tersebut tidak perlu dipaksakan menjadi teori psikologi bertingkat yang kaku. Namun rangkaian tersebut dapat dibaca sebagai representasi tiga konfigurasi moral: kehendak yang didominasi dorongan, kehendak yang telah mampu melakukan koreksi diri, dan kehendak yang mencapai ketenangan melalui keteraturan orientasi.

Di sinilah kematian menjadi cermin bagi kehidupan. Orang yang sadar bahwa dirinya akan mati memperoleh kesempatan untuk bertanya sebelum kematian datang: keinginan apa yang layak dipertahankan, keterikatan apa yang perlu dilepaskan, konflik apa yang perlu diselesaikan, dan orientasi apa yang harus diperbaiki? Kesadaran tersebut mengubah kematian dari sekadar peristiwa biologis menjadi horizon etis.

Proposisi yang dikembangkan di sini adalah bahwa kematangan spiritual dapat diukur, secara konseptual, dari kemampuan manusia melakukan “kematian kecil” terhadap dominasi ego sebelum kematian biologis. Ia belajar kehilangan tanpa hancur, menerima tanpa pasif, memiliki tanpa melekat, berkuasa tanpa menyembah kekuasaan, dan dicintai tanpa menjadikan cinta manusia sebagai satu-satunya sumber nilai. Dalam pengertian itu, qana'ah menjadi latihan pembebasan sebelum manusia menghadapi pembebasan terakhir dari seluruh kepemilikan duniawi.

**Kontribusi Keilmuan Monograf**

Kontribusi keilmuan pembahasan mengenai qana'ah, kehendak, dan jalan kembali kepada Allah terletak terutama pada upaya mempertemukan beberapa wilayah pengetahuan yang sering

dibicarakan secara terpisah. Fiqih biasanya berurusan dengan status perbuatan; maqāṣid memperluas perhatian kepada tujuan dan kemaslahatan; tasawuf memberikan perhatian pada kualitas batin dan transformasi kehendak. Ketiganya tidak identik, tetapi dapat ditempatkan dalam satu arsitektur konseptual tanpa menghapus perbedaan epistemologis masing-masing.

Fiqih memberikan batas normatif mengenai apa yang boleh, wajib, dianjurkan, makruh, atau dilarang. Namun status hukum suatu perbuatan tidak selalu menjelaskan kualitas hubungan batin manusia dengan perbuatan tersebut. Sesuatu yang halal dapat dilakukan dengan keserakahan, kesombongan, atau ketergantungan yang merusak. Karena itu, kategori legal tidak selalu identik dengan kategori spiritual.

Maqāṣid memperluas analisis dengan menanyakan tujuan, akibat, dan kemaslahatan yang hendak diwujudkan hukum. Dalam pemikiran Ibn ʻĀshūr, maqāṣid dikembangkan sebagai kerangka yang dapat memperhatikan tujuan-tujuan yang lebih luas, termasuk kebebasan, hak, keteraturan, dan kemaslahatan.[641] Auda kemudian memperluasnya melalui pendekatan sistem yang menolak pembacaan hukum secara terlalu terisolasi dari konteks, tujuan, dan keterhubungan antarelemen.[642] Kerangka maqāṣid tersebut menyediakan jembatan dari hukum perbuatan menuju pertanyaan mengenai kualitas kehidupan yang hendak diwujudkan oleh hukum.

Tasawuf memasuki ruang yang berbeda. Ia bertanya mengenai siapa yang melakukan perbuatan, dengan motif apa, dalam keadaan batin seperti apa, dan menuju orientasi apa. Al-Muḥāsibī dan al-Ghazālī memperlihatkan bahwa pembentukan manusia tidak selesai dengan pengaturan tindakan lahiriah. Penyakit batin dapat merusak tindakan

yang secara formal benar, sedangkan niat yang baik menuntut pembinaan terus-menerus agar tidak berubah menjadi pembenaran diri.[643]

Dari dialog ketiga perspektif tersebut dapat dikembangkan suatu konstruksi konseptual mengenai tiga lapisan normativitas. Lapisan pertama adalah normativitas perbuatan, yaitu pertanyaan mengenai status tindakan. Lapisan kedua adalah normativitas tujuan, yaitu pertanyaan mengenai kemaslahatan dan arah tindakan. Lapisan ketiga adalah normativitas kehendak, yaitu pertanyaan mengenai kualitas batin, motif, keterikatan, dan orientasi pelaku. Ketiganya tidak boleh dicampuradukkan. Akan tetapi, kehidupan manusia yang utuh membutuhkan dialog di antara ketiganya.

Qana'ah menjadi penting karena ia berada di persimpangan ketiga lapisan tersebut. Secara fiqh, qana'ah tidak dapat digunakan untuk menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal. Secara maqāṣid, qana'ah dapat mendukung kemaslahatan apabila ia mengurangi keserakahan dan membuka ruang distribusi, tanggung jawab, serta keseimbangan. Secara tasawuf, qana'ah merupakan pembentukan keadaan hati yang tidak menjadikan dunia sebagai pusat penghambaan.

Kontribusi konseptual lainnya adalah pemisahan antara kebebasan memilih dan kebebasan dari keterikatan. Filsafat kehendak modern, khususnya melalui Frankfurt, membantu menunjukkan bahwa kebebasan tidak hanya berkaitan dengan tindakan yang dipilih, tetapi juga hubungan reflektif seseorang dengan keinginannya.[644] Tradisi tasawuf menambahkan dimensi normatif-teologis: kehendak tidak cukup hanya reflektif, tetapi perlu diarahkan kepada kebaikan dan

penghambaan kepada Allah. Kerangka tersebut juga menawarkan pembacaan baru terhadap zuhud. Zuhud tidak perlu ditempatkan sebagai oposisi terhadap dunia, melainkan sebagai transformasi relasi dengan dunia. Manusia tidak dituntut menjadi tidak memiliki, tetapi tidak menjadi milik dari apa yang dimilikinya. Formulasi ini mempertemukan kritik Fromm terhadap orientasi *having* dengan tradisi Islam mengenai keterikatan hati, tanpa menyamakan kedua kerangka tersebut.[645]

Pada tingkat yang lebih luas, konstruksi tersebut memungkinkan qana'ah dipahami bukan sebagai moralitas kekurangan, melainkan etika kebebasan. Orang qana'ah bukan orang yang berhenti mengembangkan diri, melainkan orang yang tidak menjadikan akumulasi sebagai syarat mutlak bagi kebermaknaan. Ia tetap bekerja, belajar, membangun, dan berkontribusi, tetapi memiliki kemampuan untuk menerima keterbatasan tanpa kehilangan pusat orientasi spiritualnya.

Kontribusi terakhir terletak pada integrasi antara *muḥāsabah* dan *maqāṣid*. Muhasabah biasanya bergerak ke dalam: memeriksa niat, motif, dan keadaan hati. Maqāṣid bergerak ke luar: menilai tujuan, kemaslahatan, dan akibat hukum. Jika keduanya dipertemukan, lahir model evaluasi yang lebih komprehensif: seseorang tidak hanya bertanya apakah tindakannya sah, tetapi juga apakah tindakannya mewujudkan tujuan yang baik dan apakah kehendak yang menggerakkannya sedang membentuk karakter yang mendekatkan dirinya kepada Allah.

Kontribusi keilmuan monograf ini dapat dirumuskan sebagai sebuah sintesis: fiqih mengatur tindakan, maqāṣid mengarahkan

tujuan, dan tasawuf mendidik kehendak. Sintesis ini tidak dimaksudkan untuk menghapus batas disipliner, melainkan untuk menunjukkan bahwa ketiganya menjawab pertanyaan yang berbeda tentang manusia yang sama. Qana'ah menjadi salah satu titik temu paling jelas karena ia menyentuh sekaligus tindakan, tujuan, dan kehendak.

**Keterbatasan dan Agenda Pengembangan Kajian**

Setiap konstruksi konseptual memiliki batas. Pembahasan mengenai qana'ah, kehendak, maqāṣid, zuhud, dan tasawuf tidak dapat dianggap telah menyelesaikan seluruh persoalan tentang kebebasan manusia. Kompleksitas kehendak melibatkan dimensi teologis, filosofis, psikologis, sosial, ekonomi, dan bahkan neurobiologis yang tidak seluruhnya dapat direduksi ke dalam bahasa spiritual. Karena itu, sintesis yang dikembangkan di sini harus dipahami sebagai kerangka konseptual, bukan sebagai teori total mengenai manusia.

Keterbatasan pertama terletak pada risiko penyederhanaan istilah *nafs*. Dalam Al-Qur'an dan literatur Islam, *nafs* memiliki rentang makna yang luas. Ia dapat menunjuk kepada diri, jiwa, pribadi, atau aspek tertentu dari kehidupan batin, tergantung konteks. Karena itu, mengubah *nafs al-ammārah*, *al-nafs al-lawwāmah*, dan *al-nafs al-muṭma'innah* menjadi tiga "tingkatan psikologis" yang kaku berisiko mengabaikan kompleksitas semantik dan sejarah tafsirnya. Pembacaan yang dikembangkan dalam bab ini sengaja memperlakukannya sebagai konfigurasi moral-spiritual, bukan sebagai klasifikasi psikologis universal.

Keterbatasan kedua berkaitan dengan dialog antara tasawuf dan filsafat Barat. Perbandingan dengan Frankfurt, Fromm, Taylor, Smith,

dan James dapat memperluas horizon analisis, tetapi tidak boleh menghasilkan kesimpulan bahwa konsep-konsep tersebut pada dasarnya identik. *Qana'ah* bukan sekadar *self-control*; zuhud bukan sekadar kritik terhadap konsumtivisme; cinta kepada Allah bukan sekadar bentuk pengalaman religius; dan *nafs al-muṭma'innah* bukan sekadar keadaan psikologis positif. Perbandingan berguna sejauh ia memperlihatkan persamaan struktural sekaligus menjaga perbedaan ontologis dan epistemologis.

Keterbatasan ketiga adalah dominannya pendekatan normatif-konseptual. Kerangka ini mampu menjelaskan bagaimana qana'ah seharusnya dipahami, tetapi tidak secara otomatis menjelaskan bagaimana qana'ah benar-benar bekerja dalam kehidupan masyarakat yang berbeda. Pengalaman qana'ah seorang petani, pekerja migran, pengusaha, akademisi, pejabat publik, atau komunitas yang hidup dalam kemiskinan struktural tidak dapat diasumsikan sama. Karena itu, penelitian lanjutan perlu menguji bagaimana konsep qana'ah berinteraksi dengan kondisi ekonomi, kelas sosial, gender, budaya konsumsi, teknologi digital, dan struktur ketimpangan.

Keterbatasan tersebut menjadi sangat penting agar qana'ah tidak digunakan untuk melegitimasi ketidakadilan. Ada perbedaan antara menerima keterbatasan pribadi dan menerima ketidakadilan sosial sebagai sesuatu yang tidak perlu diubah. Qana'ah pada tingkat personal tidak boleh dijadikan alasan untuk mengabaikan kewajiban sosial, eksploitasi ekonomi, atau penyalahgunaan kekuasaan. Perspektif maqāṣid justru dapat berfungsi sebagai koreksi karena mengarahkan perhatian kepada kemaslahatan, keadilan, hak, dan keteraturan sosial.[646]

Agenda pengembangan pertama karena itu adalah membangun dialog yang lebih kuat antara etika spiritual dan teori keadilan sosial. Pertanyaan yang perlu dikembangkan bukan hanya “bagaimana manusia menjadi qana'ah?”, tetapi juga “struktur sosial seperti apa yang memungkinkan manusia hidup secara bermartabat tanpa didorong oleh kecemasan material yang berlebihan?” Pertanyaan tersebut memindahkan pembahasan dari moralitas individu menuju hubungan antara kebajikan personal dan institusi sosial.

Agenda kedua adalah pengembangan kajian empiris mengenai qana'ah. Konsep yang selama ini banyak dibahas secara normatif dapat dikaji melalui psikologi agama, psikologi positif secara kritis, sosiologi konsumsi, antropologi ekonomi, dan studi kesejahteraan. Penelitian empiris dapat mengeksplorasi apakah dan bagaimana rasa cukup berkaitan dengan kecemasan, materialisme, kesejahteraan subjektif, kemurahan hati, pengendalian diri, atau kualitas relasi sosial. Namun pengukuran empiris harus tetap berhati-hati agar qana'ah tidak direduksi menjadi satu skor psikologis.

Agenda ketiga menyangkut pendidikan. Jika qana'ah dipahami sebagai pendidikan kehendak, maka lembaga pendidikan tidak cukup mengajarkan apa yang harus diketahui; ia juga perlu memperhatikan bagaimana peserta didik belajar menginginkan. Pendidikan modern sering mengajarkan kompetensi untuk mencapai lebih banyak, tetapi jarang mengajarkan kapan seseorang harus berkata “cukup”, bagaimana menghadapi kegagalan, bagaimana menerima keterbatasan, dan bagaimana membedakan ambisi produktif dari ambisi yang menghancurkan diri. Di sinilah pendidikan karakter, etika, dan spiritualitas dapat berdialog secara lebih substantif.

Agenda keempat adalah pengembangan fiqih konsumsi dan fiqih kehendak dalam masyarakat digital. Algoritma, iklan personal, ekonomi perhatian, budaya influencer, dan perdagangan digital mengubah cara keinginan dibentuk. Manusia tidak lagi hanya membeli barang; ia terus-menerus dipertemukan dengan representasi mengenai kehidupan yang "seharusnya" ia inginkan. Persoalan qana'ah dalam konteks tersebut bukan sekadar menahan diri setelah keinginan muncul, tetapi memahami bagaimana keinginan itu diproduksi.

Agenda kelima adalah pengembangan kajian lintas agama dan lintas peradaban mengenai kecukupan. Berbagai tradisi keagamaan dan filsafat memiliki konsep yang berkaitan dengan pengendalian keinginan, kesederhanaan, kebebasan batin, dan kehidupan yang baik. Perbandingan semacam itu perlu dilakukan tanpa menghapus kekhasan Islam. Justru melalui perbandingan yang hati-hati, kekhususan konsep qana'ah dapat terlihat lebih jelas.

Agenda terakhir adalah memperdalam hubungan antara qana'ah dan *hubb Allāh*. Jika qana'ah hanya dipahami sebagai teknik mengurangi konsumsi, ia kehilangan dimensi spiritualnya. Sebaliknya, jika qana'ah hanya dipahami sebagai pengalaman batin tanpa konsekuensi sosial, ia kehilangan dimensi etikanya. Kajian mendatang perlu mempertahankan ketiganya: transformasi kehendak, orientasi cinta kepada Allah, dan tanggung jawab terhadap kehidupan bersama.

Pada akhirnya, keterbatasan bukan alasan untuk menutup pembahasan, melainkan alasan untuk menjaga kerendahan hati epistemik. Tradisi Islam sendiri mengajarkan bahwa pengetahuan manusia memiliki batas, sementara perjalanan spiritual tidak selesai dengan satu konsep. Qana'ah tidak dapat dijadikan formula untuk

seluruh problem kehidupan. Ia lebih tepat dipahami sebagai prinsip yang membantu manusia menata hubungan dengan keinginan: bekerja tanpa diperbudak hasil, memiliki tanpa dimiliki, mencintai tanpa menguasai, kehilangan tanpa kehilangan Allah, dan menerima dunia tanpa menjadikannya tujuan akhir.

Dalam kerangka penutup substantif ini, jalan kembali kepada Allah bukan perjalanan keluar dari kehidupan, melainkan perjalanan mengembalikan kehidupan kepada orientasi yang benar. Hawa nafsu tidak harus dimusnahkan, tetapi dididik; dunia tidak harus dibenci, tetapi ditempatkan; kehendak tidak harus ditiadakan, tetapi diarahkan; dan qana'ah tidak harus dipahami sebagai berhenti bergerak, melainkan sebagai kemampuan bergerak tanpa kehilangan pusat. Di situlah kebebasan spiritual memperoleh makna terdalamnya: manusia tidak lagi hidup sekadar karena apa yang ingin ia miliki, tetapi karena apa yang ingin ia menjadi di hadapan Allah.

# DUNIA SEBAGAI AMANAH

Persoalan tentang hubungan manusia dengan dunia tidak dapat diselesaikan hanya dengan membedakan secara sederhana antara “mencintai dunia” dan “meninggalkan dunia”. Pembedaan semacam itu terlalu kasar untuk menjelaskan kompleksitas kehidupan manusia, sebab dunia merupakan ruang tempat manusia bekerja, membangun keluarga, memperoleh pengetahuan, mengembangkan kebudayaan, menegakkan keadilan, dan menjalankan tanggung jawab sosial. Problem spiritual muncul bukan semata-mata karena manusia memiliki dunia, melainkan ketika kepemilikan mengubah posisi dunia dari sarana menjadi tujuan, dari amanah menjadi objek penguasaan absolut, dan dari sesuatu yang berada di tangan menjadi sesuatu yang menguasai hati.

Kerangka amanah memberikan titik berangkat yang lebih memadai. Al-Qur’an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang menerima amanah yang sebelumnya ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung (Q.S. al-Aḥzāb 33: 72).[647] Ayat tersebut tidak secara eksplisit menyamakan amanah dengan harta atau kepemilikan material. Karena itu, secara metodologis, ayat tersebut tidak semestinya direduksi menjadi dalil bahwa seluruh harta manusia hanyalah “titipan” dalam pengertian ekonomi yang sempit. Akan tetapi, struktur maknanya membuka suatu prinsip antropologis yang penting: keberadaan manusia selalu mengandung tanggung jawab moral terhadap sesuatu yang dipercayakan kepadanya. Harta, kekuasaan,

pengetahuan, tubuh, waktu, bahkan kemampuan memengaruhi orang lain dapat ditempatkan dalam horizon tanggung jawab tersebut.

Konsekuensinya, kepemilikan tidak lagi dipahami sebagai hak absolut tanpa dimensi etis. Dalam perspektif amanah, manusia memang dapat memiliki sesuatu secara legal dan sosial, tetapi kepemilikan tersebut selalu berada di bawah horizon pertanggungjawaban. Perbedaan ini penting karena seseorang dapat memiliki sesuatu secara sah, tetapi memperlakukannya secara tidak sah secara moral. Kekayaan dapat diperoleh melalui kerja yang halal, tetapi kemudian digunakan untuk kesombongan, pemborosan, penindasan, atau penguasaan terhadap orang lain. Sebaliknya, harta yang besar dapat menjadi instrumen kebajikan ketika digunakan untuk memenuhi kebutuhan, mengembangkan kehidupan, menolong sesama, dan menopang tujuan-tujuan yang bernilai.

Al-Qur'an bahkan tidak membangun etika kehidupan material dengan cara mengharamkan seluruh bentuk kenikmatan duniawi. Manusia diperintahkan untuk menikmati makanan dan minuman, tetapi sekaligus dilarang melakukan isrāf atau berlebih-lebihan (Q.S. al-A'rāf 7: 31).[648] Struktur normatif ini menunjukkan adanya pembedaan antara penggunaan dan penyalahgunaan. Yang menjadi persoalan bukan keberadaan materi itu sendiri, melainkan hubungan manusia dengannya. Dunia dapat menjadi sarana pemenuhan kebutuhan yang wajar, tetapi dapat berubah menjadi medan dominasi hawa nafsu apabila konsumsi tidak lagi dikendalikan oleh pertimbangan moral.

Pada titik ini, konsep amanah memiliki implikasi epistemologis sekaligus etis. Ia mengubah pertanyaan dari "Berapa banyak yang boleh saya miliki?" menjadi "Untuk apa sesuatu yang saya miliki itu

digunakan?" Pergeseran tersebut tampak sederhana, tetapi sesungguhnya mengubah struktur kesadaran. Orientasi pertama menempatkan kuantitas sebagai pusat penilaian, sedangkan orientasi kedua menempatkan fungsi, tanggung jawab, dan tujuan sebagai ukuran. Kekayaan tidak dinilai semata-mata berdasarkan jumlahnya, tetapi berdasarkan hubungan antara sumber, cara memperoleh, cara menggunakan, serta akibat sosial dan spiritual dari penggunaannya.

Pemikiran Hamka mengenai tasawuf modern memberikan artikulasi yang dekat dengan kerangka tersebut. Dalam pembacaannya terhadap qana'ah dan zuhud, kekayaan tidak diposisikan sebagai penghalang otomatis bagi kehidupan spiritual. Kekayaan menjadi problem ketika ia kehilangan fungsi instrumental dan berubah menjadi pusat orientasi batin. Literatur akademik mengenai Hamka juga menunjukkan bahwa tasawuf modern yang dikembangkannya berusaha mempertemukan pemurnian jiwa dengan keterlibatan aktif manusia dalam kehidupan dunia, bukan mengajarkan pengunduran diri dari dunia.[649] Pembacaan tersebut penting karena menghindarkan konsep zuhud dari reduksi menjadi kemiskinan lahiriah.

Kerangka ini memiliki kemiripan tertentu dengan gagasan Aristoteles tentang barang-barang eksternal. Dalam *Nicomachean Ethics*, Aristoteles mengakui bahwa kehidupan yang baik memerlukan sejumlah kondisi eksternal, termasuk kekayaan, persahabatan, dan kekuasaan dalam kadar tertentu, karena manusia membutuhkan sarana untuk menjalankan tindakan-tindakan yang baik.[650] Namun, pengakuan terhadap pentingnya sarana eksternal tidak menjadikan sarana tersebut sebagai hakikat kehidupan baik. Di sini terdapat titik dialog yang produktif dengan etika Islam: dunia diperlukan, tetapi

kebutuhan terhadap dunia tidak identik dengan ketundukan kepada dunia.

Perbedaannya terletak pada horizon metafisis yang mendasarinya. Aristoteles membangun kehidupan baik terutama melalui konsep *eudaimonia* dan aktivitas yang sesuai dengan kebajikan, sedangkan kerangka Islam menempatkan kehidupan manusia dalam relasi penghambaan kepada Allah dan pertanggungjawaban eskatologis. Karena itu, dunia dalam perspektif Islam tidak hanya dinilai berdasarkan kemampuannya menyediakan kondisi bagi kehidupan baik, tetapi juga berdasarkan kemampuannya menjadi medan pelaksanaan amanah dan pengabdian.

Konsepsi amanah juga mengoreksi kecenderungan asketisme yang memahami kesucian sebagai penolakan terhadap materi. Penolakan semacam itu dapat menghasilkan paradoks: manusia meninggalkan harta secara lahiriah, tetapi tetap terikat secara batiniah kepada citra dirinya sebagai orang yang "tidak memiliki". Dalam keadaan tertentu, kemiskinan bahkan dapat menjadi objek kebanggaan. Jika demikian, yang berubah hanyalah bentuk keterikatan, bukan struktur keterikatan itu sendiri. Seseorang dapat diperbudak oleh harta, tetapi juga dapat diperbudak oleh identitas sebagai orang yang merasa lebih suci karena tidak memiliki harta.

Karena itu, amanah tidak identik dengan kepemilikan minimal. Amanah menunjuk kepada kualitas hubungan manusia dengan apa yang berada dalam jangkauan tanggung jawabnya. Orang yang memiliki sedikit maupun banyak sama-sama dapat gagal dalam amanah. Yang membedakan bukan semata-mata volume kepemilikan, melainkan apakah kepemilikan tersebut menambah kemampuan seseorang untuk

menjalankan tanggung jawab atau justru memperluas kekuasaan ego. Pembacaan tersebut membawa konsep dunia kepada wilayah spiritual yang lebih dalam. Dunia tidak perlu dibenci agar manusia bebas darinya. Yang diperlukan adalah perubahan struktur kepemilikan: dari "ini milikku secara mutlak" menjadi "ini dipercayakan kepadaku untuk dipertanggungjawabkan". Pergeseran kesadaran tersebut tidak menghapus hak kepemilikan, tetapi menempatkannya dalam horizon moral. Manusia tetap menjadi pemilik secara sosial dan hukum, tetapi secara eksistensial ia menyadari bahwa tidak ada kepemilikan yang benar-benar final.

**Harta sebagai Sarana**

Harta memperoleh makna etis bukan dari keberadaannya sebagai benda, melainkan dari fungsi yang diberikan manusia kepadanya. Al-Qur'an menyebut harta dan anak sebagai *fitnah*, yakni sesuatu yang menjadi ujian bagi manusia (Q.S. al-Taghābun 64: 15).[651] Pengertian "ujian" di sini penting karena ia menolak dua ekstrem sekaligus. Harta bukan kejahatan pada dirinya sendiri, tetapi juga bukan indikator otomatis keberhasilan spiritual. Kekayaan menguji manusia melalui cara yang sangat konkret: apakah ia mampu memperoleh tanpa melanggar, menikmati tanpa berlebihan, menggunakan tanpa menindas, dan kehilangan tanpa menghancurkan dirinya.

Dengan demikian, harta memiliki status instrumental. Ia membantu manusia melakukan sesuatu, tetapi tidak menentukan nilai terdalam manusia. Ketika instrumen berubah menjadi tujuan, terjadi pembalikan hierarki nilai. Manusia yang semestinya menggunakan harta mulai mengatur hidupnya demi mempertahankan harta. Waktu, relasi sosial,

kesehatan, bahkan prinsip moral dapat dikorbankan untuk akumulasi. Pada titik itu, kepemilikan telah mengalami transformasi ontologis: sesuatu yang semula berada di luar diri telah menjadi bagian dari identitas yang harus dipertahankan dengan segala cara.

Erich Fromm memberikan bahasa psikologis-filosofis yang berguna untuk memahami perubahan tersebut. Dalam *To Have or to Be?*, Fromm membedakan dua orientasi eksistensial, yakni modus "memiliki" dan modus "menjadi". Orientasi memiliki menempatkan kepemilikan sebagai pusat pengalaman diri, sedangkan orientasi menjadi mengarahkan manusia kepada kehidupan yang aktual, produktif, dan relasional.[652] Kerangka Fromm tidak identik dengan zuhud Islam, tetapi menyediakan kategori analitis untuk memahami mengapa akumulasi material dapat menjadi persoalan eksistensial. Problemnya bukan bahwa manusia memiliki benda, melainkan bahwa keberadaan dirinya mulai diukur melalui benda yang dimiliki.

Di sinilah konsep qana'ah menjadi penting. Qana'ah tidak tepat dipahami sebagai penghentian usaha. Dalam pembacaan Hamka, qana'ah justru mencakup penerimaan terhadap apa yang ada, usaha memperoleh tambahan yang pantas, kesabaran terhadap ketentuan Allah, tawakal, serta ketidakterperdayaan oleh dunia.[653] Struktur tersebut menunjukkan bahwa qana'ah memiliki dua sisi yang sering dipisahkan secara keliru: penerimaan dan ikhtiar. Manusia menerima realitas tanpa menyerah kepada kemalasan, sekaligus berusaha tanpa menjadikan hasil usaha sebagai satu-satunya ukuran keberhargaan dirinya.

Perbedaan ini penting dalam kehidupan ekonomi. Seseorang dapat bekerja keras tanpa menjadi budak ambisi. Ia dapat mengejar

peningkatan kesejahteraan tanpa menjadikan peningkatan tersebut sebagai kebutuhan psikologis yang tidak pernah selesai. Di sini qana'ah berfungsi bukan sebagai teori distribusi harta, melainkan sebagai disiplin hasrat. Ia mengajarkan batas internal ketika dunia eksternal hampir selalu menawarkan kemungkinan konsumsi yang tidak terbatas.

Masalah utama masyarakat konsumtif justru terletak pada hilangnya titik "cukup". Ketika kebutuhan ditentukan sepenuhnya oleh perbandingan sosial, seseorang tidak lagi bertanya apakah sesuatu diperlukan, melainkan apakah dirinya tertinggal dari orang lain. Keinginan menjadi bersifat relatif dan terus bergerak. Barang yang kemarin dianggap mewah menjadi kebutuhan hari ini, sementara sesuatu yang dimiliki sekarang kehilangan daya memuaskan karena muncul objek pembanding baru. Qana'ah memutus mekanisme tersebut dengan membangun kemampuan untuk menentukan kecukupan dari dalam.

Akan tetapi, qana'ah tidak boleh digunakan untuk melegitimasi kemiskinan struktural atau ketidakadilan ekonomi. Mengatakan kepada orang miskin agar "menerima keadaan" tidak otomatis merupakan penerapan qana'ah. Jika kemiskinan disebabkan oleh eksploitasi, korupsi, diskriminasi, atau distribusi sumber daya yang tidak adil, maka seruan qana'ah yang diarahkan hanya kepada korban justru dapat mengubah kebajikan spiritual menjadi instrumen pembenaran ketidakadilan. Qana'ah terutama mengatur relasi batin manusia dengan rezeki, sedangkan keadilan sosial tetap menuntut tindakan terhadap struktur yang menghasilkan penderitaan.

Aristoteles dapat kembali ditempatkan dalam dialog dengan persoalan ini. Pembahasannya tentang *liberality* menunjukkan bahwa

kebajikan dalam penggunaan kekayaan tidak terletak pada memiliki sebanyak mungkin ataupun membuang semuanya, melainkan pada kemampuan menggunakan kekayaan secara tepat, kepada pihak yang tepat, dalam kadar dan tujuan yang tepat.[654] Kesamaan strukturalnya dengan qana'ah terletak pada penolakan terhadap dua ekstrem: pemborosan dan ketamakan. Namun, fondasi keduanya berbeda. Aristoteles menguraikannya sebagai kebajikan etis dalam kehidupan manusia, sementara Islam menempatkan penggunaan harta dalam hubungan dengan amanah, ibadah, dan pertanggungjawaban kepada Allah.

Perbandingan tersebut memperlihatkan bahwa etika kepemilikan membutuhkan konsep tentang "cukup" yang tidak semata-mata ditentukan oleh pasar. Pasar dapat menentukan harga, tetapi tidak dapat dengan sendirinya menentukan batas moral konsumsi. Kebutuhan manusia selalu memiliki dimensi antropologis yang lebih luas daripada kemampuan membeli. Karena itu, kebebasan ekonomi yang tidak disertai kebebasan batin dapat berubah menjadi bentuk baru dari ketergantungan.

Dalam kerangka yang dikembangkan di sini, harta menjadi sarana ketika ia memperluas kapasitas manusia untuk melakukan kebaikan tanpa mengambil alih pusat orientasi hidupnya. Kekayaan yang berada di tangan dapat menjadi alat pelayanan; kekayaan yang berada di hati dapat berubah menjadi tuan. Perbedaan tersebut tidak dapat diukur hanya dari penampilan luar, karena seseorang dapat hidup sederhana namun sangat terikat kepada uang, atau hidup berkecukupan tetapi memiliki jarak batin yang sehat terhadap kekayaannya.

**Kehendak sebagai Amanah**

Jika harta merupakan sarana, maka kehendak merupakan mekanisme yang menentukan ke mana sarana itu diarahkan. Karena itu, persoalan zuhud tidak cukup diselesaikan pada tingkat benda. Ia harus bergerak menuju wilayah kehendak. Manusia tidak hanya membutuhkan pengaturan terhadap apa yang dimiliki, tetapi juga pendidikan terhadap apa yang diinginkan.

Dalam tradisi tasawuf, persoalan ini berhubungan erat dengan *nafs* dan *hawā*. Keinginan bukan sesuatu yang harus dimusnahkan secara biologis, sebab manusia membutuhkan keinginan untuk bertahan hidup, mencintai, bekerja, belajar, dan membangun kehidupan. Yang perlu ditata adalah struktur hierarkinya. Ketika seluruh kehendak diarahkan kepada pemuasan diri, kebebasan menjadi semu karena manusia justru bergantung kepada objek yang terus berubah.

Pemikiran kontemporer Yedi Supriadi menempatkan persoalan *nafs* dalam kerangka transformasi kesadaran. Dalam karya yang tersedia pada situs resminya, ia membahas hubungan antara *nafs*, *hawā*, tazkiyah, zuhud, muraqabah, dan mujahadah sebagai bagian dari proses membongkar identitas ego yang dibentuk oleh hasrat duniawi.[655] Pembacaan ini relevan dengan gagasan bahwa persoalan dunia bukan semata berada di luar manusia. Dunia menjadi dominan karena memperoleh tempat tertentu dalam struktur batin.

Namun, gagasan tersebut perlu ditempatkan secara hati-hati. Menyatakan bahwa dunia “menguasai hati” bukan berarti menganggap semua bentuk keinginan material sebagai ego. Yang menentukan adalah orientasi dan proporsinya. Keinginan memperoleh penghasilan untuk memenuhi kewajiban keluarga, misalnya, tidak dapat disamakan

begitu saja dengan ketamakan. Keinginan memperoleh ilmu, membangun usaha, memiliki rumah yang layak, atau meningkatkan kualitas hidup juga tidak otomatis bertentangan dengan zuhud. Penilaian moral bergantung pada tujuan, cara, batas, dan akibat.

Dalam pengertian tersebut, kehendak dapat disebut amanah karena manusia bertanggung jawab bukan hanya terhadap tindakan yang sudah dilakukan, tetapi juga terhadap arah keinginannya. Tindakan merupakan aktualisasi kehendak, sedangkan kehendak menentukan apa yang dianggap layak diperjuangkan. Jika kehendak telah terdistorsi, bahkan tindakan yang secara lahiriah tampak sukses dapat bergerak menjauh dari tujuan moralnya.

Di sini terlihat hubungan antara tazkiyah dan kebebasan. Penyucian jiwa bukan sekadar proses membuat seseorang “lebih suci”, melainkan proses mengurangi bentuk-bentuk ketergantungan yang membuat kehendak kehilangan otonomi moralnya. Seseorang yang tidak mampu berhenti membeli, tidak mampu menerima kehilangan, tidak mampu melihat keberhasilan orang lain tanpa iri, atau tidak mampu melepaskan jabatan ketika waktunya tiba, secara lahiriah mungkin memiliki banyak pilihan, tetapi secara batiniah memiliki kebebasan yang sempit.

Konsepsi kebebasan semacam ini berbeda dari kebebasan yang semata-mata dipahami sebagai ketiadaan larangan. Dalam horizon spiritual, kebebasan bukan hanya kemampuan melakukan apa yang diinginkan, tetapi kemampuan untuk tidak diperintah oleh setiap keinginan yang muncul. Orang yang mampu mengatakan “tidak” kepada hawa nafsunya memiliki bentuk kebebasan yang tidak dapat

diberikan oleh kekayaan, teknologi, ataupun kekuasaan. Ia tidak lagi sepenuhnya bergantung pada objek untuk memperoleh rasa cukup.

Kerangka tersebut juga menjelaskan mengapa zuhud tidak dapat direduksi menjadi gaya hidup. Jika zuhud hanya diukur dari pakaian, rumah, kendaraan, makanan, atau jumlah harta, maka ia mudah berubah menjadi performa sosial. Padahal, seseorang dapat mengganti kemewahan material dengan kemewahan simbolik berupa reputasi kesalehan. Ego hanya berpindah tempat. Karena itu, ukuran yang lebih dalam adalah apakah seseorang mampu mempertahankan kejernihan orientasi ketika berhadapan dengan keberlimpahan maupun kehilangan.

Dalam kerangka Yedi Supriadi, proses tersebut berkaitan dengan transformasi dari kesadaran yang dikuasai dorongan-dorongan *nafs* menuju kesadaran yang lebih reflektif dan ruhani.[656] Kerangka ini dapat dipertemukan secara produktif dengan Fromm. Fromm memperlihatkan bagaimana orientasi "having" dapat membentuk karakter yang bergantung pada kepemilikan, sementara perspektif tasawuf menunjukkan mekanisme batin yang membuat kepemilikan memperoleh daya dominasi tersebut. Yang satu membantu menjelaskan struktur eksistensialnya, yang lain memperdalam dimensi spiritualnya.

Sintesis ini menghasilkan pemahaman bahwa kebebasan tidak cukup diukur berdasarkan banyaknya pilihan eksternal. Semakin banyak pilihan tidak selalu berarti semakin bebas apabila kehendak internal terus dikendalikan oleh dorongan yang tidak mampu dikritisi. Kebebasan spiritual justru membutuhkan kemampuan membentuk

kehendak sehingga manusia dapat menggunakan dunia tanpa kehilangan arah transendennya.

**Qana'ah sebagai Kebebasan**

Qana‘ah sering dipahami secara keliru sebagai keadaan ketika manusia berhenti menginginkan peningkatan kehidupan. Pemahaman tersebut menjadikan qana‘ah tampak bertentangan dengan kreativitas, mobilitas sosial, profesionalisme, dan ikhtiar. Padahal, pembacaan Hamka menunjukkan bahwa qana‘ah mengandung penerimaan terhadap apa yang ada sekaligus usaha memperoleh tambahan yang pantas.[657] Karena itu, qana‘ah lebih tepat dipahami sebagai tata kelola keinginan daripada penghapusan keinginan.

Kebebasan yang lahir dari qana‘ah adalah kebebasan dari keharusan psikologis untuk selalu memiliki lebih. Orang yang qana‘ah masih dapat bekerja, berinvestasi, mengembangkan usaha, menuntut ilmu, dan meningkatkan kesejahteraan. Yang berubah adalah hubungan antara usaha dan identitas diri. Ia bekerja untuk menjalankan tanggung jawab dan mengembangkan potensi, bukan karena dirinya merasa tidak berharga sebelum memperoleh lebih banyak.

Pembedaan ini menghasilkan konsekuensi etis yang besar. Ambisi tidak selalu buruk, tetapi ambisi yang tidak mengenal batas dapat mengubah sarana menjadi tujuan. Keinginan untuk maju dapat menjadi energi produktif, sedangkan kebutuhan untuk mengungguli semua orang dapat menjadi bentuk perbudakan ego. Qana‘ah tidak menghancurkan energi pertama; ia membatasi yang kedua.

Dari perspektif psikologis, qana‘ah dapat dipahami sebagai kemampuan menahan proses *escalation of desire*. Manusia terbiasa

menyesuaikan standar kepuasan setelah memperoleh sesuatu. Kenaikan pendapatan dapat meningkatkan kenyamanan, tetapi juga dapat menaikkan standar kebutuhan. Akibatnya, pertambahan material tidak selalu menghasilkan pertambahan rasa cukup. Pada titik tertentu, manusia bekerja bukan untuk memenuhi kebutuhan, melainkan untuk mempertahankan standar hidup yang semakin tinggi. Kebebasan qana'ah bekerja dengan mengembalikan kemampuan menentukan batas.

Fromm membantu memperjelas persoalan tersebut melalui kritiknya terhadap orientasi "having". Dalam modus memiliki, benda bukan lagi sekadar benda; ia menjadi ekstensi identitas. Kehilangan benda kemudian terasa seperti kehilangan diri. Sebaliknya, orientasi "being" menghubungkan keberadaan manusia dengan aktivitas hidup yang produktif, mencintai, berbagi, dan mengalami.[658] Qana'ah dapat berdialog dengan pembedaan ini, meskipun tidak boleh disamakan begitu saja. Qana'ah memiliki fondasi teologis yang menempatkan kecukupan dalam hubungan dengan kepercayaan kepada Allah, bukan sekadar dalam teori psikologi humanistik.

Di sinilah konsep tawakal juga memperoleh posisi yang tepat. Tawakal tidak membatalkan ikhtiar; ia membatasi klaim manusia atas hasil. Manusia bertanggung jawab atas usaha, tetapi tidak memiliki kendali mutlak atas seluruh konsekuensi usaha tersebut. Kesadaran ini membentuk jarak antara tindakan dan hasil. Seseorang dapat bekerja sungguh-sungguh tanpa menganggap kegagalan sebagai kehancuran eksistensial.

Qana'ah juga berfungsi sebagai pendidikan terhadap kehilangan. Dunia selalu memiliki karakter sementara. Al-Qur'an menggambarkan

kehidupan dunia melalui citra pertumbuhan yang kemudian mengering dan hancur, sekaligus mengingatkan bahwa kehidupan dunia memiliki sifat sementara dan dapat menipu manusia melalui daya tariknya (Q.S. al-Ḥadīd 57: 20).[659] Ayat tersebut bukan alasan untuk menganggap seluruh kehidupan dunia sebagai sesuatu yang tidak bernilai. Justru karena dunia bersifat sementara, manusia dituntut untuk menggunakannya secara tepat tanpa memberikan kepadanya status yang hanya layak diberikan kepada sesuatu yang abadi.

Kebebasan qana'ah mencapai bentuk yang paling nyata ketika seseorang mampu kehilangan tanpa kehilangan dirinya. Harta boleh berkurang, jabatan dapat berakhir, popularitas dapat hilang, dan keadaan sosial dapat berubah. Semua itu tetap dapat menimbulkan kesedihan manusiawi. Namun, kesedihan tidak harus berubah menjadi kehancuran identitas. Manusia yang memiliki pusat eksistensial pada Allah memiliki kemungkinan untuk menerima perubahan tanpa menganggap perubahan tersebut sebagai kehancuran nilai dirinya.

Dalam pengertian itu, qana'ah bukanlah psikologi pasif, melainkan disiplin kebebasan. Ia membebaskan manusia dari kebutuhan untuk selalu membuktikan keberhargaannya melalui akumulasi. Ia juga membebaskan tindakan ekonomi dari tekanan psikologis yang tidak berkesudahan. Orang yang qana'ah dapat memiliki lebih banyak tanpa harus menjadi lebih terikat, karena pertambahan kepemilikan tidak otomatis menghasilkan pertambahan kebutuhan batin.

**Zuhud di Tengah Kelimpahan**

Zuhud menjadi konsep yang semakin penting justru ketika manusia hidup dalam kelimpahan. Dalam masyarakat yang kekurangan,

persoalan utama sering kali adalah bagaimana memperoleh kebutuhan dasar. Dalam masyarakat yang memiliki akses lebih besar terhadap barang dan pengalaman, persoalannya berubah: bagaimana menentukan batas ketika hampir semua keinginan dapat dipenuhi. Karena itu, zuhud modern tidak dapat sekadar dipahami sebagai teknik bertahan hidup dalam keterbatasan; ia menjadi disiplin menghadapi kemungkinan tanpa batas.

Hamka memberikan kontribusi penting pada titik ini. Dalam *Tasawuf Modern*, ia menegaskan bahwa seseorang tidak menjadi zuhud semata-mata karena tidak memiliki harta. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki harta dalam jumlah besar dan tetap berada dalam orientasi zuhud apabila harta tersebut tidak menguasai dirinya.[660] Pemikiran tersebut memindahkan pusat zuhud dari benda kepada relasi batin dengan benda. Perubahan ini sangat menentukan karena memungkinkan tasawuf berbicara kepada manusia yang hidup dalam ekonomi modern tanpa mengharuskannya meninggalkan kehidupan sosial.

Konsep tersebut sekaligus menghindarkan zuhud dari romantisasi kemiskinan. Kemiskinan dapat menjadi keadaan yang tidak dipilih dan bahkan merupakan akibat ketidakadilan. Menjadikannya sebagai ukuran kesucian dapat menghasilkan problem etis. Zuhud tidak seharusnya menjadi estetika kemiskinan, apalagi menjadi legitimasi bagi struktur sosial yang membuat sebagian orang kekurangan sementara sebagian lainnya menguasai sumber daya secara berlebihan.

Zuhud lebih tepat ditempatkan sebagai kemampuan untuk tidak menjadikan kelimpahan sebagai pusat kesadaran. Orang yang zuhud dapat menggunakan teknologi modern, menikmati makanan yang baik,

tinggal di rumah yang layak, memiliki kendaraan, menjalankan bisnis, atau memegang posisi publik. Pertanyaan yang menentukan bukan "seberapa banyak yang ia miliki?", melainkan "apakah semua itu telah mengambil alih orientasi hidupnya?"

Dalam hal ini, zuhud memiliki kemiripan struktural dengan gagasan Fromm tentang kritik terhadap orientasi memiliki. Keduanya mengidentifikasi bahaya ketika manusia menjadikan kepemilikan sebagai bentuk utama keberadaan. Namun, keduanya berangkat dari tradisi yang berbeda. Fromm menganalisis konsekuensi psikologis dan sosial dari masyarakat yang menempatkan kepemilikan sebagai orientasi eksistensial, sementara zuhud menghubungkan keterlepasan batin dengan penghambaan kepada Allah.[661] Perbandingan tersebut bukan untuk menyamakan kedua konsep, melainkan untuk menunjukkan bahwa problem keterikatan material memiliki dimensi lintas tradisi.

Perspektif Yedi Supriadi memperluas analisis tersebut melalui hubungan antara zuhud dan tazkiyat al-nafs. Dalam pembahasan yang tersedia pada karya beliau, zuhud ditempatkan bersama muraqabah dan mujahadah sebagai disiplin untuk membongkar dominasi ego serta hasrat duniawi.[662] Ini memberikan dimensi yang penting: zuhud bukan sekadar keputusan konsumsi, tetapi latihan kesadaran. Seseorang mungkin mengurangi konsumsi karena keterbatasan ekonomi, tetapi itu belum tentu zuhud. Sebaliknya, seseorang yang memiliki kemampuan konsumsi tinggi dapat menjalankan zuhud apabila ia mampu menempatkan konsumsi di bawah tujuan yang lebih tinggi.

Karena itu, ukuran zuhud tidak dapat dibangun hanya melalui observasi lahiriah. Dua orang dapat mengenakan pakaian yang sama

sederhananya, tetapi memiliki keadaan batin yang berbeda. Yang pertama mungkin tidak memiliki pilihan, sedangkan yang kedua memiliki pilihan tetapi secara sadar membatasi diri karena memiliki orientasi nilai tertentu. Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa zuhud berada pada wilayah intensi dan struktur keterikatan.

Namun, penekanan pada batin tidak boleh membuat dimensi material menjadi tidak penting. Keterikatan batin sering kali termanifestasi dalam perilaku. Ketamakan terlihat melalui akumulasi yang tidak mengenal batas, konsumsi yang berlebihan, ketidakmampuan berbagi, kecenderungan mempertahankan status dengan segala cara, atau kesediaan mengorbankan prinsip demi keuntungan. Karena itu, zuhud yang benar-benar substantif seharusnya menghasilkan konsekuensi etis dalam penggunaan sumber daya.

Kelimpahan dengan demikian bukan lawan zuhud. Kelimpahan justru dapat menjadi medan ujian zuhud yang lebih kompleks. Orang yang tidak memiliki banyak mungkin belum pernah diuji oleh kekuasaan harta. Orang yang memiliki banyak diuji oleh pertanyaan yang lebih sulit: apakah ia mampu tetap bebas ketika hampir semua yang diinginkannya tersedia? Di sinilah zuhud menjadi disiplin kebebasan, bukan sekadar disiplin kekurangan.

**Manusia sebagai 'Abd Allāh**

Seluruh pembahasan tentang dunia, harta, kehendak, qana‘ah, dan zuhud memperoleh pusatnya dalam konsep manusia sebagai *‘abd Allāh*. Al-Qur’an menyatakan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[663] Ayat tersebut memberikan horizon paling mendasar bagi seluruh pembahasan:

manusia tidak menentukan sendiri tujuan final keberadaannya berdasarkan jumlah kepemilikan, status sosial, produktivitas ekonomi, atau pengakuan publik.

Konsep *'abd* sering kali dipahami secara sempit sebagai posisi yang pasif. Padahal, penghambaan kepada Allah justru dapat dibaca sebagai penataan ulang seluruh orientasi kehidupan. Manusia tetap bekerja, berpikir, memiliki, membangun, dan mencipta, tetapi aktivitas tersebut ditempatkan dalam struktur tujuan yang lebih tinggi. Penghambaan tidak menghapus agensi manusia; ia memberikan arah etis bagi agensi tersebut.

Dari perspektif ini, dunia tidak lagi menjadi pesaing Allah dalam kehidupan manusia. Dunia menjadi ruang tempat penghambaan diwujudkan. Harta menjadi sarana amanah, kehendak menjadi sesuatu yang harus dididik, qana'ah menjadi latihan kebebasan, dan zuhud menjadi kemampuan menjaga jarak batin dari objek yang secara lahiriah tetap digunakan.

Pemikiran Yedi Supriadi tentang transformasi jiwa dapat dibaca dalam hubungan dengan konstruksi tersebut. Dalam karya-karyanya yang tersedia secara publik, ia menempatkan jiwa, kesadaran spiritual, tazkiyah, dan pembentukan karakter dalam suatu rangkaian transformasi manusia menuju kehidupan yang lebih berakar pada kesadaran ruhani.[664] Pembacaan ini membantu menunjukkan bahwa penghambaan tidak cukup dipahami sebagai identitas normatif. Ia membutuhkan transformasi struktur batin agar kehendak, pikiran, ucapan, dan tindakan semakin selaras dengan orientasi ilahiah.

Di sini terdapat perbedaan penting antara "mengetahui bahwa Allah adalah tujuan" dan "hidup dengan Allah sebagai orientasi".

Pengetahuan proposisional dapat dimiliki seseorang tanpa mengubah cara ia menggunakan harta. Ia dapat berbicara tentang amanah tetapi memperlakukan harta seolah-olah mutlak miliknya. Ia dapat berbicara tentang zuhud tetapi runtuh ketika kehilangan status. Ia dapat berbicara tentang qana'ah tetapi hidup dalam kompetisi konsumsi yang tidak pernah selesai. Karena itu, penghambaan harus dibaca sebagai proses pembentukan manusia, bukan hanya pengakuan teologis.

Konstruksi ini juga memberikan makna yang lebih tepat bagi kebebasan. Jika manusia adalah *'abd Allāh*, maka kebebasan bukanlah pembebasan dari seluruh keterikatan, melainkan pembebasan dari keterikatan yang tidak semestinya. Manusia tetap memiliki kewajiban terhadap keluarga, masyarakat, hukum, pekerjaan, dan kehidupan material. Namun, tidak satu pun dari semua itu boleh memperoleh status sebagai pusat absolut kehidupan. Penghambaan kepada Allah menjadi prinsip yang mengatur hierarki keterikatan tersebut.

Dalam kerangka ini, terdapat paradoks yang produktif: menjadi hamba Allah justru membebaskan manusia dari menjadi hamba dunia. Kekayaan dapat membuat manusia tunduk kepada tuntutan pasar, status, gengsi, dan perbandingan sosial. Jabatan dapat membuatnya tunduk kepada kebutuhan mempertahankan citra. Popularitas dapat membuatnya tunduk kepada penilaian publik. Bahkan ilmu dapat menjadi sumber perbudakan ketika berubah menjadi kesombongan intelektual. Penghambaan kepada Allah membangun pusat orientasi yang memungkinkan manusia menjaga jarak kritis terhadap seluruh kekuatan tersebut.

Karena itu, manusia yang memiliki dunia tanpa dimiliki dunia bukan manusia yang telah keluar dari dunia. Ia justru hadir sepenuhnya di

dalam dunia, tetapi tidak menyerahkan pusat dirinya kepada dunia. Ia bekerja tanpa menyembah pekerjaan; memiliki tanpa menyembah kepemilikan; berkuasa tanpa menyembah kekuasaan; menikmati tanpa menyembah kenikmatan; dan kehilangan tanpa kehilangan orientasi kepada Allah.

Konstruksi tersebut memperlihatkan bahwa zuhud bukanlah negasi terhadap dunia, melainkan negasi terhadap absolutisasi dunia. Dunia tetap memiliki nilai instrumental dan moral. Yang ditolak adalah transformasi dunia menjadi objek pengabdian tertinggi. Dalam pengertian ini, qana‘ah, amanah, dan zuhud bukan konsep-konsep yang terpisah. Ketiganya merupakan aspek dari satu struktur etika: amanah mengatur cara manusia menerima dan menggunakan sesuatu; qana‘ah mengatur hubungan batinnya dengan apa yang dimiliki; zuhud menjaga agar kepemilikan tidak berubah menjadi dominasi atas hati.

Pada tingkat yang lebih mendalam, persoalan tersebut akhirnya kembali kepada *nafs*. Selama manusia masih menjadikan keinginan sebagai pusat orientasi, dunia akan selalu memiliki kemampuan untuk memperbudaknya. Karena itu, transformasi hubungan dengan dunia harus dimulai dari transformasi hubungan dengan diri sendiri. Bukan dunia yang pertama-tama harus disingkirkan, melainkan klaim ego untuk menjadikan dunia sebagai sumber final keamanan, harga diri, dan kebahagiaan. Pembacaan komparatif antara Al-Qur’an, Hamka, Yedi Supriadi, Aristoteles, dan Fromm memperlihatkan titik temu yang menarik sekaligus batas-batas perbedaan yang harus dipertahankan. Aristoteles membantu menjelaskan bahwa kehidupan baik tidak dapat sepenuhnya dilepaskan dari kondisi material; Fromm memperlihatkan bahaya ketika modus “memiliki” mengambil alih keberadaan; Hamka

mengembangkan qana‘ah dan zuhud sebagai orientasi spiritual yang tetap memungkinkan keterlibatan aktif dalam kehidupan; sementara Yedi Supriadi menekankan transformasi batin melalui tazkiyah, pengendalian *nafs*, dan kesadaran ruhani. Sintesis tersebut tidak menjadikan seluruh pemikiran itu identik, tetapi memungkinkan sebuah konstruksi yang lebih utuh tentang kebebasan manusia.

Proposisi yang dapat dikembangkan dari dialog tersebut adalah bahwa kebebasan spiritual tidak ditentukan oleh absennya kepemilikan, melainkan oleh absennya dominasi kepemilikan terhadap pusat kesadaran manusia. Semakin manusia mampu menggunakan dunia tanpa menjadikannya sumber nilai final, semakin terbuka kemungkinan baginya untuk hidup sebagai *‘abd Allāh*. Dalam kerangka tersebut, kekayaan tidak harus menjadi musuh spiritualitas; yang menjadi persoalan adalah ketika kekayaan mengambil alih fungsi yang seharusnya ditempati oleh Tuhan. Ukuran terdalam zuhud bukanlah berapa sedikit dunia yang berada di tangan seseorang, melainkan berapa sedikit dunia yang menguasai hatinya. Ukuran qana‘ah bukan berhentinya usaha, melainkan kemampuan untuk berusaha tanpa diperbudak hasil. Ukuran amanah bukan sekadar kesadaran bahwa sesuatu adalah titipan, melainkan kemampuan menggunakannya sesuai tujuan moral yang dipercayakan. Dan ukuran penghambaan bukan hanya pengakuan verbal terhadap Allah, melainkan transformasi seluruh orientasi kehidupan sehingga manusia tidak lagi menjadikan makhluk sebagai pusat ketundukan tertingginya.

Bukan dunia yang harus dibenci, melainkan keterikatan yang membuat manusia kehilangan kebebasannya sebagai hamba Allah. Sebelum ruh keluar dari jasad, keluarkanlah hawa nafsu dari hati.

# Catatan Akhir

[1] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan mengenai kehidupan dunia, kecintaan terhadap dunia, dan pengaruhnya terhadap hati. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perbedaan antara keberadaan dunia sebagai ciptaan dan keterikatan hati terhadap dunia sebagai persoalan etis-spiritual. (Islam Port)

[2] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk membandingkan modus keberadaan yang berorientasi pada kepemilikan dengan modus keberadaan yang berorientasi pada being, terutama dalam membaca problem materialisme dan keterasingan manusia modern. (Google Books)

[3] Hartmut Rosa, Social Acceleration: A New Theory of Modernity (New York: Columbia University Press, 2013). Rosa digunakan untuk menjelaskan dimensi struktural modernitas berupa percepatan teknologi, perubahan sosial, dan laju kehidupan, serta paradoks meningkatnya kecepatan kehidupan modern. (Columbia University Press)

[4] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān, tafsir Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Sumber ini digunakan untuk memperjelas makna ittakhadha ilāhahu hawāhu sebagai keadaan ketika hawa atau keinginan dijadikan sesuatu yang ditaati dan diikuti sebagai pedoman tindakan. (Tafseer Quran)

[5] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Sumber ini digunakan untuk membangun perbandingan konseptual antara keberadaan yang berorientasi pada kepemilikan (having) dan keberadaan yang berorientasi pada aktualisasi hidup (being). (Google Books)

[6] Al-Qur'an, Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Ayat ini menjadi landasan tekstual utama untuk pembahasan mengenai manusia yang menjadikan hawa nafsunya sebagai ilah serta konsekuensi epistemik dan moral dari ketundukan kepada hawa. (Quran NU Online)

[7] M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 2002), penafsiran Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Sumber ini digunakan untuk memperjelas dimensi ketundukan manusia kepada hawa meskipun mengetahui jalan kebenaran. (Surah Quran)

[8] Hamka, Tafsir Al-Azhar, pembahasan Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Sumber ini digunakan untuk memperluas analisis hawa dari kecenderungan batin individual menuju persoalan moral dan penyalahgunaan kekuasaan. (Hadi Nur)

[9] Hartmut Rosa, Social Acceleration: A New Theory of Modernity (New York: Columbia University Press, 2013). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara percepatan teknologi, perubahan sosial, dan meningkatnya tuntutan ritme kehidupan modern. (Columbia University Press)

[10] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Sumber ini digunakan untuk menganalisis perubahan fungsi kepemilikan dari pemenuhan kebutuhan menuju pembentukan identitas dalam modus keberadaan yang berorientasi pada having. (Google Books)

[11] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, pembahasan mengenai kecintaan terhadap dunia dan kondisi hati. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa problem dunia terletak terutama pada keterikatan hati dan perubahan orientasi spiritual, bukan pada keberadaan benda material itu sendiri. (مكتبة أهل البيت)

[12] Hamka, Tafsir Al-Azhar, pembahasan Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hawa sebagai kecenderungan batin yang dapat mengambil berbagai bentuk emosional dan memengaruhi keputusan manusia. (Hadi Nur)

[13] Al-Qur'an, Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai perubahan hawa menjadi otoritas yang ditaati sehingga manusia menyimpang dari orientasi kebenaran. (Quran NU Online)

[14] Hartmut Rosa, Social Acceleration: A New Theory of Modernity (New York: Columbia University Press, 2013). Sumber ini digunakan untuk menganalisis tekanan pembaruan dan perubahan yang muncul dari percepatan sosial modern. (Columbia University Press)

[15] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, pembahasan tentang hakikat cinta dan hubungan cinta dengan pengetahuan serta kecenderungan terhadap sesuatu yang menyenangkan. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan daya orientatif cinta dalam pembentukan hati dan kehendak. (Islam Port)

[16] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Sumber ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara kepemilikan, rasa aman, identitas, dan modus keberadaan having. (Google Books)

[17] Hartmut Rosa, Social Acceleration: A New Theory of Modernity (New York: Columbia University Press, 2013). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterikatan manusia modern pada tuntutan pembaruan, kecepatan, dan ketakutan tertinggal dalam struktur modernitas yang mengalami percepatan. (Columbia University Press)

[18] Al-Qur'an, Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bentuk ekstrem keterikatan ketika hawa memperoleh fungsi sebagai pusat kepatuhan manusia. (Quran.com)

[19] Al-Qur'an, Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Ayat ini menjadi landasan utama mengenai manusia yang menjadikan hawa sebagai ilah dan konsekuensinya terhadap pendengaran, hati, dan penglihatan. (Quran NU Online)

[20] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān, tafsir Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Sumber ini digunakan untuk membandingkan penjelasan para mufasir awal mengenai makna mengikuti hawa dan menjadikannya sebagai pusat ketaatan. (Tafseer Quran)

[21] M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 2002), penafsiran Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Sumber ini digunakan untuk memperjelas dimensi ketundukan kepada hawa dalam konteks penyimpangan dari kebenaran. (Surah Quran)

[22] Hamka, Tafsir Al-Azhar, pembahasan Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Sumber ini digunakan untuk menghubungkan penguasaan hawa dengan keputusan moral dan penyalahgunaan kekuasaan. (Hadi Nur)

[23] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Sumber ini digunakan sebagai perspektif komparatif untuk menjelaskan bagaimana orientasi kepemilikan dapat membentuk identitas dan struktur keberadaan manusia. (Google Books)

[24] Hartmut Rosa, Social Acceleration: A New Theory of Modernity (New York: Columbia University Press, 2013). Sumber ini digunakan untuk menganalisis kondisi sosial modern yang mempercepat ritme kehidupan dan memperkuat tuntutan adaptasi serta pembaruan. (Columbia University Press)

[25] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan dominasi orientasi kepemilikan dalam masyarakat modern dan implikasinya terhadap identitas manusia. (Google Books)

[26] Hartmut Rosa, Social Acceleration: A New Theory of Modernity (New York: Columbia University Press, 2013). Sumber ini digunakan untuk menganalisis percepatan sosial sebagai karakter struktural modernitas dan dampaknya terhadap pengalaman hidup manusia. (Columbia University Press)

[27] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, pembahasan tentang kecintaan terhadap dunia dan pengaruhnya terhadap hati. Sumber ini digunakan untuk membedakan antara pemanfaatan dunia dan keterikatan hati kepada dunia. (مكتبة أهل البيت)

[28] Al-Qur'an, Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk menjelaskan hubungan antara hawa, ketundukan, dan hilangnya orientasi terhadap kebenaran. (Quran NU Online)

[29] Hamka, Tafsir Al-Azhar, pembahasan Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsekuensi sosial dan politik ketika hawa memengaruhi penggunaan kekuasaan. (Hadi Nur)

[30] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, pembahasan mengenai kecintaan terhadap dunia dan penyakit hati. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa keterikatan dunia berhubungan dengan orientasi cinta dan ketergantungan hati, bukan semata-mata jumlah kepemilikan. (Islam Port)

[31] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kepemilikan, rasa aman, dan identitas dalam modus having. (Google Books)

[32] Hartmut Rosa, Social Acceleration: A New Theory of Modernity (New York: Columbia University Press, 2013). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana percepatan sosial menghasilkan tuntutan pembaruan dan tekanan untuk terus bergerak. (Columbia University Press)

[33] Al-Qur'an, Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan bagaimana hawa dapat mengambil posisi sebagai pusat ketaatan dan memengaruhi kemampuan manusia menerima kebenaran. (Quran NU Online)

[34] Hamka, Tafsir Al-Azhar, pembahasan Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan dimensi emosional dan psikologis hawa serta konsekuensinya terhadap keputusan manusia. (Hadi Nur)

[35] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, pembahasan mengenai perjalanan spiritual dan kemungkinan masuknya kecintaan terhadap kedudukan serta penerimaan manusia ke dalam hati. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa keterikatan dunia dapat hadir dalam bentuk yang lebih halus daripada kepemilikan material. (Moswrat Books)

[36] Al-Qur'an, Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Ayat ini menjadi landasan normatif utama bagi konstruksi pembahasan mengenai hawa sebagai pusat kepatuhan dan perubahan orientasi manusia. (Quran NU Online)

[37] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, pembahasan mengenai hakikat cinta dan pembentukan hati. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan dimensi orientatif cinta dan kaitannya dengan arah perhatian serta kehendak manusia. (Islam Port)

[38] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Sumber ini digunakan sebagai perspektif komparatif untuk memahami hubungan antara kepemilikan, identitas, dan modus keberadaan manusia modern. (Google Books)

[39] Hartmut Rosa, Social Acceleration: A New Theory of Modernity (New York: Columbia University Press, 2013). Sumber ini digunakan untuk memperluas analisis hubb al-dunyā ke dalam dimensi struktural modernitas, khususnya percepatan teknologi, perubahan sosial, dan laju kehidupan. (Columbia University Press)

[40] Hamka, Tafsir Al-Azhar, pembahasan Q.S. al-Jāthiyah 45:23. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa penguasaan hawa memiliki konsekuensi sosial ketika memengaruhi keputusan dan penggunaan kekuasaan. (Hadi Nur)

[41] Erich Fromm, Escape from Freedom (New York: Farrar & Rinehart, 1941). Karya ini digunakan untuk menjelaskan ambivalensi kebebasan modern dan hubungan antara kebebasan individual, kecemasan, keterasingan, serta kecenderungan manusia mencari bentuk pelarian dari beban kebebasan.

[42] Barry Schwartz, The Paradox of Choice: Why More Is Less (New York: Ecco, 2004). Karya ini digunakan untuk menganalisis konsekuensi psikologis dari kelimpahan pilihan dan untuk menguji asumsi bahwa semakin banyak pilihan selalu berarti semakin besar kebebasan.

[43] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964). Karya ini digunakan untuk menganalisis bentuk kontrol sosial dalam masyarakat industri maju, khususnya hubungan antara kebutuhan, konsumsi, teknologi, dan penyempitan ruang alternatif kritis.

[44] Barry Schwartz, The Paradox of Choice: Why More Is Less (New York: Ecco, 2004). Karya ini menjadi dasar untuk membahas choice overload, meningkatnya ekspektasi, penyesalan, dan beban psikologis dalam kondisi kelimpahan pilihan.

[45] Erich Fromm, Escape from Freedom (New York: Farrar & Rinehart, 1941). Karya ini digunakan untuk membedakan pelepasan dari otoritas eksternal dengan kemampuan positif untuk menjalani kebebasan secara mandiri dan bertanggung jawab.

[46] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity, 2000). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perubahan struktur kehidupan modern menuju kondisi yang lebih cair, fleksibel, tidak stabil, dan menuntut adaptasi individual yang terus-menerus.

[47] Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa selera dan pilihan konsumsi mempunyai dimensi sosial dan berhubungan dengan pembedaan kelas, modal, serta posisi dalam ruang sosial.

[48] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk menganalisis pembedaan antara modus keberadaan berbasis kepemilikan (having) dan keberadaan berbasis aktualisasi diri (being) dalam kritik Fromm terhadap masyarakat materialistis.

[49] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964). Karya ini digunakan untuk membahas bagaimana kebutuhan dan kepuasan individu dapat berkelindan dengan struktur produksi, konsumsi, dan integrasi sosial dalam masyarakat industri maju.

[50] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsumsi sebagai proses sosial dan simbolik, bukan sekadar pemenuhan kebutuhan material.

[51] Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984). Karya ini digunakan untuk menjelaskan

hubungan antara selera, konsumsi, posisi sosial, modal, dan praktik pembedaan sosial.

[52] Zygmunt Bauman, Consuming Life (Cambridge: Polity Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menganalisis transformasi individu dalam masyarakat konsumen, termasuk kecenderungan manusia memasarkan dirinya sendiri sebagai komoditas yang harus menarik perhatian.

[53] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menganalisis konsumsi sebagai sistem sosial dan simbolik yang mengorganisasikan makna objek, perbedaan, media, dan kehidupan sehari-hari.

[54] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsekuensi eksistensial ketika kepemilikan menjadi modus utama keberadaan manusia.

[55] Zygmunt Bauman, Consuming Life (Cambridge: Polity Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menganalisis masyarakat konsumen dan tuntutan agar individu terus memperbarui serta memasarkan dirinya dalam ruang sosial yang semakin dikolonisasi oleh logika pasar.

[56] Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara praktik konsumsi, selera, kelas sosial, modal budaya, dan pembedaan simbolik.

[57] Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984). Bagian konseptual mengenai selera dan klasifikasi sosial digunakan untuk memperlihatkan bagaimana preferensi konsumsi berfungsi sebagai mekanisme pembedaan dan reproduksi posisi sosial.

[58] Guy Debord, The Society of the Spectacle, trans. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1994). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara komoditas, citra, representasi, dan spektakel dalam masyarakat modern.

[59] Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984). Karya ini digunakan untuk menjelaskan fungsi sosial selera, konsumsi, modal, dan praktik pembedaan dalam pembentukan posisi sosial.

[60] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1959). Karya ini digunakan sebagai dasar konseptual untuk memahami presentasi diri dan pengelolaan kesan dalam interaksi sosial.

[61] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menjelaskan fungsi simbolik konsumsi dan bagaimana objek memperoleh makna melalui sistem perbedaan sosial.

[62] Zygmunt Bauman, Consuming Life (Cambridge: Polity Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menganalisis tuntutan agar individu menjadi objek yang menarik perhatian dalam masyarakat konsumen.

[63] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk membedakan orientasi keberadaan berbasis kepemilikan dengan orientasi keberadaan berbasis pengalaman dan aktualisasi diri.

[64] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1959). Karya ini digunakan untuk menjelaskan presentasi diri, pengelolaan kesan, dan dimensi dramaturgis interaksi sosial.

[65] Guy Debord, The Society of the Spectacle, trans. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1994). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara komoditas, citra, representasi, dan mediasi spektakuler dalam kehidupan sosial.

[66] Tim Wu, The Attention Merchants: The Epic Scramble to Get Inside Our Heads (New York: Knopf, 2016). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perkembangan perhatian manusia sebagai sumber daya yang diperebutkan dan dimonetisasi oleh industri media dan komunikasi.

[67] Zygmunt Bauman, Consuming Life (Cambridge: Polity Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menganalisis transformasi konsumen menjadi komoditas dan tuntutan agar individu menjadi objek yang mampu menarik perhatian.

[68] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perubahan fungsi objek menjadi tanda dalam sistem konsumsi dan diferensiasi sosial.

[69] Byung-Chul Han, Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power, trans. Erik Butler (London: Verso Books, 2017). Karya ini digunakan untuk menganalisis bentuk kekuasaan kontemporer yang bekerja melalui psikisme, emosi, teknologi, data, dan partisipasi individu.

[70] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menjelaskan fungsi tanda dan makna sosial dalam konsumsi.

[71] Zygmunt Bauman, Consuming Life (Cambridge: Polity Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menganalisis perubahan konsumen menjadi komoditas dan pentingnya kemampuan menarik perhatian dalam masyarakat konsumen.

[72] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1959). Karya ini digunakan sebagai dasar konseptual untuk memahami kurasi dan presentasi diri dalam interaksi sosial.

[73] Byung-Chul Han, In the Swarm: Digital Prospects, trans. Erik Butler (Cambridge, MA: The MIT Press, 2017). Karya ini digunakan untuk menganalisis perubahan kehidupan sosial, komunikasi, dan ruang publik dalam kondisi digital.

[74] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019). Karya ini digunakan untuk menjelaskan model ekonomi yang memanfaatkan data perilaku dan kemampuan prediktif terhadap perilaku manusia.

[75] Tarleton Gillespie, “The Relevance of Algorithms,” dalam Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society, MIT Press, 2014. Karya ini digunakan untuk menjelaskan peran algoritma dalam menentukan relevansi informasi serta pentingnya membaca algoritma sebagai proses sosial dan institusional.

[76] Tarleton Gillespie, “The Relevance of Algorithms,” dalam Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society, MIT Press, 2014. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan fungsi algoritma dalam menentukan relevansi informasi dan konsekuensi sosial dari proses seleksi tersebut.

[77] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara data perilaku, prediksi, dan model kekuasaan ekonomi digital.

[78] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964). Karya ini digunakan untuk

menghubungkan pembentukan kebutuhan dengan integrasi individu ke dalam sistem produksi dan konsumsi.

[79] Byung-Chul Han, Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power, trans. Erik Butler (London: Verso Books, 2017). Karya ini digunakan untuk membahas bentuk kekuasaan kontemporer yang bekerja melalui psikisme, emosi, teknologi, dan data.

[80] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsumsi sebagai sistem tanda dan diferensiasi sosial yang menjadi konteks penting bagi sirkulasi objek dan simbol secara digital.

[81] Erich Fromm, Escape from Freedom (New York: Farrar & Rinehart, 1941). Karya ini digunakan untuk menjelaskan kemungkinan manusia mencari keamanan melalui mekanisme yang sekaligus mengurangi pengalaman kebebasan.

[82] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964). Karya ini digunakan untuk menganalisis bentuk kontrol yang bekerja melalui kebutuhan, konsumsi, teknologi, dan integrasi individu ke dalam masyarakat industri.

[83] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity, 2000). Karya ini digunakan untuk menjelaskan karakter modernitas cair dan perubahan struktur sosial yang membuat individu menghadapi ketidakpastian serta tuntutan adaptasi yang semakin besar.

[84] Byung-Chul Han, Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power, trans. Erik Butler (London: Verso Books, 2017). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pergeseran bentuk kekuasaan menuju pengelolaan psikisme dan partisipasi diri dalam mekanisme kekuasaan.

[85] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019). Karya ini digunakan untuk menjelaskan dimensi ekonomi dan kekuasaan dari ekstraksi data perilaku dalam lingkungan digital.

[86] Guy Debord, The Society of the Spectacle, trans. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1994). Karya ini digunakan untuk menganalisis mediasi kehidupan sosial melalui representasi dan citra.

[87] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini menjadi dasar utama untuk menganalisis perbedaan antara orientasi kepemilikan dan orientasi keberadaan sebagai persoalan eksistensial masyarakat modern.

[88] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara teknologi, kebutuhan, konsumsi, integrasi sosial, dan keterbatasan kebebasan kritis dalam masyarakat industri maju.

[89] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menjelaskan masyarakat konsumsi sebagai sistem sosial dan simbolik yang mengubah objek menjadi tanda dan mengorganisasikan diferensiasi sosial.

[90] Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984). Karya ini digunakan untuk menunjukkan bahwa selera dan praktik konsumsi mempunyai hubungan dengan modal, kelas, posisi sosial, dan mekanisme pembedaan.

[91] Zygmunt Bauman, Consuming Life (Cambridge: Polity Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menjelaskan masyarakat konsumen, transformasi individu menjadi komoditas, serta tuntutan pembaruan identitas dalam modernitas cair.

[92] Guy Debord, The Society of the Spectacle, trans. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1994). Karya ini digunakan untuk menganalisis spektakel sebagai bentuk mediasi hubungan sosial melalui komoditas, citra, dan representasi.

[93] Byung-Chul Han, Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power, trans. Erik Butler (London: Verso Books, 2017). Karya ini digunakan untuk menganalisis bentuk kekuasaan yang bekerja melalui psikisme, emosi, teknologi, dan partisipasi diri.

[94] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019). Karya ini digunakan untuk menjelaskan dimensi ekonomi-politik data perilaku, prediksi, dan pengaruh dalam lingkungan digital.

[95] Tarleton Gillespie, "The Relevance of Algorithms," dalam Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society, MIT Press, 2014. Sumber ini digunakan untuk menjaga analisis algoritma tetap berada dalam kerangka sosial-institusional dan tidak jatuh pada determinisme teknologi.

[96] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964). Edisi bibliografis tersebut tercatat sebagai karya Izutsu dengan 246 halaman dan memuat pembahasan tentang "Basic Meaning and Relational Meanings" serta hubungan kosakata dengan Weltanschauung.

[97] Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic, ed. J. Milton Cowan. Entri dunyā mencatat makna "world; earth; this world (as opposed to al-ākhirah); life in this world; worldly existence; worldly, temporal things or possessions." Data leksikal ini juga memperlihatkan medan makna adnā sebagai "nearer, closer; lower, inferior", sehingga pembacaan "dekat/rendah" perlu dipahami sebagai medan makna leksikal, bukan sebagai satu-satunya definisi teologis istilah tersebut.

[98] Quranic Arabic Corpus, Quran Dictionary: Root d-n-w. Basis data linguistik ini mendokumentasikan penggunaan al-dunyā dalam berbagai konteks Al-Qur'an, antara lain Q.S. al-Baqarah 2:85, 2:212; Āli 'Imrān 3:14; 3:145; 3:148; 3:152; dan sejumlah ayat lainnya.

[99] Izutsu, God and Man in the Qur'an. Relevansi metodologis karya ini terutama terletak pada pendekatan semantik strukturalnya terhadap istilah-istilah kunci Al-Qur'an dan hubungan antara makna kata dengan pandangan dunia Qur'ani. Kajian kritis Abdul Kabir Hussain Solihu juga menjelaskan bahwa pendekatan Izutsu bekerja melalui analisis medan semantik dan penggunaan kontekstual istilah-istilah kunci Al-Qur'an.

[100] Untuk pembacaan al-dunyā sebagai kehidupan dunia yang berhadapan dengan al-ākhirah, lihat pula Quranic Arabic Corpus dan pembahasan konseptual Yaqeen Institute yang secara eksplisit menjelaskan al-dunyā sebagai kehidupan dunia dan menempatkannya dalam relasi konseptual dengan al-ākhirah.

[101] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed., dengan kata pengantar baru oleh Ebrahim Moosa (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Data bibliografis edisi ini diverifikasi melalui University of Chicago Press; daftar isinya mencakup "Man as Individual," "Man in Society," "Nature," "Prophethood and Revelation," dan "Eschatology."

[102] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3:14. Quranic Arabic Corpus memberikan beberapa terjemahan dan analisis morfologis ayat tersebut serta mengidentifikasi frasa matā' al-ḥayāh al-dunyā.

[103] Pada Q.S. Āli 'Imrān 3:14, frasa dhālika matā' al-ḥayāh al-dunyā diikuti dengan wa-Allāhu 'indahu ḥusn al-ma'āb, sehingga struktur ayat sendiri menghubungkan kenikmatan temporal dengan orientasi kepada tempat kembali.

[104] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57:20. Teks Arab ayat secara eksplisit memuat rangkaian la'ib, lahw, zīnah, tafākhur, takāthur, kemudian perumpamaan tumbuhan yang tumbuh, menguning, dan menjadi hancur, sebelum menyebut azab, ampunan, dan keridaan Allah di akhirat.

[105] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28:77: ayat tersebut menggabungkan pencarian negeri akhirat dengan larangan melupakan bagian manusia dari dunia serta perintah berbuat baik dan larangan melakukan kerusakan. Teks Arab dan beberapa terjemahan dapat diverifikasi melalui Quranic Arabic Corpus dan Quran.com.

[106] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Riqāq, hadis no. 6416. Hadis yang diriwayatkan dari 'Abdullāh ibn 'Umar memuat sabda Nabi ﷺ agar seseorang berada di dunia seperti orang asing atau musafir. Referensi daring tersebut juga mencantumkan kitab, bab, dan nomor hadis.

[107] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Untuk menjaga integritas akademik, nomor jilid dan halaman dari edisi Arab tertentu tidak dicantumkan di sini karena Iḥyā' memiliki banyak edisi dengan penomoran yang berbeda. Yang dapat diverifikasi secara bibliografis adalah struktur pembahasannya mengenai kecaman terhadap dunia dan kekayaan.

[108] Fons Vitae Publishing, Al-Ghazali's Ihya: New 2026 Complete set of Translations. Keterangan penerbit mengidentifikasi The Censure of This World sebagai Book 26 dan The Censure of Wealth and Miserliness sebagai Book 27 dalam struktur Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Penerbit juga menjelaskan bahwa Book 26 membahas kehidupan dunia dalam kaitannya dengan kehidupan sebelum dan sesudahnya, sedangkan Book 27 membahas hubungan kekayaan dengan keterlibatan manusia pada dunia.

[109] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Struktur buku menempatkan eskatologi sebagai salah satu tema utama setelah pembahasan manusia, masyarakat, alam, serta kenabian dan wahyu; karena itu, penggunaan Rahman di sini dimaksudkan untuk mendukung pembacaan integratif mengenai hubungan kehidupan moral manusia dan horizon eskatologis, bukan untuk mengklaim bahwa Rahman secara khusus menggunakan formulasi "dunia sebagai medan moral" dalam kata-kata yang sama.

[110] Q.S. al-Qaṣaṣ 28:77. Ayat ini sangat penting sebagai koreksi terhadap pembacaan yang menyamakan orientasi akhirat dengan penolakan terhadap kehidupan dunia, karena secara tekstual ia memerintahkan pencarian akhirat sekaligus melarang manusia melupakan bagiannya dari dunia.

[111] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini menjadi landasan tekstual utama untuk menganalisis al-ḥayāh al-dunyā melalui rangkaian la'ib, lahw, zīnah, tafākhur, dan takāthur, sekaligus melalui perumpamaan pertumbuhan tanaman yang berakhir pada kekeringan dan kehancuran. (Quran.com)

[112] Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, tafsir Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Penafsiran ini digunakan untuk memperjelas pembacaan klasik mengenai kehidupan dunia sebagai

sesuatu yang mengalami perkembangan, kemunduran, dan kefanaan, termasuk analoginya dengan perjalanan usia manusia. (Quran.com)

[113] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan sebagai pembanding dari perspektif psikologi sosial dan humanisme filosofis mengenai perbedaan antara modus eksistensi yang berorientasi pada kepemilikan dan modus eksistensi yang berorientasi pada keberadaan. (Google Books)

[114] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 2009). Karya ini digunakan untuk menempatkan eskatologi sebagai salah satu tema utama pemikiran Qur'ani dan untuk memperjelas hubungan antara pemahaman tentang manusia, tindakan moral, dan horizon akhirat. (University of Chicago Press)

[115] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini menjadi landasan tekstual utama untuk menganalisis al-ḥayāh al-dunyā melalui rangkaian la'ib, lahw, zīnah, tafākhur, dan takāthur, sekaligus melalui perumpamaan pertumbuhan tanaman yang berakhir pada kekeringan dan kehancuran. (Quran.com)

[116] Martin Heidegger, Being and Time, trans. John Macquarrie dan Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962). Karya ini digunakan secara komparatif untuk menganalisis temporalitas eksistensi manusia, thrownness, being-in-the-world, dan being-toward-death. Perbandingan tersebut tidak dimaksudkan untuk menyamakan ontologi Heidegger dengan kerangka eskatologis Al-Qur'an, melainkan untuk memperjelas dimensi eksistensial dari pengalaman kefanaan. (cambridge.org)

[117] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini menjadi landasan tekstual utama untuk menganalisis al-ḥayāh al-dunyā melalui rangkaian la'ib, lahw, zīnah, tafākhur, dan takāthur, sekaligus melalui perumpamaan pertumbuhan tanaman yang berakhir pada kekeringan dan kehancuran. (Quran.com)

[118] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini menjadi landasan tekstual untuk menjelaskan konsep zīnah sebagai penghiasan atau daya tarik yang melekat pada objek-objek kecintaan manusia dan menempatkannya sebagai kesenangan kehidupan dunia. (Qur'an Corpus)

[119] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk membangun hubungan konseptual antara zīnah, tafākhur, dan takāthur dalam penggambaran kehidupan dunia. (Quran.com)

[120] Ulrich Witt, "Symbolic Consumption and the Social Construction of Product Characteristics," Structural Change and Economic Dynamics 21, no. 1 (2010): 17–25. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan bahwa konsumsi simbolik dapat berfungsi sebagai sinyal status, keanggotaan kelompok, dan citra diri melalui makna sosial yang disepakati terhadap objek konsumsi. (ScienceDirect)

[121] Jana Millan, "Consumer Preference for Status Symbolism of Clothing: The Case of the Czech Republic," Psychology & Marketing (2017). Sumber ini digunakan untuk memperkuat pembahasan mengenai konsumsi status dan fungsi objek material sebagai simbol posisi sosial. (Wiley Online Library)

[122] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini menjadi dasar langsung bagi pembacaan hubungan antara perhiasan, kebanggaan sosial, dan perlombaan memperbanyak harta serta keturunan. (Quran.com)

[123] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Struktur pembahasan Iḥyāʾ memperlihatkan pemisahan antara pembahasan tentang celaan terhadap dunia, cinta terhadap harta, cinta terhadap kedudukan, kesombongan, dan berbagai

penyakit batin; sumber ini digunakan untuk menempatkan problem dunia dalam kerangka etika jiwa al-Ghazālī. (Ghazali)

[124] W. H. T. Gairdner, Al-Ghazālī's Life and Personality. Pembahasan mengenai pandangan al-Ghazālī terhadap kekayaan digunakan untuk memperjelas sifat ambivalen harta: ia dapat menjadi sarana kebaikan sekaligus sumber keterikatan dan bahaya spiritual. (Ghazali)

[125] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa penyebutan objek-objek duniawi sebagai kesenangan tidak berhenti pada afirmasi terhadap objek tersebut, tetapi ditempatkan dalam horizon "tempat kembali yang baik" di sisi Allah. (Qur'an Corpus)

[126] Elin Brandi Sørensen dan Thyra Uth Thomsen, "The Lived Meaning of Symbolic Consumption and Identity Construction in Stable and Transitional Phases." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara makna simbolik objek konsumsi dan konstruksi identitas individu dalam kehidupan sosial. (CBS Research Portal)

[127] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Metafora pertumbuhan tanaman yang kemudian mengering digunakan sebagai landasan tekstual untuk menjelaskan kefanaan daya tarik dunia dan ketidakstabilan objek-objek yang dijadikan pusat orientasi manusia. (Quran.com)

[128] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20–21. Bagian ayat ini digunakan untuk menunjukkan hubungan antara penggambaran kefanaan kehidupan dunia dan pengarahan manusia kepada orientasi akhirat. (Quran)

[129] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini menjadi landasan utama bagi argumentasi bahwa orientasi akhirat tidak menghapus bagian manusia dari kehidupan dunia, melainkan mengarahkan penggunaan anugerah dunia kepada kebaikan dan menjauhi kerusakan. (Quran.com)

[130] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Struktur Iḥyāʾ digunakan untuk menunjukkan bahwa pembahasan mengenai dunia, cinta harta, kedudukan, dan penyakit batin merupakan bagian dari proyek etika dan disiplin jiwa al-Ghazālī. (Ghazali)

[131] W. H. T. Gairdner, Al-Ghazālī's Life and Personality. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pandangan ambivalen al-Ghazālī mengenai kekayaan: harta dapat menjadi sarana manfaat, tetapi juga dapat menghasilkan keterikatan dan bahaya spiritual apabila orientasi terhadapnya tidak dikendalikan. (Ghazali)

[132] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan kembali pada titik argumentasi yang membahas hubungan antara anugerah, pencarian akhirat, perbuatan baik, dan larangan membuat kerusakan. (Quran.com)

[133] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 22–23. Ayat ini digunakan untuk menganalisis respons manusia terhadap kehilangan dan pemberian, khususnya ketegangan antara kesedihan terhadap sesuatu yang luput dan kebanggaan terhadap sesuatu yang diperoleh. (Quran)

[134] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini menjadi dasar bagi pembedaan antara orientasi akhirat dan penolakan terhadap kehidupan dunia, karena ayat secara eksplisit memerintahkan manusia untuk tidak melupakan bagiannya dari dunia. (Quran)

[135] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini menjadi landasan utama untuk membaca rangkaian laʿib, lahw, zīnah, tafākhur, dan takāthur sebagai perkembangan bentuk keterlibatan manusia terhadap kehidupan dunia. Tafsir yang tersedia juga

menempatkan istilah-istilah tersebut dalam suatu urutan perkembangan pengalaman duniawi manusia. (Quran.com)

[136] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, sebagaimana dirujuk dalam pembahasan akademik mengenai etika al-Ghazālī. Sumber tersebut menunjukkan bahwa al-Ghazālī tidak memperlakukan seluruh bentuk kesenangan sebagai sesuatu yang harus dihapus; istirahat dan kesenangan yang diperbolehkan dapat berfungsi memulihkan tenaga apabila ditempatkan secara proporsional dalam kehidupan spiritual. (Brill)

[137] Ma'ārif al-Qur'ān, tafsir Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Sumber ini secara eksplisit membaca rangkaian la'ib, lahw, zīnah, tafākhur, dan takāthur sebagai perkembangan bentuk keterlibatan manusia dengan kehidupan dunia. Digunakan untuk memperkuat analisis struktural atas urutan istilah dalam ayat. (Quran.com)

[138] Al-Qur'an, Q.S. al-Takāthur 102: 1–2. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menghubungkan takāthur dengan kelalaian dan batas eksistensial berupa kematian. (Quran.com)

[139] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, tafsir Q.S. al-Takāthur 102: 1. Tafsir ini menjelaskan takāthur dalam kaitannya dengan kebanggaan atas banyaknya harta dan jumlah, yang mengalihkan manusia dari ketaatan kepada Tuhan. Sumber digunakan untuk memperjelas dimensi komparatif dan sosial dari takāthur. (Quran.com)

[140] Ismā'īl ibn Kathīr, tafsir Q.S. al-Takāthur 102: 1. Tafsir ini menghubungkan kelalaian dengan kecintaan terhadap kehidupan dan kenikmatan dunia yang mengalihkan manusia dari orientasi akhirat hingga kematian datang. Sumber digunakan untuk memperkuat pembacaan eksistensial mengenai takāthur. (Quran.com)

[141] T. J. Winter, pengantar dalam Al-Ghazālī, On Disciplining the Soul, sebagaimana dikutip dalam kajian mengenai etika al-Ghazālī. Sumber tersebut menjelaskan pentingnya habituasi dan latihan dalam pembentukan karakter menurut kerangka etika al-Ghazālī. Digunakan untuk membedakan pengetahuan tentang dunia dari transformasi disposisi jiwa. (Cambridge University Press)

[142] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan tentang karakter dan penyakit hati, sebagaimana terdokumentasi dalam kajian akademik Brill mengenai tradisi etika al-Ghazālī. Sumber tersebut mencatat perhatian al-Ghazālī terhadap cinta kedudukan, pujian, harta, dunia, dan kecenderungan mengikuti hawa nafsu. Digunakan untuk menjelaskan dimensi batin dari keterikatan manusia kepada dunia. (Brill)

[143] Al-Qur'an, Q.S. al-Takāthur 102: 1–2, bersama penafsiran al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr. Sumber-sumber tersebut memperlihatkan hubungan antara keterlibatan dalam perlombaan memperbanyak, kelalaian dari orientasi kepada Allah, dan datangnya kematian. Digunakan sebagai dasar bagi pembacaan takāthur sebagai struktur orientasi yang dibatasi secara final oleh kematian. (Quran.com)

[144] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini menjadi landasan normatif utama untuk menghubungkan orientasi akhirat dengan pengakuan terhadap bagian kehidupan dunia, perbuatan baik, dan larangan membuat kerusakan. (Quran.com)

[145] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, tafsir Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Al-Ṭabarī menjelaskan penggunaan karunia Allah, khususnya harta, sebagai sarana memperoleh kebaikan akhirat sekaligus tidak meninggalkan bagian kehidupan dunia. Sumber digunakan untuk mendukung pembacaan dunia sebagai sarana yang harus diarahkan secara etis. (Quran.com)

[146] 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 merupakan kajian komprehensif mengenai kosmologi Ibn al-'Arabī, terutama hubungan Tuhan dan kosmos, struktur kosmos, serta hakikat jiwa manusia. Digunakan untuk memperluas horizon metafisis pembahasan mengenai hubungan manusia dengan dunia. (SUNY Press)

[147] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Hubungan antara karunia, iḥsān, dan larangan fasād digunakan untuk menunjukkan bahwa pemanfaatan sumber daya memiliki dimensi sosial dan moral. (Quran.com)

[148] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, tafsir Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Tafsir al-Ṭabarī digunakan untuk menunjukkan bahwa harta yang dianugerahkan Allah dapat diarahkan kepada kebaikan akhirat melalui tindakan yang sesuai dengan ketaatan, tanpa meniadakan bagian dunia yang sah. (Quran.com)

[149] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat digunakan sebagai dasar untuk menghubungkan pemanfaatan karunia dunia dengan orientasi akhirat, iḥsān, dan larangan kerusakan. (Quran.com)

[150] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Frasa mengenai larangan mencari fasād di bumi digunakan sebagai dasar normatif bagi pembahasan mengenai batas moral pemanfaatan dunia dan sumber daya. (Quran.com)

[151] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Struktur ayat digunakan untuk menunjukkan bahwa orientasi akhirat tidak identik dengan penolakan terhadap kehidupan dunia, karena ayat secara eksplisit mengakui "bagian" manusia dari dunia. (Quran.com)

[152] 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 digunakan untuk memberikan konteks metafisis bagi pembahasan mengenai hubungan Tuhan, kosmos, dan manusia dalam pemikiran Ibn al-'Arabī. (SUNY Press)

[153] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, serta William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology. Literatur akademik mengenai al-Ghazālī menunjukkan perhatian terhadap disiplin jiwa, pembentukan karakter, dan pengendalian kecenderungan; Chittick merekonstruksi dimensi kosmologis Ibn al-'Arabī. Kedua sumber digunakan bukan untuk menyamakan kedua pemikir, melainkan untuk membangun dialog antara dimensi etika jiwa dan dimensi metafisis hubungan manusia-kosmos. (Brill)

[154] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini menjadi landasan normatif bagi pembacaan yang menempatkan pencarian akhirat dan pemanfaatan bagian manusia dalam kehidupan dunia dalam satu kerangka etis, sehingga orientasi akhirat tidak identik dengan penolakan terhadap kehidupan duniawi.

[155] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, pembahasan tentang ḥubb al-dunyā dalam bagian al-Muhlikāt. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan kritik al-Ghazālī terhadap keterikatan batin kepada dunia serta hubungan antara kecintaan terhadap dunia dan penyakit moral.

[156] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali's Adapted Summary of Ihya Ulum al-Din: The Forty Principles of the Religion, ed. Mariam Madge Conlan, trans. Nasir Abdussalam (Turath Publishing, 2016). Bagian mengenai love of the world, love of wealth, dan love of status digunakan sebagai sumber sekunder-terverifikasi untuk memperjelas bahwa kritik al-Ghazālī diarahkan pada keterikatan dan orientasi batin, bukan sekadar keberadaan harta atau status.

[157] Al-Qur'an, Q.S. al-Takāthur 102: 1–2. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menganalisis al-takāthur sebagai aktivitas memperbanyak yang dapat mengalihkan manusia dari orientasi yang lebih mendasar.

[158] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menempatkan pembacaan Ibn al-'Arabī dalam horizon metafisis mengenai Tuhan, kosmos, manusia, dan hubungan antara realitas ciptaan dengan Realitas Ilahi. Identitas bibliografis karya juga diverifikasi melalui katalog penerbitan akademik. (De Gruyter Brill)

[159] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kecenderungan manusia terhadap berbagai objek kesenangan duniawi merupakan bagian dari struktur pengalaman manusia dan perlu ditempatkan dalam kerangka nilai yang lebih luas.

[160] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 165. Ayat ini menjadi landasan tekstual bagi analisis mengenai hierarki cinta, khususnya pembedaan antara kecintaan kepada berbagai objek selain Allah dan kuatnya kecintaan orang-orang beriman kepada Allah.

[161] William C. Chittick, "Love in Islamic Thought," Religion Compass 8, no. 7 (2014): 229–238. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan perkembangan pembahasan cinta dalam sejarah pemikiran Islam serta hubungan tema cinta dengan Al-Qur'an, hadis, puisi, dan warisan intelektual lainnya. (Compass Hub)

[162] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menempatkan pembahasan cinta Ibn al-'Arabī dalam horizon metafisis mengenai Tuhan, kosmos, manusia, dan hubungan antara realitas ciptaan dengan Realitas Ilahi. (De Gruyter Brill)

[163] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali's Adapted Summary of Ihya Ulum al-Din: The Forty Principles of the Religion, ed. Mariam Madge Conlan, trans. Nasir Abdussalam (Turath Publishing, 2016). Bagian mengenai love, love of wealth, love of status, dan love of the world digunakan untuk mendukung analisis tentang hubungan cinta dengan pengenalan terhadap nilai serta transformasi orientasi jiwa. Informasi bibliografis karya terverifikasi melalui katalog buku. (Google Books)

[164] William C. Chittick, "Love in Islamic Thought," Religion Compass 8, no. 7 (2014): 229–238. Artikel ini digunakan secara khusus untuk menjelaskan hubungan historis-konseptual antara pembahasan cinta dan prinsip tawḥīd dalam pemikiran Islam. (Compass Hub)

[165] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3:14. Ayat tersebut menyebut sejumlah objek yang memiliki daya tarik bagi manusia dan menyebutnya sebagai matā' al-ḥayāh al-dunyā. Untuk teks Arab, terjemahan, dan analisis linguistik, lihat Quranic Arabic Corpus, Q.S. Āli 'Imrān 3:14.

[166] Pembacaan ini sengaja membedakan antara keberadaan objek duniawi dan orientasi manusia terhadap objek tersebut. Dengan demikian, ayat 3:14 tidak digunakan sebagai klaim bahwa seluruh objek yang disebutkan di dalamnya secara inheren tercela, tetapi sebagai dasar tekstual bahwa manusia memiliki kecenderungan terhadap kenikmatan dan kepemilikan duniawi.

[167] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Censure of This World: The Revival of the Religious Sciences, Book 26, trans. Matthew Ingalls (Louisville: Fons Vitae, 2023). Penerbit Fons Vitae mengidentifikasi karya tersebut sebagai Book 26 dari empat puluh kitab Iḥyā'

‘Ulūm al-Dīn dan menjelaskan bahwa al-Ghazālī membahas dunia dalam kaitannya dengan kehidupan sebelum dan sesudahnya.

[168] Struktur Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn menempatkan Kitāb Dhamm al-Dunyā sebagai Book 26, kemudian pembahasan mengenai ketamakan dan kecintaan terhadap kekayaan, ketenaran dan riya, kesombongan, serta tipu daya. Struktur ini mendukung pembacaan bahwa kritik terhadap dunia berkaitan dengan formasi karakter dan penyakit batin, bukan semata-mata dengan benda material.

[169] William C. Chittick, “Love in Islamic Thought,” Religion Compass 8, no. 7 (2014): 229–238. Artikel tersebut membahas perkembangan konsepsi cinta dalam pemikiran Islam dan menghubungkannya dengan Al-Qur’an, hadis, tradisi intelektual, tawḥīd, dan perkembangan mistisisme Islam. DOI: 10.1111/rec3.12112.

[170] Chittick, “Love in Islamic Thought,” 229–238. Artikel ini secara eksplisit menjelaskan bahwa pemikiran Islam mengenai cinta berkembang melalui dialog dengan Al-Qur’an, hadis, puisi pra-Islam, dan warisan Helenistik.

[171] William C. Chittick, “The Divine Roots of Human Love,” Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society 17 (1995). Dalam tulisan tersebut Chittick menjelaskan bahwa Ibn al-‘Arabī membuka pembahasan panjang mengenai maḥabbah dalam al-Futūḥāt al-Makkiyyah dengan ayat-ayat Al-Qur’an dan hadis tentang cinta serta menempatkan cinta sebagai kategori penting untuk memahami manusia. Teks artikel tersedia melalui Muhyiddin Ibn Arabi Society.

[172] Chittick, “The Divine Roots of Human Love.” Artikel tersebut mengembangkan pembacaan mengenai hubungan antara cinta manusia, keindahan, keberadaan, dan cinta ilahi dalam pemikiran Ibn al-‘Arabī. Muhyiddin Ibn Arabi Society juga menyediakan teks artikel dan informasi kepengarangan Chittick.

[173] Untuk kerangka konseptual mengenai hubungan antara kehidupan dunia, manusia, moralitas, dan orientasi eskatologis dalam pemikiran Qur’ani, lihat Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Posisi Rahman relevan karena ia membaca Al-Qur’an secara tematik dan menempatkan persoalan manusia, moralitas, masyarakat, dan eskatologi dalam suatu kerangka yang saling berhubungan. Kajian Oxford Research Encyclopedia juga mengonfirmasi bahwa hermeneutika tematik Al-Qur’an merupakan unsur sentral dalam proyek intelektual Rahman. (OUP Academic)

[174] Al-Qur’an, Q.S. al-Ḥadīd [57]:20. Ayat ini menyusun sejumlah kategori—la‘ib, lahw, zīnah, tafākhur, dan takāthur—dalam penggambaran kehidupan dunia. Analisis linguistik Quranic Arabic Corpus juga mengidentifikasi la‘ib sebagai nomina yang berasal dari akar l-‘-b dan menempatkannya dalam struktur gramatikal ayat 57:20. (The Quranic Arabic Corpus)

[175] Al-Qur’an, Q.S. Āli ‘Imrān [3]:14. Ayat tersebut secara eksplisit menyebut berbagai objek yang memiliki daya tarik bagi manusia dan menyebutnya sebagai matā‘ al-ḥayāh al-dunyā. Rujukan ayat digunakan sebagai dasar tekstual untuk membedakan antara keberadaan objek duniawi, kenikmatan terhadap objek tersebut, dan absolutisasi orientasi terhadapnya.

[176] Al-Qur’an, Q.S. al-Ḥadīd [57]:20. Ayat ini menyusun sejumlah kategori—la‘ib, lahw, zīnah, tafākhur, dan takāthur—dalam penggambaran kehidupan dunia. Analisis linguistik Quranic Arabic Corpus juga mengidentifikasi la‘ib sebagai nomina yang berasal dari akar l-‘-b dan menempatkannya dalam struktur gramatikal ayat 57:20. (The Quranic Arabic Corpus)

[177] Al-Qur'an, Q.S. al-Takāthur [102]:1–2. Ayat pertama menggunakan ungkapan alhākum al-takāthur, sedangkan ayat berikutnya menghubungkan kelalaian tersebut dengan kunjungan kepada kubur. Terjemahan dan teks Arab ayat dapat diverifikasi melalui Quran.com. (Quran.com)

[178] Quranic Arabic Corpus, "Verse (102:1) – English Translation." Sumber ini memperlihatkan beberapa terjemahan akademik dan menyediakan analisis linguistik untuk Q.S. al-Takāthur [102]:1. Beberapa terjemahan mempertahankan gagasan competition, rivalry, atau keinginan untuk memperoleh lebih banyak yang mengalihkan perhatian manusia. (The Quranic Arabic Corpus)

[179] Carl W. Ernst, Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition (Boston: Shambhala, 2011), 104; lihat juga pembahasan akademik mengenai al-Ghazālī dalam God, Evil, and Suffering in Islam, yang menghubungkan tazkiyah al-nafs, pengendalian ego, dan penyakit spiritual dalam tradisi Sufi. Sumber akademik tersebut juga memberikan rujukan kepada al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Cairo: Al-Quds, 2012), vol. 3, p. 11. (Cambridge University Press)

[180] Untuk konteks etika Qur'ani dan hubungan antara orientasi batin, tindakan, serta taqwā, lihat "The Ethical Worldview of the Qur'an," Yaqeen Institute for Islamic Research. Tulisan tersebut secara khusus membahas dimensi lahiriah dan batiniah tindakan serta menghubungkannya dengan pembacaan Fazlur Rahman dan al-Ghazālī mengenai pemurnian orientasi hati. (Yaqeen Institute for Islamic Research)

[181] Nicolai Sinai, "Eschatology and the Qur'an," dalam The Oxford Handbook of Qur'anic Studies (Oxford University Press, 2020), 472–487. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199698646.013.11. Artikel ini memberikan survei akademik mengenai tema-tema eskatologis Al-Qur'an, termasuk akhir dunia, kebangkitan, pengadilan, ganjaran, dan hukuman. (OUP Academic)

[182] Untuk kajian akademik mengenai Fazlur Rahman dan metodologi hermeneutiknya, lihat "Rahman, Fazlur," Oxford Research Encyclopedia of Religion (Oxford University Press, 2024). Entri tersebut menjelaskan posisi Rahman sebagai sarjana Muslim abad ke-20 yang menggabungkan tradisi Islam dengan filsafat, teologi, sejarah, dan pemikiran moral, serta menempatkan Al-Qur'an dan pembacaan tematik wahyu di pusat proyek pembaruannya. DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.898. (OUP Academic)

[183] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Malāḥim, hadis no. 4297, riwayat Thawbān. Hadis tersebut memuat penjelasan Nabi ﷺ mengenai wahn sebagai ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt. Sunnah.com mencantumkan hadis ini sebagai Sahih menurut penilaian al-Albānī. (Sunnah)

[184] Penting untuk membedakan hadis sahih di atas dari ungkapan populer ḥubb al-dunyā ra's kull khaṭī'ah. Yaqeen Institute secara eksplisit mencatat bahwa ungkapan "cinta dunia adalah akar setiap dosa" sering dikutip sebagai hadis, tetapi tidak merupakan hadis yang diriwayatkan secara autentik; ungkapan tersebut tetap ditemukan dalam literatur tasawuf dan tazkiyah sebagai proposisi etis-spiritual. (Yaqeen Institute for Islamic Research)

[185] Lihat "Qur'anic Ethics," The Oxford Handbook of Qur'anic Studies (Oxford University Press, 2020), yang menempatkan etika Qur'ani sebagai salah satu tema utama studi Al-Qur'an dan menekankan bahwa etika Qur'ani berkaitan dengan perilaku manusia, nilai, dan konsep-konsep normatif yang berkembang dalam tradisi tafsir dan etika Islam. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199698646.013.10. (OUP Academic)

[186] Al-Qur'an, Q.S. al-Tawbah 9: 24. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menganalisis susunan objek kecintaan manusia dan persoalan prioritas cinta kepada Allah dibandingkan keterikatan kepada keluarga, harta, perdagangan, dan tempat tinggal. (IslamicFinder)

[187] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi antropologis kecenderungan manusia terhadap berbagai kesenangan duniawi dan bahwa persoalan etis tidak terletak pada keberadaan hasrat semata, melainkan pada bagaimana hasrat tersebut ditempatkan dalam orientasi kehidupan. (Quran)

[188] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Remembrance of Death and the Afterlife, Book XL of The Revival of the Religious Sciences, diterjemahkan oleh T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara keterikatan kepada kenikmatan dunia, kelalaian terhadap kematian, dan proses pemurnian orientasi batin. (Google Books)

[189] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan sebagai kajian akademik internasional untuk merekonstruksi kerangka teologi, ontologi, epistemologi, hermeneutika, dan soteriologi Ibn al-'Arabī yang menjadi dasar pembacaan relasional terhadap keberadaan dan pengalaman spiritual. (JSTOR)

[190] Al-Qur'an, Q.S. al-Tawbah 9: 24. Sumber yang sama digunakan kembali karena ayat tersebut secara langsung menjadi dasar analisis mengenai hierarki objek kecintaan dan konsekuensi moral ketika kecintaan kepada objek duniawi ditempatkan melampaui orientasi kepada Allah. (IslamicFinder)

[191] Al-Qur'an, Q.S. al-Tawbah 9: 24. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menganalisis susunan objek kecintaan manusia dan persoalan prioritas cinta kepada Allah dibandingkan keterikatan kepada keluarga, harta, perdagangan, dan tempat tinggal. (IslamicFinder)

[192] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi antropologis kecenderungan manusia terhadap berbagai kesenangan duniawi dan bahwa persoalan etis tidak terletak pada keberadaan hasrat semata, melainkan pada bagaimana hasrat tersebut ditempatkan dalam orientasi kehidupan. (Quran)

[193] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Remembrance of Death and the Afterlife, Book XL of The Revival of the Religious Sciences, diterjemahkan oleh T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara keterikatan kepada kenikmatan dunia, kelalaian terhadap kematian, dan proses pemurnian orientasi batin. (Google Books)

[194] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan sebagai kajian akademik internasional untuk merekonstruksi kerangka teologi, ontologi, epistemologi, hermeneutika, dan soteriologi Ibn al-'Arabī yang menjadi dasar pembacaan relasional terhadap keberadaan dan pengalaman spiritual. (JSTOR)

[195] Al-Qur'an, Q.S. al-Tawbah 9: 24. Sumber yang sama digunakan kembali karena ayat tersebut secara langsung menjadi dasar analisis mengenai hierarki objek kecintaan dan konsekuensi moral ketika kecintaan kepada objek duniawi ditempatkan melampaui orientasi kepada Allah. (IslamicFinder)

[196] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 165. Ayat ini menjadi landasan utama untuk menjelaskan bahwa iman memiliki dimensi afektif dan hierarkis, yakni cinta kepada

Allah memiliki kedudukan yang lebih kuat daripada kecintaan yang diarahkan kepada tandingan-tandingan Allah. (Quran.com)

[197] Al-Qur'an, Q.S. al-Tawbah 9: 24. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan konsekuensi praktis hierarki cinta dengan menyebut keluarga, harta, perdagangan, dan tempat tinggal sebagai objek yang harus ditempatkan dalam hubungan yang benar terhadap cinta kepada Allah. (IslamicFinder)

[198] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan sebagai dasar antropologis bahwa manusia mengalami daya tarik terhadap berbagai bentuk kesenangan duniawi, sehingga etika spiritual perlu berhadapan dengan hasrat, bukan mengandaikan ketiadaannya. (Quran)

[199] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi temporal kehidupan dunia dan kritik terhadap permainan, perhiasan, kebanggaan, serta perlombaan dalam akumulasi kekayaan dan keturunan. (Quran)

[200] Al-Qur'an, Q.S. al-Takāthur 102: 1–2. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana dorongan memperbanyak dapat mengalihkan perhatian manusia dari orientasi yang lebih mendasar sampai kehidupan berakhir. (Quran)

[201] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Remembrance of Death and the Afterlife, Book XL of The Revival of the Religious Sciences, diterjemahkan oleh T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara keterbenaman dalam dunia, kecintaan terhadap kenikmatan, kesadaran akan kematian, dan pemurnian orientasi batin. (Google Books)

[202] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan sebagai landasan bagi konstruksi keseimbangan antara orientasi akhirat dan penggunaan bagian dunia secara bertanggung jawab, sekaligus sebagai koreksi terhadap pembacaan yang menyamakan spiritualitas dengan penolakan total terhadap kehidupan dunia. (Quran.com)

[203] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan kerangka metafisis Ibn al-'Arabī mengenai teologi, ontologi, epistemologi, hermeneutika, dan soteriologi serta untuk menempatkan relasi manusia dengan dunia dalam horizon keberadaan yang lebih luas. (JSTOR)

[204] Nurcholish Madjid, Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan (Jakarta: Mizan, 1987). Karya ini digunakan untuk menghadirkan perspektif pemikir Indonesia mengenai hubungan Islam dengan perubahan sosial dan modernisasi, sehingga orientasi transenden dapat didialogkan dengan kehidupan modern tanpa menyamakan spiritualitas dengan penolakan terhadap dunia. (Google Books)

[205] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini menjadi landasan utama untuk memahami nafs sebagai realitas manusia yang memiliki kemungkinan moral dan membutuhkan proses penyucian.

[206] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan kecenderungan nafs kepada keburukan sekaligus kemungkinan pengecualian melalui rahmat Allah.

[207] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk membaca hubungan antara kehidupan batin, pengendalian dorongan, pembentukan akhlak, dan orientasi spiritual dalam pemikiran al-Ghazālī. Struktur karya dan penempatannya sebagai karya utama al-Ghazālī mengenai kehidupan batin dapat diverifikasi melalui kajian akademik tentang Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn.

[208] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Karya ini digunakan untuk mempertemukan pembahasan jiwa dengan etika kebajikan dan pembentukan karakter dalam tradisi filsafat Islam. Informasi bibliografis edisi tersebut dapat diverifikasi melalui katalog Google Books dan repositori akademik.

[209] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan mengenai diri, identitas, dan horizon moral dalam filsafat modern. Deskripsi bibliografis dan struktur pembahasannya terverifikasi melalui katalog penerbit dan katalog buku.

[210] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53. Ayat ini menjadi dasar tekstual istilah nafs al-ammārah dan digunakan untuk menjelaskan karakter aktif dorongan nafs menuju keburukan.

[211] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Sumber primer ini digunakan untuk pembahasan pengendalian dorongan dan pembentukan kehidupan batin; karya tersebut secara khusus menempatkan pembahasan tentang keutamaan dan keburukan dalam bagian mengenai kehidupan batin.

[212] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Sumber ini digunakan untuk memahami hubungan antara kecenderungan jiwa, kebiasaan, dan pembentukan karakter dalam etika Islam-filosofis.

[213] Sigmund Freud, The Ego and the Id. Karya ini digunakan hanya sebagai pembanding konseptual mengenai dinamika dorongan dan pengendalian dalam psikologi psikodinamik; perbandingan tersebut tidak dimaksudkan untuk menyamakan struktur psikoanalisis dengan antropologi Qur'ani.

[214] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Practical Reason." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsep akrasia atau kelemahan kehendak sebagai persoalan klasik dalam filsafat tindakan, terutama ketika tindakan seseorang bertentangan dengan penilaian praktis yang ia akui.

[215] Al-Qur'an, Q.S. al-Qiyāmah 75: 2. Ayat ini merupakan dasar tekstual bagi istilah nafs al-lawwāmah.

[216] Ismāʿīl ibn Kathīr, Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm, tafsir Q.S. al-Qiyāmah 75: 2. Tafsir ini digunakan untuk menunjukkan keragaman penjelasan awal mengenai al-lawwāmah, termasuk penyesalan dan celaan terhadap diri.

[217] Muslim Hidayat, "Moral Development as a Regulatory Strategy for Nafs al-Lawwamah: An Islamic Psychological Perspective," Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama 6, no. 1 (2026): 133–145. Artikel ini digunakan untuk menghubungkan nafs al-lawwāmah dengan perkembangan moral dan regulasi diri dalam perspektif psikologi Islam.

[218] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Karya ini digunakan untuk memperbandingkan refleksivitas moral dalam tradisi Islam dengan teori modern tentang diri dan evaluasi moral.

[219] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 27. Ayat ini menjadi landasan tekstual konsep nafs al-muṭmaʾinnah.

[220] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 28–30. Ayat-ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara ketenteraman jiwa, keridaan, pengabdian, dan orientasi akhirat.

[221] Tazkirul Qur'an, tafsir Q.S. al-Fajr 89: 27. Sumber tafsir ini digunakan sebagai bahan pembanding untuk menjelaskan muṭmaʾinnah sebagai keadaan jiwa yang tunduk kepada Tuhan dan menerima kebenaran meskipun berhadapan dengan kepentingan diri.

[222] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Sumber primer ini digunakan untuk memahami transformasi kehidupan batin melalui latihan moral dan spiritual.

[223] Aristoteles, Nicomachean Ethics. Karya ini digunakan sebagai pembanding dalam memahami hubungan antara kebajikan, pembiasaan, karakter, dan kehidupan yang baik.

[224] Al-Qur'an, Q.S. al-Furqān 25: 43. Ayat ini digunakan sebagai landasan utama untuk memahami hawā sebagai keinginan yang dapat mengambil kedudukan seperti otoritas ilahiah ketika dijadikan ukuran tertinggi.

[225] Al-Qur'an, Q.S. al-Jātsiyah 45: 23. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan konsekuensi epistemologis dan moral ketika manusia menjadikan hawa sebagai ilah.

[226] Al-Qur'an, Q.S. al-Furqān 25: 43. Ayat ini digunakan sebagai landasan utama untuk memahami hawā sebagai keinginan yang dapat mengambil kedudukan seperti otoritas ilahiah ketika dijadikan ukuran tertinggi.

[227] Al-Qur'an, Q.S. al-Jātsiyah 45: 23. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan konsekuensi epistemologis dan moral ketika manusia menjadikan hawa sebagai ilah.

[228] David Hume, A Treatise of Human Nature. Karya ini digunakan sebagai pembanding dalam perdebatan filosofis mengenai hubungan antara hasrat, penalaran, dan motivasi tindakan.

[229] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Sumber ini digunakan untuk menempatkan dorongan manusia dalam kerangka pendidikan jiwa dan pembentukan karakter, bukan dalam kerangka penghapusan seluruh keinginan.

[230] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Karya ini digunakan untuk menjelaskan struktur kekuatan jiwa dan pentingnya keteraturan dalam pembentukan kebajikan.

[231] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Sumber primer ini digunakan untuk membahas pendidikan dorongan dan pengendalian kehidupan batin.

[232] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Practical Reason." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara hasrat, penilaian praktis, intensi, dan tindakan, termasuk kemungkinan ketidaksesuaian antara penilaian dan tindakan.

[233] Al-Qur'an, Q.S. al-Furqān 25: 43. Ayat ini menjadi dasar konsep hawā sebagai objek yang dapat memperoleh status otoritatif seperti ilah dalam kehidupan manusia.

[234] Al-Qur'an, Q.S. al-Jātsiyah 45: 23. Ayat ini digunakan untuk menganalisis dampak dominasi hawa terhadap kemampuan mendengar, memahami, dan melihat kebenaran.

[235] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Practical Reason." Sumber ini digunakan sebagai pembanding filosofis mengenai akrasia, yakni ketegangan antara penilaian praktis dan tindakan aktual.

[236] Al-Qur'an, Q.S. al-Jātsiyah 45: 23. Ayat ini digunakan untuk menganalisis dampak dominasi hawa terhadap kemampuan mendengar, memahami, dan melihat kebenaran.

[237] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Sumber ini digunakan untuk memperbandingkan kehendak subjektif dengan struktur evaluasi moral yang membentuk identitas manusia.

[238] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Incoherence of the Philosophers, diterjemahkan dan diberi anotasi oleh Michael E. Marmura, edisi ke-2. Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan sikap kritis al-Ghazālī terhadap klaim metafisik filsafat dan persoalan sebab-akibat dalam kerangka teologi Islam. Informasi edisi dan penerjemah terverifikasi melalui University of Chicago Press dan katalog akademik.

[239] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Practical Reason." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara deliberasi praktis, intensi, alasan tindakan, dan kemungkinan kegagalan kehendak.

[240] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968); Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Kedua sumber digunakan untuk mempertemukan etika kebajikan Islam-filosofis dengan pembentukan karakter dan latihan jiwa. Informasi bibliografis edisi Miskawayh terverifikasi melalui katalog akademik.

[241] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Sumber primer ini digunakan untuk pembahasan kehidupan batin, hati, pengetahuan, dan pembentukan orientasi moral-spiritual.

[242] Al-Qur'an, Q.S. al-Jātsiyah 45: 23. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan hawa dengan hati, pendengaran, dan penglihatan sebagai dimensi penerimaan dan orientasi manusia terhadap realitas.

[243] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Sumber ini digunakan untuk menempatkan pengetahuan dan pembinaan batin dalam satu kerangka kehidupan religius.

[244] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keteraturan dan keseimbangan kekuatan jiwa dalam pembentukan karakter.

[245] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Practical Reason." Sumber ini digunakan untuk memperjelas hubungan antara penalaran praktis, intensi, dan tindakan.

[246] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai fondasi antropologis mengenai dinamika jiwa, kemungkinan moral, dan proses penyucian.

[247] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan kecenderungan nafs kepada keburukan dan kemungkinan transformasi melalui rahmat Allah.

[248] Al-Qur'an, Q.S. al-Furqān 25: 43 dan Q.S. al-Jātsiyah 45: 23. Kedua ayat digunakan untuk menjelaskan dominasi hawā atas struktur kehendak.

[249] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Sumber ini digunakan untuk aspek pembentukan karakter melalui penataan kecenderungan jiwa.

[250] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Sumber ini digunakan untuk aspek latihan moral dan transformasi kehidupan batin.

[251] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Practical Reason." Sumber ini digunakan sebagai pembanding dalam menjelaskan hubungan deliberasi, intensi, dan tindakan.

[252] Al-Qur'an, Q.S. al-Furqān 25: 43 dan Q.S. al-Jātsiyah 45: 23. Kedua ayat menjadi dasar tekstual bagi analisis mengenai manusia yang menjadikan hawā sebagai ilah.

[253] Al-Qur'an, Q.S. al-Jātsiyah 45: 23. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan dominasi hawā dengan gangguan terhadap kemampuan mendengar, hati, dan penglihatan.

[254] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Sumber ini digunakan untuk membandingkan hubungan antara identitas dan horizon nilai dalam filsafat modern.

[255] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Sumber primer ini digunakan untuk pembahasan transformasi motivasi dan kehidupan batin melalui pendidikan spiritual.

[256] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020). Artikel ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menunjukkan pemikiran Supriadi mengenai praktik spiritual, pembersihan hati dan pikiran, kesadaran, dan pembentukan jati diri. Identitas publikasi tersebut dapat diverifikasi melalui Garuda dan laman publikasi penulis.

[257] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Practical Reason and the Structure of Actions." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara keinginan, alasan, intensi, dan tindakan intensional.

[258] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Sumber primer ini digunakan untuk membahas kehidupan batin dan orientasi moral tindakan dalam kerangka etika-spiritual Islam.

[259] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara identitas, evaluasi moral, dan apa yang dianggap layak diinginkan.

[260] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini menjadi landasan normatif bagi konsep penyucian jiwa sebagai proses transformasi moral.

[261] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan kesadaran mengenai kecenderungan nafs kepada keburukan dan pentingnya rahmat Allah dalam proses transformasi.

[262] Al-Qur'an, Q.S. al-Furqān 25: 43 dan Q.S. al-Jātsiyah 45: 23. Kedua ayat digunakan untuk menjelaskan kondisi ketika hawā memperoleh otoritas tertinggi dalam kehendak manusia.

[263] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Revival of the Religious Sciences. Sumber primer ini digunakan untuk menjelaskan latihan, disiplin, dan pembentukan kehidupan batin sebagai bagian dari transformasi manusia.

[264] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020). Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan pemikiran kontemporer Supriadi mengenai praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri. Identitas publikasinya dapat diverifikasi melalui Garuda.

[265] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Karya ini digunakan untuk mendukung pembahasan tentang pembentukan karakter melalui latihan dan pembiasaan.

[266] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 27–30. Ayat ini menjadi landasan penutup bagi pembahasan mengenai nafs al-muṭmaʾinnah, keridaan, pengabdian, dan orientasi akhirat.

[267] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, no. 4297, Kitāb al-Malāḥim, Bāb fī tadāʿī al-umam ʿalā al-Islām. Teks riwayat memuat dialog Tsauban dengan Nabi ﷺ mengenai jumlah umat, metafora ghuthā' al-sayl, hilangnya mahābah dari dada lawan, masuknya al-wahn ke dalam hati, kemudian definisi al-wahn sebagai ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt. Basis hadis yang dapat diverifikasi mencantumkan teks Arab, nomor hadis, dan penilaian ṣaḥīḥ menurut al-Albānī. (Sunnah.com) Sunan Abi Dawud 4297 — Sunnah.com

[268] Penafsiran ini merupakan inferensi konseptual dari struktur dialog hadis, bukan klaim bahwa hadis menggunakan istilah modern seperti "moral agency" atau "kapasitas kolektif". Hadis secara eksplisit memindahkan perhatian dari pertanyaan mengenai jumlah menuju kondisi yang digambarkan sebagai ghuthā' al-sayl dan al-wahn. Karena itu, istilah modern digunakan sebagai perangkat analitis, bukan sebagai terjemahan literal teks hadis. (Sunnah.com)

[269] Muḥammad Shams al-Ḥaqq al-ʿAẓīmābādī, ʿAwn al-Maʿbūd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Malāḥim, hadis no. 4297. Syarah tersebut menjelaskan ghuthā' al-sayl dan membahas al-wahn sebagai kelemahan yang dijelaskan melalui ḥubb al-dunyā dan karāhiyat al-mawt. Di dalamnya juga dikutip penjelasan al-Qārī dan al-Ṭībī mengenai keterkaitan kedua unsur tersebut. (Islamweb) ʿAwn al-Maʿbūd — Islamweb

[270] Dalam kritik hadis, terdapat perbedaan penilaian yang perlu dipertahankan dalam naskah akademik. Sunnah.com menampilkan penilaian ṣaḥīḥ dari al-Albānī; sumber takhrij yang memuat penilaian Shuʿayb al-Arnaʾūṭ menyatakan ḥasan. Dengan demikian, formulasi yang aman secara ilmiah adalah menyebut hadis ini sebagai riwayat Sunan Abī Dāwūd no. 4297 dengan adanya perbedaan penilaian terhadap kualitas sanad, bukan mengklaim bahwa seluruh ahli hadis sepakat mengenai satu grading tertentu. (Sunnah.com)

[271] Al-Qur'an, Q.S. Āli ʿImrān 3:14. Ayat tersebut menyebut berbagai objek yang dibuat menarik bagi manusia—pasangan, anak-anak, emas dan perak, kendaraan, ternak, dan pertanian—kemudian mengategorikannya sebagai matāʿ al-ḥayāh al-dunyā. Secara metodologis, ayat ini penting karena menunjukkan bahwa keberadaan daya tarik duniawi tidak dengan sendirinya identik dengan kecaman moral; yang diperlukan adalah analisis mengenai kedudukan dan orientasinya dalam kehidupan manusia.

[272] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis tentang cinta kepada perjumpaan dengan Allah dan ketidaksukaan terhadap kematian. Riwayat ini penting sebagai kontrol interpretatif terhadap hadis Tsauban: ketidaksukaan manusia terhadap kematian tidak boleh otomatis disamakan dengan al-wahn. Dalam hadis tersebut, Nabi ﷺ menjelaskan bahwa ketika seorang mukmin memperoleh kabar tentang rahmat dan keridaan Allah, ia mencintai perjumpaan dengan Allah; sedangkan orang yang memperoleh kabar sebaliknya membenci perjumpaan tersebut. Dengan demikian, pembahasan tentang kematian harus dibedakan antara respons biologis manusia dan orientasi eskatologisnya.

[273] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya Fromm digunakan di sini sebagai kerangka komparatif dalam membaca hubungan antara

kepemilikan dan identitas. Penggunaannya tidak dimaksudkan untuk menyamakan teori psikologi-humanistik Fromm dengan konsep al-wahn, melainkan untuk menunjukkan kemungkinan dialog antara kritik terhadap modus kehidupan berbasis "memiliki" dan kritik hadis terhadap keterikatan berlebihan pada dunia. Data bibliografis karya tersebut dapat diverifikasi melalui katalog Google Books. To Have or to Be? — Google Books

[274] Pernyataan mengenai keterbatasan penerapan hadis sebagai penjelasan tunggal merupakan batas metodologis penelitian, bukan isi literal hadis. Hadis berbicara mengenai kondisi moral-spiritual tertentu; menjadikannya teori tunggal tentang seluruh kemunduran historis masyarakat akan membutuhkan premis tambahan yang tidak diberikan oleh teks hadis. Karena itu, analisis ekonomi, politik, institusional, pendidikan, dan sejarah tetap diperlukan apabila hadis ini diterapkan dalam penelitian sosial atau peradaban.

[275] Al-Qur'an, Q.S. al-Takāthur 102:1–2. Ayat tersebut digunakan sebagai teks pendamping karena menggambarkan al-takāthur sebagai aktivitas yang dapat membuat manusia lalai sampai kematian. Hubungannya dengan hadis Tsauban bersifat tematik dan interpretatif: keduanya sama-sama memungkinkan analisis mengenai bagaimana orientasi memperbanyak dan keterikatan kepada kehidupan temporal dapat memengaruhi perhatian manusia. Ayat tersebut tidak boleh diperlakukan sebagai sinonim langsung dari al-wahn.

[276] Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Asyʿats, Sunan Abī Dāwūd, ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ dan Muḥammad Kāmil Qarrāh Balalī (Beirut: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 2009), hadis no. 4297. Riwayat ini menjadi teks utama karena memuat redaksi ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt secara eksplisit. (Sunnah)

[277] Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Asyʿats, Sunan Abī Dāwūd, ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ dan Muḥammad Kāmil Qarrāh Balalī (Beirut: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 2009), hadis no. 4297. Riwayat ini menjadi teks utama karena memuat redaksi ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt secara eksplisit. (Sunnah)

[278] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad Aḥmad, edisi tahqiq Shuʿayb al-Arnaʾūṭ, jilid 37, hlm. 82, hadis no. 22397. Riwayat ini digunakan untuk memperlihatkan jalur lain dari Tsauban dan variasi redaksi, termasuk ḥubb al-ḥayāh serta beberapa perbedaan pada struktur matan. (dorar.net)

[279] Aḥmad ibn Ḥusayn ibn ʿAlī ibn Yūsuf ibn Ruslān al-Ramlī al-Syāfiʿī, Syarḥ Sunan Abī Dāwūd, edisi Dār al-Falāḥ, 2016. Karya syarah ini digunakan untuk memperhatikan variasi riwayat dan penjelasan leksikal serta konseptual atas hadis, khususnya istilah ghuthā' al-sayl dan konteks makna al-wahn. (Arabic Keyboard)

[280] Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Asyʿats, Sunan Abī Dāwūd, ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ dan Muḥammad Kāmil Qarrāh Balalī (Beirut: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 2009), hadis no. 4297. Riwayat ini menjadi teks utama karena memuat redaksi ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt secara eksplisit. (Sunnah)

[281] Aḥmad ibn Ḥusayn ibn ʿAlī ibn Yūsuf ibn Ruslān al-Ramlī al-Syāfiʿī, Syarḥ Sunan Abī Dāwūd, edisi Dār al-Falāḥ, 2016. Karya syarah ini digunakan untuk memperhatikan variasi riwayat dan penjelasan leksikal serta konseptual atas hadis, khususnya istilah ghuthā' al-sayl dan konteks makna al-wahn. (Arabic Keyboard)

[282] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif psikologis-filosofis mengenai hubungan antara

kesadaran akan kematian, kecemasan eksistensial, dan konstruksi makna manusia. (Google Books)

[283] Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Asyʿats, Sunan Abī Dāwūd, ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ dan Muḥammad Kāmil Qarrāh Balalī (Beirut: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 2009), hadis no. 4297. Riwayat ini menjadi teks utama karena memuat redaksi ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt secara eksplisit. (Sunnah)

[284] Muhammad ibn Ismāʿīl al-Amīr al-Ṣanʿānī tidak digunakan sebagai sumber utama dalam bagian ini karena informasi bibliografis edisi yang tersedia tidak diverifikasi secara memadai. Dasar takhrij terutama menggunakan data riwayat Abū Dāwūd, Aḥmad, dan penelusuran jalur periwayatan yang dapat diverifikasi. (Sunnah)

[285] Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Asyʿats, Sunan Abī Dāwūd, ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ dan Muḥammad Kāmil Qarrāh Balalī (Beirut: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 2009), hadis no. 4297. Sumber primer ini digunakan untuk menetapkan jalur sanad, posisi hadis dalam Kitāb al-Malāḥim, dan redaksi utama hadis. (Sunnah)

[286] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad Aḥmad, ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. Riwayat Tsauban tercatat sebagai hadis no. 22397, jilid 37, halaman 82 dalam data edisi yang tersedia. Sumber ini digunakan untuk membandingkan jalur periwayatan dan variasi redaksi hadis. (dorar.net)

[287] Penilaian kualitas hadis dinisbatkan secara eksplisit kepada para ahli hadis yang tercatat dalam sumber: al-Albānī menilai riwayat Abū Dāwūd no. 4297 sahih, sementara penilaian yang dinukil untuk riwayat Aḥmad no. 22397 menyebut sanadnya hasan. Perbedaan ini digunakan untuk menunjukkan kehati-hatian terminologis dalam menyatakan status hadis. (dorar.net)

[288] Penilaian kualitas hadis dinisbatkan secara eksplisit kepada para ahli hadis yang tercatat dalam sumber: al-Albānī menilai riwayat Abū Dāwūd no. 4297 sahih, sementara penilaian yang dinukil untuk riwayat Aḥmad no. 22397 menyebut sanadnya hasan. Perbedaan ini digunakan untuk menunjukkan kehati-hatian terminologis dalam menyatakan status hadis. (dorar.net)

[289] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad Aḥmad, hadis no. 22397, serta data komparatif beberapa jalur hadis Tsauban. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan variasi antara ḥubb al-dunyā, ḥubb al-ḥayāh, dan redaksi yang berkaitan dengan karāhiyat al-qitāl. (dorar.net)

[290] Aḥmad ibn Ḥusayn ibn ʿAlī ibn Yūsuf ibn Ruslān al-Ramlī al-Syāfiʿī, Syarḥ Sunan Abī Dāwūd. Karya syarah digunakan untuk membaca hubungan antara kecintaan kepada dunia, ketakutan terhadap kehilangan kehidupan, dan konsekuensi praktis dari al-wahn, sambil tetap membedakan penjelasan pensyarah dari matan hadis. (Arabic Keyboard)

[291] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis no. 2684–2685. Riwayat ini digunakan untuk membedakan ketidaksukaan manusia secara alamiah terhadap kematian dari persoalan “mencintai perjumpaan dengan Allah” dalam konteks kedatangan ajal dan konsekuensi akhirat. (Sunnah)

[292] Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Asyʿats, Sunan Abī Dāwūd, ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ dan Muḥammad Kāmil Qarrāh Balalī (Beirut: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 2009), hadis no. 4297. Hadis ini digunakan sebagai sumber primer bagi pemaknaan al-wahn sebagai keadaan yang ditempatkan dalam hati dan berhubungan dengan kondisi kolektif umat. (Sunnah)

[293] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, hadis no. 4297. Definisi Nabi ﷺ terhadap al-wahn sebagai ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt menjadi batas tekstual utama bagi konstruksi konseptual mengenai "krisis kehendak". (Sunnah)

[294] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk membandingkan orientasi kepemilikan dengan orientasi keberadaan serta untuk memperluas analisis mengenai hubungan antara objek kepemilikan dan struktur diri manusia. (Google Books)

[295] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973). Becker digunakan untuk memperkaya analisis mengenai hubungan manusia dengan kematian dari perspektif psikologis-filosofis, bukan sebagai penjelasan yang identik dengan konsep al-wahn. (Google Books)

[296] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan kritik Al-Qur'an terhadap absolutisasi kehidupan dunia dan kecenderungan manusia menjadikan harta, keturunan, perhiasan, dan kebanggaan duniawi sebagai pusat orientasi. (Quran)

[297] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan sifat temporal kehidupan dunia dan kritik terhadap orientasi yang mengubah harta, keturunan, perhiasan, dan kebanggaan duniawi menjadi pusat kehidupan. (Quran)

[298] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai orientasi kepemilikan dan keberadaan, terutama untuk menjelaskan bagaimana objek yang dimiliki dapat berubah menjadi pusat identitas manusia. (Google Books)

[299] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis tentang hubungan manusia dengan kematian, kecemasan eksistensial, dan konstruksi makna, tanpa menyamakan kerangka psikologis Becker dengan kategori normatif ḥubb al-dunyā. (Google Books)

[300] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan sifat temporal kehidupan dunia dan kritik terhadap orientasi yang mengubah harta, keturunan, perhiasan, dan kebanggaan duniawi menjadi pusat kehidupan. (Quran)

[301] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis no. 2684–2685. Riwayat ini digunakan untuk membedakan ketidaksukaan manusia secara alamiah terhadap kematian dari makna "mencintai perjumpaan dengan Allah", terutama dalam konteks datangnya ajal dan diperlihatkannya konsekuensi akhirat. (Sunnah)

[302] Al-Qur'an, Q.S. al-ʿAnkabūt 29: 57. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai universalitas kematian dan kembalinya manusia kepada Allah, sehingga kematian dipahami sebagai bagian dari struktur eksistensi manusia, bukan anomali yang dapat dihapus. (Quranic Arabic Corpus)

[303] Al-Qur'an, Q.S. al-ʿAnkabūt 29: 57. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai universalitas kematian dan kembalinya manusia kepada Allah, sehingga kematian dipahami sebagai bagian dari struktur eksistensi manusia, bukan anomali yang dapat dihapus. (Quranic Arabic Corpus)

[304] Al-Qur'an, Q.S. al-Jumuʿah 62: 8. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan keterbatasan manusia dalam menghindari kematian dan untuk membedakan antara kesadaran akan mortalitas dengan ilusi bahwa kematian dapat dihindari secara permanen. (Quran)

[305] Al-Qur'an, Q.S. al-Jumuʿah 62: 8. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan keterbatasan manusia dalam menghindari kematian dan untuk membedakan antara kesadaran akan mortalitas dengan ilusi bahwa kematian dapat dihindari secara permanen. (Quran)

[306] Ernest Becker, The Denial of Death (New York: Free Press, 1973). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai kesadaran manusia terhadap mortalitas dan dampaknya terhadap pembentukan makna serta perilaku. (Google Books)

[307] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa kritik terhadap kehidupan dunia bukan penolakan terhadap kehidupan itu sendiri, melainkan kritik terhadap kecenderungan memperlakukan kenikmatan dan kepemilikan duniawi sebagai tujuan final. (Quran)

[308] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa kritik terhadap kehidupan dunia bukan penolakan terhadap kehidupan itu sendiri, melainkan kritik terhadap kecenderungan memperlakukan kenikmatan dan kepemilikan duniawi sebagai tujuan final. (Quran)

[309] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis no. 2684–2685. Riwayat ini digunakan untuk membedakan ketidaksukaan manusia secara alamiah terhadap kematian dari makna "mencintai perjumpaan dengan Allah", terutama dalam konteks datangnya ajal dan diperlihatkannya konsekuensi akhirat. (Sunnah)

[310] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menjelaskan bahwa kecintaan terhadap berbagai objek duniawi merupakan bagian dari kecenderungan manusia, sekaligus membedakan antara keberadaan kecenderungan tersebut dan absolutisasi terhadapnya.

[311] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, hadis no. 4297. Hadis ini digunakan untuk menjelaskan hubungan konseptual antara ḥubb al-dunyā dan karāhiyat al-mawt dalam penjelasan Nabi ﷺ mengenai wahn; sumber yang diperiksa mencantumkan hadis tersebut sebagai riwayat Thawbān dan memuat penilaian sahih dari al-Albānī.

[312] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menganalisis karakter temporal kehidupan dunia dan kritik Al-Qur'an terhadap keterikatan pada kesenangan, perhiasan, kebanggaan, harta, dan keturunan.

[313] Ernest Becker, The Denial of Death (Free Press, 1973). Karya ini digunakan sebagai perspektif psikologis-eksistensial untuk memperluas analisis mengenai kesadaran manusia terhadap kematian dan berbagai mekanisme kebermaknaan yang dibangun untuk menghadapinya.

[314] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pembentukan identitas, orientasi moral, dan sumber-sumber nilai yang memungkinkan manusia memahami dirinya.

[315] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Wiley, 2000). Karya ini digunakan untuk menganalisis perubahan struktur sosial modern yang semakin cair serta implikasinya terhadap pengalaman individual dan kehidupan bersama.

[316] Zygmunt Bauman, Identity: Conversations with Benedetto Vecchi (Wiley & Sons, 2004). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai identitas dalam kondisi ketidakpastian, perubahan sosial, dan transformasi identitas pada masyarakat kontemporer.

[317] Al-Qur'an, Q.S. al-Munāfiqūn 63: 9. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa harta dan anak bukan ditolak keberadaannya, tetapi diperingatkan agar tidak mengalihkan manusia dari orientasi kepada Allah.

[318] Hamka, Tasauf Modern. Karya ini digunakan sebagai sumber primer intelektual Indonesia mengenai hubungan antara tasawuf, kebahagiaan, harta benda, qana'ah, dan tawakal; keberadaan karya dan penerbitan pertamanya pada 1939 dapat diverifikasi melalui katalog dan sumber bibliografis yang diperiksa.

[319] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Harvard University Press, 1989). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara identitas, orientasi nilai, dan sumber-sumber makna yang membentuk pemahaman manusia mengenai dirinya.

[320] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Wiley, 2000). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan kondisi sosial yang ditandai perubahan dan ketidakstabilan struktur kehidupan, yang relevan untuk memahami kerentanan identitas terhadap kehilangan dan transformasi.

[321] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan temporalitas kehidupan dunia dan sifat perubahan objek-objek yang menjadi sasaran keterikatan manusia.

[322] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 96. Ayat ini digunakan untuk menganalisis kecenderungan manusia mempertahankan kehidupan melalui keinginan akan umur panjang dan menunjukkan bahwa penambahan durasi tidak identik dengan keselamatan eksistensial.

[323] Erich Fromm, To Have or to Be? (Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan sebagai perspektif psikologis-humanistik untuk membedakan orientasi keberadaan yang bertumpu pada kepemilikan dari orientasi keberadaan yang bertumpu pada cara hidup; penggunaannya di sini bersifat komparatif dan tidak disamakan dengan kategori tasawuf.

[324] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, hadis no. 4297. Hadis ini menjadi sumber primer bagi penggunaan istilah wahn dalam pembahasan dan secara eksplisit menghubungkan wahn dengan cinta dunia serta ketidaksukaan terhadap kematian.

[325] Ernest Becker, The Denial of Death (Free Press, 1973). Karya ini digunakan sebagai perspektif psikologis-eksistensial mengenai kesadaran kematian, kebutuhan manusia terhadap kebermaknaan, dan usaha mempertahankan kontinuitas simbolik diri.

[326] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan mengenai hati, disiplin jiwa, dan perilaku destruktif. Sumber ini digunakan untuk menempatkan persoalan keterikatan dunia dalam kerangka pembinaan dan penataan jiwa; struktur Iḥyā' juga menunjukkan adanya pembahasan tersendiri mengenai hati, disiplin jiwa, celaan terhadap dunia, dan ingatan terhadap kematian.

[327] Hamka, Tasauf Modern. Karya ini digunakan untuk memperlihatkan artikulasi tasawuf Indonesia yang menghubungkan kebahagiaan, harta benda, qana'ah, dan tawakal dalam kehidupan manusia modern.

[328] Al-Qur'an, Q.S. al-Munāfiqūn 63: 9. Ayat ini digunakan untuk memperjelas bahwa problem dunia terletak pada kemampuannya mengalihkan manusia dari orientasi kepada Allah, bukan pada keberadaan harta dan keluarga itu sendiri.

[329] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya Kitāb Dhamm al-Dunyā. Sumber ini digunakan sebagai sumber primer tasawuf untuk menganalisis bahaya keterikatan terhadap dunia dan hubungan keterikatan tersebut dengan orientasi pengabdian

kepada Allah. Struktur dan isi pembahasan tentang celaan terhadap dunia dapat diverifikasi dalam materi Iḥyā' yang diperiksa.

[330] Hamka, Tasauf Modern. Karya ini digunakan sebagai sumber primer Indonesia untuk mempertemukan tasawuf dengan persoalan kebahagiaan, harta benda, qana'ah, dan tawakal dalam kehidupan modern; karya tersebut pertama kali diterbitkan pada 1939.

[331] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, hadis no. 4297. Hadis ini digunakan sebagai landasan tekstual utama mengenai pengertian wahn sebagai ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt.

[332] Al-Qur'an, Q.S. al-Munāfiqūn 63: 9. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa harta dan keturunan dapat menjadi sumber pengalihan perhatian manusia dari mengingat Allah, sehingga relevan bagi analisis tasawuf mengenai keterikatan batin.

[333] Mohammad Rusfi, "Maqasid al-Syari'ah dalam Perspektif al-Syatibi," ASAS, 10(2). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan struktur maqāṣid al-Shāṭibī dan lima kepentingan fundamental yang menjadi parameter kemaslahatan dalam pemikiran hukum Islam.

[334] Muhammad Nooraiman Zailani, Nurulhuda Mohd Satar, dan Roza Hazli Zakaria, "A Review of Indicators for the Preservation of Wealth (Hifz al-Mal) Based on Maqasid al-Shariah," Journal of Islamic Philanthropy & Social Finance, 4(1), 2022. Sumber ini digunakan untuk menegaskan bahwa ḥifẓ al-māl merupakan salah satu dimensi fundamental maqāṣid dan untuk memperluas pembacaan perlindungan harta dari sekadar kepemilikan menuju pengelolaan dan kesejahteraan.

[335] Fathur Rohman, "Maqasid al-Syari'ah dalam Perspektif al-Syatibi," Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam, 4(2). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan maqāṣid, kemaslahatan, dan tujuan syariat serta posisi al-Shāṭibī dalam pengembangan pemikiran uṣūl al-fiqh.

[336] Abū Isḥāq al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt. Karya ini digunakan sebagai sumber primer dalam pembahasan mengenai tujuan syariat, hierarki kemaslahatan, serta perlindungan kepentingan fundamental manusia; kajian akademik yang diperiksa juga menempatkan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dalam kerangka tersebut.

[337] Mochammad Arif Budiman, Ruzita Mohd. Amin, Selamah A. Yusoff, dan Adewale Abideen Adeyem, "Measuring Maqasid Al-Shariah at a Micro Level with Special Reference to the Preservation of Wealth," Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial, 17(2). Sumber ini digunakan untuk memperluas pengertian ḥifẓ al-māl ke arah pengelolaan, pencegahan kerugian, tanggung jawab sosial, dan distribusi harta, sehingga perlindungan harta tidak direduksi menjadi akumulasi kepemilikan.

[338] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, no. 4297, Kitāb al-Malāḥim, hadis tentang wahn. Sumber ini digunakan sebagai landasan primer untuk pengertian wahn yang secara eksplisit mengaitkannya dengan cinta terhadap dunia dan ketidaksukaan terhadap kematian. Status hadis tercatat sebagai ṣaḥīḥ menurut penilaian al-Albānī pada sumber verifikasi yang digunakan.

[339] Nancy Rhodes, "Terror Management Theory: Mortality Salience," dalam International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, edisi kedua, 2020. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsep mortality salience, kecemasan eksistensial, serta mekanisme pertahanan psikologis yang dibahas dalam Terror Management Theory.

[340] Brian L. Burke, Andy Martens, dan Erik H. Faucher, "Two Decades of Terror Management Theory: A Meta-Analysis of Mortality Salience Research," Personality and Social Psychology Review 14, no. 2 (2010): 155–195. Artikel meta-analisis ini digunakan untuk memberikan dasar empiris mengenai hubungan mortality salience dengan respons yang berkaitan dengan worldview dan harga diri.

[341] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 185. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai kepastian kematian dan keterbatasan nilai kehidupan duniawi.

[342] Nancy Rhodes, "Terror Management Theory: Mortality Salience," dalam International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, edisi kedua, 2020. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsep mortality salience, kecemasan eksistensial, serta mekanisme pertahanan psikologis yang dibahas dalam Terror Management Theory.

[343] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Remembrance of Death and the Afterlife, diterjemahkan oleh T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989). Karya ini merupakan terjemahan Kitāb Dhikr al-Mawt wa-mā Ba'dahu, bagian keempat puluh dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, dan digunakan untuk menjelaskan fungsi mengingat kematian dalam penyucian diri serta orientasi spiritual al-Ghazālī.

[344] Erich Fromm, To Have or To Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk membandingkan orientasi keberadaan berbasis kepemilikan dengan orientasi keberadaan berbasis being, terutama dalam analisis hubungan antara kepemilikan, identitas, dan cara manusia mengalami kehidupannya.

[345] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menganalisis kehidupan dunia, perhiasan, persaingan kekayaan, dan kecenderungan manusia menjadikan akumulasi material sebagai pusat perhatian.

[346] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsumsi sebagai sistem sosial dan budaya yang melampaui pemenuhan kebutuhan material serta berkaitan dengan makna dan fungsi tanda.

[347] Erich Fromm, To Have or To Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk membedakan orientasi eksistensial berbasis kepemilikan dengan orientasi berbasis being, yang relevan untuk menganalisis hubungan antara konsumsi dan identitas.

[348] Arendsen dkk., "Terror Management Theory in the Consumer Domain: A Systematic Review and Meta-Analysis on Mortality Salience Driven Consumer Responses," International Journal of Consumer Studies 49, no. 3 (2025), artikel e70056. Kajian sistematis dan meta-analisis ini digunakan untuk memberikan dasar empiris mengenai hubungan antara mortality salience dan berbagai respons konsumen serta menegaskan bahwa hasil penelitian bersifat beragam dan efek keseluruhannya relatif kecil.

[349] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 20. Ayat ini digunakan untuk membahas intensitas kecintaan manusia terhadap harta dan membedakan kepemilikan material dari keterikatan berlebihan terhadapnya.

[350] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsumsi sebagai sistem sosial dan budaya yang melampaui pemenuhan kebutuhan material serta berkaitan dengan makna dan fungsi tanda.

[351] Al-Qur'an, Q.S. al-Takāthur 102: 1–2. Ayat ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai logika memperbanyak dan persaingan akumulatif yang dapat mengalihkan perhatian manusia dari kesadaran mengenai batas kehidupan.

[352] Sherry Turkle, Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other (New York: Basic Books, 2011). Karya ini digunakan untuk menganalisis perubahan relasi sosial, konektivitas digital, kesendirian, dan transformasi pengalaman manusia akibat teknologi komunikasi.

[353] Nancy Rhodes, "Terror Management Theory: Mortality Salience," dalam International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, edisi kedua, 2020. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kesadaran akan kematian, pencarian makna, self-esteem, dan cultural worldview sebagai mekanisme pengelolaan kecemasan eksistensial.

[354] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan secara terbatas sebagai landasan epistemologis mengenai keterbatasan pengetahuan manusia terhadap hakikat rūḥ, bukan sebagai dasar untuk spekulasi mengenai kesadaran digital atau keabadian teknologi.

[355] Sherry Turkle, Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other (New York: Basic Books, 2011). Karya ini digunakan untuk menganalisis perubahan relasi sosial, konektivitas digital, kesendirian, dan transformasi pengalaman manusia akibat teknologi komunikasi.

[356] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 185 dan Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Kedua ayat digunakan sebagai landasan normatif mengenai kefanaan kehidupan dunia dan perlunya menempatkan kehidupan material dalam proporsi yang tepat.

[357] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk kerangka penyucian jiwa, pembentukan akhlak, pengendalian kecenderungan diri, dan orientasi kebahagiaan yang melampaui kenikmatan material.

[358] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Remembrance of Death and the Afterlife, diterjemahkan oleh T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989). Karya ini digunakan secara khusus untuk menjelaskan fungsi mengingat kematian sebagai disiplin spiritual dan sarana penataan kembali orientasi kehidupan.

[359] Nancy Rhodes, "Terror Management Theory: Mortality Salience," dalam International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, edisi kedua, 2020. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan teori mengenai kesadaran kematian, kecemasan eksistensial, sistem makna, dan mekanisme psikologis yang digunakan manusia untuk mengelolanya.

[360] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi pembahasan mengenai dhikr dan ketenteraman hati sebagai bagian dari orientasi spiritual.

[361] Erich Fromm, To Have or To Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif untuk menjelaskan perbedaan antara orientasi keberadaan berbasis kepemilikan dan orientasi keberadaan berbasis being, terutama dalam konstruksi pembebasan dari dominasi kepemilikan.

[362] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini menjadi landasan tekstual untuk membedakan antara keberadaan objek duniawi dan kecintaan manusia terhadap objek tersebut sebagai persoalan spiritual.

[363] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan sifat temporal kehidupan dunia serta bahaya menjadikannya sebagai orientasi final kehidupan.

[364] Mehmet Uyar, "Sûfî Tanımları ve İbareleri Bağlamında Zühd Kavramı," İlahiyat, no. 11, 2023. Artikel ini digunakan untuk menunjukkan perkembangan dan transformasi makna zuhd dalam definisi para sufi berdasarkan dimensi kronologis dan geografis.

[365] Ahmet T. Karamustafa, Sufism: The Formative Period (Berkeley: University of California Press, 2007). Karya ini digunakan sebagai kerangka historis untuk memahami pembentukan tasawuf dan perkembangan arus asketik serta mistik pada periode formatif.

[366] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan secara komparatif untuk menjelaskan perbedaan antara orientasi kepemilikan dan orientasi keberadaan serta untuk memperjelas dimensi psikologis keterikatan terhadap objek material.

[367] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa orientasi akhirat tidak identik dengan penolakan terhadap bagian manusia dalam kehidupan dunia.

[368] Ahmet T. Karamustafa, Sufism: The Formative Period (Berkeley: University of California Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menempatkan al-Muḥāsibī dalam perkembangan kesalehan dan introspeksi pada periode formatif tasawuf.

[369] Al-Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī, Kitab al-Ri'āya li-Ḥuqūq Allāh, translated with introduction and notes by Kermit Schoonover (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1948). Edisi ini digunakan sebagai sumber primer-terjemahan yang dapat diverifikasi untuk pembahasan mengenai pengawasan dan pemurnian diri.

[370] Sehat Ihsan Shadiqin, M. Agus Wahyudi, M. Ikhwan, dan Tuti Hidayati, "Zuhd and the Making of the Sufi Self: Ethical and Epistemological Shifts in Early Islamic Piety," Kalam, 19, no. 2, 2025, 169–190. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan transformasi asketisme awal menuju introspeksi, pengetahuan diri, dan pembentukan "Sufi self", khususnya dalam pembacaan terhadap al-Muḥāsibī.

[371] Abū Ṭālib Muḥammad ibn 'Alī al-Makkī, Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009). Karya ini digunakan sebagai sumber primer mengenai ilmu hati, ibadah, disiplin spiritual, dan perjalanan seorang murīd. Keberadaan edisi tersebut dapat diverifikasi melalui katalog dan rekaman bibliografis.

[372] Atif Khalil, "Abū Ṭālib al-Makkī & the Nourishment of Hearts (Qūt al-qulūb) in the Context of Early Sufism," The Muslim World, 102, no. 2, 2012, 335–356. Artikel ini digunakan untuk menempatkan karya al-Makkī dalam konteks sejarah tasawuf awal dan menjelaskan signifikansinya bagi kajian hati dalam tradisi Sufi.

[373] Atif Khalil, "Abū Ṭālib al-Makkī & the Nourishment of Hearts (Qūt al-qulūb) in the Context of Early Sufism," The Muslim World, 102, no. 2, 2012, 335–356. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembacaan mengenai posisi Qūt al-qulūb sebagai karya berpengaruh dalam perkembangan spiritualitas Islam dan hubungannya dengan tradisi sesudahnya.

[374] Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm al-Taṣawwuf, trans. Alexander D. Knysh (Lahore: Suhail Academy, 2007). Edisi ini digunakan untuk memverifikasi kedudukan al-Risālah sebagai karya awal yang sistematis mengenai tasawuf dan sebagai sumber primer terjemahan untuk istilah serta praktik Sufi.

[375] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism, trans. Alexander D. Knysh (Lahore: Suhail Academy, 2007). Sumber ini digunakan untuk pembahasan mengenai

praktik pemurnian jiwa, termasuk mujāhadah, zuhd, wara‘, pengendalian keinginan, dan zikir.

[376] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri’s Epistle on Sufism, trans. Alexander D. Knysh (Lahore: Suhail Academy, 2007). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan luasnya konteks kehidupan para sufi sebagaimana dinarasikan dalam al-Risālah, termasuk relasi dengan pekerjaan, keluarga, masyarakat, dan praktik keagamaan.

[377] ‘Alī ibn ‘Uthmān al-Hujwīrī, The Kashf al-Maḥjūb: The ‘Revelation of the Veiled’ of ‘Alī b. ‘Uthmān al-Jullābī Hujwīrī: An Early Persian Treatise on Sufism, trans. Reynold A. Nicholson (Edinburgh: Edinburgh University Press/Gibb Memorial Trust, 2000). Karya ini digunakan sebagai sumber primer-terjemahan mengenai sistem tasawuf awal Persia, praktik, doktrin, dan perbedaan pandangan antarkelompok Sufi.

[378] ‘Alī ibn ‘Uthmān al-Hujwīrī, The Kashf al-Maḥjūb, trans. Reynold A. Nicholson (Edinburgh: Edinburgh University Press/Gibb Memorial Trust, 2000). Sumber ini digunakan untuk menempatkan konsep-konsep tasawuf dalam keragaman pandangan yang dibahas al-Hujwīrī, bukan sebagai doktrin yang sepenuhnya seragam.

[379] Mehmet Uyar, “Sûfî Tanımları ve İbareleri Bağlamında Zühd Kavramı,” İlahiyat, no. 11, 2023. Artikel ini digunakan untuk mendukung analisis mengenai perkembangan semantik konsep zuhd dalam literatur Sufi berdasarkan perubahan waktu dan ruang intelektual.

[380] Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn. Struktur karya yang terdiri atas empat rub‘, masing-masing sepuluh kitab, digunakan untuk menjelaskan cakupan etika spiritual al-Ghazālī dari ibadah sampai penyakit dan keselamatan jiwa.

[381] Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn, khususnya rangkaian pembahasan mengenai kecaman terhadap dunia, cinta harta, cinta kedudukan, riya, kesombongan, dan penyakit batin. Sumber ini digunakan sebagai dasar primer untuk menghubungkan hubb al-dunyā dengan struktur penyakit hati.

[382] Encyclopaedia Iranica, “Ḡazālī, Abū Ḥāmed Moḥammad ii. The Eḥyāʾ ʿolum al-dīn.” Sumber ensiklopedis akademik ini digunakan untuk memperjelas bahwa al-Ghazālī membedakan antara dunia sebagai sarana bagi agama dan dunia sebagai tujuan cinta, serta membahas kekayaan secara tidak reduktif.

[383] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan secara komparatif untuk menjelaskan orientasi kepemilikan sebagai modus keberadaan dan menguji dimensi psikologis kritik al-Ghazālī terhadap keterikatan material.

[384] Ibn ‘Aṭā’illāh al-Iskandarī, The Book of Aphorisms (Kitab al-Hikam), trans. Muhammed Nafih Wafy (Petaling Jaya: The Other Press, 2018). Karya ini digunakan sebagai sumber primer-terjemahan untuk membahas orientasi hati, perjalanan spiritual, ketergantungan kepada Allah, dan etika kehidupan sehari-hari.

[385] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan secara komparatif untuk menjelaskan bahwa identitas manusia terbentuk dalam hubungan dengan horizon nilai dan sumber moral tertentu.

[386] Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī, The Meccan Revelations, vol. 1 (Pir Press, 2002). Karya ini digunakan sebagai sumber primer-terjemahan untuk memahami kerangka metafisis Ibn ‘Arabī mengenai realitas, manusia, dan kehidupan spiritual.

[387] “Asceticism as Renouncing and Embracing the World in Ibn ‘Arabī’s Radical Metaphysics,” Religions, 14, no. 9, 2023. Artikel ini digunakan untuk menganalisis

secara khusus perkembangan konsep zuhd Ibn ‘Arabī dari penolakan terhadap dunia menuju pemahaman dunia sebagai tempat manifestasi Ilahi dan sekaligus objek yang harus diperlakukan secara tepat.

[388] William C. Chittick, Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity (Albany: SUNY Press, 1994). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara Tuhan, kosmos, jiwa manusia, dan konsep dunia imajinasi dalam pemikiran Ibn ‘Arabī.

[389] Al-Qur’an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini menjadi landasan normatif utama untuk membedakan orientasi akhirat dari penolakan terhadap seluruh kehidupan dunia.

[390] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk membandingkan kritik tasawuf terhadap keterikatan kepemilikan dengan analisis psikologis-humanistik mengenai orientasi “having” dan “being”.

[391] Erich Fromm, Escape from Freedom (New York: Farrar & Rinehart, 1941). Karya ini digunakan secara komparatif untuk menjelaskan kemungkinan manusia menghindari beban kebebasan melalui ketergantungan dan bentuk-bentuk penyerahan diri tertentu.

[392] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri’s Epistle on Sufism, trans. Alexander D. Knysh (Lahore: Suhail Academy, 2007); Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn; Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī, The Meccan Revelations, vol. 1 (Pir Press, 2002). Ketiga sumber digunakan secara sintesis untuk menunjukkan bahwa tasawuf klasik tidak harus menghasilkan pengunduran diri total dari kehidupan sosial dan bahwa relasi dengan dunia dapat dipahami melalui penggunaan, tanggung jawab, dan transformasi orientasi.

[393] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam, 2026. Karya ini digunakan untuk memperkuat pembacaan kontemporer mengenai tazkiyat al-nafs sebagai proses transformasi moral, intelektual, dan spiritual serta kaitannya dengan pembentukan manusia yang lebih utuh.

[394] Al-Qur’an, Q.S. al-Syams 91: 9–10. Ayat ini menjadi landasan normatif utama bagi pembahasan tentang tazkiyah karena menghubungkan keberuntungan manusia dengan penyucian jiwa dan kerugiannya dengan pengotoran jiwa. (Quran.com)

[395] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memahami hubungan antara ibadah, penyakit hati, pembentukan akhlak, dan transformasi batin dalam tasawuf Ghazālian. Keberadaan manuskrip dan edisi cetak karya tersebut tercatat dalam katalog WorldCat. (WorldCat)

[396] Aristoteles, Nicomachean Ethics. Karya ini digunakan secara komparatif untuk memperjelas perbedaan antara pembentukan kebajikan melalui habituasi dalam etika Yunani dan pembentukan jiwa melalui disiplin spiritual dalam tasawuf.

[397] Atif Khalil, “Abū Ṭālib al-Makkī & the Nourishment of Hearts (Qūt al-qulūb) in the Context of Early Sufism,” The Muslim World 102, no. 2 (2012): 335–356. Artikel ini digunakan untuk menempatkan Qūt al-qulūb dalam perkembangan tasawuf awal dan menjelaskan signifikansinya dalam sejarah pemikiran sufistik. (Wiley Online Library)

[398] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk membaca tazkiyat al-nafs sebagai proses transformasi moral, intelektual, dan spiritual menuju pembentukan manusia yang lebih utuh. Informasi karya dan pembahasan terkait tazkiyatun nafs tersedia dalam dokumen yang dipublikasikan pada situs penulis. (Yedi Supriadi)

[399] Al-Qur'an, Q.S. al-Taḥrīm 66: 8. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk menjelaskan taubat yang sungguh-sungguh sebagai pembalikan orientasi moral dan spiritual. (Quran.com)

[400] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 53. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi harapan dalam taubat dan larangan menjadikan kesalahan sebagai alasan untuk berputus asa dari rahmat Allah. (Quran.com)

[401] Abū Ṭālib al-Makkī, Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalat al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memahami taubat sebagai bagian dari perjalanan spiritual yang menghubungkan praktik ibadah, pembinaan hati, dan perjalanan seorang murīd. Keberadaan karya dan identitas bibliografisnya dapat diverifikasi melalui katalog perpustakaan. (WorldCat)

[402] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi konsep evaluasi diri yang menghubungkan tindakan masa kini dengan pertanggungjawaban masa depan. (Quran.com)

[403] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan muhasabah sebagai bagian dari disiplin pengawasan dan pembinaan jiwa. Katalog perpustakaan mengonfirmasi keberadaan karya dan tradisi edisinya. (WorldCat)

[404] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50: 16. Ayat ini digunakan sebagai landasan teologis bagi pembahasan muraqabah karena menegaskan pengetahuan Allah terhadap bisikan batin manusia. (Quranic Arabic Corpus)

[405] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memahami muraqabah sebagai praktik kesadaran kepada Allah yang diterapkan pada keadaan-keadaan manusia dalam kehidupan sehari-hari. (WorldCat)

[406] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memberikan pembacaan akademik internasional terhadap metafisika Ibn al-'Arabī, khususnya hubungan antara manusia, dunia, pengetahuan, dan Realitas Ilahi. (JSTOR)

[407] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk memahami latihan jiwa, perjuangan melawan kecenderungan batin yang merusak, dan hubungan antara pembentukan karakter dengan praktik spiritual. (WorldCat)

[408] Abū Ṭālib al-Makkī, Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalat al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk menunjukkan keterkaitan antara latihan spiritual, ibadah, dan pendidikan hati dalam tasawuf awal. (WorldCat)

[409] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan latihan kebalikan terhadap sifat-sifat buruk sebagai salah satu pola pembinaan jiwa dalam tradisi Ghazālian. (WorldCat)

[410] Atif Khalil, "Abū Ṭālib al-Makkī & the Nourishment of Hearts (Qūt al-qulūb) in the Context of Early Sufism," The Muslim World 102, no. 2 (2012): 335–356. Sumber ini digunakan untuk memberikan konteks akademik mengenai posisi Qūt al-qulūb dalam perkembangan tasawuf awal. (Wiley Online Library)

[411] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk memahami kehati-hatian moral dan hubungan antara pengelolaan perkara yang meragukan dengan perlindungan kehidupan batin. (WorldCat)

[412] Abū Ṭālib al-Makkī, Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalat al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd. Sumber primer ini digunakan untuk menempatkan wara' dalam

hubungan dengan kehidupan hati, ibadah, dan pengelolaan relasi manusia terhadap dunia. (WorldCat)

[413] ‘Alī ibn ‘Uthmān al-Hujwīrī, The Kashf al-Maḥjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism, trans. Reynold Alleyne Nicholson (London: Luzac, 1976). Karya ini digunakan sebagai sumber primer melalui terjemahan akademik untuk memahami konsepsi awal tasawuf Persia mengenai kehidupan sufistik dan asketisme. Identitas edisi tersebut terverifikasi melalui katalog WorldCat. (WorldCat)

[414] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn ‘Ajībah, Īqāẓ al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam, yang memuat teks al-Ḥikam Ibn ‘Aṭā’ Allāh. Edisi Arab yang tercatat dalam katalog WorldCat diterbitkan di Mesir pada 1913. Sumber ini digunakan untuk mengakses tradisi tekstual al-Ḥikam dan komentar sufistik atasnya. (WorldCat)

[415] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara metafisika Ibn al-‘Arabī, dunia, manusia, pengetahuan, dan penyempurnaan spiritual. (JSTOR)

[416] Yedi Supriadi, Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan artikulasi kontemporer yang menempatkan zuhud bersama sejumlah maqām sufistik dalam proses pembentukan diri spiritual. (Penerbit Iman Rijallullah)

[417] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pembinaan jiwa melalui pengendalian keinginan dan penataan relasi manusia dengan kenikmatan duniawi. (WorldCat)

[418] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn ‘Ajībah, Īqāẓ al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam, yang memuat al-Ḥikam Ibn ‘Aṭā’ Allāh. Sumber ini digunakan untuk membaca persoalan ketergantungan hati kepada sebab-sebab duniawi dalam tradisi komentar sufistik. (WorldCat)

[419] Al-Qur’an, Q.S. Āli ‘Imrān 3: 134. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan sabar sebagai pengendalian amarah dan bagian dari kematangan etis. (Quran.com)

[420] Al-Qur’an, Q.S. Ibrāhīm 14: 7. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk membahas syukur dan relasinya dengan kesadaran terhadap nikmat. (Quran.com)

[421] Al-Qur’an, Q.S. Āli ‘Imrān 3: 159. Ayat ini digunakan untuk membedakan tawakkal dari pasivitas karena tawakkal ditempatkan setelah proses musyawarah dan keputusan. (Quran.com)

[422] Al-Qur’an, Q.S. al-Bayyinah 98: 5. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi pembahasan ikhlas sebagai pemurnian orientasi pengabdian kepada Allah. (Quran.com)

[423] Al-Qur’an, Q.S. al-Fajr 89: 27–28. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara ketenteraman jiwa, ridha, dan hubungan manusia dengan Tuhannya. (Quran.com)

[424] Yedi Supriadi, “Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka.” Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bagaimana sejumlah maqām sufistik—termasuk taubat, sabar, zuhud, tawakkal, wara‘, dan ridha—dihubungkan dengan pembentukan jati diri dalam artikulasi tasawuf kontemporer. (Penerbit Iman Rijallullah)

[425] Al-Qur’an, Q.S. Yūsuf 12: 53 dan Q.S. al-Fajr 89: 27–30. Kedua bagian Al-Qur’an tersebut digunakan secara komplementer untuk membangun spektrum konseptual

antara nafs al-ammārah dan nafs al-muṭma'innah. Q.S. al-Fajr 89: 27–30 secara eksplisit menggambarkan jiwa yang tenang, rida, dan diridai. (Quran.com)

[426] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara zikir dan ketenteraman hati dalam kerangka spiritual Qur'ani. (Quran.com)

[427] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperdalam dimensi metafisis dan epistemologis perjalanan spiritual Ibn al-'Arabī serta hubungan antara transformasi manusia dan pengetahuan tentang Realitas Ilahi. (JSTOR)

[428] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk membaca tazkiyatun nafs sebagai proses transformasi menuju pembentukan manusia yang lebih utuh dan kaitannya dengan gagasan insān kāmil. (Yedi Supriadi)

[429] Wael B. Hallaq, An Introduction to Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Karya ini digunakan untuk memperjelas perbedaan konseptual antara syarī'ah, fiqih, tradisi hukum, dan perkembangan historis penalaran hukum Islam. (Cambridge University Press)

[430] Paul R. Powers, Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh (Leiden: E. J. Brill, 2006). Karya ini digunakan untuk menunjukkan bahwa pembahasan hukum Islam mengenai tindakan tidak terlepas dari persoalan maksud, motif, dan kategori normatif tindakan. (Cambridge University Press)

[431] Mohammad Hashim Kamali, Goals and Purposes of Shariah: Maqasid in Theory and Practice (Oxford: Oxford University Press, 2025). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan maqāṣid dengan perlindungan kebutuhan fundamental manusia serta relasinya dengan uṣūl al-fiqh dan maṣlaḥah. (OUP Academic)

[432] Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Hadis 1; Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Hadis 1907a. Hadis ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai hubungan antara amal dan niat; kedua sumber memuat riwayat dari ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb tentang "amal bergantung pada niat". (Sunnah)

[433] Paul R. Powers, Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh (Leiden: E. J. Brill, 2006). Sumber ini digunakan untuk menunjukkan keragaman cara fuqahā' memahami motif dan niat dalam berbagai konteks hukum. (Cambridge University Press)

[434] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Takdir VS Al-Bada' (Fiqih Tasawuf), sumber publikasi resmi penulis. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk mengidentifikasi konstruksi Supriadi mengenai hubungan dinamis antara ketetapan ilahi dan usaha manusia, yang relevan bagi pembahasan kehendak dan tanggung jawab. (Yedi Supriadi)

[435] Syekh Dr. Taha Abderrahmane dan pembahasan mengenai Abū Isḥāq al-Shāṭibī dalam Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives (Leiden: Brill, 2020). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pembedaan al-Shāṭibī antara maksud al-Shāri' dan maksud mukallaf dalam konstruksi maqāṣid. (Brill)

[436] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 7. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menjelaskan bahwa manusia diberi kedudukan sebagai pihak yang menguasai atau menerima amanah atas harta, sekaligus diperintahkan menggunakannya secara bertanggung jawab. (Quranic Arabic Corpus)

[437] Muhammad Taqi Usmani, tafsir atas Q.S. al-Ḥadīd 57: 7 dalam Ma'ārif al-Qur'ān. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan salah satu pembacaan tafsir terhadap istilah mustakhlafīn, khususnya hubungan antara penguasaan manusia atas harta dan tanggung jawab penggunaannya. (Quran.com)

[438] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 29. Ayat ini digunakan untuk membangun argumen bahwa legitimasi perolehan harta berkaitan dengan larangan mengambil harta secara batil dan pengakuan terhadap perdagangan yang berlangsung atas dasar kerelaan. (Quran.com)

[439] Frank Griffel, "al-Ghazali," Stanford Encyclopedia of Philosophy, pertama terbit 2007, revisi substantif 2026. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi posisi al-Ghazālī mengenai maṣlaḥah dan lima kebutuhan fundamental, termasuk perlindungan harta. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[440] Mohammad Hashim Kamali, Goals and Purposes of Shariah: Maqasid in Theory and Practice (Oxford: Oxford University Press, 2025). Bab mengenai ḥifẓ al-māl digunakan untuk memperluas makna perlindungan harta dalam kerangka maqāṣid dan menghubungkannya dengan keadilan serta kemaslahatan. (OUP Academic)

[441] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 7. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa persoalan harta memiliki dimensi distribusional dan sosial, khususnya prinsip agar kekayaan tidak hanya beredar di kalangan orang kaya. (Quran.com)

[442] Ssekamanya Siraje Abdallah, Mastura Badzis, dan Khamsiah Ismail, "Allah Wants You to Be Rich: Foundations of Muslim Career Development in al-Ghazālī's Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn," Al-Shajarah Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (2018). Artikel ini digunakan untuk memperjelas perbedaan antara memiliki kekayaan dan keterikatan batin terhadap kekayaan dalam pembacaan atas al-Ghazālī. (IIUM Journals)

[443] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 188. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai larangan memperoleh atau mengonsumsi harta orang lain secara batil dan sebagai dasar pembahasan mengenai integritas hubungan ekonomi. (Quran.com)

[444] Wael B. Hallaq, An Introduction to Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Sumber ini digunakan untuk menempatkan hukum Islam dalam hubungan dengan institusi sosial, praktik hukum, dan perkembangan tradisi jurisprudensial. (Cambridge University Press)

[445] Mohammad Hashim Kamali, Goals and Purposes of Shariah: Maqasid in Theory and Practice (Oxford: Oxford University Press, 2025). Sumber ini digunakan untuk memperluas konsep ḥifẓ al-māl dari perlindungan kepemilikan menuju persoalan keadilan, stabilitas, dan kemaslahatan. (OUP Academic)

[446] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 29. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bahwa transaksi ekonomi dibatasi oleh larangan mengambil harta secara batil dan bahwa perdagangan yang dibenarkan dikaitkan dengan kerelaan para pihak. (Quran.com)

[447] Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Hadis 1; Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Hadis 1907a. Riwayat ini digunakan untuk menjelaskan bahwa niat merupakan dimensi penting dalam penilaian amal, tanpa menjadikannya sebagai alasan untuk menghapus batas hukum objektif. (Sunnah)

[448] Syekh Dr. Taha Abderrahmane dan pembahasan mengenai Abū Isḥāq al-Shāṭibī dalam Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives (Leiden: Brill, 2020). Sumber ini digunakan untuk

memperjelas pembedaan antara maksud al-Shāri‘ dan maksud mukallaf dalam pemikiran maqāṣid al-Shāṭibī. (Brill)

[449] Al-Qur’an, Q.S. al-A‘rāf 7: 31. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai legitimasi makan dan minum sekaligus larangan melakukan konsumsi secara berlebihan. (Quranic Arabic Corpus)

[450] Ssekamanya Siraje Abdallah, Mastura Badzis, dan Khamsiah Ismail, “Allah Wants You to Be Rich: Foundations of Muslim Career Development in al-Ghazālī’s Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn,” Al-Shajarah Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (2018). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perbedaan antara kepemilikan kekayaan dan keterikatan jiwa terhadap kekayaan dalam pembacaan atas al-Ghazālī. (IIUM Journals)

[451] Al-Qur’an, Q.S. al-Furqān 25: 67. Ayat ini digunakan sebagai landasan konseptual mengenai pengeluaran yang berada di antara pemborosan dan kekikiran, sehingga menjadi dasar bagi analisis mengenai proporsionalitas konsumsi. (Quran.com)

[452] Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ 17: 27. Ayat ini digunakan sebagai landasan utama untuk menjelaskan larangan tabdhīr dan karakter moral yang sangat kuat dari larangan tersebut. (Quran)

[453] Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ 17: 26–29. Rangkaian ayat ini digunakan untuk menempatkan larangan tabdhīr dalam hubungan dengan pemberian hak kepada pihak yang membutuhkan serta larangan sikap ekstrem antara pemborosan dan kekikiran. (Quran)

[454] Syekh Dr. Taha Abderrahmane dan pembahasan mengenai Abū Isḥāq al-Shāṭibī dalam Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane’s Philosophy in Comparative Perspectives (Leiden: Brill, 2020). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan dimensi qaṣd al-mukallaf dalam teori maqāṣid al-Shāṭibī. (Brill)

[455] Al-Qur’an, Q.S. al-Furqān 25: 67. Ayat ini menjadi landasan utama konsep i‘tidāl dalam konsumsi karena menempatkan pengeluaran antara pemborosan dan kekikiran. (Quran.com)

[456] Al-Qur’an, Q.S. al-A‘rāf 7: 31. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa Islam mengakui konsumsi atas hal-hal yang baik sekaligus memberikan batas terhadap konsumsi yang berlebihan. (Quranic Arabic Corpus)

[457] Al-Qur’an, Q.S. al-Furqān 25: 67. Penggunaan ayat kedua kali dalam subbab yang sama tetap menunjuk sumber yang sama dan digunakan untuk dimensi analisis yang berbeda, yakni hubungan antara i‘tidāl, isrāf, dan iqtār. (Quran.com)

[458] Mohammad Hashim Kamali, Goals and Purposes of Shariah: Maqasid in Theory and Practice (Oxford: Oxford University Press, 2025). Sumber ini digunakan untuk memperluas pemahaman ḥifẓ al-māl sebagai perlindungan harta yang berkaitan dengan keadilan, stabilitas, pertumbuhan, dan kemanfaatan. (OUP Academic)

[459] Ssekamanya Siraje Abdallah, Mastura Badzis, dan Khamsiah Ismail, “Allah Wants You to Be Rich: Foundations of Muslim Career Development in al-Ghazālī’s Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn,” Al-Shajarah Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (2018). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa pembacaan al-Ghazālī mengenai kekayaan tidak identik dengan penolakan terhadap kekayaan, melainkan menekankan keterlepasan batin dan penggunaan kekayaan secara bertanggung jawab. (IIUM Journals)

[460] Zubair Hasan, “Treatment of Consumption in Islamic Economics: An Appraisal,” Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics, 18, no. 2, 2005. Tulisan ini

digunakan untuk memperjelas problem konseptual mengenai kebutuhan, keinginan, preferensi, konsumsi, dan keterbatasan pendekatan utilitas dalam ekonomi Islam.

[461] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan sebagai perspektif psikologis-filosofis untuk menganalisis hubungan antara kepemilikan, orientasi kehidupan, dan struktur keinginan manusia.

[462] Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah (Arab Saudi: Dār Ibn 'Affān, 1997). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk pembahasan maqāṣid, maslahat, dan klasifikasi kebutuhan dalam kerangka uṣūl al-fiqh.

[463] Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah (Arab Saudi: Dār Ibn 'Affān, 1997). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk pembahasan maqāṣid, maslahat, dan klasifikasi kebutuhan dalam kerangka uṣūl al-fiqh.

[464] Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, Treatise on Maqāṣid al-Sharī'ah, diterjemahkan dan dianotasi oleh Muḥammad al-Ṭāhir al-Maysāwī (London: International Institute of Islamic Thought, 2006). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan maqāṣid dari klasifikasi tradisional menuju tujuan-tujuan umum dan metodologi pembaruan hukum.

[465] Jasser Auda, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk mengembangkan pemahaman maqāṣid sebagai pendekatan sistemik yang memperhatikan keterhubungan, multidimensionalitas, dan orientasi tujuan.

[466] Muhammad Umer Chapra, The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāṣid al-Sharī'ah (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk menghubungkan maqāṣid dengan konsep kesejahteraan manusia dan menempatkan harta dalam keseluruhan tujuan kehidupan manusia.

[467] Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah (Arab Saudi: Dār Ibn 'Affān, 1997). Karya ini menjadi sumber primer untuk pembedaan antara maqāṣid al-Syāri' dan maqāṣid al-mukallaf dalam kerangka pemikiran al-Syāṭibī.

[468] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara keadaan batin, orientasi hati, dan tindakan lahiriah dalam pembentukan kehidupan moral.

[469] Jasser Auda, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk mendukung pembacaan maqāṣid secara integratif dan multidimensional dalam teori hukum Islam.

[470] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 216. Ayat ini digunakan secara terbatas sebagai landasan epistemologis mengenai ketidakidentikan antara preferensi subjektif manusia dan maslahat objektif; konteks langsung ayat tetap berkaitan dengan kewajiban berperang.

[471] Jasser Auda, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perlunya pendekatan yang memperhatikan keterhubungan, multidimensionalitas, dan orientasi tujuan dalam membaca konsekuensi tindakan.

[472] Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," The Journal of Philosophy, 68, no. 1, 1971, 5–20. Artikel ini digunakan sebagai perangkat komparatif untuk membedakan keinginan tingkat pertama dari refleksi seseorang terhadap keinginannya sendiri.

[473] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara keadaan batin, hati, dan tindakan lahiriah serta proses timbal balik pembentukan karakter melalui perbuatan.

[474] Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," The Journal of Philosophy, 68, no. 1, 1971, 5–20. Artikel ini digunakan sebagai pembanding filosofis mengenai struktur kehendak reflektif dan hubungan antara keinginan dengan personhood.

[475] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk dialog konseptual mengenai perbedaan antara orientasi kepemilikan dan orientasi keberadaan dalam kehidupan manusia.

[476] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982). Karya ini digunakan sebagai sumber primer tasawuf mengenai hubungan antara tindakan lahiriah, keadaan hati, penyakit batin, dan pembentukan kebajikan.

[477] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami," situs resmi Yedi Supriadi. Tulisan ini digunakan secara terbatas untuk memperkaya dialog mengenai kesadaran diri, jiwa, orientasi duniawi, dan perkembangan spiritual. Atribusi yang digunakan di sini dibatasi pada materi yang dipublikasikan pada situs resmi tersebut.

[478] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982). Karya ini digunakan untuk menjelaskan relasi antara keadaan batin, kecenderungan, kehendak, dan tindakan dalam pembentukan moral manusia.

[479] Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," The Journal of Philosophy, 68, no. 1, 1971, 5–20. Artikel ini digunakan sebagai perspektif filsafat analitik mengenai refleksivitas kehendak dan kemampuan manusia menilai keinginannya sendiri.

[480] Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, Treatise on Maqāṣid al-Sharī'ah, diterjemahkan dan dianotasi oleh Muḥammad al-Ṭāhir al-Maysāwī (London: International Institute of Islamic Thought, 2006). Karya ini digunakan untuk menempatkan hukum dalam hubungan dengan tujuan umum syariat dan kemaslahatan manusia.

[481] Jasser Auda, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis dari status hukum menuju keterhubungan berbagai dimensi kehidupan dan tujuan syariat.

[482] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai hubungan kepemilikan dengan kebebasan, identitas, dan orientasi eksistensial.

[483] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk melihat hubungan antara praktik keagamaan lahiriah, kehidupan sosial, penyakit batin, dan kebajikan spiritual.

[484] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Filsafat Spiritualitas," situs resmi Yedi Supriadi. Tulisan ini digunakan sebagai sumber kontemporer untuk memperkaya pembahasan mengenai kesadaran diri, spiritualitas, dan transformasi batin; penggunaannya dibatasi pada gagasan yang secara eksplisit tersedia dalam sumber tersebut.

[485] Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah (Arab Saudi: Dār Ibn 'Affān, 1997); Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, Treatise on Maqāṣid al-Sharī'ah, diterjemahkan dan dianotasi oleh Muḥammad al-Ṭāhir al-Maysāwī (London: International Institute of Islamic Thought, 2006). Kedua karya digunakan sebagai

sumber primer untuk menjelaskan perkembangan pemikiran maqāṣid dari struktur klasik menuju perhatian yang lebih luas terhadap tujuan umum syariat.

[486] Jasser Auda, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk memperkuat konstruksi integratif melalui konsep keterhubungan, multidimensionalitas, keterbukaan, dan orientasi tujuan dalam hukum Islam.

[487] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982). Karya ini digunakan untuk menjelaskan dimensi batin, penyakit jiwa, pembentukan kebajikan, dan hubungan antara kehidupan lahiriah dengan kehidupan spiritual.

[488] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Psikologi Transpersonal Islami," dan "Filsafat Spiritualitas," situs resmi Yedi Supriadi. Kedua sumber digunakan secara terbatas untuk memperkaya dimensi kontemporer mengenai kesadaran spiritual, jiwa, kebermaknaan hidup, dan transformasi manusia. Pemikiran Yedi Supriadi tidak diposisikan sebagai sumber tunggal atau sebagai pengganti kerangka fiqih dan maqāṣid.

[489] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan kecenderungan manusia mencintai berbagai objek keinginan duniawi dan membedakan antara keberadaan kenikmatan dunia dan keterikatan manusia terhadapnya.

[490] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa konsumsi memiliki dimensi sosial dan simbolik yang melampaui fungsi utilitarian benda.

[491] Chris Rojek, "The Consumerist Syndrome in Contemporary Society: An Interview with Zygmunt Bauman," Journal of Consumer Culture 4, no. 3 (2004), 291–312. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara konsumsi, kepuasan segera, keinginan yang tidak pernah selesai, dan konsep masyarakat konsumen Bauman.

[492] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk memperlihatkan dimensi kompetitif, performatif, dan sementara dari keterikatan manusia terhadap kekayaan serta simbol keberhasilan duniawi.

[493] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk pembedaan antara modus eksistensi having dan being serta kritik terhadap masyarakat yang mengutamakan kepemilikan sebagai dasar kehidupan.

[494] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan kritik normatif terhadap orientasi duniawi yang berubah menjadi permainan, kebanggaan, dan perlombaan akumulatif.

[495] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk konsep false needs dan analisis mengenai kebutuhan yang dibentuk oleh struktur sosial, produksi, konsumsi, dan media.

[496] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa daya tarik keinginan duniawi merupakan realitas psikologis manusia yang perlu diolah secara etis, bukan sekadar disangkal.

[497] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsumsi sebagai sistem sosial yang menghasilkan makna melalui tanda, perbedaan, prestise, dan identitas.

[498] Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste, diterjemahkan oleh Richard Nice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara selera, posisi sosial, modal, dan mekanisme diferensiasi simbolik.

[499] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk menganalisis kebanggaan dan perlombaan akumulatif sebagai salah satu bentuk keterikatan terhadap kehidupan dunia.

[500] Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste, diterjemahkan oleh Richard Nice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984). Karya ini menjadi sumber utama untuk analisis mengenai selera, diferensiasi sosial, modal, dan pembentukan status melalui praktik budaya.

[501] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan fenomena kebanggaan, perlombaan akumulasi, dan keterbatasan temporal kehidupan dunia dengan persoalan orientasi etis manusia.

[502] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk konsep modernitas cair dan perubahan kondisi sosial dari struktur yang relatif stabil menuju kondisi yang lebih fleksibel dan sementara.

[503] Chris Rojek, "The Consumerist Syndrome in Contemporary Society: An Interview with Zygmunt Bauman," Journal of Consumer Culture 4, no. 3 (2004), 291–312. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara konsumsi, keinginan, kepuasan segera, dan masyarakat konsumen dalam pemikiran Bauman.

[504] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menempatkan ketidakpermanenan kenikmatan dunia dalam kerangka normatif Al-Qur'an.

[505] Taina Bucher, If...Then: Algorithmic Power and Politics (Oxford: Oxford University Press, 2018). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana algoritma mengatur visibilitas, distribusi informasi, dan kondisi partisipasi dalam media sosial.

[506] Guy Debord, The Society of the Spectacle atau La Société du Spectacle, pertama diterbitkan di Paris pada 1967. Edisi digital yang diverifikasi menegaskan keberadaan karya asli dan penerbitan pertamanya. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk konsep spektakel sebagai bentuk relasi sosial yang dimediasi representasi.

[507] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk menghubungkan konsumsi, tanda, media massa, prestise, dan logika sosial masyarakat konsumsi.

[508] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi perhiasan, kebanggaan, dan perlombaan duniawi yang relevan dengan analisis sosial mengenai kehidupan sebagai pertunjukan.

[509] Byung-Chul Han, Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power (London: Verso, 2017). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk analisis mengenai kekuasaan neoliberal, psikologi, Big Data, dan perubahan bentuk kontrol terhadap subjek.

[510] Byung-Chul Han, Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power (London: Verso, 2017). Sumber yang sama digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kebebasan, internalisasi tuntutan, dan bentuk kekuasaan yang bekerja melalui psikologi.

[511] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019). Karya ini digunakan untuk

menganalisis surveillance capitalism, ekstraksi data perilaku, dan hubungan antara teknologi digital dan prediksi serta pengaruh terhadap perilaku manusia.

[512] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk memperluas konsep having dari kepemilikan benda menuju kecenderungan menjadikan berbagai aspek kehidupan sebagai objek kepemilikan dan pengukuran diri.

[513] Thomas H. Davenport dan John C. Beck, The Attention Economy: Understanding the New Currency of Business (Boston: Harvard Business School Press, 2001). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perhatian sebagai sumber daya yang langka dan sebagai objek kompetisi dalam lingkungan informasi yang berlimpah.

[514] José van Dijck, The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media (Oxford: Oxford University Press, 2013). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa media sosial dibentuk oleh logika konektivitas, teknologi, budaya, dan kepentingan platform, bukan sekadar menjadi sarana komunikasi netral.

[515] Taina Bucher, If...Then: Algorithmic Power and Politics (Oxford: Oxford University Press, 2018). Karya ini digunakan untuk menganalisis peran algoritma dalam mengatur visibilitas, distribusi informasi, dan bentuk partisipasi pengguna dalam media sosial.

[516] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk membaca kebanggaan, perlombaan, dan orientasi pada penampakan duniawi dalam bentuk yang diperluas oleh masyarakat digital.

[517] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara data perilaku, kepentingan ekonomi digital, prediksi perilaku, dan pembentukan lingkungan digital yang memengaruhi tindakan manusia.

[518] Emily Lowe-Calverley dan Rachel Grieve, "Thumbs up: A thematic analysis of image-based posting and liking behaviour on social media," Telematics and Informatics 35, no. 7 (2018): 1900–1913. Artikel ini digunakan untuk mendukung analisis bahwa tindakan posting dan liking dapat melibatkan pertimbangan mengenai presentasi diri dan respons audiens.

[519] Tara M. Dumas, Matthew Maxwell-Smith, Jordan P. Davis, dan Paul A. Giulietti, "Lying or longing for likes? Narcissism, peer belonging, loneliness and normative versus deceptive like-seeking on Instagram in emerging adulthood," Computers in Human Behavior (2017). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan variasi perilaku pencarian like dan kaitannya dengan motif pengakuan sosial.

[520] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959). Karya ini digunakan sebagai landasan konseptual mengenai presentasi diri dan pengelolaan kesan dalam interaksi sosial.

[521] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Censure of This World, terj. Matthew B. Ingalls (Louisville: Fons Vitae, 2023). Buku ke-26 dari Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn ini digunakan untuk menjelaskan pengertian dunyā sebagai sesuatu yang dapat menyibukkan manusia dan menjauhkannya dari orientasi kepada kehidupan akhirat.

[522] Thorstein Veblen, The Theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions (New York: Macmillan, 1899). Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsep konsumsi demonstratif dan fungsi sosial kepemilikan dalam menunjukkan status.

[523] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998). Karya ini digunakan untuk membaca konsumsi sebagai sistem tanda dan diferensiasi sosial, bukan sekadar pemenuhan kebutuhan material.

[524] Yuniar Mujiwati dan Hanum Fitri Hanifah, "Social Media Flexing, Self-Presentation, and Conspicuous Consumption: A Phenomenological Study of Generation Z University Students," Jurnal Moral Kemasyarakatan 11, no. 1 (2026): 185–192. Artikel ini digunakan sebagai sumber empiris kontemporer mengenai hubungan flexing, presentasi diri, konsumsi mencolok, validasi sosial, dan FOMO.

[525] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk membaca permainan, perhiasan, kebanggaan, dan perlombaan material sebagai kemungkinan bentuk keterlenaan terhadap kehidupan dunia.

[526] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk memperjelas perbedaan orientasi eksistensial antara kepemilikan dan keberadaan.

[527] Andrew K. Przybylski, Kou Murayama, Cody R. DeHaan, dan Valerie Gladwell, "Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out," Computers in Human Behavior 29, no. 4 (2013): 1841–1848. Artikel ini digunakan sebagai landasan konseptual dan psikologis mengenai FOMO sebagai kekhawatiran terhadap pengalaman sosial yang terlewat.

[528] Amandeep Dhir, et al., "Fear of missing out (FoMO) among social media users: a systematic literature review, synthesis and framework for future research," Internet Research 31, no. 3 (2021): 782–821. Kajian sistematis ini digunakan untuk menunjukkan keluasan literatur FOMO dan keterkaitannya dengan penggunaan media sosial serta teknologi problematik.

[529] Dongwu Xu, Xinhua Shen, Guohua Zhang, et al., "Association between problematic social networking use and anxiety symptoms: a systematic review and meta-analysis," BMC Psychology 12 (2024): 263. Artikel ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai hubungan empiris antara penggunaan jejaring sosial problematik, kecemasan, dan FOMO dengan tetap mempertahankan kehati-hatian mengenai sifat hubungan tersebut.

[530] Mochammad Irfan Achfandhy dan Dawam Multazamy Rohmatulloh, "Piety, Social Pressure, and Riya': Religious Practices of Yogyakarta Urban Muslim Youth in Digital Media," Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman 19, no. 2 (2024/terbit daring 2025): 249–268. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara ekspresi kesalehan digital, tekanan sosial, validasi, dan persoalan riya'.

[531] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Censure of Fame and Hypocritical Ostentation, bagian dari Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn. Sumber ini digunakan untuk menempatkan riya' dalam kerangka etika batin al-Ghazālī, khususnya mengenai pencarian pujian dan kedudukan dalam pandangan manusia.

[532] Al-Qur'an, Q.S. al-Takāthur 102: 1–2. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan struktur takāthur sebagai perlombaan memperbanyak yang dapat melalaikan manusia.

[533] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan zīnah, kebanggaan, dan perlombaan dalam kepemilikan dengan analisis mengenai kompetisi simbolik dalam ruang digital.

[534] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Censure of This World, terj. Matthew B. Ingalls (Louisville: Fons Vitae, 2023). Sumber ini digunakan untuk memperluas pengertian dunyā dari

objek material menuju berbagai kesibukan yang dapat mengalihkan manusia dari orientasi akhirnya.

[535] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 26–27. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk konsep pengendalian penggunaan sumber daya dan kritik terhadap pemborosan.

[536] Neil Postman, Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business (New York: Viking, 1985). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara bentuk media, perhatian, komunikasi, dan cara suatu masyarakat membentuk wacana publik.

[537] Matthew Flisfeder, Algorithmic Desire: Toward a New Structuralist Theory of Social Media (Evanston: Northwestern University Press, 2021). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara algoritma media sosial, keinginan, kenikmatan, dan struktur ideologis kontemporer.

[538] Meng Liang, "The end of social media? How data attraction model in the algorithmic media reshapes the attention economy," Media, Culture & Society 44, no. 6 (2022). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana algoritma dan data membentuk produksi serta distribusi media dalam ekonomi perhatian.

[539] Andrea Pomella, "Mimetic desire in platform capitalism: Algorithms, the consumer culture, and influence capitalism," Journal of Consumer Culture (2026). Artikel ini digunakan untuk menghubungkan teori keinginan mimetik dengan arsitektur platform, budaya konsumsi, visibilitas, dan influencer.

[540] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, hadis no. 4297. Riwayat Tsauban ini digunakan untuk memverifikasi penggunaan istilah wahn dan penjelasannya sebagai kecintaan kepada dunia dan ketidaksukaan terhadap kematian. Nomor hadis diverifikasi melalui basis data hadis daring yang memuat teks riwayat tersebut.

[541] Thorstein Veblen, The Theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions (New York: Macmillan, 1899); Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Kedua sumber digunakan untuk menjelaskan dimensi material dan transformasi kepemilikan menjadi status serta orientasi eksistensial.

[542] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959). Karya ini digunakan untuk menjelaskan dimensi sosial hubuddunya, khususnya presentasi diri dan pengelolaan kesan.

[543] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Censure of This World, terj. Matthew B. Ingalls (Louisville: Fons Vitae, 2023). Sumber ini digunakan sebagai fondasi utama untuk memahami dunyā sebagai persoalan orientasi dan keterlenaan, bukan sekadar keberadaan benda material.

[544] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959); Thorstein Veblen, The Theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions (New York: Macmillan, 1899); Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures (London: SAGE Publications, 1998); Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Keempat karya digunakan secara komparatif untuk membangun sintesis mengenai presentasi diri, konsumsi demonstratif, fungsi tanda, dan orientasi memiliki dalam pembacaan hubuddunya kontemporer.

[545] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 11. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai hubungan antara perubahan keadaan manusia dan perubahan yang berlangsung dalam dirinya.

[546] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini menjadi dasar konseptual bagi pembahasan mengenai jiwa, kecenderungan moral, dan tazkiyah sebagai proses penyucian serta pengembangan diri.

[547] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami," laman resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi kontemporer mengenai fase perkembangan kesadaran dan hubungan antara pembentukan kepribadian dengan dimensi spiritual.

[548] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai kebajikan sebagai pembentukan disposisi moral yang berlangsung melalui praktik dan tradisi.

[549] Al-Qur'an, Q.S. al-Ahzāb 33: 72. Ayat ini digunakan sebagai landasan teologis-etis bagi konsep amanah dan tanggung jawab manusia.

[550] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 70. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kemuliaan manusia dan keterlibatannya dalam kehidupan dunia merupakan bagian dari kerangka antropologis Al-Qur'an.

[551] Al-Qur'an, Q.S. al-Hadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menganalisis kritik Qur'ani terhadap keterikatan manusia pada permainan, perhiasan, kebanggaan, dan kompetisi akumulasi duniawi.

[552] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis tentang pandangan hidup Islam, adab, dan problem perubahan orientasi nilai dalam modernitas.

[553] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Desire." Sumber ini digunakan untuk memetakan perdebatan filosofis kontemporer mengenai hubungan antara desire, alasan bertindak, motivasi, dan penilaian moral.

[554] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Aḥmad Ibn-Muhammad Miskawayh's Tahdhīb al-akhlāq, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Karya ini digunakan sebagai sumber primer-terjemahan untuk pembahasan mengenai pembentukan karakter dan penataan kecenderungan jiwa.

[555] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge: Being a Translation with Notes of the Kitāb al-ʿIlm of al-Ghazzālī's Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Book 1, diterjemahkan oleh Nabih Amin Faris (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1962). Sumber ini digunakan untuk menempatkan pendidikan jiwa dalam keseluruhan kerangka keilmuan dan kehidupan keagamaan al-Ghazālī.

[556] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan sebagai pembanding lintas tradisi mengenai pengalaman keagamaan, kebiasaan, kehendak, dan perubahan orientasi psikologis.

[557] Al-Qur'an, Q.S. al-Nāzi'āt 79: 40–41. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai pengendalian hawa dan hubungan antara kesadaran ketuhanan dengan kemampuan menahan dorongan yang menyimpang.

[558] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Aristotle's Ethics." Sumber ini digunakan untuk membandingkan konsep akrasia dan konflik antara penilaian rasional dengan dorongan afektif dalam etika Aristotelian.

[559] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Practical Reason." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan persoalan hubungan antara deliberasi, niat, alasan bertindak, dan kemungkinan akrasia atau kelemahan kehendak.

[560] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Desire." Sumber ini digunakan untuk memetakan perdebatan mengenai hubungan desire, motif, kewajiban moral, dan kelayakan moral suatu tindakan.

[561] Wael B. Hallaq, An Introduction to Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Karya ini digunakan untuk memberikan konteks historis dan konseptual mengenai struktur hukum Islam, tradisi yurisprudensi, otoritas, dan transformasi hukum Islam.

[562] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl. Sumber ini digunakan sebagai karya primer untuk menunjukkan perhatian al-Ghazālī terhadap struktur sumber, kaidah, dan penalaran dalam uṣūl al-fiqh. Informasi mengenai posisi karya tersebut dalam tradisi uṣūl al-fiqh dapat diverifikasi melalui katalog kajian al-Ghazālī.

[563] Ebrahim E. I. Moosa, The Legal Philosophy of al-Ghazali: Law, Language and Theology in al-Mustasfa, disertasi doktoral, University of Cape Town, 1995. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan hukum, bahasa, teologi, dan konteks intelektual dalam pemikiran hukum al-Ghazālī.

[564] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London/Washington: International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk mengembangkan pembacaan maqāṣid melalui pendekatan sistem yang menekankan keterkaitan keseluruhan, multidimensionalitas, keterbukaan, dan tujuan hukum.

[565] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "al-Ghazali." Sumber ini digunakan untuk memverifikasi posisi al-Ghazālī mengenai maṣlaḥah dan perlindungan terhadap lima kebutuhan fundamental dalam teori hukum Islam.

[566] Muhammad al-Tāhir Ibn ʿĀshūr, Ibn Ashur: Treatise on Maqasid al-Shariah. Karya ini digunakan untuk menjelaskan posisi Ibn ʿĀshūr yang mengembangkan maqāṣid sebagai bagian dari pembaruan teori hukum Islam. Edisi terjemahan yang diverifikasi diterbitkan oleh International Institute of Islamic Thought.

[567] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (International Institute of Islamic Thought, 2008). Sumber ini digunakan untuk konstruksi sistemik mengenai maqāṣid, khususnya kategori keseluruhan, multidimensionalitas, keterbukaan, dan tujuan.

[568] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan Qur'ani bagi konsep tazkiyah dan transformasi jiwa.

[569] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 27–30. Ayat ini digunakan untuk menempatkan nafs al-muṭma'innah sebagai horizon spiritual dari perjalanan pembentukan jiwa.

[570] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)" dan "Psikologi Kepribadian Islami," laman resmi Yedi Supriadi. Kedua sumber digunakan secara terbatas untuk mengidentifikasi konstruksi kontemporer mengenai jiwa, kesadaran, pembentukan kepribadian, dan perjalanan spiritual.

[571] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981). Karya ini digunakan sebagai dialog lintas tradisi mengenai pembentukan kebajikan melalui praktik, komunitas, dan tradisi moral.

[572] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini menjadi landasan normatif bagi konsep evaluasi diri karena memerintahkan setiap jiwa untuk memperhatikan apa yang dipersiapkannya bagi masa depan.

[573] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya susunan Rubu' al-Munjiyāt yang memuat pembahasan Murāqabah wa al-Muḥāsabah. Sumber ini digunakan untuk menempatkan muhasabah sebagai bagian dari disiplin penyelamatan dan pembinaan jiwa dalam konstruksi etika al-Ghazālī.

[574] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Karya ini digunakan untuk memperkuat pendekatan relasional-semantic terhadap istilah etis Qur'ani dan untuk menghindari pemahaman konsep secara terisolasi.

[575] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Ayat ini digunakan bersama Q.S. al-Ḥasyr 59: 18 untuk menunjukkan hubungan konseptual antara mengingat Allah dan kesadaran terhadap diri.

[576] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan untuk membedakan antara penggunaan dunia sebagai sarana kehidupan dan keterikatan terhadap dunia sebagai tujuan eksistensial.

[577] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan struktur ketertarikan manusia terhadap objek-objek kenikmatan duniawi dan kebutuhan untuk menempatkannya dalam horizon orientasi yang lebih tinggi.

[578] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan mengenai bahaya nafsu, syahwat, cinta dunia, harta, kedudukan, dan penyakit batin dalam Rubu' al-Muhlikāt. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan mujahadah sebagai latihan pengendalian dan pendidikan jiwa, bukan sekadar pengetahuan normatif.

[579] Al-Qur'an, Q.S. al-A'lā 87: 14. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bahwa penyucian diri merupakan bagian dari orientasi keberhasilan manusia.

[580] Al-Qur'an, Q.S. al-A'lā 87: 15–17. Bagian ini digunakan untuk menunjukkan hubungan antara penyucian diri, mengingat Allah, dan penempatan kehidupan dunia dalam horizon akhirat.

[581] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9–10. Ayat ini digunakan untuk memperkuat konsepsi tazkiyah sebagai proses yang memiliki dua kemungkinan: pemurnian atau pengotoran jiwa.

[582] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Karya ini digunakan untuk menempatkan konsep etis Qur'ani dalam jaringan relasional makna, bukan sebagai istilah yang berdiri secara atomistik.

[583] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa orientasi akhirat tidak meniadakan penggunaan dunia, melainkan mengarahkannya kepada kebaikan dan tanggung jawab.

[584] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Rubu' al-Munjiyāt, khususnya pembahasan al-Faqr wa al-Zuhd. Sumber ini digunakan untuk menempatkan zuhud sebagai kualitas spiritual yang berhubungan dengan pembebasan dari keterikatan, bukan sekadar keadaan ekonomi.

[585] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini menjadi landasan Qur'ani untuk membaca sifat sementara dan daya memperdaya kehidupan dunia serta perlunya perubahan proporsi dalam memandangnya.

[586] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan untuk mencegah reduksi zuhud menjadi penolakan terhadap kehidupan dunia dan menunjukkan kemungkinan integrasi antara orientasi akhirat dan penggunaan dunia secara etis.

[587] Kajian mengenai konsep zuhud al-Ghazālī dan frugal living menunjukkan titik temu pada kesederhanaan dan penolakan terhadap konsumsi berlebihan, tetapi membedakan orientasi finansial frugal living dari orientasi spiritual zuhud. Sumber ini digunakan secara terbatas sebagai dialog kontemporer mengenai relevansi konseptual zuhud, bukan sebagai dasar atribusi pemikiran al-Ghazālī.

[588] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara kompetisi akumulatif, status, dan ketidakcukupan dalam orientasi kehidupan dunia.

[589] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis dari 'Abd Allāh ibn 'Amr tentang keberuntungan orang yang masuk Islam, memperoleh rezeki yang mencukupi, dan diberi rasa cukup. Sumber hadis digunakan untuk menunjukkan dimensi batin qana'ah dan membedakannya dari sekadar jumlah kepemilikan.

[590] Al-Bukhārī dan Muslim, hadis tentang hakikat kekayaan sebagai kekayaan jiwa, bukan semata-mata banyaknya harta. Hadis ini digunakan untuk memperkuat pembedaan konseptual antara kekayaan material dan kecukupan batin.

[591] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan sebagai dasar bahwa orientasi akhirat tidak berarti penghapusan peran dunia dalam kehidupan manusia.

[592] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Struktur keseluruhan karya ini digunakan untuk menunjukkan hubungan antara ibadah, hukum, adab, penyakit jiwa, dan kualitas spiritual dalam satu kerangka pembinaan manusia.

[593] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Sumber ini digunakan untuk mendukung pembacaan bahwa kategori etis Qur'ani harus ditempatkan dalam jaringan relasional pandangan dunia Qur'ani.

[594] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan sebagai dasar untuk membedakan dunia sebagai ruang kehidupan yang sah dari dunia sebagai tujuan final orientasi manusia.

[595] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan tahap awal model berupa munculnya daya tarik terhadap objek-objek duniawi.

[596] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana kehidupan dunia dapat berkembang menjadi kompetisi, kebanggaan, dan akumulasi yang memperkuat keterikatan.

[597] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, no. 4297, riwayat Thawbān mengenai wahn. Sumber hadis ini digunakan untuk menghubungkan wahn dengan cinta dunia dan ketidaksukaan terhadap kematian. Nomor hadis diverifikasi melalui basis data hadis yang memuat riwayat tersebut.

[598] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, no. 4297, riwayat Thawbān mengenai penjelasan Nabi ﷺ tentang wahn. Riwayat ini digunakan sebagai dasar tekstual untuk konsep hubungan antara hub al-dunyā, karāhiyat al-mawt, dan wahn dalam model rekonstruksi.

[599] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk membedakan antara daya tarik kesenangan duniawi dan orientasi akhir kehidupan manusia.

[600] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan adanya kecenderungan internal manusia yang dapat mendorong kepada keburukan serta pentingnya rahmat Allah dalam proses pengendalian diri.

[601] Al-Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī, Kitāb al-Ri'āya li-Ḥuqūq Allāh, terj. Kermit Schoonover (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1948). Karya ini digunakan untuk menjelaskan tradisi awal muḥāsabah dan perhatian tasawuf terhadap pengawasan batin, penyakit hati, dan orientasi amal.

[602] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūmiddīn 9: Zuhud, Cinta dan Kematian (Jakarta: Republika Penerbit, 2018). Bagian ini digunakan karena edisi tersebut memuat pembahasan tentang zuhud, cinta, niat, keikhlasan, muhasabah, dan tafakkur yang relevan bagi hubungan antara kehendak dan pembinaan jiwa.

[603] Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," The Journal of Philosophy 68, no. 1 (1971): 5–20. Artikel ini digunakan untuk memperkaya analisis mengenai kebebasan melalui pembedaan antara keinginan tingkat pertama dan kehendak reflektif tingkat kedua.

[604] Al-Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī, Kitāb al-Ri'āya li-Ḥuqūq Allāh, terj. Kermit Schoonover (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1948). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pemeriksaan diri sebagai disiplin spiritual dan etika yang berkaitan dengan tindakan serta keadaan batin.

[605] Al-Qur'an, Q.S. al-Qiyāmah 75: 2. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan dimensi refleksif jiwa yang mampu mencela atau menilai dirinya sendiri.

[606] Ismā'īl ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm. Tafsir atas Q.S. al-Qiyāmah 75: 2 digunakan untuk menunjukkan keragaman penjelasan ulama awal mengenai al-nafs al-lawwāmah, terutama hubungan antara jiwa, penyesalan, dan evaluasi diri.

[607] Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments (London: A. Millar; Edinburgh: A. Kincaid and J. Bell, 1759). Karya ini digunakan untuk memperbandingkan muhasabah dengan gagasan penilaian moral melalui perspektif yang tidak sepenuhnya terikat pada kepentingan diri.

[608] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai pembentukan orientasi hidup berdasarkan kepemilikan dibandingkan keberadaan.

[609] Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," The Journal of Philosophy 68, no. 1 (1971): 5–20. Artikel ini digunakan untuk membedakan keinginan tingkat pertama dari kehendak reflektif yang menentukan keinginan mana yang ingin diakui sebagai kehendak diri.

[610] Al-Qur'an, Q.S. al-Nāzi'āt 79: 40–41. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai pengendalian hawa nafsu dan hubungan antara disiplin kehendak dengan orientasi kehidupan akhirat.

[611] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa pembentukan identitas berkaitan dengan horizon nilai yang menentukan apa yang dipandang penting dan bermakna.

[612] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan untuk menegaskan keseimbangan antara orientasi akhirat dan pengakuan terhadap bagian manusia dalam kehidupan dunia.

[613] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūmiddīn 9: Zuhud, Cinta dan Kematian (Jakarta: Republika Penerbit, 2018). Karya ini digunakan sebagai sumber utama untuk

pembahasan zuhud, cinta kepada Allah, dan hubungan antara keadaan hati dengan orientasi terhadap dunia.

[614] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf, terj. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007). Bagian mengenai maqāmāt, zuhud, qana'ah, dan perjuangan melawan jiwa digunakan untuk menempatkan zuhud dalam struktur pendidikan spiritual tasawuf.

[615] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūmiddīn 9: Zuhud, Cinta dan Kematian. Sumber ini digunakan untuk membedakan zuhud batin dari sekadar penampilan atau tindakan lahiriah yang menyerupai kezuhudan.

[616] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan sebagai pembanding lintas tradisi untuk menganalisis hubungan antara kepemilikan, identitas diri, dan keterikatan eksistensial.

[617] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf, terj. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007). Bagian tentang qana'ah digunakan untuk menjelaskan konsep kecukupan batin dan pelepasan ketergantungan terhadap sesuatu yang belum dimiliki.

[618] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūmiddīn 9: Zuhud, Cinta dan Kematian (Jakarta: Republika Penerbit, 2018). Sumber ini digunakan untuk menghubungkan qana'ah dengan orientasi zuhud dan perubahan hubungan batin terhadap kepemilikan duniawi.

[619] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara identitas, nilai yang dianggap penting, dan struktur orientasi hidup.

[620] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 9. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menunjukkan hubungan antara pengendalian kekikiran diri, kecukupan batin, dan kemampuan mendahulukan orang lain.

[621] Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," The Journal of Philosophy 68, no. 1 (1971): 5–20. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan dimensi refleksif kebebasan dan hubungan seseorang dengan keinginannya sendiri.

[622] Al-Qur'an, Q.S. al-Nāzi'āt 79: 40. Ayat ini menjadi landasan normatif mengenai kemampuan menahan hawa nafsu sebagai bagian dari orientasi spiritual manusia.

[623] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūmiddīn 9: Zuhud, Cinta dan Kematian (Jakarta: Republika Penerbit, 2018). Karya ini digunakan untuk memperlihatkan keterkaitan antara pendidikan jiwa, zuhud, niat, muhasabah, dan cinta kepada Allah.

[624] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York dan London: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan sebagai pembanding dalam memahami pengalaman keagamaan sebagai transformasi orientasi dan kehidupan batin.

[625] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa orientasi akhirat tidak menuntut penghapusan seluruh keterlibatan manusia dalam kehidupan dunia.

[626] Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, Ibn Ashur: Treatise on Maqāṣid Al-Sharī'ah, terj. Muḥammad al-Ṭāhir Maysāwī (London: International Institute of Islamic Thought, 2006). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pengembangan maqāṣid yang mencakup kemaslahatan, kebebasan, hak, keteraturan, dan dimensi sosial kehidupan manusia.

[627] Jasser Auda, Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk

memperluas pembacaan maqāṣid melalui konsep keterhubungan sistem, multidimensionalitas, keterbukaan, dan orientasi tujuan.

[628] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūmiddīn 9: Zuhud, Cinta dan Kematian (Jakarta: Republika Penerbit, 2018). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perbedaan antara zuhud sebagai transformasi batin dan penampilan lahiriah yang sekadar menyerupai kezuhudan.

[629] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūmiddīn 9: Zuhud, Cinta dan Kematian (Jakarta: Republika Penerbit, 2018). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara zuhud, cinta kepada Allah, niat, dan pembinaan kehidupan batin.

[630] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf, terj. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007). Sumber ini digunakan untuk menempatkan zuhud, qana'ah, cinta, dan maqām spiritual dalam satu kerangka tasawuf.

[631] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York dan London: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan untuk memperbandingkan transformasi orientasi hidup dalam pengalaman religius dengan konsep transformasi kehendak dalam tasawuf.

[632] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperjelas hubungan antara cinta, identitas, dan horizon nilai yang mengarahkan kehidupan manusia.

[633] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 27–30. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai al-nafs al-muṭma'innah dan arah akhir perjalanan jiwa menuju ketenangan serta keridaan Allah.

[634] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf, terj. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007). Sumber ini digunakan untuk memahami perjalanan spiritual melalui maqāmāt dan latihan batin yang bertahap.

[635] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūmiddīn 9: Zuhud, Cinta dan Kematian (Jakarta: Republika Penerbit, 2018). Karya ini digunakan untuk menghubungkan ketenangan batin dengan zuhud, cinta, niat, muhasabah, dan orientasi spiritual.

[636] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York dan London: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan sebagai pembanding psikologi agama mengenai reorganisasi kehidupan batin melalui pengalaman religius.

[637] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf, terj. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007). Karya ini digunakan untuk menjelaskan mujāhadah dan perjuangan melawan kecenderungan jiwa sebagai bagian dari perjalanan spiritual.

[638] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūmiddīn 9: Zuhud, Cinta dan Kematian (Jakarta: Republika Penerbit, 2018). Sumber ini digunakan untuk menghubungkan latihan pengendalian jiwa dengan zuhud, niat, muhasabah, tafakkur, dan kesadaran terhadap kematian.

[639] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York dan London: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan untuk memperbandingkan fungsi kesadaran keterbatasan, penderitaan, pertobatan, dan transformasi orientasi dalam pengalaman religius.

[640] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53; Q.S. al-Qiyāmah 75: 2; Q.S. al-Fajr 89: 27. Ketiga ayat digunakan secara bersama untuk membangun pembacaan konseptual mengenai transformasi keadaan jiwa dari dominasi dorongan menuju kemampuan reflektif dan ketenangan.

[641] Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, Ibn Ashur: Treatise on Maqāṣid Al-Sharī'ah, terj. Muḥammad al-Ṭāhir Maysāwī (London: International Institute of Islamic Thought, 2006). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perkembangan maqāṣid sebagai kerangka yang memperhatikan tujuan umum, kemaslahatan, kebebasan, hak, dan keteraturan.

[642] Jasser Auda, Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk mendukung pembacaan maqāṣid secara sistemik, multidimensional, terbuka, dan berorientasi pada tujuan.

[643] Al-Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī, Kitāb al-Ri'āya li-Ḥuqūq Allāh, terj. Kermit Schoonover (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1948); Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūmiddīn 9: Zuhud, Cinta dan Kematian (Jakarta: Republika Penerbit, 2018). Kedua sumber digunakan untuk mendukung analisis mengenai dimensi batin, muhasabah, niat, zuhud, dan pembinaan kehendak.

[644] Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," The Journal of Philosophy 68, no. 1 (1971): 5–20. Artikel ini digunakan sebagai sumber pembanding dalam membedakan kebebasan bertindak dengan struktur reflektif kehendak.

[645] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif untuk memahami keterikatan manusia kepada kepemilikan dan perbedaan antara orientasi memiliki dan keberadaan.

[646] Jasser Auda, Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Karya ini digunakan untuk memperluas agenda kajian dari pembentukan individu menuju hubungan antara maqāṣid, kemaslahatan, hak, keadilan, dan sistem sosial.

[647] Al-Qur'an, Q.S. al-Aḥzāb 33: 72. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan konsep amanah dan tanggung jawab manusia. Teks ayat menampilkan manusia sebagai pihak yang memikul amanah, sehingga pembahasannya digunakan untuk membangun kerangka etis tentang tanggung jawab manusia terhadap apa yang berada dalam penguasaannya.

[648] Al-Qur'an, Q.S. al-A'rāf 7: 31. Ayat ini digunakan untuk membedakan penggunaan kenikmatan material yang dibenarkan dari perilaku berlebihan. Relevansinya terletak pada prinsip proporsionalitas dalam relasi manusia dengan kebutuhan dan konsumsi.

[649] Muhammad Ainun Najib, "Epistemologi Tasawuf Modern Hamka," Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Penelitian Sosial Keagamaan 18, no. 2 (2018), 303–324. Artikel ini digunakan untuk memverifikasi karakter tasawuf modern Hamka, khususnya keterkaitannya dengan tauhid, penyucian jiwa, qana'ah, zuhud, dan keterlibatan manusia dalam kehidupan modern.

[650] Aristotle, Nicomachean Ethics. Bagian awal karya ini digunakan untuk menjelaskan pandangan Aristoteles bahwa kehidupan baik berkaitan dengan aktivitas kebajikan sekaligus memerlukan sejumlah barang eksternal sebagai sarana pelaksanaan tindakan manusia.

[651] Al-Qur'an, Q.S. al-Taghābun 64: 15. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan posisi harta sebagai ujian moral, bukan sebagai indikator otomatis kemuliaan atau kehinaan manusia.

[652] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk membangun perbandingan filosofis-psikologis antara orientasi memiliki dan orientasi menjadi, khususnya dalam menganalisis bagaimana kepemilikan dapat berubah dari sarana menjadi pusat identitas eksistensial.

[653] Hamka, Tasawuf Modern. Bagian mengenai qana'ah digunakan untuk menjelaskan bahwa qana'ah mencakup penerimaan, usaha memperoleh tambahan yang pantas, kesabaran, tawakal, dan ketidak-tertarikan pada tipu daya dunia.

[654] Aristotle, Nicomachean Ethics. Pembahasan tentang kebajikan dalam penggunaan kekayaan digunakan untuk memperlihatkan bahwa kekayaan dipahami sebagai sesuatu yang harus digunakan secara tepat, bukan sebagai tujuan moral pada dirinya sendiri.

[655] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Dokumen karya Yedi Supriadi yang tersedia pada situs resminya digunakan untuk memverifikasi pembahasan mengenai nafs, hawā, tazkiyah, zuhud, muraqabah, mujahadah, dan transformasi kesadaran sebagai proses pengolahan batin.

[656] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Dokumen karya Yedi Supriadi yang tersedia pada situs resminya digunakan untuk memverifikasi pembahasan mengenai nafs, hawā, tazkiyah, zuhud, muraqabah, mujahadah, dan transformasi kesadaran sebagai proses pengolahan batin.

[657] Hamka, Tasawuf Modern. Pembahasan qana'ah dalam karya ini digunakan untuk menegaskan perbedaan antara qana'ah dan kemalasan serta hubungan antara penerimaan batin, ikhtiar, tawakal, dan pengendalian ketertarikan terhadap dunia.

[658] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan sebagai kerangka komparatif untuk menjelaskan perbedaan antara kehidupan yang berpusat pada kepemilikan dan kehidupan yang berpusat pada aktualisasi keberadaan.

[659] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai sifat sementara kehidupan dunia dan sebagai dasar untuk membedakan nilai dunia sebagai sarana dari kecenderungan manusia mengabsolutkannya.

[660] Hamka, Tasawuf Modern. Bagian tentang zuhud digunakan untuk menjelaskan bahwa banyaknya harta tidak dengan sendirinya meniadakan zuhud; persoalan utama adalah apakah harta memengaruhi dan menguasai hati manusia.

[661] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis zuhud melalui kritik terhadap orientasi eksistensial yang menjadikan kepemilikan sebagai dasar identitas manusia.

[662] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Pembahasan tentang tazkiyah, zuhud, muraqabah, dan mujahadah digunakan untuk memperkuat pembacaan zuhud sebagai disiplin transformasi batin, bukan sekadar pola konsumsi lahiriah.

[663] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan teologis bagi konsep manusia sebagai 'abd Allāh dan sebagai horizon tujuan eksistensial yang mengatur hubungan manusia dengan dunia.

[664] Yedi Supriadi, Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar) dan karya-karya pemikiran spiritualnya yang tersedia pada publikasi resmi beliau. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi

perhatian Yedi Supriadi terhadap jiwa, kesadaran ruhani, fitrah, akhlak, dan transformasi batin dalam konstruksi manusia spiritual.

# DAFTAR PUSTAKA


Abū Dāwūd, S. ibn al-Ashʿath. (2009). *Sunan Abī Dāwūd*. Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.

Achfandhy, M. I., & Rohmatulloh, D. M. (2025). Piety, social pressure, and riya': Religious practices of Yogyakarta urban Muslim youth in digital media. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman, 19*(2). https://doi.org/10.21274/epis.2024.19.02.249-268

Al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and secularism*. Muslim Youth Movement of Malaysia.

Al-Bukhārī, M. ibn I. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dārussalām.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1962). *The book of knowledge: Being a translation with notes of the Kitāb al-ʿilm of al-Ghazzālī's Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn, Book 1* (N. A. Faris, Trans.). Sh. Muhammad Ashraf.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1982). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. Dār al-Maʿrifah.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1989). *The remembrance of death and the afterlife: Kitāb dhikr al-mawt wa-mā baʿdahu, Book XL of the Revival of the religious sciences (Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn)* (T. J. Winter, Trans.). Islamic Texts Society.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (1997). *Al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* (M. S. al-Ashqar, Ed.). Muʾassasat al-Risālah.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (2002). *The incoherence of the philosophers* (2nd ed., M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (2016). *Al-Ghazali's adapted summary of Ihya Ulum al-Din: The forty principles of the religion* (M. M. Conlan, Ed.; N. Abdussalam, Trans.). Turath Publishing.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (2018). *Iḥyāʾ ʿulūmiddīn 9: Zuhud, cinta dan kematian*. Republika Penerbit.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (2023). *The censure of this world: The Revival of the religious sciences* (M. B. Ingalls, Trans.). Fons Vitae.

Al-Hujwīrī, ʿA. ibn ʿUthmān. (2000). *The Kashf al-Maḥjūb: The "Revelation of the Veiled" of ʿAlī b. ʿUthmān al-Jullābī Hujwīrī: An early Persian treatise on Sufism* (R. A. Nicholson, Trans.). Edinburgh University Press.

Al-Makkī, A. Ṭ. (2009). *Qūt al-qulūb fī muʿāmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Muḥāsibī, A. Ḥ. ibn A. (1948). *Kitāb al-riʿāya li-ḥuqūq Allāh: A translation with introduction and notes by Kermit Schoonover*. Harvard University.

Al-Qushayrī, ʿA. al-K. ibn H. (2007). *Al-Qushayri's epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī ʿilm al-taṣawwuf* (A. D. Knysh, Trans.). Garnet Publishing.

Al-Shāṭibī, A. I. I. M. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʿah*. Dār Ibn ʿAffān.

Arendsen, J. L., Brugman, B. C., van Koningsbruggen, G. M., & Fransen, M. L. (2025). Terror management theory in the consumer domain: A systematic review and meta-analysis on mortality salience driven consumer responses. *International Journal of Consumer Studies, 49*(3). https://doi.org/10.1111/ijcs.70056

Aristotle. (2009). *The Nicomachean ethics* (W. D. Ross, Trans.; L. Brown, Rev. & Ed.). Oxford University Press.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.

Baudrillard, J. (1998). *The consumer society: Myths and structures*. SAGE Publications.

Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.

Bauman, Z. (2004). *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Polity Press.

Bauman, Z. (2007). *Consuming life*. Polity Press.

Becker, E. (1973). *The denial of death*. Free Press.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (R. Nice, Trans.). Harvard University Press.

Bucher, T. (2018). *If...then: Algorithmic power and politics*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780190493028.001.0001

Budiman, M. A., Amin, R. M., Yusoff, S. A., & Adeyemi, A. A. (2015). Measuring maqasid al-Shari'ah at a micro level with special

reference to the preservation of wealth. *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial, 17*(2).

Burke, B. L., Martens, A., & Faucher, E. H. (2010). Two decades of terror management theory: A meta-analysis of mortality salience research. *Personality and Social Psychology Review, 14*(2). https://doi.org/10.1177/1088868309352321

Chapra, M. U. (2008). *The Islamic vision of development in the light of maqāṣid al-sharīʿah*. International Institute of Islamic Thought.

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. (1994). *Imaginal worlds: Ibn al-ʿArabī and the problem of religious diversity*. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1995). The divine roots of human love. *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society, 17*.

Chittick, W. C. (1998). *The self-disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's cosmology*. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (2014). Love in Islamic thought. *Religion Compass, 8*(7). https://doi.org/10.1111/rec3.12112

Davenport, T. H., & Beck, J. C. (2001). *The attention economy: Understanding the new currency of business*. Harvard Business School Press.

Debord, G. (1994). *The society of the spectacle* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Zone Books.

Dhir, A., Tandon, A., Talwar, S., & Kaur, P. (2021). Fear of missing out (FoMO) among social media users: A systematic literature review, synthesis and framework for future research. *Internet Research, 31*(3). https://doi.org/10.1108/INTR-11-2019-0455

Du, M., Zhao, C., Hu, H., Ding, N., He, J., Tian, W., Zhao, W., Lin, X., Liu, G., Chen, W., Wang, S. L., Wang, P., Xu, D., Shen, X., & Zhang, G. (2024). Association between problematic social networking use and anxiety symptoms: A systematic review and meta-analysis. *BMC Psychology, 12*. https://doi.org/10.1186/s40359-024-01705-w

Dumas, T. M., Maxwell-Smith, M., Davis, J. P., & Giulietti, P. A. (2017). Lying or longing for likes? Narcissism, peer belonging, loneliness and normative versus deceptive like-seeking on Instagram in emerging adulthood. *Computers in Human Behavior, 71*. https://doi.org/10.1016/j.chb.2017.01.037

Flisfeder, M. (2021). *Algorithmic desire: Toward a new structuralist theory of social media*. Northwestern University Press.

Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy, 68*(1). https://doi.org/10.2307/2024717

Freud, S. (1961). *The ego and the id and other works (1923–1925)* (J. Strachey, Ed. & Trans.). Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis. (Original work published 1923)

Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. Farrar & Rinehart.

Fromm, E. (1976). *To have or to be?* Harper & Row.

Gillespie, T. (2014). The relevance of algorithms. In T. Gillespie, P. J. Boczkowski, & K. A. Foot (Eds.), *Media technologies: Essays on communication, materiality, and society*. MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262525374.003.0009

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday.

Griffel, F. (2026). Al-Ghazali. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2026 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Hallaq, W. B. (2009). *An introduction to Islamic law*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511801044

Hamka. (1939). *Tasawuf modern*.

Hamka. (1986). *Tafsir Al-Azhar*. Pustaka Panjimas.

Han, B.-C. (2017a). *In the swarm: Digital prospects* (E. Butler, Trans.). The MIT Press.

Han, B.-C. (2017b). *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power* (E. Butler, Trans.). Verso.

Hasan, Z. (2005). Treatment of consumption in Islamic economics: An appraisal. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics, 18*(2). https://doi.org/10.4197/islec.18-2.2

Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. S. Robinson, Trans.). Harper & Row.

Hidayat, M. (2026). Moral development as a regulatory strategy for nafs al-lawwāmah: An Islamic psychological perspective.

*Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama, 6*(1). https://doi.org/10.22373/arj.v6i1.33872

Hume, D. (2000). *A treatise of human nature* (D. F. Norton & M. J. Norton, Eds.). Oxford University Press.

Ibn ʿAjībah, A. ibn M. (1913). *Īqāẓ al-himam fī sharḥ al-Ḥikam*. Al-Maṭbaʿah al-Jamāliyyah.

Ibn al-ʿArabī, M. al-Dīn. (2002). *The Meccan revelations* (M. Chodkiewicz, Ed.; W. C. Chittick & J. W. Morris, Trans.; Vol. 1). Pir Press.

Ibn ʿĀshūr, M. al-Ṭāhir. (2006). *Ibn Ashur: Treatise on maqāṣid al-sharīʿah* (M. al-Ṭāhir Maysāwī, Trans.). International Institute of Islamic Thought.

Ibn ʿAṭāʾillāh al-Iskandarī. (2018). *The book of aphorisms (Kitab al-Hikam)* (M. N. Wafy, Trans.). The Other Press.

Ibn Ḥanbal, A. ibn M. (2001). *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal* (S. al-Arnaʾūṭ et al., Eds.). Muʾassasat al-Risālah.

Ibn Kathīr, I. ibn ʿU. (1992). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Dār al-Fikr.

Ibn Miskawayh, A. ibn M. (1968). *The refinement of character: A translation from the Arabic of Aḥmad ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-akhlāq* (C. K. Zurayk, Trans.). American University of Beirut.

Ibn Ruslān, A. ibn Ḥ. (2016). *Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (K. al-Ribāṭ, Ed.). Dār al-Falāḥ.

Izutsu, T. (2002). *Ethico-religious concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Longmans, Green, and Co.

Kamali, M. H. (2025). *Goals and purposes of Shariah: Maqasid in theory and practice*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/9780197786390.001.0001

Karamustafa, A. T. (2007). *Sufism: The formative period*. Edinburgh University Press.

Khalil, A. (2012). Abū Ṭālib al-Makkī & the nourishment of hearts (Qūt al-qulūb) in the context of early Sufism. *The Muslim World, 102*(2). https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2011.01361.x

Lala, I. (2023). Asceticism as renouncing and embracing the world in Ibn ʿArabī's radical metaphysics. *Religions, 14*(9). https://doi.org/10.3390/rel14091092

Liang, M. (2022). The end of social media? How data attraction model in the algorithmic media reshapes the attention economy. *Media, Culture & Society, 44*(6), 1110–1131. https://doi.org/10.1177/01634437221077168

Lowe-Calverley, E., & Grieve, R. (2018). Thumbs up: A thematic analysis of image-based posting and liking behaviour on social media. *Telematics and Informatics, 35*(7), 1900–1913. https://doi.org/10.1016/j.tele.2018.06.003

MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.

Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.

Millan, E., & Mittal, B. (2017). Consumer preference for status symbolism of clothing: The case of the Czech Republic. *Psychology & Marketing, 34*(3), 309–322. https://doi.org/10.1002/mar.20990

Millgram, E., & Bowman, M. (2026). Practical reason and the structure of actions. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2026 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Moosa, E. E. I. (1995). *The legal philosophy of al-Ghazali: Law, language and theology in al-Mustasfa* [Doctoral dissertation, University of Cape Town]. OpenUCT. https://hdl.handle.net/11427/30559

Mujiwati, Y., & Hanifah, H. F. (2026). Social media flexing, self-presentation, and conspicuous consumption: A phenomenological study of Generation Z university students. *Jurnal Moral Kemasyarakatan, 11*(1), 185–192. https://doi.org/10.21067/jmk.v11i1.14474

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Najib, M. A. (2018). Epistemologi tasawuf modern Hamka. *Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Penelitian Sosial Keagamaan, 18*(2), 303–324. https://doi.org/10.21274/dinamika.2018.18.2.303-324

Pomella, A. (2026). Mimetic desire in platform capitalism: Algorithms, the consumer culture, and influence capitalism. *Journal of Consumer Culture*. https://doi.org/10.1177/14695405261466831

Postman, N. (1985). *Amusing ourselves to death: Public discourse in the age of show business*. Viking.

Powers, P. R. (2006). *Intent in Islamic law: Motive and meaning in medieval Sunnī fiqh*. Brill.

Przybylski, A. K., Murayama, K., DeHaan, C. R., & Gladwell, V. (2013). Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out. *Computers in Human Behavior, 29*(4), 1841–1848. https://doi.org/10.1016/j.chb.2013.02.014

Rahman, F. (2009). *Major themes of the Qur'an* (2nd ed.). University of Chicago Press.

Rhodes, N. (2020). Terror management theory: Mortality salience. In *The International Encyclopedia of Media Psychology*. Wiley. https://doi.org/10.1002/9781119011071.iemp0127

Rohman, F. (2017). Maqasid al-syari'ah dalam perspektif al-Syatibi. *Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam, 4*(2).

Rojek, C. (2004). The consumerist syndrome in contemporary society: An interview with Zygmunt Bauman. *Journal of Consumer Culture, 4*(3), 291–312. https://doi.org/10.1177/1469540504046516

Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Columbia University Press.

Rusfi, M. (2018). Maqasid al-syari'ah dalam perspektif al-Syatibi. *ASAS: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam, 10*(2), 23–45. https://doi.org/10.24042/asas.v10i02.4529

Schroeder, T. (2020). Desire. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Schwartz, B. (2004). *The paradox of choice: Why more is less*. Ecco.

Shadiqin, S. I., Wahyudi, M. A., Ikhwan, M., & Hidayati, T. (2025). Zuhd and the making of the Sufi self: Ethical and epistemological shifts in early Islamic piety. *Kalam, 19*(2), 169–190. https://doi.org/10.24042/202519230852

Shafi, M. (2008). *Maariful Qur'an: A comprehensive commentary of the Holy Qur'an* (Vol. 6; M. I. Husain, Trans.; M. M. Taqi Usmani, Rev.). Maktaba-e-Darul-Uloom.

Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an*. Lentera Hati.

Smith, A. (1759). *The theory of moral sentiments*. A. Millar; A. Kincaid and J. Bell.

Sørensen, E. B., & Thomsen, T. U. (2005). The lived meaning of symbolic consumption and identity construction in stable and transitional phases: Towards an analytical framework. *European Advances in Consumer Research, 7*, 571–576.

Ssekamanya, S. A., Badzis, M., & Ismail, K. (2018). Allah wants you to be rich: Foundations of Muslim career development in al-Ghazālī's *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 131–155. https://doi.org/10.31436/shajarah.v0i0.567

Supriadi, Y. (2020). Dzikir, spiritualitas dan intuisi: Studi tentang pembentukan jati diri di Majelis Dzikir Rijalullah

Majalengka. *Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, 8*(3), 235–254. https://doi.org/10.15575/irsyad.v8i3.2000

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.

Uyar, M. (2023). Sûfî tanımları ve ibareleri bağlamında zühd kavramı. *İlahiyat, 11*, 95–120.

Veblen, T. (1899). *The theory of the leisure class: An economic study in the evolution of institutions*. Macmillan.

Witt, U. (2010). Symbolic consumption and the social construction of product characteristics. *Structural Change and Economic Dynamics, 21*(1), 17–25. https://doi.org/10.1016/j.strueco.2009.11.008

Wu, T. (2016). *The attention merchants: The epic scramble to get inside our heads*. Alfred A. Knopf.

Zailani, M. N., Satar, N. M., & Zakaria, R. H. (2022). A review of indicators for the preservation of wealth (Hifz al-mal) based on Maqasid al-Shariah. *Journal of Islamic Philanthropy & Social Finance, 4*(1), 23–29. https://doi.org/10.24191/jipsf.v4i1.3429

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**
**https://yedisupriadi.com/**

***"Tidakkah engkau melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya?"* (QS. Al-Jātsiyah 45: 23)**

Manusia modern mungkin belum pernah hidup dengan begitu banyak pilihan seperti hari ini. Ia dapat memilih apa yang ingin dimakan, dikenakan, dimiliki, ditampilkan, dan diinginkan. Namun, di tengah kelimpahan pilihan itu muncul sebuah pertanyaan mendasar: apakah manusia benar-benar semakin bebas, atau justru semakin diperbudak oleh kehendaknya sendiri?

*Hubbud dunya* bukan sekadar kecintaan terhadap harta dan kenikmatan dunia. Ia dapat menjadi suatu keterikatan hati dan kehendak, ketika dunia tidak lagi ditempatkan sebagai sarana kehidupan, tetapi berubah menjadi pusat orientasi, sumber identitas, ukuran keberhasilan, bahkan penentu kebahagiaan. Al-Qur'an mengingatkan: *"Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur."* (QS. At-Takātsur 102: 1–2)

Melalui buku HUBBUD DUNYA, Syeikh Dr. Yedi Supriadi mengajak pembaca memasuki ruang kontemplasi tentang hawa nafsu, kehendak diri, cinta dunia, konsumsi, harta, status, dan pencarian kebahagiaan dalam kehidupan manusia kontemporer. Kajian ini mempertemukan Al-Qur'an dan hadis, tafsir, fiqih, maqāṣid al-syarīʿah, serta khazanah tasawuf klasik dengan teori-teori modern mengenai *desire*, konsumerisme, identitas, budaya konsumsi, masyarakat tontonan, hingga pembentukan kehendak di era digital. Persoalan utama manusia bukanlah sekadar memiliki dunia, melainkan ketika dunia mulai memiliki dirinya. Fiqih memberikan batas terhadap tindakan; maqāṣid memberikan arah kemaslahatan; sedangkan tasawuf menggarap wilayah yang lebih dalam: hati, nafs, niat, motif, dan kehendak. Nabi Muhammad mengingatkan tentang penyakit *wahn*: *"Cinta dunia dan takut mati."* (HR. Abu Dawud dan Ahmad), dalam hadis lain, Nabi bersabda: *"Kekayaan bukanlah karena banyaknya harta benda, tetapi kekayaan adalah kekayaan jiwa."* (HR. al-Bukhari dan Muslim)

Dari sinilah HUBBUD DUNYA mengembangkan gagasan Rekonstruksi Fiqih-Tasawuf Kontemporer sebuah upaya membaca kembali warisan intelektual Islam dalam menghadapi manusia yang hidup di tengah kapitalisme konsumsi, budaya pencitraan, media sosial, dan teknologi yang semakin mampu membentuk keinginan manusia.

Buku ini pada akhirnya mengajukan pertanyaan yang sederhana, tetapi mendalam: Apakah kita memiliki dunia, atau dunia telah memiliki kita? Sebab, zuhud bukan berarti tidak memiliki dunia; zuhud adalah ketika dunia berada di tangan, tetapi tidak menjadi penguasa hati. HUBBUD DUNYA adalah ajakan untuk kembali mengenali kehendak diri, menundukkan hawa nafsu, menata hubungan dengan dunia, dan menemukan kembali kebebasan spiritual manusia sebagai ʿabd Allāh.