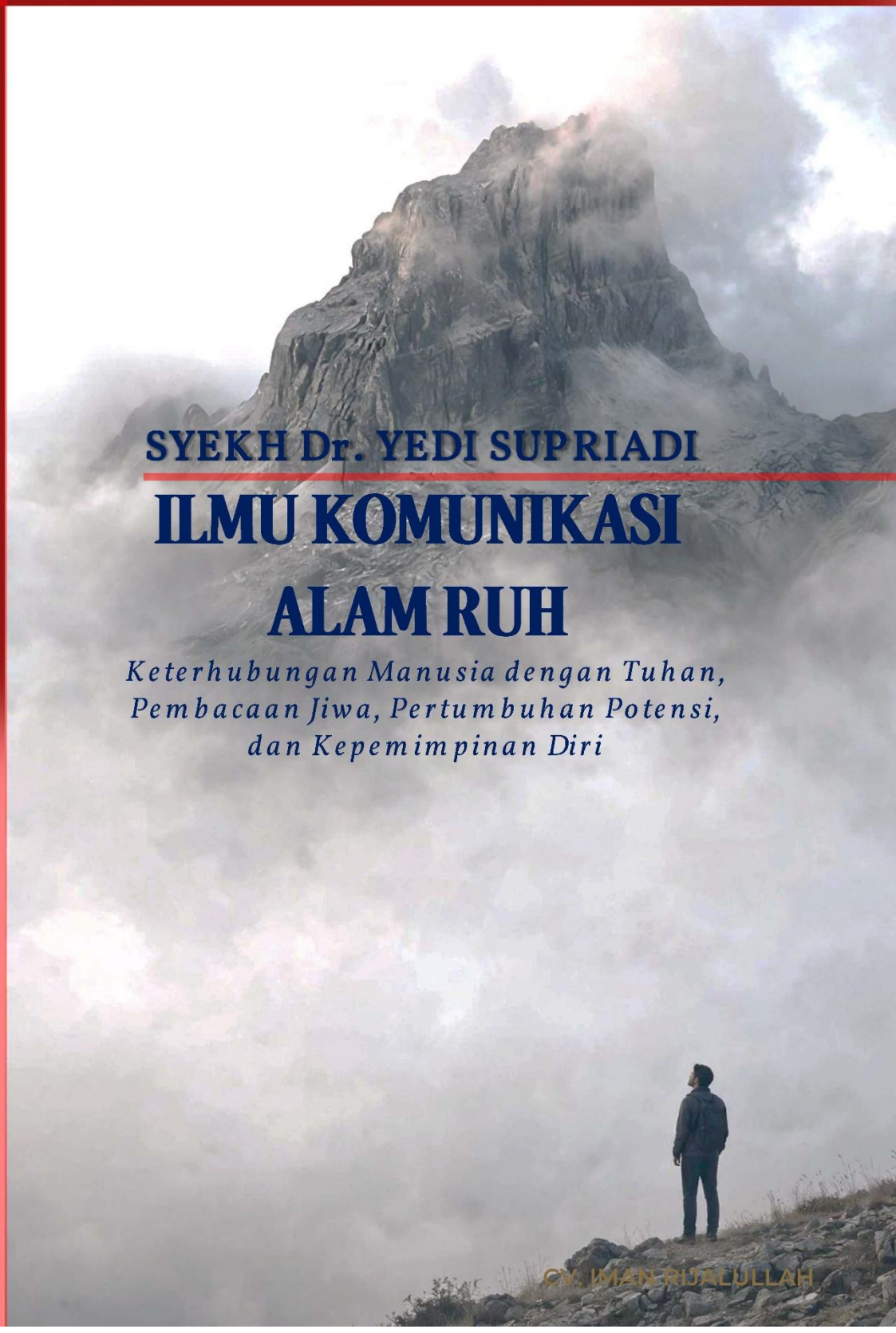


SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI

# ILMU KOMUNIKASI ALAM RUH

*Keterhubungan Manusia dengan Tuhan, Pembacaan Jiwa, Pertumbuhan Potensi, dan Kepemimpinan Diri*

CV. IMAN RIJALULLAH

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI

# ILMU KOMUNIKASI ALAM RUH

*Keterhubungan Manusia dengan Tuhan, Pembacaan Jiwa, Pertumbuhan Potensi, dan Kepemimpinan Diri*

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) |

*Aku menangis mencari diri,*
*sebab namaku pun tak kukenal lagi,*
*Kucari jejak-Mu di setiap jalan,*
*namun makin jauh langkah ini,*
*Hijab demi hijab kusobek dengan rindu,*
*darahnya mengalir di dalam sunyi,*
*Kusebut Nama-Mu dalam gelap,*
*berharap Engkau menjawab dari lubuk hati,*
*Sampai aku hilang sebagai aku—dan dalam kehilangan itu, kutemukan-Mu, Ya Rabb, sebagai satu-satunya arti.*

**Syekh Dr. Yedi Supriadi**



# ILMU KOMUNIKASI ALAM RUH

*Keterhubungan Manusia dengan Tuhan,*
*Pembacaan Jiwa, Pertumbuhan Potensi,*
*dan Kepemimpinan Diri*


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 kehidupan, akal, qalb, jiwa, dan ruh sebagai jalan untuk mengenal diri, memahami kehidupan, serta mengenal Sang Pencipta. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., teladan utama dalam menjalani kehidupan yang berorientasi kepada Allah, membangun kesadaran, menyempurnakan akhlak, dan menghadirkan kemaslahatan bagi sesama.

Manusia adalah makhluk yang memiliki kemampuan luar biasa untuk berkomunikasi. Dengan bahasa, teknologi, pengetahuan, dan berbagai sarana kehidupan, manusia dapat terhubung dengan dunia yang begitu luas. Namun, di tengah derasnya arus komunikasi tersebut, muncul sebuah pertanyaan yang lebih mendasar: apakah manusia masih mampu berkomunikasi dengan dirinya sendiri?

Kita dapat berbicara dengan banyak orang, tetapi belum tentu memahami suara hati. Kita dapat menguasai berbagai pengetahuan, tetapi belum tentu memahami makna kehidupan. Kita dapat memiliki harta, kedudukan, kekuasaan, dan hubungan sosial, tetapi belum tentu menemukan ketenteraman. Bahkan, seseorang dapat mengenal begitu banyak hal di luar dirinya, sementara dirinya sendiri masih menjadi ruang yang asing untuk dipahami. Dari kegelisahan dan pertanyaan-pertanyaan mendasar inilah buku Ilmu Komunikasi Alam Ruh disusun.

Buku ini merupakan sebuah ikhtiar untuk mengajak pembaca memasuki perjalanan ke dalam diri melalui perspektif spiritual Islam, pembacaan jiwa, kesadaran diri, pengembangan potensi, dan kepemimpinan diri. Manusia dalam buku ini tidak dipandang semata-mata sebagai makhluk fisik, tetapi sebagai kesatuan yang kompleks antara tubuh, jiwa, qalb, akal, nafs, dan ruh. Memahami dimensi-dimensi tersebut menjadi bagian penting dalam memahami siapa diri kita, untuk apa kita hidup, dan ke mana perjalanan kehidupan diarahkan.

Dalam perjalanan tersebut, diperlukan kehati-hatian dan kedewasaan spiritual. Tidak setiap suara batin merupakan petunjuk Tuhan. Tidak setiap intuisi dapat disebut ilham. Tidak setiap pengalaman spiritual dengan sendirinya merupakan kebenaran. Karena itu, perjalanan mengenal alam ruh perlu ditempatkan dalam hubungan yang seimbang antara wahyu, akal, ilmu, kesadaran, dan tanggung jawab. Spiritualitas yang sehat semestinya tidak menjauhkan manusia dari realitas kehidupan, melainkan menjadikannya semakin sadar akan amanah kehidupan yang harus dijalani.

Mengenal diri bukanlah tujuan yang terpisah dari mengenal Allah. Memahami kehidupan bukan sekadar upaya untuk memperoleh keberhasilan duniawi, melainkan bagian dari proses menemukan makna dan menjalankan amanah. Mengembangkan potensi bukan semata-mata untuk mencapai prestasi pribadi, tetapi untuk menghadirkan manfaat. Demikian pula kepemimpinan diri bukan hanya tentang kemampuan

mengendalikan diri, tetapi tentang kemampuan mengarahkan kehidupan agar tetap berada dalam jalan yang diridhai Allah.

Sebab, perjalanan mengenal Tuhan tidak dapat dipisahkan dari perjalanan mengenal diri, memahami kehidupan, mengembangkan potensi, memimpin diri, dan mengabdi kepada Allah.

Dan seluruh perjalanan itu pada akhirnya membawa manusia kepada sebuah kesadaran yang mendalam: bahwa kehidupan bukan sekadar perjalanan untuk menemukan arah, melainkan perjalanan panjang untuk menemukan jalan pulang kepada Allah.

Semoga buku ini menjadi ikhtiar kecil yang menghadirkan manfaat, membuka ruang kesadaran, menumbuhkan keberanian untuk mengenal diri, serta menguatkan langkah setiap pembacanya dalam menjalani kehidupan sebagai insan yang bertumbuh, sadar, dan bermanfaat.

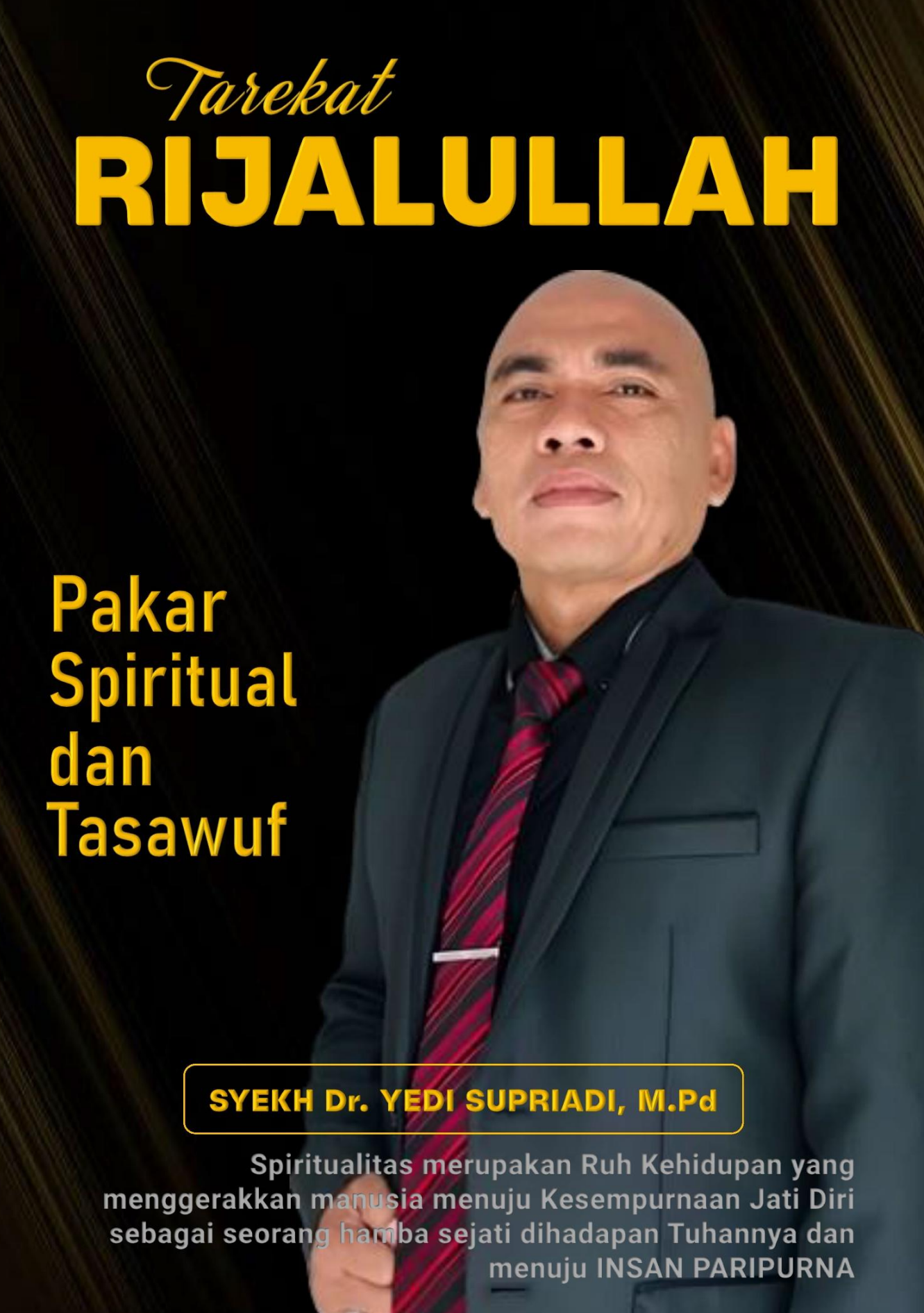
Bismillahirrahmanirrahim.

Semoga setiap langkah menjadi ibadah, setiap kesadaran menjadi cahaya, setiap potensi menjadi amanah, dan setiap perjalanan membawa kita semakin dekat kepada-Nya.

.

Penulis

# Tarekat RIJALULLAH



## Pakar Spiritual dan Tasawuf

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

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

# DAFTAR ISI

**Kata Pengantar** ..... vi

**DAFTAR ISI** ..... x

**Mengapa Ilmu Komunikasi Alam Ruh? ..... 1**

**BAGIAN I ..... 10**

**MANUSIA DAN DIMENSI ALAM RUH ..... 10**

**Bab 1 — Manusia sebagai Makhluk Pencari Makna ..... 10**

Manusia lebih dari sekadar tubuh ..... 10

Manusia sebagai makhluk sosial ..... 13

Manusia sebagai makhluk berkesadaran ..... 17

Manusia sebagai makhluk spiritual ..... 22

Pertanyaan tentang Tuhan dan makna kehidupan ..... 25

Krisis makna manusia modern ..... 30

Kebutuhan akan keterhubungan transendental ..... 37

**Bab 2 — Ruh, Jiwa, Qalb, Akal, dan Nafs ..... 42**

Memahami konsep manusia dalam perspektif Islam ..... 42

Ruh dan misteri kehidupan ..... 46

Jiwa (nafs) dan dinamika manusia ..... 50

Qalb sebagai dimensi batin ..... 53

Akal sebagai instrumen memahami ..... 57

Tubuh, ruh, jiwa, qalb, akal, dan nafs ..... 60
Hubungan antardimensi manusia ..... 64
Batas pengetahuan manusia tentang ruh ..... 67
**Bab 3 — Fitrah dan Keterhubungan Manusia dengan Tuhan ..... 72**
Asal-usul keterhubungan manusia dengan Tuhan ..... 72
Alastu bi rabbikum ..... 75
Fitrah sebagai orientasi ketuhanan ..... 79
Manusia dan kerinduan spiritual ..... 82
Fitrah, kesadaran, dan kehidupan ..... 85
Ketika manusia menjauh dari fitrahnya ..... 88
Perjalanan manusia kembali kepada Tuhan ..... 91
**BAGIAN II ..... 96**
**KOMUNIKASI ALAM RUH ..... 96**
**Bab 4 — Dari Komunikasi Transendental menuju Ilmu Komunikasi Alam Ruh ..... 96**
Apa yang dimaksud dengan komunikasi? ..... 96
Komunikasi intrapersonal ..... 100
Komunikasi transendental ..... 104
Komunikasi spiritual ..... 108
Keterhubungan manusia dengan Tuhan ..... 111
Pengertian Ilmu Komunikasi Alam Ruh ..... 115

Ruang lingkup Ilmu Komunikasi Alam Ruh ..... 118

Posisi Ilmu Komunikasi Alam Ruh sebagai kerangka konseptual ..... 120

**Bab 5 — Wahyu, Fitrah, dan Tanda-Tanda Kehidupan ..... 126**

Wahyu sebagai petunjuk..... 126

Al-Qur'an sebagai sumber orientasi kehidupan ..... 130

Fitrah dan kesadaran manusia ..... 134

Alam sebagai ayat-ayat kauniyah..... 139

Peristiwa kehidupan sebagai ruang pemaknaan ..... 143

Membaca tanda-tanda kehidupan..... 147

Batas antara petunjuk, tafsir, dan spekulasi..... 150

Wahyu, ilham, intuisi, dan pengalaman subjektif..... 154

**Bab 6 — Doa, Ibadah, Dzikir, dan Pembentukan Kesadaran..... 158**

Doa sebagai ekspresi keterhubungan ..... 158

Shalat sebagai orientasi transendental ..... 162

Dzikir dan kesadaran..... 166

Munajat ..... 171

Muhasabah ..... 174

Muraqabah ..... 177

Keheningan dan refleksi..... 180

Ibadah sebagai proses transformasi..... 184

**BAB 7 — Jiwa sebagai Kitab Diri ..... 188**
Manusia sebagai teks kehidupan ..... 188
Membaca diri ..... 190
Kesadaran diri ..... 192
Mengenali identitas ..... 194
Kekuatan dan kelemahan diri ..... 195
Pengalaman dan pembentukan jiwa ..... 196
Luka dan ingatan ..... 197
Nilai dan keyakinan ..... 198
Mengenal diri sebagai perjalanan spiritual ..... 199
**Bab 8 — Nafs, Ego, Keinginan, dan Pengendalian Diri ..... 202**
Memahami nafs ..... 202
Ego dan konstruksi diri ..... 205
Keinginan dan kebutuhan ..... 208
Ambisi dan pencarian pengakuan ..... 211
Riya ..... 214
Hasad ..... 216
Takabur ..... 219
Marah dan impulsivitas ..... 222
Keterikatan terhadap dunia ..... 225
Mengelola dan mentransformasikan nafs ..... 227
**Bab 9 — Hati, Akal, Emosi, dan Intuisi ..... 232**

Hati dan pengalaman batin ..... 232
Akal dan rasionalitas ..... 234
Emosi sebagai informasi ..... 236
Intuisi ..... 238
Suara hati dan suara ego ..... 241
Pengambilan keputusan ..... 243
Membaca pengalaman batin secara kritis ..... 245
Membedakan intuisi, emosi, keinginan, dan prasangka ..... 247
Integrasi hati dan akal ..... 250
**Bab 10 — Penyakit Jiwa dan Jalan Penyucian Diri ..... 253**
Penyakit batin ..... 253
Kesombongan ..... 255
Iri dan dengki ..... 257
Riya ..... 259
Kebencian ..... 261
Ketakutan ..... 263
Kekosongan dan kehilangan makna ..... 265
Taubat ..... 267
Tazkiyatun nafs ..... 269
Sabar ..... 271
Syukur ..... 272

Tawakal ..... 274
Ridha ..... 276
**BAGIAN IV ..... 280**
**PERTUMBUHAN POTENSI DAN TRANSFORMASI DIRI ..... 280**
**Bab 11 — Fitrah, Potensi, dan Panggilan Kehidupan ..... 280**
Manusia sebagai makhluk potensial ..... 280
Fitrah sebagai modal dasar ..... 283
Potensi intelektual ..... 287
Potensi emosional ..... 289
Potensi sosial ..... 292
Potensi spiritual ..... 295
Potensi kepemimpinan ..... 298
Menemukan kekuatan diri ..... 300
Menemukan panggilan kehidupan ..... 303
Dari potensi menuju aktualisasi ..... 306
**Bab 12 — Transformasi Diri: Dari Kesadaran Menjadi Perubahan ..... 310**
Kesadaran sebagai titik awal ..... 310
Niat ..... 312
Taubat dan perubahan arah ..... 315
Mujahadah ..... 317
Disiplin diri ..... 319

Kebiasaan dan karakter ..... 321
Mengubah pengalaman menjadi pembelajaran ..... 324
Mengubah luka menjadi kebijaksanaan ..... 326
Konsistensi ..... 328
Istiqamah ..... 330
**Bab 13 — Ikhtiar, Takdir, dan Seni Menjalani Kehidupan ..... 333**
Manusia dan pilihan ..... 333
Kebebasan dan tanggung jawab ..... 336
Makna ikhtiar ..... 339
Doa dan usaha ..... 342
Tawakal ..... 345
Kegagalan sebagai pembelajaran ..... 348
Ujian sebagai proses pertumbuhan ..... 351
Memahami takdir ..... 353
Ridha tanpa kehilangan ikhtiar ..... 357
Menemukan makna dalam perjalanan hidup ..... 360
**BAGIAN V ..... 365**
**JIWA KEPEMIMPINAN, PEMBIMBINGAN, DAN PENGABDIAN ..... 365**
**Bab 14 — Menemukan Jiwa Kepemimpinan ..... 365**
Manusia dan Amanah Kepemimpinan ..... 365

Kepemimpinan yang Berawal dari Diri ..... 370

Pembentukan Karakter Pemimpin ..... 379

Dari Kesadaran Menuju Jiwa Kepemimpinan ..... 387

**Bab 15 — Mursyid dan Ekosistem Pembimbingan Pemimpin (Membedakan Bimbingan Ruhani, Ilmu, Keahlian, Keputusan, dan Akuntabilitas)..... 393**

Mengapa Pemimpin Membutuhkan Pembimbing..... 393

Mursyid sebagai Pembimbing Jiwa ..... 397

Lima Unsur dalam Pembimbingan Pemimpin ..... 400

Mursyid Bukan Pengambil Keputusan..... 403

Ilmu, Keahlian, dan Ruhani dalam Kepemimpinan ..... 406

Bahaya Ketika Batas Peran Menjadi Kabur..... 409

Etika Hubungan Mursyid dan Pemimpin ..... 413

Dari Bimbingan Menuju Kematangan ..... 416

**Bab 16 — Kepemimpinan Ruhani: Dari Kekuasaan Menuju Pengabdian..... 420**

Kesadaran Ruhani Pemimpin ..... 420

Kekuasaan dan Jiwa Pemimpin ..... 424

Karakter Pemimpin ..... 428

Dari Kekuasaan Menuju Pengabdian..... 432

**Bab 17 — Dari Kepemimpinan Diri kepada** Kepemimpinan Sosial dan Publik ..... 438

Dari Hubungan dengan Allah kepada Hubungan dengan Manusia ..... 438
Akhlak dalam Kepemimpinan Sosial ..... 442
Kepemimpinan dalam Berbagai Ruang ..... 447
Pengambilan Keputusan untuk Kepentingan Bersama ..... 452
Kepemimpinan sebagai Pelayanan ..... 457
**Bab 18 — Kepemimpinan Berbasis Nilai dan Tata Kelola ..... 463**
Dari Jiwa Pemimpin Menuju Sistem ..... 463
Prinsip Tata Kelola Berbasis Amanah ..... 467
Sistem Pengambilan Keputusan ..... 472
Pemimpin dan Institusi ..... 477
Nilai, Kepemimpinan, dan Kemaslahatan ..... 482
**Bab 19 — Menjadi Manusia Utuh ..... 488**
Integrasi Dimensi Manusia ..... 488
Integrasi Ilmu, Iman, dan Amal ..... 492
Kehidupan sebagai Amanah ..... 497
Kesadaran Akan Akhir Perjalanan ..... 501
Perjalanan Kembali kepada Allah ..... 505
**Catatan Akhir ..... 511**
**Daftar Pustaka ..... 563**
**Biografi Penulis ..... 576**

# Mengapa Ilmu Komunikasi Alam Ruh?

Gagasan tentang *Ilmu Komunikasi Alam Ruh* berangkat dari kegelisahan terhadap paradoks manusia modern: kemampuan berkomunikasi berkembang secara luar biasa, sementara kemampuan manusia untuk memahami makna, dirinya sendiri, dan orientasi hidup justru tidak selalu berkembang sebanding. Teknologi memungkinkan pesan berpindah dalam hitungan detik, tetapi kecepatan transmisi tidak identik dengan kedalaman pemahaman. Manusia dapat terhubung melalui jaringan digital dalam skala yang belum pernah terjadi sebelumnya, namun tetap mengalami keterasingan, kekosongan makna, konflik batin, dan kesulitan membangun hubungan yang autentik. Persoalannya, karena itu, tidak semata-mata terletak pada kurangnya komunikasi, melainkan pada reduksi komunikasi menjadi pertukaran informasi.

Komunikasi pada pengertian yang lebih mendalam menyangkut hubungan manusia dengan realitas yang memberinya makna. Informasi dapat dipertukarkan tanpa menghasilkan pengertian; kata-kata dapat didengar tanpa benar-benar dipahami; bahkan dialog dapat berlangsung tanpa perjumpaan eksistensial. Di sinilah persoalan komunikasi bertemu dengan persoalan kesadaran. Manusia bukan sekadar makhluk yang mengirim dan menerima pesan, melainkan makhluk yang menafsirkan pengalaman, membentuk pengertian tentang dirinya, serta menentukan arah kehidupannya berdasarkan makna yang diyakininya. Paul Ricoeur, dalam pembahasannya mengenai diri dan identitas, memperlihatkan bahwa manusia

memahami dirinya melalui proses interpretasi yang tidak pernah sepenuhnya terlepas dari bahasa, tindakan, dan narasi kehidupan.[1] Komunikasi dengan demikian bukan hanya medium untuk menyampaikan sesuatu kepada orang lain, melainkan salah satu jalan melalui mana manusia memahami keberadaannya sendiri.

Krisis komunikasi manusia modern dapat dibaca sebagai bagian dari krisis makna. Ketika komunikasi didominasi oleh logika kecepatan, visibilitas, popularitas, dan respons instan, manusia mudah mengukur kebermaknaan suatu pesan berdasarkan seberapa banyak ia dilihat, dibagikan, atau mendapatkan tanggapan. Ukuran-ukuran tersebut berguna untuk memahami fenomena sosial komunikasi, tetapi tidak memadai untuk menilai kedalaman transformasi manusia. Sebuah pesan dapat menjangkau jutaan orang dan tetap tidak mengubah siapa pun. Sebaliknya, suatu pengalaman yang hampir tidak terlihat secara sosial dapat mengubah struktur batin seseorang secara mendalam.

Dari sudut pandang ini, *Ilmu Komunikasi Alam Ruh* tidak pertama-tama dimaksudkan sebagai istilah teknis untuk menggambarkan adanya mekanisme komunikasi supranatural yang dapat dipastikan secara empiris. Istilah tersebut lebih tepat dipahami sebagai sebuah konstruksi konseptual untuk menyelidiki dimensi komunikasi yang berhubungan dengan kesadaran terdalam manusia, orientasi transendennya, penghayatan terhadap Tuhan, dan perubahan eksistensial yang lahir dari hubungan tersebut. Pembedaan ini penting agar pembahasan tentang ruh tidak jatuh ke dalam spekulasi metafisik yang diperlakukan seolah-olah sebagai fakta empiris.

Al-Qur’an sendiri memberikan batas epistemologis yang tegas ketika membicarakan ruh. Manusia diberi pengetahuan yang terbatas

mengenai hakikatnya, sementara ruh dinyatakan berkaitan dengan *amr* Tuhan (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[2] Ayat tersebut tidak memberikan legitimasi untuk mengklaim bahwa manusia telah mengetahui mekanisme ontologis ruh secara lengkap. Sebaliknya, ia mengajarkan kerendahan hati epistemologis. Karena itu, istilah *Ilmu Komunikasi Alam Ruh* harus ditempatkan pada wilayah kajian yang membahas pengalaman, kesadaran, orientasi makna, dan transformasi manusia dalam horizon spiritual, bukan sebagai klaim bahwa struktur metafisik ruh telah dapat dipetakan secara objektif sebagaimana objek-objek ilmu empiris.

Manusia sendiri merupakan makhluk yang tidak dapat direduksi kepada satu dimensi. Ia memiliki tubuh biologis, kehidupan psikologis, struktur sosial, kapasitas simbolik, dan orientasi spiritual. Masing-masing dimensi saling memengaruhi. Tubuh memengaruhi pengalaman psikologis; pengalaman psikologis memengaruhi hubungan sosial; struktur sosial membentuk cara manusia menafsirkan dunia; sementara keyakinan spiritual dapat memberi arah terhadap cara seseorang memperlakukan tubuh, dirinya, orang lain, dan kehidupannya secara keseluruhan. Reduksi manusia menjadi organisme biologis menghilangkan dimensi makna. Reduksi manusia menjadi kesadaran psikologis mengabaikan struktur sosialnya. Sebaliknya, pemahaman manusia hanya sebagai makhluk sosial juga belum menjelaskan mengapa manusia terus mencari sesuatu yang melampaui kepentingan sosial dan materialnya.

Dimensi spiritual menjadi penting karena manusia tidak hanya bertanya tentang bagaimana ia hidup, tetapi juga untuk apa ia hidup. Pertanyaan mengenai tujuan, nilai, kebenaran, kematian, penderitaan, pengorbanan, harapan, dan Tuhan tidak seluruhnya dapat diselesaikan

melalui komunikasi informasional. Pertanyaan-pertanyaan tersebut menyentuh lapisan eksistensial yang menuntut perubahan cara berada, bukan sekadar penambahan pengetahuan. Dalam kerangka Islam, pencarian tersebut tidak berdiri di luar pembinaan jiwa. Al-Qur'an menggambarkan jiwa manusia sebagai memiliki kapasitas untuk mengenali kecenderungan moral, sementara keberhasilan manusia dikaitkan dengan penyucian jiwa dan kegagalannya dengan pengotoran jiwa (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[3]

Ayat tersebut memberi dasar penting bagi konstruksi komunikasi spiritual. Jika manusia memiliki dimensi batin yang membutuhkan penyucian, maka komunikasi yang bermakna tidak cukup dipahami sebagai hubungan antara *sender* dan *receiver*. Ada proses internal yang berlangsung ketika manusia menerima suatu makna, menafsirkannya, menguji kebenarannya, mengintegrasikannya ke dalam kesadaran, lalu menjadikannya orientasi tindakan. Sebuah pesan religius baru menjadi signifikan secara transformasional ketika ia tidak berhenti sebagai informasi tentang Tuhan, tetapi masuk ke dalam struktur kesadaran dan memengaruhi cara manusia memahami dirinya serta bertindak terhadap realitas.

Pada titik tersebut, komunikasi bergerak dari transmisi menuju kesadaran. Informasi menjawab pertanyaan tentang apa yang diketahui; kesadaran menyentuh persoalan tentang bagaimana sesuatu diketahui, dihayati, dan diberi makna. Dua orang dapat menerima informasi keagamaan yang sama, tetapi menghasilkan perubahan yang berbeda karena struktur perhatian, pengalaman hidup, orientasi nilai, dan kesiapan batin mereka tidak sama. Karena itu, transformasi spiritual tidak dapat dijelaskan hanya berdasarkan intensitas pesan. Ia

juga berkaitan dengan kualitas penerimaan, penafsiran, penghayatan, dan aktualisasi pesan tersebut.

Kajian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka memberikan contoh kontemporer mengenai hubungan antara praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri. Dalam kajiannya, ia menggambarkan praktik spiritual yang berkaitan dengan pembersihan hati dan pikiran, perkembangan kesadaran, pengalaman *neosis*, intuisi atau *firasat*, serta proses pembentukan jati diri melalui tahapan yang ia sebut *Alam Samar*, *Alam Sadar*, dan *Alam Fitrah*.[4] Kerangka tersebut penting bukan karena harus diterima sebagai model universal perkembangan spiritual manusia, melainkan karena memperlihatkan bagaimana praktik komunikasi spiritual dapat dipahami sebagai proses yang berhubungan dengan perubahan orientasi kesadaran dan identitas diri.

Di sini diperlukan pembedaan antara pengalaman spiritual dan transformasi spiritual. Pengalaman dapat bersifat intens, menggetarkan, bahkan dianggap luar biasa oleh orang yang mengalaminya. Namun intensitas pengalaman tidak dengan sendirinya membuktikan kedalaman transformasi. Seseorang dapat mengalami pengalaman batin yang kuat tanpa mengalami perubahan yang stabil dalam cara memperlakukan orang lain, mengendalikan diri, menghadapi konflik, atau memikul tanggung jawab. Sebaliknya, transformasi yang autentik sering kali tidak hadir dalam bentuk pengalaman spektakuler. Ia dapat terlihat dalam perubahan yang lebih sederhana: meningkatnya kejernihan batin, kemampuan menahan reaksi impulsif, kesediaan mengakui kesalahan, keadilan ketika berhadapan dengan orang yang tidak disukai, serta kesanggupan

mengutamakan kebaikan yang tidak menghasilkan keuntungan simbolik bagi dirinya.

Atas dasar itu, komunikasi dengan alam ruh dalam konstruksi konseptual ini tidak dipahami sebagai percakapan literal antara manusia dan suatu entitas ruhani yang dapat diverifikasi secara objektif. Ia menunjuk kepada dimensi komunikasi transenden yang dialami manusia melalui kesadaran, doa, dzikir, refleksi, kontemplasi, penghayatan wahyu, serta proses pemaknaan yang mengarahkan kembali kehidupan kepada Tuhan. Terminologi tersebut sekaligus menuntut disiplin epistemologis: pengalaman batin harus dibedakan dari pengetahuan objektif, intuisi dari fakta, simbol dari realitas yang disimbolkannya, dan interpretasi pribadi dari klaim teologis yang mengikat.

Kebutuhan manusia akan keterhubungan dengan Tuhan juga tidak seharusnya direduksi menjadi kebutuhan psikologis untuk memperoleh ketenangan. Ketenangan memang dapat menjadi salah satu konsekuensi kehidupan spiritual, tetapi hubungan dengan Tuhan memiliki tuntutan etis yang lebih luas. Jika spiritualitas hanya menghasilkan kenyamanan subjektif tanpa perubahan moral, maka komunikasi transenden telah direduksi menjadi instrumen regulasi emosi. Dalam horizon keagamaan, hubungan dengan Tuhan justru menempatkan manusia dalam tanggung jawab. Kesadaran tentang Tuhan seharusnya memengaruhi cara manusia memahami kebebasan, kekuasaan, keinginan, hubungan sosial, dan kewajiban moralnya.

Di sinilah komunikasi memperoleh arah transformasional. Komunikasi dengan Tuhan, dalam pengertian spiritual, tidak berhenti pada manusia yang berbicara kepada Tuhan. Doa, dzikir, pembacaan

wahyu, dan kontemplasi mengandung gerak pembalikan perhatian: manusia keluar dari dominasi egonya untuk menerima orientasi yang dianggap lebih tinggi daripada dirinya. Dalam proses tersebut, komunikasi spiritual dapat menjadi mekanisme koreksi terhadap diri. Manusia tidak lagi hanya bertanya, “Apa yang saya inginkan?”, tetapi juga, “Apa yang benar?”, “Apa yang seharusnya saya lakukan?”, dan “Menjadi manusia seperti apa yang layak saya perjuangkan?”

Perubahan pertanyaan tersebut merupakan tanda penting pergeseran dari komunikasi menuju kesadaran. Kesadaran spiritual tidak terutama ditandai oleh bertambahnya informasi tentang perkara gaib, melainkan oleh perubahan pusat orientasi diri. Ego yang sebelumnya menjadikan dirinya sebagai ukuran utama mulai berhadapan dengan standar nilai yang lebih tinggi. Manusia belajar melihat keterbatasan dirinya, mengakui kemungkinan kesalahan penafsirannya, dan mengembangkan kemampuan untuk mengoreksi orientasi hidup. Kesadaran dalam pengertian ini memiliki dimensi epistemologis sekaligus etis.

Perubahan tersebut kemudian membuka jalan menuju transformasi diri. Al-Qur’an menyatakan bahwa perubahan keadaan suatu kaum berkaitan dengan perubahan yang berlangsung dalam diri mereka (Q.S. al-Ra‘d 13: 11).[5] Ayat ini tidak layak direduksi menjadi slogan individualistik bahwa setiap perubahan sosial semata-mata bergantung pada kemauan personal. Struktur ayat justru berbicara mengenai keadaan suatu kaum dan perubahan yang berkaitan dengan apa yang ada dalam diri mereka. Karena itu, ia dapat dibaca sebagai penegasan hubungan antara kondisi batin manusia dan perubahan

keadaan kolektif, tanpa menghapus peran struktur sosial, sejarah, dan institusi.

Dari sini dapat dirumuskan suatu proposisi konseptual: komunikasi spiritual memperoleh makna ilmiahnya ketika ia dikaji sebagai proses transformasi orientasi manusia, bukan sebagai klaim tentang kemampuan manusia menguasai dunia metafisik. Urutannya dapat dipahami sebagai gerak dari pesan menuju pemaknaan, dari pemaknaan menuju kesadaran, dari kesadaran menuju perubahan orientasi, dan dari perubahan orientasi menuju tindakan. Pada tahap terakhir inilah kualitas komunikasi spiritual dapat diuji secara lebih bertanggung jawab, sebab pengalaman batin mulai memperoleh bentuk yang dapat dikenali dalam kehidupan.

Ilmu Komunikasi Alam Ruh, dengan demikian, dapat ditempatkan sebagai medan pemikiran yang mempertemukan studi komunikasi, filsafat manusia, kajian kesadaran, spiritualitas Islam, dan pembinaan akhlak. Ia tidak dimaksudkan untuk menggantikan ilmu komunikasi empiris, psikologi, atau teologi, melainkan untuk membuka pertanyaan lintas-disiplin mengenai dimensi terdalam komunikasi manusia: bagaimana pesan menjadi makna, bagaimana makna menjadi kesadaran, bagaimana kesadaran mengubah orientasi diri, dan bagaimana perubahan orientasi itu menjelma menjadi kehidupan yang lebih bertanggung jawab.

Nilai utama konstruksi ini justru terletak pada kehati-hatian terhadap klaim. Semakin dalam pembahasan memasuki wilayah ruh, semakin penting membedakan apa yang dapat diketahui, apa yang hanya dapat ditafsirkan, dan apa yang berada dalam wilayah iman. Al-Qur’an memberi ruang bagi pencarian spiritual sekaligus mengingatkan

keterbatasan pengetahuan manusia mengenai ruh. Karena itu, *Ilmu Komunikasi Alam Ruh* seharusnya tidak dibangun sebagai ilmu yang mengklaim telah menguasai hakikat ruh, melainkan sebagai kerangka ilmiah-filosofis untuk memahami bagaimana manusia menghayati dimensi transenden, mengolah pengalaman spiritual menjadi kesadaran, dan menerjemahkan kesadaran tersebut ke dalam transformasi diri.

Pada tingkat terdalam, persoalan ini mengembalikan komunikasi kepada pertanyaan mengenai manusia. Manusia berkomunikasi karena ia membutuhkan hubungan, tetapi ia membutuhkan hubungan bukan hanya untuk bertukar informasi. Ia mencari pengakuan, pengertian, arah, makna, dan pada tingkat spiritual terdalam, keterhubungan dengan sumber makna yang melampaui dirinya. Karena itu, perjalanan dari komunikasi menuju kesadaran dan dari kesadaran menuju transformasi diri bukan sekadar perluasan objek kajian komunikasi. Ia merupakan upaya mengembalikan komunikasi kepada fungsi eksistensialnya: membantu manusia memahami siapa dirinya, kepada siapa ia bertanggung jawab, dan untuk kehidupan seperti apa kesadarannya harus diarahkan.

# BAGIAN I

# MANUSIA DAN DIMENSI ALAM RUH

## Bab 1 — Manusia sebagai Makhluk Pencari Makna

### Manusia lebih dari sekadar tubuh

Pertanyaan mengenai hakikat manusia selalu membawa pemikiran pada batas antara apa yang tampak dan apa yang tidak segera tertangkap oleh pengamatan indrawi. Tubuh adalah dimensi manusia yang paling mudah dikenali karena ia hadir secara material, menempati ruang, mengalami perubahan biologis, dapat diamati, diukur, dan pada akhirnya mengalami kematian. Namun, menjadikan tubuh sebagai keseluruhan hakikat manusia akan menghasilkan reduksi ontologis: manusia diperlakukan semata-mata sebagai organisme biologis, sementara pengalaman kesadaran, kehendak, nilai, tanggung jawab, pencarian makna, dan orientasi transendental ditempatkan sebagai gejala sekunder. Persoalan manusia justru menjadi lebih kompleks ketika disadari bahwa manusia tidak hanya *memiliki tubuh*, tetapi juga mengalami dirinya sebagai subjek yang menyadari tubuh tersebut.

Dalam filsafat kontemporer, persoalan ini tampak dalam pembedaan antara tubuh sebagai objek dan tubuh sebagai tubuh yang dihayati (*lived body*). Tradisi eksistensial bahkan menempatkan pengalaman keterlibatan manusia dengan dunia sebagai pintu masuk untuk memahami eksistensi. Manusia tidak hadir sebagai benda yang sekadar berada di antara benda-benda lain; ia berada dalam dunia sambil menafsirkan keberadaannya sendiri, membuat pilihan,

menanggung konsekuensi, serta memberi arti terhadap pengalaman yang dijalaninya.

Perspektif Islam memperluas horizon tersebut melalui pembedaan antara dimensi jasmani dan dimensi batin manusia. Al-Qur'an menggambarkan penciptaan manusia dengan bahasa yang tidak berhenti pada pembentukan material. Setelah penyempurnaan penciptaan jasad, terdapat penyebutan mengenai *rūḥ*, yang menandai bahwa keberadaan manusia memiliki dimensi yang tidak dapat direduksi kepada struktur material belaka (Q.S. al-Ḥijr 15: 29).[6] Ayat ini tidak dengan sendirinya memberikan uraian metafisika lengkap mengenai hakikat *rūḥ*; bahkan Al-Qur'an menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai hakikatnya (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[7] Justru di sini terdapat prinsip epistemologis yang penting: pengakuan atas dimensi nonmaterial manusia tidak boleh berubah menjadi kebebasan spekulatif untuk mengklaim pengetahuan yang melampaui batas wahyu.

Pembedaan tersebut juga mencegah dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah materialisme reduktif yang menganggap seluruh pengalaman manusia pada akhirnya tidak lebih dari proses biologis. Ekstrem kedua adalah spiritualisme yang mengabaikan tubuh seolah-olah tubuh hanya wadah sementara yang tidak memiliki nilai dalam kehidupan manusia. Keduanya tidak memadai bagi konstruksi antropologi Islam yang integratif. Manusia adalah makhluk yang menjalani kehidupan spiritual melalui keberadaan yang juga jasmani. Doa dilakukan oleh tubuh sekaligus hati; tindakan moral diwujudkan melalui perbuatan konkret sekaligus orientasi batin; pengetahuan

diterima melalui indera dan akal, tetapi maknanya diperdalam melalui kesadaran mengenai tujuan keberadaan.

Karena itu, mengatakan bahwa manusia lebih dari sekadar tubuh tidak berarti menolak tubuh. Yang dipersoalkan ialah reduksi manusia kepada tubuh. Tubuh merupakan kondisi aktualisasi manusia di dunia, sedangkan kesadaran, akal, kehendak, moralitas, dan orientasi spiritual menunjukkan bahwa keberadaan manusia memiliki kedalaman yang tidak selesai dijelaskan oleh deskripsi biologis. Dalam kerangka ini, tubuh bukan lawan dari spiritualitas. Tubuh merupakan medan tempat dimensi spiritual diterjemahkan menjadi tindakan.

Gagasan tersebut menjadi penting bagi pembacaan atas *rūḥ* dalam pemikiran Islam kontemporer. Pada laman pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, *rūḥ* diposisikan sebagai dimensi yang berkaitan dengan kehidupan jasmani, sementara *nafs* ditempatkan dalam hubungan dengan kesadaran, kehendak, emosi, dan pikiran. Formulasi ini dapat dibaca sebagai upaya membangun antropologi integratif yang tidak memisahkan secara mutlak tubuh, jiwa, kesadaran, dan dimensi ruhani. Namun, formulasi tersebut sebaiknya diperlakukan sebagai konstruksi pemikiran kontemporer, bukan sebagai definisi final yang secara langsung identik dengan seluruh tradisi antropologi Islam.[8]

Pada tingkat filosofis, persoalan manusia lebih dari sekadar tubuh akhirnya bermuara pada pertanyaan mengenai *siapa* yang mengalami tubuh tersebut. Tubuh dapat dijelaskan sebagai organisme; tetapi manusia juga bertanya tentang kematian, kebenaran, kewajiban, cinta, keadilan, Tuhan, dan tujuan hidup. Pertanyaan-pertanyaan tersebut menunjukkan adanya dimensi reflektif yang menjadikan manusia bukan hanya objek kehidupan, tetapi sekaligus penafsir kehidupannya sendiri.

Makna manusia karena itu tidak terletak pada keberadaan biologisnya saja, melainkan pada kemampuan untuk menghayati, menilai, dan mengarahkan keberadaan tersebut menuju suatu horizon nilai.

**Manusia sebagai makhluk sosial**

Manusia tidak pernah hadir dalam ruang eksistensial yang sepenuhnya terisolasi. Kesadaran mengenai diri sendiri berkembang melalui hubungan dengan sesuatu yang berada di luar diri: orang lain, bahasa, tradisi, keluarga, komunitas, institusi, dan dunia simbolik yang diwarisi maupun ditafsirkan kembali. Karena itu, dimensi sosial bukan sekadar tambahan eksternal terhadap manusia yang pada dasarnya telah selesai sebagai individu. Relasionalitas merupakan salah satu kondisi fundamental yang memungkinkan manusia membentuk dan memahami dirinya.[9]

Pandangan semacam ini telah lama hadir dalam filsafat sosial. Aristoteles, misalnya, menyebut manusia sebagai *political animal* (*zōon politikon*), yakni makhluk yang secara kodrati hidup dalam komunitas politik. Bagi Aristoteles, kemampuan manusia menggunakan bahasa (*logos*) memungkinkan manusia membicarakan bukan hanya kenikmatan dan penderitaan, tetapi juga yang bermanfaat dan merugikan, serta yang adil dan tidak adil. Dengan demikian, kehidupan bersama bukan sekadar konsekuensi dari kebutuhan biologis, tetapi juga berkaitan dengan kemampuan manusia membangun kehidupan moral bersama.[10]

Bahasa memperlihatkan persoalan tersebut secara jelas. Seseorang tidak menciptakan seluruh horizon makna dari ketiadaan. Ia lahir ke dalam bahasa yang telah ada, menerima kategori-kategori sosial

tertentu, belajar membedakan yang dianggap baik dan buruk, pantas dan tidak pantas, sakral dan profan, serta membentuk identitas melalui interaksi yang berlangsung terus-menerus. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann menunjukkan bahwa realitas kehidupan sehari-hari terbentuk melalui proses interaksi, pembiasaan, pelembagaan, dan internalisasi pengetahuan sosial.[11] Individu memang memiliki kapasitas untuk mengkritik dan mengubah lingkungan sosialnya, tetapi kapasitas tersebut berkembang dalam dunia sosial yang telah lebih dahulu tersedia baginya.

Karena itu, individualisme yang memahami manusia sebagai entitas yang sepenuhnya otonom memiliki keterbatasan antropologis. Kebebasan manusia tidak sama dengan keterputusan dari relasi. Sebaliknya, kebebasan memperoleh bentuk konkret melalui hubungan dengan orang lain: seseorang bertanggung jawab kepada orang lain, mencintai seseorang, berjanji kepada seseorang, menjaga atau mengkhianati kepercayaan seseorang, atau mengabdikan hidupnya untuk kepentingan yang melampaui dirinya. Dalam perspektif dialogis Martin Buber, hubungan *I–Thou* menunjukkan bahwa manusia tidak sepenuhnya memahami dirinya sebagai subjek yang berdiri sendiri, sebab keberadaan personal juga diwujudkan dalam perjumpaan dengan yang lain.[12]

Makna kehidupan dengan demikian mempunyai dimensi intersubjektif. Manusia tidak hanya mengalami dunia sebagai kumpulan objek, tetapi juga sebagai ruang perjumpaan. Hubungan interpersonal menjadi tempat berlangsungnya pengakuan, komunikasi, tanggung jawab, dan pembentukan identitas. Dalam kehidupan sehari-hari, bahkan cara seseorang menampilkan dirinya juga berkaitan dengan

situasi sosial dan kehadiran orang lain. Erving Goffman menunjukkan bagaimana interaksi tatap muka melibatkan proses pengelolaan kesan dan penampilan diri dalam lingkungan sosial.[13]

Perspektif Islam memberikan dasar normatif yang kuat bagi pembacaan tersebut. Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang berasal dari asal-usul yang sama, kemudian dijadikan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar berlangsung proses saling mengenal (*taʿāruf*), sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. al-Ḥujurāt 49:13.[14] Keragaman sosial dengan demikian bukan sekadar fakta demografis, tetapi memiliki dimensi moral. Perbedaan menjadi bermakna ketika melahirkan pengenalan, penghormatan, dan tanggung jawab etis.

Dimensi sosial juga tidak dapat dipisahkan dari dimensi spiritual. Hubungan manusia dengan Tuhan tidak membatalkan hubungan manusia dengan sesamanya. Sebaliknya, orientasi transendental dalam Islam memiliki konsekuensi etis terhadap kehidupan sosial. Al-Qur'an, misalnya, menghubungkan ketakwaan dengan ukuran kemuliaan manusia, bukan dengan asal-usul kesukuan atau kebangsaan.[15] Dengan demikian, keberagamaan tidak berhenti pada pengalaman individual, tetapi semestinya juga tercermin dalam perilaku moral terhadap manusia lain.

Hadis Nabi Muhammad saw. memberikan gambaran yang kuat mengenai hubungan sosial melalui perumpamaan orang-orang beriman sebagai sebuah bangunan yang bagian-bagiannya saling menguatkan. Hadis tersebut diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dan menunjukkan pentingnya dukungan serta keterhubungan antarmanusia dalam kehidupan bersama.[16] Relasi sosial dalam

perspektif ini bukan hanya fakta bahwa manusia hidup berdampingan, melainkan juga tuntutan untuk membangun kehidupan yang saling menopang.

Konstruksi tersebut memperoleh kedalaman ketika manusia dipahami sebagai *ʿabd* sekaligus pemegang amanah di bumi. Status sebagai hamba menegaskan ketergantungan ontologis kepada Allah, sedangkan tanggung jawab kekhalifahan mengarahkan manusia kepada dunia sosial dan moral. Kedua dimensi tersebut tidak harus dipertentangkan. Penghambaan kepada Allah justru dapat menjadi dasar pembentukan tanggung jawab manusia terhadap kehidupan, sesama, dan lingkungan. Dalam kerangka ini, spiritualitas tidak diarahkan kepada pelarian dari dunia, tetapi kepada pembentukan manusia yang mampu menjalankan amanah secara bertanggung jawab.[17]

Di titik ini, manusia sosial tidak cukup dipahami secara sosiologis. Ia adalah makhluk relasional yang memiliki dimensi etis dan transendental. Hubungan dengan orang lain bukan hanya sarana memenuhi kebutuhan psikologis, melainkan ruang aktualisasi tanggung jawab. Persahabatan, keluarga, pendidikan, kepemimpinan, dan kehidupan kemasyarakatan menjadi arena tempat nilai-nilai batin diuji dalam tindakan nyata.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai *Psikologi Ruh Interpersonal* dapat ditempatkan dalam horizon tersebut. Pada laman resmi yang memaparkan karya tersebut, Supriadi menjelaskan *Teori Psikologi Ruh Interpersonal* sebagai kerangka konseptual yang menghubungkan kualitas spiritual manusia dengan dinamika psikologis dan relasi sosial, termasuk empati, komunikasi, kepercayaan, dan harmoni hubungan

antarmanusia.[18] Posisi ini menarik bagi pengembangan antropologi integratif karena berusaha mempertemukan dimensi spiritual dengan persoalan psikologis dan interpersonal. Namun, secara akademik, gagasan tersebut sebaiknya diperlakukan sebagai konstruksi teoritis yang masih perlu terus diuji, dikembangkan, dan dibandingkan dengan temuan empiris psikologi serta ilmu sosial kontemporer.

Manusia sosial, pada akhirnya, adalah manusia yang menemukan sebagian makna dirinya melalui relasi. Ia menjadi pribadi melalui proses menerima, memberi, mengingat, mengampuni, bertanggung jawab, dan berbagi kehidupan. Akan tetapi, relasionalitas sosial belum dengan sendirinya menghasilkan makna atau kebaikan. Kelompok dapat memberikan solidaritas sekaligus menghasilkan fanatisme; komunitas dapat melahirkan kasih sekaligus kekerasan. Karena itu, dimensi sosial membutuhkan orientasi normatif yang memungkinkan manusia menilai apakah hubungan yang dibangunnya benar-benar memanusiakan. Di sinilah dimensi spiritual memperoleh relevansinya secara lebih mendalam.

**Manusia sebagai makhluk berkesadaran**

Kesadaran merupakan salah satu dimensi yang membuat keberadaan manusia menjadi problem filosofis. Manusia tidak hanya hidup; ia mengetahui bahwa ia hidup. Ia bukan hanya mengalami dunia, tetapi dapat mengambil jarak reflektif terhadap pengalamannya sendiri. Ia dapat bertanya mengapa ia marah, apakah tindakannya benar, untuk apa ia bekerja, mengapa ia menderita, dan apakah hidupnya layak dijalani dengan cara tertentu. Kemampuan reflektif inilah yang menjadikan manusia bukan sekadar organisme yang

bereaksi terhadap rangsangan, melainkan makhluk yang dapat menafsirkan pengalaman dan mempertanyakan arah keberadaannya.[19]

Kesadaran juga tidak identik dengan pengetahuan intelektual. Seseorang dapat memiliki pengetahuan luas tetapi hidup tanpa refleksi mendalam mengenai arah hidupnya. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki pengetahuan formal yang terbatas tetapi memiliki kesadaran moral yang tajam. Kesadaran karena itu dapat dipahami sebagai kemampuan manusia untuk mengalami dirinya, berhubungan dengan lingkungan, memahami pengalaman, dan mengambil sikap terhadap kehidupannya. Dalam fenomenologi, kesadaran juga tidak dipahami semata-mata sebagai benda atau substansi yang berdiri sendiri, tetapi sebagai pengalaman yang selalu memiliki keterarahan tertentu terhadap sesuatu.[20]

Dalam pembahasan mengenai kesadaran diri, Jean-Paul Sartre membedakan antara kesadaran prareflektif dan kesadaran reflektif. Kesadaran prareflektif merupakan kesadaran yang menyertai pengalaman tanpa harus menjadikan diri sendiri sebagai objek pemikiran, sedangkan refleksi memungkinkan manusia menjadikan pengalaman dirinya sebagai objek perhatian.[21] Pembedaan ini penting karena menunjukkan bahwa kesadaran manusia tidak selalu berbentuk pemikiran eksplisit mengenai dirinya sendiri. Manusia dapat mengalami, bertindak, dan menyadari dirinya dalam suatu pengalaman sebelum secara sadar mengambil jarak dan merefleksikan pengalaman tersebut.

Tradisi eksistensial memberikan tekanan kuat pada dimensi tersebut. Eksistensi manusia dipahami sebagai keterlibatan konkret dalam dunia, bukan sekadar keberadaan objektif. Kesadaran

memungkinkan manusia mengambil sikap terhadap kondisi yang tidak sepenuhnya dapat dipilihnya. Ia tidak bebas dari semua keterbatasan, tetapi memiliki kemampuan tertentu untuk menafsirkan keterbatasan tersebut dan menentukan respons terhadapnya. Dalam kajian eksistensial kontemporer, manusia dipahami sebagai makhluk yang hidup dalam situasi konkret dan terus membentuk dirinya melalui pilihan, tindakan, serta cara memberikan makna terhadap keberadaannya.[22]

Dalam perspektif Islam, kesadaran manusia tidak berhenti pada kesadaran diri. Kesadaran yang matang bergerak menuju kesadaran mengenai sumber keberadaan dan arah kehidupan. Al-Qur'an mengingatkan manusia agar tidak menjadi seperti orang-orang yang melupakan Allah sehingga mereka dibuat lupa terhadap diri mereka sendiri (Q.S. al-Ḥasyr [59]:19).[23] Ayat tersebut memiliki kedalaman antropologis karena hubungan dengan Allah dan kesadaran mengenai diri tidak ditempatkan sebagai dua wilayah yang sepenuhnya terpisah.

Ungkapan *nasū Allāh fa-ansāhum anfusahum* dalam ayat tersebut dapat menjadi dasar refleksi mengenai keterkaitan antara orientasi spiritual dan pemahaman manusia terhadap dirinya. Namun, ayat tersebut tidak perlu dipaksakan menjadi teori psikologi modern. Ia lebih tepat dipahami sebagai pernyataan normatif dan spiritual mengenai konsekuensi keterputusan manusia dari orientasi ketuhanan.[24]

Gagasan tersebut memungkinkan pembacaan bahwa krisis kesadaran bukan semata-mata kurangnya informasi. Seseorang dapat hidup dalam kelimpahan informasi tetapi mengalami kemiskinan orientasi. Informasi dapat memberikan jawaban mengenai *apa* dan *bagaimana*, sedangkan kesadaran eksistensial mengarahkan perhatian

pada pertanyaan mengenai *untuk apa*. Karena itu, perkembangan pengetahuan dan teknologi tidak secara otomatis identik dengan perkembangan kebijaksanaan. Bertambahnya kemampuan manusia untuk mengetahui dan mengendalikan sesuatu tetap memerlukan pertimbangan mengenai tujuan dan nilai penggunaannya.

Kesadaran juga mempunyai dimensi moral. Ketika manusia menyadari dirinya sebagai subjek tindakan, ia sekaligus berhadapan dengan tanggung jawab. Tindakan yang dilakukan secara sadar dapat menjadi objek evaluasi moral karena manusia mampu mempertimbangkan maksud, konsekuensi, dan nilai dari tindakannya. Akan tetapi, kesadaran saja belum menjamin kebajikan. Manusia yang sadar juga dapat menggunakan kemampuan reflektifnya untuk membenarkan kepentingan pribadi. Oleh sebab itu, kesadaran memerlukan orientasi nilai agar kemampuan reflektif tidak berhenti pada pengenalan diri, tetapi berkembang menjadi tanggung jawab moral.

Dalam kerangka tasawuf, persoalan ini menjadi semakin dalam karena pusat kesadaran tidak hanya dikaitkan dengan aktivitas rasional, tetapi juga dengan transformasi batin. Tradisi *tazkiyat al-nafs* menempatkan penyucian jiwa sebagai bagian penting dari pembentukan manusia yang baik. Al-Qur'an menegaskan bahwa keberuntungan berkaitan dengan penyucian jiwa, sedangkan kerugian dikaitkan dengan pengotorannya (Q.S. al-Syams [91]:9–10).[25] Karena itu, penyucian jiwa bukan sekadar pengurangan perilaku negatif, tetapi dapat dipahami sebagai proses pembentukan orientasi batin yang lebih selaras dengan nilai-nilai ketuhanan.

Dalam tradisi intelektual Islam, pembahasan tentang jiwa juga mempunyai sejarah yang panjang. Al-Ghazālī, misalnya, membahas hati, jiwa, akal, dan dorongan manusia dalam kerangka etika dan pembentukan karakter. Pembahasan tersebut menunjukkan bahwa pengetahuan mengenai diri dalam Islam tidak semata-mata diarahkan kepada deskripsi psikologis, tetapi juga kepada transformasi moral dan spiritual manusia.[26]

Yedi Supriadi mengembangkan kerangka mengenai perkembangan kesadaran dan pembentukan kepribadian melalui tiga fase yang disebut alam samar, alam sadar, dan alam fitrah. Dalam uraian resmi mengenai *Psikologi Kepribadian Islami*, fase alam samar digambarkan sebagai kondisi ketika orientasi manusia masih dominan pada duniawi dan fungsi akal serta indera; fase alam sadar ditandai dengan kesadaran mengenai pentingnya integrasi akal dan hati; sedangkan alam fitrah digambarkan sebagai fase ketika kehidupan manusia semakin diarahkan kepada tujuan spiritual dan keselarasan dengan kehendak Allah.[27]

Kerangka tersebut dapat ditempatkan sebagai konstruksi antropologi spiritual kontemporer yang dikembangkan oleh Yedi Supriadi. Ia menarik karena berusaha menghubungkan pembentukan kepribadian, kesadaran, akal, hati, dan orientasi ketuhanan. Namun, secara akademik, kategori alam samar, alam sadar, dan alam fitrah sebaiknya diperlakukan sebagai terminologi khas dalam konstruksi pemikiran Yedi Supriadi, bukan secara otomatis dianggap identik dengan kategori baku dalam seluruh tradisi psikologi atau tasawuf Islam.[28]

Dengan demikian, manusia sebagai makhluk berkesadaran bukan sekadar manusia yang *sadar terhadap dirinya*, melainkan manusia yang mampu mempertanyakan bentuk kehidupan yang sedang dijalaninya. Kesadaran mencapai kedalaman ketika ia bergerak dari pengamatan terhadap diri menuju transformasi diri. Pada tingkat tersebut, pertanyaan "siapakah aku?" tidak lagi hanya meminta jawaban psikologis, tetapi mulai bersinggungan dengan pertanyaan "dari mana aku berasal?", "untuk apa aku hidup?", dan "kepada siapa keberadaanku pada akhirnya kembali?". Pertanyaan-pertanyaan inilah yang membuka jalan menuju dimensi spiritual.

**Manusia sebagai makhluk spiritual**

Menyebut manusia sebagai makhluk spiritual tidak berarti bahwa setiap manusia selalu menjalani kehidupan yang sadar secara spiritual. Pernyataan tersebut lebih tepat dipahami sebagai proposisi antropologis mengenai adanya kapasitas manusia untuk mencari, mengalami, dan mengorientasikan kehidupannya kepada sesuatu yang dipandang melampaui kepentingan empiris dan sesaat. Spiritualitas, dalam pengertian ini, berkaitan dengan pertanyaan mengenai kedalaman keberadaan, nilai tertinggi, keterarahan hidup, dan hubungan manusia dengan realitas yang dianggap transenden.

Perbedaan antara spiritualitas dan agama perlu dijaga secara konseptual. Spiritualitas dapat menunjuk pada orientasi batin terhadap kedalaman makna dan transendensi, sementara agama membawa struktur normatif, simbolik, ritual, dan komunitarian tertentu. Dalam perspektif Islam, spiritualitas tidak berdiri sebagai pengalaman tanpa bentuk. Ia memperoleh arah melalui tauhid, wahyu, ibadah, akhlak, dan

penghambaan kepada Allah. Karena itu, spiritualitas Islam tidak cukup dipahami sebagai pencarian pengalaman batin yang menyenangkan.

Al-Qur'an menempatkan manusia dalam horizon yang secara fundamental teosentris. Pernyataan mengenai penciptaan manusia untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56) memberikan dasar bahwa kehidupan manusia memiliki orientasi yang melampaui pemenuhan kebutuhan biologis dan sosial.[29] Ibadah dalam kerangka Islam tidak semestinya direduksi kepada ritual formal, sebab orientasi penghambaan berimplikasi pada cara manusia memahami diri, bekerja, berhubungan dengan sesama, dan mengarahkan kehendaknya.

Konsepsi spiritual tersebut sekaligus menjaga jarak dari kecenderungan yang mengaburkan perbedaan antara Tuhan dan manusia. Manusia dapat mendekat kepada Allah secara spiritual, tetapi kedekatan tersebut tidak berarti perubahan ontologis manusia menjadi Tuhan. Hubungan *'abd* dan Rabb justru mengandaikan perbedaan ontologis yang tidak pernah hilang. Karena itu, istilah-istilah sufistik mengenai kedekatan, kefanaan ego, atau pengalaman kesatuan harus dibaca dengan kehati-hatian teologis agar tidak serta-merta diterjemahkan menjadi klaim bahwa manusia memiliki hakikat ketuhanan.

Perspektif al-Ghazālī mengenai pembinaan jiwa memberikan salah satu model penting bagi pemahaman spiritualitas sebagai transformasi etis. Tradisi *riyāḍat al-nafs* tidak diarahkan semata-mata kepada pengalaman ekstatis, melainkan kepada pengendalian kecenderungan jiwa, pembentukan akhlak, dan pemulihan orientasi batin.[30] Spiritualitas dengan demikian memiliki konsekuensi praksis: perubahan

hubungan manusia dengan dirinya sendiri harus tercermin dalam perubahan perilakunya.

Dalam perkembangan pemikiran kontemporer, Yedi Supriadi menempatkan kebermaknaan hidup dalam hubungan dengan *tazkiyat al-nafs* dan *ma'rifat Allāh*. Pada konstruksi *Psikologi Transpersonal Islami* yang dipaparkan melalui karya beliau, kesehatan mental yang sejati tidak hanya dikaitkan dengan pemenuhan kebutuhan psikologis, tetapi juga dengan proses penyucian jiwa dan pengenalan kepada Allah.[31] Gagasan tersebut relevan untuk memperluas pengertian spiritualitas dari pengalaman subjektif menuju transformasi eksistensial. Namun, klaim mengenai hubungan antara spiritualitas dan kesehatan mental tetap perlu dibedakan antara proposisi normatif-teologis dan proposisi empiris-psikologis.

Di sinilah spiritualitas memiliki arti filosofis. Ia mengajukan pertanyaan mengenai apakah kehidupan manusia dapat dianggap selesai ketika kebutuhan material telah terpenuhi. Sejarah manusia memperlihatkan bahwa kelimpahan tidak selalu menghapus kegelisahan. Manusia dapat memiliki keamanan, status, pengetahuan, dan kenyamanan, tetapi tetap bertanya tentang alasan keberadaannya. Pertanyaan tersebut menunjukkan bahwa manusia tidak hanya membutuhkan *means*, tetapi juga *ends*; bukan hanya sarana untuk hidup, melainkan alasan yang membuat hidup layak dijalani.

Makna spiritual akhirnya bukan pelarian dari dunia. Spiritualitas yang matang justru mengembalikan manusia kepada dunia dengan orientasi yang berbeda. Kerja dapat menjadi amanah, ilmu dapat menjadi tanggung jawab, relasi dapat menjadi ruang kasih, dan

kekuasaan dapat menjadi amanah moral. Transendensi tidak menghapus dunia; ia mengubah cara manusia menempati dunia.

**Pertanyaan tentang Tuhan dan makna kehidupan**

Pertanyaan mengenai Tuhan dan pertanyaan mengenai makna kehidupan sering kali muncul sebagai dua pertanyaan yang berbeda, padahal pada tingkat eksistensial keduanya berkelindan. Pertanyaan "mengapa saya hidup?" secara implisit mengandaikan bahwa keberadaan manusia memiliki kemungkinan untuk dipahami sebagai sesuatu yang memiliki arah. Pertanyaan "untuk apa saya hidup?" bahkan lebih jelas menunjukkan pencarian tujuan. Ketika pencarian tersebut diperluas hingga tingkat ontologis, manusia mulai bertanya apakah tujuan itu hanya hasil konstruksi subjektif atau memiliki dasar yang melampaui kehendak individual.[32]

Filsafat modern dan kontemporer memperlihatkan pluralitas jawaban atas persoalan tersebut. Dalam filsafat kehidupan, pertanyaan mengenai makna mencakup persoalan tentang apa yang menjadikan hidup bernilai, signifikan, atau layak dijalani. Perdebatan kontemporer membedakan berbagai posisi, antara lain pandangan naturalistik yang mencari dasar makna dalam kehidupan duniawi dan pandangan supernaturalistik yang menempatkan realitas spiritual sebagai unsur penting bagi makna kehidupan.[33]

Pertanyaan tersebut tidak dapat diselesaikan hanya dengan menunjukkan bahwa manusia memiliki tujuan biologis. Biologi dapat menjelaskan mekanisme kelangsungan hidup, reproduksi, adaptasi, dan fungsi organisme, tetapi penjelasan mengenai fungsi tidak identik dengan penjelasan mengenai makna. Bahwa manusia berusaha

mempertahankan hidup tidak otomatis menjawab mengapa kehidupan harus dipertahankan atau kehidupan seperti apa yang layak diperjuangkan.

Dalam filsafat eksistensial, persoalan makna juga berhubungan dengan pertanyaan mengenai absurditas, keterbatasan manusia, dan ketegangan antara tuntutan manusia untuk menemukan alasan yang memadai bagi hidup dengan kenyataan bahwa dunia tidak selalu menyediakan jawaban yang final. Thomas Nagel, misalnya, membahas absurditas kehidupan melalui ketegangan antara keseriusan manusia dalam menjalani hidup dan kemampuan manusia untuk mengambil jarak reflektif terhadap keseriusan tersebut.[34]

Di sisi lain, Viktor E. Frankl mengembangkan logoterapi dengan menempatkan pencarian makna sebagai salah satu persoalan fundamental manusia. Bagi Frankl, pengalaman hidup manusia tidak semata-mata ditentukan oleh keadaan eksternal; manusia juga berhadapan dengan pertanyaan mengenai sikap dan orientasi yang dapat diberikan terhadap kehidupannya, termasuk ketika menghadapi penderitaan.[35] Perspektif ini memperlihatkan bahwa pembicaraan mengenai makna tidak selalu identik dengan pencarian kenyamanan atau kebahagiaan, tetapi juga dapat berkaitan dengan tanggung jawab, tujuan, dan cara seseorang memberi arah terhadap keberadaannya.

Di sinilah pertanyaan tentang Tuhan memperoleh bobot filosofis. Jika realitas hanya dipahami sebagai rangkaian fakta tanpa horizon transendental, makna dapat dipahami sebagai sesuatu yang diciptakan manusia sendiri. Posisi semacam itu memiliki daya argumentatif tertentu dan tidak dapat ditolak hanya dengan menyatakan bahwa manusia membutuhkan Tuhan. Sebaliknya, perspektif teistik perlu

menunjukkan bagaimana keberadaan Tuhan memberikan dasar bagi nilai, tujuan, keterarahan, dan tanggung jawab manusia.[36]

Dalam literatur filsafat kontemporer, hubungan antara Tuhan dan makna kehidupan merupakan salah satu posisi yang secara eksplisit dibahas dalam teori-teori supernaturalistik tentang makna. Sebagian teori menempatkan tujuan ilahi sebagai dasar makna, sedangkan teori-teori naturalistik berusaha menjelaskan makna tanpa menjadikan realitas transenden sebagai syarat yang diperlukan.[37] Dengan demikian, persoalan Tuhan dan makna kehidupan merupakan persoalan metafisis yang terbuka terhadap argumentasi dan perdebatan filosofis, bukan sekadar persoalan psikologis mengenai perasaan seseorang terhadap hidupnya.

Dalam Islam, jawaban terhadap persoalan tersebut berangkat dari tauhid. Allah bukan sekadar satu objek keyakinan di antara objek keyakinan lain, melainkan dasar ontologis bagi seluruh keberadaan. Karena itu, pencarian makna tidak dimulai dengan penciptaan tujuan secara arbitrer oleh individu, tetapi dengan penyingkapan orientasi eksistensial manusia sebagai makhluk Allah. Al-Qur'an menyatakan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah.[38]

Akan tetapi, makna kehidupan tidak dapat direduksi menjadi formula sederhana bahwa manusia hidup "untuk beribadah". Pertanyaan berikutnya adalah apa yang dimaksud dengan ibadah dalam horizon eksistensial. Jika ibadah hanya dipersempit menjadi ritual, maka sebagian besar kehidupan manusia—pekerjaan, pengetahuan, relasi, tanggung jawab sosial, pengambilan keputusan, dan usaha memperbaiki kehidupan—seolah berada di luar makna spiritual. Pemahaman yang lebih menyeluruh memandang penghambaan

kepada Allah sebagai orientasi yang dapat memberikan arah terhadap berbagai dimensi kehidupan manusia.

Dengan kerangka tersebut, pekerjaan dapat dipahami bukan hanya sebagai aktivitas ekonomi, ilmu pengetahuan bukan hanya sebagai akumulasi informasi, dan hubungan sosial bukan hanya sebagai kebutuhan psikologis. Semuanya dapat ditempatkan dalam horizon tanggung jawab manusia sebagai makhluk yang memiliki amanah. Karena itu, ibadah dalam pengertian luas tidak berhenti pada ritual, tetapi juga berkaitan dengan orientasi moral dan tanggung jawab manusia dalam menjalani kehidupan.

Pertanyaan tentang Tuhan juga mempunyai dimensi epistemologis. Manusia tidak menguasai seluruh realitas. Al-Qur'an, dalam Q.S. al-Isrā' 17:85, menunjukkan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai ruh.[39] Ayat tersebut dapat ditempatkan dalam kerangka yang lebih luas mengenai keterbatasan epistemik manusia. Kesadaran mengenai keterbatasan bukan alasan untuk berhenti berpikir; justru ia dapat menjadi dasar bagi kerendahan hati intelektual ketika manusia berbicara mengenai realitas yang melampaui kemampuan empirisnya.

Dalam horizon Charles Taylor, kehidupan modern berlangsung dalam kondisi ketika keyakinan religius tidak lagi menjadi satu-satunya kerangka yang secara sosial dianggap tersedia. Taylor menggambarkan perubahan historis masyarakat Barat dari kondisi ketika kepercayaan kepada Tuhan hampir tidak terelakkan menuju kondisi ketika keyakinan dan ketidakpercayaan sama-sama hadir sebagai kemungkinan dalam kehidupan sosial modern.[40] Karena itu, sekularitas tidak cukup dipahami hanya sebagai hilangnya agama, tetapi juga sebagai perubahan kondisi sosial dan intelektual yang membuat berbagai

pilihan mengenai keyakinan, spiritualitas, dan ketidakpercayaan menjadi semakin terbuka.

Perspektif Taylor membantu menjelaskan mengapa pertanyaan mengenai Tuhan dan makna kehidupan tetap relevan dalam masyarakat modern. Modernitas tidak secara otomatis menghapus pertanyaan transendental; sebaliknya, perubahan kondisi sosial membuat pertanyaan tersebut harus dipikirkan dalam lingkungan yang lebih plural. Dengan demikian, tantangan bagi pemikiran keagamaan bukan sekadar mempertahankan jawaban lama, melainkan menunjukkan secara rasional bagaimana keyakinan tentang Tuhan dapat berhubungan dengan persoalan manusia mengenai makna, nilai, tanggung jawab, dan tujuan hidup.

Pertanyaan tentang Tuhan karena itu tidak dapat diselesaikan dengan nostalgia terhadap masa lalu ataupun penolakan sederhana terhadap modernitas. Tantangannya adalah membangun rasionalitas keagamaan yang mampu berdialog dengan manusia yang hidup dalam pluralitas epistemik dan sosial. Pencarian makna harus tetap terbuka terhadap kritik rasional, tetapi pada saat yang sama tidak harus menganggap bahwa realitas yang dapat diukur secara empiris merupakan keseluruhan realitas.

Dalam kerangka demikian, pertanyaan tentang Tuhan bukan sekadar pelarian dari persoalan manusia. Ia justru merupakan salah satu bentuk terdalam dari pertanyaan mengenai manusia. Manusia bertanya tentang Tuhan karena ia menemukan dirinya sebagai makhluk yang terbatas tetapi mampu mengarahkan pikirannya kepada Yang Tak Terbatas; makhluk yang fana tetapi mencari makna yang melampaui

kefanaan; makhluk yang berada di dunia tetapi terus-menerus bertanya apakah dunia merupakan keseluruhan realitas.

Dengan demikian, pertanyaan “mengapa saya hidup?” dan “untuk apa saya hidup?” dapat dipandang sebagai dua lapisan persoalan yang saling berhubungan. Pertanyaan pertama menyentuh kondisi keberadaan manusia, sedangkan pertanyaan kedua menyentuh arah dan tujuan keberadaan tersebut. Dalam perspektif filosofis, keduanya terbuka terhadap berbagai jawaban. Dalam perspektif Islam, keduanya memperoleh horizon tambahan melalui tauhid, wahyu, penghambaan kepada Allah, dan tanggung jawab manusia sebagai makhluk yang diberi amanah.[41]

**Krisis makna manusia modern**

Krisis makna manusia modern tidak seharusnya dipahami secara simplistis sebagai akibat langsung dari teknologi, kapitalisme, sekularisasi, atau kemajuan ilmu pengetahuan. Masing-masing faktor tersebut memiliki sejarah, bentuk, dan konsekuensi yang kompleks. Persoalan yang lebih mendasar berkaitan dengan perubahan hubungan manusia dengan sumber-sumber orientasi yang memberikan struktur terhadap kehidupan. Modernitas memperluas ruang kebebasan dan pilihan individual, tetapi pada saat yang sama dapat memperbesar tuntutan kepada individu untuk menentukan sendiri orientasi, tujuan, dan nilai yang hendak dijadikan dasar kehidupannya.[42]

Krisis makna muncul ketika kemampuan manusia untuk memilih berkembang lebih cepat daripada kemampuan untuk menentukan apa yang layak dipilih. Banyaknya pilihan tidak selalu identik dengan kedalaman kebebasan. Seseorang dapat memiliki banyak alternatif

dalam pekerjaan, gaya hidup, konsumsi, hubungan sosial, dan identitas, tetapi tetap mengalami kesulitan dalam menjawab pertanyaan mengenai apa yang membuat hidupnya bernilai. Dalam keadaan demikian, kebebasan yang seharusnya membuka kemungkinan bagi aktualisasi diri dapat sekaligus menghadirkan beban eksistensial.[43]

Persoalan tersebut telah menjadi salah satu tema penting dalam filsafat eksistensial. Eksistensialisme memberikan perhatian terhadap pengalaman kecemasan, keterasingan, kebosanan, kebebasan, tanggung jawab, dan persoalan makna. Dalam perkembangan pemikiran eksistensial modern, persoalan tersebut berkaitan dengan pengalaman manusia ketika kerangka nilai yang sebelumnya memberikan kepastian tidak lagi diterima secara universal. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* mencatat bahwa eksistensialisme berkembang melalui perhatian terhadap kondisi manusia, terutama persoalan kebebasan, kecemasan, tanggung jawab, pembentukan diri, serta pengalaman kehilangan orientasi makna.[44]

Namun demikian, kritik eksistensial terhadap modernitas tidak boleh diterjemahkan menjadi kesimpulan bahwa manusia modern secara keseluruhan pasti lebih tidak bahagia atau lebih tidak bermakna dibandingkan manusia pada masa sebelumnya. Klaim tersebut membutuhkan pembuktian empiris yang berbeda dari argumentasi filosofis. Yang dapat dikemukakan secara lebih hati-hati adalah bahwa modernitas menciptakan kondisi sosial dan kultural yang berbeda bagi pengalaman makna: otoritas tradisional tidak lagi selalu menjadi satu-satunya sumber orientasi, pilihan pandangan hidup semakin beragam, dan individu semakin berhadapan dengan kebutuhan untuk membentuk orientasi personalnya.[45]

Charles Taylor menjelaskan perubahan tersebut melalui konsep *A Secular Age*. Menurut Taylor, salah satu karakteristik penting masyarakat modern bukan semata-mata hilangnya agama, melainkan perubahan kondisi kepercayaan sehingga keyakinan religius menjadi salah satu kemungkinan di antara berbagai kemungkinan pandangan hidup. Dalam kerangka tersebut, Taylor menggunakan konsep *immanent frame* untuk menggambarkan suatu ruang kehidupan sosial yang dapat dipahami terutama melalui horizon dunia imanen, tanpa harus menjadikan rujukan transenden sebagai titik tolak bersama. Akan tetapi, keberadaan kerangka imanen tidak dengan sendirinya menghapus pertanyaan mengenai transendensi, tujuan, dan makna kehidupan.[46]

Karena itu, sekularisasi perlu dipahami secara hati-hati. Perubahan sosial modern tidak dapat secara otomatis disamakan dengan hilangnya agama atau spiritualitas. Data lintas masyarakat justru menunjukkan keberagaman pola hubungan antara modernisasi, nilai sekuler, religiositas, dan orientasi kehidupan. World Values Survey, misalnya, memetakan variasi nilai masyarakat melalui dimensi seperti nilai tradisional versus sekuler-rasional dan nilai survival versus ekspresi diri.[47] Dengan demikian, modernitas lebih tepat dipahami sebagai proses diferensiasi dan pluralisasi orientasi kehidupan daripada sebagai proses tunggal yang secara otomatis menghapus kebutuhan manusia terhadap agama atau spiritualitas.

Krisis makna juga dapat dipahami dari perspektif psikologi. Michael F. Steger dan para koleganya membedakan antara *presence of meaning*, yaitu sejauh mana seseorang merasakan bahwa hidupnya memiliki makna, dan *search for meaning*, yaitu sejauh mana seseorang sedang

mencari atau berusaha menemukan makna dalam kehidupannya. Pembedaan tersebut penting karena pencarian makna tidak selalu identik dengan ketiadaan makna. Seseorang dapat memiliki makna yang relatif kuat sekaligus terus mengembangkan atau memperdalam pemahamannya mengenai makna hidup.[48]

Viktor E. Frankl memberikan kontribusi penting dalam pembahasan tersebut melalui logoterapi. Dalam *Man's Search for Meaning*, Frankl menempatkan pencarian makna sebagai salah satu persoalan mendasar manusia. Pengalaman hidupnya selama menjadi tahanan kamp konsentrasi menjadi konteks penting bagi pengembangan pemikirannya mengenai hubungan antara penderitaan, kebebasan batin, tanggung jawab, dan makna.[49] Pandangan Frankl tidak berarti bahwa penderitaan dengan sendirinya memiliki nilai positif, tetapi menunjukkan bahwa manusia dapat memberikan respons yang bermakna terhadap keadaan yang tidak selalu dapat dipilihnya.

Krisis makna dengan demikian tidak hanya berkaitan dengan jumlah aktivitas yang dilakukan manusia, tetapi juga dengan hubungan antara aktivitas tersebut dan horizon nilai yang lebih luas. Seseorang dapat bekerja, belajar, berproduksi, berkomunikasi, mengonsumsi, dan mengembangkan berbagai kemampuan, tetapi tetap mempertanyakan tujuan dari seluruh aktivitas tersebut. Produktivitas menjawab berapa banyak sesuatu dikerjakan; makna menanyakan mengapa sesuatu layak dikerjakan. Prestasi menunjukkan apa yang telah dicapai; makna mempertanyakan bagaimana pencapaian tersebut ditempatkan dalam keseluruhan kehidupan.[50]

Dalam konteks kehidupan digital, persoalan tersebut menjadi semakin kompleks. Manusia modern dapat menjalankan berbagai

peran secara bersamaan sebagai pekerja, anggota keluarga, konsumen, warga negara, pengguna teknologi, dan pemilik identitas digital. Masing-masing ruang sosial dapat menghadirkan tuntutan dan bentuk representasi yang berbeda. Dalam keadaan tertentu, keberagaman peran tersebut dapat memperkaya pengalaman manusia; tetapi apabila tidak disertai integrasi nilai, kehidupan dapat terasa terfragmentasi karena berbagai aktivitas berlangsung tanpa hubungan yang jelas dengan tujuan hidup yang lebih mendalam.

Dalam perspektif spiritual Islam, persoalan tersebut dapat dibaca sebagai persoalan orientasi manusia kepada Allah. Al-Qur'an menyatakan bahwa penciptaan jin dan manusia memiliki tujuan penghambaan kepada Allah.[51] Ayat tersebut memberikan kerangka antropologis yang berbeda dari pandangan yang menempatkan manusia semata-mata sebagai makhluk biologis, ekonomi, atau sosial. Dalam perspektif Qur'ani, kehidupan memperoleh orientasi fundamental melalui hubungan manusia dengan Penciptanya.

Orientasi tersebut juga berkaitan dengan dimensi batin manusia. Dalam *Sahih Muslim*, terdapat hadis yang menjelaskan bahwa Allah tidak melihat semata-mata rupa dan tubuh manusia, melainkan hati mereka.[52] Hadis tersebut dapat digunakan sebagai dasar normatif untuk menegaskan bahwa dimensi batin memiliki kedudukan penting dalam kehidupan manusia. Dengan demikian, kebermaknaan dalam perspektif Islam tidak cukup diukur berdasarkan keberhasilan lahiriah, status sosial, kekayaan, atau produktivitas, tetapi juga berkaitan dengan kualitas hati dan orientasi manusia kepada Allah.

Dalam kerangka pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, kebermaknaan hidup ditempatkan dalam hubungan dengan *tazkiyat al-nafs* dan

*ma'rifatullah*. Pada materi "Psikologi Transpersonal Islami", ia menghubungkan kehidupan yang bermakna dengan proses penyucian jiwa dan pengenalan kepada Allah serta menggunakan ungkapan bahwa manusia modern mengalami "luka jiwa" ketika tercerabut dari akar ketuhanannya.[53] Pernyataan tersebut relevan sebagai suatu perspektif spiritual-Islami mengenai krisis orientasi manusia. Namun, secara akademik, pandangan tersebut perlu ditempatkan sebagai diagnosis antropologis dan normatif dalam kerangka pemikiran Islam, bukan sebagai bukti empiris bahwa seluruh manusia modern mengalami kondisi psikologis yang sama.

Pandangan tersebut dapat dipertemukan secara kritis dengan pemikiran eksistensial dan psikologi modern tanpa harus menghapus perbedaan dasar di antara keduanya. Eksistensialisme memberikan perhatian besar terhadap kebebasan, tanggung jawab, kecemasan, dan pencarian makna; psikologi makna memberikan perangkat empiris untuk memahami pengalaman kebermaknaan; sedangkan perspektif Islam memberikan horizon transendental yang menempatkan kehidupan manusia dalam hubungan dengan Allah. Ketiganya dapat berdialog pada wilayah persoalan manusia, meskipun dasar filosofis dan epistemologisnya tidak identik.[54]

Oleh karena itu, respons terhadap krisis makna tidak harus berupa penolakan terhadap modernitas secara keseluruhan. Ilmu pengetahuan, teknologi, kebebasan individual, diferensiasi sosial, dan perkembangan institusi modern telah memberikan berbagai kemungkinan bagi kehidupan manusia. Persoalannya bukan keberadaan teknologi atau ilmu pengetahuan itu sendiri, melainkan kemungkinan terjadinya reduksi manusia apabila seluruh nilai

kehidupan hanya diukur berdasarkan fungsi instrumental, efisiensi, konsumsi, produktivitas, atau pencapaian eksternal.[55]

Manusia membutuhkan teknologi, tetapi tujuan hidup tidak dapat ditentukan oleh teknologi semata. Manusia membutuhkan ekonomi, tetapi akumulasi ekonomi tidak dengan sendirinya menjadi jawaban atas pertanyaan mengenai tujuan keberadaan. Manusia membutuhkan kebebasan, tetapi kebebasan juga membutuhkan orientasi nilai agar tidak berhenti pada sekadar kemampuan memilih. Dalam pengertian ini, persoalan utama bukan bagaimana menghapus modernitas, melainkan bagaimana menempatkan berbagai kemampuan modern di bawah orientasi kehidupan yang lebih luas.

Krisis makna pada akhirnya memperlihatkan salah satu paradoks kehidupan modern: kemampuan manusia untuk mengubah dunia berkembang sangat cepat, sementara pertanyaan mengenai bagaimana manusia seharusnya hidup tetap menjadi persoalan terbuka. Kemajuan teknis dapat memperluas kemampuan manusia, tetapi tidak dengan sendirinya menentukan tujuan penggunaan kemampuan tersebut. Karena itu, persoalan makna membutuhkan dialog antara pengetahuan, etika, pengalaman manusia, dan spiritualitas.

Dalam perspektif Islam, integrasi tersebut dapat diarahkan kepada pemulihan hubungan antara manusia, dirinya sendiri, sesama, alam, dan Allah. Dengan demikian, spiritualitas tidak harus ditempatkan sebagai penolakan terhadap rasionalitas modern, tetapi dapat dipahami sebagai salah satu horizon nilai yang memberikan arah terhadap penggunaan rasionalitas, ilmu pengetahuan, teknologi, dan kebebasan. Krisis makna tidak harus berakhir pada penolakan terhadap

kehidupan modern; ia dapat menjadi kesempatan untuk mempertanyakan kembali tujuan, nilai, dan orientasi yang hendak mendasari kehidupan manusia.

**Kebutuhan akan keterhubungan transendental**

Kebutuhan manusia akan keterhubungan transendental tidak boleh dirumuskan secara tergesa-gesa sebagai bukti psikologis mengenai keberadaan Tuhan. Ada perbedaan metodologis antara mengatakan bahwa manusia memiliki kecenderungan mencari sesuatu yang melampaui dirinya dan mengatakan bahwa kecenderungan tersebut secara logis membuktikan realitas transenden. Yang pertama merupakan proposisi antropologis; yang kedua merupakan proposisi metafisis yang membutuhkan argumentasi tersendiri.

Meskipun demikian, fakta bahwa manusia terus-menerus membangun horizon nilai yang melampaui kepentingan sesaat menunjukkan adanya struktur keterarahan dalam kehidupan manusia. Manusia dapat mengorbankan kenyamanan demi keadilan, mempertaruhkan keselamatan demi orang lain, menolak keuntungan demi prinsip, atau menjalani penderitaan demi keyakinan yang dianggap lebih tinggi. Tindakan-tindakan semacam itu menunjukkan bahwa manusia tidak sepenuhnya bergerak berdasarkan kalkulasi utilitarian terhadap kepentingan biologisnya.

Dalam filsafat kehidupan, perdebatan mengenai makna memperlihatkan bahwa manusia mencari sesuatu yang membuat kehidupannya bernilai secara lebih mendalam daripada sekadar mengalami kesenangan. Literatur kontemporer membedakan sejumlah dimensi kebermaknaan, antara lain pemahaman terhadap kehidupan,

tujuan, signifikansi, serta hubungan antara keterlibatan subjektif dan nilai yang dianggap objektif.[56] Dengan demikian, pertanyaan mengenai makna tidak selesai pada pertanyaan "apa yang membuat saya merasa bahagia?", sebab sesuatu dapat menyenangkan tanpa dengan sendirinya menjadikan hidup lebih bermakna.[57]

Keterhubungan transendental dalam perspektif Islam menemukan dasar yang lebih spesifik melalui tauhid. Manusia bukan pusat absolut realitas. Ia adalah makhluk yang menerima keberadaannya, bergantung kepada Allah, dan pada akhirnya kembali kepada-Nya. Kesadaran semacam ini dapat mengoreksi dua kecenderungan yang berlawanan: kesombongan ontologis yang menempatkan manusia sebagai pusat mutlak dan keputusasaan nihilistik yang menganggap keberadaan manusia tidak memiliki tujuan.

Al-Qur'an juga menggambarkan manusia dalam horizon *fitrah*, yakni kecenderungan primordial yang mengarahkan manusia kepada suatu tatanan dasar keberagamaan yang sesuai dengan penciptaannya (Q.S. al-Rūm 30:30).[58] Ayat tersebut tidak seharusnya digunakan secara simplistis untuk menyatakan bahwa setiap manusia secara psikologis akan memiliki pengalaman keagamaan yang identik. Ia lebih tepat dipahami sebagai dasar antropologi Qur'ani mengenai struktur primordial manusia dan keterarahannya kepada agama yang sesuai dengan fitrah. Pemahaman mengenai *fitrah* juga memperoleh penguatan dalam hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah dalam *Sahih Muslim*, yang menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan di atas *fitrah*.[59]

Keterhubungan transendental juga menuntut transformasi cara manusia memahami dirinya. Jika manusia memandang dirinya hanya

sebagai pusat kehendak individual, maka kebebasan mudah berubah menjadi absolutisasi keinginan. Jika manusia memahami dirinya sebagai *'abd*, kebebasan memperoleh horizon etis: ia bebas memilih, tetapi pilihan tersebut berlangsung dalam kesadaran bahwa dirinya bukan sumber mutlak nilai.

Pada tingkat spiritual, keterhubungan itu tidak cukup diwujudkan melalui pengakuan intelektual terhadap Tuhan. Ia membutuhkan praksis yang membentuk struktur batin. Zikir, doa, ibadah, muhasabah, dan pengendalian diri memiliki fungsi membangun kesinambungan antara keyakinan dan kehidupan. Tanpa proses pembentukan tersebut, transendensi dapat tetap menjadi konsep yang disetujui secara intelektual tetapi tidak mengubah orientasi eksistensial. Dalam kajian mengenai makna hidup, agama dan spiritualitas juga dibahas sebagai salah satu kerangka yang dapat memberikan orientasi, tujuan, dan rasa kebermaknaan, meskipun hubungan tersebut tidak dapat direduksi menjadi satu mekanisme tunggal.[60]

Dalam pemikiran Yedi Supriadi, proses tersebut dirumuskan melalui hubungan antara kesadaran spiritual, pengolahan batin, akhlak, dan pengenalan kepada Allah. Pada uraian mengenai *Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)*, potensi manusia dikaitkan dengan dimensi hati, jiwa, akal, ucapan, dan perilaku.[61] Konstruksi ini penting karena menunjukkan bahwa spiritualitas tidak ditempatkan sebagai wilayah terpisah dari kehidupan konkret. Kesadaran yang lebih dalam seharusnya menghasilkan perubahan pada cara manusia berbicara dan bertindak. Dalam uraian lain mengenai *Filsafat Spiritualitas*, Yedi Supriadi menghubungkan pencarian kesadaran diri, pengendalian

kecenderungan egois dan materialistik, zikir, doa, serta kontemplasi dengan perjalanan batin manusia.[62]

Keterhubungan transendental dengan demikian tidak identik dengan pengalaman mistik yang luar biasa. Ia dapat mengambil bentuk yang lebih sederhana sekaligus lebih fundamental: kesadaran bahwa pekerjaan memiliki tanggung jawab moral, bahwa ilmu merupakan amanah, bahwa relasi dengan manusia lain memiliki konsekuensi spiritual, bahwa penderitaan tidak harus dipahami sebagai absurditas mutlak, dan bahwa kehidupan memiliki arah yang melampaui kepentingan ego. Dalam filsafat kontemporer mengenai makna hidup, kebermaknaan juga dibahas melalui hubungan antara tujuan hidup, signifikansi, keterlibatan terhadap sesuatu yang dianggap bernilai, serta kemampuan manusia menempatkan pengalaman hidup dalam suatu keseluruhan yang dapat dipahami.[63]

Pada tingkat ini, transendensi tidak menjauhkan manusia dari dunia. Ia memberikan orientasi untuk berada di dalam dunia tanpa menjadikan dunia sebagai tujuan final. Manusia tetap bekerja, belajar, mencintai, membangun keluarga, berkontribusi kepada masyarakat, dan menghadapi persoalan sejarah. Yang berubah ialah horizon penilaiannya. Dunia tidak lagi diperlakukan sebagai keseluruhan realitas, melainkan sebagai ruang amanah tempat manusia mengaktualisasikan tanggung jawabnya.

Sintesis yang dapat dikembangkan dari keseluruhan pembahasan ialah bahwa manusia membutuhkan keterhubungan pada tiga tingkat sekaligus: keterhubungan dengan dirinya melalui kesadaran, keterhubungan dengan sesama melalui relasi sosial, dan keterhubungan dengan Yang Transenden melalui orientasi spiritual.

Ketiganya saling memperkuat. Kesadaran tanpa relasi dapat berubah menjadi individualisme reflektif; relasi tanpa transendensi dapat kehilangan dasar normatif; spiritualitas tanpa kesadaran dan tanggung jawab sosial dapat berubah menjadi pengalaman privat yang tidak transformatif. Literatur psikologi mengenai makna hidup menunjukkan bahwa kebermaknaan secara konseptual memang berkaitan dengan pemahaman, tujuan, dan signifikansi, sementara penelitian empiris juga menemukan hubungan antara kebermaknaan hidup dan kesejahteraan psikologis.[64]

Dalam konstruksi tersebut, manusia pencari makna bukan manusia yang terus-menerus mencari jawaban baru tanpa arah. Ia adalah makhluk yang secara bertahap menemukan bahwa pertanyaan mengenai makna kehidupan pada akhirnya menyentuh pertanyaan mengenai struktur keberadaannya sendiri. Dari tubuh ia bergerak menuju kesadaran; dari kesadaran menuju relasi; dari relasi menuju tanggung jawab; dan dari tanggung jawab menuju pertanyaan tentang sumber serta tujuan seluruh keberadaan. Di sinilah dimensi *rūḥ* menjadi penting: bukan sebagai alasan untuk meninggalkan dunia, melainkan sebagai horizon yang memungkinkan manusia menempatkan kehidupan duniawi dalam orientasi yang lebih luas.

# Bab 2 — Ruh, Jiwa, Qalb, Akal, dan Nafs

## Memahami konsep manusia dalam perspektif Islam

Memahami manusia dalam perspektif Islam menuntut kehati-hatian terhadap kecenderungan untuk mereduksinya menjadi satu dimensi tertentu. Manusia tidak dapat dipahami hanya sebagai tubuh biologis, karena tubuh menjelaskan struktur material tetapi tidak dengan sendirinya menjelaskan kesadaran, kehendak, orientasi moral, pengalaman batin, maupun kerinduan transendental. Sebaliknya, manusia juga tidak cukup dipahami hanya sebagai entitas ruhani yang seolah-olah dapat dipisahkan secara sederhana dari keberadaan jasmaninya. Al-Qur'an menggambarkan penciptaan manusia melalui rangkaian dimensi yang memperlihatkan keterjalinan antara asal-usul material, pembentukan jasmani, dan penganugerahan kehidupan. Dalam salah satu uraian penciptaan, manusia disebut berasal dari unsur tanah, kemudian disempurnakan bentuknya dan ditiupkan ke dalamnya ruh, sehingga manusia memperoleh konfigurasi eksistensial yang melampaui sekadar materi (Q.S. al-Sajdah 32: 7–9).[65]

Ayat tersebut penting bukan karena memberikan sebuah anatomi metafisik manusia yang telah selesai, melainkan karena mengisyaratkan bahwa manusia berada pada pertemuan antara dua horizon: keterbatasan makhluk dan dimensi ruhani yang mengarahkan keberadaannya kepada Tuhan. Penggunaan ungkapan *min rūḥī* dalam konteks penciptaan tidak boleh dibaca secara materialistis seolah-olah

ruh merupakan bagian dari zat Allah yang berpindah kepada manusia. Dalam kerangka teologi Islam, penyandaran ruh kepada Allah merupakan penyandaran kemuliaan dan penciptaan, bukan pembagian substansi ketuhanan. Manusia tetap makhluk; Allah tetap al-Khāliq. Batas ontologis ini merupakan syarat penting agar pembicaraan mengenai spiritualitas manusia tidak bergeser menjadi penyamaan antara Tuhan dan makhluk.

Perspektif Islam juga tidak menempatkan manusia semata-mata sebagai objek yang harus dijelaskan, melainkan sebagai subjek yang memiliki tanggung jawab eksistensial. Manusia memiliki kemampuan menerima amanah, melakukan pilihan moral, membangun relasi, dan mengarahkan kehidupannya. Karena itu, konsep manusia dalam Islam tidak berhenti pada pertanyaan *apa manusia itu*, tetapi bergerak menuju pertanyaan yang lebih mendasar: *untuk apa manusia berada, bagaimana manusia harus menjalani keberadaannya, dan kepada siapa keberadaan tersebut dipertanggungjawabkan?* Orientasi tersebut memperoleh landasan normatif yang kuat dalam ayat yang menyatakan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[66]

Ibadah dalam kerangka ini tidak tepat dipersempit menjadi tindakan ritual. Ia mengandung orientasi ontologis: keberadaan manusia memperoleh arah ketika seluruh kemampuan dirinya ditempatkan dalam hubungan penghambaan kepada Allah. Tubuh, daya pikir, kehidupan emosional, kehendak, dan kemampuan bertindak menjadi bagian dari perjalanan manusia menuju keteraturan eksistensial tersebut. Karena itu, pembicaraan mengenai *ruh*, *nafs*, *qalb*, dan *ʻaql* tidak semestinya menghasilkan fragmentasi manusia

menjadi sejumlah "bagian" yang berdiri sendiri. Istilah-istilah tersebut lebih tepat dipahami sebagai kategori konseptual yang digunakan tradisi Islam untuk menangkap berbagai modus kehidupan manusia yang saling berkelindan.

Di sinilah persoalan terminologis menjadi penting. *Rūḥ*, *nafs*, *qalb*, dan *ʻaql* tidak selalu memiliki satu makna yang seragam dalam seluruh karya intelektual Islam. Makna suatu istilah dapat berubah menurut konteks teologis, filosofis, tafsir, psikologis, atau sufistik. Al-Ghazālī, misalnya, menggunakan istilah *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan *ʻaql* dalam hubungan yang kompleks, bahkan memperlihatkan bahwa istilah yang sama dapat menunjuk dimensi jasmani sekaligus makna batiniah.[67] Kajian terhadap pemikirannya menunjukkan bahwa keempat istilah tersebut tidak selalu dimaksudkan sebagai empat substansi yang terpisah, melainkan dapat menunjuk aspek, fungsi, atau modus tertentu dari realitas manusia.[68]

Kerumitan tersebut justru menunjukkan kedalaman khazanah Islam. Manusia tidak dipandang sebagai objek sederhana yang dapat direduksi ke dalam satu kategori pengetahuan. Tubuh dapat ditelaah melalui ilmu-ilmu empiris; perilaku dapat dianalisis melalui psikologi; kemampuan berpikir dapat dikaji melalui filsafat dan ilmu kognitif; kehidupan moral dapat didekati melalui etika; sedangkan pengalaman transendental membutuhkan bahasa keagamaan dan spiritual yang memiliki horizon epistemologis berbeda. Tidak satu pun pendekatan tersebut, jika berdiri sendirian, mampu mencakup keseluruhan manusia.

Kerangka integratif semacam ini memungkinkan manusia dipahami sebagai realitas berlapis tanpa harus mengandaikan bahwa setiap

lapisan merupakan substansi yang berdiri sendiri. Tubuh menyediakan kondisi material bagi kehidupan; ruh menunjuk kepada dimensi kehidupan yang melampaui penjelasan material; *nafs* berkaitan dengan diri, kecenderungan, dorongan, dan proses pembentukan manusia; *qalb* menandai pusat batiniah tempat kesadaran moral dan orientasi spiritual memperoleh kedalaman; sementara *'aql* memungkinkan manusia membedakan, memahami, menimbang, dan menyusun pengetahuan.

Konsekuensinya, manusia dalam perspektif Islam bukan sekadar makhluk yang *memiliki* dimensi spiritual, tetapi makhluk yang keberadaannya mengandung tuntutan transformasi. Ia dapat mengalami keterpecahan internal, tetapi juga memiliki kemungkinan integrasi. Ia dapat dikuasai dorongan rendah, tetapi dapat mendisiplinkannya. Ia dapat menggunakan akal untuk pembenaran kepentingan diri, tetapi dapat mengarahkannya kepada hikmah. Ia dapat memiliki pengetahuan yang luas, tetapi tetap kehilangan orientasi batin. Kesempurnaan manusia karena itu tidak identik dengan akumulasi pengetahuan atau kekuatan biologis, melainkan berkaitan dengan tertatanya berbagai daya manusia di bawah orientasi penghambaan kepada Allah.

Pembacaan seperti ini memberi dasar konseptual bagi pembahasan berikutnya. *Rūḥ*, *nafs*, *qalb*, dan *'aql* tidak akan diperlakukan sebagai istilah yang dapat dipertukarkan secara sembarangan, tetapi sebagai kategori yang perlu dibaca menurut fungsi dan konteksnya. Justru karena manusia merupakan kesatuan yang kompleks, pembahasan tentang satu dimensinya selalu membawa konsekuensi terhadap dimensi lainnya.

**Ruh dan misteri kehidupan**

Di antara seluruh istilah yang digunakan dalam tradisi Islam untuk berbicara mengenai manusia, *rūḥ* menempati posisi yang paling problematis sekaligus paling mendalam. Ia menunjuk kepada sesuatu yang berkaitan dengan kehidupan, tetapi Al-Qur'an secara bersamaan menegaskan keterbatasan manusia dalam memperoleh pengetahuan mengenai hakikatnya. Ketegangan tersebut bukan cacat epistemologis yang harus segera diatasi, melainkan bagian dari struktur pengetahuan Islam itu sendiri. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa ketika manusia bertanya tentang ruh, jawaban yang diberikan adalah bahwa ruh termasuk urusan Tuhan dan manusia hanya diberi pengetahuan yang sedikit (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[69]

Pernyataan tersebut mempunyai konsekuensi epistemologis yang besar. Ia tidak mengatakan bahwa manusia sama sekali tidak dapat berbicara mengenai ruh, tetapi membatasi klaim manusia terhadap hakikatnya. Perbedaan antara *mengetahui tentang ruh* dan *mengetahui hakikat ruh* harus dijaga. Manusia dapat mengetahui bahwa Al-Qur'an berbicara mengenai ruh, bahwa kehidupan manusia berkaitan dengannya, bahwa istilah *rūḥ* digunakan dalam beberapa konteks wahyu, dan bahwa tradisi intelektual Islam mengembangkan berbagai interpretasi tentangnya. Akan tetapi, seluruh pengetahuan tersebut tidak dengan sendirinya memberikan akses mutlak terhadap hakikat ontologis ruh.

Kehati-hatian ini semakin diperlukan karena *rūḥ* dalam Al-Qur'an memiliki penggunaan yang beragam. Dalam konteks tertentu ia berkaitan dengan kehidupan manusia; dalam konteks lain ia digunakan

untuk menunjuk Jibril, wahyu, atau sesuatu yang berasal dari perintah Allah. Karena itu, tidak tepat membangun satu definisi tunggal *rūḥ* lalu memaksakannya kepada seluruh ayat Al-Qur'an. Tafsir terhadap Q.S. al-Isrā' 17: 85 sendiri memperlihatkan bahwa istilah *rūḥ* mempunyai rentang penggunaan yang luas dalam Al-Qur'an.[70]

Dalam konteks penciptaan Adam, Al-Qur'an menggunakan ungkapan bahwa Allah meniupkan ke dalam manusia "dari ruh-Ku" setelah penyempurnaan bentuknya (Q.S. al-Ḥijr 15: 29).[71] Ungkapan ini mengandung kedalaman teologis yang tidak boleh disederhanakan. Ruh bukan bagian dari Tuhan yang menjadi bagian manusia. Penyandaran kepada Allah tidak menghapus perbedaan antara Pencipta dan ciptaan. Justru di dalam ketegangan antara kemuliaan asal penciptaan dan keterbatasan sebagai makhluk itulah manusia menemukan struktur eksistensinya.

Misteri ruh juga berkaitan dengan persoalan kehidupan dan kematian. Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah mengambil jiwa pada saat kematian dan mengambilnya pula ketika manusia tidur, kemudian menahan yang ditetapkan mati dan mengembalikan yang lainnya hingga waktu tertentu (Q.S. al-Zumar 39: 42).[72] Ayat ini membuka horizon pemahaman bahwa pengalaman hidup manusia memiliki dimensi yang tidak seluruhnya dapat direduksi menjadi aktivitas biologis yang dapat diamati. Tidur menjadi salah satu pengalaman sehari-hari yang memperlihatkan bahwa kesadaran manusia memiliki problem filosofis yang jauh lebih dalam daripada sekadar oposisi hidup dan mati.

Di sini perlu dibedakan antara penjelasan biologis mengenai kehidupan dan pertanyaan metafisik mengenai prinsip kehidupan.

Biologi dapat menjelaskan mekanisme fisiologis, fungsi organ, metabolisme, aktivitas neural, dan berbagai proses yang memungkinkan organisme tetap hidup. Penjelasan tersebut memiliki validitas dalam wilayahnya. Akan tetapi, ketika pertanyaan bergerak menuju persoalan tentang mengapa kehidupan memiliki pengalaman subjektif, bagaimana kesadaran berhubungan dengan keberadaan personal, atau apa makna kehidupan bagi manusia, pertanyaan tersebut memasuki wilayah filosofis dan metafisik yang tidak dapat diselesaikan hanya dengan deskripsi biologis.

Tradisi intelektual Islam memberikan berbagai respons terhadap problem ini. Al-Ghazālī membahas *rūḥ* bersama *qalb* dan *nafs* dengan kesadaran bahwa persoalan tersebut tidak dapat direduksi menjadi satu definisi sederhana. Kajian terhadap pemikiran al-Ghazālī menunjukkan bahwa ia menggunakan istilah-istilah tersebut dengan nuansa yang berbeda antara karya spiritual dan karya yang lebih filosofis.[73] Ibn Sīnā, melalui pembahasannya mengenai jiwa dalam *Kitāb al-Shifāʾ*, bergerak melalui argumentasi filosofis bahwa terdapat prinsip yang menjelaskan aktivitas makhluk hidup yang tidak dapat dijelaskan hanya oleh sifat kebendaan tubuh. Dalam eksperimen pikiran yang dikenal sebagai *floating man*, ia menguji kemungkinan kesadaran diri bahkan ketika seluruh pengalaman indrawi terhadap tubuh ditiadakan.[74]

Perbedaan antara al-Ghazālī dan Ibn Sīnā memperlihatkan bahwa pertanyaan mengenai kehidupan manusia tidak hanya memiliki satu jalur epistemologis. Ibn Sīnā menggunakan argumentasi filosofis untuk menunjukkan independensi tertentu dari jiwa terhadap tubuh, sementara al-Ghazālī lebih kuat menempatkan pembahasan batin

manusia dalam horizon pengetahuan, etika, dan transformasi spiritual. Keduanya tidak harus dipertentangkan secara simplistis. Perbedaan mereka justru menunjukkan bahwa persoalan manusia dapat dibaca melalui lebih dari satu disiplin intelektual.

Dalam perspektif tasawuf, misteri ruh pada akhirnya tidak dimaksudkan untuk memuaskan rasa ingin tahu metafisik semata. Pengetahuan tentang manusia memperoleh makna ketika menghasilkan perubahan dalam cara manusia berada. Pengetahuan yang tidak mengubah orientasi eksistensial berpotensi berhenti sebagai spekulasi. Di sini muncul perbedaan antara *mengetahui konsep ruh* dan *menghayati kehidupan sebagai makhluk ruhani*. Yang pertama bersifat diskursif; yang kedua menyentuh struktur keberadaan.

Pemikiran kontemporer Yedi Supriadi dapat ditempatkan dalam ruang diskusi tersebut secara hati-hati. Dalam pembahasannya mengenai filsafat ruh, ia menggambarkan ruh sebagai prinsip vital yang berkaitan dengan hubungan antara jasad dan jiwa, serta menempatkan ruh dalam suatu konstruksi integratif mengenai manusia.[75] Gagasan tersebut dapat dibaca sebagai usaha kontemporer untuk menjembatani pembicaraan metafisik mengenai ruh dengan persoalan psikologis dan eksistensial manusia. Namun, konstruksi tersebut merupakan interpretasi kontemporer dan tidak boleh diperlakukan sebagai definisi final mengenai hakikat ruh.

Justru pada titik inilah keterbatasan pengetahuan menjadi produktif. Q.S. al-Isrā' 17: 85 tidak menutup penyelidikan; ia menertibkan kesombongan epistemologis. Manusia boleh bertanya, menafsirkan, membandingkan, dan mengembangkan konsepsi, tetapi harus membedakan antara apa yang diberikan wahyu, apa yang

disimpulkan oleh akal, apa yang dialami melalui spiritualitas, dan apa yang masih berada dalam wilayah misteri. Kerendahan hati epistemologis bukan kelemahan ilmu; ia merupakan salah satu bentuk kedewasaan intelektual.

**Jiwa (nafs) dan dinamika manusia**

Jika *rūḥ* membawa manusia kepada pertanyaan mengenai misteri kehidupan, *nafs* membawa pembahasan langsung kepada persoalan dinamika diri. Al-Qur'an menggunakan istilah *nafs* dalam cakupan makna yang luas, sehingga menyamakannya secara otomatis dengan satu pengertian psikologis modern akan menghasilkan reduksi. *Nafs* dapat menunjuk diri manusia, jiwa, pribadi, atau subjek yang mengalami dorongan, pergulatan, tanggung jawab, dan transformasi. Dalam pengertian ini, *nafs* bukan sekadar "jiwa" sebagai suatu benda metafisik, melainkan juga medan tempat manusia mengalami dirinya sendiri.

Salah satu dimensi paling penting dari *nafs* tampak dalam konsep penyucian. Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diberi potensi moral dan bahwa keberuntungan dikaitkan dengan penyucian jiwa (Q.S. al-Syams 91: 7–10).[76] Pernyataan tersebut mengandung antropologi moral yang sangat penting: manusia tidak digambarkan sebagai makhluk yang sepenuhnya baik atau sepenuhnya buruk secara aktual, tetapi sebagai makhluk yang memiliki kemungkinan-kemungkinan moral yang perlu diarahkan. *Nafs* menjadi ruang aktualisasi kemungkinan tersebut.

Konsep *tazkiyat al-nafs* karena itu tidak tepat diterjemahkan semata-mata sebagai penghapusan sesuatu yang negatif dari diri.

Penyucian mengandung proses pembentukan. Diri manusia perlu dididik agar kemampuan-kemampuannya bergerak menuju kebaikan. Dalam pengertian ini, *nafs* memiliki dimensi dinamis: ia dapat mengalami perubahan orientasi. Tradisi Islam kemudian mengembangkan pembicaraan mengenai keadaan-keadaan jiwa, termasuk *nafs al-ammārah*, *nafs al-lawwāmah*, dan *nafs al-muṭma'innah*. Ketiganya tidak seharusnya dipahami secara tergesa-gesa sebagai tiga "jiwa" yang berbeda, melainkan sebagai cara untuk menggambarkan keadaan moral dan spiritual manusia.

Al-Qur'an menggambarkan *nafs al-ammārah* sebagai kecenderungan diri yang mendorong kepada keburukan dalam konteks kisah Nabi Yusuf (Q.S. Yūsuf 12: 53).[77] Sebaliknya, Q.S. al-Qiyāmah 75: 2 berbicara tentang *al-nafs al-lawwāmah*, diri yang mencela atau mengoreksi dirinya sendiri.[78] Sementara itu, Q.S. al-Fajr 89: 27–30 menggambarkan *al-nafs al-muṭma'innah* sebagai jiwa yang tenang dan memperoleh seruan untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan diridai.[79] Rangkaian tersebut menunjukkan bahwa kehidupan batin manusia memiliki dimensi perkembangan dan evaluasi diri.

Di sinilah *nafs* berbeda dari pengertian ego yang semata-mata psikologis. Dalam psikologi modern, konsep diri, ego, kepribadian, dan regulasi diri memiliki definisi dan konteks teoretis tertentu. *Nafs* dalam tradisi Islam memiliki dimensi normatif dan teleologis yang lebih kuat. Pertanyaan yang diajukan bukan hanya bagaimana diri berfungsi, tetapi juga ke arah mana diri bergerak. Kualitas diri tidak ditentukan semata oleh kemampuan adaptasi terhadap lingkungan, tetapi juga oleh kesesuaiannya dengan orientasi moral dan spiritual.

Al-Ghazālī memberikan kontribusi besar dalam memahami dinamika tersebut. Dalam kerangka pemikirannya, kehidupan batin manusia tidak berlangsung tanpa konflik. Dorongan, kehendak, akal, hati, dan kebiasaan berinteraksi membentuk arah perilaku. Pembahasan modern mengenai pemikiran al-Ghazālī menunjukkan bahwa struktur tersebut dapat dipahami sebagai suatu arsitektur spiritual yang memungkinkan perubahan keadaan diri melalui disiplin dan penyucian.[80] Karena itu, transformasi manusia tidak berlangsung hanya melalui penambahan informasi, tetapi melalui perubahan disposisi batin.

Yedi Supriadi mengembangkan bahasa kontemporer mengenai persoalan ini dengan menempatkan *nafs* sebagai salah satu dimensi penting dalam pembentukan jati diri. Dalam pemaparannya, ia membedakan fase "alam samar", "alam sadar", dan "alam fitrah", serta mengaitkan perkembangan manusia dengan integrasi berbagai dimensi batin.[81] Gagasan tersebut dapat dibaca sebagai konstruksi psikospiritual kontemporer mengenai perjalanan manusia dari ketidaksadaran eksistensial menuju kesadaran dan aktualisasi fitrah. Namun, istilah dan tahapan tersebut perlu dipahami sebagai konstruksi pemikiran Supriadi, bukan sebagai kategori yang secara eksplisit ditetapkan Al-Qur'an.

Perbedaan antara teks wahyu dan konstruksi kontemporer penting dijaga. Al-Qur'an menyediakan horizon normatif mengenai *tazkiyah*, kecenderungan jiwa, pertanggungjawaban, dan ketenangan batin. Pemikir kemudian dapat membangun model konseptual untuk menjelaskan proses transformasi manusia. Model tersebut berguna sejauh tidak mengklaim status wahyu dan tetap terbuka terhadap kritik.

Dinamika *nafs* juga memperlihatkan bahwa manusia bukan sekadar korban dari dorongan internalnya. Jika manusia hanya dipahami sebagai produk dorongan, maka tanggung jawab moral menjadi sulit dijelaskan. Islam justru menempatkan manusia sebagai subjek yang dapat mengolah kecenderungan dirinya. Dorongan tidak selalu harus dimusnahkan; ia perlu ditata. Keinginan, misalnya, tidak selalu buruk. Yang problematis adalah ketika keinginan kehilangan orientasi dan mengambil alih seluruh struktur kehidupan manusia.

Karena itu, kedewasaan jiwa tidak identik dengan ketiadaan hasrat. Ia merupakan kemampuan menempatkan hasrat dalam tata nilai yang lebih tinggi. Demikian pula ketenangan *nafs* bukan berarti absennya seluruh konflik psikologis, melainkan tercapainya orientasi batin yang lebih stabil. Jiwa yang matang bukan jiwa yang tidak memiliki energi, tetapi jiwa yang energinya telah memiliki arah.

Pada akhirnya, *nafs* dapat dipahami sebagai dimensi manusia yang paling jelas memperlihatkan kemungkinan transformasi. Manusia tidak dibekukan oleh keadaan awalnya. Ia dapat jatuh, sadar, menyesal, memperbaiki diri, dan mengalami pembentukan baru. Dalam kerangka inilah *tazkiyah* bukan sekadar praktik moral, tetapi paradigma tentang kemungkinan manusia untuk menjadi lebih manusiawi melalui pengaturan kehidupan batin di bawah orientasi ketuhanan.

**Qalb sebagai dimensi batin**

Dalam antropologi Islam, *qalb* tidak dapat direduksi menjadi organ biologis jantung, tetapi juga tidak tepat dilepaskan sepenuhnya dari makna jasmaninya. Al-Qur’an menggunakan bahasa hati untuk berbicara tentang kemampuan memahami, menerima kebenaran,

mengalami penyimpangan, memperoleh ketenangan, dan mengalami penyakit batin. Karena itu, *qalb* dapat dipahami sebagai kategori yang menjembatani aspek psikologis, moral, epistemologis, dan spiritual manusia.

Al-Qur'an bahkan mengaitkan hati dengan kemampuan memahami. Ia menyebut manusia yang memiliki hati tetapi tidak menggunakannya untuk memahami tanda-tanda Allah (Q.S. al-A'rāf 7: 179).[82] Pernyataan ini penting karena memperluas pengertian pengetahuan. Dalam perspektif Al-Qur'an, mengetahui bukan sekadar memiliki informasi atau kemampuan melakukan inferensi. Ada bentuk pengetahuan yang berkaitan dengan kesiapan batin untuk menerima makna. Hati dapat "mengetahui", tetapi juga dapat tertutup.

Konsep *qalb* karena itu mengandung dimensi epistemologis. Ia bukan sekadar tempat emosi. Jika hati hanya dipahami sebagai pusat perasaan, maka sebagian besar kedalaman konsep Qur'ani mengenai *qalb* akan hilang. Hati merupakan pusat orientasi batin yang menentukan bagaimana manusia menanggapi kenyataan. Dua manusia dapat menerima informasi yang sama tetapi memberikan respons moral yang berbeda karena struktur batin mereka berbeda.

Al-Qur'an berbicara tentang penyakit hati (*marḍ al-qalb*) dalam beberapa konteks. Penyakit tersebut tidak harus dimengerti sebagai penyakit medis, melainkan sebagai gangguan dalam orientasi batin—keraguan, kemunafikan, kecenderungan menyimpang, atau kondisi moral tertentu. Pada saat yang sama, Al-Qur'an berbicara tentang hati yang tenang melalui mengingat Allah (Q.S. al-Ra'd 13: 28).[83] Dua kutub tersebut memperlihatkan bahwa *qalb* bersifat dinamis. Ia dapat mengalami kerusakan, perubahan, dan pemulihan.

Al-Ghazālī memberi kedalaman khusus terhadap konsep tersebut. Dalam *Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn*, pembahasan tentang keajaiban hati menjadi salah satu bagian penting dalam pemetaan kehidupan spiritual manusia. Hati diperlakukan bukan hanya sebagai organ jasmani, melainkan sebagai realitas batin yang menjadi locus pengetahuan dan transformasi moral.[84] Kajian terhadap pemikiran al-Ghazālī menunjukkan bahwa *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan *ʻaql* memiliki relasi yang kompleks dan tidak selalu dapat dipisahkan sebagai entitas terpisah.[85]

Penting dicatat bahwa penggunaan istilah "pusat pengetahuan" untuk *qalb* tidak berarti akal kehilangan fungsi. Justru salah satu keunikan antropologi Islam adalah bahwa pengetahuan manusia tidak hanya bergerak melalui satu instrumen. Akal membedakan dan mengonstruksi argumentasi; indera memberikan pengalaman terhadap dunia empiris; hati memberikan orientasi batin terhadap makna. Hubungan tersebut tidak harus dipahami sebagai hierarki sederhana yang menundukkan akal kepada emosi. Sebaliknya, *qalb* yang sehat membutuhkan akal yang tertib, sementara akal membutuhkan orientasi moral agar kecerdasannya tidak berubah menjadi instrumen pembenaran.

Dimensi batin *qalb* menjadi semakin jelas dalam konteks penyucian. Hati yang sehat bukan hanya hati yang "merasakan Tuhan", tetapi hati yang menghasilkan perubahan dalam tindakan. Spiritualitas yang tidak berbuah pada kejujuran, keadilan, kasih sayang, pengendalian diri, dan tanggung jawab sosial kehilangan sebagian substansi etisnya. Karena itu, *qalb* tidak boleh dijadikan legitimasi bagi subjektivisme spiritual—pandangan bahwa pengalaman batin pribadi otomatis lebih benar daripada pertimbangan rasional dan norma agama.

Di sini terdapat keseimbangan yang penting. Tradisi tasawuf menaruh perhatian pada pengalaman batin, tetapi pengalaman tersebut tidak dengan sendirinya menjadi sumber kebenaran yang tak dapat dikritik. Pengalaman spiritual perlu dibaca dalam kerangka wahyu, akal, dan disiplin etis. *Kashf*, intuisi, atau pengalaman batin tidak boleh diposisikan sebagai wahyu baru yang menggantikan wahyu kenabian.

Perspektif Yedi Supriadi mengenai *Nurul Qolbi* menempatkan hati sebagai salah satu dimensi cahaya dalam konstruksi spiritual manusia.[86] Gagasan ini dapat dibaca sebagai upaya mengembangkan bahasa psikospiritual mengenai fungsi hati dalam proses pembentukan diri. Namun, secara akademik perlu dibedakan antara istilah konseptual yang dikembangkan oleh seorang pemikir kontemporer dan istilah yang memiliki kedudukan langsung dalam teks wahyu.

Dalam konstruksi yang lebih luas, *qalb* dapat dipahami sebagai pusat integrasi makna. Tubuh mengalami dunia; indera menerima rangsangan; akal mengolahnya; *nafs* menghendaki dan merespons; tetapi *qalb* menentukan orientasi terdalam yang membuat pengalaman tersebut memiliki nilai bagi diri. Karena itu, krisis manusia modern tidak selalu berasal dari kekurangan informasi. Bisa jadi masalahnya justru terletak pada ketidakteraturan orientasi batin: manusia mengetahui banyak hal tetapi tidak mengetahui bagaimana harus menempatkan pengetahuan itu dalam kehidupan.

Qalb yang sehat bukanlah qalb yang kosong dari pergulatan, melainkan qalb yang mampu mengembalikan pergulatan kepada orientasi yang benar. Ia bukan ruang pasif yang menunggu pengalaman spiritual, tetapi pusat pembentukan diri yang terus-menerus

membutuhkan pengawasan, pendidikan, dan penyucian. Dalam pengertian ini, dimensi batin manusia tidak berada di luar etika; justru etika memperoleh kedalamannya ketika tindakan lahiriah berakar pada transformasi batin.

**Akal sebagai instrumen memahami**

*'Aql* menempati posisi yang tidak dapat dikesampingkan dalam antropologi Islam. Ia merupakan kemampuan yang memungkinkan manusia membedakan, menghubungkan, menyimpulkan, mengingat, menimbang, dan memahami konsekuensi tindakan. Namun, ketika berbicara tentang akal dalam perspektif Islam, persoalannya bukan sekadar apakah manusia memiliki kemampuan berpikir, melainkan bagaimana kemampuan tersebut ditempatkan dalam keseluruhan struktur manusia.

Al-Qur'an berulang kali menyeru manusia untuk berpikir, memperhatikan, mengambil pelajaran, dan menggunakan kemampuan memahami. Bahasa Qur'ani tidak menggambarkan iman sebagai penolakan terhadap akal. Sebaliknya, banyak tanda-tanda kebesaran Allah justru dihadirkan melalui fenomena alam, sejarah, pengalaman manusia, dan refleksi terhadap diri. Manusia diminta membaca realitas, tetapi pembacaan itu tidak berhenti pada deskripsi fenomenal; ia diarahkan menuju kesadaran tentang makna dan sumber keberadaan.

Dalam kerangka tersebut, akal dapat dipahami sebagai instrumen pemahaman, tetapi bukan ukuran tunggal seluruh realitas. Pembatasan ini tidak berarti anti-rasionalisme. Justru sebaliknya, rasionalitas memperoleh kedudukan yang lebih disiplin ketika ia menyadari batas-batas kompetensinya. Akal dapat membuktikan hubungan logis,

menguji konsistensi, membedakan argumen valid dan tidak valid, serta membangun pengetahuan. Tetapi akal tidak dengan sendirinya mampu mengubah pengetahuan menjadi kebajikan.

Al-Ghazālī merupakan contoh penting mengenai persoalan tersebut. Pengalaman intelektualnya memperlihatkan bahwa skeptisisme epistemologis tidak diselesaikan hanya dengan menambah argumentasi. Dalam perkembangan pemikirannya, pengetahuan memiliki dimensi transformasional. Kebenaran tidak hanya harus dapat dipahami, tetapi juga harus mengubah subjek yang mengetahuinya. Dalam kerangka spiritualnya, akal merupakan kemampuan penting, tetapi tidak identik dengan keseluruhan manusia.[87]

Ibn Sīnā menawarkan jalur berbeda. Dalam filsafatnya, jiwa rasional memiliki kapasitas untuk memahami bentuk-bentuk universal dan berhubungan dengan pengetahuan yang melampaui pengalaman indrawi. Eksperimen *floating man* memperlihatkan bahwa kesadaran diri tidak dapat begitu saja direduksi menjadi kesadaran atas tubuh.[88] Argumentasi tersebut memiliki konsekuensi filosofis yang besar: manusia memiliki dimensi refleksif yang memungkinkan dirinya menjadikan dirinya sendiri sebagai objek kesadaran.

Perbedaan al-Ghazālī dan Ibn Sīnā memperlihatkan dua corak penting. Ibn Sīnā lebih kuat dalam memberikan analisis filosofis mengenai struktur jiwa dan kemampuan kognitif, sedangkan al-Ghazālī lebih intens mengaitkan kemampuan mengetahui dengan penyucian subjek yang mengetahui. Keduanya dapat dipertemukan dalam satu proposisi: pengetahuan tentang manusia tidak cukup jika hanya menjelaskan mekanisme berpikir; ia harus mempertimbangkan kualitas subjek yang berpikir.

Akal juga tidak dapat dipisahkan dari *qalb*. Dalam tradisi al-Ghazālī, istilah *ʻaql* sendiri memiliki rentang makna dan berhubungan dengan struktur batin manusia. Kajian kontemporer terhadap pemikirannya menunjukkan bahwa *ʻaql*, *qalb*, *nafs*, dan *rūḥ* membentuk suatu jaringan konseptual yang tidak mudah dipisahkan secara mekanistik.[89] Karena itu, oposisi sederhana antara "akal" dan "hati" justru tidak sesuai dengan kompleksitas tradisi Islam.

Pemisahan akal dan hati secara antagonistik sering muncul ketika rasionalitas modern dipertentangkan dengan spiritualitas. Dalam kerangka Islam, pertentangan semacam itu perlu dikoreksi. Akal tanpa orientasi moral dapat menjadi instrumen manipulasi; spiritualitas tanpa disiplin intelektual dapat berubah menjadi subjektivisme. Keduanya membutuhkan hubungan yang lebih dialogis.

Yedi Supriadi menggunakan konsep *Nurul Akli* sebagai salah satu unsur dalam konstruksi lima cahaya spiritual manusia.[90] Penempatan akal dalam struktur spiritual tersebut menarik karena menunjukkan bahwa kecerdasan tidak ditempatkan sebagai lawan spiritualitas. Akal justru dipahami sebagai bagian dari proses pembentukan manusia. Secara konseptual, gagasan ini membuka kemungkinan untuk memahami kecerdasan sebagai kemampuan yang harus diarahkan oleh kesadaran moral dan spiritual.

Meski demikian, akal juga memiliki batas. Ia bekerja melalui konsep, proposisi, inferensi, dan representasi. Pengalaman spiritual tertentu tidak selalu dapat direduksi menjadi proposisi tanpa kehilangan sebagian karakter fenomenologisnya. Namun, keterbatasan ini tidak berarti pengalaman spiritual kebal dari evaluasi rasional. Klaim tentang

pengalaman tetap dapat dinilai dari koherensi, konsistensi, kesesuaian dengan prinsip agama, dan konsekuensi etiknya.

Dengan demikian, akal dalam perspektif Islam sebaiknya dipahami sebagai instrumen yang memiliki fungsi epistemik sekaligus etis. Ia membantu manusia mengetahui apa yang benar, tetapi juga seharusnya membantu manusia memahami mengapa kebenaran tersebut harus diwujudkan. Akal mencapai kematangannya bukan ketika ia mengklaim mampu menjelaskan segala sesuatu, melainkan ketika ia mengetahui wilayah kompetensinya dan mampu bekerja secara harmonis dengan dimensi manusia lainnya.

**Tubuh, ruh, jiwa, qalb, akal, dan nafs**

Kesulitan utama dalam memahami tubuh, ruh, jiwa, *qalb*, akal, dan *nafs* terletak pada kecenderungan memperlakukan istilah-istilah tersebut sebagai enam objek yang terpisah secara mekanis. Tradisi Islam tidak memberikan dasar yang cukup untuk penyederhanaan semacam itu. Sebaliknya, istilah-istilah tersebut berfungsi untuk menangkap berbagai dimensi pengalaman manusia yang secara faktual hadir dalam satu kehidupan yang sama.

Tubuh merupakan dimensi paling mudah diamati. Ia memiliki struktur biologis, kebutuhan fisiologis, keterbatasan material, dan keterikatan dengan ruang serta waktu. Namun, manusia tidak mengalami tubuh hanya sebagai objek eksternal. Manusia mengalami tubuh sebagai "tubuhku". Kesadaran kepemilikan ini sudah mengandung persoalan filosofis: manusia dapat mengamati tubuhnya, merawatnya, menilai kondisinya, bahkan mengambil jarak reflektif

terhadapnya. Karena itu, pengalaman manusia terhadap tubuh tidak identik dengan pengalaman terhadap benda mati.

*Rūḥ* menunjuk dimensi yang berkaitan dengan kehidupan dan misteri eksistensial manusia. Akan tetapi, Al-Qur'an secara eksplisit menolak klaim pengetahuan manusia yang berlebihan mengenai hakikatnya (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[91] Maka, pembahasan mengenai ruh harus ditempatkan dalam wilayah yang membedakan pengetahuan tekstual, penalaran filosofis, dan spekulasi metafisik.

*Nafs* memiliki karakter yang lebih dinamis. Ia menunjuk diri manusia dalam proses pergulatan, kecenderungan, pilihan, pengendalian, dan transformasi. Q.S. al-Syams 91: 7–10 menempatkan *nafs* dalam horizon penyucian, sehingga kehidupan manusia tidak dipahami sebagai keadaan tetap, melainkan sebagai proses pembentukan.[92]

*Qalb* menandai pusat orientasi batin. Ia berkaitan dengan pemahaman, keteguhan, penyimpangan, penyakit batin, ketenangan, dan penerimaan terhadap kebenaran. Karena itu, *qalb* memiliki dimensi epistemologis sekaligus moral. Hati bukan sekadar "pusat emosi", tetapi pusat batin yang menentukan bagaimana manusia menerima dan memberi makna terhadap realitas.

*Akal* menjalankan fungsi membedakan dan memahami. Ia bekerja dengan konsep, penalaran, pengujian, dan refleksi. Dalam hubungan dengan dimensi lain, akal dapat menjadi instrumen yang menertibkan dorongan, tetapi ia juga dapat menjadi alat rasionalisasi apabila berada di bawah dominasi *nafs*. Manusia dapat menggunakan kecerdasan untuk mencari kebenaran atau untuk membenarkan apa yang sebenarnya sudah ia inginkan.

Karena itu, relasi antardimensi tersebut lebih tepat digambarkan sebagai hubungan dinamis daripada pembagian struktural. Tubuh menyediakan medium kehidupan material; ruh berkaitan dengan prinsip kehidupan dan dimensi transenden; *nafs* merupakan medan dinamika diri; *qalb* menjadi pusat orientasi batin; akal menjalankan fungsi memahami dan menimbang; sementara seluruhnya berinteraksi dalam satu kehidupan manusia yang konkret.

Al-Ghazālī memberikan salah satu model paling berpengaruh untuk membaca keterhubungan tersebut. Kajian terhadap karya-karyanya menunjukkan bahwa ia tidak selalu memperlakukan *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan *ʻaql* sebagai substansi yang berdiri sendiri, melainkan menggunakan istilah-istilah itu untuk menyingkap berbagai aspek realitas manusia.[93] Hal tersebut penting karena mencegah pembaca modern membuat "anatomi spiritual" yang terlalu literal.

Yedi Supriadi, dalam konstruksi kontemporernya, menyebut empat dimensi manusia berupa hati, jiwa, ruh, dan ragawi, dengan berbagai aspek dan daya yang bersifat lahiriah maupun batiniah.[94] Kerangka tersebut dapat dipandang sebagai usaha sistematis untuk mengintegrasikan dimensi fisik dan metafisik manusia. Ia memiliki nilai heuristik karena membantu pembaca melihat manusia secara keseluruhan. Namun, secara akademik, kerangka tersebut harus dibedakan dari taksonomi eksplisit Al-Qur’an, sebab Al-Qur’an sendiri tidak menyajikan tabel antropologis yang memisahkan manusia ke dalam kategori-kategori tersebut.

Perbedaan tersebut penting bagi konstruksi konseptual monograf. Kategori-kategori itu dapat digunakan secara analitis selama tidak dianggap sebagai entitas yang sepenuhnya independen. Misalnya,

tindakan fisik dapat dipengaruhi oleh kondisi *nafs*, kualitas *qalb*, pertimbangan akal, dan orientasi spiritual. Sebaliknya, kondisi batin dapat dipengaruhi oleh kebiasaan tubuh, lingkungan, pola hidup, dan tindakan yang terus diulang. Relasinya bersifat timbal balik.

Hal tersebut juga menjelaskan mengapa pendidikan manusia tidak dapat berhenti pada pendidikan intelektual. Pengetahuan yang tinggi tidak menjamin jiwa yang tertata. Demikian pula pengalaman spiritual tidak otomatis menghasilkan kecerdasan moral jika tidak diterjemahkan ke dalam tindakan. Integrasi manusia menghendaki keterhubungan antara apa yang diketahui, apa yang diinginkan, apa yang diyakini, apa yang dirasakan, dan apa yang dilakukan.

Di sini konsep manusia sebagai kesatuan menjadi penting. "Kesatuan" tidak berarti menghapus perbedaan konseptual antaristilah, melainkan menolak fragmentasi. Tubuh bukan musuh ruh; akal bukan lawan hati; *nafs* bukan selalu sinonim kejahatan; dan *qalb* bukan sekadar emosi. Masing-masing memiliki fungsi dan potensi yang dapat mengarah kepada integrasi atau konflik.

Manusia yang matang adalah manusia yang mampu mengubah keragaman daya tersebut menjadi keteraturan. Akal tidak menindas hati; hati tidak meniadakan akal; *nafs* tidak menguasai seluruh kehendak; tubuh tidak menjadi pusat absolut kehidupan; dan spiritualitas tidak melarikan manusia dari dunia. Kesatuan tersebut bersifat dinamis karena selalu membutuhkan pemeliharaan melalui kesadaran, pendidikan, disiplin moral, dan orientasi penghambaan.

**Hubungan antardimensi manusia**

Memahami manusia sebagai kesatuan tidak berarti menghapus perbedaan antara tubuh, ruh, *nafs*, *qalb*, dan akal. Sebaliknya, kesatuan manusia justru baru dapat dipahami apabila perbedaan fungsi tersebut diakui sekaligus ditempatkan dalam hubungan yang saling memengaruhi. Problem antropologis yang mendasar bukan hanya "apa saja unsur manusia", tetapi bagaimana berbagai dimensi tersebut bekerja bersama dalam menghasilkan pengalaman, keputusan, dan tindakan.

Tubuh memberikan kondisi material bagi ekspresi manusia. Kelelahan, rasa sakit, kebutuhan makan, tidur, kesehatan, dan perubahan fisiologis dapat memengaruhi keadaan psikologis dan kualitas konsentrasi. Tetapi hubungan itu tidak berlangsung satu arah. Keadaan batin juga dapat memengaruhi tubuh melalui kebiasaan, tekanan psikologis, pola hidup, dan perilaku. Karena itu, hubungan tubuh dan batin tidak tepat dipahami sebagai hubungan antara dua wilayah yang benar-benar terpisah.

Pada tingkat yang lebih dalam, *nafs* merupakan medan tempat berbagai dorongan berinteraksi. Keinginan untuk memperoleh kenikmatan, keamanan, pengakuan, kekuasaan, atau penghargaan sosial dapat menjadi bagian dari dinamika *nafs*. Dorongan tersebut tidak selalu negatif. Persoalannya muncul ketika dorongan kehilangan batas dan menguasai kemampuan manusia untuk menimbang.

Akal berfungsi dalam proses penilaian. Ia dapat mempertimbangkan konsekuensi, membandingkan alternatif, dan mengembangkan argumentasi. Namun, akal tidak selalu menjadi penguasa aktual manusia. Seseorang dapat mengetahui bahwa suatu

tindakan buruk tetapi tetap melakukannya. Fakta tersebut menunjukkan bahwa mengetahui dan menghendaki bukanlah hal yang identik. Jarak antara pengetahuan dan tindakan merupakan salah satu persoalan paling penting dalam psikologi moral.

Di sinilah *qalb* memiliki posisi penting. Hati menentukan orientasi batin yang memberi arah kepada pengetahuan dan kehendak. Al-Qur'an mengaitkan hati dengan kemampuan memahami, tetapi juga dengan kemungkinan tertutupnya pemahaman (Q.S. al-A'rāf 7: 179).[95] Artinya, masalah manusia bukan hanya kekurangan kapasitas kognitif. Seseorang dapat memiliki kecerdasan tinggi tetapi tetap mengalami kebutaan moral.

*Rūḥ* menempatkan seluruh dinamika tersebut dalam horizon yang lebih transenden. Namun, kehati-hatian harus tetap dijaga. Tidak tepat mengatakan bahwa ruh adalah "bagian Tuhan" atau bahwa manusia dapat memiliki sifat ketuhanan secara dzati. Ruh tetap berada dalam wilayah ciptaan dan misteri yang pengetahuannya dibatasi oleh wahyu (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[96]

Dalam pemikiran al-Ghazālī, hubungan berbagai dimensi tersebut dapat dibaca sebagai persoalan pembentukan manusia. Kajian terhadap karya-karyanya menunjukkan adanya hubungan erat antara jiwa, hati, akal, dan spirit dalam proses transformasi spiritual.[97] Struktur manusia dengan demikian bukan sistem statis. Ia merupakan medan tarik-menarik yang dapat mengalami keteraturan atau disintegrasi.

Yedi Supriadi mengembangkan gagasan serupa dalam bahasa psikospiritual kontemporer dengan menempatkan hati, jiwa, ruh, dan jasad sebagai dimensi yang memiliki daya dan fungsi masing-masing.[98] Dalam konstruksi tersebut, pembentukan jati diri terjadi melalui proses

integrasi dan transformasi. Gagasan ini dapat menjadi kontribusi kontemporer yang menarik, terutama ketika manusia modern cenderung dipahami secara terfragmentasi oleh disiplin-disiplin ilmu yang berdiri sendiri.

Namun, konsep integrasi harus diperlakukan secara kritis. Integrasi bukan berarti setiap dimensi harus selalu berada dalam keadaan harmonis secara sempurna. Konflik internal merupakan bagian dari pengalaman manusia. Bahkan, kemampuan mengelola konflik dapat menjadi unsur pembentukan kedewasaan. Yang penting bukan menghilangkan seluruh ketegangan, melainkan mengembangkan tata hubungan yang memungkinkan ketegangan tersebut diarahkan kepada kebaikan.

Dari perspektif ini, krisis manusia dapat dibaca sebagai gangguan hubungan antardimensi. Tubuh mungkin dikuasai pola hidup yang merusak; *nafs* mungkin dikuasai keinginan; akal mungkin menjadi alat pembenaran; *qalb* mungkin kehilangan kepekaan; dan dimensi spiritual mungkin terpinggirkan. Tidak satu pun gangguan tersebut berdiri sendiri. Ia membentuk rangkaian sebab-akibat yang saling memperkuat.

Sebaliknya, transformasi manusia juga berlangsung secara integratif. Disiplin tubuh dapat mendukung kejernihan batin; pengetahuan dapat memperluas kesadaran; pengendalian diri dapat menata *nafs*; zikir dan ibadah dapat mengarahkan *qalb*; refleksi rasional dapat mengoreksi keyakinan yang keliru; dan tindakan moral dapat memperkuat struktur batin. Tidak ada satu instrumen yang bekerja sendirian.

Dari sini dapat dirumuskan suatu proposisi konseptual: manusia tidak menjadi utuh karena salah satu dimensinya mencapai dominasi absolut, melainkan ketika berbagai dimensinya berada dalam tata hubungan yang memungkinkan kehidupan material, psikologis, intelektual, moral, dan spiritual bergerak menuju orientasi yang koheren. Keutuhan bukan keseragaman, melainkan keteraturan dalam keberagaman.

Pandangan ini juga menghindarkan spiritualitas dari kecenderungan mengabaikan tubuh dan kehidupan sosial. Jika manusia adalah kesatuan, maka kualitas spiritual seharusnya tercermin dalam cara tubuh diperlakukan, bagaimana akal digunakan, bagaimana keinginan dikendalikan, bagaimana hati diarahkan, dan bagaimana manusia berhubungan dengan sesamanya. Spiritualitas yang tidak menyentuh struktur kehidupan konkret belum mencapai bentuk integrasinya.

Hubungan antardimensi manusia pada akhirnya dapat dipahami sebagai jaringan yang bersifat dinamis, bukan diagram mekanistik. Tubuh, ruh, *nafs*, *qalb*, dan akal tidak berdiri sebagai benda-benda di dalam manusia. Mereka adalah kategori konseptual untuk memahami kompleksitas satu keberadaan manusia. Justru kesadaran terhadap kompleksitas itulah yang memungkinkan antropologi Islam keluar dari reduksionisme tanpa jatuh ke dalam spekulasi metafisik yang tidak terkendali.

**Batas pengetahuan manusia tentang ruh**

Pembahasan mengenai ruh pada akhirnya membawa manusia kepada sebuah paradoks epistemologis: semakin serius manusia

berusaha memahami ruh, semakin jelas bahwa pengetahuan mengenai hakikatnya memiliki batas. Paradoks tersebut bukan alasan untuk menghentikan refleksi, melainkan alasan untuk membangun disiplin dalam membedakan antara pengetahuan, interpretasi, pengalaman, dan spekulasi.

Al-Qur'an memberikan batas tersebut secara sangat eksplisit. Ketika manusia bertanya mengenai ruh, jawaban wahyu tidak memberikan uraian metafisik yang panjang mengenai substansi ruh. Sebaliknya, manusia diberi tahu bahwa ruh termasuk urusan Tuhan dan pengetahuan manusia tentangnya hanya sedikit (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[99] Secara epistemologis, ayat ini merupakan salah satu pernyataan paling penting mengenai keterbatasan manusia dalam tradisi Islam.

Keterbatasan tidak berarti ketidaktahuan absolut. Manusia mengetahui bahwa ruh merupakan konsep penting dalam wahyu; manusia dapat mengkaji berbagai konteks penggunaannya; ulama dapat menafsirkan; filosof dapat menyusun argumentasi; sufi dapat berbicara mengenai pengalaman spiritual. Yang tidak dibenarkan adalah mengubah seluruh kemungkinan tersebut menjadi klaim bahwa hakikat ruh telah diketahui secara sempurna.

Pembedaan ini sangat penting karena sejarah pemikiran Islam memperlihatkan beragam teori mengenai jiwa dan ruh. Filosof seperti Ibn Sīnā mengembangkan teori jiwa melalui perangkat metafisika dan psikologi filosofis. Al-Ghazālī mengembangkan pembahasan yang mempertemukan aspek teologis, filosofis, etis, dan sufistik. Tradisi sufistik kemudian mengembangkan bahasa mengenai hati, ruh, tajallī, ma'rifah, dan pengalaman batin. Keragaman tersebut merupakan kekayaan intelektual, tetapi juga menunjukkan bahwa tidak terdapat

alasan akademik untuk memaksakan satu formulasi sebagai satu-satunya representasi seluruh tradisi Islam.

Al-Ghazālī sendiri menunjukkan kehati-hatian terhadap pembahasan hakikat *qalb*, *rūḥ*, dan *nafs*. Kajian atas pemikirannya memperlihatkan bahwa ia membedakan perhatian terhadap kualitas dan transformasi hati dari spekulasi mengenai hakikat terdalamnya.[100] Sikap tersebut memiliki signifikansi metodologis: tidak semua pertanyaan yang dapat dirumuskan manusia harus dijawab dengan tingkat kepastian yang sama.

Batas pengetahuan juga dapat dilihat melalui perbedaan antara pengalaman subjektif dan pengetahuan objektif. Seseorang mungkin mengalami ketenangan dalam zikir, memperoleh pengalaman spiritual, atau merasakan kedekatan dengan Allah. Pengalaman tersebut memiliki realitas fenomenologis bagi subjek. Tetapi dari pengalaman pribadi tidak otomatis dapat ditarik klaim universal mengenai struktur ontologis ruh. Pengalaman dapat menjadi bahan refleksi, bukan secara otomatis menjadi bukti final bagi seluruh manusia.

Hal tersebut menuntut kehati-hatian terhadap istilah seperti "cahaya ruh", "energi spiritual", "getaran jiwa", atau istilah kontemporer lain yang sering digunakan dalam wacana spiritual. Istilah semacam itu dapat memiliki nilai metaforis atau pedagogis, tetapi harus dibedakan dari kategori wahyu dan konsep teologis yang memiliki sejarah intelektual tertentu. Tanpa pembedaan tersebut, bahasa spiritual mudah bergeser menjadi klaim pseudoilmiah.

Konstruksi Yedi Supriadi mengenai ruh berusaha memberikan penjelasan integratif dengan menempatkan ruh sebagai prinsip vital yang menghubungkan jiwa dan jasad.[101] Secara konseptual, gagasan

tersebut menarik karena berusaha mengatasi dualisme sederhana antara tubuh dan batin. Namun, statusnya harus ditempatkan sebagai konstruksi pemikiran kontemporer, bukan sebagai pengetahuan final mengenai hakikat ruh. Q.S. al-Isrā' 17: 85 justru mengharuskan setiap konstruksi semacam itu disertai kesadaran akan batasnya.

Di sinilah kerendahan hati epistemologis menjadi bagian dari etika keilmuan. Pengetahuan yang matang bukan pengetahuan yang selalu mengklaim kepastian, melainkan pengetahuan yang mampu membedakan tingkat kepastian. Ada hal yang diketahui melalui teks wahyu; ada yang diperoleh melalui argumentasi rasional; ada yang diinterpretasikan dari tradisi; ada yang dialami secara subjektif; dan ada yang tetap menjadi misteri.

Misteri dalam kerangka Islam tidak identik dengan irasionalitas. Sesuatu dapat melampaui pengetahuan manusia tanpa bertentangan dengan akal. Akal dapat mengetahui bahwa suatu pertanyaan memiliki batas jawaban berdasarkan sumber pengetahuan yang tersedia. Bahkan, pengakuan atas keterbatasan tersebut merupakan tindakan rasional ketika bukti yang tersedia memang tidak memungkinkan klaim lebih jauh.

Batas epistemologis juga melindungi teologi dari antropomorfisme. Ketika berbicara tentang "ruh dari Allah", manusia harus mempertahankan perbedaan ontologis antara Allah dan makhluk. Penyandaran ruh kepada Allah tidak memberikan legitimasi untuk mengatakan bahwa manusia memiliki bagian dari zat Tuhan. Dalam perspektif tauhid, Allah tidak terbagi, tidak mengalami inkarnasi, dan tidak menjadi manusia. Manusia tetap *'abd*, sementara Allah tetap Rabb dan al-Khāliq.

Karena itu, pembahasan mengenai ruh seharusnya menghasilkan dua gerak sekaligus. Gerak pertama adalah keberanian intelektual untuk bertanya, meneliti, membaca tradisi, dan mengembangkan konsepsi. Gerak kedua adalah kerendahan hati untuk mengakui wilayah yang tidak dapat dipastikan. Tanpa gerak pertama, spiritualitas dapat jatuh menjadi kepasifan intelektual. Tanpa gerak kedua, ilmu dapat berubah menjadi kesombongan metafisik.

Pada titik tersebut, misteri ruh justru memperoleh makna filosofis yang paling dalam. Manusia mengetahui bahwa dirinya hidup, tetapi tidak sepenuhnya mengetahui hakikat prinsip kehidupan itu. Manusia mampu berpikir tentang dirinya, tetapi tidak mampu menjadikan seluruh dirinya transparan bagi pengetahuannya sendiri. Ia memiliki kesadaran, tetapi tidak dapat dengan mudah menguasai sumber terdalam kesadarannya. Keterbatasan tersebut bukan sekadar kelemahan manusia; ia merupakan bagian dari struktur keberadaan manusia sebagai makhluk.

Maka, batas pengetahuan tentang ruh tidak menutup antropologi Islam. Ia justru memberikan orientasi yang benar bagi seluruh pembahasan tentang manusia. Manusia dapat mengenal dirinya tanpa mengklaim telah menguasai seluruh rahasia dirinya. Ia dapat mengembangkan ilmu tanpa mengubah ilmu menjadi absolut. Ia dapat mengalami spiritualitas tanpa mengubah pengalaman subjektif menjadi dogma universal. Dan ia dapat berbicara tentang ruh dengan bahasa yang kaya, selama tetap menyadari bahwa antara manusia dan misteri ilahi terdapat batas yang tidak boleh dilampaui oleh kesombongan pengetahuan.

# Bab 3 — Fitrah dan Keterhubungan Manusia dengan Tuhan

## Asal-usul keterhubungan manusia dengan Tuhan

Pertanyaan mengenai asal-usul keterhubungan manusia dengan Tuhan membawa pembahasan tentang manusia melampaui wilayah psikologi individual menuju suatu horizon antropologis dan teologis yang lebih mendasar. Manusia tidak hanya dipahami sebagai makhluk yang pada suatu tahap kehidupannya *memilih* untuk percaya kepada Tuhan, melainkan sebagai makhluk yang dalam struktur keberadaannya memiliki kemungkinan untuk mengarahkan kesadaran kepada Yang Transenden. Dalam perspektif Islam, keterhubungan tersebut tidak pertama-tama dijelaskan sebagai produk kebudayaan, pendidikan, atau kebutuhan psikologis, meskipun seluruh unsur tersebut dapat memengaruhi bentuk konkretnya. Ia berakar pada cara Al-Qur'an memahami asal dan struktur manusia.

Salah satu landasan penting terdapat dalam konsep *fiṭrah*. Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diciptakan menurut *fiṭrah Allāh*, kemudian menghubungkannya dengan orientasi kepada agama yang lurus (Q.S. al-Rūm 30: 30).[102] Ayat tersebut penting karena *fiṭrah* tidak sekadar menunjuk kepada keadaan biologis ketika manusia dilahirkan. Ia menunjuk kepada suatu tatanan asal yang membuat manusia memiliki keterarahan tertentu terhadap kebenaran, keteraturan moral, dan ketuhanan. Namun, menyamakan *fiṭrah* secara sederhana dengan

“naluri beragama” juga berisiko mereduksi konsep tersebut. *Fiṭrah* lebih tepat dipahami sebagai struktur kemungkinan manusia untuk menerima, mengenali, dan mengarahkan diri kepada kebenaran ilahiah.

Di sini perlu dibedakan antara *asal keterhubungan* dan *kesadaran eksplisit mengenai keterhubungan*. Seorang manusia dapat hidup tanpa artikulasi teologis yang jelas, bahkan dapat menolak bahasa agama, tetapi keadaan tersebut tidak serta-merta membuktikan bahwa dimensi transendental tidak memiliki tempat dalam struktur pengalaman manusia. Charles Taylor, ketika membahas pembentukan identitas modern, menunjukkan bahwa manusia selalu memahami dirinya melalui apa yang dianggap bernilai dan melalui horizon moral yang memberikan bobot tertentu kepada pilihan-pilihannya.[103] Dari perspektif ini, keterhubungan dengan Tuhan dapat dibaca sebagai salah satu kemungkinan terdalam dari proses manusia mencari sumber nilai yang tidak sepenuhnya berasal dari kehendak subjektifnya sendiri.

Al-Qur’an memberikan dimensi yang lebih primordial melalui gambaran tentang kesaksian anak keturunan Adam kepada Tuhan. Sebelum membahas peristiwa tersebut secara lebih khusus melalui konsep *alastu bi rabbikum*, penting dicatat bahwa teks Qur’ani menghubungkan manusia dengan Tuhan melalui suatu relasi yang mendahului artikulasi sosial dan historis manusia. Artinya, relasi ketuhanan tidak hanya ditempatkan pada akhir perjalanan pencarian manusia; ia juga ditempatkan pada horizon asal-usul eksistensialnya.

Konsekuensi antropologis dari konstruksi tersebut cukup mendalam. Manusia dalam perspektif Islam tidak dapat sepenuhnya memahami dirinya hanya dengan bertolak dari dirinya sendiri.

Kesadaran tentang “siapa aku” pada tingkat terdalam bersentuhan dengan pertanyaan “dari mana aku berasal”, “kepada siapa aku bertanggung jawab”, dan “ke mana keberadaanku diarahkan”. Ketiganya membuat antropologi Islam bersifat relasional sekaligus teleologis. Manusia bukan pusat mutlak bagi dirinya sendiri; ia adalah makhluk yang keberadaannya memperoleh orientasi melalui relasi dengan Pencipta.

Akan tetapi, pendekatan semacam ini tidak boleh berubah menjadi simplifikasi bahwa setiap pengalaman spiritual manusia otomatis merupakan bukti langsung kehadiran Tuhan dalam kesadarannya. William James, melalui kajiannya mengenai pengalaman keagamaan, memperlihatkan betapa beragamnya bentuk pengalaman religius individual, mulai dari rasa kehadiran ilahi, pertobatan, pengalaman mistik, hingga perubahan mendalam dalam orientasi hidup.[104] Kajian fenomenologis semacam itu penting karena membedakan antara realitas pengalaman spiritual sebagai fenomena manusia dan penilaian teologis mengenai sumber atau kebenaran metafisis pengalaman tersebut.

Sintesis yang dapat dikembangkan ialah bahwa keterhubungan manusia dengan Tuhan memiliki sekurang-kurangnya tiga lapisan. Pertama, lapisan ontologis, yakni kenyataan bahwa manusia adalah makhluk yang bergantung pada Pencipta. Kedua, lapisan antropologis, yakni adanya keterarahan manusia kepada makna, nilai, dan kebenaran yang melampaui kepentingan sesaat. Ketiga, lapisan eksistensial, yakni pengalaman konkret manusia ketika keterarahan tersebut disadari, diabaikan, dipertanyakan, atau dihidupkan kembali. Ketiga lapisan ini menjelaskan mengapa relasi manusia dengan Tuhan tidak cukup

dibahas sebagai persoalan doktrin; ia juga merupakan persoalan mengenai struktur keberadaan manusia itu sendiri.

**Alastu bi rabbikum**

Ungkapan *alastu bi rabbikum* berasal dari Q.S. al-A'rāf 7:172, ketika Al-Qur'an menggambarkan Tuhan mengambil kesaksian dari keturunan Adam: "Bukankah Aku Tuhanmu?" dan mereka menjawab, "Benar, kami bersaksi."[105] Ayat ini merupakan salah satu teks penting dalam pembahasan mengenai hubungan primordial manusia dengan Tuhan. Namun, kedalaman ayat tersebut menuntut kehati-hatian agar ia tidak segera diterjemahkan menjadi suatu skema metafisis yang lebih luas daripada yang secara tekstual dapat dipertanggungjawabkan.

Secara literal dan naratif, ayat tersebut menghadirkan suatu adegan kesaksian yang berkaitan dengan *rabb* dan tanggung jawab manusia. Tujuan yang disebutkan sesudah kesaksian itu juga signifikan: manusia tidak dapat dengan mudah mengajukan alasan bahwa mereka tidak mengetahui atau tidak menyadari persoalan tersebut. Karena itu, ayat *alastu* tidak hanya berbicara mengenai pengetahuan tentang Tuhan, tetapi juga mengenai pertanggungjawaban manusia.[106]

Dalam sejarah pemikiran Islam, ayat tersebut kemudian memperoleh berbagai elaborasi. Sebagian tradisi intelektual membacanya sebagai *mīthāq* atau perjanjian primordial yang berlangsung sebelum kehidupan duniawi, sedangkan pembacaan lain memberi tekanan lebih besar pada makna antropologisnya sebagai penegasan bahwa manusia memiliki kecenderungan atau kapasitas primordial untuk mengenali Tuhan dan mengarahkan diri kepada pengabdian kepada-Nya.[107] Kajian mengenai *fiṭrah* menunjukkan

bahwa hubungan antara Q.S. al-A'rāf 7:172 dan Q.S. al-Rūm 30:30 memang telah menjadi bagian penting dalam sejarah antropologi teologis Islam, tetapi para teolog tidak selalu memberikan penafsiran yang sama terhadap hubungan kedua ayat tersebut.[108]

Pembedaan tersebut sangat penting. Al-Qur'an menyatakan peristiwa dan maknanya, tetapi tidak menjelaskan seluruh mekanisme psikologis mengenai bagaimana kesaksian primordial itu bekerja dalam kehidupan kesadaran manusia. Karena itu, klaim bahwa setiap manusia secara sadar menyimpan memori psikologis tentang suatu dialog pra-duniawi tidak dapat diperlakukan sebagai kesimpulan tekstual yang niscaya. Yang lebih dapat dipertanggungjawabkan ialah memahami *alastu* sebagai dasar teologis bagi gagasan tentang keterhubungan manusia dengan Tuhan dan tanggung jawab manusia terhadap pengenalan tersebut.[109]

Hadis tentang *fiṭrah* memberikan salah satu landasan penting bagi hubungan konseptual tersebut. Nabi Muhammad saw. bersabda bahwa setiap anak dilahirkan di atas *fiṭrah*, kemudian lingkungan keluarganya berperan dalam pembentukan identitas keagamaannya.[110] Dalam riwayat lain, hadis tersebut secara langsung dikaitkan dengan Q.S. al-Rūm 30:30. Hubungan antara hadis *fiṭrah* dan ayat *alastu* kemudian dikembangkan secara berbeda dalam tradisi tafsir dan teologi. Karena itu, hadis tersebut dapat menjadi dasar untuk membicarakan kecenderungan primordial manusia, tetapi tidak dengan sendirinya membuktikan adanya memori psikologis sadar tentang sebuah peristiwa pra-kelahiran.[111]

Pada titik ini, *alastu* dapat dibaca sebagai struktur relasional. Pertanyaan "Bukankah Aku Tuhanmu?" tidak sekadar menanyakan

keberadaan Tuhan, tetapi membentuk suatu relasi antara Tuhan sebagai *Rabb* dan manusia sebagai pihak yang memberi kesaksian. Dalam bahasa teologi Islam, pembicaraan mengenai Tuhan dan manusia kemudian berkembang melalui konsep-konsep seperti penciptaan, pemeliharaan, pengetahuan, kebebasan, dan tanggung jawab. Tradisi teologi Māturīdī, misalnya, memberi perhatian besar pada hubungan antara wahyu dan kemampuan rasional manusia dalam memperoleh pengetahuan tentang Tuhan.[112]

Pembacaan demikian juga membantu menghindari dua ekstrem. Ekstrem pertama ialah reduksionisme literal yang menganggap ayat tersebut harus diterjemahkan menjadi suatu memori biologis atau psikologis yang dapat ditemukan secara empiris. Ekstrem kedua ialah simbolisme yang terlalu longgar sehingga *alastu* kehilangan bobot teologisnya dan hanya diperlakukan sebagai metafora psikologis mengenai pencarian makna. Di antara kedua ekstrem itu terdapat kemungkinan pembacaan yang lebih hati-hati: *alastu* merupakan bahasa wahyu untuk mengungkapkan kedalaman relasi manusia dengan Tuhan yang mendahului pengalaman historis manusia, sementara bentuk psikologis dan eksistensial dari relasi tersebut berlangsung sepanjang kehidupan.[113]

Keragaman penafsiran tersebut telah muncul dalam tradisi Islam sejak masa awal. Tafsir yang dinisbatkan kepada Ibn Kathīr, misalnya, menghubungkan kesaksian dalam Q.S. al-A‘rāf 7:172 dengan *fiṭrah* dan hadis tentang setiap anak yang dilahirkan di atas *fiṭrah*.[114] Di sisi lain, kajian historis atas tradisi *fiṭrah* menunjukkan adanya perbedaan antara para pemikir yang menekankan perjanjian primordial dan mereka yang lebih menekankan kapasitas alamiah manusia untuk mengenal

kebenaran dan nilai moral.[115] Dengan demikian, tidak tepat jika seluruh tradisi Islam diperlakukan seolah-olah memiliki satu penafsiran tunggal mengenai mekanisme *alastu*.

Dalam tradisi spiritual Islam, gagasan *alastu* kemudian memiliki resonansi yang kuat dengan kerinduan manusia kepada Tuhan. Sebagian tradisi tasawuf mengembangkan kisah *mīthāq* sebagai bahasa mengenai keadaan primordial manusia dan perjalanan spiritual untuk kembali kepada Tuhan. Literatur akademik mengenai *fiṭrah* menunjukkan bahwa sejumlah pembacaan Sufi menghubungkan perjanjian primordial dengan pengalaman spiritual dan gagasan tentang "kembali" kepada Tuhan.[116] Pembacaan semacam itu memiliki nilai hermeneutis dalam tradisi tasawuf, tetapi perlu dibedakan dari klaim bahwa Al-Qur'an secara eksplisit mengajarkan seluruh elaborasi mistikal tersebut.

Konstruksi yang lebih produktif adalah melihat *alastu* sebagai salah satu fondasi bagi antropologi relasional Islam. Manusia tidak pertama-tama didefinisikan sebagai ego yang kemudian mencari Tuhan. Ia dipahami sebagai makhluk yang relasinya dengan Tuhan merupakan bagian dari makna keberadaannya. Pencarian spiritual, dalam kerangka ini, bukan penciptaan hubungan yang sama sekali baru, melainkan aktualisasi, penghayatan, atau pengingatan kembali terhadap orientasi yang telah diletakkan pada tingkat yang lebih fundamental.[117]

Pemaknaan ini memberi kedalaman pada konsep *dhikr*. Mengingat Tuhan bukan sekadar mengulang formula verbal, melainkan dapat dipahami sebagai proses mengembalikan kesadaran kepada orientasi keagamaan yang terus-menerus dihidupkan dalam kehidupan manusia. Al-Qur'an sendiri berulang kali mengaitkan *dhikr* dengan pengingatan

kepada Allah, sedangkan hubungan antara *fiṭrah*, pengetahuan tentang Tuhan, dan kehidupan moral menunjukkan bahwa orientasi keagamaan tidak berhenti pada pengetahuan teoritis.[118][119]

Lupa, karenanya, tidak selalu berarti kehilangan informasi; secara teologis ia dapat dibaca sebagai kehilangan orientasi. Manusia mungkin mengetahui banyak hal mengenai dunia, tetapi tetap kehilangan arah mengenai untuk apa pengetahuan, kebebasan, dan kehidupannya digunakan. Dalam perspektif tersebut, *alastu* tidak perlu dipahami sebagai teori tentang memori biologis manusia. Ia lebih tepat ditempatkan sebagai salah satu bahasa teologis Al-Qur'an mengenai asal-usul relasi manusia dengan Tuhan, yang kemudian memperoleh pengembangan filosofis, teologis, dan spiritual dalam sejarah pemikiran Islam.

**Fitrah sebagai orientasi ketuhanan**

Konsep *fiṭrah* sering kali diterjemahkan sebagai "fitrah", "sifat bawaan", atau "disposisi asli". Terjemahan tersebut membantu tetapi belum menyelesaikan persoalan konseptual. *Fiṭrah* tidak identik dengan naluri biologis, sebab manusia tidak secara otomatis hidup sesuai dengan orientasi yang terkandung di dalamnya. Ia juga tidak identik dengan keyakinan agama yang telah dirumuskan secara doktrinal, sebab keyakinan tersebut membutuhkan proses pendidikan, refleksi, pilihan, dan praksis. *Fiṭrah* lebih tepat ditempatkan pada wilayah disposisi dasar yang memungkinkan manusia menerima orientasi kepada kebenaran dan ketuhanan.

Q.S. al-Rūm 30: 30 menempatkan *fiṭrah Allāh* dalam hubungan langsung dengan perintah untuk mengarahkan diri kepada agama

secara lurus.[1] Struktur ayat tersebut memperlihatkan bahwa *fiṭrah* memiliki dimensi normatif. Ia bukan sekadar deskripsi tentang apa adanya manusia, tetapi juga terkait dengan bagaimana manusia semestinya mengarahkan dirinya. Di sinilah konsep *fiṭrah* berbeda dari gagasan tentang "sifat manusia" yang sepenuhnya deskriptif. Ia memiliki hubungan dengan orientasi kehidupan.

Namun, orientasi tidak sama dengan determinasi. Jika manusia benar-benar ditentukan secara mekanis oleh *fiṭrah*, maka kemungkinan penyimpangan, penolakan, dan pertobatan menjadi sulit dijelaskan. Al-Qur'an justru menggambarkan manusia sebagai makhluk yang berada dalam medan kemungkinan moral. Q.S. al-Syams 91: 7–10 menggambarkan jiwa yang disempurnakan dan diberi kemampuan membedakan jalan keburukan dan ketakwaan, kemudian menghubungkan keberhasilan dengan penyucian jiwa dan kegagalan dengan pengotorannya.[120] Struktur tersebut menunjukkan bahwa disposisi dasar manusia harus diaktualisasikan melalui proses pembentukan diri.

Di sinilah *fiṭrah* dapat dipahami sebagai orientasi, bukan hasil akhir. Ia menyerupai arah dasar yang memungkinkan perjalanan, tetapi tidak menjamin bahwa perjalanan akan ditempuh dengan benar. Manusia tetap berada dalam ruang kebebasan, pengaruh lingkungan, pembentukan budaya, kebiasaan, dorongan nafsu, dan keputusan moral. Karena itu, antropologi *fiṭrah* tidak identik dengan optimisme antropologis yang naif. Islam tidak menggambarkan manusia sebagai makhluk yang secara otomatis baik hanya karena memiliki *fiṭrah*.

Konsepsi ini juga menghindarkan kita dari oposisi sederhana antara "fitrah" dan "budaya". Manusia selalu hadir dalam sejarah, bahasa,

keluarga, pendidikan, tradisi, dan institusi. *Fiṭrah* tidak menghapus mediasi-mediasi tersebut. Justru melalui mediasi itulah disposisi manusia memperoleh bentuk konkret. Agama yang dihayati seseorang, misalnya, tidak hadir sebagai pengalaman tanpa bahasa; ia dipelajari melalui simbol, ritual, komunitas, pendidikan, dan praktik. Akan tetapi, fakta bahwa pengalaman keagamaan dimediasi secara kultural tidak dengan sendirinya berarti bahwa pengalaman tersebut hanyalah konstruksi budaya.

Ketegangan antara disposisi primordial dan pembentukan historis inilah yang membuat konsep *fiṭrah* memiliki daya jelaskan yang luas. Ia memungkinkan manusia dipahami sebagai makhluk yang sekaligus memiliki kedalaman asal dan keterbukaan historis. Manusia tidak dilahirkan sebagai subjek yang telah selesai, tetapi juga bukan lembaran kosong tanpa orientasi. Ia memasuki dunia dengan struktur kemungkinan yang kemudian berkembang melalui relasi dan pilihan.

Pembacaan semacam itu memperoleh dukungan dari pemikiran kontemporer mengenai pembentukan identitas. Charles Taylor menunjukkan bahwa manusia memahami dirinya melalui "sumber-sumber" moral yang memberi arti kepada pilihan dan orientasi hidup.[121] Dalam kerangka Islam, *fiṭrah* dapat dipahami secara lebih spesifik sebagai salah satu fondasi teologis bagi keterarahan manusia kepada sumber nilai yang melampaui subjektivitasnya. Perbedaannya tetap penting: Taylor berbicara dalam kerangka filsafat identitas dan sejarah moralitas modern, sedangkan *fiṭrah* dalam Al-Qur'an berada dalam horizon penciptaan dan agama. Keduanya dapat didialogkan, tetapi tidak boleh disamakan.

Dalam kehidupan konkret, *fiṭrah* bekerja melalui proses kesadaran yang tidak selalu spektakuler. Ia dapat hadir sebagai kegelisahan terhadap kehidupan yang kehilangan arah, dorongan untuk mencari kebenaran, rasa bersalah setelah melakukan keburukan, kebutuhan akan pengampunan, atau kerinduan terhadap kehidupan yang lebih utuh. Tidak setiap pengalaman tersebut harus langsung disebut sebagai pengalaman religius; sebagian dapat dijelaskan secara psikologis atau moral. Akan tetapi, dalam perspektif keislaman, pengalaman tersebut dapat memperoleh pembacaan yang lebih dalam sebagai tanda bahwa manusia tidak sepenuhnya dapat hidup dari pemuasan kebutuhan instrumental.

Konsep *fiṭrah* akhirnya membawa kita kepada proposisi penting: keterhubungan manusia dengan Tuhan bukan sekadar tambahan bagi eksistensi manusia, tetapi salah satu cara Islam memahami arah dasar eksistensi itu sendiri. Manusia dapat mengaburkan arah tersebut, menolaknya, atau menggantinya dengan orientasi lain, tetapi kemampuan untuk menyimpang justru mengandaikan adanya medan orientasi yang memungkinkan penyimpangan dikenali sebagai penyimpangan.

**Manusia dan kerinduan spiritual**

Kerinduan spiritual merupakan salah satu fenomena yang paling sulit dijelaskan apabila manusia hanya dipahami sebagai organisme yang mengejar kelangsungan hidup dan kepuasan kebutuhan. Manusia memang membutuhkan makanan, keamanan, relasi sosial, pengakuan, dan stabilitas material. Akan tetapi, pengalaman manusia memperlihatkan adanya kebutuhan yang tidak berhenti pada

pemenuhan instrumental. Manusia bertanya mengenai makna penderitaan, tujuan hidup, kematian, pengampunan, keabadian, kebenaran, dan kemungkinan adanya realitas yang melampaui dirinya.

Kerinduan semacam itu tidak boleh langsung disederhanakan sebagai bukti bahwa semua manusia memiliki pengalaman religius yang identik. Bentuk kerinduan spiritual berbeda-beda menurut kebudayaan, sejarah, kepribadian, dan tradisi keagamaan. William James menunjukkan keragaman pengalaman religius individual dan menempatkan pengalaman tersebut sebagai wilayah penting dalam memahami manusia.[122] Nilai pendekatan James terletak pada kesediaannya mengakui pengalaman religius sebagai fakta manusiawi yang serius, tanpa menyamakannya secara otomatis dengan satu sistem doktrinal tertentu.

Ninian Smart kemudian menawarkan cara memahami agama melalui berbagai dimensi, termasuk pengalaman, ritual, narasi, etika, sosial, dan material. Perspektif semacam ini membantu menjelaskan bahwa kerinduan spiritual tidak pernah hidup hanya sebagai perasaan privat. Ia mencari bentuk melalui praktik, simbol, komunitas, cerita suci, dan tata kehidupan.[123] Kerinduan yang tidak memperoleh bentuk dapat tetap menjadi kegelisahan; sebaliknya, bentuk religius tanpa kedalaman pengalaman dapat berubah menjadi rutinitas simbolik.

Dalam tradisi Islam, kerinduan spiritual memiliki dimensi yang lebih spesifik karena diarahkan kepada Allah sebagai Tuhan, bukan kepada “energi universal” atau suatu kekuatan transenden yang tidak berpribadi. Pembedaan ini penting secara teologis. Allah adalah al-Khāliq, sedangkan manusia adalah makhluk dan ‘abd. Kerinduan manusia kepada Tuhan tidak berarti kerinduan untuk menjadi Tuhan

atau meleburkan perbedaan ontologis antara Pencipta dan ciptaan. Justru kedalaman spiritualitas Islam terletak pada intensifikasi relasi penghambaan tanpa menghapus jarak ontologis tersebut.

Kerinduan spiritual juga tidak identik dengan pengalaman emosional yang menyenangkan. Ia dapat muncul justru melalui kegelisahan, kehilangan, kegagalan, atau kesadaran akan keterbatasan diri. Manusia dapat mengalami suatu bentuk "ketidakcukupan eksistensial": segala sesuatu yang secara material berhasil diperoleh ternyata tidak sepenuhnya menjawab pertanyaan tentang untuk apa kehidupan itu dijalani. Charles Taylor membantu menjelaskan persoalan ini melalui analisisnya mengenai identitas dan sumber-sumber moral. Manusia selalu berada dalam horizon evaluatif; ia tidak hanya menginginkan sesuatu, tetapi juga menilai apakah sesuatu itu layak diinginkan.[124]

Di titik tersebut, kerinduan spiritual dapat dipahami sebagai pencarian terhadap suatu bentuk kehidupan yang dianggap sungguh-sungguh bernilai. Ia bukan semata-mata kebutuhan akan pengalaman ekstatis. Seorang manusia dapat memiliki pengalaman religius yang intens tetapi tetap gagal membangun kehidupan etis. Sebaliknya, seseorang dapat menjalani spiritualitas secara tenang melalui disiplin moral, doa, keheningan, pelayanan, dan refleksi tanpa pengalaman mistik yang luar biasa. Karena itu, kedalaman spiritual tidak semestinya diukur berdasarkan intensitas sensasi batin.

Penelitian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka memberikan contoh konkret bagaimana praktik spiritual dapat dikaitkan dengan pembentukan jati diri. Ia melaporkan penggunaan sejumlah praktik spiritual yang berhubungan dengan

tradisi al-Ghazālī serta praktik dzikir dan meditasi; penelitian tersebut menafsirkan praktik-praktik itu sebagai bagian dari proses pembentukan kesadaran dan identitas peserta.[125] Signifikansi karya tersebut bagi pembahasan ini bukan untuk membuktikan bahwa setiap pengalaman spiritual menghasilkan fenomena tertentu, melainkan untuk memperlihatkan bahwa spiritualitas dapat berfungsi sebagai praktik pembentukan diri yang konkret.

Kerinduan spiritual, karena itu, sebaiknya tidak ditempatkan di luar kehidupan sehari-hari. Ia justru diuji dalam cara manusia memperlakukan tubuhnya, mengendalikan keinginannya, memperlakukan orang lain, menggunakan kekuasaan, merespons penderitaan, dan memaknai keberhasilan. Jika spiritualitas hanya menghasilkan pengalaman batin tetapi tidak mengubah orientasi eksistensial, maka hubungan antara pengalaman dan transformasi masih perlu dipertanyakan.

Proposisi yang dapat dibangun ialah bahwa kerinduan spiritual merupakan gerak manusia menuju suatu pusat makna yang dianggap lebih tinggi daripada kepentingan ego sesaat. Dalam Islam, pusat tersebut adalah Allah. Kerinduan tidak menciptakan Tuhan; kerinduan merupakan salah satu cara manusia mengalami keterbatasan dirinya dan membuka kemungkinan untuk mengarahkan hidup kepada Yang Mutlak.

**Fitrah, kesadaran, dan kehidupan**

*Fiṭrah* memperoleh makna yang lebih tajam ketika ditempatkan dalam hubungan dengan kesadaran. Manusia tidak sekadar memiliki disposisi tertentu; ia juga mampu mengambil jarak dari dirinya sendiri,

menilai tindakannya, mempertanyakan orientasinya, dan mengubah arah kehidupannya. Kemampuan reflektif tersebut membuat *fiṭrah* tidak tepat dipahami sebagai program otomatis yang bekerja tanpa kesadaran. Ia lebih menyerupai orientasi dasar yang dapat menjadi sadar melalui pengalaman, pendidikan, refleksi, dan praksis kehidupan.

Kesadaran manusia memiliki sifat temporal. Manusia mengingat masa lalu, mengantisipasi masa depan, dan menafsirkan masa kini. Karena itu, kehidupan manusia tidak hadir sebagai rangkaian kejadian yang terputus, tetapi sebagai perjalanan yang diberi makna melalui ingatan dan penafsiran. Dalam filsafat hermeneutika Paul Ricoeur, persoalan identitas manusia berkaitan erat dengan cara manusia memahami dirinya melalui tindakan, narasi, ingatan, dan relasinya dengan orang lain.[126] Perspektif tersebut memberi ruang untuk memahami *fiṭrah* bukan sebagai benda yang tersimpan di dalam diri, melainkan sebagai orientasi yang dapat dikenali dan dihidupkan melalui perjalanan eksistensial.

Di sini terdapat perbedaan mendasar antara “mengetahui tentang Tuhan” dan “menyadari hubungan dengan Tuhan”. Pengetahuan dapat bersifat informasional. Seseorang dapat menguasai konsep-konsep teologi, sejarah agama, dan argumentasi filosofis tentang Tuhan tanpa menjadikan pengetahuan tersebut sebagai orientasi hidup. Kesadaran religius menuntut dimensi yang lebih eksistensial: pengetahuan mengenai Tuhan memasuki cara manusia menilai dirinya, mengatur kehendak, dan menafsirkan pengalaman.

Karena itu, *fiṭrah* tidak dapat direduksi menjadi pengetahuan proposisional tentang tauhid. Ia mencakup kemungkinan orientasi diri kepada kebenaran. Manusia dapat mengetahui bahwa kejujuran itu

baik, tetapi masih memilih kebohongan; demikian pula manusia dapat mengetahui konsep ketuhanan tetapi hidup seolah-olah dirinya merupakan pusat mutlak kehidupan. Jarak antara pengetahuan dan penghayatan merupakan salah satu problem fundamental antropologi spiritual.

Al-Qur'an menggambarkan kehidupan batin sebagai sesuatu yang dapat mengalami penyucian dan pengotoran. Q.S. al-Syams 91: 7–10 mengaitkan jiwa dengan kemampuan membedakan jalan ketakwaan dan kefasikan, kemudian menempatkan keberhasilan pada proses penyucian.[127] Secara konseptual, ayat ini menunjukkan bahwa kehidupan manusia memiliki dinamika. Apa yang diberikan sebagai kemungkinan tidak otomatis menjadi aktualitas. Kesadaran dapat diperdalam, tetapi juga dapat ditumpulkan.

Kehidupan modern memperlihatkan persoalan tersebut dalam bentuk yang sangat kompleks. Manusia memiliki akses informasi yang luar biasa luas, tetapi kelimpahan informasi tidak identik dengan kedalaman kesadaran. Ia dapat terus-menerus terhubung secara digital tetapi mengalami keterputusan eksistensial. Ia dapat mengetahui banyak hal mengenai dunia namun tidak memiliki orientasi yang jelas mengenai bagaimana seharusnya menjalani kehidupannya. Persoalan tersebut mengingatkan bahwa kesadaran bukan sekadar jumlah informasi yang dimiliki manusia.

Charles Taylor menunjukkan bahwa pembentukan diri modern berlangsung dalam hubungan dengan gagasan mengenai interioritas, kebebasan, individualitas, dan sumber-sumber moral.[128] Gagasan tersebut dapat dibaca bersama konsep *fiṭrah* untuk membangun suatu pemahaman bahwa kedalaman manusia tidak selesai pada

subjektivitas. Manusia memang memiliki interioritas, tetapi interioritas itu sendiri selalu berada dalam pencarian mengenai apa yang layak dipercaya, dicintai, dan dijadikan dasar kehidupan.

Dalam perspektif Islam, kehidupan yang sesuai dengan *fiṭrah* bukan kehidupan yang steril dari konflik batin. Justru kesadaran spiritual tumbuh melalui pergulatan. Keraguan dapat menjadi pintu refleksi; kegagalan dapat menjadi kesempatan muḥāsabah; kehilangan dapat membuka kesadaran mengenai keterbatasan; dan pertobatan dapat mengubah arah hidup. Yang menentukan bukan absennya krisis, melainkan kemampuan manusia menjadikan krisis sebagai kesempatan untuk kembali menata orientasi.

Konstruksi ini membawa *fiṭrah* dari wilayah antropologi statis menuju antropologi dinamis. Manusia tidak sekadar "memiliki" *fiṭrah*; ia harus menghidupkan orientasi fitriahnya melalui cara hidup. Dalam arti tersebut, *fiṭrah* dapat dipandang sebagai kemungkinan eksistensial yang memerlukan aktualisasi etis dan spiritual. Kehidupan menjadi ruang tempat manusia memperlihatkan apakah orientasi dasarnya benar-benar menjadi prinsip hidup atau hanya berhenti sebagai konsep.

**Ketika manusia menjauh dari fitrahnya**

Jika *fiṭrah* dipahami sebagai orientasi dasar manusia kepada kebenaran dan ketuhanan, maka penyimpangan dari *fiṭrah* tidak semestinya dipahami sebagai hilangnya *fiṭrah* itu sendiri. Manusia dapat menutupi, mengabaikan, mendistorsikan, atau mengganti orientasi tersebut dengan pusat-pusat nilai lain. Persoalan yang muncul bukan sekadar bahwa manusia "tidak percaya kepada Tuhan",

melainkan bahwa struktur orientasi hidupnya dapat berpindah kepada sesuatu yang diperlakukan seolah-olah memiliki kedudukan absolut.

Kecenderungan semacam ini dapat muncul dalam berbagai bentuk. Kekayaan, kekuasaan, reputasi, pengetahuan, identitas kelompok, bahkan kebebasan individual dapat menjadi nilai yang dikejar secara tidak proporsional. Tidak semua unsur tersebut buruk pada dirinya sendiri. Persoalannya muncul ketika sesuatu yang terbatas memperoleh status sebagai tujuan akhir yang seolah-olah mampu memberikan kepenuhan eksistensial. Dalam pengertian ini, penyimpangan dari *fiṭrah* tidak hanya berupa penolakan verbal terhadap Tuhan; ia juga dapat berupa penataan kehidupan seolah-olah tidak ada horizon transenden yang mengikat.

Al-Qur'an menggambarkan dimensi moral penyimpangan tersebut melalui konsep jiwa yang dapat mengalami pengotoran. Q.S. al-Syams 91: 7–10 tidak menggambarkan manusia sebagai makhluk yang hanya memiliki satu kecenderungan deterministik, melainkan sebagai makhluk yang berada dalam ketegangan antara kemungkinan moral yang harus dikelola.[129] Penyucian dan pengotoran menunjukkan proses, bukan keadaan sekali jadi. Manusia dibentuk oleh apa yang berulang kali ia lakukan, cintai, pikirkan, dan kehendaki.

Perspektif tersebut membuat penyimpangan dari *fiṭrah* bersifat eksistensial sekaligus etis. Ia bukan hanya masalah keyakinan intelektual. Seseorang dapat mengetahui suatu kebenaran tetapi hidup berlawanan dengan kebenaran tersebut. Sebaliknya, seseorang dapat mengalami kegelisahan yang membuatnya mempertanyakan kembali orientasi hidupnya. Karena itu, "kembali kepada fitrah" tidak cukup dilakukan melalui penambahan informasi agama; ia membutuhkan

transformasi hubungan antara pengetahuan, kehendak, kebiasaan, dan tindakan.

Problem tersebut juga dapat dibaca dalam konteks modernitas. Charles Taylor menunjukkan bahwa zaman modern memperluas kemungkinan manusia untuk membangun identitas dan menentukan orientasi hidup, tetapi perluasan pilihan tidak otomatis menghasilkan kehidupan yang bermakna.[130] Manusia modern memperoleh kebebasan untuk memilih, tetapi sekaligus menghadapi pertanyaan mengenai sumber nilai yang dapat membimbing pilihan tersebut. Kebebasan tanpa horizon evaluatif dapat berubah menjadi kebingungan mengenai apa yang sesungguhnya layak dikejar.

Di sinilah gagasan *fiṭrah* memberikan koreksi terhadap dua pandangan yang berlawanan. Pandangan pertama menganggap manusia sepenuhnya ditentukan oleh struktur sosial sehingga pilihan spiritual hanya merupakan produk lingkungan. Pandangan kedua menganggap manusia sepenuhnya otonom sehingga ia dapat menciptakan makna tanpa hubungan dengan sumber nilai yang lebih tinggi. Konsep *fiṭrah* menempatkan manusia di antara keduanya: ia dibentuk oleh lingkungan, tetapi tidak habis dijelaskan oleh lingkungan; ia memiliki kebebasan, tetapi kebebasan itu berlangsung dalam suatu tatanan penciptaan.

Penyimpangan juga tidak selalu tampak sebagai kejahatan yang mencolok. Ia dapat hadir secara halus dalam kehidupan yang secara sosial dianggap berhasil. Seseorang dapat memperoleh status, pendidikan, karier, dan kenyamanan material, tetapi secara batin mengalami keterasingan dari tujuan hidupnya. Inilah sebabnya mengapa krisis spiritual tidak dapat diukur hanya berdasarkan indikator

sosial. Keteraturan eksternal tidak selalu mencerminkan keteraturan batin.

Karya Yedi Supriadi mengenai praktik dzikir dan pembentukan jati diri memberikan ilustrasi bahwa spiritualitas dapat diposisikan sebagai proses pembentukan kembali orientasi diri, bukan sekadar aktivitas ritual.[131] Temuan tersebut tetap harus ditempatkan secara kontekstual: ia berbicara mengenai komunitas tertentu dan praktik tertentu, bukan hukum universal mengenai seluruh manusia. Nilai konseptualnya terletak pada pengamatan bahwa latihan spiritual dapat menjadi medium untuk menata kembali kesadaran dan identitas.

Dari sini, "menjauh dari *fiṭrah*" dapat dirumuskan secara lebih hati-hati sebagai proses ketika orientasi dasar kepada kebenaran dan ketuhanan kehilangan daya regulatif atas kehidupan. Manusia masih dapat berbicara tentang Tuhan, bahkan masih dapat menjalankan ritual, tetapi pusat pengambilan keputusan kehidupannya telah berpindah. Pemulihan spiritual karena itu tidak hanya memerlukan pengakuan verbal, melainkan penataan ulang pusat orientasi manusia.

**Perjalanan manusia kembali kepada Tuhan**

Jika keterhubungan dengan Tuhan merupakan bagian dari struktur terdalam manusia, perjalanan spiritual tidak terutama berarti bergerak menuju sesuatu yang sama sekali asing. Ia dapat dipahami sebagai proses penataan kembali orientasi kehidupan kepada sumbernya. Dalam bahasa keagamaan, proses tersebut sering disebut kembali kepada Tuhan; dalam bahasa spiritual, ia dapat berupa pertobatan, penyucian, pengingatan, dan pendalaman kesadaran. Istilah-istilah

tersebut menunjuk kepada satu gerak fundamental: manusia menata kembali dirinya setelah mengalami keterpecahan orientasi.

Al-Qur'an memberikan bahasa yang sangat kuat mengenai arah tersebut. "Sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nya kami kembali" muncul dalam konteks respons manusia ketika menghadapi musibah (Q.S. al-Baqarah 2: 156).[132] Pernyataan tersebut tidak semata-mata merupakan formula penghiburan. Ia mengandung struktur ontologis: manusia tidak memiliki dirinya secara mutlak dan kehidupannya bergerak menuju pertanggungjawaban kepada Allah. Kesadaran mengenai "milik Allah" dan "kembali kepada-Nya" sekaligus membatasi klaim ego atas dirinya sendiri.

Gagasan kembali juga muncul dalam gambaran tentang *nafs al-muṭma'innah*: jiwa yang tenteram dipanggil untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridai (Q.S. al-Fajr 89: 27–30).[133] Ayat ini memberikan dimensi eskatologis kepada perjalanan spiritual. Kembali bukan sekadar pengalaman psikologis berupa ketenangan, melainkan memiliki horizon relasional dan akhirat. Karena itu, ketenangan spiritual dalam Islam tidak identik dengan teknik pengelolaan stres; ia berkaitan dengan relasi yang benar antara manusia dan Tuhannya.

Perjalanan kembali tersebut tidak berlangsung dalam satu lompatan. Ia berjalan melalui kehidupan yang konkret. Manusia harus berhadapan dengan dorongan diri, kebiasaan, luka, kesombongan, ketakutan, ambisi, dan keterikatan. Pertobatan tidak berarti menolak seluruh dimensi duniawi, melainkan mengembalikan posisi dunia dalam tata nilai yang tepat. Kekayaan dapat tetap dimiliki, tetapi tidak menjadi Tuhan. Kekuasaan dapat digunakan, tetapi tidak menjadi pusat

identitas. Pengetahuan dapat dikembangkan, tetapi tidak berubah menjadi kesombongan epistemik. Bahkan kehidupan pribadi dan keluarga dapat menjadi jalan spiritual ketika ditempatkan dalam orientasi yang benar.

Di sinilah perjalanan kembali kepada Tuhan bersinggungan dengan pembentukan karakter. Spiritualitas yang tidak berpengaruh pada cara manusia menggunakan kebebasan dan memperlakukan sesama masih menyisakan persoalan. Hubungan dengan Tuhan tidak dapat dipisahkan dari bentuk kehidupan yang lahir darinya. Keterhubungan transendental memperoleh kredibilitas eksistensial melalui transformasi cara manusia berada di dunia.

Pemikiran mengenai pengalaman religius juga menunjukkan bahwa perjalanan spiritual dapat memiliki bentuk yang sangat beragam. William James memperlihatkan adanya pengalaman pertobatan, kesatuan batin, pengalaman mistik, dan bentuk-bentuk religius lainnya.[134] Keragaman tersebut menunjukkan bahwa tidak terdapat satu pola psikologis tunggal yang dapat dipaksakan kepada seluruh manusia. Karena itu, konstruksi mengenai “kembali kepada Tuhan” harus menyediakan ruang bagi keragaman pengalaman tanpa kehilangan pusat teologisnya.

Dalam perspektif tasawuf, perjalanan tersebut dapat dipahami sebagai proses pembentukan batin yang bertahap. Namun, pendekatan akademik harus berhati-hati agar bahasa tasawuf tidak diubah menjadi klaim psikologis universal. Praktik dzikir, muḥāsabah, taubat, zuhud, sabar, tawakal, dan bentuk latihan lainnya dapat dipahami sebagai perangkat spiritual dalam tradisi tertentu; efektivitas dan pengalaman subjektifnya tetap perlu dilihat dalam konteks masing-masing. Studi

Yedi Supriadi menunjukkan bagaimana praktik dzikir dalam satu komunitas tertentu dihubungkan dengan pembentukan kesadaran dan jati diri.[135] Nilai pentingnya bagi pembahasan ini ialah memperlihatkan bahwa "kembali" dapat diwujudkan sebagai proses praksis, bukan hanya gagasan metafisik.

Konstruksi konseptual yang dapat ditarik dari keseluruhan pembahasan adalah bahwa perjalanan manusia kepada Tuhan mempunyai dimensi memori, kesadaran, orientasi, dan transformasi. *Alastu* menyediakan horizon primordial; *fiṭrah* menjelaskan disposisi dasar; kesadaran memungkinkan manusia merefleksikan arah kehidupannya; penyimpangan memperlihatkan kemungkinan keterasingan; sedangkan pertobatan dan penyucian membuka jalan bagi pemulihan orientasi. Kelima unsur tersebut membentuk suatu antropologi spiritual yang dinamis.

"Pulang kepada Tuhan" akhirnya tidak boleh dibaca sebagai pelarian dari dunia. Justru karena manusia akan kembali kepada Tuhan, kehidupannya di dunia memperoleh bobot etis. Dunia menjadi ruang amanah, bukan tujuan mutlak; tubuh menjadi sarana kehidupan, bukan musuh spiritual; akal menjadi instrumen penalaran, bukan penguasa mutlak; dan kehidupan sosial menjadi ruang pengujian nilai, bukan sekadar latar belakang keberadaan individu.

Jika seluruh Bagian I dibaca sebagai satu rangkaian argumentasi, maka manusia dapat dipahami sebagai makhluk yang memiliki tubuh, kehidupan batin, kesadaran, relasi sosial, orientasi moral, dan keterbukaan transendental. Pencarian Tuhan bukan unsur asing yang ditempelkan dari luar kepada manusia. Dalam kerangka Islam, pencarian tersebut berhubungan dengan *fiṭrah*, kesaksian primordial,

kemampuan reflektif, dan kemungkinan manusia untuk mengingat kembali orientasi terdalam keberadaannya. Namun, keterhubungan itu tidak bekerja secara otomatis. Ia harus diaktualisasikan melalui kesadaran, pilihan, disiplin, dan kehidupan yang bermakna.

Inti Bagian I terletak pada sebuah proposisi antropologis: manusia adalah makhluk yang tidak selesai ketika ia berhasil memahami dirinya sebagai organisme, individu, atau makhluk sosial. Ia juga merupakan makhluk yang mempertanyakan sumber keberadaannya, mencari dasar nilai, menghadapi keterbatasan, dan membuka diri kepada Yang Transenden. Dalam perspektif Islam, keterbukaan tersebut memperoleh bentuk paling fundamental dalam hubungan manusia dengan Allah. Karena itu, memahami manusia pada akhirnya menuntut keberanian untuk memandang dimensi yang tidak seluruhnya dapat direduksi menjadi apa yang dapat diukur dari luar. Di situlah pembicaraan mengenai manusia bersentuhan dengan misteri ruh, jiwa, kesadaran, dan Tuhan.

# BAGIAN II

# KOMUNIKASI ALAM RUH

## Bab 4 — Dari Komunikasi Transendental menuju Ilmu Komunikasi Alam Ruh

**Apa yang dimaksud dengan komunikasi?**

Komunikasi pada tingkat paling mendasar dapat dipahami sebagai proses pembentukan, pertukaran, penafsiran, dan pemaknaan pesan dalam suatu relasi. Pengertian demikian menunjukkan bahwa komunikasi tidak memadai jika direduksi menjadi perpindahan informasi dari pengirim kepada penerima. Informasi dapat berpindah tanpa menghasilkan pemahaman, sedangkan komunikasi melibatkan persoalan mengenai bagaimana pesan dibentuk, ditafsirkan, dan direspons. Em Griffin, Andrew M. Ledbetter, dan Glenn Grayson Sparks, misalnya, merumuskan komunikasi sebagai proses relasional dalam menciptakan dan menafsirkan pesan yang menghasilkan respons.[136] Dengan demikian, komunikasi lebih tepat dipahami sebagai proses relasional daripada sekadar mekanisme transmisi.

Dalam sejarah teori komunikasi, model transmisi tetap memiliki kedudukan penting. Claude E. Shannon dan Warren Weaver mengembangkan teori matematis komunikasi untuk menganalisis persoalan teknis seperti pengiriman sinyal, kapasitas saluran, pengodean, gangguan, dan ketepatan transmisi.[137] Namun, teori tersebut tidak dimaksudkan sebagai teori umum mengenai seluruh persoalan makna manusia. Weaver secara eksplisit membedakan

penggunaan teknis istilah *information* dari pengertian sehari-hari dan menunjukkan bahwa persoalan semantik tidak menjadi pusat teori matematis tersebut.[138] Pembedaan ini penting karena menunjukkan bahwa keberhasilan transmisi informasi tidak selalu identik dengan keberhasilan komunikasi dalam arti pemahaman.

Atas dasar itu, komunikasi tidak cukup diukur dari tersampaikannya pesan. Dalam komunikasi manusia, persoalan yang lebih jauh muncul ketika pesan memasuki struktur pengalaman, pengetahuan, nilai, ingatan, harapan, serta horizon makna penerimanya. Sebuah pesan dapat diterima secara fisik tetapi disalahpahami secara semantik; sebaliknya, sebuah pesan yang sederhana dapat menghasilkan perubahan besar apabila ditempatkan dalam konteks pengalaman tertentu. Komunikasi dengan demikian mempunyai dimensi interpretatif dan relasional.

Robert T. Craig memberikan landasan penting bagi pemahaman tersebut. Menurut Craig, teori komunikasi merupakan suatu medan teoritis yang plural. Ia membedakan sejumlah tradisi dalam teori komunikasi, antara lain tradisi retoris, semiotik, fenomenologis, sibernetik, sosio-psikologis, sosiokultural, dan kritis. Tradisi-tradisi tersebut tidak berangkat dari asumsi yang sama mengenai apa itu komunikasi atau persoalan komunikasi yang paling penting.[139] Karena itu, komunikasi tidak dapat secara memadai direduksi kepada satu definisi yang berlaku untuk seluruh konteks.

Konsekuensi epistemologis dari pandangan tersebut cukup penting. Apabila komunikasi hanya didefinisikan sebagai pengiriman pesan, maka perhatian utama akan diarahkan pada sumber, pesan, saluran, penerima, dan kemungkinan gangguan. Apabila komunikasi dipahami

sebagai proses pemaknaan, perhatian juga perlu diberikan kepada konteks, interpretasi, pengalaman, relasi, dan respons. Dalam pengertian ini, komunikasi tidak hanya berkaitan dengan apakah suatu pesan sampai, tetapi juga dengan bagaimana pesan tersebut dipahami dan apa yang terjadi setelah proses pemahaman itu berlangsung.

Kerangka tersebut membuka kemungkinan untuk memperluas studi komunikasi melampaui hubungan antarmanusia. Dalam kehidupan manusia terdapat pengalaman ketika seseorang berhadapan dengan pertanyaan mengenai asal-usul dirinya, tujuan keberadaan, keterbatasan hidup, penderitaan, kematian, nilai, dan Tuhan. Pertanyaan-pertanyaan tersebut membawa manusia kepada wilayah yang melampaui komunikasi interpersonal biasa. Di sinilah pembahasan komunikasi dapat bersinggungan dengan persoalan spiritual dan transendental.

Namun, perlu kehati-hatian pada titik ini. Memperluas pengertian komunikasi hingga wilayah transendental tidak berarti bahwa seluruh pengalaman keagamaan otomatis dapat disebut komunikasi dalam pengertian ilmiah. Komunikasi merupakan konsep analitis yang mempunyai unsur pesan atau tanda, keterarahan makna, interpretasi, dan kemungkinan respons. Pengalaman religius dapat mengandung unsur-unsur tersebut, tetapi struktur relasinya tidak identik dengan komunikasi antarmanusia.

Dalam perspektif Islam, persoalan komunikasi transendental mempunyai dasar yang lebih spesifik. Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah berbicara kepada manusia melalui wahyu, dari balik tabir, atau dengan mengutus seorang rasul yang menyampaikan wahyu dengan izin-Nya (Q.S. al-Syūrā [42]:51).[140] Ayat ini penting karena menunjukkan

adanya pembedaan cara berlangsungnya komunikasi atau penyampaian ilahi kepada manusia. Namun, ayat tersebut tidak berarti bahwa hubungan Allah dengan manusia dapat disamakan begitu saja dengan hubungan komunikatif antara dua manusia.

Perbedaan ontologis antara Allah dan manusia harus tetap dipertahankan. Dalam teologi Islam, Allah adalah Tuhan dan manusia adalah makhluk. Karena itu, istilah seperti "komunikasi Tuhan dengan manusia" harus digunakan secara analogis dan teologis, bukan sebagai klaim bahwa Allah berkomunikasi melalui mekanisme empiris yang sama dengan komunikasi antarmanusia. Al-Qur'an sendiri menyebut wahyu sebagai salah satu bentuk Allah menyampaikan kehendak-Nya kepada manusia melalui cara yang sesuai dengan kehendak-Nya.[141]

Atas dasar itu, komunikasi dalam kerangka monograf ini dipahami sebagai **relasi pemaknaan yang memungkinkan pesan, tanda, pengalaman, atau petunjuk memperoleh arti bagi subjek dan kemudian menghasilkan respons tertentu**. Definisi ini sengaja dibuat lebih luas daripada model transmisi, tetapi tetap mempertahankan disiplin konseptual. Komunikasi tidak disamakan dengan segala bentuk pengalaman batin. Ia terjadi ketika sesuatu yang dipersepsi sebagai pesan, tanda, atau petunjuk memperoleh struktur makna yang mengarahkan kesadaran kepada sesuatu dan memungkinkan munculnya respons.

Pengertian tersebut menjadi penting ketika komunikasi dibawa ke dalam wilayah spiritual. Jika komunikasi merupakan proses pemaknaan, maka komunikasi spiritual tidak pertama-tama ditentukan oleh adanya suara, bunyi, atau pesan verbal, melainkan oleh hubungan antara pengalaman spiritual, simbol, kesadaran, dan orientasi hidup.

Akan tetapi, komunikasi spiritual tetap perlu dibedakan dari komunikasi transendental. Komunikasi spiritual dapat menunjuk pada proses pemaknaan manusia terhadap pengalaman keagamaannya, sedangkan komunikasi transendental dalam konteks monograf ini menunjuk pada keterarahan manusia kepada realitas yang diyakini melampaui dirinya, khususnya dalam hubungan manusia dengan Allah.

Dengan demikian, komunikasi dalam kerangka pembahasan ini memiliki sekurang-kurangnya tiga lapisan. Pertama, komunikasi sebagai **pertukaran dan pembentukan makna**. Kedua, komunikasi sebagai **proses pembentukan kesadaran**, termasuk dialog manusia dengan dirinya sendiri dan dengan orang lain. Ketiga, komunikasi sebagai **relasi keterarahan kepada realitas transenden**. Lapisan ketiga inilah yang nantinya memungkinkan pembicaraan mengenai komunikasi alam ruh tanpa menghapus batas antara kategori ilmiah, pengalaman spiritual, dan keyakinan teologis.

**Komunikasi intrapersonal**

Jika komunikasi dipahami sebagai proses pembentukan dan pemaknaan, maka batas pertama yang perlu diperluas adalah batas antara “berkomunikasi dengan orang lain” dan “berkomunikasi dengan diri sendiri”. Manusia tidak hanya menerima pesan dari lingkungan sosial; ia juga menafsirkan, mengolah, mengevaluasi, dan mengintegrasikan pesan di dalam dirinya. Proses tersebut merupakan salah satu wilayah kajian komunikasi intrapersonal.[142]

Leonard Shedletsky mendefinisikan komunikasi intrapersonal sebagai komunikasi dengan diri sendiri dan membedakannya dari penggunaan istilah *intrapersonal* secara luas untuk menunjuk berbagai

perilaku atau proses kognitif. Dalam pengertian yang lebih khusus, komunikasi intrapersonal berkaitan dengan proses internal komunikasi, antara lain interpretasi pesan, penentuan tujuan dan strategi, peneguhan diri, penemuan diri, serta kemungkinan terjadinya penipuan diri.[143] Pembedaan ini penting karena tidak setiap aktivitas mental secara otomatis merupakan komunikasi intrapersonal. Komunikasi intrapersonal memperoleh karakter khusus ketika proses internal tersebut dipahami dalam kerangka pesan, simbol, interpretasi, tujuan, dan pemaknaan.

Dalam kehidupan sehari-hari, manusia mengalami berbagai bentuk dialog internal. Seseorang dapat menilai keputusan yang baru diambil, berbicara kepada dirinya sendiri sebelum menghadapi persoalan, mengingat pengalaman masa lalu, membayangkan kemungkinan masa depan, mempertimbangkan konsekuensi tindakan, atau melakukan evaluasi terhadap dirinya sendiri. Penelitian mengenai *inner dialogue* dan *self-talk* menunjukkan bahwa komunikasi intrapersonal dapat muncul dalam berbagai bentuk dialog internal dan memiliki fungsi seperti kritik terhadap diri, penguatan diri, pengelolaan diri, dan penilaian sosial.[144]

Dengan demikian, komunikasi intrapersonal tidak hanya berkaitan dengan “berbicara kepada diri sendiri” dalam pengertian harfiah. Ia juga dapat dipahami sebagai proses internal ketika seseorang mengolah pesan, membangun interpretasi, mempertimbangkan tujuan, dan mengorganisasikan respons. Dalam perspektif komunikasi, proses tersebut menjadi penting karena pemaknaan yang berlangsung di dalam diri dapat berhubungan dengan perilaku komunikasi pada tingkat interpersonal dan sosial.[145]

Pada tingkat yang lebih dalam, komunikasi intrapersonal memperlihatkan adanya kapasitas refleksif manusia. Manusia bukan hanya mengalami sesuatu, tetapi juga dapat mengambil jarak terhadap pengalamannya, menilainya, dan menghubungkannya dengan pemahaman mengenai dirinya. George Herbert Mead, dalam kerangka interaksionisme simbolik, menjelaskan perkembangan *self* melalui kemampuan manusia menggunakan simbol, mengambil peran orang lain, dan menjadikan dirinya sendiri sebagai objek refleksi.[146] Dalam kerangka tersebut, pembentukan diri tidak terpisahkan dari proses komunikasi dan pengalaman sosial yang kemudian dapat diinternalisasi dalam kehidupan batin.

Karena itu, manusia tidak hanya dibentuk oleh apa yang dikatakan orang lain kepadanya, tetapi juga oleh bagaimana ia mengolah, menafsirkan, dan memberi makna terhadap pesan tersebut. Proses internalisasi ini membantu menjelaskan mengapa pesan yang sama dapat menghasilkan pemaknaan yang berbeda pada individu yang berbeda. Latar pengalaman, pengetahuan, nilai, tujuan, dan konteks sosial ikut memengaruhi proses interpretasi.[147]

Namun, komunikasi intrapersonal tidak boleh disamakan begitu saja dengan “suara ruh”. Dialog batin dapat memiliki berbagai sumber, antara lain pengalaman sosial, ingatan, kebiasaan, pengetahuan, emosi, norma, imajinasi, dan refleksi moral. Karena itu, keberadaan suatu pengalaman batin tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa pengalaman tersebut berasal dari sumber transendental. Secara epistemologis, perlu dibedakan antara pengalaman batin sebagai fenomena subjektif dan klaim mengenai sumber atau status objektif pengalaman tersebut.

Distingsi tersebut menjadi semakin penting dalam konstruksi komunikasi alam ruh. Ruang batin manusia dapat menjadi tempat pesan diterima, diproses, ditafsirkan, dan diberi makna. Akan tetapi, proses interpretasi tersebut juga membuka kemungkinan terjadinya kekeliruan, bias, atau distorsi. Penelitian mengenai dialog internal menunjukkan bahwa aktivitas batin memiliki beragam fungsi dan bentuk; karena itu, isi atau intensitas pengalaman batin tidak cukup dengan sendirinya untuk menentukan sumber atau kebenaran pengalaman tersebut.[148]

Komunikasi intrapersonal, dengan demikian, dapat ditempatkan sebagai **lapisan mediasi kesadaran** dalam model konseptual komunikasi alam ruh. Pesan yang diterima manusia—baik dari pengalaman sosial, pembelajaran, pengetahuan keagamaan, maupun pengalaman kehidupan—memasuki proses internal untuk ditafsirkan dan dihubungkan dengan struktur pengetahuan serta pengalaman yang telah dimiliki. Pada tahap tersebut dapat berlangsung seleksi, internalisasi, penolakan, evaluasi, dan pembentukan makna.

Konsep “lapisan mediasi kesadaran” dalam paragraf ini merupakan **konstruksi konseptual penulis**, bukan istilah baku yang diklaim berasal dari Shedletsky atau penelitian tertentu. Pembedaan ini penting agar teori komunikasi alam ruh tidak memberikan kesan bahwa istilah tersebut telah menjadi konsep mapan dalam disiplin ilmu komunikasi.

Pada titik tersebut, komunikasi intrapersonal menjadi jembatan antara komunikasi dan pemaknaan. Ia menjelaskan bagaimana manusia menjadi ruang tempat pesan memperoleh arti, tetapi sekaligus memperingatkan bahwa makna yang muncul dari dalam diri tidak selalu identik dengan sumber pesan itu sendiri. Oleh karena itu,

dalam pengembangan konseptual komunikasi alam ruh, perlu dibedakan secara metodologis antara **pesan, pengalaman, interpretasi, dan atribusi transendental**.

Pembedaan tersebut memungkinkan kajian komunikasi alam ruh tetap terbuka terhadap pengalaman spiritual tanpa mengubah setiap pengalaman batin menjadi klaim wahyu atau fakta objektif. Dengan cara ini, pengalaman subjektif dapat dikaji sebagai fenomena komunikasi dan pemaknaan, sedangkan klaim mengenai asal-usul transendentalnya tetap memerlukan dasar epistemologis dan teologis yang berbeda.

**Komunikasi transendental**

Istilah komunikasi transendental digunakan untuk menjelaskan bentuk komunikasi atau relasi pemaknaan yang keterarahannya tidak berhenti pada hubungan antarmanusia, tetapi berkaitan dengan realitas transenden. Dalam konteks Islam, pembahasan tersebut terutama berhubungan dengan relasi manusia dengan Allah melalui wahyu, doa, ibadah, zikir, serta berbagai bentuk penghayatan keagamaan. Literatur komunikasi Islam di Indonesia telah menggunakan istilah komunikasi transendental dalam membahas dimensi tersebut, meskipun definisi dan model konseptualnya belum menunjukkan satu rumusan tunggal yang diterima secara universal.[149]

Persoalan mendasarnya bukan hanya apakah manusia dapat disebut “berkomunikasi dengan Tuhan”, melainkan apa yang dimaksud dengan komunikasi ketika salah satu pihak berada pada tataran transenden. Model komunikasi interpersonal tidak dapat dipindahkan begitu saja ke dalam hubungan antara Allah dan manusia. Dalam

komunikasi antarmanusia, komunikator dan komunikan merupakan subjek yang berada dalam tatanan ontologis yang sama sebagai makhluk. Dalam teologi Islam, Allah adalah al-Khāliq, sedangkan manusia adalah makhluk. Karena itu, istilah komunikasi dalam hubungan manusia dengan Allah perlu digunakan secara analogis dan teologis, bukan dalam pengertian antropomorfis.[150]

Al-Qur'an memberikan batas epistemologis yang penting mengenai cara Allah menyampaikan firman kepada manusia. Q.S. al-Syūrā [42]: 51 menyatakan bahwa Allah berbicara kepada manusia melalui wahyu, dari balik hijab, atau dengan mengutus seorang rasul yang menyampaikan wahyu dengan izin-Nya.[151] Ayat tersebut menunjukkan bahwa relasi Tuhan dan manusia tidak digambarkan sebagai pertukaran pesan antara dua subjek yang setara. Inisiatif komunikasi wahyu berasal dari Allah, sedangkan manusia menerima dan meresponsnya sesuai dengan bentuk yang ditetapkan oleh Allah.

Karena itu, komunikasi transendental dalam Islam tidak tepat jika direduksi menjadi pengertian bahwa manusia sekadar "mengirim pesan kepada Tuhan". Doa memang merupakan ungkapan manusia kepada Allah, tetapi doa berlangsung dalam kerangka teologis yang lebih luas, yaitu pengakuan manusia terhadap Allah sebagai Tuhan, tempat bergantung, dan tujuan pengabdian. Relasi tersebut bersifat asimetris secara ontologis, meskipun pada tingkat pengalaman keagamaan dapat dirasakan sebagai relasi yang sangat personal dan intens.

Dalam literatur komunikasi Islam Indonesia, komunikasi transendental sering dianalisis menggunakan unsur-unsur model komunikasi konvensional. M. Tata Taufik, misalnya, membahas

kemungkinan pemodelan komunikasi transendental dalam komunikasi Islam dengan memanfaatkan pendekatan komunikasi serta analisis tekstual terhadap Al-Qur'an dan hadis.[152] Pendekatan tersebut berguna secara heuristik karena memungkinkan pengalaman dan praktik keagamaan dianalisis menggunakan perangkat ilmu komunikasi. Namun, model tersebut perlu ditempatkan sebagai perangkat analitis, bukan sebagai pernyataan bahwa hubungan Allah dan manusia secara ontologis identik dengan komunikasi interpersonal.

Kajian Abdur Razzaq mengenai komunikasi transendental dalam perspektif komunikasi Islam juga menunjukkan kecenderungan untuk menganalisis ibadah sebagai praktik komunikasi manusia dengan Allah. Dalam kajian tersebut, doa dan ibadah dibaca melalui kategori komunikator, pesan, media, komunikan, dan efek.[153] Model demikian dapat membantu menjelaskan struktur pengalaman keagamaan, tetapi penggunaannya perlu disertai batas teologis agar kategori komunikasi manusia tidak secara literal diproyeksikan kepada Allah.

Hal yang sama terlihat dalam penelitian mengenai komunikasi transendental pada ritual keagamaan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah di Pesantren Suryalaya. Enjang AS dan Ridwan Rustandi menggunakan model komunikasi Lasswell untuk menganalisis sumber pesan, komunikator, pesan, medium, komunikan, dan bentuk umpan balik dalam praktik ritual keagamaan. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa komunikasi transendental dapat dikaji sebagai fenomena komunikasi yang hadir dalam praktik keagamaan, khususnya melalui pesan-pesan Al-Qur'an, hadis, ajaran tarekat, serta praktik yang diarahkan pada *tazkiyat al-nafs*, *taqarrub*, *mahabbah*, dan *ma'rifat*.[154]

Dengan demikian, istilah komunikasi transendental lebih tepat dipahami sebagai istilah analitis untuk menjelaskan relasi manusia dengan realitas transenden melalui wahyu, doa, ibadah, simbol, bahasa keagamaan, dan pengalaman spiritual, sementara ketidaksejajaran ontologis antara Tuhan dan manusia tetap dipertahankan. Definisi tersebut memungkinkan komunikasi transendental ditempatkan dalam kajian ilmu komunikasi tanpa mengharuskan asumsi bahwa komunikasi Tuhan–manusia identik dengan komunikasi manusia–manusia.[155]

Batas tersebut penting karena terdapat dua kemungkinan reduksionisme. Pertama, reduksionisme empiris dapat menganggap pengalaman transendental tidak relevan karena tidak dapat diamati dengan cara yang sama seperti objek fisik. Kedua, spiritualisme tanpa kritik dapat menganggap setiap pengalaman batin, intuisi, mimpi, atau perasaan sebagai komunikasi langsung dari Tuhan. Kedua posisi tersebut perlu dibedakan dari pendekatan akademik yang mengkaji pengalaman transendental sebagai fenomena komunikasi dan pemaknaan, sementara klaim mengenai asal-usul ilahinya dinilai berdasarkan kerangka epistemologis dan teologis yang relevan.

Dalam perspektif Islam, pembedaan tersebut menjadi semakin penting karena wahyu memiliki kedudukan khusus yang tidak dapat disamakan dengan pengalaman spiritual individual. Al-Qur'an sebagai wahyu memiliki otoritas normatif yang berbeda dari pengalaman batin seseorang. Oleh sebab itu, pengalaman spiritual individual tidak dengan sendirinya dapat diposisikan sebagai wahyu atau sebagai pesan ilahi yang memiliki otoritas setara dengan Al-Qur'an.[156]

Komunikasi transendental dengan demikian dapat ditempatkan pada titik pertemuan antara komunikasi, agama, pengalaman spiritual,

dan pemaknaan. Ilmu komunikasi dapat mengkaji bagaimana pesan keagamaan diproduksi, disampaikan, diterima, dimaknai, dan diwujudkan dalam perilaku; sementara teologi memberikan batas mengenai siapa Allah, bagaimana wahyu dipahami, dan bagaimana hubungan Tuhan–manusia ditempatkan secara ontologis. Pemisahan wilayah analisis tersebut memungkinkan kajian komunikasi transendental tetap terbuka terhadap penelitian ilmiah tanpa menghilangkan karakter teologis dari objek yang dikajinya.

Dengan kerangka tersebut, komunikasi transendental tidak harus dipahami sebagai penggantian teori komunikasi konvensional, tetapi sebagai perluasan wilayah kajian komunikasi kepada pengalaman manusia ketika berhubungan dengan realitas yang diyakininya transenden. Dalam konteks Islam, perluasan tersebut tetap harus berangkat dari prinsip tauhid: Allah tidak diposisikan sebagai manusia atau sebagai komunikator yang setara dengan manusia, melainkan sebagai Tuhan yang menjadi sumber wahyu dan tujuan pengabdian manusia.

**Komunikasi spiritual**

Komunikasi spiritual merupakan wilayah yang lebih luas daripada komunikasi transendental. Komunikasi transendental terutama menekankan keterarahan kepada realitas yang melampaui manusia, sedangkan komunikasi spiritual juga mencakup proses internalisasi nilai, pengalaman kesadaran, pencarian makna, transformasi diri, dan pembentukan orientasi hidup. Seseorang dapat mengalami proses spiritual melalui doa, dzikir, kontemplasi, refleksi, pelayanan, keheningan, atau pengalaman moral yang mendalam. Yang

menyatukan berbagai bentuk tersebut bukan medium tertentu, melainkan perubahan dalam cara subjek mengalami dan memaknai keberadaannya.

Dalam perkembangan teori komunikasi, tradisi spiritual mulai memperoleh perhatian sebagai salah satu kemungkinan cara memahami komunikasi yang tidak sepenuhnya dapat ditampung oleh model instrumental. Putut Widjanarko, misalnya, menempatkan komunikasi spiritual dalam dialog dengan tradisi-tradisi teori komunikasi yang lebih luas dan menunjukkan bahwa kajian tersebut perlu dibangun secara teoritis agar tidak terlepas dari perkembangan diskursus komunikasi secara umum.[157] Artinya, komunikasi spiritual tidak cukup dibicarakan melalui bahasa normatif keagamaan; ia memerlukan perangkat konseptual yang memungkinkan pengalaman spiritual dianalisis sebagai pengalaman komunikasi dan pemaknaan.

Perbedaan antara spiritualitas dan religiositas juga perlu dipertahankan. Religiositas biasanya memiliki struktur normatif, institusional, ritual, dan doktrinal yang lebih jelas. Spiritualitas dapat beririsan dengan struktur tersebut, tetapi tidak selalu identik dengannya. Dalam perspektif Islam, bagaimanapun, pemisahan keduanya secara mutlak juga problematis karena pengalaman spiritual memperoleh orientasi dari tauhid, wahyu, ibadah, dan akhlak. Spiritualitas yang dilepaskan sama sekali dari orientasi normatif berpotensi berubah menjadi pengalaman subjektif yang sulit dibedakan dari preferensi psikologis.

Karena itu, komunikasi spiritual dalam kerangka ini dipahami sebagai proses ketika manusia **mengalami, menafsirkan, menginternalisasi, dan mengekspresikan makna-makna yang**

**berkaitan dengan dimensi kedalaman dirinya dan orientasi transendennya**. Komunikasi tersebut dapat menghasilkan perubahan dalam kesadaran, sikap, orientasi nilai, dan perilaku. Dimensi transformasional ini membedakannya dari komunikasi yang hanya menghasilkan pengetahuan faktual.

Temuan Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka memberikan ilustrasi empiris yang relevan, tetapi harus dibaca secara proporsional. Dalam artikelnya, Supriadi mengkaji praktik spiritual yang dikaitkan dengan sejumlah konsep al-Ghazālī dan menggambarkan hubungan praktik dzikir dengan pembersihan hati dan pikiran, kesadaran, intuisi, serta pembentukan jati diri.[158] Karena kajian tersebut berfokus pada komunitas dan praktik tertentu, temuan tersebut tidak dapat digeneralisasikan menjadi hukum universal mengenai hubungan dzikir dan kesadaran. Nilai akademiknya justru terletak pada kemampuannya menunjukkan bagaimana praktik spiritual dipahami dan dihayati oleh subjek dalam suatu lingkungan religius tertentu.

Dari sini dapat dibangun pembedaan penting antara **pengalaman spiritual** dan **validasi metafisis**. Pengalaman spiritual dapat diteliti melalui narasi, perilaku, praktik, simbol, dan perubahan pemaknaan. Akan tetapi, kesimpulan bahwa pengalaman tersebut secara objektif berasal dari sumber transenden membutuhkan argumentasi teologis yang berbeda. Ilmu komunikasi dapat mempelajari bagaimana manusia mengalami suatu pesan sebagai petunjuk Ilahi; ilmu tersebut tidak dengan sendirinya dapat membuktikan sumber metafisis pesan tersebut.

Pembedaan ini membuat komunikasi spiritual menjadi wilayah interdisipliner yang produktif. Psikologi dapat menelaah perubahan kesadaran, antropologi mengkaji ritual dan simbol, ilmu komunikasi mempelajari pembentukan dan pemaknaan pesan, sementara teologi dan tasawuf memberikan kerangka normatif mengenai hubungan manusia dengan Allah. Tidak satu disiplin pun perlu mengambil alih seluruh wilayah lainnya.

Komunikasi spiritual pada akhirnya dapat dipahami sebagai **ruang pertemuan antara pesan, kesadaran, makna, dan transformasi**. Dalam ruang tersebut, manusia tidak sekadar menerima informasi tentang Tuhan, tetapi mengolah orientasi hidup berdasarkan apa yang dipahami sebagai kebenaran transenden. Di sinilah komunikasi memperoleh kedalaman eksistensial: pesan menjadi bermakna ketika ia mengubah cara manusia berada.

**Keterhubungan manusia dengan Tuhan**

Keterhubungan manusia dengan Tuhan merupakan fondasi antropologis yang memberikan arah pada komunikasi transendental dan spiritual. Dalam perspektif Islam, hubungan tersebut tidak bermula semata-mata ketika manusia melakukan ibadah secara sadar. Ia berkaitan dengan struktur keberadaan manusia sebagai makhluk yang menerima kehidupan, kemampuan mengetahui, serta kemungkinan memperoleh petunjuk. Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang diciptakan dan berada dalam pengetahuan Allah, sementara hubungan manusia dengan Tuhan juga mencakup dimensi petunjuk, pengabdian, dan tanggung jawab.[159] Karena itu, hubungan dengan Tuhan lebih tepat dipahami sebagai dimensi eksistensial

manusia daripada sekadar salah satu aktivitas di antara aktivitas lainnya.

Al-Qur'an memberikan batas yang penting mengenai komunikasi Ilahi ketika menyatakan bahwa Allah berbicara kepada manusia melalui wahyu, dari balik hijab, atau melalui utusan yang menyampaikan wahyu dengan izin-Nya (Q.S. al-Syūrā 42:51).[160] Pernyataan ini menempatkan keterhubungan manusia dengan Allah dalam suatu struktur yang khas: Allah merupakan sumber wahyu dan petunjuk, sedangkan manusia merupakan penerima yang memiliki tanggung jawab untuk menerima, memahami, merespons, dan mewujudkan petunjuk tersebut dalam kehidupan. Dalam kajian teologi Māturīdī, persoalan wahyu juga berkaitan erat dengan persoalan pengetahuan dan penggunaan akal, sehingga relasi manusia dengan Tuhan tidak dapat dipisahkan dari persoalan epistemologis.[161]

Keterhubungan tidak identik dengan kedekatan fisik. Al-Qur'an menggunakan bahasa kedekatan ketika menyatakan bahwa Allah "dekat" dan merespons doa hamba-Nya (Q.S. al-Baqarah 2:186), sementara Q.S. Qāf 50:16 menggambarkan pengetahuan Allah yang sangat dekat terhadap keadaan batin manusia.[162] Karena itu, kedekatan dalam konteks spiritual tidak perlu diterjemahkan sebagai jarak ruang. Ia dapat dipahami dalam kerangka relasi, pengetahuan, pengawasan, petunjuk, dan orientasi manusia kepada Tuhan.

Distingsi ini penting karena istilah "hubungan dengan Tuhan" mudah terjebak dalam metafora interpersonal yang terlalu literal. Dalam teologi Islam, Allah tidak membutuhkan komunikasi manusia untuk memperoleh informasi yang sebelumnya tidak diketahui-Nya. Al-Qur'an justru menegaskan keluasan pengetahuan Allah atas apa yang

tersembunyi dalam diri manusia.[163][164] Karena itu, doa tidak dapat dipahami sebagai pemberian informasi baru kepada Allah. Doa merupakan bentuk penghambaan dan permohonan manusia kepada Tuhan, sekaligus tindakan yang menempatkan manusia dalam sikap ketergantungan, pengharapan, dan kepatuhan.[165]

Keterhubungan juga memiliki dimensi epistemologis. Manusia tidak menerima petunjuk dalam keadaan tanpa mediasi. Wahyu hadir melalui komunikasi Ilahi yang dalam konteks kenabian memiliki bentuk-bentuk sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. al-Syūrā 42:51.[166] Setelah wahyu diterima dan disampaikan, manusia berhadapan dengan teks, bahasa, penjelasan Nabi, tradisi keilmuan, dan proses penalaran. Karena itu, antara petunjuk dan tindakan terdapat proses pemahaman. Dalam kerangka teologi Māturīdī, hubungan antara tradisi dan rasio merupakan salah satu persoalan utama dalam menjelaskan bagaimana manusia memperoleh pengetahuan tentang Tuhan dan realitas keagamaan.[167]

Konstruksi tersebut menghasilkan suatu pola yang dapat dirumuskan sebagai **keterhubungan–pemaknaan–respons**. Keterhubungan memberi horizon, pemaknaan memberi arti, dan respons memberi bentuk praksis. Pola ini bukan istilah teknis yang secara eksplisit dirumuskan dalam Al-Qur'an, melainkan suatu konstruksi analitis yang digunakan untuk menjelaskan hubungan antara wahyu, pemahaman manusia, dan tindakan. Tanpa pemaknaan, keterhubungan dapat berhenti pada pengulangan ritual; tanpa respons, pemaknaan dapat berhenti sebagai pengetahuan abstrak; sedangkan tanpa orientasi transenden, tindakan kehilangan salah satu sumber normatif yang penting dalam kehidupan keagamaan.

Pada tahap yang lebih mendalam, keterhubungan dengan Tuhan tidak semestinya dipahami sebagai pelarian dari dunia. Dalam tradisi spiritual Islam, transformasi kehidupan manusia merupakan bagian penting dari perjalanan spiritual. Kajian William C. Chittick mengenai spiritualitas Sufi, misalnya, menempatkan penyucian dan transformasi jiwa sebagai bagian sentral dari jalan spiritual Islam.[168] Dengan demikian, keterhubungan transendental memperoleh dimensi eksistensial ketika berpengaruh terhadap cara manusia mengendalikan diri, memperlakukan sesama, menghadapi penderitaan, dan menjalankan tanggung jawab moral.

Pandangan tersebut juga dapat dibaca dalam kerangka pemikiran Sachiko Murata mengenai relasi antara Tuhan, manusia, dan dunia. Dalam *The Tao of Islam*, Murata menunjukkan bahwa sejumlah pemikir Muslim membahas hubungan Tuhan dengan dunia dan manusia melalui struktur relasional yang menghubungkan realitas Ilahi, kosmos, dan manusia.[169] Dengan demikian, hubungan manusia dengan Tuhan tidak harus ditempatkan sebagai pengalaman yang terpisah dari dunia, tetapi dapat dipahami sebagai relasi yang memiliki konsekuensi terhadap cara manusia memahami dirinya dan tempatnya dalam tatanan kehidupan.

Namun demikian, keterhubungan dengan Tuhan tetap harus dibedakan dari klaim bahwa setiap pengalaman batin merupakan komunikasi langsung dari Tuhan. Q.S. al-Syūrā 42:51 memberikan batas penting mengenai cara komunikasi Ilahi kepada manusia.[170] Karena itu, pengalaman spiritual, intuisi, emosi, refleksi batin, dan interpretasi pribadi tidak dapat secara otomatis disamakan dengan wahyu. Pembedaan ini penting terutama karena dalam tradisi Islam wahyu

memiliki kedudukan khusus dan berkaitan dengan kenabian, sedangkan pengalaman spiritual manusia biasa berada pada tingkat yang berbeda.

Dengan demikian, keterhubungan manusia dengan Tuhan dapat ditempatkan sebagai **horizon relasional tertinggi yang memberi arah pada proses pemaknaan manusia**. Ia menjadi sumber orientasi bagi kesadaran, tetapi hubungan tersebut tidak menghapus kebutuhan manusia terhadap pengetahuan, penafsiran, pertimbangan moral, dan tindakan. Dalam perspektif ini, komunikasi transendental tidak hanya berbicara mengenai bagaimana petunjuk datang dari Tuhan, tetapi juga mengenai bagaimana manusia menerima, memahami, menghayati, dan merespons petunjuk tersebut dalam kehidupan konkret.

**Pengertian Ilmu Komunikasi Alam Ruh**

Istilah Ilmu Komunikasi Alam Ruh tidak sepatutnya diperlakukan sebagai nama disiplin akademik yang telah mapan dan diterima secara universal. Dalam konstruksi monograf ini, istilah tersebut merupakan usulan kerangka konseptual untuk membaca hubungan antara dimensi ruhani manusia, proses pemaknaan, petunjuk transendental, kesadaran, dan perubahan perilaku. Penegasan ini penting agar istilah tersebut tidak diberi status epistemologis yang belum dimilikinya.

Kata “ilmu” dalam istilah tersebut juga perlu digunakan secara bertanggung jawab. Ia tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa alam ruh telah dapat diamati, diukur, dan dijelaskan secara eksperimental sebagaimana objek-objek fisik. Al-Qur’an sendiri menempatkan pengetahuan manusia mengenai ruh dalam horizon keterbatasan epistemologis. Karena itu, kajian mengenai komunikasi alam ruh harus membedakan antara realitas metafisis yang diyakini,

pengalaman manusia mengenai realitas tersebut, dan model ilmiah yang digunakan untuk menganalisis pengalaman tersebut.

Dalam pengertian ini, “alam ruh” merupakan kategori ontologis dan spiritual, sedangkan “komunikasi” merupakan kategori relasional dan interpretatif. Pertemuan keduanya menghasilkan suatu medan kajian yang menanyakan: bagaimana manusia memahami petunjuk transenden; bagaimana kesadaran batin memproses pengalaman spiritual; bagaimana tanda dan wahyu memperoleh makna; bagaimana makna tersebut memengaruhi respons; dan bagaimana respons akhirnya membentuk perilaku serta transformasi diri.

Ilmu Komunikasi Alam Ruh, dengan demikian, dapat dirumuskan sebagai kerangka konseptual yang mempelajari proses keterhubungan manusia dengan dimensi transenden melalui wahyu, petunjuk, fitrah, tanda, kesadaran batin, dan praktik spiritual, serta menelaah bagaimana proses pemaknaan atas keterhubungan tersebut menghasilkan respons, perilaku, dan transformasi manusia.

Definisi tersebut sengaja menggunakan kata *mempelajari*, bukan *membuktikan*. Perbedaan ini bersifat fundamental. Sebuah ilmu atau kerangka akademik dapat mengkaji bagaimana manusia mengalami sesuatu tanpa harus mengklaim telah membuktikan seluruh hakikat metafisis sesuatu itu. Psikologi dapat meneliti pengalaman mistik tanpa menyelesaikan pertanyaan tentang hakikat Tuhan; ilmu komunikasi dapat menganalisis proses pemaknaan wahyu tanpa menggantikan teologi; filsafat dapat menguji koherensi konsep ruh tanpa menjadikan dirinya sebagai pengganti pengalaman spiritual.

Dari sudut epistemologi, Ilmu Komunikasi Alam Ruh karenanya bersifat integratif tetapi tidak eklektik. Ia dapat berdialog dengan ilmu

komunikasi, psikologi, filsafat, studi agama, tasawuf, dan ilmu-ilmu sosial, tetapi tidak boleh mencampurkan metode dan klaim epistemologis masing-masing secara sembarangan. Data pengalaman spiritual, misalnya, dapat menjadi bahan kajian fenomenologis; makna simbolik dapat dianalisis secara semiotik; perubahan perilaku dapat dibahas secara psikologis; sementara klaim mengenai wahyu harus ditempatkan dalam kerangka teologis yang sesuai.

Di dalam konstruksi tersebut, ruh tidak diperlakukan sebagai "alat komunikasi" dalam pengertian mekanistik. Ruh merupakan bagian dari horizon antropologis yang memungkinkan manusia dipahami sebagai makhluk yang memiliki kedalaman eksistensial. Komunikasi alam ruh bukan berarti ruh mengirimkan sinyal seperti perangkat biologis atau elektronik. Istilah itu menunjuk pada proses ketika manusia mengalami, menafsirkan, dan merespons keterarahan spiritual yang dipahami berkaitan dengan dimensi ruhani.

Konsekuensi lainnya adalah perlunya membedakan antara wahyu dan pengalaman spiritual personal. Wahyu memiliki status teologis khusus dan tidak dapat disamakan dengan intuisi pribadi. Setelah wahyu kenabian, pengalaman batin manusia tidak boleh dengan sendirinya diberi otoritas yang sama dengan wahyu. Pembedaan tersebut merupakan salah satu mekanisme pengaman agar konsep komunikasi alam ruh tidak berubah menjadi legitimasi bagi klaim subjektif yang tidak dapat diuji.

Dengan landasan tersebut, Ilmu Komunikasi Alam Ruh dapat ditempatkan bukan sebagai pengganti ilmu komunikasi yang telah berkembang, melainkan sebagai perluasan medan konseptual. Ia mengajukan pertanyaan yang belum sepenuhnya tertampung dalam

model komunikasi konvensional: bagaimana komunikasi membentuk hubungan manusia dengan makna transenden, bagaimana kesadaran menjadi ruang pemaknaan, dan bagaimana pemaknaan transendental dapat bergerak dari pengalaman batin menuju transformasi kehidupan.

**Ruang lingkup Ilmu Komunikasi Alam Ruh**

Sebagai kerangka konseptual, Ilmu Komunikasi Alam Ruh memerlukan ruang lingkup yang cukup jelas agar tidak berkembang menjadi istilah yang dapat menjelaskan segala sesuatu dan karena itu kehilangan daya analitis. Ruang lingkupnya tidak terletak pada upaya menjelaskan seluruh misteri ruh, melainkan pada hubungan antara keterhubungan transenden, proses pemaknaan, kesadaran manusia, respons, dan transformasi kehidupan.

Wilayah pertama adalah sumber dan bentuk petunjuk. Dalam perspektif Islam, wahyu merupakan bentuk utama petunjuk Ilahi yang memiliki kedudukan normatif khusus. Al-Qur'an menyebut bahwa Allah mewahyukan kepada para nabi sebagaimana Dia mewahyukan kepada para nabi sebelumnya (Q.S. al-Nisā' 4: 163).[171] Ruang lingkup kajian ini bukan meneliti mekanisme metafisis wahyu secara eksperimental, melainkan bagaimana wahyu hadir sebagai pesan yang kemudian dibaca, dipahami, ditafsirkan, dihayati, dan diwujudkan.

Wilayah kedua adalah fitrah dan kesadaran batin. Manusia tidak berhadapan dengan petunjuk sebagai wadah yang sepenuhnya pasif. Ia memiliki struktur kesadaran, pengalaman, ingatan, bahasa, emosi, dan orientasi nilai yang memengaruhi proses pemaknaan. Karena itu, studi komunikasi alam ruh perlu mengkaji bagaimana pesan transenden berinteraksi dengan kondisi internal manusia. Di sini komunikasi

intrapersonal menjadi salah satu wilayah penting karena makna spiritual tidak berhenti pada pesan eksternal, tetapi bergerak ke dalam kesadaran.

Wilayah ketiga adalah simbol dan tanda spiritual. Doa, dzikir, ritual, bahasa keagamaan, ruang ibadah, tindakan moral, dan praktik kontemplatif memiliki fungsi komunikatif karena memungkinkan manusia mengartikulasikan, mengingat, dan meneguhkan makna transenden. Kajian mengenai ritual tarekat menunjukkan bahwa praktik keagamaan dapat dipahami melalui struktur pesan, medium, pelaku, penerima, dan efek, meskipun struktur tersebut harus disesuaikan dengan karakter komunikasi transendental.[172]

Wilayah keempat adalah pemaknaan pengalaman spiritual. Manusia dapat mengalami ketenangan, kegelisahan, rasa bersalah, harapan, kekhusyukan, keheningan, atau pengalaman kedalaman eksistensial. Semua itu menjadi relevan bagi Ilmu Komunikasi Alam Ruh sejauh pengalaman tersebut dimaknai dan memengaruhi orientasi hidup. Kajian Yedi Supriadi mengenai praktik dzikir menunjukkan bagaimana praktik spiritual dalam konteks komunitas tertentu dipahami berkaitan dengan kesadaran dan pembentukan jati diri.[173] Nilai konseptualnya terletak pada hubungan antara praktik, pengalaman batin, pemaknaan, dan pembentukan identitas; bukan pada generalisasi metafisis bahwa setiap pengalaman intuisi pasti merupakan komunikasi Ilahi.

Wilayah kelima adalah respons dan perilaku. Komunikasi yang tidak menghasilkan respons hanya berhenti sebagai kemungkinan makna. Dalam konstruksi ini, respons dapat berupa perubahan sikap, keputusan moral, disiplin diri, orientasi sosial, praktik ibadah, atau

perubahan cara memandang kehidupan. Di sinilah dimensi komunikasi bertemu dengan dimensi transformasi. Pesan memperoleh keberadaan sosialnya melalui tindakan manusia.

Wilayah keenam adalah transformasi spiritual dan eksistensial. Transformasi tidak dimaksudkan sebagai pengalaman spektakuler atau fenomena supranatural. Ia dapat berupa perubahan orientasi nilai, peningkatan kesadaran moral, pengendalian diri, pendalaman makna hidup, dan integrasi antara keyakinan dengan tindakan. Pengertian ini menjaga konsep transformasi tetap dapat dibicarakan secara akademik tanpa harus membuat klaim yang melampaui kemampuan verifikasi.

Ruang lingkup tersebut dapat dirangkum ke dalam enam domain: petunjuk, kesadaran, tanda, pemaknaan, respons, dan transformasi. Keenamnya membentuk rangkaian yang memungkinkan kajian komunikasi alam ruh tetap memiliki objek konseptual yang jelas.

Ruang lingkup ini sekaligus menetapkan batas. Ilmu Komunikasi Alam Ruh tidak bertugas menetapkan kebenaran semua pengalaman mistik, tidak menggantikan ilmu kalam, tidak menggantikan tasawuf, dan tidak mengklaim mampu mengobservasi substansi ruh secara langsung. Ia mempelajari bagaimana manusia berhubungan dengan makna transenden dan bagaimana hubungan itu diproses dalam kesadaran serta diwujudkan dalam kehidupan.

**Posisi Ilmu Komunikasi Alam Ruh sebagai kerangka konseptual**

Posisi Ilmu Komunikasi Alam Ruh perlu ditentukan secara epistemologis sebelum istilah tersebut digunakan lebih jauh. Ia belum layak disebut sebagai disiplin mandiri dalam pengertian kelembagaan dan paradigmatik. Istilah tersebut lebih tepat ditempatkan sebagai

kerangka konseptual interdisipliner yang menghubungkan studi komunikasi dengan antropologi spiritual Islam, psikologi, filsafat, studi agama, dan tasawuf. Penempatan ini justru memberikan fondasi yang lebih kuat karena memungkinkan gagasan dikembangkan tanpa mendahului proses pembentukan disiplin ilmiahnya.

Sebagai kerangka konseptual, Ilmu Komunikasi Alam Ruh berfungsi terutama sebagai perangkat untuk mengorganisasi hubungan antarkonsep. Ia tidak bermaksud menggantikan teori komunikasi, melainkan memperluas pertanyaan yang diajukan ilmu komunikasi ke wilayah yang selama ini lebih sering ditangani oleh teologi, filsafat agama, psikologi agama, atau tasawuf. Persoalan utamanya adalah bagaimana keterhubungan dengan Tuhan dipahami sebagai proses komunikasi dan pemaknaan, bagaimana kesadaran menjadi ruang penerimaan serta pengolahan makna, dan bagaimana makna tersebut menghasilkan respons yang mengubah kehidupan.

Posisi ini sejalan dengan kenyataan bahwa teori komunikasi sendiri tidak memiliki satu definisi tunggal tentang komunikasi. Craig memperlihatkan bahwa berbagai tradisi komunikasi dibangun dari asumsi yang berbeda dan dapat ditempatkan dalam dialog satu sama lain.[174] Karena itu, membuka ruang bagi komunikasi spiritual tidak harus dipandang sebagai penyimpangan dari ilmu komunikasi. Yang diperlukan adalah argumentasi konseptual yang jelas mengenai objek, istilah, batas, dan hubungan dengan tradisi yang telah ada.

Dalam kerangka tersebut, Ilmu Komunikasi Alam Ruh dapat ditempatkan pada tiga lapis. Lapis pertama adalah lapis ontologis, yaitu asumsi bahwa manusia memiliki dimensi ruhani dan bahwa hubungan manusia dengan Tuhan merupakan bagian penting dari keberadaannya.

Lapis kedua adalah lapis komunikatif, yaitu proses ketika wahyu, petunjuk, tanda, pengalaman, dan simbol memperoleh makna dalam kesadaran manusia. Lapis ketiga adalah lapis transformasional, yaitu perubahan respons, perilaku, orientasi nilai, dan kualitas kehidupan yang muncul dari proses pemaknaan tersebut.

Ketiga lapis itu harus dibedakan agar tidak terjadi lompatan argumentatif. Dari keyakinan ontologis mengenai ruh tidak otomatis dapat disimpulkan bahwa setiap pengalaman batin merupakan pesan Tuhan. Dari pengalaman spiritual tidak otomatis dapat disimpulkan kebenaran metafisis tertentu. Dan dari perubahan perilaku tidak otomatis dapat dibuktikan sumber transendental dari pengalaman tersebut. Hubungan antarlapis harus dibangun melalui argumentasi yang transparan.

Pada posisi inilah konsep komunikasi spiritual dapat memberikan kontribusi penting. Widjanarko menunjukkan bahwa komunikasi spiritual perlu ditempatkan dalam dialog dengan tradisi teori komunikasi yang lebih luas, bukan dikembangkan sebagai wacana yang berdiri di luar perkembangan teori komunikasi.[175] Prinsip tersebut dapat dijadikan dasar bagi konstruksi Ilmu Komunikasi Alam Ruh: dimensi spiritual tidak menjadi alasan untuk meninggalkan disiplin ilmiah, sementara disiplin ilmiah tidak digunakan untuk menghapus dimensi transendental yang menjadi objek pembahasan.

Model konseptual yang diajukan dalam monograf ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

**Allah → Wahyu/Petunjuk/Fitrah/Tanda → Manusia → Pemaknaan → Respons → Perilaku → Transformasi**

Model tersebut tidak dimaksudkan sebagai diagram mekanistik. Tanda panah tidak menunjukkan transmisi linear seperti perpindahan sinyal dari satu perangkat ke perangkat lain. Ia menggambarkan arah konseptual. Allah ditempatkan sebagai sumber transenden; wahyu, petunjuk, fitrah, dan tanda merupakan bentuk-bentuk mediasi yang hadir dalam horizon kehidupan manusia; manusia menjadi subjek yang menerima dan memaknai; pemaknaan melahirkan respons; respons termanifestasi dalam perilaku; dan perilaku yang berlangsung secara konsisten dapat membentuk transformasi.

Model itu juga bersifat terbuka terhadap proses umpan balik. Transformasi manusia dapat memperhalus kesadaran, memperdalam kepekaan terhadap makna, dan memengaruhi cara seseorang membaca pengalaman berikutnya. Karena itu, model linear tersebut sesungguhnya lebih tepat dipahami sebagai spiral hermeneutis daripada rantai kausal sederhana. Manusia tidak sekali menerima pesan lalu selesai. Ia membaca, merespons, mengalami akibat, merefleksikannya, kemudian memasuki siklus pemaknaan yang baru.

Pada tahap inilah Ilmu Komunikasi Alam Ruh memperoleh kekhasannya. Ia tidak sekadar bertanya “apa pesan yang diterima manusia?”, tetapi juga “bagaimana pesan itu menjadi makna?”, “apa yang membuat manusia menerimanya atau menolaknya?”, “bagaimana kesadaran memediasi pesan?”, dan “kapan makna berubah menjadi tindakan?”. Pertanyaan-pertanyaan tersebut menjadikan komunikasi sebagai proses pembentukan manusia, bukan hanya pertukaran informasi.

Secara lebih fundamental, kerangka ini mengusulkan bahwa komunikasi transendental memperoleh signifikansinya bukan pada

klaim bahwa manusia memiliki akses langsung kepada hakikat Tuhan, melainkan pada perubahan orientasi manusia ketika ia memahami hidupnya sebagai berada dalam keterhubungan dengan Tuhan. Di sini komunikasi, spiritualitas, dan antropologi bertemu. Komunikasi menyediakan struktur pemaknaan; spiritualitas memberikan kedalaman orientasi; sedangkan antropologi menjelaskan manusia sebagai subjek yang menerima, menafsirkan, merespons, dan berubah.

Posisi konseptual tersebut sekaligus menuntut kerendahan hati epistemologis. Ilmu Komunikasi Alam Ruh tidak boleh menjadi legitimasi ilmiah bagi setiap klaim spiritual. Sebaliknya, ia dapat menjadi ruang akademik untuk mempertemukan pengalaman manusia tentang makna transenden dengan perangkat analisis komunikasi secara disiplin. Kekuatan kerangka ini justru terletak pada kemampuannya menjaga dua kesetiaan sekaligus: kesetiaan kepada struktur keilmuan komunikasi dan kesetiaan kepada kedalaman pengalaman manusia yang tidak seluruhnya habis dijelaskan oleh model komunikasi konvensional.

Dengan fondasi itu, Ilmu Komunikasi Alam Ruh dapat dipahami sebagai arsitektur konseptual mengenai bagaimana keterhubungan manusia dengan Tuhan dimediasi melalui petunjuk, fitrah, tanda, dan kesadaran; bagaimana semua itu memperoleh makna; serta bagaimana makna tersebut bertransformasi menjadi respons, perilaku, dan perubahan eksistensial. Ia belum merupakan disiplin yang selesai, tetapi justru dapat menjadi titik awal bagi pengembangan bidang kajian yang lebih sistematis—dengan syarat bahwa setiap perluasan konsep tetap disertai batas epistemologis, ketelitian terminologis, dan

pembedaan yang tegas antara wahyu, pengalaman spiritual, interpretasi manusia, dan konstruksi ilmiah.

# Bab 5 — Wahyu, Fitrah, dan Tanda-Tanda Kehidupan

## Wahyu sebagai petunjuk

Dalam kerangka Islam, wahyu menempati kedudukan yang tidak dapat disamakan dengan bentuk pengetahuan manusia lainnya. Wahyu bukan sekadar informasi tentang Tuhan, melainkan petunjuk yang mengarahkan manusia dalam memahami keberadaan, menilai kenyataan, dan menjalani kehidupan. Karena itu, wahyu memiliki dimensi epistemologis sekaligus eksistensial: ia memberikan pengetahuan mengenai kebenaran, tetapi sekaligus menata cara manusia menempatkan dirinya di hadapan kebenaran tersebut.[176]

Al-Qur'an secara eksplisit memperkenalkan dirinya sebagai petunjuk bagi manusia. Dalam Q.S. al-Baqarah [177]:185, Al-Qur'an disebut sebagai *hudā li al-nās* (petunjuk bagi manusia) sekaligus penjelasan mengenai petunjuk dan pembeda antara yang benar dan yang batil. Dengan demikian, fungsi wahyu tidak berhenti pada pemberian jawaban terhadap persoalan metafisik, tetapi juga berkaitan dengan pembentukan orientasi moral dan kehidupan manusia.[178]

Pemahaman tersebut sejalan dengan pembacaan Fazlur Rahman terhadap Al-Qur'an. Dalam *Major Themes of the Qur'an*, Rahman menempatkan kenabian dan wahyu sebagai salah satu tema utama Al-Qur'an, dan memahami pesan Al-Qur'an dalam kaitannya dengan Tuhan, manusia, masyarakat, alam, serta kehidupan akhirat.[179] Dengan pendekatan tersebut, Al-Qur'an tidak diperlakukan semata-mata

sebagai kumpulan pernyataan teologis yang terpisah dari kehidupan manusia, tetapi sebagai wahyu yang membawa visi mengenai bagaimana manusia seharusnya memahami dan menjalani kehidupannya.

Petunjuk dalam pengertian tersebut tidak identik dengan penghapusan seluruh ketidakpastian hidup. Kehidupan manusia tetap mengandung wilayah yang harus dihadapi melalui pertimbangan, pengalaman, pengetahuan empiris, musyawarah, dan kebijaksanaan. Wahyu tidak menjadikan manusia kehilangan tanggung jawab berpikir. Sebaliknya, wahyu memberikan horizon normatif di dalam mana kegiatan berpikir memperoleh arah. Karena itu, seseorang tidak dapat menjadikan wahyu sebagai pengganti akal dalam seluruh persoalan teknis kehidupan, sebagaimana ia juga tidak dapat menjadikan akal sebagai satu-satunya ukuran bagi seluruh persoalan yang berada di luar jangkauan pengalaman empiris.[180]

Di sinilah pentingnya membedakan antara **wahyu sebagai sumber petunjuk** dan **pemahaman manusia terhadap wahyu**. Wahyu dalam pengertian normatif berada pada tingkat yang berbeda dari tafsir manusia terhadapnya. Ketika teks wahyu telah hadir, manusia memasuki ruang pemahaman, penafsiran, penerapan, dan kontekstualisasi. Pada tingkat inilah kemungkinan perbedaan dan kekeliruan manusia muncul. Kesadaran terhadap perbedaan antara teks wahyu dan pemahaman manusia merupakan salah satu syarat intelektual bagi kehidupan keagamaan yang matang.

Dalam konteks ini, karya Fazlur Rahman memberikan kontribusi penting karena berusaha membaca Al-Qur’an secara tematis dan menghubungkan pesan normatifnya dengan persoalan manusia serta

masyarakat. *Major Themes of the Qur'an* secara khusus membahas Tuhan, manusia sebagai individu, manusia dalam masyarakat, alam, kenabian dan wahyu, eskatologi, kejahatan, serta pembentukan masyarakat Muslim.[181] Struktur tersebut menunjukkan bahwa wahyu dalam pembacaan Rahman mempunyai cakupan yang luas: ia berkaitan dengan pandangan tentang Tuhan sekaligus dengan manusia dan kehidupan sosial.

Al-Qur'an juga menggambarkan wahyu sebagai cahaya yang dengannya Allah memberikan petunjuk kepada manusia. Dalam Q.S. al-Syūrā [42]:52, wahyu disebut sebagai *rūḥan min amrinā* dan kemudian dinyatakan sebagai cahaya yang dengannya Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki menuju jalan yang lurus.[182] Metafora cahaya mengandung makna yang lebih dalam daripada sekadar "jawaban". Cahaya membuat sesuatu dapat dilihat dalam hubungan yang lebih jelas. Demikian pula wahyu dapat dipahami sebagai petunjuk yang membantu manusia menempatkan dirinya, kehidupan, tanggung jawab, dan tujuan keberadaannya dalam suatu horizon makna yang lebih luas.

Dalam kerangka tersebut, wahyu tidak terutama hadir untuk menjadikan manusia mengetahui segala sesuatu. Wahyu memberikan pengetahuan tertentu yang berkaitan dengan Tuhan, manusia, moralitas, tujuan kehidupan, dan kehidupan setelah kematian, tetapi manusia tetap memiliki keterbatasan epistemik. Karena itu, petunjuk wahyu tidak identik dengan pengetahuan total. Ia justru memberi orientasi kepada manusia yang tetap berada dalam kondisi terbatas.

Konsepsi tersebut dapat diperkuat melalui pembedaan antara wahyu dan aktivitas penalaran manusia. Wahyu memberikan sumber

dan horizon normatif, sedangkan akal berperan memahami, menghubungkan, mengembangkan, dan menerapkan pengetahuan dalam situasi konkret. Hubungan keduanya tidak harus dipahami sebagai pertentangan. Dalam tradisi pemikiran Islam, persoalan mengenai hubungan wahyu dan akal telah menjadi salah satu tema utama dalam filsafat, kalam, dan usul fikih.[183]

Dengan demikian, wahyu tidak dapat dipahami sebagai mekanisme yang menghapus seluruh proses berpikir manusia. Sebaliknya, wahyu mengarahkan proses berpikir tersebut kepada pertanyaan mengenai kebenaran, kebaikan, tanggung jawab, dan tujuan kehidupan. Dalam konteks ini, wahyu berfungsi bukan hanya sebagai sumber informasi religius, tetapi sebagai sumber orientasi eksistensial.

Petunjuk juga mempunyai dimensi moral. Al-Qur'an tidak hanya menyampaikan pernyataan mengenai realitas metafisik, tetapi menghubungkan iman dengan tindakan manusia. Keyakinan mengenai Tuhan, kehidupan akhirat, keadilan, dan tanggung jawab diterjemahkan ke dalam tuntutan perilaku. Karena itu, keberhasilan menerima petunjuk tidak cukup diukur dari banyaknya pengetahuan keagamaan yang dimiliki seseorang, tetapi juga dari bagaimana pengetahuan tersebut membentuk pilihan dan tindakan.[184]

Atas dasar itu, wahyu dapat dipahami sebagai petunjuk yang bekerja pada beberapa tingkat sekaligus. Pada tingkat epistemologis, wahyu memberikan pengetahuan mengenai hal-hal yang tidak seluruhnya dapat dicapai melalui pengalaman empiris. Pada tingkat etis, wahyu memberikan orientasi mengenai baik dan buruk serta tanggung jawab manusia. Pada tingkat eksistensial, wahyu membantu manusia memahami dari mana ia berasal, untuk apa ia hidup, dan

kepada siapa keberadaannya akan kembali. Ketiga dimensi tersebut saling berkaitan dan membentuk karakter Al-Qur'an sebagai petunjuk.

Dengan demikian, wahyu tidak terutama hadir untuk menghapus misteri kehidupan, tetapi untuk memberikan orientasi ketika manusia bergerak di tengah misteri tersebut. Ia tidak menjadikan manusia mahatahu, melainkan memberikan horizon yang memungkinkan keterbatasan pengetahuan manusia tidak dengan sendirinya berubah menjadi kehilangan arah. Dalam kerangka inilah wahyu dapat dipahami sebagai petunjuk: bukan sekadar jawaban atas seluruh pertanyaan, tetapi sumber orientasi yang memungkinkan manusia menilai pertanyaan, memilih jalan, dan menjalani kehidupannya secara bertanggung jawab.

**Al-Qur'an sebagai sumber orientasi kehidupan**

Jika wahyu merupakan petunjuk, Al-Qur'an adalah bentuk utama petunjuk tersebut yang hadir dalam bahasa manusia, dibaca, direnungkan, dipahami, dan diaktualisasikan dalam kehidupan. Kedudukannya karena itu tidak cukup dipahami sebagai kitab yang memuat seperangkat aturan keagamaan. Al-Qur'an juga membentuk cara pandang mengenai manusia, Tuhan, alam, tindakan, tanggung jawab, penderitaan, kematian, dan kehidupan sesudah kematian.[185]

Pernyataan bahwa Al-Qur'an memberi petunjuk kepada jalan yang paling lurus menunjukkan bahwa orientasi Qur'ani tidak hanya menyentuh ritual. Q.S. al-Isrā' 17:9 menyatakan bahwa Al-Qur'an memberi petunjuk kepada *allatī hiya aqwam*, yakni jalan yang paling lurus, paling tepat, atau paling benar.[186] Dengan demikian, petunjuk Qur'ani mempunyai konsekuensi praktis terhadap cara manusia

berpikir, memilih, memperlakukan orang lain, menggunakan kekuasaan, mengelola harta, menghadapi penderitaan, dan memaknai kebahagiaan.

Dalam kajian tentang etika Qur'ani, Toshihiko Izutsu menunjukkan bahwa konsep-konsep etis dalam Al-Qur'an tidak berdiri sebagai kumpulan aturan yang terpisah, tetapi membentuk jaringan konsep yang menghubungkan manusia dengan Tuhan dan dengan tatanan moral kehidupan.[187] Dengan pendekatan semantik terhadap istilah-istilah Qur'ani, Izutsu memperlihatkan bahwa konsep keagamaan dan konsep etis dalam Al-Qur'an saling berhubungan. Karena itu, orientasi Qur'ani dapat dipahami bukan hanya sebagai pemberian informasi tentang apa yang harus dipercaya, tetapi juga sebagai pembentukan struktur nilai yang memengaruhi bagaimana manusia menilai dan menjalani kehidupan.

Al-Qur'an tidak menawarkan satu bentuk kehidupan yang seragam secara sosial dan kultural. Di dalamnya terdapat perbedaan konteks, kisah, hukum, perumpamaan, argumentasi, teguran, kabar gembira, serta refleksi mengenai alam dan sejarah manusia. Keragaman bentuk tersebut menunjukkan bahwa petunjuk tidak identik dengan resep mekanis yang dapat diterapkan tanpa penalaran. Petunjuk harus memasuki ruang pemahaman manusia dan diterjemahkan ke dalam tindakan secara bertanggung jawab.

Dalam konteks tersebut, pembacaan Al-Qur'an menuntut integritas intelektual. Manusia dapat membaca kitab suci bukan hanya untuk mencari kebenaran, tetapi juga untuk menemukan pembenaran bagi kepentingannya sendiri. Ayat yang sesuai dengan kehendak dapat diterima sebagai petunjuk, sedangkan ayat yang mengoreksi diri dapat

diabaikan. Karena itu, persoalan utama tidak hanya terletak pada apa yang dibaca, tetapi juga pada sikap pembaca terhadap teks yang dibacanya.

Orientasi Qur'ani dengan demikian mengandaikan perubahan posisi pembaca: dari orang yang hanya bertanya, "apa yang dapat saya ambil dari ayat ini?" menjadi orang yang juga bertanya, "apa yang harus berubah dalam diri saya setelah memahami ayat ini?" Pertanyaan kedua menempatkan wahyu bukan sekadar sebagai sumber informasi keagamaan, tetapi sebagai sumber evaluasi moral terhadap diri manusia.

Gagasan mengenai Al-Qur'an sebagai sumber orientasi etis juga memperoleh dukungan dalam kajian kontemporer. Jaiyeoba, Ushama, dan Amuda membahas Al-Qur'an sebagai sumber panduan etika dan moral dalam menghadapi persoalan masyarakat kontemporer, termasuk persoalan keadilan, kasih sayang, kejujuran, amanah, kerendahan hati, dan kedermawanan.[188] Pembacaan semacam ini menunjukkan bahwa nilai-nilai Qur'ani dapat ditempatkan dalam diskusi etika kontemporer tanpa mengurangi kedudukan normatif Al-Qur'an dalam tradisi Islam.

Al-Qur'an juga memberi manusia perangkat untuk membaca kenyataan tanpa menyamakan kenyataan dengan wahyu. Peristiwa sosial, perkembangan ilmu pengetahuan, perubahan kebudayaan, dan pengalaman personal dapat menjadi bahan refleksi, tetapi semuanya tetap membutuhkan penilaian. Karena itu, membaca Al-Qur'an sebagai sumber orientasi tidak berarti menolak pengalaman empiris atau pengetahuan manusia. Sebaliknya, wahyu dapat berfungsi sebagai

horizon normatif yang membantu manusia menilai bagaimana pengetahuan dan pengalaman tersebut digunakan.

Dalam kajian mengenai etika Islam, Abdulaziz Sachedina menunjukkan bahwa pemikiran etika Islam berkembang melalui perdebatan mengenai hubungan antara wahyu, akal, serta penilaian terhadap tindakan yang baik dan buruk.[189] Hal tersebut penting bagi pembahasan mengenai orientasi Qur'ani karena menunjukkan bahwa penerimaan terhadap wahyu tidak menghapus kebutuhan akan penalaran. Sebaliknya, hubungan antara teks wahyu dan aktivitas intelektual manusia merupakan bagian dari sejarah pemikiran etika Islam.

Orientasi Qur'ani karena itu tidak seharusnya dipahami sebagai penggantian seluruh aktivitas berpikir dengan kutipan ayat. Al-Qur'an memberikan prinsip, nilai, peringatan, narasi, dan orientasi; manusia tetap menghadapi tugas interpretasi dan penerapan dalam situasi konkret. Di sinilah diperlukan kehati-hatian agar ayat tidak digunakan secara selektif untuk mengesahkan kesimpulan yang telah ditentukan sebelumnya.

Pembacaan tersebut juga membuka hubungan antara Al-Qur'an dan persoalan keadilan sosial. Ramon Harvey menunjukkan bahwa Al-Qur'an dapat dibaca sebagai teks yang memiliki dimensi normatif terhadap persoalan keadilan dalam kehidupan sosial, termasuk keadilan politik, distribusi, perdagangan, keluarga, dan persoalan hukum.[190] Dengan demikian, orientasi Qur'ani memiliki dimensi individual sekaligus sosial.

Karena itu, Al-Qur'an tidak menutup manusia dari dunia; ia justru memberikan kerangka untuk berada di dalam dunia dengan kesadaran

bahwa dunia bukan satu-satunya ukuran bagi seluruh kebenaran dan nilai. Kehidupan dunia menjadi ruang tindakan, tanggung jawab, pengujian, dan aktualisasi nilai. Orientasi Qur'ani pada akhirnya mempertemukan dimensi vertikal hubungan manusia dengan Allah dengan dimensi horizontal hubungan manusia dengan dirinya sendiri, sesama manusia, dan lingkungan kehidupannya.

Dengan demikian, Al-Qur'an sebagai sumber orientasi kehidupan tidak hanya memberikan jawaban terhadap pertanyaan "apa yang harus dipercayai?", tetapi juga mengarahkan pertanyaan "bagaimana manusia harus hidup?". Perbedaan tersebut penting karena menjadikan Al-Qur'an bukan sekadar objek pengetahuan keagamaan, melainkan sumber pembentukan orientasi hidup. Dalam kerangka ini, membaca Al-Qur'an berarti tidak hanya memahami teks, tetapi juga membuka diri terhadap kemungkinan bahwa teks tersebut mengoreksi cara manusia memahami dirinya, orang lain, dunia, dan tujuan kehidupannya.

**Fitrah dan kesadaran manusia**

Fitrah memberikan dimensi antropologis bagi pembicaraan mengenai wahyu. Jika wahyu hadir sebagai petunjuk, manusia bukanlah makhluk yang sama sekali tanpa kapasitas untuk menerima, memahami, dan merespons petunjuk tersebut. Al-Qur'an menggambarkan manusia ketika dilahirkan dalam keadaan belum mengetahui sesuatu, kemudian Allah memberikan pendengaran, penglihatan, dan *af'idah* agar manusia dapat menjalani proses pengenalan dan bersyukur. (Q.S. al-Naḥl [16]: 78).[191]

Ayat tersebut penting karena menggambarkan manusia bukan sebagai makhluk yang telah memiliki seluruh pengetahuan sejak lahir, tetapi sebagai makhluk yang dibekali perangkat untuk memperoleh pengetahuan dan mengembangkan kesadarannya. Dalam tafsir Ibn Kathir, pendengaran berkaitan dengan kemampuan menangkap suara, penglihatan dengan kemampuan menangkap objek yang terlihat, sedangkan *af'idah* dikaitkan dengan kemampuan memahami dan membedakan sesuatu.[192] Dengan demikian, kesadaran manusia dalam perspektif ini memiliki dimensi penerimaan indrawi sekaligus pengolahan dan penilaian.

Hubungan antara wahyu dan fitrah karena itu tidak tepat dipahami sebagai hubungan antara sesuatu yang sepenuhnya eksternal dan manusia yang sepenuhnya pasif. Fitrah dapat dipahami sebagai disposisi atau keadaan dasar yang menjadi bagian dari penciptaan manusia. Hadis Nabi Muhammad saw. yang diriwayatkan dalam *Sahih Muslim* menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan *fitrah*, kemudian lingkungan orang tua berperan dalam membentuk perkembangan keberagamaannya.[193] Hadis tersebut memberikan dasar penting bahwa fitrah merupakan konsep mengenai keadaan dasar manusia, tetapi tidak berarti bahwa seorang manusia sejak lahir telah memiliki pengetahuan artikulatif dan lengkap mengenai seluruh persoalan agama.

Karena itu, fitrah lebih tepat dipahami sebagai **disposisi dasar manusia**, bukan sebagai pengetahuan sadar yang sudah lengkap. Yasien Mohamed, dalam kajiannya mengenai fitrah dan psikologi, menunjukkan bahwa konsep fitrah dalam tradisi Islam berkaitan erat dengan konsepsi tentang hakikat manusia dan memiliki implikasi

terhadap pemahaman mengenai perilaku, kehendak, moralitas, dan kehidupan spiritual.[194] Dengan pengertian tersebut, fitrah dapat menjadi titik awal antropologis bagi proses perkembangan manusia, sementara pengalaman, pendidikan, lingkungan, dan pembentukan moral ikut menentukan bagaimana potensi tersebut diwujudkan dalam kehidupan konkret.

Pandangan tersebut juga memperoleh perhatian dalam kajian psikologi Islam kontemporer. Dalam penelitian yang diterbitkan dalam *Journal of Religion and Health*, Amber Haque dan kolega mengembangkan kerangka psikologi Islam yang menempatkan *fitrah*, *nafs*, *qalb*, *'aql*, dan *ruh* sebagai konsep-konsep penting untuk memahami manusia dari perspektif Islam.[195] Studi tersebut bersifat konseptual dan kualitatif, sehingga tidak boleh diperlakukan sebagai bukti eksperimental mengenai keberadaan fitrah. Namun, penelitian tersebut menunjukkan bahwa konsep fitrah dapat ditempatkan dalam dialog akademik dengan pembahasan mengenai jiwa, kesadaran, dan perkembangan manusia.

Dalam perspektif ini, hubungan antara fitrah dan wahyu dapat dipahami secara komplementer. Fitrah menunjuk pada disposisi dasar manusia, sedangkan wahyu memberikan petunjuk normatif mengenai bagaimana manusia seharusnya mengarahkan kehidupannya. Dengan demikian, fitrah membuka kemungkinan bagi manusia untuk menerima pertanyaan mengenai kebenaran, kebaikan, tanggung jawab, dan tujuan hidup, sedangkan wahyu memberikan orientasi normatif yang lebih jelas mengenai pertanyaan-pertanyaan tersebut.[196]

Namun, fitrah tidak boleh disamakan dengan kesadaran religius yang sudah sempurna. Manusia tidak lahir sebagai seorang teolog yang

telah memahami seluruh persoalan tentang Tuhan, manusia, moralitas, dan kehidupan akhirat. Q.S. al-Naḥl [16]: 78 justru menyatakan bahwa manusia keluar dari rahim dalam keadaan belum mengetahui sesuatu, kemudian diberikan perangkat untuk memperoleh pengetahuan.[197] Oleh sebab itu, kesadaran manusia lebih tepat dipahami sebagai proses perkembangan yang melibatkan persepsi, pembelajaran, bahasa, pendidikan, pengalaman, hubungan sosial, dan refleksi.

Di sinilah kesadaran menjadi ruang pertemuan antara potensi manusia dan petunjuk wahyu. Wahyu tidak menghapus fungsi kesadaran, tetapi mengarahkan dan menguji kesadaran tersebut. Manusia tidak hanya dituntut mengetahui suatu kebenaran, tetapi juga memberikan respons moral terhadap kebenaran yang diketahuinya. Dalam kerangka ini, pengetahuan keagamaan tidak berhenti pada penerimaan informasi, melainkan berhubungan dengan pembentukan sikap, pilihan, dan tindakan.

Konsep tersebut dapat diperdalam melalui pembacaan terhadap Q.S. al-Rūm [30]: 30 yang menyebut *fitrat Allāh* sebagai keadaan atau tatanan penciptaan yang menjadi dasar manusia. Hadis tentang fitrah juga menghubungkan keadaan dasar tersebut dengan pengaruh lingkungan keluarga terhadap perkembangan keberagamaan seseorang.[198] Kedua sumber tersebut menunjukkan bahwa pembahasan fitrah dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari hubungan antara penciptaan manusia, lingkungan pembentukannya, dan arah kehidupan yang dijalaninya.

Karena itu, fitrah tidak seharusnya dibayangkan sebagai keadaan psikologis yang selalu hadir dalam bentuk perasaan religius yang disadari. Seseorang dapat mengalami periode ketika kepekaan

religiusnya melemah akibat kebiasaan, lingkungan, konflik batin, tekanan sosial, atau orientasi hidup tertentu. Keadaan tersebut tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa konsep fitrah tidak ada. Sebaliknya, pengalaman spiritual yang sangat kuat juga tidak otomatis membuktikan bahwa seseorang telah memahami seluruh kebenaran secara sempurna.

Pembedaan antara fitrah, pengalaman spiritual, dan pengetahuan agama menjadi penting agar tidak terjadi kekacauan epistemologis. Fitrah merupakan konsep antropologis-teologis; pengalaman spiritual merupakan pengalaman subjektif yang dapat diteliti sebagai pengalaman manusia; sedangkan wahyu dalam Islam mempunyai kedudukan epistemologis khusus sebagai petunjuk yang berasal dari Allah. Ketiga kategori tersebut tidak dapat dipertukarkan begitu saja.

Kesadaran religius yang matang dengan demikian bersifat reflektif. Ia mampu membedakan antara apa yang diyakini, apa yang dialami, apa yang diketahui berdasarkan sumber yang dapat dipertanggungjawabkan, dan apa yang masih menjadi pertanyaan. Kemampuan membedakan tersebut tidak harus melemahkan iman. Sebaliknya, pembedaan antara pengalaman subjektif dan klaim wahyu dapat membantu membangun kehidupan keagamaan yang lebih kritis dan bertanggung jawab.

Dalam perspektif psikologi Islam, pendekatan terhadap manusia juga tidak berhenti pada aspek kognitif. Kajian tentang *fitrah* menempatkan manusia dalam hubungan dengan dimensi *qalb*, *'aql*, *nafs*, dan *ruh*.[199] Hal ini menunjukkan bahwa kesadaran manusia dalam perspektif Islam dapat dipahami secara lebih luas daripada sekadar proses kognitif. Kesadaran mencakup kemampuan mengetahui,

menilai, mengarahkan kehendak, serta membangun hubungan dengan Allah.

Dengan demikian, fitrah dapat ditempatkan sebagai salah satu fondasi antropologis bagi hubungan antara manusia dan wahyu. Manusia memiliki kapasitas untuk mengetahui, memahami, memilih, dan merespons; tetapi kapasitas tersebut tidak identik dengan pengetahuan yang sempurna. Wahyu memberikan orientasi, sedangkan kesadaran manusia menjadi ruang tempat petunjuk itu dipahami, direnungkan, dan diwujudkan dalam tindakan.

Hubungan antara fitrah, kesadaran, dan wahyu pada akhirnya menunjukkan bahwa manusia dalam perspektif Islam bukan hanya objek yang menerima informasi keagamaan. Ia adalah subjek moral yang memiliki kemampuan memahami dan memilih, tetapi sekaligus makhluk yang membutuhkan petunjuk. Di sinilah wahyu dan fitrah dapat dipertemukan: fitrah menunjuk pada disposisi dasar manusia, kesadaran mengaktualisasikan kemampuan manusia untuk memahami dan memilih, sedangkan wahyu memberikan orientasi normatif bagi penggunaan kemampuan tersebut.

**Alam sebagai ayat-ayat kauniyah**

Dalam pandangan Qur'ani, alam bukan sekadar latar tempat manusia hidup. Alam dapat dipahami sebagai ruang tanda yang mengarahkan perhatian manusia kepada realitas yang melampaui dirinya. Istilah *āyah* dalam Al-Qur'an memiliki medan makna yang luas, antara lain tanda, bukti, atau sesuatu yang menunjukkan kepada realitas yang lebih jauh daripada dirinya sendiri. Karena itu, pembacaan alam sebagai ayat-ayat *kauniyah* dapat dipahami sebagai cara melihat

realitas ciptaan sebagai medan refleksi mengenai kebesaran, keteraturan, keterbatasan, dan ketergantungan manusia kepada Allah.[200]

Al-Qur'an secara eksplisit mengarahkan perhatian manusia kepada tanda-tanda Allah "di ufuk" dan "dalam diri mereka sendiri" (Q.S. Fuṣṣilat 41:53).[201] Ayat tersebut penting karena memperluas medan refleksi keagamaan: tanda-tanda tidak hanya dijumpai dalam teks wahyu, tetapi juga dalam cakrawala kehidupan manusia dan dalam dirinya sendiri. Namun, ayat ini perlu dibaca secara hati-hati karena para mufasir memberikan beberapa penjelasan mengenai makna *al-āfāq* dan *anfus*. Al-Ṭabarī, misalnya, mencatat adanya pendapat yang menghubungkan *al-āfāq* dengan wilayah-wilayah di luar Makkah dan peristiwa yang memperlihatkan kebenaran risalah, sementara pendapat lain menghubungkannya dengan cakrawala langit dan tanda-tanda ciptaan.[202] Ibn Kathīr juga mencatat lebih dari satu kemungkinan penafsiran, termasuk tanda-tanda eksternal dan struktur manusia sendiri.[203]

Dengan demikian, pengakuan terhadap alam sebagai tanda tidak berarti bahwa setiap fenomena alam harus diperlakukan sebagai pesan khusus yang ditujukan secara personal kepada seseorang. Konsep tanda dalam kerangka Qur'ani lebih tepat dipahami sebagai keterarahan reflektif: fenomena yang dilihat manusia dapat mengantarkannya kepada kesadaran mengenai keteraturan ciptaan dan kebesaran Sang Pencipta, tanpa harus mengklaim bahwa setiap kejadian merupakan kode khusus yang ditujukan kepadanya.

Perbedaan ini sangat penting. Matahari terbit adalah kenyataan kosmis; seseorang dapat memaknainya sebagai tanda kebesaran Tuhan.

Kematian seorang manusia adalah peristiwa biologis, sosial, dan eksistensial; ia dapat membangkitkan kesadaran tentang kefanaan. Hujan dapat dipahami secara meteorologis sekaligus direnungkan secara spiritual. Dua lapisan tersebut tidak harus saling meniadakan. Penjelasan ilmiah mengenai bagaimana suatu peristiwa terjadi tidak dengan sendirinya menghapus kemungkinan pemaknaan filosofis atau teologis mengenai arti keberadaan peristiwa tersebut bagi manusia.[204]

Dengan demikian, membaca alam secara spiritual tidak boleh berarti menolak penjelasan ilmiah. Justru kemampuan memahami keteraturan alam secara ilmiah dapat memperluas ruang refleksi manusia. Sains berusaha menjelaskan mekanisme, pola, hubungan sebab-akibat, dan keteraturan empiris, sedangkan filsafat dan teologi dapat mengajukan pertanyaan mengenai makna, nilai, keterbatasan pengetahuan, serta posisi manusia dalam keseluruhan realitas. Ian G. Barbour menunjukkan bahwa hubungan antara sains dan agama tidak harus direduksi menjadi pertentangan sederhana; pengalaman terhadap alam dapat menjadi titik berangkat bagi interpretasi religius, sementara penjelasan ilmiah memiliki wilayah metodologisnya sendiri.[205]

Dalam perspektif pemikiran Islam kontemporer, Seyyed Hossein Nasr memberikan perhatian khusus terhadap dimensi spiritual alam. Dalam *The Need for a Sacred Science*, ia membahas "the spiritual significance of nature" sebagai bagian dari kritik terhadap pemahaman alam yang sepenuhnya terlepas dari dimensi sakral.[206] Pandangan Nasr membantu memperkuat gagasan bahwa alam dalam tradisi intelektual Islam tidak semata-mata dipandang sebagai objek material, tetapi dapat memiliki signifikansi simbolis dan spiritual. Namun, pandangan

tersebut merupakan posisi filosofis-keagamaan tertentu dan tidak boleh dipresentasikan sebagai satu-satunya interpretasi Islam terhadap hubungan antara alam dan Tuhan.

Alam sebagai ayat juga mengajarkan kerendahan hati epistemologis. Manusia tidak menciptakan seluruh keteraturan yang menjadi tempat ia hidup. Ia menemukan dirinya berada dalam dunia yang telah lebih dahulu ada sebelum kesadarannya muncul. Kesadaran semacam ini dapat menjadi koreksi terhadap ilusi bahwa manusia merupakan pusat absolut realitas. Dalam perspektif Nasr, krisis modern terhadap alam juga berkaitan dengan terputusnya hubungan antara pengetahuan tentang alam dan dimensi sakral yang secara tradisional melekat pada pandangan dunia keagamaan.[207]

Namun demikian, konsep ayat *kauniyah* harus digunakan secara hati-hati. Tidak semua kejadian harus dipaksa menjadi simbol, dan tidak setiap kebetulan harus dibaca sebagai kode tersembunyi. Jika segala sesuatu diperlakukan sebagai pesan personal yang langsung dan pasti, konsep tanda justru kehilangan kedalaman karena manusia berpotensi memasukkan kehendaknya sendiri ke dalam setiap peristiwa. Membaca tanda menuntut ketekunan, pengetahuan, konteks, dan kerendahan hati.

Karena itu, hubungan antara alam, ilmu pengetahuan, dan refleksi spiritual sebaiknya dibangun melalui pembedaan tingkat pertanyaan. Pada tingkat empiris, manusia menanyakan bagaimana suatu fenomena berlangsung. Pada tingkat filosofis, manusia dapat bertanya mengenai keteraturan, keterbatasan, dan implikasi keberadaan fenomena tersebut. Pada tingkat teologis, manusia dapat menempatkan realitas ciptaan dalam hubungan dengan Allah sebagai

Pencipta. Ketiga tingkat tersebut dapat berdialog tanpa harus disamakan.

Dalam kerangka tersebut, alam sebagai ayat-ayat *kauniyah* bukanlah ajakan untuk menggantikan sains dengan tafsir keagamaan, melainkan ajakan untuk memperluas horizon pemaknaan terhadap realitas. Manusia dapat mengamati alam dengan ketelitian ilmiah sekaligus membacanya sebagai kesempatan untuk mengenali keteraturan, keterbatasan dirinya, tanggung jawab moral, dan ketergantungannya kepada Allah. Dengan demikian, alam tidak hanya menjadi objek pengetahuan, tetapi juga ruang pembentukan kesadaran.

**Peristiwa kehidupan sebagai ruang pemaknaan**

Kehidupan manusia tidak hanya terdiri atas fakta-fakta yang terjadi, tetapi juga atas cara manusia memberi arti kepada fakta tersebut. Dua orang dapat mengalami peristiwa yang serupa tetapi membentuk pemahaman eksistensial yang sangat berbeda. Karena itu, peristiwa kehidupan dapat dipahami sebagai ruang pemaknaan: tempat pengalaman empiris bertemu dengan ingatan, harapan, keyakinan, nilai, dan orientasi batin. Dalam kajian filsafat agama kontemporer, persoalan makna kehidupan juga berkaitan dengan cara manusia memahami tujuan, nilai, penderitaan, keterbatasan, dan arah keberadaannya.[208]

Pemaknaan tidak berarti mengubah fakta menjadi sesuatu yang tidak pernah terjadi. Ia merupakan usaha memahami kedudukan suatu peristiwa dalam keseluruhan perjalanan hidup. Kegagalan, misalnya, tetap merupakan kegagalan dalam pengertian tertentu. Namun,

pengalaman tersebut dapat dipahami sebagai akhir, koreksi, pembelajaran, atau pembukaan jalan baru. Dalam kerangka religius, proses pemaknaan dapat diperluas melalui pertanyaan mengenai keterbatasan manusia, tanggung jawab, kesabaran, syukur, dan hubungan manusia dengan Tuhan.[209]

Al-Qur'an memberikan ruang yang kuat bagi refleksi semacam itu, terutama melalui konsep *balā'* dan *ibtilā'*. Q.S. al-Baqarah 2:155 menyebut rasa takut, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan hasil kehidupan sebagai bentuk ujian, kemudian mengaitkannya dengan *ṣabr*. Q.S. al-Anbiyā' 21:35 juga menyatakan bahwa manusia diuji dengan keburukan dan kebaikan sebagai suatu bentuk pengujian.[210] Dengan demikian, pengalaman kehidupan dalam perspektif Al-Qur'an tidak selalu ditempatkan hanya sebagai kejadian yang harus diterima secara pasif, tetapi dapat menjadi ruang bagi respons moral dan spiritual.

Di sinilah konsep tanda harus dibedakan dari konsep sebab-akibat. Tidak setiap penderitaan dapat secara otomatis disimpulkan sebagai hukuman langsung dari Tuhan. Demikian pula, keberhasilan seseorang tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa ia memperoleh keridaan Tuhan. Literatur teologi Islam menunjukkan bahwa persoalan penderitaan telah menghasilkan beragam penjelasan dalam sejarah pemikiran Islam, termasuk pembahasan mengenai ujian, hukuman, keadilan, hikmah, tanggung jawab manusia, dan keterbatasan pengetahuan manusia.[211] Karena itu, hubungan antara suatu peristiwa dan maksud Ilahi tidak selalu dapat diketahui secara langsung oleh manusia.

Kecenderungan mencari makna tetap merupakan bagian penting dari kehidupan spiritual. Manusia membutuhkan cara untuk menempatkan pengalaman dalam suatu horizon yang lebih luas daripada momen ketika pengalaman itu terjadi. Dalam kerangka wahyu, proses tersebut dapat menjadi bentuk refleksi yang mempertemukan pengalaman dengan nilai-nilai *ṣabr*, *shukr*, *tawakkul*, *tawbah*, keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab. Akan tetapi, pemaknaan religius yang bertanggung jawab tetap menyisakan kemungkinan bahwa manusia belum mengetahui seluruh maksud suatu peristiwa. Kajian mengenai penderitaan dalam teologi Islam juga menunjukkan bahwa keterbatasan pengetahuan manusia mengenai hikmah suatu kejadian merupakan salah satu tema penting dalam pembahasan tersebut.[212]

Sikap tersebut penting terutama ketika manusia berhadapan dengan penderitaan. Ada kecenderungan spiritual yang terlalu cepat mengubah penderitaan menjadi slogan seperti “ini pasti yang terbaik”, “Tuhan sedang memberi pesan”, atau “ini pasti akibat kesalahan tertentu”. Pernyataan semacam itu mungkin menjadi bentuk penghiburan dalam situasi tertentu, tetapi tidak dapat diberlakukan sebagai penjelasan universal atas penderitaan. Kajian tentang penderitaan dalam Islam menunjukkan bahwa tradisi tersebut sendiri mengenal persoalan penderitaan yang tidak sederhana, termasuk penderitaan manusia yang tampak tidak sebanding dengan kesalahan atau perbuatannya.[213][214]

Karena itu, pemaknaan religius seharusnya tidak menghapus hak manusia untuk berduka. Kesedihan, kehilangan, dan penderitaan merupakan pengalaman manusia yang nyata. Al-Qur’an sendiri

menghadirkan sejumlah narasi mengenai manusia yang mengalami kesedihan, kesulitan, kehilangan, dan ujian. Yang ditekankan bukan pengingkaran terhadap rasa sakit, melainkan bagaimana manusia merespons keadaan tersebut dalam horizon iman, kesabaran, pengharapan, dan tanggung jawab.[215]

Dalam perspektif yang lebih luas, pengalaman penderitaan juga dapat menjadi ruang pembentukan karakter, tetapi kemungkinan tersebut tidak berarti bahwa penderitaan selalu memiliki satu fungsi yang dapat diketahui dengan segera. Kajian Tim Winter mengenai kejahatan dan penderitaan dalam Islam menunjukkan bahwa *ṣabr* merupakan salah satu respons utama yang dibicarakan Al-Qur'an, sementara manusia tetap memiliki kewajiban untuk menghadapi kejahatan, membantu pihak yang tertindas, dan mengurangi penderitaan.[216] Dengan demikian, pemaknaan tidak identik dengan pasrah terhadap keadaan; ia dapat berjalan bersama tindakan moral.

Justru dalam kedalaman pengalaman tersebut, wahyu dapat berfungsi sebagai horizon yang menjaga manusia dari dua ekstrem: absurditas total dan kepastian palsu. Manusia tidak harus menganggap semua peristiwa sebagai pesan yang dapat ia pecahkan, tetapi ia juga tidak harus memandang hidup sebagai rangkaian kejadian tanpa kemungkinan makna. Di antara keduanya terdapat ruang kontemplasi yang menuntut kesabaran, kerendahan hati, dan kesediaan untuk mengakui keterbatasan pengetahuan manusia.[217][218]

Dengan demikian, peristiwa kehidupan dapat dipahami sebagai **ruang pemaknaan**, bukan sebagai kumpulan kode ilahi yang harus selalu diterjemahkan secara langsung. Peristiwa memberikan pengalaman; manusia memberikan interpretasi; wahyu menyediakan

horizon normatif; sedangkan tindakan menentukan bagaimana makna tersebut diwujudkan dalam kehidupan. Hubungan antara keempat unsur tersebut bersifat dinamis dan tidak selalu menghasilkan kepastian segera. Dalam kerangka ini, kematangan spiritual bukan terletak pada kemampuan mengklaim mengetahui maksud Tuhan di balik setiap kejadian, melainkan pada kemampuan menghadapi pengalaman dengan iman, refleksi, tanggung jawab, dan kerendahan hati epistemik.

**Membaca tanda-tanda kehidupan**

Membaca tanda-tanda kehidupan adalah kemampuan melihat hubungan antara pengalaman konkret dan pertanyaan yang lebih mendasar mengenai arah kehidupan. Kemampuan ini bukan sekadar kepekaan emosional, melainkan bentuk refleksi. Seseorang tidak hanya bertanya, “apa yang terjadi?”, tetapi juga “apa yang sedang terjadi dalam diri saya ketika hal itu berlangsung?”, “nilai apa yang sedang diuji?”, “keputusan apa yang perlu dievaluasi?”, dan “bagaimana pengalaman ini dapat ditempatkan dalam orientasi yang lebih benar?” Dalam kajian psikologi agama, pengalaman keagamaan memang dapat dipahami sebagai pengalaman personal yang berkaitan dengan apa yang oleh seseorang dianggap sebagai realitas ilahi; William James menjadikannya salah satu objek penting dalam kajian psikologi agama, tanpa menjadikan setiap pengalaman subjektif sebagai bukti metafisis yang otomatis benar. [219]

Pembacaan semacam itu membutuhkan tiga lapisan yang harus dijaga bersama. Pertama adalah **fakta**: apa yang benar-benar terjadi. Kedua adalah **interpretasi**: bagaimana manusia memahami apa yang

terjadi. Ketiga adalah **makna normatif**: nilai atau arah tindakan apa yang dapat ditarik secara bertanggung jawab. Pembedaan ini penting karena pengalaman subjektif dan penafsiran atas pengalaman tidak selalu identik dengan fakta objektif. Al-Qur'an sendiri memberikan prinsip epistemik agar manusia tidak mengikuti sesuatu yang tidak memiliki dasar pengetahuan yang memadai. [220]

Al-Qur'an memberi ruang yang kuat bagi aktivitas membaca tanda, tetapi membaca tanda selalu berlangsung dalam horizon yang lebih luas. Tanda-tanda pada ufuk dan pada diri manusia diarahkan menuju kejelasan mengenai kebenaran. Q.S. Fuṣṣilat 41:53 menyatakan bahwa Allah akan memperlihatkan tanda-tanda-Nya "di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri" hingga menjadi jelas bagi mereka bahwa itu adalah kebenaran. [221] Dengan demikian, ayat tersebut memberikan dasar bagi perhatian terhadap tanda-tanda dalam alam dan diri manusia, tetapi konteksnya tidak dapat begitu saja diubah menjadi legitimasi bahwa setiap pengalaman personal merupakan pesan ilahi yang bersifat khusus dan pasti. Tafsir klasik juga menunjukkan adanya keragaman penjelasan mengenai apa yang dimaksud dengan "tanda-tanda" dalam ayat tersebut. [222]

Dalam praktik kehidupan, tanda dapat dibaca melalui pengulangan pola yang dapat diverifikasi, konsekuensi moral suatu pilihan, perubahan karakter, atau munculnya pemahaman yang semakin matang. Akan tetapi, semua itu tetap merupakan bahan refleksi, bukan wahyu baru. Seorang manusia boleh berkata bahwa sebuah peristiwa menjadi sarana yang membuatnya memahami sesuatu tentang hidup; ia perlu berhati-hati ketika mengubahnya menjadi klaim bahwa Tuhan secara khusus telah menyampaikan perintah kepadanya. Prinsip kehati-

hatian semacam ini sejalan dengan Q.S. Al-Ḥujurāt 49:6 yang memerintahkan pemeriksaan atau verifikasi terhadap suatu berita sebelum mengambil tindakan berdasarkan berita tersebut. [223]

Kerendahan hati menjadi prinsip penting dalam pembacaan tanda. Semakin dalam seseorang menyadari keterbatasan dirinya, semakin ia memahami bahwa tidak semua hal harus segera diberi kesimpulan. Dalam kehidupan spiritual, kemampuan untuk berkata "saya belum tahu" sering kali lebih sehat daripada memproduksi kepastian yang tidak memiliki dasar memadai. Sikap tersebut juga dapat ditempatkan dalam kerangka etika batin Islam: kualitas manusia tidak semata-mata ditentukan oleh penampilan lahiriah, tetapi berkaitan dengan hati dan amalnya. Prinsip ini ditegaskan dalam hadis Ṣaḥīḥ Muslim yang menyebut bahwa Allah melihat hati dan amal manusia. [224]

Dalam perspektif tasawuf dan pemikiran spiritual kontemporer, perhatian terhadap kehidupan batin juga dapat digunakan untuk memahami pembentukan diri dan kesadaran manusia. Pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, misalnya, menempatkan jiwa, kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri sebagai bagian penting dalam pembahasan spiritualitas. Pemikiran tersebut dapat digunakan sebagai salah satu perspektif pendukung dalam membaca pengalaman batin, tetapi tetap perlu dibedakan dari sumber normatif utama seperti Al-Qur'an dan hadis serta dari kajian akademik mengenai pengalaman keagamaan. [225]

Dengan demikian, membaca tanda bukan seni mencari keajaiban, melainkan disiplin menafsirkan kehidupan secara bertanggung jawab. Tanda yang baik bukan tanda yang membuat seseorang merasa istimewa, melainkan pengalaman yang mendorongnya menjadi lebih jujur, lebih sadar, lebih adil, lebih rendah hati, dan lebih bertanggung

jawab. Ukuran tersebut membuat pengalaman spiritual tidak berhenti pada sensasi personal, tetapi diuji melalui pengetahuan, akhlak, tindakan, dan dampaknya terhadap kehidupan.

**Batas antara petunjuk, tafsir, dan spekulasi**

Persoalan paling serius dalam pembicaraan mengenai tanda kehidupan terletak pada batas epistemologis. Manusia membutuhkan petunjuk, tetapi manusia juga memiliki kecenderungan untuk menganggap interpretasinya sendiri sebagai petunjuk Tuhan. Karena itu, diperlukan pembedaan yang tegas antara **petunjuk**, **tafsir**, dan **spekulasi**.[226]

Petunjuk wahyu memiliki kedudukan normatif karena bersumber dari wahyu yang diakui dalam tradisi Islam. Al-Qur'an sendiri memberikan prinsip epistemologis yang penting: manusia tidak diperintahkan mengikuti sesuatu yang tidak diketahuinya.[227] Dalam konteks yang lebih luas, Al-Qur'an juga mengingatkan bahwa dugaan tidak dapat menggantikan kebenaran.[228] Dengan demikian, keimanan kepada wahyu tidak identik dengan pembenaran terhadap setiap kesimpulan subjektif yang dibuat seseorang berdasarkan pengalaman spiritualnya.

Tafsir, pada sisi lain, merupakan usaha manusia untuk memahami petunjuk wahyu melalui bahasa, konteks, tradisi keilmuan, metodologi, dan pertimbangan rasional. Abdullah Saeed, misalnya, menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qur'an melibatkan persoalan hubungan antara teks, tradisi, penalaran, konteks sosial-historis, dan kebutuhan pembaca kontemporer.[229] Dengan demikian, tafsir tidak dapat begitu

saja disamakan dengan wahyu itu sendiri. Ia merupakan aktivitas intelektual manusia dalam mendekati makna teks wahyu.

Pembedaan tersebut memiliki konsekuensi epistemologis yang penting. Ketika seseorang membaca sebuah ayat dan memahami bahwa ia diperintahkan untuk berlaku adil, ia berada pada wilayah petunjuk tekstual. Ketika ia mempertimbangkan bagaimana prinsip keadilan diterapkan dalam konteks tertentu, ia memasuki wilayah tafsir, pemahaman, dan ijtihad. Akan tetapi, ketika ia mengalami suatu kejadian kemudian menyimpulkan dengan kepastian bahwa "Tuhan pasti sedang mengatakan X kepada saya melalui kejadian ini", ia telah memasuki wilayah interpretasi personal yang memerlukan tingkat kehati-hatian jauh lebih tinggi.[230]

Persoalan tersebut berkaitan erat dengan konsep **otoritas**. Khaled Abou El Fadl menunjukkan pentingnya membedakan antara otoritas yang memiliki dasar keilmuan dan tindakan manusia yang mengklaim berbicara atas nama Tuhan. Dalam konteks pemikiran keislaman, persoalan bukan semata-mata apakah seseorang memiliki pengalaman religius, tetapi bagaimana pengalaman atau penafsirannya memperoleh legitimasi dan bagaimana ia mempertanggungjawabkan klaim tersebut.[231] Karena itu, seseorang dapat memiliki pengalaman spiritual yang bermakna tanpa secara otomatis memperoleh otoritas untuk menetapkan makna pengalaman tersebut sebagai kehendak Tuhan bagi orang lain.

Tidak ada masalah pada interpretasi personal selama ia diakui sebagai interpretasi personal. Masalah muncul ketika pengalaman subjektif dinaikkan statusnya menjadi kebenaran objektif bagi orang lain. Seseorang bukan lagi mengatakan, "pengalaman ini membuat saya

merenungkan sesuatu," melainkan, "Tuhan telah menetapkan melalui pengalaman ini bahwa..." Perubahan bahasa tersebut bukan sekadar perubahan gaya komunikasi, melainkan perubahan status epistemologis: dari pengalaman pribadi menuju klaim mengenai kehendak ilahi.[232]

Prinsip kehati-hatian tersebut juga sejalan dengan ajaran Al-Qur'an mengenai verifikasi informasi. Al-Qur'an memerintahkan orang beriman untuk melakukan *tabayyun* ketika menerima suatu berita agar tidak bertindak berdasarkan ketidaktahuan dan kemudian menyesal.[233] Prinsip ini memang secara langsung berbicara mengenai berita yang datang dari pihak lain, tetapi secara epistemologis ia memberikan pelajaran yang relevan: informasi atau kesan yang belum terverifikasi tidak seharusnya segera dinaikkan menjadi kepastian yang menjadi dasar tindakan.

Prinsip ini penting pula dalam memahami istilah *ayat*. Al-Qur'an menggunakan konsep tanda dalam berbagai konteks, termasuk tanda-tanda Allah di alam dan dalam diri manusia. Namun, keberadaan tanda tidak dengan sendirinya berarti bahwa setiap interpretasi individual terhadap suatu peristiwa dapat dipastikan sebagai maksud khusus Tuhan.[234] Manusia membaca realitas melalui horizon pengalaman, bahasa, pengetahuan, dan keadaan batinnya sendiri. Oleh sebab itu, pembacaan spiritual membutuhkan kesadaran hermeneutis: seseorang dapat memperoleh pelajaran dan refleksi dari suatu peristiwa tanpa mengklaim telah mengetahui seluruh maksud Tuhan di balik peristiwa tersebut.[235]

Dalam kerangka ini, gagasan tentang intuisi dan pengalaman spiritual dapat ditempatkan secara lebih proporsional. Syekh Dr. Yedi

Supriadi, dalam uraian pemikirannya mengenai intuisi, spiritualitas, tasawuf, dan pembentukan jati diri, menempatkan pengalaman batin dan dimensi jiwa sebagai bagian penting dalam pembentukan manusia.[236] Pemikiran semacam ini dapat digunakan untuk memperkaya pembahasan mengenai pengalaman spiritual, tetapi secara metodologis perlu dibedakan antara **nilai reflektif suatu pengalaman** dan **klaim bahwa pengalaman tersebut merupakan wahyu atau kepastian tentang kehendak Tuhan**. Pembedaan tersebut menjaga agar pengalaman batin tetap dihargai tanpa mengubahnya menjadi sumber otoritas absolut.

Hal yang sama dapat diterapkan terhadap mimpi. Dalam hadis sahih, Nabi Muhammad saw. membedakan antara mimpi yang baik dan mimpi yang buruk; *Sahih al-Bukhari* menyebut bahwa mimpi yang baik berasal dari Allah dan mimpi buruk berasal dari setan.[237] *Sahih Muslim* juga memuat penjelasan serupa serta memberikan tuntunan mengenai bagaimana seseorang menyikapi mimpi yang tidak disukainya.[238] Namun, hadis-hadis tersebut tidak memberikan dasar untuk menyamakan setiap pengalaman mimpi dengan wahyu kenabian atau menjadikannya dasar kepastian mengenai kehendak Tuhan dalam persoalan kehidupan orang lain.

Dengan demikian, mimpi dapat menjadi pengalaman spiritual yang direnungkan, tetapi tidak setiap mimpi harus diperlakukan sebagai perintah ilahi. Bahkan ketika seseorang menganggap suatu pengalaman sebagai sesuatu yang bermakna secara spiritual, ia tetap perlu membedakan antara **makna yang ia peroleh** dan **klaim tentang maksud objektif Tuhan**.[239] Sikap ini sejalan dengan prinsip bahwa pemahaman manusia terhadap wahyu dan pengalaman religius tetap

merupakan aktivitas manusia yang membutuhkan ilmu, kehati-hatian, dan kesadaran terhadap keterbatasan pengetahuan.[240]

Batas antara petunjuk, tafsir, dan spekulasi pada akhirnya bukan dimaksudkan untuk memiskinkan kehidupan spiritual. Sebaliknya, batas tersebut melindungi spiritualitas dari subjektivisme dan klaim otoritas yang berlebihan. Kehidupan batin tetap dapat kaya, intuitif, dan kontemplatif tanpa harus berubah menjadi klaim-klaim absolut. Dalam kedewasaan spiritual, pengalaman dapat dihargai tanpa didewakan; intuisi dapat didengar tanpa selalu ditaati; mimpi dapat direnungkan tanpa otomatis dianggap sebagai perintah; dan peristiwa dapat dimaknai tanpa dipaksa menjadi kode ilahi.[241]

Dengan demikian, kehati-hatian epistemologis bukanlah lawan dari spiritualitas. Ia merupakan bentuk tanggung jawab spiritual. Semakin tinggi klaim seseorang mengenai sumber ilahi dari suatu pengetahuan, semakin tinggi pula tuntutan untuk membedakan dengan jelas antara apa yang dinyatakan wahyu, apa yang ditafsirkan manusia, apa yang dialami secara pribadi, dan apa yang sekadar diduga.[242]

**Wahyu, ilham, intuisi, dan pengalaman subjektif**

Bagian ini membawa kita kepada wilayah yang paling mudah mengalami kekacauan konseptual: hubungan antara wahyu, ilham, intuisi, mimpi, firasat, dan pengalaman subjektif. Kesemuanya mungkin hadir sebagai pengalaman batin, tetapi kesamaan bentuk pengalaman tidak berarti kesamaan status epistemologis.

Wahyu dalam pengertian kenabian memiliki kedudukan yang khas. Al-Qur’an menjelaskan bahwa komunikasi Allah kepada manusia berlangsung melalui bentuk-bentuk tertentu, termasuk wahyu, dari

balik tabir, atau melalui utusan yang menyampaikan apa yang dikehendaki-Nya. (Q.S. al-Shūrā 42: 51) [243] Dengan demikian, wahyu tidak dapat didefinisikan hanya berdasarkan intensitas pengalaman batin. Ia memiliki kategori teologis yang khusus dan tidak dapat diproduksi secara sukarela oleh manusia.

Al-Qur'an juga menegaskan karakter wahyu yang diterima Nabi Muhammad sebagai wahyu yang diwahyukan. (Q.S. al-Najm 53: 3–4) [244] Ayat tersebut menjadi salah satu dasar penting untuk membedakan wahyu kenabian dari ucapan, intuisi, atau kesan psikologis biasa. Setelah kenabian berakhir, tidak tepat bagi pengalaman subjektif manusia untuk memperoleh status yang sama dengan wahyu yang menjadi sumber normatif agama.

Ilham dan intuisi berada dalam kategori yang berbeda. Keduanya dapat dipahami sebagai pengalaman batin yang memberikan arah, kesan, atau pemahaman yang datang dengan cepat dan tidak selalu melalui proses penalaran sadar. Dalam kehidupan seseorang, intuisi bahkan dapat mempunyai nilai praktis. Seorang dokter berpengalaman, misalnya, dapat menangkap pola tertentu sebelum mampu menjelaskan seluruh dasar penilaiannya secara eksplisit. Namun kemampuan intuitif seperti ini tetap berbeda dari wahyu karena sumber, status, dan tingkat kepastian epistemologisnya berbeda.

Dalam tradisi spiritual, pengalaman batin dapat menjadi bagian dari proses penyucian diri. Studi Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka, misalnya, mendokumentasikan praktik spiritual yang dikaitkan oleh komunitas tersebut dengan pembersihan hati dan pikiran, pembangunan kesadaran, serta munculnya firasat dan intuisi dalam proses pembentukan jati diri. Temuan tersebut penting sebagai

deskripsi atas suatu pengalaman komunitas spiritual tertentu, tetapi tidak dapat dinaikkan menjadi bukti bahwa setiap intuisi adalah pesan Tuhan atau bahwa pengalaman batin tertentu memiliki status wahyu. [245]

Demikian pula mimpi membutuhkan pembedaan. Al-Qur'an memang memuat pengalaman mimpi Nabi Yusuf dan proses penakwilannya. (Q.S. Yūsuf 12: 4) [246] Akan tetapi, keberadaan mimpi dalam narasi kenabian tidak memberikan dasar untuk menganggap seluruh mimpi manusia sebagai pesan ilahi yang harus ditaati. Justru kebutuhan terhadap *ta'bīr* menunjukkan bahwa pengalaman mimpi dan maknanya tidak selalu identik. Ada jarak antara mengalami sesuatu dalam mimpi dan mengetahui makna pengalaman tersebut.

Karena itu, kalimat yang paling penting dalam wilayah ini adalah: tidak setiap suara batin, intuisi, mimpi, atau pengalaman subjektif dapat disebut sebagai pesan Tuhan. Pernyataan tersebut bukan bentuk skeptisisme terhadap pengalaman spiritual, melainkan bentuk penghormatan terhadap wahyu. Jika setiap pengalaman batin dapat langsung disebut sebagai suara Tuhan, maka batas antara wahyu dan subjektivitas akan runtuh. Pada akhirnya, kehendak manusia sendiri dapat menyamar sebagai kehendak Tuhan.

Pengalaman subjektif tetap memiliki tempat dalam kehidupan spiritual, tetapi tempatnya adalah sebagai bahan refleksi, bukan otomatis sebagai sumber hukum atau kebenaran universal. Ia dapat membuat seseorang lebih sadar, lebih introspektif, lebih peka terhadap kesalahan, atau lebih terdorong kepada kebaikan. Namun keputusan yang menyangkut keyakinan, hukum, hak orang lain, dan klaim

mengenai kehendak Tuhan memerlukan dasar yang lebih kuat daripada pengalaman batin semata.

Dalam kerangka ini, intuisi yang sehat justru tidak takut diuji. Ia bersedia dikoreksi oleh wahyu, akal, kenyataan empiris, nasihat orang yang berilmu, serta konsekuensi nyata dari suatu tindakan. Sebaliknya, intuisi yang menolak seluruh koreksi dan menuntut dirinya diterima sebagai kebenaran absolut telah bergerak dari wilayah pengalaman menuju klaim otoritas.

Maka hubungan antara wahyu dan pengalaman batin bukan hubungan pertentangan, tetapi hubungan hierarkis dan kritis. Wahyu memberikan horizon normatif; akal membantu memahami; pengalaman memberikan bahan refleksi; intuisi dapat membantu membaca kemungkinan; sementara tindakan nyata menguji apakah pemahaman tersebut menghasilkan kehidupan yang lebih benar. Dengan susunan demikian, spiritualitas tidak kehilangan kedalaman subjektifnya, tetapi juga tidak jatuh ke dalam subjektivisme.

# Bab 6 — Doa, Ibadah, Dzikir, dan Pembentukan Kesadaran

## Doa sebagai ekspresi keterhubungan

Doa merupakan salah satu bentuk paling elementer dari keterhubungan manusia dengan Tuhan. Pada tingkat yang paling sederhana, doa tampak sebagai permohonan: manusia mengakui keterbatasannya, menyampaikan kebutuhan, dan mengharapkan pertolongan kepada Zat yang diyakininya memiliki kuasa melampaui dirinya. Namun, apabila doa dipahami hanya sebagai mekanisme untuk memperoleh sesuatu yang diinginkan, dimensi terdalamnya akan terlewatkan. Doa pada dasarnya merupakan tindakan eksistensial yang mengubah posisi manusia dari merasa sebagai pusat pengendalian hidup menjadi makhluk yang menyadari ketergantungannya kepada Tuhan.[247]

Al-Qur'an menggambarkan kedekatan Tuhan dengan manusia dalam konteks doa secara sangat langsung. Ketika manusia bertanya tentang Allah, jawaban yang diberikan bukan uraian metafisik yang panjang, melainkan penegasan mengenai kedekatan-Nya dan respons-Nya terhadap doa hamba yang memanggil-Nya. Allah menyatakan bahwa Dia dekat dan mengabulkan doa orang yang berdoa apabila ia berdoa kepada-Nya. Ayat tersebut sekaligus menghubungkan doa dengan respons manusia terhadap panggilan Tuhan: manusia tidak hanya diminta memohon, tetapi juga memenuhi seruan-Nya dan

beriman kepada-Nya agar memperoleh petunjuk.[248] Dengan demikian, struktur doa dapat dipahami sebagai relasi spiritual yang tidak simetris: manusia berdoa kepada Allah, sedangkan petunjuk Allah kepada manusia dalam kerangka Islam terutama diterima melalui wahyu dan ajaran yang disampaikan para rasul.

Pembedaan tersebut penting karena hubungan manusia dengan Tuhan tidak dapat disamakan begitu saja dengan komunikasi antarmanusia. Tuhan tidak berkomunikasi karena kekurangan informasi tentang manusia. Doa tidak memberikan pengetahuan baru kepada Allah. Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah mengetahui apa yang disembunyikan maupun yang dinyatakan manusia.[249] Karena itu, fungsi doa terutama perlu dipahami dari sisi manusia: doa mengubah cara manusia menempatkan dirinya di hadapan Tuhan, menyusun kembali kesadarannya, mengakui keterbatasannya, mengarahkan keinginannya, dan menempatkan harapannya dalam horizon ketuhanan.

Dalam perspektif tersebut, efektivitas doa tidak semestinya diukur hanya berdasarkan terpenuhinya permintaan secara segera atau dalam bentuk yang persis diharapkan manusia. Hadis Nabi Muhammad saw. menggambarkan doa sebagai bagian dari hubungan seorang hamba dengan Allah dan menegaskan bahwa seorang Muslim dianjurkan berdoa kepada Allah dengan keyakinan serta tidak tergesa-gesa dalam menuntut jawaban.[250] Dengan demikian, doa mempunyai dimensi spiritual yang tidak seluruhnya dapat direduksi menjadi hubungan sebab-akibat sederhana antara permintaan dan hasil material.

Doa juga mempunyai dimensi pembentukan kehendak. Manusia datang dengan keinginan yang belum selalu tertata, kemudian melalui doa ia belajar menempatkan keinginannya dalam hubungan dengan

Tuhan. Ia dapat belajar membedakan antara apa yang sekadar diinginkan dan apa yang benar-benar membawa kebaikan; antara kepuasan sesaat dan tujuan yang lebih mendalam; serta antara usaha manusia dan penerimaan terhadap hasil yang berada di luar kendalinya. Dalam pengertian ini, doa tidak meniadakan ikhtiar. Al-Qur'an justru menghubungkan doa dengan respons moral manusia, termasuk kesediaan untuk memenuhi perintah Allah dan beriman kepada-Nya.[251]

Dimensi pembentukan kehendak tersebut juga tampak dalam doa-doa yang diajarkan Al-Qur'an. Doa tidak selalu berbentuk permintaan terhadap benda, kedudukan, atau keberhasilan duniawi. Al-Qur'an mengajarkan permohonan agar manusia memperoleh kebaikan dunia dan akhirat, perlindungan dari api neraka, ampunan, serta keteguhan hati.[252] Struktur doa semacam ini memperlihatkan bahwa doa dapat berfungsi sebagai sarana untuk mengarahkan kembali keinginan manusia kepada suatu hierarki nilai.

Doa juga memiliki dimensi epistemik dalam arti reflektif. Manusia yang berdoa secara serius tidak sekadar menyampaikan permohonan kepada Tuhan, tetapi sekaligus berhadapan dengan dirinya sendiri. Apa yang ia minta memperlihatkan apa yang ia anggap penting. Apa yang ia takutkan memperlihatkan sumber kecemasannya. Apa yang ia harapkan memperlihatkan orientasi terdalam dirinya. Dalam pengertian ini, doa dapat menjadi cermin kesadaran. Namun, istilah "epistemik" di sini perlu dipahami secara terbatas: doa bukan metode ilmiah untuk memperoleh pengetahuan empiris, melainkan praktik yang dapat membantu manusia mengenali keadaan batin, orientasi nilai, keterbatasan, dan ketergantungannya kepada Tuhan.

Dalam tradisi spiritual Islam, dimensi tersebut berhubungan dengan konsep *ʿubūdiyyah*, yaitu penghambaan manusia kepada Allah. Ibn ʿArabī, misalnya, menempatkan hubungan manusia dengan Allah dalam kerangka kesadaran mengenai posisi manusia sebagai hamba. Sementara itu, Al-Ghazālī membahas doa dalam kaitannya dengan keadaan hati, harapan, rasa takut, kerendahan hati, dan orientasi manusia kepada Allah.[253] Dari perspektif tersebut, doa bukan hanya aktivitas verbal, melainkan salah satu bentuk latihan spiritual yang membentuk disposisi batin.

Akan tetapi, doa tidak boleh dipahami sebagai mekanisme magis yang memungkinkan manusia mengendalikan Tuhan. Dalam Islam, manusia adalah hamba dan Allah adalah Tuhan. Karena itu, doa tidak berarti manusia memerintah Allah untuk memenuhi keinginannya. Doa merupakan bentuk permohonan yang disertai pengakuan terhadap kebijaksanaan dan kehendak Allah. Nabi Muhammad saw. juga mengajarkan agar manusia berdoa dengan kesungguhan dan keyakinan, tetapi tidak dengan cara yang mengandaikan bahwa Tuhan berada di bawah kendali manusia.[254]

Dengan demikian, doa dapat dipahami sebagai titik temu antara keterhubungan, kesadaran, dan tindakan. Keterhubungan dengan Tuhan melahirkan kesadaran mengenai keterbatasan diri; kesadaran mendorong manusia menafsirkan kembali keinginan dan kehidupannya; pemaknaan menghasilkan respons; dan respons yang dilakukan secara terus-menerus dapat membentuk perubahan karakter serta tindakan. Pada tahap inilah doa bergerak dari sekadar verbalitas menuju praksis spiritual.

Doa, dengan demikian, bukan hanya kata-kata yang diarahkan kepada Tuhan, tetapi juga tindakan yang mengubah cara manusia berada di hadapan Tuhan dan dunia. Ia mengajarkan ketergantungan tanpa harus menghapus ikhtiar, kerendahan hati tanpa menghilangkan tanggung jawab, serta harapan tanpa menjadikan manusia pasif. Dalam kerangka komunikasi transendental, doa dapat dipahami sebagai bentuk keterarahan manusia kepada Allah yang sekaligus membuka ruang transformasi kesadaran manusia itu sendiri.

**Shalat sebagai orientasi transendental**

Jika doa memperlihatkan keterbukaan manusia kepada Tuhan, shalat memberikan bentuk yang lebih terstruktur bagi keterhubungan tersebut. Shalat bukan sekadar salah satu kewajiban ritual dalam Islam, melainkan ibadah yang mengatur waktu, gerakan tubuh, bacaan, perhatian, dan orientasi batin dalam satu rangkaian tindakan.[255] Melalui shalat, manusia secara berkala menghentikan aktivitas lain dan mengarahkan perhatian kepada Allah.

Orientasi transendental shalat tidak berarti manusia harus meninggalkan dunia. Justru sebaliknya, shalat membentuk cara manusia kembali ke dunia. Setelah menghadap Tuhan dalam ibadah, manusia kembali menghadapi pekerjaan, keluarga, masyarakat, konflik, tanggung jawab, dan berbagai persoalan kehidupan. Karena itu, makna shalat tidak selesai pada batas ruang ritual. Salah satu konsekuensi yang ditekankan Al-Qur'an adalah hubungan antara shalat dan pembentukan perilaku yang menjauhkan manusia dari perbuatan keji dan mungkar.[256]

Al-Qur'an menghubungkan pelaksanaan shalat dengan kemampuan mencegah perbuatan keji dan mungkar. Q.S. al-'Ankabūt

29:45 menyebut bahwa shalat mencegah dari *al-fahshā'* dan *al-munkar*, sekaligus menghubungkannya dengan mengingat Allah.[257] Hubungan tersebut penting karena menunjukkan bahwa shalat mempunyai dimensi etis. Dengan demikian, shalat tidak hanya dapat dipahami dari sisi kesempurnaan formal gerakan dan bacaan, tetapi juga dari orientasi moral yang diharapkan tumbuh melalui pelaksanaannya.

Dalam konteks ini, kekhusyukan bukan sekadar keadaan emosional ketika seseorang merasa tenang. Kekhusyukan dapat dipahami sebagai keadaan perhatian dan kerendahan hati di hadapan Allah. Al-Qur'an menjadikan kekhusyukan dalam shalat sebagai salah satu ciri orang-orang beriman: "Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya." Q.S. al-Mu'minūn 23:1–2.[258] Dengan demikian, *khushū'* berkaitan dengan kualitas kehadiran manusia dalam ibadah, bukan hanya dengan ekspresi ketenangan lahiriah.

Literatur psikologi kontemporer mengenai shalat memberikan dukungan empiris yang terbatas tetapi relevan terhadap dimensi perhatian tersebut. Studi terhadap Muslim di Inggris dan Pakistan menemukan bahwa perhatian terhadap bacaan dan tindakan dalam shalat dipandang oleh para partisipan sebagai bagian penting dari pengalaman shalat, sementara frekuensi shalat dan pentingnya perhatian yang tidak terbagi berkorelasi dengan skor *mindfulness during worship* dalam sampel penelitian tersebut.[259] Temuan ini tidak membuktikan klaim teologis tentang hubungan manusia dengan Allah, tetapi menunjukkan bahwa shalat dapat dikaji secara empiris sebagai praktik yang menuntut perhatian dan keterlibatan mental.

Dengan demikian, shalat mengandung disiplin transendensi. Manusia belajar bahwa hidup tidak boleh sepenuhnya ditentukan oleh tuntutan horizontal kehidupan. Ada dimensi vertikal yang terus dipelihara melalui hubungan dengan Allah. Pengulangan shalat dalam waktu-waktu tertentu menciptakan ritme yang secara berkala mengarahkan kembali perhatian manusia kepada pusat orientasi keagamaannya.[260]

Shalat juga memperlihatkan bahwa kesadaran spiritual dalam Islam tidak dibangun semata-mata melalui pengalaman batin yang spontan. Ia dibentuk melalui disiplin. Waktu shalat ditentukan, arah kiblat ditetapkan, gerakan ditata, bacaan diwariskan, dan syarat serta rukunnya memiliki ketentuan tertentu. Struktur tersebut menunjukkan bahwa spiritualitas Islam tidak identik dengan pengalaman subjektif yang sepenuhnya bebas dari bentuk. Kesadaran keagamaan justru dilatih melalui praktik yang berulang dan terstruktur.

Dalam perspektif tradisi Islam, kualitas batin dalam shalat telah lama menjadi perhatian para ulama. Al-Ghazālī, misalnya, membahas *khushū'*, kehadiran hati, pemahaman terhadap bacaan, serta perhatian manusia kepada Allah dalam pembahasannya mengenai rahasia shalat.[261] Pembahasan tersebut memperlihatkan bahwa dimensi lahiriah dan batiniah shalat tidak dipandang sebagai dua wilayah yang sepenuhnya terpisah.

Pada titik ini, shalat dapat dipahami sebagai pendidikan perhatian. Manusia modern hidup dalam kondisi ketika perhatian terus-menerus diperebutkan oleh berbagai aktivitas dan rangsangan. Shalat menghadirkan jeda yang terstruktur untuk berhenti, menghadap, mengingat, membaca, dan menyadari kembali pusat orientasi

kehidupan. Penelitian psikologi tentang shalat menunjukkan bahwa perhatian dan keterlibatan mental merupakan bagian penting dari pengalaman ibadah bagi sebagian Muslim.[262]

Namun, temuan empiris tersebut harus ditempatkan secara proporsional. Penelitian psikologis tidak dapat membuktikan secara langsung bahwa shalat menghasilkan hubungan metafisis dengan Tuhan. Yang dapat dikaji secara empiris adalah pengalaman, perhatian, perilaku, kesejahteraan psikologis, dan variabel lain yang dapat diamati atau diukur. Klaim bahwa shalat merupakan hubungan manusia dengan Allah berada pada wilayah teologi dan filsafat agama, sedangkan penelitian psikologis memberikan perspektif mengenai pengalaman manusia ketika menjalankan praktik tersebut.[263]

Karena itu, shalat bukan pelarian dari realitas, melainkan salah satu cara membangun kembali posisi manusia di dalam realitas. Ia menghubungkan waktu duniawi dengan orientasi transendental, gerakan tubuh dengan perhatian batin, dan ritual individual dengan konsekuensi moral. Dalam perspektif Qur'ani, hubungan tersebut memperoleh bentuk yang jelas: shalat mengingatkan manusia kepada Allah sekaligus diarahkan agar memiliki pengaruh terhadap perilakunya.[264]

Dengan demikian, shalat sebagai orientasi transendental dapat dipahami dalam tiga lapisan yang saling berhubungan. Pertama, lapisan **ritual**, berupa waktu, gerakan, bacaan, arah, dan tata cara. Kedua, lapisan **kesadaran**, berupa perhatian, *khushū'*, dzikir, dan kehadiran hati. Ketiga, lapisan **etis**, berupa pengaruh ibadah terhadap cara manusia bertindak setelah kembali kepada kehidupan sehari-hari. Ketiga lapisan tersebut memungkinkan shalat dipahami bukan hanya

sebagai kewajiban ritual, tetapi sebagai praktik yang menghubungkan tubuh, kesadaran, hubungan dengan Allah, dan kehidupan moral manusia.

**Dzikir dan kesadaran**

Dzikir secara konseptual berarti mengingat. Akan tetapi, dalam kehidupan spiritual, mengingat Tuhan tidak cukup dipahami sebagai aktivitas kognitif untuk menghadirkan suatu informasi dalam pikiran. Dzikir merupakan praktik mengingat dan menyebut Allah yang diarahkan untuk mempertahankan keterarahan hati kepada-Nya dalam berbagai keadaan kehidupan. Al-Qur'an sendiri menghubungkan dzikir dengan keadaan hati orang-orang beriman dan menyatakan bahwa dengan mengingat Allah hati memperoleh ketenteraman. (Q.S. al-Ra'd [13]: 28).[265]

Ayat tersebut penting karena menempatkan dzikir dalam hubungan dengan keadaan batin. Ketenteraman yang dimaksud tidak harus dipahami sebagai keadaan ketika kehidupan sepenuhnya bebas dari persoalan. Yang dinyatakan oleh ayat tersebut adalah hubungan antara *dhikr Allāh* dan *ṭuma'nīnat al-qulūb*, yaitu ketenteraman hati. Dengan demikian, dzikir dapat dipahami sebagai salah satu praktik keagamaan yang mengarahkan kembali perhatian dan orientasi batin manusia kepada Allah.[266]

Dzikir juga memiliki dasar yang kuat dalam sunnah Nabi. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Musa al-Asy'ari, Nabi Muhammad saw. memberikan perumpamaan orang yang mengingat Tuhannya dan orang yang tidak mengingat-Nya seperti orang hidup dan orang mati.[267] Perumpamaan tersebut menunjukkan bahwa dzikir dalam tradisi Islam

tidak hanya berkaitan dengan pengucapan suatu lafaz, tetapi mempunyai kedudukan penting dalam kehidupan spiritual seorang Muslim.

Namun, dzikir tidak boleh direduksi menjadi pengulangan verbal semata. Lafal merupakan salah satu bentuk dzikir yang penting, tetapi praktik mengingat Allah juga berkaitan dengan hati dan perilaku. Al-Qur'an, misalnya, memerintahkan orang-orang beriman untuk mengingat Allah dengan dzikir yang banyak serta mengaitkannya dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.[268] Karena itu, dzikir dapat dipahami sebagai praktik yang idealnya menghubungkan ucapan, perhatian batin, dan tindakan moral.

Seseorang dapat mengucapkan nama Tuhan secara berulang, tetapi pada saat yang sama tetap dikuasai oleh keserakahan, kebencian, kesombongan, atau dorongan-dorongan yang bertentangan dengan nilai keagamaannya. Dalam keadaan demikian, persoalannya bukan terletak pada dzikir sebagai ajaran, melainkan pada kemungkinan adanya jarak antara ucapan, kesadaran, dan perilaku. Karena itu, kebermaknaan dzikir tidak seharusnya diukur hanya dari frekuensi pengulangan lafaz, tetapi juga dari bagaimana praktik tersebut berhubungan dengan pembentukan orientasi hidup.

Dzikir yang membentuk kesadaran bekerja melalui proses penghayatan dan internalisasi. Ketika nama dan ajaran mengenai Allah terus dihadirkan dalam kehidupan, nilai-nilai keagamaan dapat menjadi salah satu horizon evaluasi bagi tindakan. Manusia kemudian tidak hanya bertanya, "Apa yang saya inginkan?", tetapi juga, "Apakah keinginan ini sesuai dengan nilai yang saya yakini di hadapan Allah?"

Pergeseran tersebut menunjukkan bahwa dzikir dapat bergerak dari aktivitas mengingat menuju refleksi moral.

Dalam pengertian tersebut, dzikir memiliki dimensi perhatian. Praktik mengingat Allah dapat membantu seseorang mengarahkan kembali perhatian kepada orientasi keagamaannya ketika perhatian tersebut terserap oleh berbagai tuntutan kehidupan. Akan tetapi, hubungan antara dzikir dan perubahan psikologis tidak boleh dirumuskan secara mekanis. Pengalaman setiap individu dapat berbeda, dan keberadaan praktik dzikir tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa setiap orang akan mengalami keadaan batin yang sama.

Kajian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah di Majalengka memberikan contoh empiris mengenai hubungan antara praktik spiritual, dzikir, kesadaran, dan pembentukan jati diri. Penelitian tersebut menggunakan pendekatan kualitatif dan berfokus pada peserta dalam komunitas tertentu. Hasil penelitian melaporkan bahwa praktik spiritual yang dikembangkan dalam majelis tersebut mencakup sejumlah metode yang dikaitkan dengan tradisi Imam al-Ghazali, seperti *taubah*, *sabar*, *zuhud*, *tawakal*, *wara'*, *faqr*, *mahabbah*, *ma'rifah*, dan *ridha*. Penelitian tersebut juga melaporkan bahwa praktik dzikir dan metode spiritual dipahami oleh komunitas yang diteliti berkaitan dengan pembersihan hati dan pikiran, kesadaran, firasat, intuisi, serta pembentukan jati diri.[269]

Temuan tersebut penting, tetapi ruang lingkupnya harus dijaga. Penelitian Yedi Supriadi merupakan penelitian kualitatif pada komunitas tertentu sehingga tidak dapat digunakan untuk menyatakan bahwa setiap praktik dzikir pasti menghasilkan pengalaman intuisi,

terbukanya hijab, atau bentuk kesadaran tertentu. Nilai akademiknya terletak pada kemampuannya memberikan gambaran empiris mengenai bagaimana suatu komunitas Muslim memahami dan menjalankan praktik spiritualnya.[270]

Dalam perspektif yang lebih luas, dzikir dapat dipahami sebagai **praktik spiritual yang melatih perhatian, ingatan, dan orientasi batin**. Penggunaan istilah "teknologi spiritual" dapat digunakan secara metaforis untuk menunjuk pada seperangkat latihan yang dilakukan secara disiplin untuk membentuk cara manusia memperhatikan, mengingat, menilai, dan bertindak. Istilah tersebut tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa dzikir menghasilkan perubahan kesadaran secara otomatis seperti suatu mekanisme teknis.

Pemahaman tersebut juga membantu membedakan antara dzikir sebagai praktik keagamaan dan klaim psikologis mengenai efeknya. Al-Qur'an memberikan klaim normatif-teologis mengenai ketenteraman hati melalui dzikir, sedangkan penelitian empiris harus menilai pengalaman dan perubahan psikologis menggunakan metode penelitian yang sesuai. Kedua jenis klaim tersebut dapat berdialog, tetapi tidak boleh dipertukarkan.[271]

Kesadaran yang lahir dari dzikir pada akhirnya bukan kesadaran yang semakin tertutup dalam diri, melainkan kesadaran yang semakin peka terhadap hubungan. Manusia menyadari dirinya sebagai makhluk yang bergantung kepada Allah, memiliki tanggung jawab terhadap sesama, dan harus mempertanggungjawabkan tindakan moralnya. Karena itu, kedalaman dzikir tidak hanya dapat dilihat dari intensitas pengalaman subjektif, tetapi juga dari hubungannya dengan pembentukan karakter dan perilaku.

Dalam konteks ini, dzikir mempunyai hubungan erat dengan konsep *tazkiyat al-nafs*. Mengingat Allah tidak berdiri sendiri sebagai praktik verbal, tetapi dapat menjadi bagian dari proses pembentukan diri yang lebih luas. Kesadaran terhadap Allah idealnya mendorong manusia untuk melakukan evaluasi terhadap dirinya, mengendalikan kecenderungan yang merusak, serta mengembangkan kualitas moral yang sesuai dengan ajaran Islam.

Dengan demikian, dzikir dapat ditempatkan sebagai salah satu praktik yang menghubungkan dimensi ritual, kesadaran, dan pembentukan moral. Ia menjaga agar orientasi ketuhanan tidak hanya hadir dalam ruang ritual tertentu, tetapi dibawa ke dalam kehidupan sehari-hari. Dzikir yang matang bukan sekadar bertambahnya frekuensi menyebut nama Allah, melainkan semakin terarahnya kesadaran, semakin reflektifnya penilaian terhadap diri, dan semakin konsistennya tindakan dengan nilai yang diyakini.

Pada akhirnya, dzikir dapat dipahami sebagai praktik kontinuitas kesadaran. Shalat, doa, dan ibadah memiliki waktu serta bentuk tertentu, sedangkan dzikir dalam pengertian luas memungkinkan orientasi kepada Allah dibawa ke dalam berbagai aktivitas kehidupan. Karena itu, fungsi spiritual dzikir bukan mengasingkan manusia dari dunia, melainkan membantu manusia menjalani dunia dengan orientasi nilai yang lebih sadar. Dalam kerangka tersebut, dzikir tidak berhenti pada pengalaman subjektif, tetapi diarahkan menuju transformasi cara manusia memahami dirinya, hubungannya dengan Allah, hubungannya dengan sesama, dan tanggung jawab moralnya.

**Munajat**

Munajat merupakan bentuk kedekatan yang lebih intim dalam hubungan manusia dengan Tuhan. Jika doa dapat mencakup permohonan dan kebutuhan, munajat menekankan penghadapan batin, pengaduan, pengakuan, harapan, dan keterbukaan hati di hadapan Tuhan. Dalam tradisi spiritual Islam, munajat berkaitan erat dengan doa dan zikir sebagai bentuk penghadapan seorang hamba kepada Allah.[272] Ia bukan komunikasi antara dua subjek yang berada dalam tingkat ontologis yang sama, melainkan bentuk penghadapan makhluk kepada *Khāliq*. Karena itu, istilah munajat perlu dipahami secara analogis dan spiritual, bukan sebagai percakapan biasa yang menempatkan Tuhan seperti lawan bicara manusia.

Al-Qur'an memberikan dasar yang kuat bagi gagasan mengenai kedekatan tersebut. Dalam Q.S. al-Baqarah 2:186, Allah menyatakan bahwa Dia dekat dan menjawab doa orang yang berdoa kepada-Nya.[273] Ayat ini penting karena hubungan manusia dengan Allah tidak digambarkan sebagai hubungan yang membutuhkan jarak fisik atau medium material. Kedekatan yang dimaksud berada dalam kerangka ketuhanan dan penghambaan, sehingga tidak boleh dipahami sebagai kesamaan ontologis antara manusia dan Tuhan.

Dalam munajat, manusia tidak hanya membawa daftar permintaan. Ia membawa dirinya sendiri. Kelemahan, rasa bersalah, kegagalan, kerinduan, ketakutan, dan harapan diletakkan dalam kesadaran akan kehadiran Tuhan. Karena itu, munajat dapat memiliki fungsi penguatan dan penataan batin tanpa harus direduksi menjadi terapi psikologis. Manusia memperoleh ruang untuk mengakui keadaan dirinya di

hadapan Allah dan mengarahkan kembali kehidupannya kepada orientasi yang diyakininya benar.

Dimensi tersebut sejalan dengan kedudukan doa dalam ajaran Islam. Nabi Muhammad saw. bersabda bahwa doa merupakan ibadah.[274] Hadis ini menunjukkan bahwa doa tidak semata-mata merupakan sarana untuk memperoleh sesuatu yang diinginkan, tetapi juga merupakan bentuk penghambaan. Dengan demikian, nilai munajat tidak hanya terletak pada hasil yang diminta, tetapi juga pada relasi pengabdian yang dibangun melalui tindakan menghadap dan memohon kepada Allah.

Munajat juga mengandung dimensi kejujuran eksistensial. Banyak manusia menjalani kehidupan melalui berbagai peran: sebagai profesional, anggota keluarga, pemimpin, warga masyarakat, atau tokoh agama. Setiap peran mengandung tuntutan citra. Dalam penghadapan kepada Tuhan, manusia tidak dapat menjadikan citra sosial sebagai ukuran terakhir bagi nilai dirinya. Ia berhadapan dengan dirinya sebagai hamba. Kesadaran semacam ini dapat menjadi dasar bagi proses evaluasi dan perbaikan diri.

Karena itu, munajat dapat menjadi ruang di mana kesadaran mengalami pelurusan. Keinginan yang semula bersifat egoistik dapat ditinjau kembali. Kegagalan tidak lagi hanya dilihat sebagai kehancuran harga diri, tetapi sebagai kesempatan untuk memahami keterbatasan. Keberhasilan tidak lagi hanya dibaca sebagai bukti kehebatan diri, tetapi sebagai amanah. Dengan cara demikian, munajat dapat mengubah cara manusia memberi makna terhadap pengalaman hidup.

Munajat juga memperlihatkan bahwa hubungan manusia dengan Tuhan tidak selalu berlangsung melalui bahasa konseptual yang

panjang. Ada keadaan ketika seseorang tidak mampu menyusun pengalaman batinnya ke dalam argumen. Tangisan, diam, pengakuan singkat, atau ungkapan doa yang sederhana dapat menjadi bagian dari pengalaman penghadapan spiritual. Namun, bentuk-bentuk pengalaman tersebut tetap harus dibedakan dari klaim bahwa seseorang menerima wahyu baru.

Pembedaan ini penting dalam pembahasan mengenai "komunikasi alam ruh". Keterhubungan spiritual tidak boleh dijadikan dasar untuk mengklaim bahwa setiap intuisi, perasaan, mimpi, atau pengalaman batin merupakan pesan langsung dari Tuhan. Dalam kerangka Islam, kenabian telah berakhir pada Nabi Muhammad saw. Al-Qur'an menyebut beliau sebagai *khātam al-nabiyyīn* dalam Q.S. al-Ahzāb 33:40, dan hadis Sahih al-Bukhari juga memuat pernyataan Nabi bahwa tidak ada nabi setelah beliau.[275] Oleh karena itu, pengalaman batin pribadi tidak dapat ditempatkan sejajar dengan wahyu kenabian dan tidak dapat digunakan sebagai sumber syariat baru.

Hal tersebut tidak berarti bahwa pengalaman spiritual manusia tidak memiliki nilai. Seseorang dapat memperoleh kesadaran moral, ketenangan, dorongan untuk bertobat, atau pemahaman yang lebih mendalam mengenai keadaan dirinya melalui doa dan munajat. Akan tetapi, nilai pengalaman tersebut berada pada wilayah pengalaman dan pembentukan diri, sedangkan klaim mengenai kebenaran wahyu memiliki dasar epistemologis yang berbeda. Pembedaan ini diperlukan agar spiritualitas tidak berubah menjadi legitimasi bagi setiap intuisi pribadi.

Dalam pengertian tersebut, munajat memperdalam kualitas hubungan manusia dengan Allah, tetapi sekaligus menuntut

kerendahan epistemik. Semakin dalam seseorang menyadari keterbatasan dirinya, semakin ia perlu berhati-hati dalam menafsirkan pengalaman batinnya. Kedalaman spiritual justru dapat berjalan bersama kehati-hatian intelektual. Munajat bukan sarana untuk menjadikan setiap perasaan sebagai suara Tuhan, melainkan bentuk penghambaan yang memungkinkan manusia membuka dirinya kepada Allah, memohon petunjuk, mengevaluasi dirinya, dan mengarahkan kembali kehidupannya kepada kebenaran yang bersumber dari wahyu.

**Muhasabah**

Muhasabah adalah praktik evaluasi diri. Ia mengandung pertanyaan yang sederhana tetapi fundamental: apa yang telah dilakukan, mengapa dilakukan, apa akibatnya, dan ke mana tindakan tersebut sedang membawa kehidupan? Dalam kerangka spiritual, muhasabah bukan sekadar introspeksi psikologis, melainkan evaluasi diri di bawah horizon pertanggungjawaban kepada Tuhan.[276]

Al-Qur'an memerintahkan orang beriman agar memperhatikan apa yang telah dipersiapkan oleh setiap jiwa untuk "hari esok". Ayat tersebut menghubungkan perhatian terhadap tindakan dengan ketakwaan dan pengetahuan Tuhan atas apa yang dilakukan manusia. Muhasabah, dengan demikian, bukan sekadar melihat masa lalu, tetapi juga membaca arah masa depan berdasarkan jejak tindakan yang telah dilakukan (Q.S. al-Ḥashr 59:18).[277]

Gagasan tersebut memperoleh penguatan dalam hadis Nabi Muhammad saw. yang menyatakan bahwa orang yang cerdas adalah orang yang melakukan perhitungan terhadap dirinya dan beramal

untuk kehidupan setelah kematian. Dalam penjelasan riwayat tersebut, tindakan "menghisab diri" ditempatkan sebelum datangnya perhitungan pada hari akhir.[278] Hadis ini memberikan dasar yang cukup kuat untuk memahami muhasabah sebagai evaluasi aktif terhadap kehidupan, bukan sekadar perenungan pasif terhadap pengalaman masa lalu.

Muhasabah memiliki setidaknya tiga lapisan. Pertama, evaluasi terhadap tindakan: apa yang dilakukan benar atau salah, bermanfaat atau merugikan. Kedua, evaluasi terhadap motif: mengapa tindakan tersebut dilakukan, apakah karena tanggung jawab, kasih sayang, pencarian kebaikan, atau karena dorongan ego, ambisi, dan pengakuan. Ketiga, evaluasi terhadap arah hidup: apakah keseluruhan tindakan sehari-hari masih mengarah kepada nilai yang diyakini atau justru menjauh darinya.

Lapisan kedua sangat penting karena evaluasi moral dalam Islam tidak berhenti pada penampilan lahiriah. Nabi Muhammad saw. bersabda bahwa Allah tidak melihat rupa dan harta manusia, tetapi melihat hati dan amal mereka.[279] Hadis ini tidak berarti bahwa tindakan lahiriah menjadi tidak penting; sebaliknya, ia menunjukkan bahwa dimensi batin dan amal sama-sama relevan dalam penilaian moral. Karena itu, muhasabah perlu memperhatikan bukan hanya apa yang dilakukan, tetapi juga kondisi batin dan orientasi yang menyertai tindakan tersebut.

Namun, muhasabah tidak identik dengan penghukuman diri. Jika evaluasi diri berubah menjadi kebencian terhadap diri sendiri, ia kehilangan fungsi konstruktifnya. Kesalahan perlu diakui agar dapat diperbaiki, sedangkan keberhasilan perlu dievaluasi agar tidak berubah

menjadi kesombongan. Dalam kerangka Islam, evaluasi diri juga harus ditempatkan bersama harapan terhadap ampunan dan rahmat Allah, bukan semata-mata dalam suasana penghukuman tanpa jalan perbaikan.[280]

Muhasabah juga perlu dibedakan dari penghakiman berlebihan terhadap setiap pikiran yang muncul dalam diri. Nabi Muhammad saw. menjelaskan bahwa Allah mengampuni bisikan atau lintasan batin yang tidak diwujudkan dalam perkataan atau tindakan.[281] Riwayat ini penting bagi pembahasan muhasabah karena menunjukkan bahwa evaluasi diri tidak berarti memperlakukan setiap lintasan pikiran sebagai dosa yang telah diwujudkan. Ada perbedaan antara munculnya suatu pikiran, menetapkannya sebagai kehendak, mengucapkannya, dan menerjemahkannya menjadi tindakan.

Dalam konteks pembentukan kesadaran, muhasabah berfungsi sebagai mekanisme umpan balik. Seseorang bertindak, kemudian menilai tindakan tersebut, memahami konsekuensinya, memperbaiki orientasi, lalu bertindak kembali. Dengan demikian, kehidupan spiritual bukan rangkaian pengalaman yang terpisah, melainkan proses belajar yang berlangsung terus-menerus. Prinsip “menghisab diri” dalam hadis dapat dibaca sebagai dasar normatif bagi proses evaluasi yang berulang tersebut.[282]

Muhasabah juga menghindarkan manusia dari ilusi kemajuan spiritual. Seseorang dapat banyak berdoa, berdzikir, dan beribadah, tetapi perubahan akhlaknya tidak otomatis mengikuti intensitas ritual. Karena itu, evaluasi diri menghadirkan pertanyaan yang lebih sulit: apakah ibadah telah membuat manusia lebih jujur, lebih mampu mengendalikan diri, lebih adil, lebih rendah hati, dan lebih bertanggung

jawab? Pertanyaan tersebut sejalan dengan perhatian Islam terhadap hubungan antara keadaan hati dan amal manusia.[283]

Dalam arti ini, muhasabah menjadi jembatan antara kesadaran spiritual dan perubahan etis. Ia mengubah pengalaman batin menjadi evaluasi konkret terhadap cara hidup. Muhasabah bukan tujuan akhir, melainkan proses yang memungkinkan manusia mengenali kesalahan, memperbaiki niat, mengoreksi tindakan, dan mengarahkan kembali kehidupannya kepada nilai yang diyakini.

Dengan demikian, muhasabah dapat dirumuskan sebagai **praktik kesadaran evaluatif yang menghubungkan tindakan masa lalu, keadaan batin saat ini, dan arah kehidupan yang akan datang**. Dasarnya dapat ditemukan dalam perintah Al-Qur'an untuk memperhatikan apa yang dipersiapkan bagi "hari esok", sementara hadis tentang *dānā nafsahu* memberikan formulasi yang lebih langsung mengenai perlunya seseorang melakukan perhitungan terhadap dirinya sebelum datangnya perhitungan akhirat.[284][285] Dalam pengertian ini, muhasabah bukan sekadar introspeksi, melainkan bentuk tanggung jawab spiritual dan etis terhadap cara manusia menjalani kehidupannya.

**Muraqabah**

Jika muhasabah berhubungan dengan evaluasi terhadap tindakan, muraqabah berkaitan dengan kesadaran terus-menerus bahwa manusia berada dalam pengetahuan dan pengawasan Tuhan. Muraqabah bukan sekadar rasa takut bahwa setiap perbuatan akan diketahui, tetapi kesadaran kehadiran Ilahi yang membentuk kualitas batin dan mendorong manusia menjaga integritas dirinya, termasuk

ketika tidak ada pengawasan manusia. Konsep ini memiliki hubungan erat dengan *ihsan*, yaitu kualitas keberagamaan yang menempatkan kesadaran terhadap Allah sebagai dasar pembentukan perilaku. [286]

Dalam hadis Jibril yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, ketika Nabi Muhammad ﷺ ditanya tentang ihsan, beliau menjelaskan bahwa ihsan adalah beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya; dan jika manusia tidak melihat-Nya, maka ia menyadari bahwa Allah melihatnya. Hadis tersebut memberikan fondasi yang sangat kuat bagi konsep muraqabah. Yang berubah bukan pengetahuan Allah terhadap manusia, melainkan kualitas kesadaran manusia terhadap relasinya dengan Allah. [287]

Al-Qur'an juga menegaskan bahwa Allah mengetahui apa yang dibisikkan oleh jiwa manusia. Q.S. Qāf 50:16 menyatakan bahwa Allah mengetahui apa yang dibisikkan oleh jiwa dan menyebut kedekatan-Nya dengan manusia. Ayat tersebut menegaskan keluasan pengetahuan Allah terhadap manusia, termasuk dimensi batin yang tidak selalu diketahui oleh orang lain. [288] Karena itu, muraqabah dapat dipahami sebagai upaya manusia menghadirkan kesadaran tersebut dalam kehidupan moral sehari-hari.

Muraqabah karena itu berbeda dari *surveillance* dalam pengertian modern. Pengawasan eksternal bekerja melalui kemungkinan bahwa perilaku seseorang diketahui oleh pihak lain. Muraqabah bekerja pada tingkat kesadaran batin, bahkan ketika tidak ada manusia yang melihat. Seorang manusia yang memiliki muraqabah tidak menjaga diri hanya karena takut kamera, saksi, atau hukuman, melainkan karena kesadaran moralnya memiliki horizon transenden. Dalam pengertian ini, muraqabah berkaitan dengan pembentukan pengendalian diri,

bukan sekadar kepatuhan karena tekanan eksternal. Kajian kontemporer mengenai hadis ihsan juga membedakan muraqabah dari *mindfulness* sekuler karena orientasinya tidak berhenti pada perhatian terhadap pengalaman batin, tetapi berakar pada kesadaran terhadap Allah dan konsekuensi etisnya. [289]

Di sinilah muraqabah mempunyai arti penting bagi pembentukan karakter. Etika yang hanya bergantung pada kontrol eksternal dapat kehilangan daya ketika kontrol tersebut menghilang. Muraqabah berusaha memindahkan sumber regulasi dari luar menuju kesadaran batin, meskipun kesadaran itu sendiri tetap berakar pada relasi manusia dengan Tuhan. Dalam pemikiran al-Ghazali, muraqabah berkaitan erat dengan perhatian terhadap keadaan hati dan pengawasan terhadap tindakan diri, sehingga ia menjadi bagian dari proses pembentukan akhlak dan pengendalian diri. [290]

Akan tetapi, muraqabah tidak boleh dipahami sebagai keadaan psikologis permanen tanpa fluktuasi. Kesadaran manusia bersifat dinamis. Perhatian dapat menguat dan melemah, ingatan dapat hadir dan menghilang, dan manusia dapat kembali lalai. Karena itu, muraqabah lebih tepat dipahami sebagai orientasi yang terus dilatih daripada kondisi yang sekali diperoleh kemudian tidak pernah hilang. Al-Qur'an menghubungkan kesadaran kepada Allah dengan ajakan agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok. Prinsip tersebut menunjukkan adanya proses evaluasi dan perhatian yang harus terus diperbarui. [291]

Muraqabah juga membentuk kualitas perhatian terhadap tindakan-tindakan kecil. Banyak persoalan moral tidak selalu dimulai dari keputusan besar, melainkan dari pembenaran kecil yang dilakukan

berulang-ulang. Ketika manusia menyadari bahwa tindakan, ucapan, dan pilihan memiliki konsekuensi moral, ia mulai membangun disiplin yang lebih halus terhadap dirinya sendiri. Dengan demikian, muraqabah bekerja pada wilayah sebelum tindakan menjadi kebiasaan yang mapan.

Dalam hubungan dengan "komunikasi alam ruh", muraqabah memperjelas bahwa keterhubungan spiritual tidak terutama ditandai oleh munculnya fenomena luar biasa. Ukuran yang lebih fundamental justru adalah meningkatnya kepekaan terhadap tanggung jawab, kemampuan mengendalikan diri, kejujuran terhadap keadaan batin, dan kesediaan menyesuaikan tindakan dengan nilai yang diyakini benar. Karena itu, pengalaman spiritual tidak semestinya dinilai hanya berdasarkan intensitas pengalaman subjektifnya, tetapi juga berdasarkan dampaknya terhadap akhlak dan tindakan.

Spiritualitas yang matang tidak harus menghasilkan pengalaman spektakuler; ia dapat tampak dalam kesetiaan pada kebaikan ketika tidak ada yang menyaksikan. Dalam kerangka ini, muraqabah bukanlah upaya mengejar pengalaman supranatural, melainkan latihan kesadaran yang menghubungkan iman, perhatian batin, pengendalian diri, dan tanggung jawab moral. Dengan demikian, kualitas muraqabah dapat dikenali terutama dari bagaimana kesadaran tersebut diterjemahkan ke dalam perilaku yang semakin jujur, amanah, rendah hati, dan bertanggung jawab.

**Keheningan dan refleksi**

Keheningan memiliki tempat penting dalam pembentukan kesadaran karena manusia membutuhkan ruang untuk mengolah

pengalaman, bukan sekadar menerima rangsangan. Dalam kehidupan kontemporer, persoalannya bukan semata-mata kurangnya informasi, melainkan juga meningkatnya beban pemrosesan informasi yang dapat memengaruhi perhatian, pengambilan keputusan, produktivitas, dan kesejahteraan.[292] Karena itu, keheningan dapat dipahami bukan hanya sebagai ketiadaan suara, tetapi sebagai upaya menciptakan ruang perhatian agar pengalaman tidak langsung berubah menjadi reaksi.

Keheningan spiritual bukan sekadar tidak berbicara. Seseorang dapat berada dalam ruang yang sunyi tetapi tetap mengalami kebisingan batin. Sebaliknya, keheningan yang bermakna merupakan keadaan ketika manusia memberikan jarak terhadap dorongan-dorongan spontan sehingga dapat mengamati pengalaman dengan lebih jernih. Penelitian mengenai pengalaman *mental silence* dalam praktik meditasi menunjukkan adanya hubungan antara keadaan keheningan mental, perhatian, dan aspek pengendalian emosi, meskipun temuan tersebut berada dalam konteks praktik meditasi tertentu dan tidak dapat secara otomatis digeneralisasikan kepada seluruh bentuk pengalaman spiritual.[293]

Dalam tradisi Islam, keheningan tidak berdiri sendiri, melainkan berkaitan dengan dzikir, doa, tilawah, salat, dan perhatian hati kepada Allah. Al-Qur'an menyatakan bahwa hati orang-orang beriman memperoleh ketenteraman melalui mengingat Allah.[294] Karena itu, praktik diam setelah salat, membaca Al-Qur'an secara perlahan, berdzikir dengan perhatian, atau menyediakan waktu untuk berdoa dan menyadari keadaan hati dapat ditempatkan sebagai bentuk latihan perhatian spiritual. Nilainya bukan terletak pada diam sebagai tujuan pada dirinya sendiri, melainkan pada apakah keadaan tersebut

membantu manusia menghadirkan hati dan kesadarannya kepada Allah.

Al-Qur'an juga memberikan dasar yang kuat bagi praktik refleksi melalui perintah agar setiap diri memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok.[295] Ayat ini menjadi salah satu landasan penting bagi gagasan *muhasabah*, yaitu pemeriksaan dan evaluasi terhadap perbuatan serta orientasi hidup seseorang. Dengan demikian, refleksi dalam perspektif Islam tidak berhenti pada pengamatan terhadap keadaan psikologis, tetapi diarahkan kepada pertanggungjawaban moral dan orientasi kehidupan akhirat.

Refleksi kemudian menjadi proses intelektual dari keheningan tersebut. Manusia tidak hanya merasakan, tetapi bertanya: apa yang sebenarnya sedang terjadi dalam dirinya? Mengapa ia bereaksi dengan kemarahan? Mengapa keberhasilan orang lain menimbulkan kecemburuan? Mengapa kehilangan tertentu terasa menghancurkan identitas? Pertanyaan semacam ini mengubah pengalaman mentah menjadi bahan pemeriksaan diri. Dalam perspektif pendidikan dan epistemologi Islam, proses semacam itu penting karena pengetahuan tidak hanya berkaitan dengan akumulasi informasi, tetapi juga dengan pembentukan manusia yang mampu menempatkan pengetahuan secara benar.[296]

Pada titik ini, refleksi spiritual mempunyai hubungan erat dengan *muhasabah*. Namun, refleksi dapat bergerak lebih luas. *Muhasabah* terutama berkaitan dengan pemeriksaan terhadap kualitas perbuatan, niat, dan orientasi moral, sedangkan refleksi dapat pula menelusuri makna pengalaman, asumsi-asumsi yang membentuk cara pandang, serta struktur keinginan yang bekerja di balik tindakan. Dengan

demikian, refleksi dapat menjadi jembatan antara pengalaman psikologis dan evaluasi moral.

Keheningan juga memberikan ruang bagi manusia untuk mengalami keterbatasan bahasa. Tidak semua pengalaman harus segera diberi nama. Dalam konteks spiritual, dorongan untuk menjelaskan setiap pengalaman secara cepat dapat menghasilkan klaim yang berlebihan. Tidak setiap sensasi batin merupakan ilham; tidak setiap intuisi adalah petunjuk Ilahi; dan tidak setiap pengalaman luar biasa merupakan tanda kedekatan spiritual. Al-Qur'an mengingatkan manusia agar tidak mengikuti sesuatu yang tidak diketahuinya dan agar tidak menjadikan dugaan sebagai pengganti kebenaran.[297] Keheningan, dalam pengertian ini, mengajarkan kesabaran epistemik: mengalami terlebih dahulu, mengamati dengan jernih, kemudian menilai secara hati-hati.

Prinsip tersebut juga membantu membedakan antara pengalaman spiritual dan klaim tentang sumber pengalaman tersebut. Seseorang boleh mengatakan bahwa sebuah pengalaman membuatnya lebih sadar, lebih bersyukur, atau lebih terdorong untuk memperbaiki diri. Akan tetapi, pernyataan bahwa pengalaman tersebut merupakan pesan Tuhan yang pasti ditujukan kepadanya merupakan klaim yang berbeda dan membutuhkan dasar yang berbeda pula. Perbedaan ini penting agar pengalaman subjektif tidak secara otomatis dinaikkan menjadi pengetahuan objektif atau otoritas keagamaan.

Dengan demikian, keheningan bukan lawan dari komunikasi. Ia justru dapat menjadi prasyarat bagi penerimaan yang lebih jernih. Ketika seseorang terus-menerus terpapar rangsangan dan informasi, kemampuan untuk memilih, menyaring, dan memberi perhatian dapat

menghadapi beban yang semakin besar.[298] Keheningan menciptakan jarak antara stimulus dan respons sehingga manusia memperoleh kemungkinan untuk tidak langsung bereaksi, melainkan mempertimbangkan apa yang sedang terjadi dan bagaimana seharusnya ia bertindak.

Dalam kerangka konseptual bab ini, keheningan merupakan ruang transisi antara keterhubungan dan pemaknaan. Di dalamnya, manusia mengolah pengalaman hubungan dengan Tuhan menjadi kesadaran yang dapat memengaruhi cara ia memahami dirinya dan dunia. Namun, proses tersebut tetap harus dibedakan dari klaim bahwa setiap pengalaman batin merupakan pesan Ilahi. Keheningan yang matang bukanlah ruang untuk memperbanyak kepastian subjektif, melainkan ruang untuk memperdalam perhatian, memperbaiki orientasi moral, dan menerima keterbatasan pengetahuan manusia.[299]

Pada akhirnya, keheningan spiritual dapat dipahami sebagai disiplin perhatian. Ia memberi kesempatan kepada manusia untuk berhenti sejenak dari arus rangsangan, menghadirkan kesadaran, mengingat Allah, memeriksa dirinya, dan menimbang kembali arah kehidupannya. Dalam pengertian tersebut, keheningan bukan sekadar keadaan tanpa suara, melainkan sebuah ruang epistemik dan spiritual tempat pengalaman dapat diolah sebelum diberi makna dan sebelum menghasilkan tindakan.

**Ibadah sebagai proses transformasi**

Ibadah sering dipahami secara sempit sebagai pelaksanaan kewajiban ritual. Pemahaman tersebut memang memiliki dasar karena ibadah dalam Islam mempunyai bentuk-bentuk normatif yang jelas.

Namun, apabila ibadah berhenti pada pemenuhan bentuk, maka dimensi transformasionalnya belum sepenuhnya teraktualisasi. Ibadah pada akhirnya dimaksudkan untuk membentuk manusia yang berbeda dalam cara memandang, memilih, dan bertindak. Dalam kerangka spiritualitas Islam, praktik ibadah tidak hanya berkaitan dengan pelaksanaan kewajiban, tetapi juga dengan pembentukan orientasi batin, karakter, dan hubungan manusia dengan Allah.[300]

Transformasi tidak berarti bahwa setiap ibadah harus selalu menghasilkan pengalaman emosional yang kuat. Perubahan spiritual sering berlangsung secara perlahan. Ia tampak dalam kemampuan menahan reaksi, memperbaiki kebiasaan, mengubah orientasi keinginan, meningkatkan tanggung jawab, atau memandang orang lain dengan lebih adil. Dengan demikian, transformasi lebih dapat dikenali melalui perubahan pola hidup dan karakter daripada semata-mata melalui intensitas pengalaman spiritual sesaat. Dalam pemikiran al-Ghazali, dimensi batin ibadah berkaitan erat dengan perhatian hati, keikhlasan, kekhusyukan, dan pembentukan keadaan jiwa yang mendukung kesempurnaan amal.[301]

Shalat memberikan contoh paling jelas. Al-Qur'an tidak hanya memerintahkan pelaksanaannya, tetapi menghubungkannya dengan pencegahan perbuatan keji dan mungkar. Demikian pula dzikir dikaitkan dengan ketenteraman hati. Kedua ayat tersebut memperlihatkan bahwa ibadah memiliki arah etis dan psikospiritual: shalat diarahkan agar memiliki konsekuensi moral, sedangkan dzikir berhubungan dengan ketenteraman batin.[302] Dalam hadis Jibril, Nabi Muhammad saw. juga menjelaskan konsep *ihsan* sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya; apabila manusia tidak melihat-

Nya, ia menyadari bahwa Allah melihatnya. Kesadaran tersebut memberikan dasar penting bagi dimensi transformasional ibadah karena tindakan keagamaan tidak berhenti pada gerakan lahiriah, tetapi disertai kesadaran akan kehadiran dan pengawasan Ilahi.[303]

Dengan demikian, ibadah dapat dipandang sebagai proses pembentukan disposisi. Pengulangan tindakan tertentu dapat membentuk kebiasaan; kebiasaan dapat memperkuat kecenderungan; dan kecenderungan yang terus dipelihara dapat memengaruhi karakter. Namun, proses tersebut tidak bersifat mekanis. Ibadah yang dilakukan tanpa kesadaran dapat menjadi rutinitas yang kehilangan daya transformasi. Karena itu, bentuk lahiriah ibadah dan kesadaran batin perlu dipertemukan. Kajian Hugh Talat Halman mengenai spiritualitas shalat dalam Islam menunjukkan bahwa shalat tidak hanya merupakan praktik ritual, tetapi juga berkaitan dengan pembentukan karakter dan penghayatan *ihsan*.[304]

Di sinilah dimensi kesadaran menjadi penting. Ibadah mengajarkan manusia untuk menghubungkan tindakan dengan makna. Seseorang tidak hanya melakukan sujud, tetapi menyadari posisi dirinya sebagai hamba. Ia tidak hanya berpuasa, tetapi belajar mengatur keinginan. Ia tidak hanya bersedekah, tetapi belajar melepaskan sebagian keterikatannya kepada kepemilikan. Ia tidak hanya berdzikir, tetapi melatih ingatan agar tidak sepenuhnya dikuasai oleh dunia yang bersifat sementara. Prinsip bahwa nilai tindakan berkaitan dengan niat juga ditegaskan dalam hadis Nabi saw. tentang *innama al-a'mal bi al-niyyat*, bahwa amal dinilai berdasarkan niatnya.[305]

Dalam konteks pemikiran kontemporer, gagasan tentang pembentukan manusia melalui integrasi spiritualitas, akhlak, dan

pembiasaan ibadah juga ditemukan dalam karya Syekh Dr. Yedi Supriadi. Dalam pembahasannya mengenai pendidikan Islam, ia menempatkan *tazkiyah al-nafs*, pembinaan akhlak, pembiasaan ibadah, dan pengembangan kesadaran spiritual sebagai unsur yang saling berkaitan dalam proses pembentukan manusia. Pandangan tersebut dapat digunakan sebagai perspektif kontemporer yang memperkuat gagasan bahwa ibadah memiliki konsekuensi pembentukan diri, bukan sekadar dimensi ritual.[306]

Transformasi ibadah juga memiliki dimensi sosial. Kesadaran spiritual yang semakin dalam semestinya menghasilkan perubahan dalam hubungan dengan manusia lain. Jika ibadah menghasilkan rasa superioritas, penghinaan terhadap orang lain, atau pembenaran terhadap ketidakadilan, maka terdapat persoalan serius dalam proses internalisasinya. Hadis Nabi saw. yang menghubungkan kesempurnaan iman dengan kebaikan akhlak memberikan dasar bahwa kualitas keberagamaan tidak dapat dipisahkan dari kualitas hubungan moral dengan sesama manusia.[307]

Karena itu, transformasi spiritual tidak dapat dinilai hanya dari banyaknya ritual yang dilakukan. Intensitas ritual merupakan satu dimensi, tetapi kualitas perubahan moral merupakan dimensi yang lain. Keduanya perlu dipertautkan. Ibadah yang banyak tetapi tidak mengubah karakter berisiko menjadi formalitas; sebaliknya, klaim tentang karakter moral tanpa keterhubungan dengan pengabdian kepada Allah juga tidak sepenuhnya menggambarkan kerangka ibadah dalam Islam. Dalam perspektif ini, ibadah dapat dipahami sebagai proses integratif yang menghubungkan kepatuhan lahiriah, kesadaran batin, pembentukan karakter, dan tanggung jawab sosial.[308]

# BAB 7 — Jiwa sebagai Kitab Diri

## Manusia sebagai teks kehidupan

Memahami manusia sebagai teks kehidupan berarti memandang keberadaan manusia sebagai sesuatu yang tidak pernah hadir dalam bentuk yang sepenuhnya selesai. Manusia menjalani kehidupan melalui pengalaman, keputusan, hubungan, ingatan, nilai, keyakinan, serta berbagai perjumpaan yang secara terus-menerus memberi bentuk pada dirinya. Ia sekaligus menjadi pembaca dan yang dibaca: membaca dunia untuk memahami dirinya, sementara dirinya sendiri menjadi semacam teks yang terbentuk dari cara ia mengalami dan menafsirkan dunia.

Metafora “teks” di sini tidak dimaksudkan untuk mengubah manusia menjadi objek yang dapat dibaca secara mekanis. Justru sebaliknya, manusia berbeda dari teks tertulis karena ia mempunyai kesadaran, kebebasan, kemampuan menafsirkan, dan kemungkinan untuk mengubah arah kehidupannya. Paul Ricoeur menempatkan persoalan identitas personal dalam kerangka hermeneutika diri dan memberi perhatian khusus pada hubungan antara tindakan, identitas, dan identitas naratif.[1] Diri tidak hadir sebagai benda yang sepenuhnya transparan bagi dirinya sendiri; manusia mengenali dirinya melalui jejak tindakan, bahasa, ingatan, relasi, dan kisah kehidupan yang ia bangun serta tafsirkan.

Pandangan tersebut membuka dimensi penting bagi studi jiwa. Jika kehidupan merupakan medan pembentukan makna, maka jiwa tidak dapat dipahami hanya sebagai substansi abstrak yang terpisah dari pengalaman konkret. Pengalaman hidup meninggalkan jejak pada cara manusia memandang dirinya. Keberhasilan dapat membentuk keberanian, tetapi juga kesombongan; kegagalan dapat melahirkan ketekunan, tetapi juga rasa tidak berharga; cinta dapat memperluas kepekaan, tetapi kehilangan dapat membangun pertahanan psikologis. Peristiwa yang sama tidak selalu menghasilkan pembentukan jiwa yang sama karena manusia tidak hanya mengalami peristiwa, melainkan menafsirkannya.

Dalam perspektif Islam, dimensi batin manusia mempunyai kapasitas moral yang tidak dapat direduksi kepada perilaku lahiriah. Al-Qur'an menggambarkan jiwa manusia sebagai sesuatu yang diberi kemampuan untuk mengenali kecenderungan kepada keburukan dan ketakwaan, lalu mengaitkan keberhasilan dengan penyuciannya (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[2] Ayat tersebut memberikan landasan penting bagi gagasan tentang jiwa sebagai "kitab diri": kehidupan batin memiliki sejarah, arah, kecenderungan, dan kualitas moral yang perlu dikenali serta ditata.

Metafora kitab juga mengandung gagasan bahwa manusia mempunyai lapisan-lapisan pengalaman yang tidak seluruhnya segera terbaca. Ada tindakan yang disadari, ada dorongan yang belum dipahami, ada keyakinan yang diterima tanpa pernah diperiksa, dan ada luka yang memengaruhi perilaku tanpa selalu dikenali sebagai sumbernya. Membaca diri berarti memasuki wilayah yang selama ini mungkin dianggap sudah diketahui hanya karena manusia hidup

bersama dirinya sendiri. Kedekatan dengan diri justru dapat menjadi sumber ilusi tentang pengenalan diri. Manusia dapat mengetahui kebiasaan dirinya tanpa memahami akar kebiasaan tersebut; mengenal citra dirinya tanpa mengenali motif yang mempertahankannya.

Karena itu, "jiwa sebagai kitab diri" bukanlah ajakan untuk melakukan introspeksi tanpa batas, melainkan sebuah kerangka untuk memahami manusia sebagai keberadaan yang membutuhkan pembacaan terus-menerus. Kehidupan tidak sekadar terjadi pada manusia; kehidupan ditafsirkan oleh manusia, dan hasil penafsiran itu ikut membentuk siapa dirinya.

**Membaca diri**

Membaca diri merupakan aktivitas hermeneutis. Manusia berusaha memahami apa yang terjadi di dalam dirinya dengan menafsirkan pengalaman, tindakan, reaksi emosional, relasi, dan pilihan-pilihan yang telah dibuat. Pembacaan semacam ini berbeda dari sekadar menginventarisasi sifat. Mengetahui bahwa seseorang mudah marah, misalnya, belum berarti ia memahami kemarahannya. Pemahaman baru muncul ketika ia mampu melihat situasi yang memicunya, keyakinan yang mendasarinya, ketakutan yang mungkin menyertainya, serta konsekuensi yang ditimbulkannya.

Ricoeur membantu memperdalam persoalan tersebut dengan menempatkan diri dalam hubungan erat dengan tindakan dan narasi. Diri tidak hanya "ada"; ia memperlihatkan dirinya melalui apa yang dilakukan dan melalui cara kehidupan itu dapat diceritakan serta ditafsirkan.[1] Pembacaan diri karena itu membutuhkan keberanian untuk mempertemukan gambaran subjektif tentang diri dengan

kenyataan tindakan. Seseorang dapat memandang dirinya sebagai penyabar, tetapi pengalaman konkret dalam konflik mungkin menunjukkan sesuatu yang berbeda. Ia dapat menganggap dirinya rendah hati, tetapi kebutuhan terus-menerus untuk memperoleh pengakuan justru memperlihatkan adanya ketergantungan pada penilaian orang lain.

Di sinilah pembacaan diri mempunyai fungsi korektif. Ia membongkar jarak antara citra diri dan kenyataan diri. Jarak tersebut tidak selalu merupakan kemunafikan; sering kali ia merupakan konsekuensi dari keterbatasan manusia dalam melihat dirinya sendiri. Kesadaran diri yang matang bukanlah keyakinan bahwa seseorang telah mengetahui dirinya secara sempurna, melainkan kemampuan untuk terus membuka kemungkinan bahwa pemahamannya tentang dirinya masih dapat diperbaiki.

Tradisi spiritual Islam memberikan orientasi yang lebih dalam terhadap proses tersebut. Pembacaan diri tidak berhenti pada pertanyaan psikologis mengenai “siapa saya”, tetapi berkembang menjadi pertanyaan moral dan spiritual: “Untuk apa saya menjadi seperti ini?”, “Apa yang sedang dibentuk oleh kebiasaan saya?”, dan “Ke arah mana jiwa saya bergerak?” Pertanyaan terakhir mengubah introspeksi menjadi proses pembentukan diri.

Yedi Supriadi, dalam kajiannya mengenai praktik spiritual di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka, menghubungkan praktik dzikir dan metode spiritual dengan pembersihan hati dan pikiran, perkembangan kesadaran, serta pembentukan jati diri.[3] Kontribusi penting kajian tersebut bagi pembahasan ini terletak pada penekanannya bahwa pengenalan diri tidak berdiri sendiri, tetapi berhubungan dengan

praktik yang mengubah cara seseorang mengalami dirinya. Namun, model yang dikemukakan Yedi berada dalam konteks komunitas spiritual tertentu dan tidak dengan sendirinya dapat dijadikan sebagai teori universal mengenai perkembangan semua manusia. Batas konteks tersebut justru penting agar konsep pengenalan diri tetap memiliki disiplin akademik.

Membaca diri pada akhirnya bukan kegiatan melihat ke dalam secara tertutup. Diri juga dibaca melalui respons orang lain, melalui kegagalan, melalui konflik, melalui perubahan keadaan, dan melalui tanggung jawab yang dipikul. Seseorang kadang baru mengetahui kekuatan karakternya ketika menghadapi kesulitan dan baru menyadari kelemahannya ketika berada dalam situasi yang menguji kepentingan pribadinya. Kehidupan menjadi cermin yang tidak selalu memberikan gambaran yang ingin dilihat manusia.

**Kesadaran diri**

Kesadaran diri merupakan tahap yang lebih dalam daripada sekadar mengetahui fakta tentang diri. Ia menunjuk pada kemampuan manusia untuk menyadari proses batin yang berlangsung dalam dirinya: pikiran, emosi, dorongan, kecenderungan, motif, nilai, dan pola tindakan. Kesadaran memungkinkan manusia mengambil jarak reflektif dari pengalaman. Ia tidak sepenuhnya identik dengan kemarahan yang sedang dirasakan, ketakutan yang sedang dialami, atau keinginan yang sedang muncul. Ia dapat menyadari semuanya tanpa harus tunduk secara otomatis kepadanya.

Kemampuan mengambil jarak tersebut merupakan syarat penting bagi kebebasan moral. Tanpa kesadaran, manusia mudah menganggap

dorongan sebagai kehendak, kebiasaan sebagai identitas, dan reaksi spontan sebagai kebenaran. Kesadaran menciptakan ruang antara stimulus dan tindakan. Ruang tersebut kecil secara temporal, tetapi besar secara eksistensial karena di sanalah manusia memperoleh kemungkinan untuk memilih.

Dalam horizon spiritual, kesadaran diri juga memiliki dimensi moral. Q.S. al-Shams 91: 7–10 tidak menggambarkan jiwa sebagai ruang netral tanpa arah; jiwa dikaitkan dengan kemampuan mengenali kecenderungan moral dan dengan tanggung jawab untuk menyucikannya.[2] Karena itu, kesadaran diri bukan sekadar kemampuan mengamati isi pikiran. Ia merupakan kesanggupan melihat kondisi batin secara jujur dan menilai arahnya.

Ada perbedaan mendasar antara kesadaran dan intensitas pengalaman spiritual. Pengalaman yang kuat dapat membuat seseorang merasa memperoleh pengetahuan khusus tentang dirinya, tetapi perasaan tersebut belum cukup menjadi bukti kedalaman kesadaran. Kesadaran yang matang justru ditandai oleh meningkatnya kemampuan untuk mengoreksi diri, menerima keterbatasan, dan membedakan antara pengalaman subjektif dengan klaim tentang kenyataan objektif. Di sinilah kerendahan hati epistemologis menjadi bagian dari kematangan spiritual.

Kesadaran diri juga tidak identik dengan keasyikan terhadap diri. Refleksi yang berlebihan dapat berubah menjadi narsisisme introspektif, ketika manusia terus memeriksa perasaannya tetapi kehilangan kemampuan untuk melihat kebutuhan orang lain. Kesadaran yang matang seharusnya memperluas perhatian, bukan mempersempitnya. Semakin manusia memahami mekanisme egonya,

semakin ia semestinya mampu mengurangi dominasi ego tersebut dalam hubungan dengan orang lain.

**Mengenali identitas**

Identitas manusia tidak dapat dipahami hanya sebagai daftar karakteristik tetap. Nama, pekerjaan, keluarga, budaya, komunitas, agama, pengalaman, dan peran sosial memang menjadi bagian dari identitas, tetapi tidak seluruhnya menjelaskan siapa seseorang. Identitas juga menyangkut kontinuitas: bagaimana manusia menghubungkan dirinya yang dahulu, sekarang, dan yang ingin diwujudkannya di masa depan.

Ricoeur membedakan persoalan identitas personal dengan cara yang memungkinkan kita melihat identitas sebagai persoalan kesinambungan dan perubahan sekaligus. Pembahasan mengenai identitas naratif dalam *Oneself as Another* menunjukkan pentingnya narasi dalam memahami hubungan antara diri, tindakan, dan perjalanan kehidupan.[1] Manusia membutuhkan suatu cara untuk menghubungkan fragmen-fragmen pengalaman menjadi kehidupan yang dapat dipahami. Akan tetapi, narasi diri tidak selalu benar. Manusia dapat menyusun kisah tentang dirinya yang terlalu heroik, terlalu korban, atau terlalu defensif.

Karena itu, mengenali identitas bukan sekadar menemukan “jati diri” yang dianggap telah tersimpan secara utuh di dalam batin. Identitas juga merupakan proses pengujian terhadap cerita yang manusia bangun tentang dirinya. Pertanyaan yang penting bukan hanya “Siapakah saya?”, tetapi “Cerita apa yang selama ini saya gunakan untuk

menjelaskan diri saya?" dan "Apakah cerita tersebut masih sesuai dengan kenyataan hidup saya?"

Dalam spiritualitas, identitas memperoleh orientasi tambahan. Manusia tidak hanya memahami dirinya berdasarkan peran sosial atau pengalaman psikologis, tetapi juga berdasarkan hubungannya dengan Tuhan. Identitas sebagai makhluk dan sebagai hamba memberi horizon yang berbeda dari identitas yang semata-mata dibangun oleh prestasi, kepemilikan, atau pengakuan sosial. Kesadaran tersebut dapat menjadi sumber kebebasan karena nilai diri tidak sepenuhnya bergantung pada fluktuasi penghargaan eksternal.

**Kekuatan dan kelemahan diri**

Pengenalan diri kehilangan kedalamannya apabila hanya digunakan untuk menginventarisasi kelebihan. Kekuatan yang tidak dikenali dapat tidak berkembang, tetapi kekuatan yang dikenali secara berlebihan dapat berubah menjadi sumber kesombongan. Demikian pula, kelemahan yang disadari dapat menjadi pintu pertumbuhan, sedangkan kelemahan yang disangkal cenderung bekerja secara tersembunyi.

Kekuatan dan kelemahan bukan kategori yang selalu tetap. Sifat yang menjadi kekuatan dalam suatu keadaan dapat menjadi kelemahan dalam keadaan lain. Ketegasan dapat berubah menjadi kekerasan; kehati-hatian menjadi ketakutan mengambil keputusan; loyalitas menjadi ketidakmampuan mengoreksi kelompok; rasa percaya diri menjadi kesombongan. Pembacaan diri yang matang karena itu harus memperhatikan konteks dan konsekuensi, bukan sekadar memberi label positif atau negatif.

Tradisi spiritual yang menekankan penyucian jiwa memberi ruang bagi pembacaan semacam ini. Tujuannya bukan menghasilkan citra diri yang sempurna, melainkan memperbaiki orientasi jiwa. Kekuatan harus diarahkan kepada kebaikan, sedangkan kelemahan perlu dikenali agar tidak menguasai tindakan. Dalam kerangka ini, kerendahan hati bukan penghancuran harga diri, melainkan kemampuan untuk melihat diri secara proporsional.

Kesadaran terhadap kelemahan juga tidak boleh berubah menjadi penghukuman diri. Ada perbedaan antara pertobatan moral dan kebencian terhadap diri. Yang pertama membuka kemungkinan perubahan; yang kedua dapat mengunci manusia dalam identitas negatif. Pembacaan spiritual yang sehat menempatkan kesalahan sebagai sesuatu yang perlu dipahami dan diperbaiki, bukan sebagai satu-satunya definisi tentang siapa manusia.

**Pengalaman dan pembentukan jiwa**

Jiwa dibentuk melalui perjumpaan antara pengalaman dan cara manusia menafsirkannya. Peristiwa tidak secara otomatis menghasilkan kedewasaan. Kesulitan dapat membuat seseorang lebih matang, tetapi dapat pula membuatnya getir. Kekuasaan dapat melatih tanggung jawab, tetapi juga dapat memperkuat dorongan menguasai. Kehilangan dapat membuka kedalaman spiritual, tetapi juga dapat melahirkan keterasingan. Faktor yang menentukan bukan hanya apa yang terjadi, melainkan bagaimana pengalaman tersebut diolah.

Di sinilah pengalaman spiritual perlu dibedakan dari transformasi spiritual. Pengalaman adalah peristiwa yang dialami; transformasi adalah perubahan yang relatif menetap dalam orientasi, kebiasaan, dan

cara berada. Kajian Yedi Supriadi menunjukkan hubungan yang ia lihat antara praktik spiritual, pembersihan hati dan pikiran, perkembangan kesadaran, dan pembentukan jati diri.[3] Pembacaan terhadap kajian tersebut memungkinkan suatu proposisi yang lebih luas: pengalaman spiritual menjadi signifikan bagi pembentukan jiwa ketika pengalaman itu diintegrasikan ke dalam kehidupan, bukan ketika ia hanya dikenang sebagai pengalaman luar biasa.

Pengalaman karenanya perlu melalui proses interpretasi. Manusia bertanya apa arti suatu peristiwa, apa yang diperlihatkannya tentang diri, nilai apa yang perlu diperbaiki, dan tindakan apa yang seharusnya lahir darinya. Proses tersebut menjadikan pengalaman sebagai bahan pembentukan jiwa.

**Luka dan ingatan**

Luka merupakan bagian dari kitab diri yang sering kali paling sulit dibaca. Ia dapat berasal dari kehilangan, penolakan, penghinaan, kegagalan, pengkhianatan, kekerasan, atau pengalaman lain yang meninggalkan jejak mendalam. Tidak semua luka tampak dari luar. Sebagian hadir sebagai pola perilaku: kebutuhan berlebihan untuk mengendalikan keadaan, ketakutan terhadap kedekatan, kecenderungan menghindari konflik, atau kebutuhan terus-menerus untuk mendapatkan pengakuan.

Ingatan mempunyai peran penting karena manusia tidak hidup hanya di masa kini. Masa lalu hadir melalui cara ia ditafsirkan kembali. Namun ingatan bukan rekaman mekanis yang selalu identik dengan peristiwa awal. Manusia mengingat melalui perspektif masa kini,

sehingga suatu pengalaman dapat memperoleh makna berbeda ketika seseorang mengalami kedewasaan baru.

Karena itu, membaca luka bukan berarti terus-menerus menghidupkan kembali penderitaan. Tujuannya adalah memahami bagaimana pengalaman masa lalu memengaruhi kebebasan masa kini. Luka yang tidak dibaca dapat berubah menjadi pola; luka yang dibaca secara reflektif dapat menjadi sumber kebijaksanaan. Transformasi terjadi ketika manusia tidak lagi membiarkan pengalaman masa lalu menentukan seluruh horizon kemungkinan hidupnya.

Dimensi spiritual memberikan kedalaman tambahan pada proses tersebut. Penderitaan tidak harus dimuliakan seolah-olah semua luka otomatis mempunyai nilai spiritual. Sikap demikian justru dapat mengabaikan realitas penderitaan. Yang lebih penting adalah kemampuan mengolah pengalaman tanpa membiarkannya menghancurkan kapasitas untuk mencintai, mempercayai, bertanggung jawab, dan berharap.

**Nilai dan keyakinan**

Manusia tidak menjalani hidup berdasarkan pengalaman semata. Ia menafsirkan pengalaman melalui nilai dan keyakinan. Nilai menentukan apa yang dianggap penting, sedangkan keyakinan memberi struktur pada cara manusia memahami kenyataan. Keduanya menjadi semacam tata bahasa batin yang memungkinkan seseorang menentukan apa yang patut dikejar, ditolak, dipertahankan, atau dikorbankan.

Masalah muncul ketika manusia tidak pernah memeriksa nilai dan keyakinannya sendiri. Sebagian keyakinan diterima dari keluarga,

lingkungan sosial, budaya, pendidikan, atau kelompok keagamaan sebelum seseorang memiliki kapasitas reflektif untuk menilainya. Hal tersebut tidak berarti keyakinan yang diwariskan salah. Persoalannya terletak pada apakah keyakinan tersebut telah menjadi kesadaran yang dihayati atau hanya identitas yang diterima secara pasif.

Pembentukan jiwa menuntut proses internalisasi yang kritis. Keyakinan yang matang bukan sekadar sesuatu yang diucapkan, melainkan sesuatu yang mengarahkan keputusan ketika tidak ada keuntungan sosial untuk mempertahankannya. Nilai keadilan, misalnya, memperoleh makna moral yang lebih kuat ketika tetap dijalankan dalam situasi yang merugikan kepentingan diri.

Dalam konteks spiritual Islam, nilai dan keyakinan mencapai kedalaman ketika orientasi kepada Tuhan menjadi sumber penataan diri. Kepercayaan tidak berhenti pada proposisi intelektual; ia menjadi horizon bagi cara manusia menggunakan kebebasan. Karena itu, mengenali diri juga berarti mengenali nilai-nilai apa yang sesungguhnya mengendalikan kehidupan: apakah kehendak untuk benar, kebutuhan akan pengakuan, ketakutan kehilangan status, keinginan menguasai, atau orientasi kepada kebaikan yang diyakini lebih tinggi.

**Mengenal diri sebagai perjalanan spiritual**

Mengenal diri merupakan perjalanan karena manusia tidak pernah sepenuhnya selesai menjadi dirinya. Ia berubah melalui pengalaman, hubungan, pilihan, kesalahan, pembelajaran, dan pertumbuhan kesadaran. Pengenalan diri yang matang bukan pencapaian final yang memungkinkan seseorang berkata bahwa ia telah memahami seluruh

dirinya. Ia merupakan kemampuan untuk terus membaca, mengoreksi, dan menata diri.

Perjalanan tersebut memperoleh dimensi spiritual ketika pengenalan diri tidak berhenti pada pemahaman psikologis, tetapi diarahkan kepada pertanyaan mengenai hubungan manusia dengan Tuhan. Dalam horizon ini, mengenal diri berarti menyadari keterbatasan, ketergantungan, kebebasan, tanggung jawab, dan kemungkinan manusia untuk memperbaiki kehidupannya. Kesadaran atas keterbatasan bukan kelemahan intelektual; ia merupakan syarat bagi kerendahan hati.

Konstruksi "jiwa sebagai kitab diri" pada akhirnya dapat dipahami melalui tiga gerak yang saling berhubungan. Pertama, manusia membaca jejak kehidupannya: pengalaman, tindakan, ingatan, relasi, luka, nilai, dan keyakinan. Kedua, manusia menafsirkan jejak tersebut untuk menemukan pola yang membentuk identitas dan orientasinya. Ketiga, manusia menggunakan hasil pembacaan itu untuk mengubah arah kehidupannya. Tanpa tahap ketiga, pengenalan diri mudah berhenti sebagai pengetahuan tentang diri. Ia baru menjadi perjalanan spiritual ketika pengetahuan menghasilkan pembentukan.

Di sinilah pembacaan jiwa memiliki konsekuensi etis. Semakin manusia memahami dirinya, semakin besar tuntutan untuk bertanggung jawab atas apa yang telah dipahaminya. Mengetahui kelemahan tetapi menolak memperbaikinya bukan kemajuan yang lengkap. Menyadari luka tetapi menggunakannya untuk melukai orang lain bukan transformasi. Mengenali nilai tetapi mengabaikannya ketika kepentingan pribadi terancam menunjukkan adanya jarak antara kesadaran dan penghayatan.

Jiwa sebagai kitab diri, karena itu, bukan kitab yang hanya dibaca untuk memperoleh informasi mengenai “siapa saya”. Ia adalah kitab yang harus terus ditafsirkan agar kehidupan dapat diarahkan. Pengalaman menjadi bahan, kesadaran menjadi alat baca, nilai menjadi orientasi, dan tindakan menjadi bentuk konkret dari hasil pembacaan. Pada titik inilah mengenal diri bergerak dari introspeksi menuju transformasi: manusia tidak hanya memahami teks kehidupannya, tetapi mulai belajar menulis ulang arah hidupnya melalui pilihan-pilihan yang lebih sadar, lebih bertanggung jawab, dan lebih dekat kepada orientasi spiritual yang diyakininya.

# Bab 8 — Nafs, Ego, Keinginan, dan Pengendalian Diri

## Memahami nafs

Istilah *nafs* menempati posisi yang rumit dalam antropologi Islam karena ia tidak memiliki satu makna tunggal yang dapat diterjemahkan secara sederhana sebagai "jiwa", "diri", atau "hawa nafsu". Dalam Al-Qur'an, *nafs* dapat menunjuk kepada diri manusia, jiwa, atau pribadi seseorang; dalam tradisi tasawuf, istilah tersebut berkembang menjadi salah satu konsep sentral untuk memahami dinamika batin, terutama ketika manusia berhadapan dengan dorongan, keinginan, kecenderungan moral, dan proses penyucian diri. Karena itu, menyamakan *nafs* dengan sesuatu yang semata-mata buruk akan menghasilkan reduksi konseptual yang tidak memadai.

Al-Qur'an sendiri memberikan gambaran yang lebih dinamis. Dalam kisah Yusuf, terdapat ungkapan bahwa *nafs* cenderung memerintahkan kepada keburukan, kecuali yang memperoleh rahmat Allah (Q.S. Yūsuf 12: 53).[309] Pernyataan ini penting bukan karena ia menetapkan bahwa seluruh diri manusia pada hakikatnya jahat, melainkan karena menunjukkan adanya dimensi dalam diri yang dapat mengarahkan manusia kepada pemuasan segera, pembenaran diri, dan tindakan yang menyimpang. *Nafs* menjadi persoalan moral ketika dorongan yang berada di dalam diri memperoleh posisi sebagai penguasa atas pertimbangan yang lebih tinggi.

Dalam kerangka al-Ghazālī, persoalan tersebut menjadi jauh lebih kompleks. Pembahasan mengenai *nafs* berkaitan erat dengan *qalb*, *rūḥ*, dan *ʻaql*. Ia tidak memperlakukan manusia sebagai kumpulan mekanisme psikologis yang berdiri sendiri, melainkan sebagai struktur batin yang di dalamnya terdapat berbagai kecenderungan dan daya yang harus ditata. *Nafs* dapat menunjuk kepada dimensi diri yang berhadapan dengan dorongan syahwat dan amarah, sementara *qalb* memiliki fungsi yang lebih dalam sebagai pusat pengetahuan, kehendak, dan orientasi spiritual.[310] Karena itu, konflik batin manusia tidak cukup dipahami sebagai pertarungan antara "akal" dan "nafsu" dalam pengertian populer. Yang dipertaruhkan adalah arah keseluruhan kehidupan batin.

Di sini perlu dibedakan antara *nafs* dan *syahwah*. *Syahwah* merupakan dorongan atau hasrat terhadap sesuatu, sedangkan *nafs* menunjuk kepada dimensi diri yang dapat menjadi medan berlangsungnya dorongan tersebut. Ketika seseorang lapar, misalnya, kebutuhan biologis itu sendiri bukanlah kejahatan. Persoalan moral muncul ketika kebutuhan tersebut berubah menjadi kerakusan, ketika dorongan memperoleh sesuatu mengalahkan pertimbangan proporsional, atau ketika pemuasan keinginan menjadi tujuan yang menguasai kesadaran.

Konsepsi seperti ini mencegah kita dari pandangan asketis yang terlalu sederhana. Pengendalian diri tidak identik dengan pemusnahan seluruh keinginan. Manusia tidak mungkin hidup tanpa kebutuhan, hasrat, keberanian, dorongan berprestasi, rasa memiliki, dan keinginan memperoleh penghargaan. Yang menjadi persoalan ialah struktur hubungan antara dorongan dan kebijaksanaan. Dorongan yang berada

di bawah orientasi moral dapat menjadi energi kehidupan; dorongan yang terlepas dari orientasi tersebut dapat berubah menjadi kekuatan destruktif.

Al-Ghazālī mengembangkan gagasan bahwa pendidikan moral tidak cukup dilakukan melalui pengetahuan tentang baik dan buruk. Jiwa harus dilatih melalui pembiasaan, perjuangan melawan kecenderungan yang berlebihan, dan pembentukan karakter. Dalam kerangka ini, penyakit batin tidak dipahami sekadar sebagai kesalahan sesaat, melainkan sebagai kecenderungan yang dapat mengendap menjadi karakter.[311] *Nafs* karenanya harus dibaca sebagai wilayah dinamika: ia dapat menjadi medan dominasi hasrat, tetapi juga dapat mengalami disiplin dan transformasi.

Pemahaman tersebut menghasilkan satu proposisi penting: persoalan *nafs* bukan terletak pada keberadaannya, melainkan pada arah, kadar, dan tata hubungan dorongan-dorongan yang membentuk kehidupan manusia. Manusia yang sepenuhnya menuruti keinginannya belum tentu manusia yang bebas. Ia justru dapat menjadi objek dari dorongan yang tidak pernah selesai. Kebebasan yang lebih matang muncul ketika manusia mampu mengambil jarak dari dorongan spontan, mengenalinya, menimbangnya, lalu menentukan apakah dorongan itu layak diwujudkan.

Di sinilah *mujāhadah al-nafs* memperoleh makna yang lebih mendalam. Ia bukan perang manusia terhadap dirinya sendiri dalam arti penghancuran diri, melainkan usaha mengubah hubungan manusia dengan dorongan-dorongan batinnya. Manusia belajar untuk tidak menjadi budak keinginan, tetapi juga tidak menyangkal kenyataan bahwa keinginan merupakan bagian dari struktur kemanusiaannya.

Maka *nafs* sebaiknya dipahami sebagai medan kebebasan sekaligus medan ujian. Di dalamnya terdapat kemungkinan jatuh kepada dominasi dorongan, tetapi juga kemungkinan membentuk kedewasaan moral. Yang menentukan bukan sekadar apa yang diinginkan manusia, melainkan siapa yang memimpin kehidupan batinnya: impuls yang segera meminta pemuasan, atau kesadaran yang mampu melihat manusia dalam horizon kehidupan yang lebih luas.

**Ego dan konstruksi diri**

Pembicaraan tentang ego membawa persoalan *nafs* ke wilayah yang lebih reflektif. Jika *nafs* menunjuk kepada dinamika diri yang berhadapan dengan dorongan dan kecenderungan, ego menunjuk kepada cara manusia membangun gambaran tentang "aku": siapa saya, bagaimana saya ingin dilihat, apa yang saya anggap sebagai milik saya, serta posisi apa yang saya rasakan layak saya tempati di hadapan orang lain. Ego, dengan demikian, tidak hanya merupakan persoalan psikologis individual. Ia terbentuk melalui pengalaman, pengakuan sosial, ingatan, perbandingan, nilai, keberhasilan, kegagalan, dan narasi yang terus-menerus dibangun manusia mengenai dirinya.

Manusia tidak lahir dengan autobiografi yang telah selesai. Identitas personal terbentuk melalui proses interpretasi. Seseorang bukan hanya mengalami peristiwa; ia juga memberi makna terhadap peristiwa tersebut. Keberhasilan dapat dibaca sebagai anugerah, sebagai hasil kerja keras, atau sebagai bukti bahwa dirinya lebih unggul daripada orang lain. Kegagalan dapat dibaca sebagai kesempatan belajar, sebagai ketidakadilan, atau sebagai penghinaan terhadap harga dirinya. Peristiwa yang sama dapat menghasilkan konstruksi diri yang

berbeda karena manusia tidak hidup hanya dari fakta, tetapi juga dari interpretasi terhadap fakta.

Dalam perspektif al-Ghazālī, persoalan ini menjadi serius ketika "aku" tidak lagi berfungsi sebagai pusat tanggung jawab, melainkan berubah menjadi pusat pemujaan diri. Penyakit batin seperti *'ujb*, *kibr*, *riyā'*, hasad, dan kecenderungan mencari kedudukan berkaitan dengan cara seseorang menilai dirinya dan hubungannya dengan orang lain.[312] Ego menjadi problematik ketika ia mengubah pengalaman menjadi kepemilikan identitas: "aku adalah keberhasilanku", "aku adalah kedudukanku", "aku adalah pengetahuan yang kumiliki", atau bahkan "aku adalah citra kesalehan yang dilihat orang lain".

Pada tingkat tertentu, konstruksi diri memang diperlukan. Manusia membutuhkan kontinuitas psikologis agar dapat mengambil keputusan, mempertanggungjawabkan tindakan, membangun relasi, dan mengarahkan kehidupan. Tanpa kesadaran tentang diri, manusia akan kehilangan kemampuan untuk menilai perkembangan dirinya. Karena itu, persoalan spiritual bukanlah menghapus identitas personal, melainkan membebaskan identitas dari tuntutan untuk selalu menjadi pusat segala sesuatu.

Di sinilah perbedaan antara *self-awareness* dan egosentrisme menjadi penting. Kesadaran diri membuat manusia mampu mengatakan, "Saya memiliki kekuatan sekaligus keterbatasan." Egosentrisme cenderung mengatakan, "Nilai saya ditentukan oleh seberapa tinggi saya dibandingkan orang lain." Kesadaran diri membuka ruang koreksi; ego yang tidak terdidik mencari pembenaran.

Konstruksi ego juga memiliki dimensi sosial. Manusia belajar mengenali dirinya melalui respons orang lain. Penghargaan dapat

memperkuat rasa percaya diri, sementara penolakan dapat menimbulkan luka. Akan tetapi, ketika seluruh nilai diri diserahkan kepada penilaian eksternal, identitas menjadi rapuh. Seseorang dapat terlihat kuat karena memperoleh pengakuan, tetapi secara batin terus-menerus bergantung kepada pengakuan tersebut. Ia bukan lagi hidup dari keyakinan mengenai nilai dirinya, melainkan dari fluktuasi respons sosial.

Problem tersebut menjadi semakin kompleks dalam kebudayaan yang menjadikan visibilitas sebagai bentuk modal sosial. Apa yang dahulu merupakan pengalaman privat kini dapat ditampilkan, dinilai, dibandingkan, dan dikonversi menjadi status. Dalam kondisi seperti ini, ego tidak hanya bekerja melalui keinginan memiliki sesuatu, tetapi juga melalui keinginan untuk terlihat memiliki sesuatu. Batas antara pengalaman dan pertunjukan menjadi semakin tipis.

Al-Ghazālī memberikan perangkat moral untuk membaca gejala tersebut dengan menempatkan niat dan orientasi batin sebagai persoalan utama. Tindakan yang sama dapat memiliki kualitas moral yang berbeda karena motivasi yang menyertainya berbeda.[313] Dari perspektif ini, pembentukan diri tidak cukup dilakukan dengan mengubah perilaku yang tampak. Manusia perlu memeriksa sumber batin yang membuat perilaku itu muncul.

Konstruksi diri yang matang akhirnya bukanlah konstruksi yang membuat seseorang semakin sibuk mempertahankan citra dirinya. Ia justru menghasilkan kemampuan untuk hidup tanpa harus terus-menerus membuktikan diri. Ada ruang bagi kerendahan hati karena seseorang tidak lagi memerlukan superioritas sebagai syarat

keberhargaan. Ada ruang bagi koreksi karena kritik tidak otomatis dipahami sebagai ancaman terhadap eksistensi diri.

Kesadaran spiritual pada tahap ini bekerja sebagai proses desentralisasi ego. Manusia tidak kehilangan dirinya; ia kehilangan ilusi bahwa dirinya adalah pusat mutlak. Diri tetap memiliki kehormatan, tanggung jawab, sejarah, dan keunikan, tetapi semua itu tidak lagi dijadikan dasar untuk merendahkan yang lain. Identitas menjadi lebih lapang ketika ia tidak dibangun sebagai tembok pertahanan, melainkan sebagai ruang pertumbuhan.

**Keinginan dan kebutuhan**

Salah satu kekeliruan paling mendasar dalam memahami pengendalian diri adalah menyamakan seluruh keinginan dengan sesuatu yang harus ditekan. Manusia membutuhkan makanan, tempat tinggal, keamanan, kasih sayang, penghargaan, keberhasilan, relasi sosial, dan ruang untuk mengembangkan kemampuan. Kehidupan manusia tanpa keinginan bukanlah bentuk kesempurnaan, melainkan kemustahilan antropologis. Karena itu, persoalan etis bukan terletak pada fakta bahwa manusia menginginkan sesuatu, tetapi pada bagaimana keinginan itu dibentuk, diarahkan, dibatasi, dan ditempatkan dalam keseluruhan kehidupan.

Al-Qur'an sendiri mengakui daya tarik keinginan duniawi. Q.S. Āli 'Imrān 3: 14 menyebut berbagai objek yang dicintai manusia—relasi, keturunan, kekayaan, hewan ternak, dan tanah—sebagai sesuatu yang dibuat tampak indah bagi manusia. Ayat tersebut tidak dapat dibaca sebagai penolakan sederhana terhadap seluruh objek keinginan; ia justru mengungkapkan daya tarik duniawi sebagai kenyataan yang

melekat pada kehidupan manusia, sekaligus menempatkannya dalam horizon yang lebih luas tentang tujuan akhir.[314]

Pembedaan antara kebutuhan dan keinginan menjadi penting karena keduanya tidak selalu memiliki struktur yang sama. Kebutuhan memiliki batas fungsional; keinginan dapat terus berkembang bahkan setelah kebutuhan terpenuhi. Tubuh memerlukan makanan, tetapi selera dapat menuntut lebih dari kebutuhan. Manusia memerlukan pengakuan secukupnya agar dapat hidup dalam komunitas, tetapi keinginan untuk diakui dapat berubah menjadi kebutuhan untuk selalu dipuji. Manusia memerlukan keamanan, tetapi dorongan menguasai dapat mengubah kebutuhan tersebut menjadi akumulasi kekuasaan.

Dalam bahasa moral, persoalan utama bukan sekadar kuantitas, melainkan perubahan status. Sesuatu yang semula merupakan sarana dapat berubah menjadi tujuan. Kekayaan pada awalnya dapat menjadi sarana memenuhi kebutuhan dan menjalankan tanggung jawab; ketika kekayaan menjadi ukuran utama harga diri, ia telah berubah menjadi struktur nilai. Pengetahuan dapat menjadi sarana memahami kenyataan; ketika pengetahuan menjadi alat untuk merasa lebih tinggi daripada orang lain, fungsi epistemiknya telah digeser oleh ego.

Al-Ghazālī melihat perlunya keseimbangan dalam menghadapi daya-daya batin. Pembentukan karakter yang baik tidak dilakukan dengan membunuh seluruh kecenderungan, melainkan dengan mengembalikannya kepada kadar dan fungsi yang tepat. Tradisi etika yang ia kembangkan berbicara tentang kebijaksanaan, keberanian, pengendalian diri, dan keadilan sebagai kebajikan yang menjaga berbagai daya manusia agar tidak jatuh ke dalam ekstremitas.[315]

Dari perspektif ini, pengendalian diri berbeda dari penyangkalan diri. Penyangkalan dapat berarti menolak sesuatu hanya karena ia bersifat duniawi; pengendalian berarti menempatkan sesuatu pada proporsi yang tepat. Orang yang mengendalikan keinginannya masih dapat menikmati makanan, kekayaan, relasi, keindahan, dan keberhasilan. Yang berubah adalah hubungan batinnya terhadap semua itu. Ia tidak lagi menjadikan objek tersebut sebagai sesuatu yang menentukan keseluruhan nilai hidupnya.

Keinginan juga memiliki dimensi temporal. Banyak dorongan bekerja melalui imajinasi mengenai kepuasan yang akan datang. Manusia membayangkan bahwa setelah memperoleh sesuatu ia akan merasa lengkap. Namun setelah sesuatu diperoleh, dorongan baru muncul. Di sini terlihat bahwa masalah nafs bukan semata-mata banyaknya objek, tetapi struktur ketidakpuasan yang dapat terus memproduksi objek baru.

Pendidikan jiwa karena itu perlu mengajarkan kemampuan membedakan antara “aku menginginkan sesuatu” dan “aku harus memiliki sesuatu”. Kalimat pertama mengakui keberadaan dorongan; kalimat kedua telah mengubah dorongan menjadi tuntutan. Jarak antara keduanya merupakan ruang kebebasan. Di ruang itulah pertimbangan moral, akal, pengalaman, nilai, dan kesadaran spiritual dapat bekerja.

Pengendalian diri yang matang tidak menghasilkan manusia yang kehilangan daya hidup. Sebaliknya, ia mengubah energi keinginan menjadi tenaga untuk bekerja, belajar, mencintai, melayani, dan mencipta. Keinginan tidak lagi menjadi penguasa, melainkan menjadi energi yang ditata oleh tujuan.

Dalam pengertian ini, kedewasaan spiritual bukanlah keadaan tanpa keinginan, tetapi kemampuan untuk memiliki keinginan tanpa dimiliki sepenuhnya oleh keinginan tersebut. Manusia tetap menginginkan, tetapi ia mampu bertanya: apakah yang saya inginkan benar-benar saya perlukan; apakah cara memperolehnya dapat dipertanggungjawabkan; dan apakah kepemilikan terhadapnya akan memperluas atau justru menyempitkan kehidupan batin saya?

**Ambisi dan pencarian pengakuan**

Ambisi pada dirinya sendiri tidak identik dengan keburukan. Dorongan untuk mengembangkan kemampuan, mencapai keunggulan, menghasilkan karya yang bermanfaat, atau memikul tanggung jawab yang lebih besar dapat menjadi bagian dari kehidupan yang bermakna. Persoalan muncul ketika ambisi kehilangan orientasi dan berubah menjadi kebutuhan untuk membuktikan bahwa diri lebih tinggi daripada yang lain.

Perbedaan antara pencapaian dan pengakuan terletak pada pusat orientasinya. Pencapaian berorientasi kepada kualitas sesuatu yang dikerjakan; pengakuan berorientasi kepada respons orang lain terhadap pelakunya. Keduanya dapat berjalan bersama, tetapi tidak identik. Seorang ilmuwan dapat mengejar kebenaran dan sekaligus memperoleh penghargaan. Persoalan muncul ketika penghargaan menjadi tujuan yang lebih penting daripada kebenaran yang hendak dicapai.

Struktur semacam ini membuat ambisi menjadi tidak pernah selesai. Ketika seseorang memperoleh satu tingkat pengakuan, standar pembanding bergeser. Keberhasilan kemarin menjadi normalitas hari

ini. Yang semula cukup berubah menjadi kurang. Manusia memasuki perlombaan yang tidak memiliki garis akhir karena objek yang dikejar bukan lagi pencapaian substantif, melainkan posisi relatif di antara orang lain.

Al-Qur'an menggambarkan sebagian dinamika kehidupan dunia melalui istilah *tafākhur* dan *takāthur*: saling membanggakan dan berlomba memperbanyak kepemilikan. Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menempatkan keduanya dalam rangkaian permainan, kesenangan, perhiasan, kebanggaan, dan kompetisi akumulatif yang pada akhirnya bersifat sementara.[316] Yang dikritik bukan keberadaan kehidupan dunia sebagai realitas, melainkan kecenderungan manusia menjadikan simbol-simbol dunia sebagai dasar utama keberhargaan diri.

Di sinilah ambisi dapat bertemu dengan ego. Ambisi yang sehat berkata: "Saya ingin melakukan sesuatu sebaik mungkin." Ego yang mencari pengakuan berkata: "Saya harus terlihat lebih baik daripada yang lain." Perbedaan ini mungkin sangat halus karena tindakan lahiriahnya dapat sama. Keduanya dapat bekerja keras, memperoleh jabatan, menulis buku, membangun institusi, atau mencapai prestasi. Yang berbeda adalah pusat gravitasi batinnya.

Problem pengakuan juga memperlihatkan bahwa manusia adalah makhluk relasional. Tidak ada manusia yang sepenuhnya bebas dari kebutuhan untuk dihargai. Yang perlu diatasi bukan kebutuhan manusiawi terhadap penghargaan, melainkan ketergantungan eksistensial terhadap penghargaan. Ketika keberhargaan diri sepenuhnya bergantung pada tepuk tangan sosial, kritik kecil dapat terasa sebagai penghancuran identitas.

Ambisi yang tidak terkendali juga dapat mengubah hubungan manusia dengan sesamanya. Orang lain tidak lagi dipandang sebagai sesama subjek, melainkan sebagai pesaing, penonton, alat legitimasi, atau tangga menuju posisi tertentu. Relasi menjadi instrumental. Bahkan kebaikan dapat dipertontonkan karena nilai sosial dari tindakan tersebut lebih menarik daripada kebaikan itu sendiri.

Al-Ghazālī menempatkan kecenderungan terhadap kedudukan, pujian, dan superioritas dalam wilayah penyakit batin yang perlu diawasi.[317] Persoalan tersebut tidak diselesaikan dengan larangan memiliki prestasi. Yang perlu diubah adalah hubungan batin terhadap prestasi: apakah seseorang memandang kemampuan sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan atau sebagai bukti bahwa dirinya lebih bernilai daripada orang lain.

Ambisi yang telah mengalami transformasi spiritual tidak harus menjadi kecil. Ia justru dapat menjadi lebih besar dalam arti moral karena tidak lagi dibatasi oleh kebutuhan mempertahankan citra diri. Seseorang dapat bekerja keras bukan agar dikagumi, tetapi agar sesuatu yang bernilai benar-benar terwujud. Ia dapat memimpin bukan untuk menikmati superioritas, tetapi untuk memikul tanggung jawab.

Pada tahap ini, keberhasilan tidak lagi diukur hanya dengan seberapa tinggi seseorang naik, tetapi juga dengan apa yang terjadi pada dirinya selama perjalanan menuju ke sana. Bila pencapaian membuat seseorang semakin angkuh, mudah merendahkan, dan takut kehilangan status, keberhasilan eksternal mungkin justru disertai kemunduran batin. Sebaliknya, pencapaian yang memperluas tanggung jawab, rasa syukur, kemampuan berbagi, dan ketenangan dapat menjadi bagian dari kematangan.

Ambisi yang sehat akhirnya bukan ambisi untuk menjadi lebih tinggi daripada manusia lain, melainkan dorongan untuk menjadi lebih bertanggung jawab terhadap potensi yang dipercayakan kepada diri. Perubahan orientasi ini menggeser pusat kehidupan dari pengakuan menuju pengabdian.

**Riya**

*Riyā'* merupakan salah satu bentuk paling halus dari persoalan ego karena ia tidak selalu tampak sebagai kejahatan dari luar. Secara lahiriah, tindakan orang yang *riyā'* dapat identik dengan tindakan orang yang tulus. Keduanya dapat bersedekah, beribadah, menolong, berbicara mengenai kebaikan, atau bekerja bagi kepentingan umum. Perbedaannya berada pada orientasi batin: kepada siapa tindakan itu pada akhirnya diarahkan dan dari siapa pelaku mengharapkan nilai dirinya diteguhkan.

Al-Qur'an menggunakan istilah *riyā'* dalam kritik terhadap perilaku orang-orang munafik yang melakukan salat dengan kemalasan dan bermaksud dilihat manusia.[318] Ayat tersebut menunjukkan bahwa *riyā'* bukan sekadar persoalan "ingin dipuji" dalam pengertian psikologis yang dangkal. Ia menyentuh struktur hubungan antara tindakan keagamaan dan orientasi batin. Ibadah yang secara lahiriah diarahkan kepada Allah dapat mengalami pergeseran ketika manusia menjadikan pandangan manusia sebagai tujuan tersembunyi.

Di sinilah *riyā'* memiliki kedalaman epistemologis. Manusia tidak hanya melakukan tindakan; ia juga mengetahui bahwa dirinya sedang dilihat. Kesadaran mengenai pandangan orang lain dapat masuk ke dalam motivasi tindakan bahkan tanpa disadari secara penuh.

Seseorang mungkin memulai perbuatan dengan niat baik, kemudian menikmati pujian yang diterimanya, lalu secara perlahan mengubah perilakunya agar pujian tersebut kembali diperoleh. Penyimpangan orientasi dapat terjadi secara gradual.

Karena itu, *riyā'* tidak tepat dipahami hanya sebagai tindakan pamer. Pamer merupakan bentuk lahiriah yang mudah dikenali, sedangkan *riyā'* menyentuh persoalan yang lebih dalam: ketergantungan nilai diri kepada penilaian manusia. Seseorang dapat menghindari publikasi dan tetap terjebak dalam *riyā'* secara batin; sebaliknya, seseorang dapat melakukan tindakan yang terlihat publik tanpa menjadikan perhatian publik sebagai tujuan utamanya. Analisis moral harus berhati-hati agar tidak menilai batin orang lain secara serampangan.

Al-Ghazālī memberikan perhatian serius terhadap kemurnian niat dan berbagai cara niat dapat tercampur oleh orientasi selain kepada Allah.[319] Kerangka ini penting karena menunjukkan bahwa keikhlasan bukan sekadar keputusan sekali jadi. Ia merupakan disiplin kesadaran yang terus menerus memeriksa sumber motivasi.

Ada paradoks dalam *riyā'*: manusia berusaha membangun citra diri melalui mata orang lain, tetapi semakin ia bergantung pada citra tersebut, semakin ia kehilangan kebebasan batinnya. Ia harus terus mengelola bagaimana dirinya terlihat. Ia takut bahwa suatu tindakan yang tidak diketahui orang lain tidak memiliki nilai. Akhirnya, ukuran kebermaknaan bukan lagi kualitas tindakan, melainkan visibilitasnya.

Dalam kebudayaan yang ditandai oleh dokumentasi dan penyebaran tindakan secara terus-menerus, problem ini memperoleh bentuk baru. Tidak setiap publikasi tindakan baik merupakan *riyā'*.

Dokumentasi dapat memiliki fungsi edukatif, akuntabilitas, inspiratif, atau administratif. Karena itu, penilaian moral tidak boleh dilakukan hanya berdasarkan apakah suatu kebaikan diketahui orang lain. Pertanyaan yang lebih mendasar adalah apakah perhatian publik menjadi tujuan yang dicari.

Pembersihan dari *riyā'* karenanya bukan berarti manusia harus hidup tanpa kesadaran sosial. Ia berarti membebaskan nilai tindakan dari ketergantungan kepada penonton. Manusia belajar melakukan yang benar meskipun tidak ada yang melihat, mempertahankan integritas meskipun tidak ada penghargaan, dan tetap mengerjakan kebaikan ketika tidak ada keuntungan reputasional.

Keikhlasan dalam pengertian ini merupakan bentuk kebebasan batin. Ia membebaskan tindakan dari kebutuhan untuk terus-menerus memperoleh saksi sosial. Seseorang tidak lagi bertanya terlebih dahulu, "Bagaimana saya akan terlihat?" melainkan, "Apa yang benar untuk dilakukan?"

Kesadaran semacam itu juga menjadi koreksi terhadap ego. Ketika nilai diri tidak lagi sepenuhnya ditentukan oleh citra, manusia memperoleh ruang untuk menjadi lebih jujur mengenai kelemahan. Ia tidak harus selalu terlihat saleh, kuat, berhasil, atau sempurna. Kehidupan spiritual menjadi lebih autentik karena tidak dibangun sebagai pertunjukan.

**Hasad**

*Hasad* merupakan bentuk relasi batin yang menjadikan keberhasilan orang lain sebagai ancaman terhadap diri. Ia berbeda dari sekadar keinginan untuk memiliki sesuatu yang juga dimiliki orang lain.

Seseorang dapat melihat keberhasilan orang lain dan terdorong untuk meningkatkan dirinya tanpa menghendaki hilangnya keberhasilan tersebut. Yang lebih problematik adalah ketika kebahagiaan orang lain justru menimbulkan ketidaknyamanan karena keberhasilan itu dianggap mengurangi nilai atau posisi dirinya.

Struktur psikologis *hasad* dengan demikian bersifat komparatif. Ia tidak muncul hanya karena seseorang kekurangan sesuatu, tetapi karena ia membandingkan kekurangannya dengan kelebihan orang lain. Orang yang hidup sederhana tidak otomatis menjadi hasad terhadap orang kaya; tetapi ketika kekayaan orang lain dijadikan cermin untuk menilai harga dirinya, perbandingan dapat berubah menjadi penderitaan batin.

Al-Qur'an memberikan gambaran positif tentang orang-orang yang mampu menahan kecenderungan semacam itu ketika memuji kaum Anṣār yang tidak menyimpan keinginan dalam hati terhadap apa yang diberikan kepada kaum Muhājirīn dan bahkan mengutamakan mereka meskipun diri mereka sendiri membutuhkan (Q.S. al-Ḥashr 59: 9).[320] Ayat tersebut memperlihatkan bahwa kematangan moral tidak hanya diukur dari kemampuan memperoleh sesuatu, tetapi juga dari kemampuan menyaksikan kelebihan orang lain tanpa merasa keberhargaan diri sendiri menjadi berkurang.

*Hasad* pada dasarnya mengandung asumsi tersembunyi bahwa kehidupan adalah permainan jumlah tetap: jika orang lain memperoleh lebih banyak, maka saya memperoleh lebih sedikit. Asumsi ini tidak selalu benar secara faktual, tetapi sangat kuat secara psikologis. Pengakuan orang lain dapat dirasakan sebagai pengurangan terhadap pengakuan diri. Kesuksesan kolega dapat terasa seperti kegagalan

pribadi. Pujian kepada orang lain dapat dialami sebagai penghinaan terhadap diri sendiri.

Di sinilah *hasad* bertemu dengan ego. Ego yang rapuh membutuhkan hierarki untuk mempertahankan dirinya. Ia merasa aman ketika berada di atas, tetapi gelisah ketika melihat orang lain melampauinya. Karena itu, *hasad* sering kali tidak muncul sebagai kebencian terbuka. Ia dapat tampil sebagai kecenderungan mengecilkan prestasi orang lain, mencari kelemahan di balik keberhasilan, atau merasa lega ketika orang yang dikagumi mengalami kegagalan.

Dari perspektif al-Ghazālī, penyakit hati tidak hanya merusak hubungan manusia dengan orang lain, tetapi juga merusak pelaku sendiri.[321] Orang yang dikuasai *hasad* terus hidup dalam ketergantungan terhadap keadaan orang lain. Kebahagiaannya tidak ditentukan hanya oleh apa yang ia miliki, melainkan oleh apa yang dimiliki orang lain. Ia menyerahkan sebagian kendali atas kehidupan batinnya kepada objek perbandingan eksternal.

Karena itu, obat terhadap *hasad* tidak cukup berupa perintah moral untuk "jangan iri". Yang dibutuhkan adalah perubahan struktur penilaian diri. Manusia perlu membangun ukuran keberhasilan yang tidak semata-mata komparatif. Pertanyaan "Apakah saya lebih baik daripada dia?" perlu digeser menjadi "Apakah saya berkembang secara benar dibandingkan dengan potensi dan tanggung jawab saya sendiri?"

Perubahan tersebut tidak menghilangkan kompetisi dalam arti positif. Dalam dunia ilmu, olahraga, bisnis, seni, dan profesi, perbandingan dapat mendorong perbaikan. Yang harus dihindari adalah perubahan kompetisi menjadi permusuhan terhadap

keberhasilan orang lain. Kompetisi sehat mengakui keunggulan pihak lain sebagai informasi yang dapat dipelajari; *hasad* melihatnya sebagai ancaman yang seharusnya dihilangkan.

Ada pula dimensi spiritual yang lebih dalam. Menghormati keberhasilan orang lain berarti mengakui bahwa nilai kehidupan tidak harus didistribusikan secara seragam. Keberagaman kemampuan, kesempatan, dan hasil merupakan bagian dari kenyataan manusia. Rasa syukur tidak berarti pasif menerima keadaan, tetapi membebaskan diri dari tuntutan bahwa kebahagiaan hanya mungkin ketika seseorang berada di atas orang lain.

Pada akhirnya, transformasi *hasad* menuntut peralihan dari logika kompetisi menuju logika pertumbuhan. Keberhasilan orang lain dapat menjadi cermin untuk belajar, bukan alasan untuk membenci. Ketika seseorang mampu mengatakan "kebaikan yang terjadi padanya tidak mengurangi nilai kemanusiaanku", struktur batinnya telah mengalami perubahan penting.

**Takabur**

*Takabur* tidak identik dengan rasa percaya diri. Kepercayaan diri dapat tumbuh dari pengenalan yang realistis terhadap kemampuan, sedangkan *takabur* berakar pada penilaian diri yang menempatkan diri secara tidak proporsional terhadap orang lain. Seseorang dapat mengetahui bahwa dirinya memiliki kemampuan tanpa harus menyimpulkan bahwa orang lain lebih rendah. Karena itu, kerendahan hati tidak menuntut manusia menyangkal kelebihannya; ia menuntut kemampuan menggunakan kelebihan tanpa menjadikannya alasan untuk merendahkan.

Al-Qur'an mengingatkan manusia agar tidak memalingkan wajah dari sesama karena kesombongan dan tidak berjalan di bumi dengan keangkuhan (Q.S. Luqmān 31: 18).[322] Larangan tersebut menarik karena kesombongan diterjemahkan dalam perilaku relasional. Ia bukan semata-mata perasaan internal tentang diri, tetapi tercermin dalam cara seseorang memandang dan memperlakukan manusia lain.

*Takabur* memiliki struktur ganda. Pertama, ia menggelembungkan penilaian terhadap diri. Kedua, ia merendahkan penilaian terhadap yang lain. Seseorang mungkin memiliki pengetahuan tinggi, tetapi pengetahuan itu berubah menjadi kesombongan ketika ia merasa orang lain tidak layak didengar. Seseorang dapat memiliki kedudukan tinggi, tetapi kedudukan berubah menjadi *takabur* ketika ia memperlakukan manusia lain semata-mata berdasarkan status.

Karena itu, akar *takabur* tidak selalu terletak pada kepemilikan materi. Kemiskinan tidak otomatis menghasilkan kerendahan hati, sebagaimana kekayaan tidak otomatis menghasilkan kesombongan. Seseorang dapat takabur karena ilmu, keturunan, kesalehan, jabatan, pengalaman, bahkan karena merasa dirinya paling rendah hati. Yang menjadi masalah adalah pembentukan hierarki batin yang menjadikan diri sebagai ukuran superioritas.

Al-Ghazālī menempatkan kesombongan sebagai salah satu penyakit hati yang menghambat perkembangan kebajikan.[323] Dalam kerangka tersebut, *takabur* menghalangi kemampuan menerima kebenaran karena seseorang terlebih dahulu harus mempertahankan citra bahwa dirinya benar. Di titik ini, kesombongan bukan hanya cacat moral, tetapi juga cacat epistemik. Orang yang merasa dirinya terlalu tinggi menjadi kurang mampu belajar.

Kerendahan hati yang sejati memiliki dimensi epistemologis. Ia membuat manusia sadar bahwa pengetahuannya terbatas, pengalaman pribadinya tidak identik dengan keseluruhan kenyataan, dan kemungkinan salah selalu ada. Kerendahan hati semacam ini bukan relativisme yang menganggap semua pendapat sama benarnya. Justru karena kebenaran memiliki bobot, manusia harus bersedia mengoreksi dirinya ketika argumentasi yang lebih kuat muncul.

Ada pula hubungan antara *takabur* dan ketakutan. Ego yang terlalu besar sering kali tampak kuat karena terus mempertahankan citra superioritas, padahal di dalamnya dapat terdapat ketidakamanan yang mendalam. Kritik terasa mengancam. Kesalahan terasa memalukan. Meminta maaf terasa seperti kehilangan posisi. Akibatnya, seseorang mempertahankan kesalahan bukan karena tidak mengetahui kesalahannya, tetapi karena terlalu mahal secara psikologis untuk mengakuinya.

Transformasi *takabur* tidak cukup dilakukan dengan menampilkan kerendahan hati secara lahiriah. Seseorang dapat berkata rendah hati sambil diam-diam menikmati superioritas moral. Yang diperlukan adalah perubahan cara memandang diri. Keunggulan dipahami sebagai amanah, bukan lisensi untuk menguasai. Kekayaan menjadi tanggung jawab. Pengetahuan menjadi kewajiban berbagi. Jabatan menjadi amanah pelayanan.

Kerendahan hati juga tidak berarti membiarkan diri diperlakukan tidak adil. Ada perbedaan antara rendah hati dan rendah diri. Rendah diri merendahkan nilai diri sendiri; rendah hati mengakui nilai diri tanpa menjadikannya alasan untuk merendahkan orang lain. Dalam kerangka

etis, manusia dapat mempertahankan martabat sekaligus menolak superioritas.

Pada akhirnya, *takabur* adalah kegagalan menempatkan diri dalam proporsi yang benar. Manusia terlalu kecil jika dibandingkan dengan keseluruhan realitas, tetapi juga memiliki tanggung jawab yang terlalu besar untuk hidup tanpa martabat. Kedewasaan terletak pada kemampuan memegang kedua kesadaran tersebut sekaligus: mengetahui nilai diri tanpa menyembah diri.

**Marah dan impulsivitas**

Marah merupakan salah satu contoh paling jelas bahwa pengendalian diri tidak sama dengan penghapusan emosi. Kemarahan memiliki fungsi psikologis dan moral: ia dapat memberi energi ketika manusia menghadapi ketidakadilan, ancaman, atau pelanggaran terhadap sesuatu yang bernilai. Yang menjadi persoalan adalah ketika kemarahan kehilangan proporsi dan berubah menjadi impuls yang mengambil alih kemampuan menilai.

Al-Qur'an tidak sekadar memerintahkan manusia agar tidak marah. Dalam gambaran mengenai orang-orang bertakwa, disebutkan kemampuan menahan amarah dan memaafkan manusia (Q.S. Āli 'Imrān 3: 134).[324] Struktur ayat tersebut penting karena pengendalian kemarahan ditempatkan bersama tindakan moral lain. Menahan amarah bukan berarti meniadakan emosi, melainkan mencegah emosi tersebut menentukan tindakan secara destruktif.

Impulsivitas terjadi ketika jarak antara dorongan dan tindakan menjadi terlalu pendek. Manusia merasa sesuatu, lalu segera bertindak. Ia tersinggung, lalu menyerang. Ia menginginkan sesuatu,

lalu mengambilnya. Ia takut, lalu melarikan diri tanpa mempertimbangkan akibat. Dalam situasi seperti ini, kesadaran kehilangan kesempatan untuk bekerja sebagai ruang penilaian.

Dalam perspektif al-Ghazālī, daya amarah merupakan salah satu daya yang perlu ditata. Ia tidak diposisikan semata-mata sebagai sesuatu yang harus dimusnahkan, sebab keberanian dan kemampuan mempertahankan diri juga berkaitan dengannya. Yang dibutuhkan adalah moderasi sehingga daya tersebut berada dalam struktur kebajikan, bukan berubah menjadi kemarahan liar, agresivitas, kesombongan, atau permusuhan.[325]

Persoalan menjadi lebih rumit ketika manusia mengidentifikasi dirinya dengan emosinya. Kalimat “saya marah” secara perlahan dapat berubah menjadi “saya adalah orang pemarah”. Pada tahap kedua, emosi tidak lagi sekadar keadaan yang dialami, melainkan identitas yang dipertahankan. Orang yang menganggap dirinya pemarah dapat menggunakan identitas tersebut untuk membenarkan tindakan yang sebenarnya masih dapat dikendalikan.

Pengendalian diri dimulai ketika manusia mampu menciptakan jarak antara “saya” dan “apa yang sedang saya rasakan”. Jarak itu bukan penolakan terhadap emosi. Ia merupakan bentuk kesadaran reflektif. Saya dapat marah tanpa harus menjadi kemarahan saya. Saya dapat kecewa tanpa harus melukai orang lain. Saya dapat merasakan dorongan membalas tanpa harus menjadikannya keputusan.

Kemampuan tersebut memiliki dimensi etis karena tindakan impulsif hampir selalu memiliki konsekuensi yang melampaui momen kemarahan. Kata-kata yang diucapkan dalam beberapa detik dapat merusak kepercayaan yang dibangun bertahun-tahun. Tindakan yang

lahir dari amarah dapat menghasilkan penyesalan yang tidak mudah diperbaiki. Karena itu, pengendalian impuls bukan sekadar teknik ketenangan; ia merupakan bentuk tanggung jawab terhadap masa depan.

Namun, mengendalikan marah tidak berarti selalu diam. Ada keadaan ketika kemarahan moral justru perlu diterjemahkan menjadi keberanian menolak ketidakadilan. Perbedaannya terletak pada kualitas transformasinya. Kemarahan impulsif bertanya, “Bagaimana saya melampiaskan perasaan ini?” Kemarahan yang telah ditata bertanya, “Apa tindakan yang benar terhadap keadaan ini?”

Transformasi tersebut memerlukan latihan. Manusia perlu mengenali pemicu emosinya, pola reaksinya, kondisi tubuh dan pikirannya, serta narasi yang biasanya muncul ketika ia tersinggung. Kesadaran terhadap pola memungkinkan manusia melihat bahwa impuls bukanlah perintah. Ia adalah informasi tentang keadaan batin yang masih perlu ditafsirkan.

Dalam perspektif spiritual, pengendalian marah juga merupakan bentuk kebebasan. Orang yang dapat menghentikan dirinya sebelum bertindak tidak kehilangan kekuatan; ia justru memperoleh kekuatan atas dirinya sendiri. Ia tidak lagi dikendalikan oleh stimulus eksternal.

Maka kematangan emosional bukanlah ketiadaan kemarahan. Ia adalah kemampuan mengubah energi kemarahan menjadi kejernihan, keberanian, batas moral, atau tindakan korektif. Emosi tetap hadir, tetapi tidak lagi menjadi penguasa tunggal atas kehendak.

**Keterikatan terhadap dunia**

Persoalan keterikatan terhadap dunia sering disalahpahami sebagai penolakan terhadap dunia. Padahal manusia tidak mungkin hidup tanpa dunia. Ia membutuhkan tubuh, keluarga, pekerjaan, harta, ruang sosial, ilmu, dan berbagai sarana material. Yang menjadi persoalan bukan keberadaan dunia, melainkan perubahan hubungan manusia dengannya: dari menggunakan dunia sebagai sarana kehidupan menjadi menggantungkan makna kehidupan sepenuhnya kepada dunia.

Q.S. al-Ḥadīd 57: 20 menggambarkan kehidupan dunia melalui rangkaian permainan, kesenangan, perhiasan, kebanggaan, dan perlombaan memperbanyak harta serta keturunan, kemudian menggambarkan kefanaan seluruh kemegahan tersebut.[326] Struktur ayat ini tidak mengharuskan manusia meninggalkan dunia. Ia mengoreksi ilusi bahwa apa yang sementara dapat dijadikan fondasi mutlak bagi kehidupan.

Keterikatan terjadi ketika objek eksternal memperoleh kekuasaan yang terlalu besar atas ketenangan batin. Harta tidak lagi sekadar milik; ia menjadi ukuran keamanan diri. Jabatan tidak lagi sekadar amanah; ia menjadi identitas. Rumah tidak lagi sekadar tempat tinggal; ia menjadi simbol harga diri. Bahkan relasi sosial dapat berubah menjadi instrumen status.

Di sini *zuhd* perlu dipahami secara lebih presisi. Zuhud bukan identik dengan kemiskinan dan bukan pula penolakan terhadap kenikmatan. Dalam kerangka etika tasawuf, persoalan utamanya adalah kebebasan batin dari dominasi objek duniawi. Seseorang dapat memiliki banyak hal dan tetap tidak diperbudak olehnya; seseorang yang memiliki

sedikit pun dapat sangat terikat secara batin kepada apa yang ia inginkan.

Keterikatan duniawi juga memiliki dimensi temporal. Manusia cenderung menganggap keadaan sekarang sebagai permanen. Ketika memperoleh kekayaan, ia bertindak seolah-olah kekayaan itu akan selalu ada. Ketika memperoleh jabatan, ia sulit membayangkan kehidupan setelah jabatan berakhir. Ketika memiliki kesehatan, ia jarang memikirkan kemungkinan kehilangan kesehatan. Padahal seluruh kondisi tersebut bersifat berubah.

Kesadaran akan kefanaan bukan dimaksudkan untuk menghasilkan pesimisme. Justru kesadaran tersebut dapat membebaskan manusia dari tuntutan untuk mengamankan sesuatu yang pada hakikatnya tidak dapat diamankan secara mutlak. Dunia dapat dinikmati tanpa disembah. Kekayaan dapat digunakan tanpa dijadikan identitas. Jabatan dapat dijalankan tanpa dianggap sebagai bukti keunggulan ontologis.

Al-Ghazālī menempatkan *zuhd* sebagai salah satu orientasi penting dalam pendidikan jiwa.[327] Maknanya dapat dibaca sebagai latihan mengurangi ketergantungan batin terhadap objek yang fana. Dengan cara ini, manusia tidak kehilangan kemampuan menikmati dunia, tetapi kehilangan kebutuhan untuk menjadikan dunia sebagai sumber tunggal rasa aman.

Keterikatan terhadap dunia juga dapat muncul melalui pengalaman kehilangan. Seseorang yang seluruh identitasnya dibangun dari kekayaan akan mengalami kehilangan harta sebagai kehilangan diri. Orang yang seluruh nilai dirinya ditentukan jabatan akan mengalami pensiun sebagai kehancuran identitas. Dalam keadaan demikian,

persoalannya bukan lagi apa yang hilang, tetapi struktur identitas yang terlalu sempit.

Kebebasan batin menuntut diversifikasi sumber makna. Manusia perlu memiliki ruang untuk bekerja, mencintai, belajar, beribadah, melayani, berkarya, dan berefleksi. Ketika satu objek duniawi tidak lagi menjadi satu-satunya pusat kehidupan, kehilangan objek tersebut tidak otomatis menghancurkan seluruh struktur diri.

Karena itu, sikap spiritual terhadap dunia bukan sikap permusuhan, melainkan sikap proporsional. Dunia diterima sebagai ruang tanggung jawab, bukan sebagai tujuan absolut. Kekayaan digunakan, bukan disembah. Kehormatan diterima, bukan dikejar sebagai kebutuhan eksistensial. Kenikmatan dinikmati, tetapi tidak dijadikan ukuran tunggal kebahagiaan.

Manusia yang bebas dari keterikatan bukan manusia yang tidak memiliki apa-apa. Ia adalah manusia yang, ketika memiliki sesuatu, tetap mampu melepaskannya tanpa kehilangan seluruh dirinya. Di situlah *zuhd* menemukan kedalaman psikologis dan spiritualnya: bukan pada jumlah benda yang dimiliki, melainkan pada derajat kekuasaan benda-benda itu atas hati.

**Mengelola dan mentransformasikan nafs**

Setelah berbagai bentuk dorongan dan penyakit batin dipahami, persoalan yang lebih mendasar muncul: apakah *nafs* harus ditaklukkan atau ditransformasikan? Pertanyaan ini menentukan arah keseluruhan pendidikan jiwa. Jika *nafs* dipahami sebagai musuh yang harus dihancurkan, pengendalian diri mudah berubah menjadi proyek penyangkalan terhadap kemanusiaan. Jika *nafs* dibiarkan atas nama

kebebasan, manusia berisiko menjadi tawanan impuls. Jalan yang lebih matang adalah transformasi: dorongan tetap ada, tetapi hubungan manusia dengannya berubah.

Al-Ghazālī memberikan dasar yang kuat bagi konstruksi tersebut. Dalam kerangka *riyāḍat al-nafs*, *tahdhīb al-akhlāq*, dan pengobatan penyakit hati, manusia dibentuk melalui latihan yang berulang. Kebajikan tidak hanya diperoleh melalui pengetahuan, tetapi melalui pembiasaan tindakan yang secara bertahap mengubah disposisi moral.[328] Karena itu, transformasi jiwa bukan peristiwa emosional sesaat. Ia merupakan proses pembentukan.

Transformasi pertama adalah transformasi kesadaran. Manusia perlu mampu mengenali apa yang sedang terjadi di dalam dirinya sebelum mengubahnya. Keinginan harus dikenali sebagai keinginan; kemarahan sebagai kemarahan; rasa iri sebagai iri; kebutuhan akan pengakuan sebagai kebutuhan akan pengakuan. Kesadaran semacam ini menciptakan jarak antara pengalaman batin dan tindakan.

Transformasi kedua adalah transformasi orientasi. Tidak cukup mengatakan kepada seseorang agar tidak serakah; ia perlu menemukan nilai yang membuat kecukupan menjadi masuk akal. Tidak cukup memerintah agar tidak sombong; ia perlu memahami keterbatasan diri dan nilai manusia lain. Tidak cukup melarang *riyā'*; ia perlu menemukan sumber makna yang membuat tindakan tetap bernilai meskipun tidak dilihat manusia.

Transformasi ketiga adalah transformasi kebiasaan. Dorongan batin memperoleh kekuatan melalui pengulangan, dan karena itu perubahan juga memerlukan pengulangan. Seseorang yang selalu menuruti amarah membentuk pola reaktif. Seseorang yang terus belajar

menunda respons membentuk kapasitas baru. Pendidikan jiwa bekerja melalui pembentukan kebiasaan yang pada akhirnya mengubah spontanitas.

Pada titik ini, *mujāhadah* perlu dibedakan dari kekerasan terhadap diri. Mujāhadah adalah kesungguhan menghadapi kecenderungan yang menghambat pertumbuhan moral. Ia tidak mengharuskan manusia membenci tubuh, emosi, atau kebutuhan manusiawi. Yang diupayakan adalah penataan sehingga berbagai daya berada dalam hubungan yang proporsional.

Kerangka al-Ghazālī mengenai *muraqabah*, *muḥāsabah*, dan *mujāhadah* memperlihatkan bahwa transformasi diri memerlukan perhatian terus-menerus terhadap keadaan batin dan evaluasi terhadap tindakan.[329] Manusia tidak menunggu sampai dirinya sempurna untuk mulai berubah. Ia membaca dirinya, mengenali penyimpangan, melakukan koreksi, lalu kembali berlatih.

Konstruksi tersebut memperoleh relevansi kontemporer ketika spiritualitas dipahami bukan hanya sebagai keyakinan, tetapi sebagai praktik pembentukan kesadaran. Dalam kajiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka, Yedi Supriadi mendeskripsikan praktik spiritual yang menggabungkan sejumlah konsep yang dinisbatkannya kepada al-Ghazālī dengan praktik dzikir dan latihan tertentu, serta melaporkan kaitannya dengan proses kesadaran dan pembentukan jati diri pada konteks komunitas yang dikajinya.[330] Temuan tersebut tidak dapat digeneralisasi menjadi hukum universal tentang transformasi jiwa, tetapi penting sebagai contoh bahwa praktik spiritual dapat dipelajari sebagai proses pembentukan diri, bukan hanya sebagai ekspresi keyakinan.

Yang menarik dari pendekatan tersebut adalah pergeseran perhatian dari “apa yang saya yakini” menuju “manusia seperti apa yang sedang saya bentuk melalui keyakinan itu”. Pertanyaan spiritual yang matang tidak berhenti pada pengetahuan mengenai kebajikan. Ia bergerak menuju pembentukan disposisi yang membuat kebajikan semakin mungkin diwujudkan.

Transformasi *nafs* juga membutuhkan integrasi antara akal, hati, kehendak, dan tindakan. Pengetahuan tanpa latihan dapat menghasilkan manusia yang mampu menjelaskan kebajikan tetapi tidak mampu menjalaninya. Latihan tanpa pemahaman dapat berubah menjadi mekanisme yang kaku. Emosi tanpa pengarahan dapat menjadi impuls. Kehendak tanpa refleksi dapat menjadi ambisi. Karena itu, transformasi menuntut integrasi berbagai dimensi manusia.

Tujuan akhirnya bukan manusia yang tidak lagi memiliki keinginan, melainkan manusia yang memiliki kebebasan dalam berhubungan dengan keinginannya. Ia dapat berkata “ya” atau “tidak” secara sadar. Ia dapat menunda kepuasan. Ia dapat menerima kegagalan tanpa kehancuran identitas. Ia dapat menyaksikan keberhasilan orang lain tanpa merasa dirinya berkurang. Ia dapat memiliki harta tanpa diperbudak harta. Ia dapat memperoleh pujian tanpa menjadikannya sumber utama nilai diri.

Dalam pengertian tersebut, transformasi *nafs* merupakan perubahan pusat orientasi. Manusia bergerak dari kehidupan yang dikuasai oleh reaksi menuju kehidupan yang diarahkan oleh kesadaran; dari pencarian kepuasan segera menuju pertimbangan jangka panjang; dari ego yang membutuhkan pembuktian menuju diri yang memiliki ketenangan; dari keterikatan menuju kebebasan batin.

Transformasi ini tidak pernah selesai selama manusia masih hidup. Setiap keberhasilan dapat melahirkan bentuk ego baru, setiap kehilangan dapat membuka kembali keterikatan, dan setiap pencapaian dapat menghidupkan kebutuhan akan pengakuan. Karena itu, pengenalan diri bukan proyek yang sekali selesai, melainkan disiplin seumur hidup.

Pada tingkat terdalam, mengelola *nafs* berarti belajar menjadi manusia yang tidak lagi sepenuhnya diperintah oleh apa yang muncul dari dalam dirinya. Dorongan tetap muncul, tetapi kesadaran memiliki ruang untuk menilai. Keinginan tetap hadir, tetapi kehendak memiliki kebebasan untuk memilih. Emosi tetap bergerak, tetapi kebijaksanaan menentukan tindakan.

Di sanalah pengendalian diri berubah menjadi transformasi diri. Manusia tidak sekadar menahan dirinya dari keburukan; ia secara perlahan membentuk struktur batin yang lebih mampu mencintai kebaikan. *Nafs* tidak diperlakukan sebagai sesuatu yang harus dibinasakan, melainkan sebagai medan pendidikan spiritual. Keberhasilan pendidikan tersebut tampak ketika manusia semakin mampu hidup dengan keinginan tanpa diperbudak olehnya, memiliki kekuatan tanpa menjadi angkuh, memperoleh keberhasilan tanpa menjadi sombong, dan mengalami kehilangan tanpa kehilangan arah kehidupannya.

# Bab 9 — Hati, Akal, Emosi, dan Intuisi

## Hati dan pengalaman batin

Pembicaraan mengenai hati menuntut kehati-hatian konseptual karena istilah *qalb* dalam tradisi Islam tidak identik dengan organ biologis maupun sekadar pusat perasaan. Al-Qur'an sendiri menggunakan bahasa hati dalam kaitannya dengan kemampuan memahami dan menangkap makna. Manusia dapat memiliki mata secara fisiologis, tetapi kegagalan memahami kebenaran digambarkan sebagai kebutaan hati. Karena itu, hati dalam kerangka antropologi Qur'ani dapat dibaca sebagai salah satu pusat pengalaman manusia yang mempertemukan persepsi, kesadaran, penilaian, dan orientasi batin. (Q.S. al-Ḥajj 22: 46).[331]

Makna tersebut menjadi semakin penting ketika pengalaman batin tidak dipersempit menjadi pengalaman emosional. Rasa takut, tenteram, bersalah, kagum, cinta, malu, atau rindu memang berlangsung dalam kehidupan afektif, tetapi pengalaman batin memiliki struktur yang lebih luas. Di dalamnya terdapat cara manusia mengalami dirinya sendiri, menilai apa yang terjadi, memberi makna terhadap pengalaman, serta menentukan arah respons. Seseorang dapat merasakan kecemasan tanpa memahami sumbernya; dapat pula merasakan ketenangan yang ternyata lahir dari penghindaran terhadap persoalan. Pengalaman batin karena itu tidak selalu identik dengan kebenaran tentang realitas. Ia merupakan data yang harus dibaca.

Di sinilah tradisi al-Ghazālī memberikan kerangka yang penting. Dalam pembahasannya mengenai *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan *ʻaql*, ia tidak memperlakukan manusia sebagai kumpulan fakultas yang berdiri sendiri. *Qalb* mempunyai dimensi jasmani sekaligus dimensi halus yang berkaitan dengan pengetahuan, kesadaran, dan orientasi manusia kepada Tuhan. *Nafs* dapat menunjuk pada kecenderungan-kecenderungan yang perlu ditertibkan, sementara *ʻaql* berkaitan dengan kemampuan mengetahui dan membedakan.[332] Konsepsi semacam ini menunjukkan bahwa pengalaman batin tidak dapat dibaca hanya melalui satu kategori psikologis.

Kesalahan yang sering terjadi ialah menganggap hati selalu benar hanya karena ia bersifat batiniah. Tradisi Islam justru memberi alasan untuk menolak romantisasi semacam itu. Hati dapat mengalami kejernihan, tetapi juga dapat tertutup oleh kepentingan, kesombongan, ketakutan, kebiasaan, dan dorongan yang tidak disadari. Karena itu, pengalaman batin membutuhkan proses penyadaran dan pemurnian. “Apa yang saya rasakan” tidak otomatis sama dengan “apa yang benar”. Jarak antara keduanya merupakan ruang penting bagi refleksi.

Dalam perspektif fenomenologis, pengalaman batin dapat dipahami sebagai cara realitas hadir bagi seseorang sebelum pengalaman itu dirumuskan menjadi proposisi. Rasa kehilangan, misalnya, bukan sekadar reaksi terhadap suatu peristiwa; ia dapat mengguncang struktur makna yang selama ini menopang kehidupan. Demikian pula rasa bersalah dapat menjadi beban destruktif apabila tidak diolah, tetapi dapat menjadi pintu evaluasi moral apabila dibaca secara jernih. Pengalaman batin memiliki nilai epistemik tertentu, tetapi nilai itu bersifat terbatas dan perlu diuji.

Kerangka tersebut membawa pembahasan kepada suatu proposisi penting: **hati bukan pengganti akal, melainkan medan pengalaman yang harus didialogkan dengan akal, nilai, ingatan, dan kesadaran moral**. Dalam pembacaan seperti ini, kedalaman spiritual tidak diukur dari intensitas perasaan semata. Ukurannya juga terletak pada kemampuan seseorang memahami apa yang berlangsung dalam dirinya dan mengubah pemahaman tersebut menjadi orientasi hidup yang lebih jernih.

**Akal dan rasionalitas**

Akal sering ditempatkan berhadapan dengan hati, seolah-olah manusia harus memilih antara rasionalitas dan kedalaman batin. Dikotomi semacam itu terlalu sederhana. Persoalan yang lebih mendasar bukan apakah manusia harus menggunakan akal atau hati, melainkan bagaimana kemampuan mengetahui, merasakan, menilai, dan memilih dapat bekerja tanpa saling merusak. Rasionalitas yang terlepas dari pengalaman manusia dapat berubah menjadi kalkulasi yang miskin orientasi nilai; pengalaman batin yang menolak pemeriksaan rasional dapat berubah menjadi keyakinan yang kebal terhadap koreksi.

Al-Qur'an memberikan gambaran yang menarik mengenai hubungan tersebut. Q.S. al-Zumar 39: 18 menggambarkan manusia yang mendengarkan berbagai perkataan, kemudian mengikuti yang terbaik darinya, dan menghubungkan sikap tersebut dengan *ulū al-albāb*, orang-orang yang memiliki daya pemahaman.[333] Struktur ayat tersebut penting secara epistemologis. Mendengar tidak langsung identik dengan menerima; pengalaman menerima informasi masih

harus diikuti kemampuan membedakan dan menilai. Rasionalitas dengan demikian bukan sekadar kemampuan menghasilkan argumen, melainkan kemampuan melakukan diskriminasi intelektual terhadap berbagai kemungkinan.

Akal juga tidak sama dengan kecerdasan. Seseorang dapat memiliki kemampuan analitis tinggi sekaligus menggunakan kecerdasannya untuk membenarkan kepentingan pribadi. Rasionalitas instrumental mampu menjawab pertanyaan "bagaimana mencapai tujuan", tetapi belum tentu mampu menjawab "tujuan apa yang layak dikejar". Di sinilah persoalan rasionalitas bertemu dengan persoalan moral. Pertimbangan mengenai kebaikan, keadilan, martabat, tanggung jawab, dan makna tidak dapat sepenuhnya diselesaikan melalui efisiensi teknis.

Charles Taylor menunjukkan bahwa identitas manusia modern selalu berkaitan dengan apa yang dianggap bernilai dan layak diperjuangkan. Pertanyaan mengenai siapa diri seseorang tidak dapat dipisahkan dari pertanyaan mengenai horizon moral yang membuat hidupnya dapat dinilai bermakna.[334] Perspektif ini penting karena memperlihatkan bahwa rasionalitas manusia tidak pernah bekerja dalam ruang hampa nilai. Bahkan ketika seseorang mengklaim berpikir secara objektif, proses penalarannya tetap berlangsung dalam kerangka tertentu mengenai apa yang dianggap penting.

Tradisi intelektual Islam dapat dibaca dalam arah yang serupa, meskipun dengan fondasi metafisis yang berbeda. Akal bukan musuh spiritualitas. Justru akal memungkinkan manusia menguji apakah pengalaman batin tertentu konsisten, apakah keyakinan memiliki dasar yang dapat dipertanggungjawabkan, dan apakah suatu dorongan

sungguh mengarah kepada kebaikan atau hanya merupakan rasionalisasi kepentingan diri. Akal menjaga pengalaman batin dari absolutisasi.

Sebaliknya, akal juga memerlukan orientasi. Kemampuan berpikir dapat menghasilkan sistem pengetahuan yang sangat canggih, tetapi pengetahuan tidak secara otomatis menghasilkan kebijaksanaan. Pengetahuan memperluas kemampuan manusia untuk bertindak; kebijaksanaan menentukan apakah kemampuan tersebut digunakan secara benar. Karena itu, integrasi akal dan hati bukan kompromi antara dua kekuatan yang berlawanan, melainkan usaha mengembalikan rasionalitas kepada keseluruhan struktur kehidupan manusia.

Proposisi yang dapat dikembangkan ialah bahwa **akal menyediakan disiplin bagi pengalaman, sementara pengalaman memberikan horizon manusiawi bagi penggunaan akal**. Rasionalitas yang sehat bukan rasionalitas tanpa rasa, melainkan kemampuan menimbang pengalaman, bukti, nilai, konsekuensi, dan tujuan secara bersamaan.

**Emosi sebagai informasi**

Emosi sering ditempatkan pada sisi berlawanan dengan rasionalitas. Dalam pengertian sehari-hari, seseorang disebut emosional ketika pertimbangannya dianggap kehilangan kejernihan. Pandangan tersebut menangkap satu sisi persoalan, tetapi tidak memadai untuk memahami fungsi emosi secara keseluruhan. Emosi memang dapat mengganggu penilaian ketika intensitasnya melampaui kemampuan regulasi, tetapi emosi juga membawa informasi mengenai bagaimana tubuh dan diri merespons suatu keadaan.

Antonio R. Damasio, melalui kajian neuropsikologisnya, menantang pemisahan sederhana antara emosi dan rasionalitas. Dalam *Descartes' Error*, ia menunjukkan bahwa gangguan pada mekanisme emosional dapat merusak kemampuan mengambil keputusan secara rasional. Emosi dan perasaan, dalam kerangka Damasio, bukan sekadar gangguan yang harus disingkirkan agar akal dapat bekerja; keduanya berkontribusi pada proses penilaian dan pilihan manusia.[335]

Gagasan tersebut tidak berarti bahwa setiap emosi merupakan petunjuk kebenaran. Rasa takut dapat memberi informasi bahwa seseorang merasa terancam, tetapi perasaan terancam tidak membuktikan bahwa ancaman tersebut benar-benar ada. Rasa tidak suka terhadap seseorang memberi informasi mengenai respons subjektif kita, tetapi tidak otomatis membuktikan bahwa orang tersebut buruk. Demikian pula rasa percaya diri dapat menjadi energi positif, tetapi dapat pula menjadi tanda bahwa seseorang tidak menyadari keterbatasannya.

Pembedaan antara **informasi emosional** dan **kebenaran objektif** menjadi sangat penting. Emosi menjawab pertanyaan tertentu: apa yang sedang terasa mengancam, menyenangkan, menyakitkan, penting, atau mengecewakan bagi diri saya? Pertanyaan tersebut berbeda dari pertanyaan mengenai apa yang sesungguhnya terjadi. Untuk menjembatani keduanya dibutuhkan refleksi, pemeriksaan fakta, dan penilaian rasional.

Dalam kehidupan batin, emosi juga dapat menjadi pintu menuju struktur kebutuhan yang lebih dalam. Kemarahan mungkin menyembunyikan pengalaman ketidakberdayaan; iri hati dapat mengungkap perbandingan diri; kecemasan dapat menunjukkan

ketidakpastian yang belum terolah; kesedihan dapat menandakan kehilangan sesuatu yang memiliki arti. Namun hubungan tersebut tidak bersifat mekanis. Tidak setiap kemarahan berasal dari luka, tidak setiap kecemasan menunjukkan trauma, dan tidak setiap kesedihan memiliki makna spiritual tertentu. Membaca emosi memerlukan konteks.

Kesalahan lain ialah menganggap kematangan spiritual berarti tidak lagi mengalami emosi negatif. Kematangan justru dapat dipahami sebagai kemampuan untuk tidak diperbudak oleh emosi yang dialami. Orang yang matang bukan orang yang tidak pernah marah, takut, iri, atau sedih, melainkan orang yang mampu mengakui keberadaan emosi tersebut tanpa menyerahkan seluruh keputusan kepadanya.

Di sini emosi dapat diperlakukan sebagai **data awal bagi kesadaran**, bukan sebagai hakim terakhir bagi kebenaran. Ia memberi sinyal, tetapi sinyal harus ditafsirkan. Ia membuka persoalan, tetapi belum menyelesaikannya. Ia dapat menunjukkan sesuatu yang perlu diperhatikan, tetapi belum menentukan bagaimana sesuatu itu harus dipahami.

Integrasi tersebut memungkinkan manusia mengembangkan bentuk rasionalitas yang lebih utuh. Akal tidak perlu memusuhi emosi; ia perlu belajar mendengarkannya tanpa tunduk secara buta. Emosi pun tidak perlu ditekan agar kehidupan menjadi rasional; ia perlu ditempatkan dalam struktur kesadaran yang mampu menguji, mengolah, dan mengarahkannya.

**Intuisi**

Intuisi merupakan salah satu pengalaman batin yang paling mudah disalahpahami. Dalam percakapan sehari-hari, intuisi sering

diperlakukan sebagai pengetahuan yang muncul secara tiba-tiba tanpa proses. Karena datang dengan kesan kuat, intuisi kemudian dianggap pasti benar. Cara pandang tersebut berbahaya karena menghapus perbedaan antara pengenalan cepat yang lahir dari pengalaman, sinyal emosional, kebiasaan kognitif, prasangka, dan klaim mengenai pengetahuan spiritual.

Pada tingkat psikologis, intuisi dapat dipahami sebagai munculnya penilaian atau arah tindakan yang tidak selalu hadir melalui rangkaian penalaran sadar. Seseorang yang lama bekerja dalam bidang tertentu, misalnya, dapat merasakan bahwa suatu situasi "tidak beres" sebelum mampu menjelaskan secara eksplisit indikator yang ditangkapnya. Namun pengalaman semacam itu tidak otomatis bersifat mistikal. Ia dapat terbentuk dari akumulasi pengalaman, pengenalan pola, memori, pembelajaran, dan sensitivitas terhadap tanda-tanda yang bekerja secara cepat.

William James memberikan kontribusi penting dalam memahami pengalaman batin dengan tidak langsung mereduksinya menjadi satu bentuk pengalaman yang seragam. Dalam *The Varieties of Religious Experience*, ia mempelajari pengalaman religius personal, termasuk pengalaman mistikal, sebagai fenomena yang memiliki keragaman psikologis dan eksistensial.[336] Kerangka James berguna karena mengajarkan kehati-hatian: pengalaman yang sangat kuat dapat memiliki arti bagi orang yang mengalaminya, tetapi arti subjektif tersebut tidak dengan sendirinya menyelesaikan persoalan mengenai status objektif pengalaman itu.

Dalam konteks tasawuf, istilah seperti *firāsah*, *dhawq*, atau pengalaman intuitif memiliki sejarah penggunaan yang lebih spesifik

dan tidak boleh disamakan begitu saja dengan intuisi dalam psikologi modern. Penamaan yang sama tidak menjamin struktur epistemologis yang sama. Tradisi spiritual berbicara tentang penyucian, latihan, dan transformasi subjek; psikologi dapat berbicara mengenai pola pengenalan, respons afektif, dan proses kognitif. Dialog di antara keduanya mungkin dilakukan, tetapi identitas konseptualnya tidak boleh dipaksakan.

Karya Yedi Supriadi tentang Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka relevan pada titik ini karena penelitian tersebut secara khusus membahas hubungan praktik spiritual, pembentukan kesadaran, *firasat*, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konteks komunitas dzikir tertentu.[337] Temuan tersebut penting sebagai dokumentasi atas bagaimana pengalaman intuitif dipahami dan ditempatkan dalam praktik spiritual tertentu. Namun karena objeknya bersifat kontekstual, hasil tersebut tidak dapat dijadikan bukti bahwa setiap pengalaman intuisi merupakan pengetahuan spiritual atau bahwa intuisi selalu menunjukkan kebenaran metafisis.

Kehati-hatian tersebut justru memperkuat nilai intuisi. Intuisi tidak harus ditolak agar manusia menjadi rasional. Ia perlu ditempatkan pada posisi yang tepat: sebagai kemungkinan sumber petunjuk awal yang kemudian diuji melalui pengalaman, penalaran, nilai, bukti, dan konsekuensi. Intuisi yang sehat tidak menuntut kekebalan dari kritik.

Karena itu, intuisi yang matang memiliki ciri reflektif. Ia dapat berkata, “Saya merasakan sesuatu,” tanpa segera berubah menjadi, “Saya mengetahui kebenaran.” Perbedaan kecil dalam bahasa tersebut sesungguhnya merupakan perbedaan besar dalam etika epistemik.

Kerendahan hati intelektual dimulai ketika manusia mampu membedakan kekuatan pengalaman dari kepastian pengetahuan.

**Suara hati dan suara ego**

Persoalan “suara hati” menjadi rumit ketika istilah hati digunakan untuk menamai hampir semua dorongan batin yang terasa kuat. Tidak setiap suara batin berasal dari kedalaman moral, dan tidak setiap dorongan yang terasa spontan layak dianggap sebagai petunjuk. Manusia dapat menginginkan sesuatu dengan sangat kuat sekaligus membangun alasan moral untuk membenarkan keinginannya. Di sinilah suara hati perlu dibedakan dari suara ego.

Ego, dalam pembahasan ini, tidak digunakan semata-mata sebagai istilah psikologi teknis, melainkan sebagai penamaan bagi kecenderungan diri untuk menjadikan kepentingan, citra, keamanan, pengakuan, dan superioritas pribadi sebagai pusat penilaian. Ego dapat berbicara dengan bahasa yang sangat rasional. Ia dapat menyusun argumentasi yang canggih untuk membenarkan keputusan yang sejak awal didorong oleh kepentingan tersembunyi. Karena itu, kemampuan berargumentasi tidak dengan sendirinya menunjukkan kejernihan hati.

Suara hati yang matang memiliki karakter yang berbeda. Ia tidak selalu menyenangkan ego. Kadang-kadang ia hadir sebagai kesadaran mengenai kesalahan yang ingin disembunyikan, kewajiban yang ingin dihindari, atau kebenaran yang menuntut pengorbanan. Karena itu, suara hati tidak dapat diukur dari seberapa nyaman pengalaman tersebut. Sesuatu yang benar secara moral dapat menimbulkan ketidaknyamanan karena memaksa seseorang berhadapan dengan dirinya sendiri.

Di sisi lain, konsep hati juga tidak boleh diromantisasi. Seseorang dapat menganggap dirinya sedang mengikuti hati, padahal sebenarnya sedang mengikuti ketakutan, kecemburuan, luka lama, kebutuhan akan pengakuan, atau keinginan untuk mengontrol orang lain. Di sinilah proses *muhāsabah* memiliki relevansi metodologis. Manusia perlu bertanya bukan hanya "apa yang saya rasakan?", tetapi juga "dari mana dorongan ini muncul?", "apa yang ingin dicapainya?", "siapa yang diuntungkan?", "apakah saya bersedia menerima koreksi?", dan "apakah keputusan ini tetap saya anggap benar apabila tidak menghasilkan keuntungan bagi citra diri?"

Charles Taylor membantu memperluas pertanyaan tersebut melalui gagasan mengenai sumber-sumber moral yang membentuk identitas. Diri manusia tidak terbentuk hanya oleh preferensi pribadi, tetapi juga oleh horizon evaluatif yang memungkinkan seseorang membedakan sesuatu yang lebih tinggi dan lebih rendah, lebih layak dan kurang layak.[338] Dalam perspektif tersebut, keaslian diri bukan berarti mengikuti setiap dorongan internal. Keaslian justru menuntut kemampuan mengenali sumber nilai yang benar-benar membentuk kehidupan.

Karena itu, suara hati tidak boleh dipahami sebagai suara yang selalu terdengar jelas dari kedalaman metafisis manusia. Ia merupakan hasil perjumpaan kompleks antara kesadaran moral, pendidikan, pengalaman, nilai, ingatan, dan pembentukan karakter. Ia dapat menjadi semakin jernih melalui latihan reflektif, tetapi juga dapat terdistorsi oleh kebiasaan dan lingkungan.

Konstruksi konseptual yang dapat diajukan ialah bahwa **suara hati harus diuji melalui tiga lapisan: kejernihan sumber, konsistensi moral,**

**dan keterbukaan terhadap koreksi**. Dorongan yang berasal dari ego cenderung membutuhkan pembenaran segera dan menolak pemeriksaan. Kesadaran moral yang matang justru sanggup menunda tindakan, mempertimbangkan keberatan, dan mengakui kemungkinan bahwa dirinya keliru.

**Pengambilan keputusan**

Pengambilan keputusan merupakan titik ketika seluruh dimensi batin diuji dalam tindakan. Manusia dapat memiliki pengetahuan luas, emosi yang kuat, intuisi yang tajam, dan nilai yang diyakini, tetapi semuanya memperoleh makna praktis ketika seseorang harus memilih. Keputusan memperlihatkan bukan hanya apa yang diketahui seseorang, melainkan apa yang pada akhirnya dianggap lebih penting.

Pandangan klasik yang mempertentangkan keputusan rasional dengan keputusan emosional tidak cukup menjelaskan kompleksitas manusia. Damasio menunjukkan bahwa emosi dan perasaan memiliki peranan penting dalam kemampuan memilih secara efektif.[339] Keputusan yang sepenuhnya kehilangan akses terhadap penilaian afektif tidak selalu menjadi lebih objektif; dalam kondisi tertentu justru dapat kehilangan kemampuan menentukan bobot praktis dari berbagai pilihan.

Namun pengakuan terhadap fungsi emosi tidak boleh berubah menjadi pembenaran bagi impulsivitas. Emosi memberikan informasi, bukan keputusan final. Rasa takut dapat meminta perhatian terhadap risiko, tetapi tidak menentukan apakah risiko tersebut harus dihindari. Rasa cinta dapat menunjukkan arti seseorang bagi kita, tetapi tidak menjamin bahwa setiap tindakan yang dilakukan atas nama cinta

adalah benar. Rasa percaya diri dapat membantu keberanian, tetapi juga dapat menutupi kesalahan penilaian.

Keputusan yang matang karenanya membutuhkan proses integratif. Pertama, fakta perlu dibedakan dari interpretasi. Kedua, emosi perlu dikenali tanpa segera dipatuhi. Ketiga, nilai yang mendasari pilihan harus dibuat eksplisit. Keempat, konsekuensi jangka pendek dan panjang perlu dipertimbangkan. Kelima, kemungkinan kesalahan harus tetap terbuka. Keenam, setelah keputusan diambil, pengalaman hasil keputusan perlu dikembalikan kepada proses pembelajaran diri.

Dalam kerangka etika, keputusan juga merupakan tindakan pembentukan diri. Setiap pilihan tidak hanya menyelesaikan persoalan eksternal, tetapi sekaligus melatih kecenderungan internal. Seseorang yang berulang kali memilih kejujuran membangun struktur karakter yang berbeda dari orang yang berulang kali mengorbankan kebenaran demi kenyamanan. Keputusan dengan demikian bersifat performatif: ia membentuk orang yang mengambilnya.

Perspektif Charles Taylor mengenai identitas memperkuat dimensi tersebut. Manusia memahami dirinya melalui orientasi terhadap sesuatu yang dianggap bernilai; pilihan-pilihan konkret kemudian menjadi cara nilai tersebut memperoleh bentuk dalam kehidupan.[340] Keputusan tidak sekadar respons terhadap keadaan, melainkan artikulasi tentang siapa seseorang ingin menjadi.

Pengambilan keputusan yang sehat juga membutuhkan kemampuan menunda kepastian. Tidak semua persoalan dapat diselesaikan segera. Ada keadaan ketika informasi belum cukup, emosi terlalu tinggi, atau tekanan sosial terlalu kuat. Menunda keputusan dalam kondisi demikian bukan kelemahan. Ia dapat menjadi bentuk

disiplin epistemik. Sebaliknya, keputusan cepat hanya karena ingin segera terbebas dari ketidaknyamanan dapat menghasilkan tindakan yang disesali kemudian.

Maka keputusan yang matang bukan keputusan yang bebas dari emosi, melainkan keputusan yang mampu **mengintegrasikan fakta, emosi, intuisi, nilai, konsekuensi, dan kesediaan untuk dikoreksi**. Integrasi semacam itu menjadikan keputusan sebagai praktik kebijaksanaan, bukan sekadar tindakan memilih.

**Membaca pengalaman batin secara kritis**

Pengalaman batin memiliki kedalaman yang tidak dapat sepenuhnya ditangkap oleh pengukuran eksternal. Akan tetapi, kedalaman bukan alasan untuk membebaskan pengalaman batin dari kritik. Justru karena pengalaman tersebut begitu dekat dengan identitas seseorang, kesalahan dalam membacanya dapat menghasilkan konsekuensi yang jauh lebih besar daripada kesalahan memahami fakta eksternal.

Membaca pengalaman batin secara kritis berarti mengembangkan jarak antara **mengalami** dan **menafsirkan pengalaman**. Seseorang dapat mengalami kesedihan, tetapi interpretasi bahwa dirinya “ditolak Tuhan” merupakan langkah tambahan yang tidak otomatis terkandung dalam kesedihan tersebut. Seseorang dapat mengalami ketenangan setelah mengambil keputusan, tetapi rasa tenang itu sendiri belum membuktikan bahwa keputusan tersebut benar. Pengalaman merupakan fakta subjektif; makna yang dilekatkan kepadanya merupakan konstruksi interpretatif.

William James berguna sebagai pembanding karena ia memberi perhatian serius kepada pengalaman religius individual tanpa menyamakan deskripsi pengalaman dengan pembuktian teologis.[341] Pendekatan semacam ini membantu menjaga dua ekstrem sekaligus: reduksionisme yang menganggap pengalaman spiritual semata-mata ilusi psikologis dan kredulitas yang menganggap setiap pengalaman batin sebagai bukti langsung realitas metafisis.

Pembacaan kritis juga mengharuskan manusia memperhatikan konteks. Pengalaman yang sama dapat memiliki arti berbeda ketika seseorang sedang lelah, mengalami tekanan, berada dalam konflik, menerima sugesti kelompok, atau berada dalam keadaan psikologis yang sangat intens. Karena itu, pengalaman batin perlu ditempatkan dalam keseluruhan sejarah hidup seseorang.

Dalam konteks spiritual, proses ini menjadi semakin penting. Pengalaman seperti “mendapat petunjuk”, “merasakan kehadiran”, “mendapat firasat”, atau “merasakan keterbukaan batin” dapat memiliki makna yang mendalam bagi subjek. Tetapi pengalaman tersebut tidak boleh langsung menjadi dasar klaim universal. Dokumentasi Yedi Supriadi mengenai pengalaman spiritual dan intuisi dalam Majelis Dzikir Rijalullah menunjukkan bahwa pengalaman semacam itu memang hadir dalam praktik keagamaan tertentu dan dipahami oleh para pelaku dalam kerangka spiritual mereka.[342] Namun secara akademik, deskripsi tentang bagaimana pengalaman dipahami harus dibedakan dari pembuktian bahwa interpretasi metafisisnya berlaku secara universal.

Kritisisme terhadap pengalaman batin bukan bentuk penghinaan terhadap spiritualitas. Sebaliknya, ia merupakan upaya menjaga

spiritualitas dari manipulasi diri. Orang yang terlalu cepat menganggap semua pengalaman batin sebagai pesan ilahi dapat kehilangan kemampuan membedakan antara petunjuk, keinginan, ketakutan, dan sugesti. Kerendahan hati epistemik menjadi bagian dari kedewasaan spiritual.

Suatu pengalaman batin layak dipertimbangkan secara serius ketika ia tidak hanya menghasilkan intensitas sesaat, tetapi juga dapat diperiksa melalui buahnya: apakah pengalaman tersebut memperluas kejujuran, tanggung jawab, kasih, keberanian moral, dan kemampuan menerima koreksi, atau justru memperkuat kesombongan, eksklusivisme, paranoia, dan pembenaran diri. Ukuran semacam ini tidak memberikan kepastian metafisis secara otomatis, tetapi membantu menilai kualitas transformasi yang dihasilkan pengalaman.

Membaca jiwa dengan demikian bukan tindakan mengagungkan segala sesuatu yang muncul dari dalam diri. Ia adalah pekerjaan hermeneutis: mendengarkan pengalaman, menunda kesimpulan, memeriksa konteks, menguji interpretasi, dan melihat dampaknya terhadap kehidupan.

**Membedakan intuisi, emosi, keinginan, dan prasangka**

Keempat pengalaman tersebut sering bercampur karena semuanya dapat muncul dalam bentuk yang sama: suatu kesan batin yang terasa kuat. Seseorang dapat berkata, “Saya merasa ini benar,” padahal yang bekerja mungkin ketakutan. Orang lain dapat menyebutnya intuisi, padahal sesungguhnya ia sedang mempertahankan keinginan. Yang lain lagi merasa yakin terhadap seseorang karena pengalaman masa lalu yang positif, padahal penilaiannya dibentuk oleh prasangka yang tidak

disadari. Kesulitan membedakan keempatnya merupakan salah satu persoalan utama dalam pembacaan diri.

**Intuisi** terutama menunjuk pada munculnya arah atau penilaian yang cepat, sering kali sebelum subjek dapat menjelaskan seluruh proses yang melandasinya. Ia mungkin lahir dari pengalaman dan pengenalan pola, meskipun dalam tradisi spiritual tertentu dapat diberi makna yang lebih dalam. **Emosi** menunjuk pada keadaan afektif yang memberikan penilaian awal terhadap situasi. **Keinginan** berorientasi pada apa yang ingin dimiliki, dicapai, atau dihindari oleh seseorang. **Prasangka** bekerja melalui penilaian yang telah terbentuk sebelumnya sehingga seseorang melihat realitas melalui kategori yang belum tentu diperiksa kembali.

Perbedaan tersebut dapat diuji melalui pertanyaan yang sederhana tetapi epistemologis: apakah saya sedang mengetahui sesuatu, merasakan sesuatu, menginginkan sesuatu, atau mengasumsikan sesuatu? Pertanyaan ini memaksa kesadaran keluar dari kepastian spontan. Ketika seseorang menyadari bahwa “saya takut” berbeda dari “orang itu berbahaya”, ruang penilaian menjadi lebih terbuka. Ketika ia menyadari “saya ingin keputusan ini” berbeda dari “keputusan ini benar”, integritas berpikir mulai terbentuk.

Damasio membantu memperlihatkan mengapa emosi tidak dapat dikeluarkan dari proses pengambilan keputusan, tetapi kontribusi emosi terhadap keputusan tidak berarti bahwa emosi menyediakan kebenaran secara otomatis.[343] Emosi merupakan bagian dari sistem orientasi manusia; ia perlu dibaca bersama informasi lain.

Al-Qur’an memberikan gambaran yang selaras dengan kebutuhan akan proses seleksi. Orang-orang yang dipuji dalam Q.S. al-Zumar 39:

18 tidak digambarkan sebagai mereka yang menerima segala sesuatu yang didengar, melainkan mereka yang mendengarkan kemudian mengikuti yang terbaik.[344] Secara epistemologis, ayat ini memberikan struktur penting: keterbukaan harus disertai seleksi; penerimaan harus disertai penilaian.

Prasangka merupakan kebalikan dari struktur tersebut. Prasangka membuat keputusan datang sebelum pemeriksaan. Ia mengubah dugaan menjadi fakta, lalu fakta yang telah dibentuk secara internal digunakan untuk membenarkan dugaan semula. Karena itu, prasangka sangat sulit dikenali oleh orang yang memilikinya. Ia biasanya terasa seperti "akal sehat".

Keinginan juga memiliki kemampuan menyamar sebagai intuisi. Ketika seseorang sangat menginginkan hasil tertentu, pikirannya cenderung mencari tanda-tanda yang mendukung hasil tersebut. Karena itu, salah satu cara menguji intuisi adalah membayangkan apakah kesimpulan yang sama akan diterima apabila hasilnya bertentangan dengan keinginan pribadi. Jika "intuisi" hanya muncul ketika ia menguntungkan diri sendiri, kewaspadaan diperlukan.

Konstruksi yang dapat dikembangkan dari pembahasan ini ialah **matriks pemeriksaan batin**: identifikasi rasa, telusuri keinginan, periksa asumsi, cari bukti yang berlawanan, kemudian evaluasi konsekuensi. Proses tersebut tidak menjadikan manusia bebas dari subjektivitas, tetapi membuat subjektivitas menjadi lebih sadar terhadap dirinya sendiri.

**Integrasi hati dan akal**

Pada tingkat yang paling matang, persoalan hati dan akal tidak lagi dapat dipertahankan sebagai pertentangan sederhana. Manusia yang utuh membutuhkan kemampuan merasakan tanpa diperbudak oleh perasaan, berpikir tanpa kehilangan kemanusiaan, menginginkan tanpa menjadi budak keinginan, serta bertindak berdasarkan nilai tanpa menutup diri terhadap kenyataan.

Al-Ghazālī memberikan salah satu kerangka klasik yang kuat untuk memahami integrasi tersebut. Dalam pembahasannya mengenai struktur batin manusia, *qalb*, *nafs*, *rūḥ*, dan *ʻaql* hadir dalam hubungan yang saling berkaitan. Hati bukan sekadar tempat perasaan, sedangkan akal bukan sekadar mesin logika. Kesempurnaan manusia menuntut pembinaan keseluruhan struktur batin melalui pengetahuan, pengendalian diri, pembiasaan moral, dan penyucian.[345]

Perspektif Qur'ani juga tidak mengharuskan pemisahan antara hati dan kemampuan memahami. Q.S. al-Ḥajj 22: 46 bahkan mengaitkan hati dengan kemampuan memahami dan mendengar, yang menunjukkan bahwa bahasa "hati" dalam Al-Qur'an dapat menunjuk pada dimensi kognitif sekaligus batin manusia.[346] Hati yang sehat, dalam kerangka tersebut, bukan hati yang menolak akal, melainkan hati yang mampu menerima kebenaran secara utuh.

Dari sisi ilmu saraf, Damasio menunjukkan bahwa pemisahan mutlak antara emosi dan rasionalitas juga problematis. Pengambilan keputusan manusia membutuhkan kontribusi keadaan emosional dan perasaan tubuh.[347] Temuan ini tidak dapat digunakan untuk membuktikan doktrin spiritual tertentu, tetapi memberikan dialog penting dengan antropologi keagamaan: manusia secara empiris

memang tidak bekerja sebagai dua mesin terpisah bernama “akal” dan “emosi”.

Integrasi juga berarti memberi batas kepada masing-masing. Akal harus mampu berkata kepada emosi: “Saya mendengarkan Anda, tetapi saya perlu memeriksa Anda.” Hati harus mampu berkata kepada akal: “Saya menerima pertimbangan Anda, tetapi keputusan tidak boleh kehilangan nilai kemanusiaan.” Intuisi harus mampu menerima pertanyaan. Keinginan harus mampu menerima penundaan. Keyakinan harus mampu membedakan antara iman dan proyeksi ego.

Dalam pengertian ini, integrasi bukan peleburan. Hati dan akal tetap mempunyai fungsi yang dapat dibedakan, tetapi keduanya ditempatkan dalam satu arsitektur kesadaran. Rasionalitas memberikan ketelitian; hati memberikan kedalaman orientasi; emosi menyediakan informasi afektif; intuisi memberi kemungkinan pengenalan cepat; nilai memberikan arah; refleksi memberikan kemampuan mengevaluasi semuanya.

Integrasi tersebut menghasilkan bentuk kedewasaan yang berbeda dari sekadar kecerdasan. Orang yang cerdas dapat menemukan banyak alasan untuk melakukan sesuatu. Orang yang matang mampu bertanya apakah sesuatu memang layak dilakukan. Ia tidak hanya menanyakan “apakah saya bisa?”, tetapi juga “apa akibatnya?”, “siapa yang terdampak?”, “nilai apa yang sedang saya wujudkan?”, dan “apakah saya sanggup mempertanggungjawabkannya?”

Di sinilah pembacaan terhadap hati, akal, emosi, dan intuisi mencapai dimensi spiritual. Perjalanan batin bukan usaha mematikan salah satu unsur manusia, melainkan menata hubungan di antara semuanya agar tidak ada satu dorongan yang mengambil alih

keseluruhan diri. Hati yang tanpa disiplin dapat menjadi sentimental; akal tanpa kebijaksanaan dapat menjadi instrumental; emosi tanpa refleksi dapat menjadi impulsif; intuisi tanpa kritik dapat menjadi prasangka; dan spiritualitas tanpa pemeriksaan dapat berubah menjadi pembenaran diri.

Proposisi akhirnya dapat dirumuskan secara lebih integratif: **manusia mengenal kebenaran secara lebih utuh ketika kemampuan merasakan, memahami, mengingat, menilai, dan memilih ditempatkan dalam satu proses kesadaran yang terbuka terhadap koreksi dan diarahkan oleh nilai**. Integrasi semacam itu tidak menghapus misteri kehidupan batin. Justru ia mengajarkan bahwa kedalaman jiwa bukan terletak pada banyaknya pengalaman internal, melainkan pada kemampuan mengolah pengalaman tersebut menjadi kejernihan, tanggung jawab, dan kebijaksanaan.

# Bab 10 — Penyakit Jiwa dan Jalan Penyucian Diri

## Penyakit batin

Pembicaraan mengenai penyakit jiwa dalam tradisi Islam tidak dapat ditempatkan semata-mata dalam kerangka psikologi klinis. Istilah seperti *kibr*, *ḥasad*, *riyā'*, *ḥiqd*, *ghaflah*, dan penyakit-penyakit batin lainnya menunjuk pada gangguan dalam orientasi terdalam manusia: bagaimana ia memandang dirinya, orang lain, dunia, dan Tuhan. Karena itu, penyakit batin memiliki dimensi moral sekaligus spiritual. Ia bukan sekadar keadaan emosional yang tidak menyenangkan, melainkan keadaan ketika daya-daya batin kehilangan proporsi dan tidak lagi diarahkan kepada kebaikan.

Al-Ghazālī menempatkan pembahasan mengenai penyakit jiwa dalam bagian *al-Muhlikāt* dari *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Struktur ini penting secara konseptual karena menunjukkan bahwa pembentukan manusia tidak dimulai dari penambahan pengetahuan, melainkan dari pengenalan terhadap apa yang merusak kehidupan batin. *Iḥyāʾ* kemudian memasangkan diagnosis tersebut dengan *al-Munjiyāt*, yaitu kebajikan dan latihan yang memungkinkan jiwa bergerak menuju keselamatan. Dalam edisi Beirut yang diterbitkan Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah tahun 1995, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* tersedia dalam beberapa jilid yang memuat pembahasan tersebut. [348]

Kerangka ini memperlihatkan bahwa penyakit batin tidak selalu tampak dalam perilaku lahiriah. Seseorang dapat terlihat tenang,

terdidik, religius, bahkan memiliki kedudukan sosial yang terhormat, sementara struktur batinnya dikuasai kebutuhan untuk dipuji, keinginan mengungguli orang lain, kebencian yang dipelihara, atau ketakutan kehilangan pengakuan. Karena penyakit itu bekerja pada wilayah orientasi, ia dapat menyusup ke dalam tindakan-tindakan yang secara lahiriah tampak baik.

Di sinilah diperlukan pembedaan antara tindakan dan sumber batin tindakan. Dua orang dapat melakukan perbuatan yang sama, tetapi memiliki struktur motivasi yang berbeda. Sedekah, misalnya, dapat lahir dari kasih dan kepedulian, tetapi dapat pula menjadi sarana memperoleh status. Pengetahuan dapat digunakan untuk menerangi, tetapi dapat pula dijadikan instrumen dominasi. Bahkan praktik keagamaan dapat menjadi ruang penyucian diri sekaligus ruang persembunyian ego. Penyakit batin justru menjadi berbahaya ketika ia mampu menggunakan bahasa kebajikan untuk mempertahankan dirinya.

Al-Qur'an menggambarkan jiwa sebagai sesuatu yang memiliki kemungkinan pemurnian maupun pengotoran. Jiwa diberi kemampuan mengenali kecenderungan moralnya, lalu manusia dipertanggungjawabkan atas bagaimana ia memperlakukannya (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[349] Ayat ini penting karena *tazkiyah* tidak dipahami sebagai penghapusan kemanusiaan, melainkan proses mengolah kecenderungan-kecenderungan jiwa sehingga tidak berkembang menjadi kerusakan.

Maka, penyakit batin tidak semestinya dipahami dengan logika penghukuman terhadap diri. Kesadaran mengenai penyakit justru merupakan awal dari kebebasan. Orang yang tidak mengenali

kesombongannya akan menganggap keangkuhan sebagai harga diri; orang yang tidak mengenali dengkinya akan menyebutnya sebagai keadilan; orang yang tidak menyadari riya akan menyebut pencarian pengakuan sebagai dakwah. Penyucian dimulai ketika manusia berani mencabut pembenaran-pembenaran yang selama ini membuat penyakit batinnya tampak wajar.

**Kesombongan**

Kesombongan merupakan salah satu penyakit jiwa yang paling subtil karena ia berhubungan langsung dengan cara manusia membentuk citra tentang dirinya sendiri. Kesombongan bukan sekadar sikap merasa lebih tinggi daripada orang lain. Pada tingkat yang lebih dalam, ia merupakan distorsi penilaian terhadap diri: manusia menempatkan dirinya sebagai pusat ukuran, lalu menilai orang lain dari posisi yang telah ia anggap superior. Karena itu, kesombongan dapat bersembunyi di balik kecerdasan, kekayaan, keturunan, jabatan, bahkan kesalehan.

Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah tidak menyukai orang-orang yang bersikap sombong (Q.S. al-Naḥl 16: 23).[350] Pernyataan tersebut tidak sekadar mengecam perilaku sosial yang angkuh, tetapi menunjuk kepada persoalan yang lebih mendasar: manusia gagal memahami kedudukan dirinya sebagai makhluk. Kesombongan mengubah pengalaman memiliki menjadi klaim memiliki secara mutlak. Pengetahuan yang sebenarnya diterima sebagai amanah berubah menjadi alasan untuk merendahkan. Kekuasaan yang seharusnya dijalankan sebagai tanggung jawab berubah menjadi sarana memperluas ego.

Dalam perspektif al-Ghazālī, *kibr* berkaitan erat dengan penilaian batin yang membuat seseorang melihat dirinya lebih tinggi dan orang lain lebih rendah. Karena penyakit itu berakar dalam penilaian, pengobatannya tidak cukup melalui larangan verbal agar seseorang "jangan sombong". Diperlukan perubahan cara memandang diri. Seseorang harus menyadari keterbatasannya, ketergantungannya, dan kemungkinan bahwa kelebihan yang dimilikinya sewaktu-waktu dapat hilang. [351]

Kesombongan juga memiliki bentuk epistemik. Orang yang sombong tidak hanya merasa lebih baik; ia dapat merasa lebih tahu. Ia kehilangan kemampuan untuk menerima koreksi karena koreksi dianggap sebagai ancaman terhadap identitas. Dalam keadaan seperti ini, pengetahuan tidak lagi berfungsi sebagai jalan menuju kebenaran, melainkan sebagai perlengkapan untuk mempertahankan diri. Inilah sebabnya kerendahan hati intelektual bukan aksesori etis bagi seorang pencari ilmu, tetapi syarat epistemologis agar pengetahuan tetap terbuka terhadap koreksi.

Kesombongan religius bahkan lebih kompleks. Seseorang dapat mengembangkan rasa superior justru karena merasa lebih dekat kepada Tuhan daripada orang lain. Di sinilah kesalehan dapat mengalami pembalikan: praktik yang seharusnya menghancurkan ego justru dipakai untuk memperkuat ego. Keadaan tersebut memperlihatkan bahwa ukuran spiritualitas tidak dapat ditentukan hanya dari banyaknya aktivitas keagamaan. Yang lebih menentukan adalah transformasi orientasi batin yang menyertai aktivitas tersebut.

Secara konseptual, obat pertama terhadap kesombongan adalah pengembalian manusia kepada proporsi ontologisnya. Manusia dapat

memiliki keutamaan, tetapi tidak menjadi sumber mutlak keutamaannya. Ia dapat memiliki pengetahuan, tetapi pengetahuannya tetap terbatas. Ia dapat memimpin, tetapi kepemimpinannya tidak mengubah statusnya sebagai makhluk. Kesadaran semacam ini tidak merendahkan manusia; justru membebaskannya dari kebutuhan untuk terus-menerus membuktikan superioritas.

Kerendahan hati, karena itu, bukan penghinaan terhadap diri. Ia adalah kemampuan menempatkan diri secara tepat: tidak membesar-besarkan kelebihan, tidak menyangkal kekurangan, dan tidak menjadikan keduanya sebagai pusat eksistensi. Manusia yang demikian tidak perlu mengecilkan orang lain untuk merasa bernilai.

**Iri dan dengki**

Iri dan dengki perlu dibedakan secara konseptual. Keinginan untuk memperoleh kebaikan yang dimiliki orang lain tidak selalu merupakan penyakit. Yang menjadi persoalan moral adalah ketika keinginan tersebut berubah menjadi ketidakrelaan terhadap kebaikan orang lain, terlebih ketika seseorang berharap nikmat itu hilang dari pemiliknya. Pada titik tersebut, perhatian manusia tidak lagi tertuju kepada pertumbuhan dirinya, melainkan kepada pengurangan nilai orang lain.

Dengki menunjukkan bahwa jiwa dapat mengalami kemiskinan yang tidak terlihat dari keadaan material. Seseorang dapat memiliki banyak hal dan tetap merasa kekurangan karena ukuran kepuasannya ditentukan oleh perbandingan. Kehidupan batin kemudian berubah menjadi arena kompetisi tanpa akhir. Keberhasilan orang lain terasa seperti kekalahan pribadi; kebahagiaan orang lain dianggap mengurangi ruang kebahagiaannya sendiri.

Problem tersebut menjadi semakin rumit ketika perbandingan sosial memperoleh legitimasi melalui berbagai mekanisme pengakuan. Manusia mulai mengukur martabat melalui kedudukan, prestasi, kekayaan, penampilan, pengaruh, atau penerimaan publik. Dalam keadaan demikian, dengki bukan sekadar respons terhadap individu tertentu, melainkan gejala dari struktur diri yang menggantungkan nilai dirinya pada posisi relatif terhadap orang lain.

Al-Ghazālī memasukkan *ḥasad* dalam kelompok penyakit jiwa yang perlu ditangani melalui transformasi batin, bukan hanya pengendalian perilaku lahiriah. [352] Menghindari tindakan buruk karena dengki memang penting, tetapi itu baru tingkat pertama. Persoalan yang lebih mendalam adalah mengubah cara seseorang memahami keberhasilan, nikmat, dan pembagian kehidupan.

Dengki juga dapat merusak kemampuan bersyukur. Orang yang dikuasai dengki sulit melihat nikmat yang ada padanya karena perhatiannya terus diarahkan kepada apa yang dimiliki orang lain. Kesadaran kehilangan pusatnya. Ia tidak lagi bertanya, “Apa yang dapat saya lakukan dengan apa yang saya terima?”, tetapi “Mengapa ia memiliki sesuatu yang tidak saya miliki?” Pergeseran pertanyaan tersebut menunjukkan perubahan dari orientasi pengembangan diri menuju orientasi perbandingan.

Penyembuhan dengki karenanya tidak cukup dengan nasihat agar manusia “berpikir positif”. Ia memerlukan perubahan struktur makna. Nikmat tidak dapat dipahami sebagai indikator sederhana mengenai nilai seseorang. Keberadaan manusia tidak menjadi lebih berharga hanya karena ia memiliki lebih banyak daripada orang lain. Sebaliknya,

kualitas penggunaan nikmat menjadi bagian penting dari pertanggungjawaban moral.

Di sinilah syukur memiliki fungsi terapeutik. Syukur mengembalikan perhatian kepada kenyataan konkret kehidupan sendiri tanpa menutup mata terhadap kehidupan orang lain. Ia mengubah pertanyaan dari kompetisi menjadi tanggung jawab. Orang yang bersyukur tidak harus berhenti memiliki aspirasi; ia hanya tidak lagi menjadikan keberhasilan orang lain sebagai ancaman terhadap keberadaannya.

Kedewasaan spiritual bukan berarti hilangnya seluruh perbandingan, karena manusia tetap hidup dalam dunia sosial. Kedewasaan tampak ketika perbandingan tidak lagi menentukan harga diri. Orang lain dapat menjadi sumber inspirasi tanpa menjadi objek kebencian. Keberhasilan orang lain dapat diakui tanpa membuat diri sendiri merasa tidak bernilai. Pada titik itulah jiwa mulai keluar dari logika kelangkaan menuju logika kelapangan.

**Riya**

Riya memiliki kedudukan yang khas di antara penyakit batin karena ia dapat bekerja melalui tindakan yang secara lahiriah baik. Seseorang tidak harus melakukan sesuatu yang secara eksplisit buruk untuk jatuh ke dalam riya. Persoalannya terletak pada orientasi tindakan: kepada siapa tindakan tersebut diarahkan dan dari mana nilai tindakan itu dicari.

Al-Qur’an secara eksplisit menyebut orang yang melakukan riya dalam Q.S. al-Māʿūn 107: 4–6.[353] Penyebutan tersebut muncul dalam konteks kritik terhadap bentuk keberagamaan yang kehilangan substansi moralnya. Riya dengan demikian tidak hanya berkaitan

dengan “ingin dipuji”, tetapi dengan keterputusan antara tindakan religius dan orientasi batin yang semestinya melandasinya.

Al-Ghazālī menempatkan riya dalam pembahasan tentang pencarian kedudukan dan penampilan, menunjukkan bahwa hasrat memperoleh pengakuan manusia dapat masuk ke dalam amal. [354] Analisis ini penting karena memperlihatkan bahwa ego tidak selalu melawan agama secara terbuka. Ego dapat beradaptasi dengan simbol-simbol agama dan menjadikan kesalehan sebagai modal sosial.

Dalam kehidupan modern, persoalan tersebut memperoleh bentuk-bentuk baru. Publikasi aktivitas kebaikan, pencitraan religius, legitimasi moral melalui popularitas, dan kebutuhan untuk terus mendapatkan respons sosial dapat menjadikan tindakan kebajikan terikat pada tatapan orang lain. Namun kritik terhadap fenomena tersebut juga harus proporsional. Dokumentasi tindakan baik tidak otomatis merupakan riya. Penilaian moral tidak dapat dilakukan hanya dari bentuk lahiriah; persoalan utamanya adalah orientasi batin dan maksud tindakan.

Di sinilah diperlukan kehati-hatian epistemologis. Manusia tidak memiliki akses sempurna kepada niat orang lain. Karena itu, pembahasan riya seharusnya pertama-tama diarahkan kepada pemeriksaan diri, bukan kepada penghakiman terhadap sesama. Ironisnya, tuduhan riya dapat menjadi bentuk baru kesombongan ketika seseorang menggunakan penilaian moral untuk menempatkan dirinya lebih suci daripada orang lain.

Penyucian dari riya bukan berarti manusia harus berhenti melakukan kebaikan ketika ada kemungkinan dilihat orang. Jika standar tersebut diterapkan secara ekstrem, manusia justru dapat

meninggalkan amal karena takut penilaian. Yang diperlukan adalah pemisahan antara visibilitas tindakan dan sumber nilai tindakan. Sebuah amal dapat diketahui orang lain tanpa menjadikan pengakuan mereka sebagai tujuan utamanya.

Riya pada akhirnya memperlihatkan sebuah problem yang lebih dalam: kebutuhan manusia untuk dilihat. Kebutuhan untuk diakui merupakan bagian dari kehidupan sosial, tetapi ia menjadi penyakit ketika pengakuan eksternal menggantikan pusat nilai internal. Jiwa yang matang tidak menolak penghargaan manusia, tetapi tidak menggantungkan keberhargaan dirinya kepadanya.

**Kebencian**

Kebencian merupakan pengalaman batin yang dapat bermula dari luka, ketidakadilan, konflik, penghinaan, atau pengalaman kehilangan, tetapi kemudian berkembang menjadi struktur penilaian yang menetap. Karena itu, membedakan antara mengalami kemarahan dan memelihara kebencian merupakan langkah penting. Kemarahan dapat menjadi respons terhadap ketidakadilan; kebencian menjadi problem ketika pengalaman tersebut dibakukan menjadi penolakan total terhadap martabat pihak lain.

Al-Qur’an memberikan prinsip yang sangat penting mengenai hal ini: kebencian terhadap suatu kelompok tidak boleh mendorong seseorang meninggalkan keadilan (Q.S. al-Mā’idah 5: 8).[355] Prinsip tersebut memiliki konsekuensi etis yang besar. Ia menolak gagasan bahwa emosi dapat menjadi ukuran kebenaran. Seseorang boleh mengalami luka, tetapi luka tidak diberi hak untuk menentukan standar keadilan.

Kebencian juga memiliki sifat mempersempit dunia batin. Ketika seseorang terus memusatkan perhatian kepada objek kebenciannya, orang yang dibenci secara paradoks memperoleh ruang yang sangat besar dalam kesadarannya. Ingatan, imajinasi, percakapan batin, dan penilaian sehari-hari dapat berputar di sekitar figur yang sebenarnya ingin ia singkirkan. Kebencian yang dipelihara karenanya sering kali tidak hanya merugikan objeknya, tetapi juga menguasai subjek yang menyimpannya.

Al-Qur'an juga menggambarkan pengendalian amarah dan pemberian maaf sebagai bagian dari karakter orang yang berbuat ihsan (Q.S. Āli ʿImrān 3: 134).[356] Ini tidak berarti semua bentuk kesalahan harus dianggap ringan atau seluruh relasi harus dipulihkan tanpa batas. Pemaafan berbeda dari penghapusan tanggung jawab. Seseorang dapat memaafkan tanpa mengabaikan keadilan, menetapkan batas, atau melindungi dirinya dari pengulangan kekerasan.

Secara psikologis dan spiritual, kebencian sering mempertahankan identitas korban. Luka yang tidak diolah dapat berubah menjadi narasi tentang diri: "Aku adalah orang yang telah diperlakukan demikian." Narasi itu mungkin benar secara historis, tetapi menjadi problem ketika seluruh identitas berhenti berkembang di sekeliling luka. Masa lalu kemudian tidak lagi menjadi bagian dari kehidupan; ia menjadi pusat kehidupan.

Penyucian jiwa tidak menuntut manusia menyangkal sejarah. Ia justru meminta manusia mengubah hubungan dengan sejarah. Pengalaman pahit dapat tetap diingat tanpa terus mengendalikan keputusan masa kini. Pengampunan dalam pengertian ini merupakan tindakan pembebasan batin: bukan menyatakan bahwa ketidakadilan

tidak pernah terjadi, melainkan menolak memberikan hak kepada ketidakadilan masa lalu untuk menguasai seluruh masa depan.

Kebencian yang telah ditransformasikan dapat menghasilkan bentuk kebijaksanaan tertentu. Seseorang yang pernah mengalami penghinaan dapat menjadi lebih peka terhadap martabat orang lain; seseorang yang pernah mengalami ketidakadilan dapat menjadi lebih bersungguh-sungguh menegakkan keadilan. Luka tidak harus menjadi sumber kebencian. Ia dapat diolah menjadi kedalaman moral.

**Ketakutan**

Ketakutan merupakan bagian mendasar dari kehidupan manusia. Ia memiliki fungsi protektif karena memungkinkan manusia mengenali ancaman dan menghindari bahaya. Karena itu, penyucian jiwa tidak berarti menghapus rasa takut. Yang perlu ditransformasikan adalah struktur ketakutan: apa yang ditakuti, seberapa besar kekuasaan ketakutan atas keputusan, dan kepada apa manusia akhirnya menyerahkan rasa aman.

Al-Qur'an menghadirkan pembedaan penting ketika menyatakan bahwa manusia tidak seharusnya dikuasai oleh ketakutan terhadap para pendukung setan, melainkan mengarahkan rasa takutnya kepada Allah (Q.S. Āli ʿImrān 3: 175).[357] Dalam konteks ayat tersebut, rasa takut tidak dipandang secara netral; ia dapat dimanipulasi sehingga manusia menganggap kekuatan makhluk sebagai penentu mutlak nasibnya.

Ketakutan menjadi penyakit jiwa ketika ia menguasai kebebasan moral. Manusia mulai memilih bukan berdasarkan apa yang benar, melainkan semata-mata berdasarkan apa yang paling aman bagi dirinya. Dalam tahap tertentu, ketakutan bahkan dapat membuat

seseorang mengkhianati keyakinannya sendiri. Ia mengetahui apa yang benar, tetapi tidak memiliki keberanian eksistensial untuk menjalaninya.

Tradisi al-Ghazālī tidak menghapus *khawf* dari kehidupan spiritual. Ketakutan justru merupakan salah satu keadaan batin yang dapat mengarahkan manusia kepada kesadaran mengenai akibat moral tindakannya. Namun ketakutan harus ditempatkan bersama harapan. Ketakutan tanpa harapan dapat berubah menjadi keputusasaan; harapan tanpa kesadaran moral dapat berubah menjadi kelengahan. [358]

Pembedaan ini penting bagi kehidupan manusia kontemporer. Banyak ketakutan tidak berasal dari ancaman aktual, melainkan dari proyeksi masa depan: takut kehilangan status, takut gagal, takut ditolak, takut menjadi tidak relevan, takut kehilangan kontrol. Ketakutan tersebut dapat menguras kehidupan karena manusia hidup terus-menerus dalam kemungkinan yang belum terjadi.

Spiritualitas yang matang tidak menawarkan ilusi bahwa hidup akan bebas dari ketidakpastian. Ia mengembangkan kemampuan untuk hidup secara bertanggung jawab di tengah ketidakpastian. Ketakutan tetap ada, tetapi tidak lagi menjadi penguasa tunggal. Manusia dapat merasa takut dan tetap bertindak benar; dapat merasakan ketidakpastian dan tetap mengambil keputusan; dapat menyadari risiko tanpa menyerahkan seluruh martabatnya kepada risiko tersebut.

Dalam pengertian ini, keberanian bukan ketiadaan takut. Keberanian adalah kemampuan menempatkan takut pada proporsi yang tepat. Manusia yang matang secara spiritual bukan orang yang tidak pernah gentar, melainkan orang yang tidak membiarkan kegentarannya menentukan seluruh arah hidup.

**Kekosongan dan kehilangan makna**

Kekosongan batin merupakan salah satu bentuk penderitaan manusia yang paling sulit dikenali karena tidak selalu disertai kerusakan lahiriah. Seseorang dapat memiliki pekerjaan, keluarga, prestasi, sumber daya, dan kehidupan sosial yang baik, tetapi tetap mengalami pertanyaan mendasar mengenai untuk apa semua itu dijalani. Kekosongan muncul ketika aktivitas hidup tidak lagi memiliki hubungan yang meyakinkan dengan horizon makna yang lebih dalam.

Dalam perspektif spiritual Islam, persoalan tersebut tidak dapat direduksi menjadi kurangnya hiburan atau kurangnya pencapaian. Manusia membutuhkan lebih daripada rangkaian pengalaman yang menyenangkan. Ia membutuhkan orientasi yang memungkinkan berbagai pengalaman ditempatkan dalam suatu keseluruhan yang bermakna.

Al-Ghazālī memahami kehidupan batin sebagai wilayah yang menentukan arah manusia. Jiwa yang dipenuhi dorongan, keinginan, dan keterikatan tanpa orientasi yang tertata mudah kehilangan pusat. *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* karena itu tidak hanya mengajarkan penolakan terhadap dosa, tetapi juga penataan hubungan manusia dengan dunia, diri, dan Tuhan melalui berbagai kebajikan spiritual. [359]

Kekosongan juga dapat lahir dari ketidaksesuaian antara nilai yang diyakini dan kehidupan yang dijalani. Manusia mungkin mengaku menghargai keluarga tetapi seluruh hidupnya dikendalikan oleh status; mengaku mencintai kebebasan tetapi hidup dalam kebutuhan terus-menerus akan pengakuan; mengaku mencari kebenaran tetapi hanya

menerima informasi yang menguatkan prasangka. Ketidaksesuaian semacam ini menghasilkan fragmentasi batin.

Karena itu, kehilangan makna tidak selalu berarti manusia tidak memiliki nilai. Bisa jadi ia memiliki terlalu banyak nilai yang tidak terintegrasi. Kehidupan modern memperbesar kemungkinan tersebut karena manusia berhadapan dengan banyak pilihan, identitas, dan ukuran keberhasilan sekaligus. Tanpa kemampuan reflektif, kebebasan pilihan dapat berubah menjadi kebingungan orientasi.

Pemulihan makna tidak selalu dimulai dengan menemukan "jawaban besar". Ia dapat dimulai dengan mengembalikan keteraturan kepada hal-hal yang dekat: bagaimana seseorang bekerja, memperlakukan orang lain, menggunakan waktu, mengelola keinginan, menghadapi kegagalan, dan menghubungkan seluruh aktivitas itu dengan nilai yang lebih tinggi. Makna bukan hanya sesuatu yang ditemukan dalam pengalaman luar biasa; ia juga dibangun melalui kesetiaan terhadap apa yang dianggap benar.

Pada tingkat spiritual, kekosongan menjadi undangan untuk memeriksa pusat kehidupan. Apa yang selama ini dianggap sebagai tujuan ternyata mungkin hanya sarana. Kekayaan, prestasi, pengaruh, bahkan pengetahuan dapat menjadi bernilai, tetapi tidak mampu memikul seluruh beban makna manusia. Ketika sarana dijadikan tujuan terakhir, kehidupan kehilangan arah karena tidak ada pencapaian duniawi yang mampu memenuhi tuntutan yang bersifat tak terbatas.

Penyembuhan kekosongan karena itu bukan pelarian dari dunia. Justru dunia perlu ditempatkan kembali dalam proporsinya. Manusia bekerja, mencintai, membangun, mencipta, dan berprestasi, tetapi

semua itu memperoleh kedalaman ketika tidak dijadikan pengganti bagi tujuan eksistensial yang lebih mendasar.

**Taubat**

Taubat tidak tepat dipahami hanya sebagai penyesalan atas kesalahan masa lalu. Dalam struktur spiritual Islam, taubat merupakan perubahan arah. Manusia menyadari bahwa suatu jalan telah menjauhkannya dari kebaikan, kemudian membalik orientasinya dan mulai menempuh arah yang lain. Karena itu, taubat memiliki dimensi epistemik, moral, dan eksistensial sekaligus: manusia mengetahui kesalahannya, mengakui keterlibatannya, dan mengubah arah hidup.

Al-Qur'an membuka ruang taubat dengan cara yang sangat mendasar. Orang yang telah melampaui batas terhadap dirinya dilarang berputus asa dari rahmat Allah (Q.S. al-Zumar 39: 53).[360] Ayat ini penting karena memperlihatkan bahwa kesadaran terhadap dosa tidak dimaksudkan untuk menghancurkan kemungkinan masa depan. Penyesalan harus mengarah kepada perubahan, bukan berubah menjadi identitas permanen sebagai "orang yang telah gagal".

Al-Ghazālī menempatkan *tawbah* sebagai salah satu kebajikan fundamental dalam *al-Munjiyāt*. Dalam kerangka tersebut, taubat berhubungan dengan pengetahuan tentang kerusakan yang ditimbulkan oleh dosa, penyesalan terhadap perbuatan tersebut, dan tekad untuk tidak mengulanginya. [361] Taubat dengan demikian bukan sekadar emosi sedih, melainkan reorganisasi kehendak.

Perbedaan ini penting karena manusia sering menyamakan penyesalan dengan perubahan. Seseorang dapat menyesal berulang kali tanpa mengubah pola hidup yang melahirkan kesalahan.

Penyesalan semacam itu dapat menjadi siklus psikologis: melakukan kesalahan, menyesal, merasa bersalah, lalu kembali mengulangi pola yang sama. Taubat memutus siklus tersebut dengan menghadirkan tindakan korektif.

Taubat juga tidak boleh direduksi menjadi urusan privat ketika kesalahan melibatkan orang lain. Jika seseorang merusak hak orang lain, perubahan spiritual menuntut adanya tanggung jawab terhadap hak tersebut. Pertobatan yang hanya memperbaiki perasaan pelaku tanpa memperbaiki kerusakan yang ditimbulkannya belum sepenuhnya menyentuh dimensi moral kesalahan.

Lebih jauh, taubat merupakan bentuk kebebasan. Manusia tidak identik dengan seluruh sejarah tindakannya. Ia memiliki masa lalu, tetapi masa lalu tidak sepenuhnya menentukan masa depannya. Kemampuan untuk mengatakan “aku salah” sekaligus “aku akan berubah” menunjukkan bahwa identitas manusia bersifat terbuka terhadap transformasi.

Taubat yang matang juga tidak menghasilkan rasa superior kepada orang lain. Orang yang sadar bahwa dirinya sendiri membutuhkan rahmat akan lebih sulit memandang orang lain secara mutlak melalui kesalahannya. Kesadaran atas kerentanan diri melahirkan kerendahan hati moral.

Dengan demikian, taubat merupakan mekanisme pembalikan arah kehidupan. Ia mengubah kesalahan dari penjara menjadi titik balik. Masa lalu tidak dihapus, tetapi diberi fungsi baru: bukan sebagai alasan untuk terus jatuh, melainkan sebagai pengetahuan mengenai jalan yang harus ditinggalkan.

**Tazkiyatun nafs**

*Tazkiyat al-nafs* tidak semestinya diterjemahkan secara sederhana sebagai "membersihkan jiwa", seolah-olah jiwa adalah benda yang dapat dibersihkan sekali lalu menjadi sempurna. Secara konseptual, *tazkiyah* mengandung proses pemurnian, pertumbuhan, dan pengembangan. Jiwa tidak hanya dibersihkan dari kecenderungan buruk; ia juga harus ditumbuhkan dengan kebajikan sehingga memperoleh bentuk kehidupan yang lebih tertata.

Al-Qur'an menempatkan keberhasilan manusia dalam hubungan langsung dengan penyucian jiwa: beruntunglah orang yang menyucikannya dan merugilah orang yang mengotorinya (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[362] Struktur ayat ini menunjukkan bahwa manusia berada dalam medan kemungkinan moral. Ia memiliki kecenderungan, tetapi kecenderungan tersebut tidak menentukan hasil secara otomatis.

Al-Ghazālī mengembangkan gagasan penyucian melalui latihan jiwa, pengendalian dorongan, pembentukan kebiasaan, dan pengembangan kebajikan. [363] Kerangka ini menghindarkan spiritualitas dari anggapan bahwa transformasi batin dapat dicapai hanya melalui pengetahuan teoritis. Seseorang dapat mengetahui bahwa kesombongan buruk tetapi tetap sombong; mengetahui bahwa dengki merusak tetapi tetap memeliharanya; mengetahui pentingnya sabar tetapi tetap dikuasai impuls.

Tazkiyah karena itu memiliki dimensi praksis. Ia bekerja melalui pengulangan tindakan yang membentuk karakter. Kejujuran menjadi karakter ketika dilakukan bahkan ketika kebohongan lebih menguntungkan. Kesabaran menjadi karakter ketika seseorang mampu

menahan reaksi impulsif dalam situasi yang menguji. Syukur menjadi karakter ketika manusia tetap mampu melihat nikmat di tengah keterbatasan.

Di dalam kerangka ini, pendidikan jiwa bukan proyek untuk menciptakan manusia tanpa kelemahan. Kesempurnaan moral yang dibayangkan secara absolut justru dapat menghasilkan bentuk baru narsisisme spiritual. Tazkiyah lebih tepat dipahami sebagai proses berkelanjutan untuk menata hubungan antara dorongan, akal, kehendak, hati, dan tindakan.

Penelitian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka memberikan contoh kontemporer mengenai bagaimana praktik spiritual dipahami sebagai sarana pembentukan jati diri. Penelitian tersebut melaporkan penggunaan sejumlah konsep spiritual yang dikaitkan dengan al-Ghazālī, antara lain taubat, sabar, tawakal, dan ridha, serta menghubungkannya dengan proses pembentukan kesadaran dan identitas pada konteks komunitas yang diteliti. Temuan tersebut harus dibaca sebagai deskripsi atas konteks tertentu, bukan sebagai bukti universal mengenai seluruh praktik spiritual. [364]

Tazkiyah akhirnya dapat dipahami sebagai proses integrasi. Manusia tidak hanya mengurangi penyakit batin, tetapi membangun struktur kehidupan yang membuat penyakit tersebut semakin sulit menguasai dirinya. Penyucian bukan kekosongan dari dorongan; ia adalah kemampuan mengarahkan dorongan menuju tujuan yang lebih luhur.

**Sabar**

Sabar sering direduksi menjadi kemampuan menahan penderitaan. Pemahaman demikian terlalu sempit. Dalam kerangka etika Islam, sabar merupakan kapasitas untuk mempertahankan orientasi moral ketika keadaan internal maupun eksternal mendorong manusia untuk menyimpang. Karena itu, sabar bukan pasivitas, melainkan bentuk disiplin kehendak.

Al-Qur'an memerintahkan orang beriman untuk memohon pertolongan melalui sabar dan salat serta menyatakan bahwa Allah bersama orang-orang yang sabar (Q.S. al-Baqarah 2: 153).[365] Konteks tersebut menunjukkan bahwa sabar memiliki hubungan dengan kemampuan manusia bertahan dalam situasi yang menguji, bukan sekadar menerima keadaan tanpa tindakan.

Al-Ghazālī memberikan ruang khusus bagi *ṣabr* dalam *Iḥyāʾ*. Dalam *Kitāb al-Ṣabr wa al-Shukr*, sabar ditempatkan sebagai kebajikan yang diperlukan baik dalam menghadapi kesulitan maupun dalam mempertahankan ketaatan dan mengendalikan dorongan yang menyimpang. [366] Sabar karena itu memiliki cakupan yang lebih luas daripada ketahanan terhadap musibah.

Ada sabar ketika manusia melakukan sesuatu yang benar meskipun dirinya tidak menyukainya; ada sabar ketika ia menahan diri dari sesuatu yang diinginkannya tetapi merusak; dan ada sabar ketika ia menghadapi keadaan yang tidak dapat segera diubah. Ketiganya menunjukkan satu kemampuan yang sama: tidak menyerahkan arah hidup kepada impuls sesaat.

Sabar juga berbeda dari penyangkalan emosi. Orang yang sabar tidak harus berhenti merasa sedih, marah, kecewa, atau takut. Yang

dibentuk adalah hubungan antara emosi dan tindakan. Emosi boleh hadir, tetapi tidak diberi hak mutlak untuk menentukan respons. Di sinilah sabar menjadi latihan kebebasan internal.

Dalam kehidupan kontemporer yang ditandai oleh kecepatan, sabar memperoleh makna yang semakin penting. Banyak keputusan dibuat berdasarkan kebutuhan akan hasil segera. Ketika hasil tidak datang, manusia mudah menganggap proses sebagai kegagalan. Padahal pertumbuhan intelektual, moral, spiritual, dan relasional hampir selalu memerlukan waktu.

Sabar juga bukan alasan untuk mempertahankan keadaan yang seharusnya diperbaiki. Menanggung ketidakadilan tanpa ikhtiar dapat merupakan penyalahgunaan konsep sabar. Kesabaran yang matang justru memungkinkan seseorang bertindak secara lebih jernih karena ia tidak diperbudak oleh ledakan emosi. Ia dapat menunggu tanpa menyerah, bertindak tanpa tergesa, dan menerima keterbatasan tanpa kehilangan orientasi.

Karena itu, sabar merupakan bentuk kedewasaan temporal. Manusia belajar hidup bukan hanya berdasarkan apa yang terasa sekarang, tetapi berdasarkan apa yang dianggap bernilai dalam jangka lebih panjang. Jiwa yang sabar mampu menunda kepuasan tanpa kehilangan harapan.

**Syukur**

Syukur merupakan cara jiwa membaca keberadaan. Ia bukan sekadar ungkapan verbal “terima kasih”, melainkan kemampuan mengenali nikmat, menghubungkannya dengan sumber pemberian, dan menggunakan apa yang diterima secara bertanggung jawab.

Karena itu, syukur memiliki dimensi pengetahuan, kesadaran, emosi, dan tindakan.

Al-Qur'an menyatakan bahwa jika manusia bersyukur, Allah akan menambah nikmatnya, sementara pengingkaran terhadap nikmat membawa konsekuensi yang berat (Q.S. Ibrāhīm 14: 7).[367] Ayat ini tidak tepat dibaca semata-mata sebagai formula materialistis bahwa setiap rasa syukur akan menghasilkan penambahan kekayaan. "Penambahan" dapat dipahami dalam kerangka yang lebih luas sebagai perluasan kebermaknaan dan kebermanfaatan nikmat ketika manusia mampu menggunakannya secara benar.

Al-Ghazālī menjadikan syukur sebagai salah satu kebajikan penting dalam *Iḥyāʾ*. Ia membahas syukur bukan hanya sebagai ucapan, tetapi sebagai hubungan antara pengenalan terhadap nikmat, pengakuan batin, ekspresi lisan, dan penggunaan anggota tubuh atau kemampuan dalam cara yang diridhai Allah. [368] Dengan demikian, seseorang belum sepenuhnya bersyukur jika ia mengakui nikmat dengan lidah tetapi menggunakan nikmat tersebut untuk merusak.

Konsepsi ini memiliki konsekuensi etis yang luas. Pengetahuan adalah nikmat, sehingga syukur atas pengetahuan menuntut penggunaan pengetahuan secara bertanggung jawab. Kekuasaan adalah nikmat, sehingga syukur atas kekuasaan menuntut keadilan. Kekayaan adalah nikmat, sehingga syukur atas kekayaan menuntut penggunaannya secara bermoral. Bahkan waktu merupakan nikmat, sehingga syukur terhadap waktu mengandung pertanyaan tentang untuk apa waktu tersebut digunakan.

Syukur juga berfungsi sebagai koreksi terhadap kecenderungan jiwa untuk berfokus pada kekurangan. Manusia mudah melihat apa yang

belum dimiliki dan mengabaikan apa yang telah diterima. Syukur tidak meniadakan aspirasi untuk berkembang, tetapi mengubah titik berangkatnya. Perubahan tidak lagi lahir semata-mata dari rasa tidak cukup, melainkan dari kesadaran bahwa apa yang dimiliki telah membawa tanggung jawab.

Di tingkat yang lebih dalam, syukur membebaskan manusia dari ilusi kepemilikan mutlak. Apa yang dimiliki manusia dapat digunakan, dikembangkan, dan dijaga, tetapi tidak sepenuhnya berada dalam kontrolnya. Kesehatan, umur, kemampuan, relasi, dan kesempatan memiliki dimensi ketidakpastian. Syukur membuat manusia menyadari bahwa kehidupan adalah pemberian sekaligus amanah.

Karena itu, syukur bukan sikap pasrah terhadap keadaan. Ia dapat menjadi energi untuk berkarya. Orang yang bersyukur tidak harus berhenti memperbaiki kehidupan; ia justru memiliki alasan lebih kuat untuk menggunakan nikmat secara baik. Syukur mengubah keberadaan dari sesuatu yang dikonsumsi menjadi sesuatu yang dipertanggungjawabkan.

**Tawakal**

Tawakal sering disalahpahami sebagai penyerahan diri yang menghapus kebutuhan akan ikhtiar. Padahal tawakal justru menuntut pembedaan yang jernih antara wilayah usaha manusia dan wilayah hasil yang tidak sepenuhnya berada dalam kendalinya. Manusia bertanggung jawab atas tindakan, tetapi tidak memiliki kekuasaan mutlak atas seluruh akibat tindakan tersebut.

Al-Qur’an menyatakan bahwa siapa yang bertawakal kepada Allah, maka Allah akan mencukupkannya (Q.S. al-Ṭalāq 65: 3).[369] Ayat tersebut

tidak memberikan dasar untuk mengabaikan sebab-sebab duniawi. Ia berbicara tentang ketergantungan terdalam manusia kepada Allah sementara kehidupan tetap berlangsung melalui keputusan, usaha, dan sebab-akibat.

Al-Ghazālī menempatkan tawakal sebagai salah satu kebajikan spiritual yang berkaitan dengan pembebasan hati dari ketergantungan mutlak kepada selain Allah. [370] Tawakal bukan berarti tidak memiliki rencana. Ia berarti bahwa rencana tidak diperlakukan sebagai jaminan absolut. Manusia berusaha sebaik mungkin sambil mengakui bahwa hasil akhir tidak sepenuhnya berada di tangannya.

Distingsi tersebut penting dalam menghadapi kecemasan. Banyak kecemasan lahir karena manusia berusaha mengontrol sesuatu yang secara struktural tidak dapat ia kontrol: penilaian orang lain, masa depan, respons pasar, keputusan pihak lain, kesehatan, bahkan hasil dari usaha yang telah dilakukan dengan sungguh-sungguh. Tawakal tidak menghilangkan ketidakpastian, tetapi mengubah hubungan manusia dengannya.

Tawakal juga bukan pembenaran bagi kelalaian. Mengabaikan sebab-sebab yang tersedia kemudian menyebutnya sebagai tawakal justru merupakan bentuk kebingungan konseptual. Jika seseorang sakit, misalnya, ikhtiar mencari pengobatan merupakan bagian dari tanggung jawab manusia; menyerahkan hasil kepada Allah merupakan dimensi tawakal. Keduanya tidak harus dipertentangkan.

Pada tingkat batin, tawakal mengurangi keterikatan manusia kepada hasil. Hal ini bukan berarti hasil tidak penting. Hasil tetap penting karena tindakan manusia memiliki konsekuensi. Namun harga diri tidak sepenuhnya digantungkan pada keberhasilan atau kegagalan.

Manusia dapat menerima bahwa suatu usaha gagal tanpa menyimpulkan bahwa dirinya tidak bernilai.

Tawakal akhirnya melahirkan bentuk ketenangan yang aktif. Manusia bekerja tanpa menganggap dirinya penguasa mutlak, merencanakan tanpa menganggap rencana sebagai kepastian, dan menerima hasil tanpa berhenti bertanggung jawab. Ia tetap bergerak, tetapi tidak hidup dalam ilusi kontrol total.

**Ridha**

Ridha merupakan salah satu konsep paling halus dalam pendidikan jiwa karena mudah disalahpahami sebagai persetujuan pasif terhadap segala sesuatu yang terjadi. Padahal ridha tidak identik dengan menganggap semua keadaan baik atau meniadakan ikhtiar untuk memperbaiki keadaan. Ridha berhubungan dengan kemampuan hati menerima kenyataan yang telah terjadi tanpa terus-menerus memberontak secara batin terhadap kenyataan tersebut.

Al-Qur'an menggambarkan jiwa yang memperoleh panggilan untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan *rāḍiyah marḍiyyah*—rida dan diridai (Q.S. al-Fajr 89: 27–30).[371] Dalam horizon ayat tersebut, ridha hadir sebagai keadaan jiwa pada puncak perjalanan spiritual, bukan sebagai alasan untuk menghindari tanggung jawab terhadap kehidupan.

Al-Ghazālī menempatkan *riḍā* sebagai salah satu kebajikan spiritual yang berkaitan dengan hubungan manusia terhadap ketentuan Allah.[372] Ridha menuntut kemampuan menerima keterbatasan manusia tanpa mengubah penerimaan tersebut menjadi kemalasan. Seseorang

dapat berusaha mengubah keadaan yang buruk sekaligus menerima bahwa realitas tidak selalu tunduk kepada keinginannya.

Perbedaan antara ridha dan pasrah menjadi sangat penting. Pasrah dalam arti negatif adalah berhenti bertindak karena merasa tidak ada yang dapat dilakukan. Ridha adalah penerimaan batin yang memungkinkan tindakan berlangsung tanpa dikuasai kebencian terhadap kenyataan. Seorang manusia dapat berjuang melawan ketidakadilan sambil tetap menerima bahwa hasil perjuangannya tidak sepenuhnya berada dalam kuasanya.

Ridha juga tidak berarti menyukai penderitaan. Manusia tetap boleh merasa sedih, kehilangan, atau terluka. Yang berubah adalah hubungan batin dengan pengalaman tersebut. Penderitaan tidak lagi harus ditafsirkan sebagai penghancuran total terhadap makna hidup. Ia dapat ditempatkan dalam horizon yang lebih luas, meskipun manusia tidak selalu mampu memahami seluruh hikmah suatu peristiwa.

Pada tahap tertentu, ridha mengajarkan manusia melepaskan tuntutan agar dunia selalu sesuai dengan keinginannya. Tuntutan tersebut merupakan salah satu sumber penderitaan yang paling mendalam. Ketika manusia menganggap bahwa kebahagiaan hanya mungkin jika semua berjalan sesuai rencana, realitas akan selalu memiliki kekuasaan untuk menghancurkannya. Ridha memutus ketergantungan tersebut.

Namun ridha tidak boleh digunakan untuk melegitimasi penindasan. Menerima takdir bukan berarti membenarkan kezaliman. Manusia tetap mempunyai kewajiban moral untuk memperbaiki kerusakan yang berada dalam jangkauan ikhtiarnya. Ridha bekerja terutama pada hubungan hati dengan ketentuan Allah, sementara

tanggung jawab etis tetap menuntut tindakan terhadap kejahatan dan ketidakadilan.

Ridha merupakan salah satu bentuk kebebasan batin yang paling matang: manusia tidak lagi memaksa kehidupan untuk memenuhi seluruh keinginannya agar dapat merasa damai. Ia belajar hidup dengan keterbatasan, menerima apa yang tidak dapat diubah, memperbaiki apa yang dapat diperbaiki, dan menyerahkan apa yang berada di luar kuasanya kepada Allah.

Manusia tidak dapat memimpin kehidupannya sebelum mampu membaca, memahami, dan mengelola dirinya sendiri. Kepemimpinan terhadap kehidupan pada dasarnya dimulai sebelum manusia memimpin orang lain, mengelola institusi, membangun masyarakat, atau mengambil keputusan besar. Ia bermula dari kemampuan menghadapkan diri kepada dirinya sendiri tanpa terlalu cepat membenarkan, menyalahkan, atau melarikan diri.

Penyakit jiwa menunjukkan bahwa persoalan manusia tidak selalu terletak pada kurangnya pengetahuan mengenai apa yang baik. Seseorang dapat mengetahui kebaikan tetapi tetap dikuasai kesombongan, dengki, riya, kebencian, ketakutan, atau kekosongan makna. Karena itu, transformasi manusia menuntut lebih daripada pengetahuan normatif. Ia memerlukan latihan kesadaran, pengolahan kehendak, pembentukan kebiasaan, dan keberanian untuk meninjau kembali pusat orientasi dirinya.

Jalan penyucian memperlihatkan bahwa jiwa tidak dibentuk melalui satu tindakan yang selesai sekali. Taubat mengubah arah, tazkiyah memurnikan dan menumbuhkan, sabar membentuk keteguhan, syukur mengubah cara menerima kehidupan, tawakal mengatur hubungan

dengan hasil, sedangkan ridha mengajarkan penerimaan terhadap batas-batas manusia. Kesemuanya dapat dipahami sebagai rangkaian transformasi yang menggeser manusia dari kehidupan yang dikendalikan ego menuju kehidupan yang lebih sadar, tertata, dan berorientasi kepada Allah.

Dalam konstruksi konseptual ini, mengenal diri bukan tujuan yang berhenti pada introspeksi. Pengenalan diri memperoleh makna ketika menghasilkan kemampuan mengelola diri; pengelolaan diri memperoleh makna ketika mengubah tindakan; dan tindakan memperoleh kedalaman ketika ditempatkan dalam horizon nilai yang melampaui kepentingan ego. Manusia yang mengenal dirinya bukan manusia yang telah selesai, melainkan manusia yang semakin mampu menyadari keterbatasan, mengakui kekeliruan, mengolah kecenderungan, dan mengarahkan kehidupannya dengan kesadaran yang lebih jernih.

# BAGIAN IV

# PERTUMBUHAN POTENSI DAN TRANSFORMASI DIRI

## Bab 11 — Fitrah, Potensi, dan Panggilan Kehidupan

### Manusia sebagai makhluk potensial

Manusia tidak hadir ke dalam kehidupan sebagai makhluk yang telah selesai. Ia datang dengan sejumlah kemungkinan yang belum seluruhnya menjadi kenyataan. Tubuhnya memiliki kapasitas untuk tumbuh, akalnya memiliki kemungkinan untuk mengetahui, emosinya dapat berkembang menjadi kematangan afektif, kehendaknya dapat diarahkan kepada pilihan-pilihan moral, dan kehidupan batinnya dapat bergerak menuju kedalaman kesadaran. Karena itu, memahami manusia hanya dari keadaan aktualnya akan menghasilkan antropologi yang terlalu statis. Manusia lebih tepat dipahami sebagai makhluk yang senantiasa berada di antara apa yang telah menjadi dan apa yang masih mungkin diwujudkan.

Al-Qur'an sendiri menggambarkan manusia sebagai makhluk yang menerima berbagai perangkat untuk memasuki dunia pengetahuan dan pengalaman. Manusia dilahirkan tanpa pengetahuan yang telah selesai, kemudian dianugerahi pendengaran, penglihatan, dan af'idah—daya batin yang memungkinkan proses penerimaan, pengolahan, dan pemaknaan pengalaman (Q.S. al-Naḥl 16: 78).[373] Struktur tersebut mengandung implikasi antropologis yang penting: manusia tidak ditentukan hanya oleh kondisi awalnya, melainkan

memiliki kapasitas untuk mengalami perkembangan melalui hubungan antara potensi internal dan dunia yang dihadapinya.

Potensi, dalam pengertian ini, tidak identik dengan bakat. Bakat menunjuk pada kecenderungan atau kapasitas tertentu yang relatif spesifik, sedangkan potensi memiliki cakupan yang lebih luas. Potensi mencakup kemungkinan menjadi, kemampuan belajar, kapasitas mengolah pengalaman, daya membentuk hubungan, kemampuan mengambil keputusan, serta kemungkinan mengarahkan hidup kepada tujuan tertentu. Seseorang mungkin memiliki kemampuan intelektual yang tinggi tetapi tidak mengembangkan kebijaksanaan; memiliki kemampuan memimpin tetapi tidak memiliki integritas; memiliki sensitivitas emosional tetapi tidak mampu mengaturnya; atau memiliki pengalaman spiritual tetapi belum mampu menerjemahkannya ke dalam kehidupan etis. Potensi karena itu selalu mengandung persoalan arah.

Di sinilah letak perbedaan penting antara *potensi* dan *aktualisasi*. Potensi adalah kemungkinan yang tersedia; aktualisasi adalah proses menjadikan kemungkinan tersebut nyata dalam struktur kehidupan. Di antara keduanya terdapat pendidikan, pengalaman, pilihan, disiplin, lingkungan sosial, kebiasaan, krisis, dan orientasi nilai. Potensi tidak bekerja secara otomatis. Ia dapat berkembang, terhambat, terdistorsi, bahkan digunakan untuk tujuan yang merusak. Kecerdasan, misalnya, secara moral bersifat ambivalen: ia dapat menghasilkan pengetahuan yang membebaskan, tetapi juga dapat digunakan untuk membangun manipulasi yang semakin canggih.

Pandangan semacam ini memperoleh resonansi tertentu dalam pemikiran Abraham H. Maslow mengenai aktualisasi diri. Dalam

*Motivation and Personality*, Maslow mengembangkan perhatian psikologi terhadap manusia yang sehat dan kemungkinan berkembangnya kapasitas manusia menuju bentuk kehidupan yang lebih penuh.[374] Namun, kerangka aktualisasi diri tidak dapat begitu saja disamakan dengan konsep pertumbuhan manusia dalam perspektif Islam. Aktualisasi Maslow terutama bekerja dalam kerangka psikologi humanistik, sedangkan antropologi Islam menempatkan perkembangan manusia dalam horizon yang juga mencakup tanggung jawab moral dan orientasi kepada Allah. Sintesis keduanya hanya mungkin dilakukan dengan mempertahankan perbedaan dasar tersebut.

Dalam kerangka Islam, manusia bukan sekadar organisme yang memiliki kemampuan berkembang, melainkan makhluk yang perkembangan dirinya memiliki dimensi normatif. Pertumbuhan tidak dinilai hanya dari semakin luasnya kemampuan, meningkatnya prestasi, atau tingginya efektivitas personal. Pertanyaan yang lebih mendasar ialah: kemampuan itu diarahkan kepada apa, untuk siapa, dan dalam kerangka nilai apa? Potensi yang berkembang tetapi kehilangan orientasi moral dapat menghasilkan peningkatan kapasitas tanpa peningkatan kualitas kemanusiaan.

Karena itu, proposisi dasar pembahasan ini ialah bahwa manusia merupakan *makhluk potensial yang bersifat teleologis*: ia memiliki kemungkinan untuk berkembang, tetapi perkembangan tersebut memperoleh makna melalui arah yang dipilihnya. Potensi tidak cukup dipandang sebagai persediaan kemampuan; ia harus dibaca sebagai amanah kemungkinan. Setiap kemampuan membuka kemungkinan

tindakan, dan setiap kemungkinan tindakan menghadirkan tanggung jawab.

Pandangan tersebut juga mencegah dua reduksionisme sekaligus. Reduksionisme pertama menganggap manusia semata-mata sebagai hasil lingkungan, seolah-olah seluruh perkembangan ditentukan dari luar. Reduksionisme kedua menganggap manusia sepenuhnya ditentukan oleh bakat bawaan, seolah-olah lingkungan, pendidikan, dan keputusan tidak memiliki arti. Manusia berada dalam tegangan kreatif antara pemberian dan pembentukan: ia menerima kondisi awal yang tidak dipilihnya, tetapi tetap memiliki ruang untuk merespons kondisi tersebut.

Dengan perspektif demikian, pertumbuhan manusia tidak dapat dipisahkan dari kebebasan dan tanggung jawab. Kebebasan memungkinkan potensi mengambil bentuk yang berbeda; tanggung jawab memberikan ukuran terhadap bentuk tersebut. Manusia menjadi dirinya bukan hanya melalui apa yang dimilikinya sejak awal, tetapi juga melalui bagaimana ia memperlakukan apa yang telah diberikan kepadanya. Potensi, akhirnya, merupakan bahasa kemungkinan; karakter adalah salah satu bentuk konkret dari bagaimana kemungkinan itu diwujudkan.

**Fitrah sebagai modal dasar**

Istilah *fitrah* tidak memadai jika dipahami hanya sebagai keadaan psikologis tertentu atau kecenderungan religius dalam arti sempit. Al-Qur'an menghubungkan fitrah dengan cara Allah menciptakan manusia dan dengan orientasi kepada agama yang lurus: manusia diperintahkan menghadapkan dirinya kepada agama dalam keadaan *ḥanīf*, sesuai

dengan fitrah Allah yang dengannya manusia diciptakan (Q.S. al-Rūm 30: 30).[375] Struktur ayat tersebut memperlihatkan hubungan erat antara penciptaan manusia, orientasi keberagamaan, dan kemampuan manusia untuk mengarahkan dirinya kepada kebenaran.

Dari sudut pandang antropologis, fitrah dapat dibaca sebagai kondisi dasar yang membuat manusia terbuka terhadap kebenaran, makna, moralitas, dan orientasi ketuhanan. Namun, keterbukaan tidak sama dengan keterwujudan. Fitrah tidak berarti bahwa setiap manusia secara otomatis akan menjalani kehidupan yang benar tanpa pendidikan, pergulatan batin, kesalahan, atau pilihan. Justru karena manusia memiliki kemampuan memilih dan membentuk kehidupannya, fitrah harus dipahami sebagai dasar yang perlu diaktualkan.

Di sinilah istilah "modal dasar" memperoleh makna yang lebih tepat. Modal tidak berarti hasil akhir. Ia merupakan sesuatu yang memungkinkan proses lebih lanjut. Fitrah menjadi modal dasar bukan karena ia menjamin keberhasilan manusia, melainkan karena ia menyediakan horizon awal bagi perkembangan manusia menuju kehidupan yang lebih utuh. Ia memberikan orientasi, sementara kehidupan menyediakan medan aktualisasinya.

Konsepsi tersebut sekaligus membedakan fitrah dari determinisme biologis. Naluri biologis bekerja melalui mekanisme yang relatif spontan; fitrah memiliki dimensi normatif yang memungkinkan manusia merespons, menilai, dan mengarahkan dorongan. Manusia dapat mengetahui bahwa suatu dorongan ada tanpa harus menganggap bahwa dorongan itu harus diikuti. Di antara dorongan dan tindakan terdapat kesadaran, pertimbangan, kehendak, dan nilai.

Ruang antara dorongan dan keputusan inilah salah satu tempat penting bagi pertumbuhan manusia.

Dalam kerangka pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, halaman konseptual mengenai "Filsafat Jiwa" menempatkan jiwa dalam hubungan dengan fitrah dan kemungkinan pengembangan potensi batin. Ia menghubungkan pembukaan potensi jiwa dengan kesadaran eksistensial, pengolahan batin, akhlak, spiritualitas, dan pengenalan kepada Allah.[376] Gagasan tersebut relevan bagi pembahasan ini sejauh ia dibaca sebagai konstruksi pemikiran kontemporer mengenai pengembangan potensi spiritual, bukan sebagai satu-satunya tafsir definitif mengenai fitrah dalam khazanah Islam.

Jika pemikiran tersebut dibaca bersama Q.S. al-Rūm 30: 30, muncul kemungkinan sintesis bahwa fitrah bukanlah "isi pengetahuan" yang telah lengkap berada dalam diri manusia, melainkan orientasi dasar yang memungkinkan manusia bergerak menuju pengenalan, penghayatan, dan pengamalan kebenaran. Dengan formulasi ini, fitrah memiliki karakter dinamis. Ia merupakan titik keberangkatan sekaligus horizon normatif.

Konsepsi fitrah yang dinamis juga menjelaskan mengapa potensi manusia membutuhkan lingkungan. Pendidikan, keluarga, kebudayaan, bahasa, tradisi, institusi, dan pengalaman sejarah ikut menentukan bentuk aktual dari kemungkinan yang ada pada manusia. Fitrah tidak menghapus pengaruh lingkungan; ia justru membuat manusia memiliki kemampuan untuk merespons lingkungan secara reflektif. Karena itu, lingkungan yang baik tidak "menciptakan" fitrah, tetapi dapat membantu mengaktualkan kecenderungan yang sesuai dengan fitrah.

Sebaliknya, lingkungan yang buruk dapat mengaburkan orientasi tersebut.

Dalam pengertian ini, fitrah tidak boleh dijadikan alasan untuk mengabaikan pendidikan. Jika manusia dianggap telah memiliki fitrah, bukan berarti manusia tidak membutuhkan pembentukan. Justru karena terdapat jarak antara kemungkinan dan kenyataan, diperlukan proses pendidikan yang menolong manusia mengenali, mengembangkan, dan mengarahkan kemampuan dirinya. Pendidikan yang hanya memindahkan informasi mungkin menghasilkan kecakapan kognitif, tetapi belum tentu menghasilkan manusia yang mampu memahami untuk apa kecakapan itu digunakan.

Fitrah juga memberi ukuran kritis terhadap gagasan pengembangan diri yang terlalu berorientasi pada prestasi. Seseorang dapat mengalami peningkatan kompetensi sekaligus mengalami kemiskinan orientasi. Ia dapat menjadi lebih efektif tetapi tidak lebih bijaksana, lebih produktif tetapi tidak lebih bermakna, lebih berpengaruh tetapi tidak lebih bertanggung jawab. Dari perspektif fitrah, pertumbuhan yang autentik menuntut keselarasan antara peningkatan kemampuan dan pendalaman orientasi moral-spiritual.

Fitrah sebagai modal dasar, karena itu, tidak identik dengan “modal kesuksesan”. Ia lebih dekat kepada modal kemanusiaan dalam arti terdalam: kemampuan untuk mengetahui, memilih, mencintai, mengarahkan diri, membangun hubungan, dan mencari makna. Aktualisasi fitrah terjadi ketika kemampuan-kemampuan tersebut tidak berjalan secara terpisah, melainkan menemukan orientasi yang koheren dalam kehidupan.

**Potensi intelektual**

Potensi intelektual merupakan salah satu kemampuan paling menentukan dalam pembentukan manusia karena melalui intelek manusia tidak sekadar menerima pengalaman, tetapi dapat mengorganisasi, menilai, menghubungkan, dan menafsirkan pengalaman tersebut. Pengetahuan memberi manusia kemampuan untuk bergerak melampaui apa yang langsung hadir di hadapan indera. Ia dapat mengingat masa lalu, membayangkan masa depan, menyusun kemungkinan, menguji alasan, serta mempertanyakan asumsi yang sebelumnya diterima begitu saja.

Al-Qur'an tidak menggambarkan kemampuan mengetahui sebagai kapasitas yang berdiri terpisah dari keseluruhan struktur manusia. Q.S. al-Naḥl 16: 78 menghubungkan pendengaran, penglihatan, dan af'idah dalam proses kehidupan manusia.[377] Susunan tersebut memungkinkan pembacaan bahwa pengetahuan manusia berlangsung melalui keterhubungan antara pengalaman inderawi dan pengolahan batin. Akal tidak bekerja dalam ruang hampa; ia menerima bahan dari pengalaman, tetapi juga melampaui pengalaman melalui abstraksi, penilaian, dan refleksi.

Karena itu, kecerdasan tidak seharusnya direduksi menjadi kemampuan memecahkan masalah. Ada perbedaan antara *intelligence* sebagai kapasitas kognitif dan kebijaksanaan sebagai kemampuan menempatkan pengetahuan dalam horizon nilai. Orang yang cerdas dapat menemukan cara paling efektif untuk mencapai tujuan tertentu; orang yang bijaksana mempertanyakan apakah tujuan itu layak dicapai dan apa konsekuensi pencapaiannya. Perbedaan ini penting karena perkembangan intelektual tanpa perkembangan etis dapat

menghasilkan paradoks: kemampuan manusia meningkat, tetapi kualitas penggunaan kemampuan tersebut tidak ikut meningkat.

Dalam tradisi Islam, pengetahuan memiliki dimensi moral. Pengetahuan tidak semata-mata dinilai berdasarkan banyaknya informasi yang dikuasai, tetapi juga berdasarkan perubahan yang ditimbulkannya pada cara manusia memandang kenyataan dan menjalani kehidupan. Pengetahuan yang hanya memperbesar rasa superioritas dapat menjadi beban bagi perkembangan jiwa. Sebaliknya, pengetahuan yang memperluas kesadaran tentang keterbatasan diri dapat menjadi pintu menuju kerendahan hati intelektual.

Perspektif tersebut mengubah cara memandang pendidikan. Pendidikan tidak cukup diarahkan kepada akumulasi pengetahuan, melainkan kepada pembentukan kemampuan berpikir. Berpikir berarti mampu membedakan antara fakta dan tafsir, antara bukti dan dugaan, antara keyakinan dan prasangka, serta antara keinginan pribadi dan alasan yang dapat dipertanggungjawabkan. Kemampuan semacam ini merupakan bentuk kedewasaan intelektual.

Di sini potensi intelektual mempunyai sekurang-kurangnya empat lapisan. Pertama, kemampuan menerima dan memahami informasi. Kedua, kemampuan menganalisis hubungan antarinformasi. Ketiga, kemampuan mengevaluasi kebenaran atau kekuatan alasan. Keempat, kemampuan menggunakan pengetahuan secara bertanggung jawab. Lapisan terakhir sering diabaikan karena kecerdasan modern mudah diukur melalui performa, sementara kebijaksanaan penggunaan pengetahuan jauh lebih sulit diukur.

Dalam kerangka pengembangan potensi, intelektualitas juga perlu dibebaskan dari kesalahpahaman bahwa kemampuan akademik adalah

satu-satunya bentuk kecerdasan yang bernilai. Seseorang dapat memiliki kemampuan konseptual yang tinggi, sementara orang lain memiliki kecakapan praktis, sosial, artistik, atau kepemimpinan yang lebih menonjol. Yang penting bukan menyeragamkan seluruh manusia menjadi tipe intelektual yang sama, melainkan membantu setiap orang mengembangkan kapasitas berpikir sesuai dengan struktur dirinya.

Gagasan Yedi Supriadi mengenai integrasi kekuatan akal dengan kesadaran batin memberikan titik masuk bagi konstruksi tersebut. Pada halaman "The-Greates-Genius", ia menggambarkan berpikir sebagai aktivitas yang tidak hanya memiliki dimensi logis dan epistemologis, tetapi juga ontologis dan spiritual, serta menekankan pentingnya keterhubungan antara kekuatan akal dan kesadaran batin.[378] Gagasan itu dapat dibaca sebagai kritik terhadap intelektualitas yang terlepas dari orientasi moral. Namun, sintesis tersebut tetap perlu dibedakan dari klaim bahwa setiap aktivitas berpikir otomatis memiliki nilai spiritual. Nilai spiritual berpikir bergantung pada orientasi, objek, cara, dan konsekuensi penggunaannya.

Potensi intelektual akhirnya mencapai kematangannya ketika manusia tidak lagi bertanya hanya "apa yang dapat saya ketahui?", tetapi juga "bagaimana pengetahuan itu harus mengubah cara saya hidup?" Pertanyaan kedua membawa intelektualitas keluar dari ruang kognitif menuju ruang eksistensial. Pengetahuan menjadi bagian dari pembentukan manusia, bukan sekadar penambahan isi kepala.

**Potensi emosional**

Emosi sering ditempatkan secara berlawanan dengan rasionalitas, seolah-olah manusia harus memilih antara berpikir secara jernih dan

merasakan secara mendalam. Pertentangan tersebut terlalu sederhana untuk menjelaskan kehidupan manusia. Emosi merupakan bagian dari sistem orientasi manusia terhadap kenyataan. Ia memberi tanda bahwa sesuatu dianggap penting, mengancam, menyenangkan, menyakitkan, atau bermakna. Karena itu, persoalan utama bukan apakah manusia memiliki emosi, melainkan bagaimana emosi dikenali, ditafsirkan, dan diarahkan.

Potensi emosional dapat dipahami sebagai kemampuan untuk mengalami perasaan secara sadar, mengenali sumbernya, membedakan berbagai nuansa afektif, mengatur respons, serta menggunakannya sebagai bahan pertimbangan tanpa menjadikan emosi sebagai satu-satunya hakim. Seseorang yang mampu merasakan kemarahan tetapi tidak memahami sumbernya mudah dikuasai kemarahan. Sebaliknya, seseorang yang menolak seluruh emosi demi tampak rasional dapat kehilangan informasi penting mengenai keadaan batinnya.

Emosi membawa informasi, tetapi informasi tidak sama dengan kebenaran. Rasa takut dapat menunjukkan adanya ancaman, tetapi rasa takut juga dapat muncul dari pengalaman masa lalu yang tidak lagi relevan dengan situasi sekarang. Rasa percaya diri dapat menunjukkan kesiapan, tetapi dapat pula merupakan bentuk penilaian diri yang berlebihan. Kesedihan dapat menunjukkan kehilangan yang nyata, tetapi intensitas kesedihan tidak selalu memberikan ukuran objektif tentang nilai suatu peristiwa. Karena itu, emosi perlu didengar tanpa harus selalu ditaati.

Di sinilah kedewasaan emosional berbeda dari sekadar kemampuan mengendalikan perasaan. Pengendalian yang sehat bukan penindasan.

Ia merupakan kemampuan memberi ruang bagi emosi untuk hadir tanpa membiarkan emosi mengambil alih seluruh struktur keputusan. Manusia yang matang secara emosional mampu mengatakan, secara implisit maupun eksplisit, “Saya merasakan ini, tetapi saya masih perlu memahami mengapa saya merasakannya dan apa yang seharusnya saya lakukan.”

Potensi emosional juga berhubungan erat dengan empati. Kemampuan memahami pengalaman orang lain tidak mengharuskan seseorang menyetujui seluruh tindakan orang tersebut. Empati memberi kapasitas untuk memahami posisi manusia lain dari dalam perspektifnya, sementara penilaian moral tetap memerlukan pertimbangan yang lebih luas. Di sinilah emosi dapat memperkaya rasionalitas tanpa menggantikannya.

Perspektif Islam memberikan ruang bagi dimensi afektif manusia melalui perhatian terhadap hati, jiwa, kesabaran, ketakutan, harapan, cinta, dan berbagai keadaan batin. Namun, keadaan emosional tidak ditempatkan sebagai ukuran tunggal kebenaran. Kehidupan batin justru perlu ditata melalui latihan moral dan orientasi kepada nilai. Karena itu, potensi emosional paling matang bukanlah kemampuan untuk “merasakan sebanyak mungkin”, melainkan kemampuan menjadikan perasaan bagian dari kehidupan yang sadar dan bertanggung jawab.

Dalam kerangka pertumbuhan manusia, emosi dapat berfungsi sebagai data internal. Ia memberi informasi mengenai apa yang dianggap penting oleh seseorang. Jika seseorang terus-menerus merasa cemas ketika harus berbicara di hadapan orang lain, kecemasan tersebut dapat menjadi pintu untuk menelusuri rasa takut akan penolakan, pengalaman masa lalu, atau ketidakpercayaan terhadap

kemampuan diri. Emosi tidak menyelesaikan persoalan, tetapi dapat menunjukkan tempat di mana persoalan perlu dibaca.

Kesadaran emosional juga mencegah seseorang mengidentifikasi dirinya secara berlebihan dengan keadaan sesaat. “Saya sedang gagal” berbeda dari “saya adalah manusia yang gagal”; “saya sedang marah” berbeda dari “saya adalah orang pemarah”. Perbedaan bahasa tersebut bukan sekadar permainan kata. Ia membuka jarak reflektif antara diri dan pengalaman sehingga perubahan menjadi mungkin.

Karena itu, pengembangan potensi emosional harus bergerak dari reaktivitas menuju refleksivitas. Reaktivitas membuat manusia segera bertindak berdasarkan perasaan; refleksivitas membuat manusia mampu mengamati perasaan, memahami konteksnya, dan memilih respons. Pada tingkat yang lebih matang, emosi tidak lagi menjadi penguasa keputusan, tetapi menjadi salah satu sumber informasi yang dibaca bersama akal, nilai, pengalaman, dan tanggung jawab.

**Potensi sosial**

Manusia mengembangkan dirinya melalui hubungan. Bahasa yang digunakannya, nilai yang dipelajarinya, identitas yang dibentuknya, bahkan cara ia memahami dirinya sendiri, tidak lahir dalam ruang sosial yang kosong. Manusia menjadi pribadi melalui jaringan relasi yang menghubungkannya dengan keluarga, komunitas, lembaga, kebudayaan, dan masyarakat. Karena itu, potensi sosial tidak dapat dianggap sebagai kemampuan tambahan setelah kemampuan individual selesai dibentuk. Ia merupakan salah satu kondisi yang memungkinkan perkembangan individual itu sendiri.

Ibn Khaldūn memberikan formulasi klasik yang penting bagi pemahaman ini. Dalam *al-Muqaddimah*, kehidupan manusia dan pembentukan masyarakat dibahas melalui kebutuhan manusia terhadap kehidupan bersama dan struktur solidaritas sosial. Karya tersebut menempatkan relasi sosial sebagai unsur fundamental dalam pembentukan kehidupan peradaban.[379] Gagasan Ibn Khaldūn penting bukan karena ia menyediakan teori modern tentang "kecerdasan sosial", melainkan karena ia menunjukkan bahwa manusia tidak dapat dipahami sepenuhnya sebagai individu yang terpisah dari struktur kehidupan kolektif.

Potensi sosial mencakup kemampuan membangun kepercayaan, berkomunikasi, bekerja sama, menyelesaikan konflik, memahami perspektif orang lain, serta menempatkan kepentingan pribadi dalam hubungan dengan kepentingan bersama. Kemampuan tersebut tidak selalu tampak dalam ukuran keberhasilan individual. Seseorang dapat sangat kompeten dalam pekerjaan tetapi gagal membangun hubungan yang sehat; sebaliknya, seseorang yang tidak menonjol secara individual dapat menjadi pusat kohesi sebuah komunitas.

Kehidupan sosial juga merupakan ruang tempat karakter diuji. Kesabaran yang belum pernah menghadapi perbedaan pendapat masih merupakan kemungkinan moral. Kejujuran yang belum menghadapi godaan belum sepenuhnya teruji. Empati yang hanya bekerja terhadap orang yang disukai belum menjadi kemampuan sosial yang matang. Hubungan dengan manusia lain mempertemukan nilai yang diyakini dengan kenyataan yang sering tidak ideal.

Potensi sosial karena itu tidak boleh direduksi menjadi kemampuan bergaul. Ada dimensi etis yang lebih dalam. Kemampuan sosial yang

tidak disertai integritas dapat berubah menjadi manipulasi. Seseorang dapat sangat pandai membaca orang lain justru untuk mengeksploitasi kelemahan mereka. Keterampilan komunikasi dapat digunakan untuk membangun kepercayaan, tetapi dapat pula digunakan untuk menyamarkan kebohongan. Kecakapan membangun jaringan dapat memperluas manfaat sosial, tetapi juga dapat membentuk patronase yang tidak sehat.

Pertumbuhan sosial membutuhkan kemampuan hidup dalam perbedaan. Masyarakat bukan kumpulan manusia yang selalu sepakat. Perbedaan kepentingan, latar pengalaman, cara berpikir, dan orientasi nilai merupakan kenyataan yang tidak dapat dihapus. Kedewasaan sosial bukan kemampuan membuat semua orang berpikir sama, melainkan kemampuan membangun keteraturan dan kerja sama tanpa menghapus martabat pihak lain.

Pada tingkat yang lebih tinggi, potensi sosial berkembang menjadi kemampuan berkontribusi. Seseorang mulai bergerak dari pertanyaan “apa yang dapat saya peroleh dari hubungan ini?” menuju “apa yang dapat saya hadirkan bagi kehidupan bersama?” Pergeseran orientasi tersebut merupakan tanda penting transformasi diri karena identitas tidak lagi dibangun hanya melalui kepemilikan dan pencapaian personal, tetapi melalui kebermanfaatan.

Di sinilah potensi sosial berhubungan dengan panggilan kehidupan. Tidak semua orang dipanggil untuk menjadi pemimpin publik, tetapi setiap manusia hidup dalam lingkaran pengaruh. Keluarga, pekerjaan, lingkungan intelektual, komunitas keagamaan, dan ruang sosial lainnya menyediakan medan bagi seseorang untuk mengubah kualitas kehidupan orang lain. Besarnya pengaruh tidak selalu berbanding lurus

dengan luasnya ruang sosial. Tindakan kecil yang konsisten dapat memiliki kedalaman pengaruh yang lebih besar daripada tindakan spektakuler yang sesaat.

Potensi sosial akhirnya menunjukkan bahwa aktualisasi diri tidak dapat dipahami sebagai proyek individualistis. Manusia mengaktualkan dirinya melalui relasi. Ia menemukan sebagian dari siapa dirinya ketika berhadapan dengan orang lain, ketika dipercaya, ketika diminta bertanggung jawab, ketika mengalami konflik, dan ketika memilih apakah akan menggunakan kemampuannya untuk memperbesar diri atau memperluas kemanfaatan.

**Potensi spiritual**

Potensi spiritual merupakan dimensi manusia yang paling mudah mengalami dua bentuk penyederhanaan. Penyederhanaan pertama menganggap spiritualitas semata-mata sebagai perasaan religius. Penyederhanaan kedua menjadikannya istilah luas yang dapat diisi hampir apa saja sehingga kehilangan batas konseptual. Dalam kerangka Islam, spiritualitas perlu ditempatkan secara lebih disiplin: ia berhubungan dengan orientasi manusia kepada Allah, kedalaman kesadaran batin, pemurnian niat, pembentukan akhlak, dan kemampuan menghubungkan kehidupan lahiriah dengan makna yang melampaui kepentingan sesaat.

Al-Qur’an memberikan landasan penting melalui gambaran tentang jiwa yang telah diberi kemampuan mengenali jalan kefasikan dan ketakwaan, kemudian menghubungkan keberhasilan dengan penyucian jiwa dan kegagalan dengan pengotorannya (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[380] Ayat tersebut tidak boleh dibaca sebagai pernyataan

bahwa manusia otomatis menjadi baik hanya karena memiliki potensi spiritual. Justru struktur ayat memperlihatkan bahwa terdapat pekerjaan batin yang harus dilakukan: jiwa perlu disucikan.

Karena itu, spiritualitas tidak identik dengan pengalaman luar biasa. Pengalaman mistik, ketenangan batin, intuisi, atau rasa kedekatan dengan Tuhan dapat menjadi bagian dari kehidupan spiritual, tetapi tidak dengan sendirinya membuktikan kematangan spiritual. Ukuran yang lebih mendasar adalah transformasi orientasi hidup. Apakah seseorang menjadi lebih jujur, lebih bertanggung jawab, lebih rendah hati, lebih mampu mengendalikan dorongan, dan lebih sadar akan kedudukannya sebagai makhluk? Jika pengalaman spiritual tidak menghasilkan perubahan moral apa pun, pengalaman tersebut perlu dibaca secara kritis.

Pada halaman "Psikologi Kepribadian Islami", Yedi Supriadi menggambarkan perkembangan kepribadian melalui tahapan yang ia sebut sebagai alam samar, alam sadar, dan alam fitrah, serta menghubungkannya dengan integrasi akal dan hati dan dengan sejumlah "cahaya" spiritual yang berkaitan dengan hati, jiwa, akal, ucapan, dan perilaku.[381] Karena sumber tersebut merupakan pemaparan pemikiran Yedi sendiri, ia relevan sebagai sumber primer kontemporer untuk mengetahui konstruksi yang ia tawarkan. Namun, konstruksi tersebut tidak perlu diperlakukan sebagai representasi tunggal psikologi Islam secara keseluruhan.

Potensi spiritual memiliki ciri khas karena ia tidak hanya menjawab pertanyaan tentang kemampuan, tetapi juga tentang orientasi. Seseorang dapat memiliki banyak kemampuan, tetapi belum mengetahui untuk apa ia hidup. Ia dapat memperoleh keberhasilan

material, tetapi tetap mengalami kekosongan makna. Potensi spiritual memasuki ruang yang tidak sepenuhnya dapat dijawab oleh pertanyaan “bagaimana menjadi lebih mampu?” Ia mengajukan pertanyaan “menjadi manusia seperti apa?”

Pertanyaan tersebut membuat spiritualitas berhubungan dengan nilai. Kemampuan tanpa orientasi dapat menjadi alat; spiritualitas memberikan kemungkinan untuk menilai arah penggunaan alat tersebut. Dalam konstruksi yang lebih luas, spiritualitas dapat menjadi prinsip integratif yang mempertemukan intelektualitas, emosi, hubungan sosial, dan tindakan. Akal memberi kemampuan memahami, emosi memberi informasi tentang pengalaman, kehidupan sosial memberi ruang aktualisasi, sedangkan orientasi spiritual memberi horizon makna dan pertanggungjawaban.

Namun, spiritualitas juga membutuhkan kritik terhadap dirinya sendiri. Klaim tentang pengalaman batin tidak boleh kebal dari evaluasi. Seseorang dapat salah menafsirkan keinginannya sebagai petunjuk spiritual, kecemasannya sebagai intuisi, atau preferensi pribadinya sebagai kehendak Tuhan. Karena itu, pertumbuhan spiritual justru membutuhkan kerendahan hati epistemologis. Semakin dalam seseorang mengakui keterbatasan dirinya, semakin kecil kecenderungannya mengubah pengalaman subjektif menjadi kebenaran absolut tanpa dasar.

Potensi spiritual yang matang bukan pelarian dari dunia, melainkan kemampuan menghadirkan kedalaman makna ke dalam dunia. Ia tampak dalam cara seseorang bekerja, memperlakukan manusia lain, menghadapi kekuasaan, menggunakan pengetahuan, merespons

kegagalan, dan memikul amanah. Spiritualitas menjadi nyata ketika ia menjelma dalam karakter.

**Potensi kepemimpinan**

Kepemimpinan sering kali dipahami terlalu dekat dengan jabatan, otoritas, atau kemampuan memengaruhi orang lain. Pemahaman tersebut mengandung sebagian kebenaran, tetapi tidak mencukupi. Kepemimpinan pada tingkat yang lebih fundamental adalah kemampuan mengambil tanggung jawab terhadap arah tindakan bersama. Seseorang memimpin ketika kehadirannya membantu manusia lain bergerak menuju keadaan yang lebih terarah, lebih adil, atau lebih bermakna.

Karena itu, kepemimpinan merupakan potensi yang dapat muncul jauh sebelum seseorang memperoleh jabatan formal. Seorang orang tua memimpin keluarga; seorang guru memimpin proses pembelajaran; seorang intelektual memengaruhi arah pemikiran; seorang profesional memengaruhi budaya organisasi; bahkan seseorang dalam lingkaran pertemanan dapat menjadi pusat orientasi moral bagi kelompoknya. Jabatan hanya menyediakan legitimasi formal, sedangkan kepemimpinan yang sesungguhnya bergantung pada kualitas pengaruh.

Ibn Khaldūn memberi kontribusi penting dalam memahami dimensi sosial kekuasaan dan solidaritas. Pembahasannya mengenai *'aṣabiyyah* menunjukkan bahwa kemampuan membangun kohesi kelompok merupakan faktor penting dalam pembentukan kekuatan sosial dan politik.[382] Gagasan tersebut tidak boleh dipindahkan secara mentah ke teori kepemimpinan modern, tetapi dapat digunakan untuk melihat

bahwa kepemimpinan selalu berhubungan dengan kemampuan mengorganisasi energi sosial.

Potensi kepemimpinan juga berhubungan dengan kualitas pengambilan keputusan. Pemimpin tidak selalu memiliki informasi lengkap. Ia harus bertindak dalam kondisi ketidakpastian, mempertimbangkan kepentingan yang beragam, dan menerima konsekuensi dari keputusan yang dibuat. Karena itu, kepemimpinan membutuhkan perpaduan antara keberanian dan kehati-hatian. Keberanian tanpa pertimbangan menjadi kecerobohan; kehati-hatian tanpa keberanian menjadi kelumpuhan.

Dimensi lain yang lebih mendalam ialah kemampuan mengendalikan diri. Seseorang yang tidak mampu mengatur ambisi, kemarahan, kebutuhan akan pengakuan, dan ketakutan pribadi akan mudah menjadikan kepemimpinan sebagai perpanjangan ego. Kekuasaan kemudian tidak lagi digunakan untuk melayani tujuan bersama, tetapi untuk mempertahankan citra diri. Kepemimpinan yang demikian mungkin efektif dalam jangka pendek, tetapi secara moral rapuh.

Dalam kerangka pertumbuhan potensi, kepemimpinan perlu dimulai dari kepemimpinan terhadap diri. Mengatur waktu, menepati komitmen, mengelola emosi, menjaga integritas, dan berani mengoreksi kesalahan merupakan bentuk-bentuk awal kepemimpinan. Seseorang yang tidak mampu mengarahkan dirinya akan kesulitan memberikan arah yang sehat kepada orang lain.

Kepemimpinan juga menuntut kemampuan membaca konteks. Tidak ada satu gaya kepemimpinan yang selalu tepat untuk semua keadaan. Situasi krisis mungkin membutuhkan ketegasan, sedangkan

situasi pembelajaran membutuhkan kesabaran dan ruang partisipasi. Komunitas yang rapuh membutuhkan pembangunan kepercayaan, sementara organisasi yang kehilangan arah membutuhkan kejelasan tujuan. Potensi kepemimpinan karenanya bukan sekadar kemampuan berbicara di depan banyak orang, tetapi kemampuan membaca kebutuhan dan memilih respons yang proporsional.

Pada tingkat yang lebih matang, kepemimpinan bergerak dari kebutuhan untuk terlihat menjadi kesediaan untuk bertanggung jawab. Orientasi ini mengubah pertanyaan “bagaimana agar saya diikuti?” menjadi “apa yang harus saya lakukan agar orang-orang yang berada dalam lingkaran pengaruh saya dapat berkembang?” Pergeseran tersebut merupakan salah satu indikator bahwa potensi kepemimpinan telah bergerak dari ego menuju amanah.

Kepemimpinan yang demikian tidak selalu menghasilkan popularitas. Ia bahkan dapat menuntut keputusan yang tidak menyenangkan. Justru di situlah karakter diuji. Kepemimpinan bukan seni membuat semua orang menyukai seseorang, melainkan kemampuan mempertahankan arah yang dapat dipertanggungjawabkan ketika tekanan sosial mendorong ke arah sebaliknya.

**Menemukan kekuatan diri**

Menemukan kekuatan diri bukan sekadar menemukan hal yang paling mudah dilakukan. Sesuatu yang mudah belum tentu merupakan kekuatan yang paling bermakna. Kekuatan diri lebih tepat dipahami sebagai pertemuan antara kapasitas, kecenderungan, pengalaman, nilai, dan kemampuan menghasilkan kontribusi yang bernilai. Karena

itu, proses menemukannya membutuhkan pembacaan diri yang lebih dalam daripada sekadar inventarisasi bakat.

Salah satu kesalahan umum dalam pengembangan diri ialah menganggap kekuatan selalu terasa menyenangkan. Padahal, kekuatan tertentu baru tampak setelah melewati kesulitan. Seseorang mungkin tidak mengetahui bahwa ia memiliki ketahanan sampai mengalami krisis; tidak mengetahui kemampuan memimpin sampai berada dalam keadaan yang menuntut keputusan; tidak menyadari kemampuan mengajar sampai seseorang meminta penjelasan darinya; atau tidak memahami sensitivitas moralnya sampai berhadapan dengan ketidakadilan.

Pengalaman menjadi semacam cermin yang memperlihatkan pola. Jika seseorang berulang kali diminta menjadi mediator konflik, mungkin terdapat kemampuan sosial tertentu yang belum ia sadari. Jika orang lain terus datang kepadanya untuk memperoleh perspektif, mungkin terdapat kapasitas reflektif. Jika ia secara konsisten mampu bertahan dalam pekerjaan yang membutuhkan ketelitian, mungkin terdapat kekuatan dalam disiplin dan perhatian. Pola semacam ini perlu dibaca secara hati-hati karena persepsi orang lain juga dapat keliru.

Menemukan kekuatan diri juga memerlukan pembedaan antara kekuatan dan kompensasi. Seseorang yang sangat dominan mungkin tampak percaya diri, padahal dominasi itu dapat menjadi cara menutupi rasa tidak aman. Seseorang yang selalu bekerja tanpa henti mungkin tampak disiplin, tetapi bisa saja sedang melarikan diri dari kecemasan. Seseorang yang selalu menolong orang lain mungkin memiliki altruism yang kuat, tetapi mungkin pula mengalami kesulitan

mengatakan tidak. Tidak semua perilaku yang tampak positif berasal dari struktur batin yang sehat.

Karena itu, kekuatan diri perlu diuji melalui tiga pertanyaan. Pertama, apakah kemampuan tersebut menghasilkan kualitas yang relatif konsisten? Kedua, apakah penggunaannya memperluas kapasitas diri dan orang lain? Ketiga, apakah penggunaannya selaras dengan nilai yang diyakini? Kekuatan yang hanya menghasilkan prestasi tetapi merusak integritas perlu dipertanyakan kembali sebagai "kekuatan".

Pendekatan kemampuan manusia dari Martha C. Nussbaum memberikan pembanding yang berguna. *Creating Capabilities* menggeser perhatian dari sekadar sumber daya atau hasil menuju pertanyaan tentang apa yang secara nyata mampu dilakukan dan dijalani oleh seseorang.[383] Kerangka tersebut tidak identik dengan konsep potensi dalam Islam, tetapi membantu memperjelas satu hal penting: kemampuan harus dilihat dalam kaitannya dengan kesempatan nyata untuk diwujudkan. Potensi yang tidak memperoleh ruang aktualisasi dapat tetap ada secara teoritis tetapi tidak berkembang dalam kehidupan.

Di sinilah lingkungan menjadi penting. Tidak semua orang memiliki kesempatan yang sama untuk mengenali kekuatannya. Struktur sosial, pendidikan, ekonomi, keluarga, dan kebudayaan dapat membuka atau menutup ruang aktualisasi. Karena itu, kegagalan aktualisasi tidak selalu dapat dibaca sebagai kegagalan personal. Ada situasi ketika masalah bukan terletak pada ketiadaan kemampuan, melainkan pada tidak tersedianya kondisi yang memungkinkan kemampuan itu berkembang.

Namun, pengakuan terhadap pengaruh struktur tidak menghapus agensi individu. Manusia tetap memiliki ruang untuk membaca keadaan, mencari alternatif, membangun keterampilan, dan memilih respons. Justru pertemuan antara kondisi dan agensi inilah yang membuat perjalanan menemukan kekuatan menjadi kompleks.

Dalam perspektif spiritual, menemukan kekuatan diri akhirnya bukan proyek memperbesar ego. Kekuatan adalah sesuatu yang perlu ditempatkan dalam horizon amanah. Kemampuan berbicara, berpikir, mengorganisasi, mencipta, menyembuhkan, mengajar, atau memimpin memperoleh nilai yang lebih tinggi ketika diarahkan kepada sesuatu yang melampaui kepentingan diri.

**Menemukan panggilan kehidupan**

Panggilan kehidupan merupakan konsep yang lebih dalam daripada pilihan pekerjaan. Pekerjaan menjawab pertanyaan tentang aktivitas apa yang dilakukan seseorang untuk memperoleh penghidupan; panggilan kehidupan menyentuh pertanyaan tentang mengapa seseorang merasa bahwa kemampuan, pengalaman, nilai, dan kehidupannya perlu diarahkan kepada suatu bentuk pengabdian tertentu. Karena itu, panggilan tidak selalu identik dengan profesi.

Seseorang dapat bekerja sebagai dokter tanpa mengalami pekerjaannya sebagai panggilan; sebaliknya, seseorang dapat mengalami aktivitas pendidikan, pelayanan sosial, penelitian, pengasuhan keluarga, atau kerja kreatif sebagai panggilan meskipun aktivitas tersebut tidak memiliki prestise sosial yang tinggi. Panggilan berada pada tingkat makna, bukan sekadar status.

Menemukan panggilan membutuhkan pertemuan antara tiga dimensi. Pertama, apa yang mampu dilakukan seseorang. Kedua, apa yang dianggap bernilai oleh dirinya. Ketiga, kebutuhan apa yang hadir di luar dirinya. Panggilan muncul ketika ketiga dimensi tersebut mulai menemukan titik temu. Jika seseorang hanya mengikuti kemampuan tanpa nilai, ia dapat menjadi sangat kompeten tetapi kehilangan arah. Jika hanya mengikuti nilai tanpa memperhatikan kemampuan, ia dapat memiliki idealisme tetapi kesulitan mewujudkannya. Jika hanya mengikuti kebutuhan masyarakat tanpa mempertimbangkan struktur dirinya, ia dapat mengalami kelelahan dan kehilangan keberlanjutan.

Konsep panggilan juga harus dibedakan dari romantisasi "pekerjaan impian". Tidak semua panggilan terasa menyenangkan setiap saat. Panggilan dapat mengandung pengorbanan, rutinitas, kegagalan, dan pekerjaan yang tidak terlihat. Ukuran panggilan bukan intensitas emosi positif, melainkan keteguhan makna yang memungkinkan seseorang bertahan ketika kenyataan tidak sesuai dengan harapan.

Dalam perspektif Islam, pertanyaan tentang panggilan kehidupan tidak dapat dilepaskan dari konsep amanah. Manusia tidak memilih seluruh kondisi keberadaannya, tetapi ia bertanggung jawab atas cara menggunakan apa yang diterimanya. Panggilan karena itu tidak perlu dicari hanya melalui pengalaman spektakuler. Ia dapat dibaca dari pertemuan antara kemampuan yang diberikan, kebutuhan yang dihadapi, nilai yang diyakini, dan tanggung jawab yang muncul dari posisi seseorang.

Amartya Sen membantu memperluas cara memahami persoalan tersebut melalui *Development as Freedom*. Ia menempatkan kebebasan bukan hanya sebagai kebebasan formal, tetapi sebagai

kemampuan nyata manusia untuk menjalani kehidupan yang memiliki alasan untuk dihargai.[384] Perspektif ini dapat dipertemukan secara kritis dengan gagasan panggilan: manusia membutuhkan ruang kebebasan dan kesempatan agar kemungkinan hidupnya dapat diwujudkan. Akan tetapi, dalam kerangka Islam, "kehidupan yang bernilai" tidak hanya ditentukan oleh preferensi individual; ia juga berkaitan dengan orientasi moral dan tanggung jawab kepada Allah.

Karena itu, panggilan kehidupan tidak identik dengan "melakukan apa yang saya sukai". Preferensi dapat berubah; panggilan membutuhkan kedalaman yang lebih tahan terhadap perubahan suasana. Seseorang mungkin tidak selalu menyukai pekerjaannya, tetapi tetap memandang pekerjaan tersebut sebagai bentuk tanggung jawab yang bermakna. Sebaliknya, sesuatu yang sangat disukai belum tentu layak dijadikan arah kehidupan jika menghasilkan kerusakan bagi diri dan orang lain.

Panggilan juga dapat berubah bentuk sepanjang perjalanan hidup. Apa yang menjadi panggilan pada usia tertentu mungkin mengalami transformasi ketika seseorang memperoleh pengalaman baru. Seorang pendidik dapat bergerak dari mengajar menuju membina; seorang peneliti dapat bergerak dari mengumpulkan pengetahuan menuju membangun kebijakan; seorang pemimpin dapat bergerak dari pencapaian pribadi menuju pembentukan generasi. Yang berubah mungkin bentuknya, sedangkan orientasi dasarnya tetap.

Pada titik ini, panggilan kehidupan dapat dipahami sebagai proses membaca hubungan antara diri, kemampuan, nilai, realitas, dan tanggung jawab. Ia bukan suara ajaib yang sekali didengar langsung menyelesaikan seluruh kebingungan hidup. Panggilan lebih sering

muncul sebagai pola yang perlahan menjadi jelas melalui pengalaman, refleksi, keputusan, kegagalan, dan pengabdian.

**Dari potensi menuju aktualisasi**

Potensi baru menjadi kekuatan kehidupan ketika ia bergerak menuju aktualisasi. Pergerakan tersebut tidak berlangsung dalam satu lompatan, melainkan melalui proses panjang yang melibatkan kesadaran, latihan, pengalaman, disiplin, koreksi, dan keberanian mengambil tanggung jawab. Potensi adalah kemungkinan yang diberikan; aktualisasi adalah kemungkinan yang diwujudkan melalui kehidupan.

Perbedaan ini penting karena manusia sering keliru mengukur dirinya berdasarkan apa yang "mungkin ia lakukan". Seseorang dapat mengatakan bahwa ia memiliki kemampuan menulis, memimpin, mengajar, atau membangun usaha, tetapi selama kemampuan tersebut belum memperoleh bentuk dalam tindakan, ia masih berada pada tingkat kemungkinan. Pengetahuan mengenai potensi memang penting, tetapi pengetahuan itu sendiri bukan aktualisasi.

Aktualisasi juga tidak berarti bahwa seluruh potensi harus diwujudkan. Manusia memiliki keterbatasan waktu, energi, kesempatan, dan kondisi. Kehidupan yang matang justru menuntut kemampuan memilih potensi mana yang layak dikembangkan secara serius. Aktualisasi adalah proses selektif. Memilih satu jalan berarti menerima bahwa jalan lain tidak dapat dijalani dengan intensitas yang sama.

Di sinilah kedewasaan menjadi penting. Orang yang belum matang cenderung ingin mempertahankan semua kemungkinan terbuka. Ia

takut memilih karena pilihan berarti kehilangan alternatif. Namun, kehidupan yang konkret menuntut keputusan. Potensi yang terlalu lama dipertahankan sebagai kemungkinan dapat berubah menjadi penyesalan karena tidak pernah diberi kesempatan untuk menjadi kenyataan.

Maslow memberikan salah satu bahasa psikologis yang berpengaruh untuk memahami aktualisasi diri sebagai perkembangan kapasitas manusia menuju bentuk kehidupan yang lebih penuh.[385] Namun, konsep tersebut perlu diperluas secara kritis. Dalam kerangka monograf ini, aktualisasi tidak berhenti pada "menjadi diri sendiri" dalam pengertian psikologis. Pertanyaan yang lebih mendasar adalah: diri seperti apa yang sedang diwujudkan, nilai apa yang membentuknya, dan kepada siapa aktualisasi tersebut memberikan manfaat?

Q.S. al-Shams 91: 7–10 memberi dasar normatif yang penting karena menghubungkan kualitas jiwa dengan proses penyucian.[386] Jika ayat tersebut dibaca bersama konsep potensi, perkembangan manusia tidak dapat dipisahkan dari kualitas arah moral. Aktualisasi bukan sekadar memperbesar kapasitas; ia juga menyangkut pemurnian cara menggunakan kapasitas tersebut. Kemampuan yang semakin besar tanpa pengendalian moral justru dapat memperbesar daya rusak seseorang.

Dalam konstruksi ini, aktualisasi dapat dipahami sebagai integrasi empat unsur: kapasitas, kesadaran, tindakan, dan orientasi nilai. Kapasitas menjawab apa yang mungkin dilakukan; kesadaran menjawab apakah seseorang memahami dirinya; tindakan mengubah kemungkinan menjadi kenyataan; orientasi nilai menentukan ke mana

tindakan diarahkan. Jika salah satu unsur hilang, aktualisasi menjadi timpang.

Kapasitas tanpa kesadaran menghasilkan kemampuan yang mungkin tidak dipahami pemiliknya. Kesadaran tanpa tindakan menghasilkan refleksi yang tidak berbuah. Tindakan tanpa nilai menghasilkan produktivitas yang tidak memiliki arah. Nilai tanpa kapasitas dan tindakan dapat berhenti sebagai cita-cita. Aktualisasi yang utuh memerlukan pertemuan keempatnya.

Pada tingkat sosial, aktualisasi juga tidak seharusnya diukur hanya melalui pencapaian personal. Nussbaum mengingatkan pentingnya melihat apakah manusia benar-benar memiliki kesempatan untuk melakukan dan menjadi sesuatu yang bernilai.[387] Perspektif ini memperlihatkan bahwa pengembangan manusia selalu memiliki dimensi struktural. Potensi individu membutuhkan lingkungan yang menyediakan pendidikan, ruang kebebasan, keamanan, relasi, dan kesempatan untuk berkembang.

Pada tingkat spiritual, aktualisasi menemukan kedalaman terakhirnya ketika kemampuan tidak lagi diperlakukan sebagai milik ego semata. Potensi menjadi amanah. Kecerdasan menjadi sarana pencarian kebenaran; kemampuan emosional menjadi jalan membangun relasi yang sehat; kemampuan sosial menjadi sarana kebermanfaatan; kepemimpinan menjadi tanggung jawab; dan panggilan kehidupan menjadi bentuk pengabdian.

Karena itu, perjalanan dari potensi menuju aktualisasi bukan perjalanan menuju kesempurnaan tanpa batas. Ia merupakan proses menjadi manusia yang semakin sadar terhadap apa yang diberikan kepadanya, semakin bertanggung jawab atas penggunaannya, dan

semakin mampu menghubungkan kemampuan personal dengan nilai yang melampaui kepentingan dirinya. Aktualisasi bukan puncak yang membuat perjalanan selesai. Ia merupakan cara hidup yang terus menguji apakah potensi yang dimiliki benar-benar telah diterjemahkan menjadi kualitas keberadaan.

Pada akhirnya, manusia tidak dinilai hanya dari banyaknya kemungkinan yang pernah terbuka di hadapannya. Nilai eksistensialnya juga terletak pada apa yang ia pilih untuk diwujudkan, apa yang ia rela tinggalkan, siapa yang memperoleh manfaat dari kemampuannya, dan orientasi moral-spiritual yang membentuk seluruh proses tersebut. Potensi memberi manusia kemungkinan untuk menjadi; aktualisasi menjadikan kemungkinan itu sebagai kenyataan yang dapat dipertanggungjawabkan.

# Bab 12 — Transformasi Diri: Dari Kesadaran Menjadi Perubahan

**Kesadaran sebagai titik awal**

Transformasi diri berawal dari kemampuan manusia untuk menyadari keadaan dirinya sendiri. Kesadaran dalam pengertian ini tidak identik dengan sekadar mengetahui apa yang sedang terjadi. Seseorang dapat mengetahui bahwa dirinya marah, takut, iri, kecewa, atau kehilangan arah tanpa sungguh-sungguh memahami struktur batin yang melahirkan pengalaman tersebut. Kesadaran yang menjadi awal perubahan memiliki kedalaman reflektif: manusia bukan hanya mengalami dirinya, melainkan mampu mengambil jarak dari pengalaman itu, memandangnya, menilainya, dan mempertanyakan arah yang sedang ditempuh.

Karena itu, perubahan yang bermakna tidak dimulai dari keinginan untuk tampak berbeda di hadapan orang lain. Ia dimulai ketika seseorang bersedia melihat dirinya tanpa perlindungan citra. Selama manusia masih sibuk mempertahankan gambaran ideal tentang dirinya, pengalaman yang seharusnya menjadi bahan pembelajaran justru dapat berubah menjadi pembenaran. Kesadaran menuntut keberanian untuk mengakui adanya jarak antara siapa seseorang mengira dirinya dan bagaimana dirinya sungguh-sungguh berpikir, merasa, memilih, dan bertindak.

Al-Qur'an memberikan landasan yang kuat bagi gagasan bahwa perubahan memiliki dimensi internal. Allah menyatakan bahwa Dia tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri (Q.S. al-Ra'd 13: 11).[388] Ayat ini tidak tepat dipahami sebagai formula mekanis bahwa setiap perubahan eksternal sepenuhnya berada dalam kendali individu. Ia lebih tepat dibaca sebagai penegasan mengenai pentingnya dimensi batin dan orientasi internal dalam proses perubahan. Struktur kehidupan memang dipengaruhi oleh keadaan sosial, sejarah, ekonomi, dan berbagai kondisi yang berada di luar kendali seseorang; tetapi transformasi manusia tetap menuntut perubahan pada wilayah kesadaran, orientasi, dan tindakan.

Kesadaran juga memiliki dimensi etis. Mengetahui diri berarti mulai menyadari konsekuensi dari pilihan-pilihan diri. Pada tingkat tertentu, seseorang tidak lagi dapat mengatakan bahwa ia sama sekali tidak mengetahui mengapa ia bertindak dengan cara tertentu. Kesadaran membuka ruang tanggung jawab. Ia mengubah pengalaman dari sesuatu yang sekadar "terjadi kepada saya" menjadi sesuatu yang dapat saya renungkan dan, sejauh berada dalam kemampuan saya, saya tanggapi secara berbeda.

Dalam psikologi agama William James, perubahan kepribadian yang mendalam digambarkan melalui pergeseran pusat energi kebiasaan: sesuatu yang sebelumnya berada di pinggir kesadaran dapat menjadi pusat orientasi hidup, sehingga cara seseorang menilai dan menjalani kehidupannya berubah.[389] Kerangka James penting karena menunjukkan bahwa transformasi tidak harus selalu berbentuk peristiwa spektakuler. Ia dapat berlangsung melalui perubahan

bertahap dalam apa yang dianggap penting, bagaimana perhatian diarahkan, dan kebiasaan apa yang secara terus-menerus diperkuat.

Dari sini dapat dirumuskan satu prinsip penting: kesadaran merupakan kondisi kemungkinan bagi perubahan, tetapi belum merupakan perubahan itu sendiri. Seseorang dapat sangat sadar bahwa ia memiliki kebiasaan buruk dan tetap mengulanginya. Pengetahuan tentang diri belum otomatis menghasilkan kemampuan mengubah diri. Jarak antara “mengetahui” dan “menjadi” merupakan ruang tempat niat, latihan, disiplin, kebiasaan, dan ketekunan bekerja.

Kesadaran yang matang akhirnya bukan kesadaran yang terus-menerus mengawasi diri secara obsesif. Ia adalah kemampuan untuk hadir terhadap kehidupan secara jernih tanpa tenggelam sepenuhnya di dalam dorongan yang muncul. Manusia belajar mengatakan: saya sedang marah, tetapi saya bukan kemarahan itu; saya mengalami kegagalan, tetapi kegagalan itu bukan keseluruhan identitas saya; saya pernah melakukan kesalahan, tetapi kesalahan tidak harus menjadi masa depan saya. Di dalam jarak reflektif semacam itulah kemungkinan transformasi mulai terbuka.

**Niat**

Jika kesadaran membuka kemungkinan perubahan, niat memberikan arah terhadap kemungkinan tersebut. Kesadaran menjawab pertanyaan tentang apa yang sedang terjadi dalam diri; niat mulai menjawab pertanyaan tentang ke mana diri hendak diarahkan. Tanpa orientasi, kesadaran mudah berubah menjadi pengamatan yang tidak menghasilkan keputusan. Manusia dapat memahami kelemahannya secara mendalam, tetapi tetap hidup dalam pola lama

apabila pengetahuan tersebut tidak diterjemahkan menjadi kehendak untuk bergerak.

Niat dalam kerangka ini tidak semata-mata berarti keinginan sesaat. Keinginan dapat muncul dan lenyap mengikuti keadaan psikologis, sedangkan niat menunjuk pada orientasi yang lebih sadar terhadap suatu tindakan. Karena itu, transformasi diri membutuhkan perbedaan antara "ingin berubah" dan "menetapkan arah perubahan". Yang pertama dapat bersifat emosional; yang kedua mengandung komitmen.

Dimensi normatif niat tampak dalam penekanan Al-Qur'an terhadap pengabdian yang dimurnikan kepada Allah. Manusia diperintahkan beribadah kepada Allah dengan memurnikan agama bagi-Nya dan mengarahkan diri kepada kebenaran (Q.S. al-Bayyinah 98: 5).[390] Ayat tersebut tidak sedang memberikan teori psikologi tentang niat dalam pengertian modern, tetapi menyediakan landasan normatif bahwa tindakan keagamaan memperoleh orientasi moral dari apa yang menjadi pusat pengabdian dan kepada siapa tindakan itu diarahkan.

Niat karena itu tidak dapat direduksi menjadi "motivasi". Dalam psikologi, motivasi dapat digunakan untuk menjelaskan dorongan yang menggerakkan perilaku. Dalam horizon etika dan spiritualitas Islam, niat memiliki cakupan yang lebih luas karena menyangkut arah batin tindakan, orientasi nilai, dan hubungan manusia dengan Tuhan. Dua tindakan yang secara lahiriah sama dapat memiliki makna moral yang berbeda apabila orientasi batinnya berbeda.

Persoalan menjadi lebih rumit ketika manusia memiliki niat yang bercampur. Seseorang dapat melakukan kebaikan sekaligus mengharapkan pengakuan. Ia dapat menolong karena kasih sekaligus karena ingin dipandang baik. Ia dapat bekerja keras demi tanggung

jawab sekaligus demi status. Campuran semacam ini menunjukkan bahwa transformasi batin bukan persoalan memilih antara niat “murni” dan “tidak murni” secara sederhana. Ia merupakan proses terus-menerus membaca kembali pusat orientasi diri.

Pada tingkat eksistensial, niat bekerja sebagai keputusan tentang manusia macam apa yang hendak dibentuk melalui tindakan. Ketika seseorang memutuskan untuk menjadi lebih sabar, jujur, disiplin, atau bertanggung jawab, ia sesungguhnya tidak hanya memilih suatu perilaku; ia sedang memilih arah pembentukan karakter. Sebuah tindakan yang dilakukan berulang kali dengan orientasi tertentu perlahan-lahan ikut menentukan siapa dirinya.

Karena itu, niat perlu diuji melalui tindakan. Niat yang tidak pernah masuk ke dalam praksis mudah berubah menjadi fantasi moral tentang diri. Seseorang dapat membayangkan dirinya sebagai pribadi yang sabar tanpa pernah berhadapan dengan situasi yang menguji kesabarannya. Transformasi dimulai ketika niat masuk ke dalam kondisi konkret, menghadapi hambatan, dan tetap dipertahankan melalui tindakan.

Niat yang matang juga tidak identik dengan kepastian. Manusia dapat memulai perjalanan perubahan dengan pemahaman yang terbatas. Yang dibutuhkan bukan kepastian bahwa seluruh proses akan berjalan sesuai rencana, melainkan kejelasan tentang arah yang dianggap benar. Dalam pengertian ini, niat merupakan kompas, bukan peta lengkap kehidupan.

**Taubat dan perubahan arah**

Taubat sering dipahami secara sempit sebagai penyesalan setelah melakukan dosa. Pengertian tersebut benar sebagai salah satu unsurnya, tetapi tidak memadai untuk menggambarkan fungsi taubat dalam transformasi diri. Secara eksistensial, taubat merupakan perubahan arah. Manusia menyadari bahwa jalan yang ditempuhnya tidak lagi dapat dipertahankan, kemudian mengarahkan kembali kehidupannya kepada orientasi yang dinilai benar.

Al-Qur'an memerintahkan orang beriman untuk bertobat kepada Allah dengan *tawbah nasūḥā*, taubat yang sungguh-sungguh (Q.S. al-Taḥrīm 66: 8).[391] Struktur ayat tersebut penting: taubat bukan sekadar pengalaman emosional berupa rasa bersalah, melainkan gerakan kembali kepada Allah yang berkaitan dengan perubahan keadaan moral seseorang. Dalam penafsiran al-Ṭabarī, taubat tersebut dijelaskan sebagai kembali dari dosa menuju ketaatan kepada Allah, dengan penekanan pada tidak mengulangi tindakan yang telah ditinggalkan.[392]

Di sini terlihat perbedaan mendasar antara rasa bersalah dan taubat. Rasa bersalah dapat membuat seseorang terperangkap dalam masa lalu. Taubat mengakui masa lalu tanpa menjadikannya penjara identitas. Orang yang bertobat tidak menyangkal kesalahan, tetapi juga tidak menganggap kesalahan sebagai takdir permanen dirinya. Masa lalu menjadi sesuatu yang harus dipertanggungjawabkan sekaligus ditransformasikan menjadi dasar bagi arah hidup yang baru.

Perspektif ini memiliki implikasi psikologis dan etis yang penting. Identitas manusia tidak dapat direduksi menjadi akumulasi kesalahannya. Seseorang memang dibentuk oleh sejarah tindakan, tetapi sejarah tidak sepenuhnya menutup kemungkinan perubahan. Al-

Qur'an bahkan melarang manusia berputus asa dari rahmat Allah ketika mereka telah melampaui batas terhadap diri sendiri (Q.S. al-Zumar 39: 53).[393] Pesan ini mempunyai arti transformasional: kesalahan harus dipandang serius, tetapi kesalahan tidak boleh dijadikan alasan untuk meniadakan kemungkinan kembali.

Taubat juga menuntut keberanian epistemik. Manusia harus bersedia mengakui bahwa penilaian yang selama ini diyakininya mungkin keliru. Perubahan arah hampir selalu mengandung pengakuan bahwa orientasi sebelumnya memiliki kekurangan. Dalam arti ini, taubat bukan hanya perubahan perilaku, tetapi juga koreksi terhadap cara melihat diri, orang lain, dan kehidupan.

Perubahan arah menjadi otentik ketika ia menyentuh pola hidup. Jika seseorang mengaku menyesal tetapi terus memelihara kondisi yang membuat kesalahan yang sama berulang, perubahan tersebut belum mencapai kedalaman transformasional. Taubat perlu diwujudkan dalam perubahan lingkungan, kebiasaan, relasi, cara mengelola dorongan, dan bentuk tanggung jawab.

Di sinilah taubat bertemu dengan kesadaran. Kesadaran membuat seseorang melihat penyimpangan; taubat mengubah relasi terhadap penyimpangan itu; latihan kemudian membangun struktur kehidupan yang memungkinkan arah baru dipertahankan. Transformasi bukan satu titik emosional, melainkan proses rekonstruksi orientasi.

Taubat juga menghindarkan spiritualitas dari perfeksionisme. Manusia yang memahami taubat secara mendalam tidak mengukur keberhasilan transformasi dari ketiadaan seluruh kesalahan, melainkan dari kemampuan untuk mengenali penyimpangan, kembali, memperbaiki, dan melanjutkan perjalanan. Kesempurnaan bukan

syarat untuk bergerak; kesediaan untuk terus kembali justru merupakan bagian dari kematangan spiritual.

**Mujahadah**

Transformasi diri memasuki wilayah yang lebih berat ketika niat harus berhadapan dengan resistensi internal. Manusia dapat mengetahui apa yang baik, menghendaki perubahan, bahkan menyesali kesalahan, tetapi tetap mengalami tarikan kuat dari pola lama. Di sinilah konsep *mujāhadah* memperoleh signifikansinya. Mujahadah menunjuk pada kesungguhan mengerahkan diri dalam perjuangan menuju kebaikan, termasuk menghadapi kecenderungan diri yang menghambat orientasi tersebut.

Al-Qur'an menyatakan bahwa orang-orang yang bersungguh-sungguh di jalan Allah akan memperoleh petunjuk menuju jalan-jalan-Nya (Q.S. al-'Ankabūt 29: 69).[394] Ayat ini menempatkan perjuangan dan petunjuk dalam relasi yang dinamis. Petunjuk tidak digambarkan sebagai alasan untuk pasif, melainkan hadir dalam horizon kesungguhan manusia menempuh jalan yang benar.

Mujahadah tidak seharusnya dipahami sebagai perang terhadap diri dalam arti membenci seluruh aspek kemanusiaan. Dorongan biologis, emosi, kebutuhan akan penghargaan, keinginan untuk berhasil, bahkan kebutuhan mempertahankan diri tidak dengan sendirinya merupakan kejahatan. Persoalannya adalah bagaimana dorongan tersebut ditempatkan dalam struktur nilai yang lebih tinggi. Transformasi menuntut kemampuan mengatur dorongan, bukan sekadar memusnahkannya.

Tradisi tasawuf memberikan perhatian besar pada pembinaan jiwa melalui latihan. Dalam kerangka al-Ghazālī, pembentukan manusia yang baik tidak berhenti pada pengetahuan mengenai kebajikan; jiwa perlu dilatih melalui praktik yang berulang sehingga kecenderungan moral menjadi semakin tertanam. Struktur semacam ini menunjukkan bahwa perubahan karakter mempunyai dimensi asketik: manusia tidak selalu dapat menunggu munculnya perasaan yang tepat sebelum bertindak dengan benar.

Mujahadah karena itu mengandung paradoks. Pada tahap awal, tindakan baik sering kali terasa sebagai sesuatu yang "dipaksakan" kepada diri karena kebiasaan lama belum mendukungnya. Namun, melalui pengulangan, tindakan yang semula membutuhkan usaha besar dapat menjadi lebih mudah. William James, dari perspektif psikologis yang berbeda, juga menekankan arti pembentukan kebiasaan dalam perubahan moral dan religius. Dalam pembahasannya mengenai konversi, perubahan dapat berlangsung melalui pembangunan sedikit demi sedikit seperangkat kebiasaan moral dan spiritual baru.[395]

Perbandingan tersebut tidak berarti bahwa konsep tasawuf dapat direduksi menjadi psikologi kebiasaan. Mujahadah mempunyai dimensi teologis dan etis yang tidak identik dengan pembentukan jalur kebiasaan. James menjelaskan mekanisme psikologis perubahan; tradisi tasawuf berbicara tentang orientasi jiwa, pengendalian nafs, dan kedekatan kepada Allah. Keduanya dapat dipertemukan secara dialogis, tetapi tidak boleh dicampuradukkan secara konseptual.

Mujahadah juga mengajarkan bahwa transformasi tidak selalu terasa menyenangkan. Ada fase ketika perubahan menuntut manusia

melakukan sesuatu yang bertentangan dengan kenyamanan, impuls, atau kepentingan jangka pendeknya. Jika perubahan hanya diukur berdasarkan kenyamanan emosional, manusia akan mudah menganggap setiap ketidaknyamanan sebagai tanda bahwa jalan yang ditempuhnya salah.

Yang perlu dijaga adalah proporsi. Mujahadah tidak membenarkan kekerasan terhadap tubuh atau penyangkalan terhadap kebutuhan manusia secara ekstrem. Perjuangan spiritual yang sehat justru menghasilkan kemampuan mengintegrasikan dorongan manusia ke dalam kehidupan yang lebih tertata. Nilai sebuah latihan tidak ditentukan oleh seberapa berat penderitaan yang ditimbulkannya, tetapi oleh perubahan kualitas manusia yang dihasilkannya.

**Disiplin diri**

Jika mujahadah menjelaskan dimensi perjuangan, disiplin diri menjelaskan bentuk keberlanjutan perjuangan tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Transformasi yang hanya mengandalkan semangat sesaat cenderung rapuh karena kehidupan manusia tidak bergerak melalui intensitas emosional yang konstan. Ada hari ketika seseorang sangat termotivasi, tetapi ada pula hari ketika dorongan tersebut melemah. Disiplin memungkinkan arah hidup tetap dipelihara ketika perasaan tidak lagi mendukung.

Disiplin diri pada dasarnya merupakan kemampuan mengatur tindakan berdasarkan nilai yang telah dipilih, bukan semata-mata berdasarkan dorongan yang paling kuat pada suatu saat. Ia merupakan bentuk kebebasan yang matang. Manusia yang sepenuhnya mengikuti setiap impuls mungkin tampak bebas karena tidak membatasi dirinya,

padahal ia justru berada di bawah kekuasaan dorongan yang tidak dipilih secara sadar.

Dalam perspektif Islam, kesabaran dan keteguhan bukan sekadar kemampuan menahan penderitaan, tetapi kapasitas mempertahankan orientasi moral. Al-Qur'an menyeru orang beriman untuk bersabar, saling menguatkan dalam kesabaran, tetap teguh, dan bertakwa agar memperoleh keberuntungan (Q.S. Āli 'Imrān 3: 200).[396] Struktur perintah tersebut menunjukkan bahwa keberlanjutan tindakan moral membutuhkan daya tahan, bukan hanya pengetahuan tentang apa yang benar.

Disiplin juga mengubah hubungan manusia dengan waktu. Orang yang tidak disiplin sering menempatkan masa depan sebagai sesuatu yang abstrak dan mengorbankannya demi kepuasan sekarang. Sebaliknya, disiplin membuat seseorang bersedia menunda sebagian kenyamanan demi nilai yang lebih jauh. Dalam pengertian ini, disiplin merupakan kemampuan menghadirkan masa depan ke dalam keputusan masa kini.

Aspek lain yang penting adalah keterukuran. Disiplin tidak harus berarti aturan yang kaku untuk seluruh kehidupan. Ia dapat berbentuk ritme yang memungkinkan tindakan baik menjadi konsisten: waktu belajar, waktu bekerja, waktu beribadah, waktu beristirahat, waktu merenung, dan waktu memperbaiki relasi. Struktur kehidupan yang terlalu kacau membuat niat baik sulit mendapatkan bentuk yang stabil.

Tradisi psikologi William James membantu memperjelas persoalan ini melalui pembahasannya mengenai kebiasaan. Kebiasaan mengurangi kebutuhan perhatian sadar pada tindakan yang telah sering dilakukan, tetapi sekaligus membuat pola lama menjadi lebih

sulit diubah.[397] Karena itu, disiplin memiliki dua fungsi sekaligus: membentuk pola baru dan melemahkan ketergantungan pada pola lama.

Disiplin yang sehat berbeda dari kontrol diri yang represif. Kontrol represif dapat membuat seseorang tampak tertib di permukaan sambil menyimpan konflik batin yang tidak terselesaikan. Disiplin yang matang bekerja melalui integrasi: seseorang memahami mengapa suatu tindakan penting, menerima keterbatasan dirinya, kemudian menyusun struktur yang membantu dirinya menjalankan keputusan tersebut.

Dalam kerangka transformasi spiritual, disiplin juga mencegah kesalahpahaman bahwa pengalaman batin yang mendalam dengan sendirinya menghasilkan perubahan. Pengalaman dapat membuka kesadaran, tetapi kehidupan ditentukan oleh apa yang dilakukan setelah pengalaman itu berlalu. Kualitas spiritual akhirnya perlu memperoleh bentuk dalam kebiasaan hidup yang konkret.

**Kebiasaan dan karakter**

Karakter tidak terbentuk terutama melalui keputusan besar yang sesekali muncul dalam kehidupan. Ia lebih sering dibangun melalui tindakan-tindakan kecil yang berulang sampai menjadi pola. Seseorang menjadi jujur bukan karena sekali berkata benar, sebagaimana seseorang tidak menjadi tidak disiplin hanya karena sekali terlambat. Karakter berada pada tingkat yang lebih dalam: ia menunjuk pada kecenderungan yang relatif stabil dalam merespons situasi.

Karena itu, kebiasaan merupakan jembatan antara niat dan karakter. Niat memberikan arah, disiplin menjaga pelaksanaan, sedangkan kebiasaan membuat tindakan tertentu semakin

terinternalisasi. Ketika suatu tindakan dilakukan berulang dengan orientasi yang sama, tindakan tersebut perlahan tidak lagi terasa sebagai keputusan yang sepenuhnya baru. Ia menjadi bagian dari cara seseorang berada di dalam dunia.

William James membedakan temperamen dari karakter dengan memberi perhatian pada peran kebiasaan dalam pembentukan karakter. Dalam kerangka tersebut, karakter memiliki dimensi yang dipelajari dan dibentuk melalui kebiasaan moral, sosial, dan profesional.[398] Perspektif ini penting karena menolak pandangan bahwa karakter sepenuhnya merupakan sesuatu yang sudah selesai sejak awal kehidupan.

Akan tetapi, kebiasaan tidak selalu menghasilkan karakter yang baik. Kebiasaan dapat membentuk keburukan sebagaimana membentuk kebaikan. Manusia dapat menjadi semakin mudah marah karena terus melatih kemarahan, semakin mudah berbohong karena kebohongan terus diulang, atau semakin terbiasa menghindari tanggung jawab karena penghindaran terus-menerus memberikan kenyamanan jangka pendek. Karena itu, pertanyaan transformasional bukan sekadar “kebiasaan apa yang saya miliki?”, melainkan “manusia seperti apa yang sedang dibentuk oleh kebiasaan tersebut?”

Pertanyaan tersebut menggeser pembicaraan dari produktivitas menuju pembentukan diri. Kebiasaan membaca, misalnya, dapat memperluas pengetahuan, tetapi belum tentu menghasilkan kebijaksanaan. Kebiasaan beribadah dapat membangun keteraturan, tetapi belum otomatis menjamin kedalaman moral. Kebiasaan bekerja keras dapat menghasilkan prestasi, tetapi juga dapat membentuk obsesi apabila tidak ditempatkan dalam horizon nilai yang lebih luas.

Di sinilah kebiasaan harus dibaca bersama dengan niat dan nilai. Tindakan yang sama dapat memiliki fungsi pembentukan karakter yang berbeda bergantung pada orientasinya. Repetisi tanpa refleksi dapat menghasilkan mekanisasi; refleksi tanpa repetisi menghasilkan pengetahuan yang tidak berakar. Transformasi membutuhkan keduanya: kesadaran yang mengarahkan dan kebiasaan yang mengendapkan.

Dalam tradisi spiritual, pembentukan karakter juga berkaitan dengan latihan moral yang berkelanjutan. Yedi Supriadi, dalam kajiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka, melaporkan bahwa praktik spiritual yang dikembangkan di lingkungan tersebut dikaitkan dengan proses pembentukan kesadaran dan jati diri.[399] Temuan tersebut perlu ditempatkan secara proporsional: ia berbicara mengenai konteks komunitas tertentu dan tidak dapat digeneralisasi sebagai hukum universal pembentukan karakter. Nilainya bagi pembahasan ini terletak pada ilustrasi bahwa praktik spiritual yang berulang dapat dipahami sebagai bagian dari proses pembentukan identitas.

Karakter yang matang akhirnya bukan sekadar kumpulan kebiasaan baik, melainkan kemampuan mengorganisasikan kebiasaan di sekitar prinsip yang lebih tinggi. Seseorang dapat disiplin, tetapi disiplin tanpa kebijaksanaan dapat menjadi kekakuan. Seseorang dapat berani, tetapi keberanian tanpa pertimbangan dapat berubah menjadi kecerobohan. Karakter tumbuh ketika kebiasaan-kebiasaan tersebut ditempatkan dalam struktur moral yang saling mengoreksi.

**Mengubah pengalaman menjadi pembelajaran**

Pengalaman tidak dengan sendirinya menjadi pengetahuan. Manusia dapat mengalami kegagalan berkali-kali tanpa memahami mengapa ia terus mengulangi pola yang sama. Ia dapat melewati konflik tanpa menjadi lebih dewasa, mengalami keberhasilan tanpa menjadi lebih bijaksana, atau mengalami penderitaan tanpa menemukan orientasi baru. Yang mengubah pengalaman menjadi pembelajaran bukan semata-mata peristiwa, melainkan proses refleksi terhadap makna dan konsekuensinya.

Karena itu, pengalaman perlu dibedakan dari interpretasi atas pengalaman. Dua orang dapat mengalami peristiwa yang hampir sama tetapi menghasilkan pembelajaran yang berbeda karena mereka memberi makna yang berbeda terhadap apa yang terjadi. Seseorang dapat menafsirkan kegagalan sebagai bukti bahwa dirinya tidak berharga; orang lain dapat membacanya sebagai informasi mengenai keterbatasan strategi yang digunakan. Peristiwa tidak berbicara sendiri. Kesadaran manusialah yang menafsirkan.

Kemampuan belajar dari pengalaman menuntut apa yang dapat disebut sebagai refleksi berlapis. Pertama, manusia perlu bertanya: apa yang terjadi? Kedua: bagaimana saya meresponsnya? Ketiga: mengapa saya merespons demikian? Keempat: keyakinan atau pola apa yang berada di balik respons tersebut? Kelima: apa yang perlu diubah agar pengalaman serupa menghasilkan respons yang lebih matang? Pertanyaan-pertanyaan tersebut mengubah pengalaman menjadi bahan pembentukan diri.

William James menunjukkan bahwa pengalaman religius dan perubahan kepribadian dapat menggeser pusat orientasi seseorang.

Suatu pengalaman memperoleh daya transformasional ketika gagasan atau nilai yang sebelumnya berada di pinggir kesadaran menjadi pusat energi personal.[400] Perspektif ini memperlihatkan bahwa pengalaman tidak penting hanya karena intensitasnya, melainkan karena kemampuan pengalaman tersebut mengubah struktur perhatian dan tindakan.

Namun pengalaman yang intens tidak selalu identik dengan pengalaman yang benar. Perasaan sangat yakin, sangat tersentuh, atau sangat tercerahkan tetap memerlukan pengujian melalui konsekuensi kehidupan. James sendiri mengingatkan bahwa apa yang terasa sangat baik atau memuaskan tidak otomatis identik dengan kebenaran; pengalaman perlu ditempatkan dalam keseluruhan pengalaman manusia.[401] Prinsip kritis ini penting dalam pembentukan spiritualitas yang dewasa.

Dalam kerangka Islam, pembelajaran dari pengalaman juga berkaitan dengan kemampuan melakukan *i'tibār*: mengambil pelajaran dari apa yang terjadi. Kehidupan tidak hanya terdiri atas kejadian, tetapi menyediakan bahan bagi pembentukan kebijaksanaan. Kesalahan dapat menjadi guru apabila manusia tidak menghabiskan energinya untuk menyangkal kesalahan atau membela citra dirinya.

Pengalaman juga perlu dikembalikan kepada tindakan. Refleksi yang tidak menghasilkan perubahan hanya menghasilkan narasi tentang diri. Seseorang dapat sangat pandai menjelaskan mengapa ia gagal, tetapi tetap gagal dengan cara yang sama. Pembelajaran yang sesungguhnya ditandai oleh perubahan dalam keputusan berikutnya.

Pada tingkat yang lebih dalam, manusia yang mampu belajar dari pengalaman tidak lagi bertanya semata-mata, "Mengapa ini terjadi

kepada saya?" Ia mulai bertanya, "Apa yang dapat saya pelajari tentang diri saya, tentang orang lain, tentang kehidupan, dan tentang arah yang harus saya tempuh?" Pertanyaan kedua tidak menghapus rasa sakit atau ketidakadilan suatu peristiwa, tetapi mengubah posisi manusia dari objek pasif menjadi subjek reflektif.

**Mengubah luka menjadi kebijaksanaan**

Luka merupakan bagian dari pengalaman manusia, tetapi tidak setiap luka menghasilkan kedalaman. Luka dapat membuat seseorang lebih peka, tetapi dapat pula membuatnya sinis. Ia dapat memperluas empati, tetapi dapat juga mempersempit kepercayaan. Karena itu, luka tidak memiliki makna transformasional secara otomatis. Yang menentukan adalah bagaimana luka diolah, ditafsirkan, dan ditempatkan dalam keseluruhan perjalanan hidup.

Bahaya pertama dalam menghadapi luka adalah identifikasi total dengan penderitaan. Ketika seseorang mengatakan "saya adalah korban", pengalaman traumatis dapat berubah dari suatu kejadian menjadi identitas yang menyerap seluruh kemungkinan dirinya. Pada titik tersebut, masa lalu tidak lagi menjadi sesuatu yang dialami; ia menjadi lensa yang digunakan untuk menafsirkan seluruh dunia.

Bahaya kedua adalah spiritualisasi yang tergesa-gesa. Tidak semua penderitaan harus segera diberi makna religius yang indah. Ada luka yang membutuhkan pengakuan, perlindungan, pertolongan psikologis, rekonsiliasi, bahkan keadilan. Mengatakan bahwa penderitaan pasti "ada hikmahnya" sebelum memahami kompleksitas penderitaan dapat menjadi bentuk pengabaian terhadap pengalaman orang yang terluka.

Transformasi yang matang mengambil jalan yang lebih lambat. Ia mengakui luka sebagai kenyataan, memberikan ruang bagi emosi yang menyertainya, kemudian perlahan mencari bentuk pemahaman yang tidak menjadikan luka sebagai pusat permanen identitas. Dalam proses ini, pengampunan tidak harus berarti menyangkal kejahatan yang dilakukan orang lain. Pengampunan dapat berarti melepaskan masa lalu dari kekuasaan mutlak atas masa depan.

Al-Qur'an membuka ruang bagi manusia yang telah melakukan kesalahan untuk tidak berputus asa dari rahmat Allah (Q.S. al-Zumar 39: 53).[402] Dalam konteks transformasi, prinsip tersebut dapat dibaca sebagai penolakan terhadap fatalisme moral: masa lalu memiliki konsekuensi, tetapi tidak harus menjadi satu-satunya definisi masa depan.

Luka juga dapat memperdalam pengetahuan tentang keterbatasan diri. Orang yang pernah kehilangan mungkin menjadi lebih peka terhadap kehilangan orang lain. Orang yang pernah mengalami kegagalan dapat memahami bahwa harga diri tidak identik dengan prestasi. Orang yang pernah dikhianati dapat belajar membedakan antara kepercayaan dan ketergantungan. Pembelajaran semacam itu baru menjadi kebijaksanaan apabila tidak berhenti pada kesimpulan tentang diri, tetapi menghasilkan cara hidup yang lebih proporsional.

Kebijaksanaan berbeda dari sekadar pengalaman. Pengalaman berkata, "Saya pernah mengalami ini." Kebijaksanaan bertanya, "Apa yang pengalaman ini ajarkan tentang cara saya harus hidup?" Pengalaman memperkaya biografi; kebijaksanaan mengubah orientasi.

Dalam tradisi spiritual yang dikaji Yedi Supriadi, praktik dzikir dan metode spiritual ditempatkan dalam proses pembentukan kesadaran

dan jati diri.[403] Temuan tersebut dapat dibaca secara terbatas sebagai ilustrasi bahwa pengalaman batin tidak berhenti pada keadaan kesadaran sesaat, tetapi dapat diarahkan kepada pembentukan diri. Namun, tidak tepat menjadikan studi komunitas tertentu sebagai bukti bahwa setiap luka atau pengalaman spiritual secara otomatis menghasilkan kebijaksanaan.

Kematangan terlihat ketika manusia mampu membawa luka tanpa terus-menerus membawa kekerasan yang pernah diterimanya kepada orang lain. Ia tidak melupakan, tetapi tidak lagi hidup sepenuhnya di bawah perintah ingatan. Ia mengingat untuk memahami, bukan untuk mengulang. Pada tahap itu, luka mulai berubah dari pusat penderitaan menjadi salah satu sumber kedalaman.

**Konsistensi**

Transformasi sering gagal bukan karena manusia tidak mengetahui apa yang harus dilakukan, melainkan karena pengetahuan dan niat tidak bertahan cukup lama untuk membentuk pola baru. Konsistensi merupakan kemampuan mempertahankan arah meskipun intensitas motivasi berubah. Ia menjadi penghubung antara keputusan yang benar dan karakter yang stabil.

Konsistensi tidak berarti melakukan sesuatu dengan intensitas yang sama setiap hari. Kehidupan manusia memiliki variasi energi, kesehatan, keadaan emosional, tuntutan pekerjaan, dan kondisi sosial. Konsistensi yang realistis justru memungkinkan perubahan menyesuaikan diri dengan kenyataan tanpa kehilangan arah. Yang dipertahankan bukan selalu ukuran tindakan, melainkan orientasi dasarnya.

Dalam perspektif psikologi, kebiasaan tumbuh melalui pengulangan. James menunjukkan bahwa pola tindakan yang diperoleh dapat menjadi semakin otomatis, sekaligus semakin sulit diubah ketika telah mengakar.[404] Temuan konseptual tersebut memberi alasan mengapa perubahan tidak cukup direncanakan secara kognitif. Pola lama perlu digantikan oleh pola baru melalui pengulangan yang memadai.

Konsistensi juga merupakan bentuk hubungan manusia dengan waktu. Banyak tujuan gagal karena manusia menuntut hasil terlalu cepat. Ia melakukan perubahan selama beberapa hari, tidak melihat hasil yang diharapkan, lalu menyimpulkan bahwa proses tersebut tidak bekerja. Padahal karakter dan struktur batin terbentuk melalui akumulasi tindakan yang sering kali tidak terlihat hasilnya pada tahap awal.

Ada perbedaan antara konsistensi dan kekakuan. Kekakuan mempertahankan bentuk meskipun bentuk tersebut sudah tidak relevan. Konsistensi mempertahankan prinsip sambil memungkinkan metode berubah. Orang yang konsisten dalam belajar, misalnya, tidak harus menggunakan cara yang sama sepanjang hidup; yang dipertahankan adalah komitmen terhadap pertumbuhan intelektual.

Dalam kehidupan spiritual, konsistensi juga mencegah manusia mengejar pengalaman puncak secara terus-menerus. Pengalaman luar biasa dapat memberi energi, tetapi kedalaman spiritual tidak dapat dibangun hanya dari pengalaman luar biasa. Ia membutuhkan praktik biasa yang dilakukan dengan kesetiaan luar biasa. Rutinitas yang sederhana dapat memiliki daya transformasional justru karena ia bertahan.

Konsistensi menguji ketulusan niat. Ketika seseorang hanya bertindak ketika sedang bersemangat, maka pusat tindakannya masih sangat ditentukan oleh keadaan emosional. Ketika ia mampu bertindak sesuai nilai meskipun suasana hati berubah, nilai tersebut mulai memperoleh posisi yang lebih stabil dalam struktur dirinya.

Karena itu, konsistensi sebaiknya tidak dipahami sebagai tuntutan untuk tidak pernah jatuh. Manusia yang jatuh lalu kembali kepada arah yang telah dipilih tetap berada dalam proses transformasi. Yang membedakan perjalanan yang matang dari siklus kegagalan adalah kemampuan untuk kembali tanpa menjadikan satu kemunduran sebagai alasan untuk meninggalkan seluruh perjalanan.

Konsistensi pada akhirnya merupakan seni mempertahankan arah dalam dunia yang berubah. Ia tidak menjanjikan perjalanan tanpa gangguan. Ia hanya memastikan bahwa gangguan tidak otomatis menjadi pengalihan tujuan.\

**Istiqamah**

Istiqamah merupakan bentuk kematangan dari seluruh proses transformasi. Kesadaran membuka mata, niat menentukan arah, taubat membalikkan orientasi yang keliru, mujahadah menghadapi resistensi, disiplin membentuk struktur tindakan, kebiasaan menanamkan pola, pengalaman memperkaya pemahaman, luka memperdalam kebijaksanaan, dan konsistensi menjaga gerak. Istiqamah memberikan kualitas keteguhan terhadap keseluruhan perjalanan tersebut.

Istiqamah tidak sama dengan keadaan tanpa perubahan. Manusia yang istiqamah bukan manusia yang tidak pernah mengalami keraguan, kelelahan, kesalahan, atau perubahan keadaan. Istiqamah menunjuk

pada kemampuan mempertahankan orientasi yang benar melalui perubahan keadaan. Ia lebih dekat kepada keteguhan arah daripada kekakuan bentuk.

Al-Qur'an menghubungkan keteguhan dengan seruan untuk bersabar, saling menguatkan dalam kesabaran, tetap berjaga, dan bertakwa (Q.S. Āli 'Imrān 3: 200).[405] Struktur tersebut memperlihatkan bahwa keteguhan bukan kualitas individual yang berdiri sendirian. Manusia membutuhkan latihan kesabaran, lingkungan yang menopang, dan kesadaran akan orientasi transenden.

Istiqamah juga perlu dibedakan dari ambisi perfeksionistik. Perfeksionisme sering menjadikan kesalahan kecil sebagai bukti kegagalan total. Istiqamah justru memungkinkan manusia kembali setelah tergelincir. Keteguhan bukan berarti tidak pernah menyimpang, melainkan tidak menjadikan penyimpangan sebagai alasan untuk menetap di jalan yang salah.

Dalam horizon taubat, istiqamah memperlihatkan bahwa kembali kepada Allah bukan peristiwa sekali jadi. Taubat memerlukan keberlanjutan karena manusia hidup dalam waktu dan terus berhadapan dengan kemungkinan kembali kepada pola lama. Al-Qur'an memerintahkan taubat yang sungguh-sungguh, sementara penafsiran klasik menekankan dimensi meninggalkan keburukan dan tidak kembali kepadanya.[406] Karena itu, istiqamah dapat dipahami sebagai bentuk temporal dari taubat: arah baru dipelihara melalui waktu.

Perspektif Yedi Supriadi mengenai pembentukan jati diri melalui praktik spiritual juga dapat ditempatkan secara terbatas dalam kerangka ini. Kajian beliau terhadap Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka menggambarkan proses yang menghubungkan metode dan praktik spiritual dengan pembentukan kesadaran serta jati diri.[407] Nilai

konseptualnya bagi pembahasan ini terletak pada perhatian terhadap proses, bukan sekadar keadaan batin sesaat. Namun konstruksi yang lebih luas mengenai istiqamah di sini merupakan sintesis pembahasan, bukan atribusi langsung kepada Yedi Supriadi.

Istiqamah akhirnya memperlihatkan bahwa transformasi diri bukan proyek untuk menghasilkan "diri baru" yang terputus dari sejarah diri lama. Transformasi adalah penataan kembali kehidupan sehingga kesadaran, niat, tindakan, kebiasaan, dan nilai bergerak semakin selaras. Masa lalu tetap menjadi bagian dari biografi, tetapi tidak lagi menjadi penguasa mutlak atas arah masa depan.

Ada kedalaman tertentu dalam memahami perubahan seperti ini. Manusia tidak mengubah dirinya dengan sekali keputusan. Ia mengubah dirinya melalui ribuan keputusan kecil yang, karena terus diulang, perlahan membentuk cara baru dalam melihat, memilih, merespons, dan hidup. Transformasi yang paling mendalam sering kali tidak tampak dramatis dari luar. Ia tampak dalam cara seseorang menjadi lebih jernih ketika menghadapi konflik, lebih tenang ketika menghadapi kegagalan, lebih bertanggung jawab ketika berbuat salah, lebih rendah hati ketika berhasil, dan lebih mampu kembali ketika tersesat. Pada akhirnya, istiqamah bukan sekadar kemampuan bertahan. Ia adalah kemampuan menjaga hubungan antara arah dan tindakan. Seseorang disebut mengalami transformasi bukan karena ia pernah memiliki kesadaran yang mendalam, melainkan karena kesadaran tersebut perlahan menjadi cara hidup. Di situlah perjalanan dari kesadaran menuju perubahan menemukan bentuknya yang paling konkret: manusia tidak lagi hanya memahami apa yang seharusnya menjadi dirinya, tetapi mulai menjadikannya kenyataan melalui cara ia hidup.

# Bab 13 — Ikhtiar, Takdir, dan Seni Menjalani Kehidupan

## Manusia dan pilihan

Kehidupan manusia berlangsung di dalam ketegangan yang tidak pernah sepenuhnya dapat dihapus antara apa yang dapat dipilih dan apa yang berada di luar jangkauan pilihan. Manusia lahir tanpa menentukan tempat, keluarga, zaman, tubuh, dan sebagian besar keadaan awal yang membentuk kehidupannya. Namun, keterbatasan tersebut tidak menghapus kapasitas manusia untuk merespons keadaan. Di antara kondisi yang diterima dan respons yang dipilih itulah ruang eksistensial manusia terbentuk. Ikhtiar, dalam pengertian yang lebih mendalam, berakar pada kesadaran bahwa manusia bukan penguasa mutlak atas realitas, tetapi juga bukan makhluk yang sepenuhnya pasif di hadapan realitas.

Al-Qur'an memberikan landasan penting bagi pemahaman tentang pilihan manusia ketika menggambarkan jalan kehidupan sebagai ruang yang mempertemukan petunjuk, kehendak, dan respons manusia. Dalam salah satu formulasi yang paling eksplisit, Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diberi pilihan untuk beriman atau kufur (Q.S. al-Kahf 18: 29).[408] Ayat tersebut tidak dengan sendirinya menyelesaikan seluruh problem filosofis mengenai kebebasan kehendak, tetapi ia menunjukkan bahwa tanggung jawab manusia tidak dapat dipahami tanpa mengakui adanya kapasitas memilih. Pilihan, dalam horizon

wahyu, bukan sekadar kemampuan psikologis untuk menentukan preferensi, melainkan dasar bagi pertanggungjawaban moral.

Persoalan menjadi lebih kompleks ketika pilihan manusia ditempatkan dalam kerangka kemahakuasaan Allah. Jika Allah Mahakuasa dan segala sesuatu berada dalam pengetahuan-Nya, bagaimana mungkin manusia tetap dipandang sebagai pelaku yang bertanggung jawab? Pertanyaan tersebut telah menjadi salah satu problem klasik dalam teologi Islam. Tradisi kalam memperlihatkan spektrum jawaban yang berbeda, mulai dari penekanan yang sangat kuat terhadap kebebasan manusia hingga penekanan yang sangat kuat terhadap kemutlakan kehendak Allah. Perbedaan itu memperlihatkan bahwa hubungan antara kehendak ilahi dan kehendak manusia tidak memadai jika dijelaskan dengan dikotomi sederhana antara “bebas” dan “tidak bebas”.

Dalam kerangka etis yang lebih operasional, persoalan tersebut dapat didekati melalui pembedaan antara **kondisi** dan **respons**. Tidak semua keadaan berada dalam kuasa manusia; tetapi cara manusia mengarahkan kehendak, menilai keadaan, mengambil keputusan, dan bertindak terhadapnya merupakan wilayah yang mempunyai dimensi tanggung jawab. Pembedaan ini tidak dimaksudkan untuk menyangkal ketergantungan manusia kepada Allah, melainkan untuk menghindarkan konsep takdir dari fatalisme. Fatalisme mengubah keterbatasan manusia menjadi alasan untuk tidak bertindak, sedangkan kesadaran akan takdir semestinya memperdalam tanggung jawab manusia justru karena ia menyadari bahwa kemampuan bertindak itu sendiri merupakan amanah.

Di sini pilihan tidak boleh direduksi menjadi kebebasan tanpa batas. Manusia memilih di dalam suatu jaringan kondisi biologis, sosial, historis, ekonomi, psikologis, dan spiritual yang tidak seluruhnya ia ciptakan sendiri. Kebebasan manusia karena itu bersifat terbatas, situasional, dan bertingkat. Seseorang mungkin tidak dapat memilih apakah ia mengalami suatu kehilangan, tetapi ia masih memiliki ruang untuk menentukan apakah kehilangan tersebut akan direspons dengan keputusasaan, penolakan, refleksi, pencarian pertolongan, atau transformasi diri. Ruang respons itu bukanlah kebebasan absolut, tetapi justru merupakan bentuk kebebasan yang nyata secara eksistensial.

Kesadaran semacam ini menghasilkan konsepsi manusia yang tidak jatuh ke dalam dua ekstrem. Di satu sisi, manusia tidak ditempatkan sebagai pusat kausalitas yang berdiri sendiri seolah-olah keberhasilannya sepenuhnya merupakan produk kehendak individual. Di sisi lain, manusia tidak direduksi menjadi objek yang sekadar digerakkan oleh takdir tanpa agensi moral. Manusia adalah makhluk yang bertindak dalam ketergantungan kepada Allah, dan justru dalam ketergantungan itulah tindakan memperoleh orientasi etik.

Pilihan manusia dengan demikian mempunyai dua dimensi sekaligus: **kemampuan bertindak** dan **keterbatasan mengendalikan akibat**. Yang pertama melahirkan ikhtiar; yang kedua menuntut tawakal. Ikhtiar tanpa kesadaran keterbatasan dapat berubah menjadi kesombongan kehendak. Sebaliknya, pengakuan terhadap keterbatasan tanpa ikhtiar dapat berubah menjadi kepasrahan yang keliru. Seni menjalani kehidupan terletak pada kemampuan menjaga keduanya tetap berada dalam hubungan yang seimbang.

Pada tingkat yang lebih filosofis, pilihan manusia tidak terutama diukur dari sejauh mana ia mampu mengendalikan dunia, melainkan dari bagaimana ia menggunakan ruang kebebasan yang tersedia di hadapannya. Seseorang tidak memiliki kendali penuh atas hasil tindakannya, tetapi ia dapat mempertanggungjawabkan orientasi tindakannya. Di sinilah kebebasan memperoleh makna moral: manusia dipanggil untuk bertindak secara sadar, meskipun ia tidak pernah memiliki pengetahuan dan penguasaan yang sempurna atas konsekuensi tindakannya.

**Kebebasan dan tanggung jawab**

Kebebasan manusia kehilangan makna etis apabila dipisahkan dari tanggung jawab. Kemampuan memilih baru menjadi persoalan moral ketika pilihan tersebut dapat dipertanggungjawabkan. Dalam kerangka ini, kebebasan bukan pertama-tama persoalan "seberapa banyak yang dapat dilakukan manusia", melainkan persoalan "untuk apa kebebasan itu digunakan dan kepada siapa penggunaannya dipertanggungjawabkan". Pertanyaan kedua membawa pembahasan dari ranah psikologis menuju ranah etis dan teologis.

Al-Qur'an menghubungkan tindakan manusia dengan konsekuensinya melalui pernyataan bahwa manusia memperoleh apa yang diusahakannya (Q.S. al-Najm 53: 39).[409] Ayat tersebut penting bukan karena memberikan formula sederhana bahwa setiap usaha pasti menghasilkan hasil yang diinginkan, melainkan karena menegaskan hubungan normatif antara manusia dan amalnya. Usaha manusia memiliki bobot moral. Ia tidak lenyap begitu saja dari horizon

pertanggungjawaban hanya karena hasil akhirnya tidak sepenuhnya berada dalam kendali manusia.

Pembedaan antara **tanggung jawab atas tindakan** dan **kendali atas akibat** menjadi sangat penting. Seseorang dapat bertanggung jawab atas keputusan untuk menolong, bekerja dengan jujur, belajar dengan sungguh-sungguh, atau menjaga amanah, meskipun hasil dari tindakan tersebut dipengaruhi oleh keadaan yang berada di luar kuasanya. Jika tanggung jawab hanya diberikan kepada manusia ketika ia mampu menjamin hasil, maka sebagian besar kehidupan moral akan kehilangan dasar. Dalam kehidupan nyata, manusia hampir selalu bertindak di bawah kondisi ketidakpastian.

Di sinilah kebebasan perlu dipahami secara proporsional. Manusia bukan penyebab tunggal dari segala sesuatu yang terjadi dalam hidupnya. Banyak kondisi mendahului pilihan individual: struktur sosial, sejarah keluarga, keterbatasan tubuh, keadaan ekonomi, keputusan orang lain, bencana, dan berbagai peristiwa yang tidak dapat diprediksi. Namun pengakuan terhadap kondisi-kondisi tersebut tidak berarti bahwa seluruh respons manusia kehilangan nilai moral. Justru karena manusia tidak menguasai seluruh keadaan, kualitas respons menjadi semakin penting.

Kerangka tersebut sekaligus mengoreksi dua kesalahpahaman. Kesalahpahaman pertama adalah individualisme ekstrem yang menganggap seluruh keberhasilan sebagai hasil kemampuan pribadi dan seluruh kegagalan sebagai kesalahan personal. Pandangan seperti ini mengabaikan struktur kondisi yang turut menentukan peluang manusia. Kesalahpahaman kedua adalah determinisme fatalistik yang menganggap keadaan sebagai alasan untuk meniadakan tanggung

jawab. Pandangan ini mengabaikan kenyataan bahwa manusia tetap membuat keputusan di tengah keterbatasannya.

Tanggung jawab juga memiliki dimensi temporal. Pilihan hari ini membentuk kemungkinan hari esok, sementara pengalaman masa lalu memengaruhi pilihan masa kini. Manusia tidak berdiri di luar sejarah dirinya sendiri. Ia membawa kebiasaan, luka, keberhasilan, kegagalan, dan ingatan ke dalam keputusan yang baru. Karena itu, tanggung jawab tidak semata-mata berupa penilaian terhadap satu tindakan yang terisolasi, tetapi juga berkaitan dengan pembentukan karakter melalui rangkaian pilihan yang berulang.

Dalam perspektif ini, kebebasan dapat dipandang sebagai kemampuan untuk mengarahkan diri, bukan sekadar kemampuan untuk memilih di antara sejumlah alternatif. Orang yang secara formal memiliki banyak pilihan belum tentu sungguh-sungguh bebas apabila dirinya diperbudak oleh dorongan, ketakutan, keserakahan, atau kebutuhan akan pengakuan. Sebaliknya, seseorang yang memiliki ruang pilihan terbatas dapat memperlihatkan kebebasan batin yang besar ketika ia mampu menjaga orientasi moralnya di tengah keterbatasan.

Dimensi batin tersebut memiliki kedekatan dengan tradisi etika Islam dan tasawuf yang memandang pembentukan diri sebagai proses penertiban dorongan dan orientasi jiwa. Kebebasan yang matang tidak berarti membiarkan seluruh keinginan memperoleh legitimasi, melainkan kemampuan menempatkan keinginan dalam tatanan nilai yang lebih tinggi. Manusia menjadi bebas bukan ketika ia mengikuti setiap dorongan, tetapi ketika ia mampu menilai dorongan tersebut dan menentukan respons yang selaras dengan kebaikan.

Atas dasar itu, hubungan antara kebebasan dan tanggung jawab dapat dirumuskan sebagai relasi yang bersifat dialektis. Kebebasan membuka kemungkinan tindakan, sedangkan tanggung jawab memberikan arah dan batas moral bagi kebebasan. Tanpa kebebasan, tanggung jawab menjadi problematis; tanpa tanggung jawab, kebebasan kehilangan orientasi. Keduanya memperoleh makna dalam pengakuan bahwa manusia adalah makhluk yang bertindak di bawah horizon keterbatasan sekaligus pertanggungjawaban.

**Makna ikhtiar**

Ikhtiar sering dipahami secara sederhana sebagai usaha. Pemahaman tersebut benar pada tingkat tertentu, tetapi belum cukup untuk menangkap kedalaman konsepnya. Ikhtiar bukan sekadar aktivitas memperbanyak tindakan demi memperoleh hasil; ia merupakan bentuk kesediaan manusia untuk menggunakan kemampuan yang dianugerahkan kepadanya sambil mengakui bahwa keberhasilan akhir tidak sepenuhnya berada di bawah kendalinya. Karena itu, ikhtiar mengandung dimensi tindakan sekaligus kerendahan hati epistemik.

Dalam kehidupan sehari-hari, manusia mudah terjebak pada ilusi bahwa intensitas usaha identik dengan kepastian hasil. Padahal hubungan antara usaha dan hasil tidak pernah bersifat mekanis. Dua orang dapat melakukan usaha yang sama dengan hasil berbeda; seseorang dapat melakukan usaha yang sangat besar dan tetap mengalami kegagalan; sementara orang lain dapat memperoleh hasil yang jauh melampaui perhitungannya. Ketidakpastian tersebut bukan alasan untuk meniadakan usaha. Ia justru merupakan alasan mengapa

usaha harus dipisahkan secara konseptual dari klaim penguasaan atas hasil.

Al-Qur'an menggambarkan bahwa manusia berada dalam proses usaha yang sungguh-sungguh menuju Tuhannya dan akan berjumpa dengan-Nya (Q.S. al-Insyiqāq 84: 6).[410] Struktur ayat ini memperlihatkan dimensi eksistensial dari perjalanan manusia: kehidupan bukan keadaan statis, melainkan gerak. Manusia menjalani perjalanan melalui pilihan, tindakan, keterbatasan, dan konsekuensi yang pada akhirnya berada dalam horizon perjumpaan dengan Allah. Ikhtiar karena itu memiliki makna yang lebih luas daripada strategi memperoleh keberhasilan duniawi.

Dalam perspektif tersebut, kualitas ikhtiar tidak dapat diukur hanya dari hasil eksternal. Ada tindakan yang secara material tidak berhasil tetapi secara moral menunjukkan ketekunan, kejujuran, keberanian, atau kesetiaan terhadap prinsip. Sebaliknya, keberhasilan material tidak otomatis membuktikan kualitas ikhtiar. Seseorang dapat berhasil melalui cara yang secara etis problematis. Jika ukuran ikhtiar hanya hasil, maka dimensi moral tindakan akan tenggelam di bawah logika pencapaian.

Tasawuf memberikan ruang penting bagi pembedaan antara **amal lahiriah** dan **orientasi batin**. Tradisi pembinaan jiwa menaruh perhatian pada niat, kesungguhan, mujahadah, dan pembentukan kualitas batin, meskipun istilah dan tekanan konseptualnya berbeda-beda di antara para sufi. Dalam kerangka tersebut, usaha tidak semata-mata diarahkan kepada perubahan keadaan eksternal, tetapi juga kepada transformasi pelaku. Manusia yang berikhtiar sesungguhnya sedang berhadapan dengan dunia sekaligus dengan dirinya sendiri.

Di sinilah ikhtiar dapat dipahami sebagai disiplin eksistensial. Ia menuntut manusia untuk mengerjakan bagian yang berada dalam lingkup kemampuannya, bukan menghabiskan energi untuk mengendalikan sesuatu yang secara struktural tidak dapat ia kendalikan. Pembedaan tersebut menghasilkan bentuk rasionalitas yang sehat: manusia merencanakan tanpa mengklaim mengetahui masa depan, bekerja tanpa menjadikan hasil sebagai ukuran mutlak nilai dirinya, dan mengevaluasi kegagalan tanpa segera menyimpulkan bahwa seluruh hidupnya telah gagal.

Ikhtiar juga mengandung unsur keberanian. Bertindak berarti memasuki wilayah ketidakpastian. Tidak ada manusia yang memiliki pengetahuan sempurna tentang akibat suatu keputusan. Bahkan keputusan yang telah dipertimbangkan secara rasional tetap dapat berhadapan dengan variabel yang tidak diketahui. Karena itu, ikhtiar bukan ketiadaan ketakutan, melainkan kemampuan bertindak secara bertanggung jawab meskipun masa depan tidak sepenuhnya transparan.

Pemahaman tersebut menghindarkan ikhtiar dari dua reduksi. Reduksi pertama menjadikannya semata-mata kerja keras dalam pengertian produktivitas. Reduksi kedua menjadikannya ritual psikologis untuk memperoleh hasil tertentu. Ikhtiar memiliki cakupan yang lebih dalam: ia adalah sikap manusia terhadap keterbatasan. Manusia bertindak karena ia bertanggung jawab untuk bertindak, bukan karena ia telah memperoleh jaminan bahwa tindakannya pasti menghasilkan apa yang diinginkan.

Maka, ikhtiar yang matang selalu mengandung paradoks produktif: manusia bekerja seolah-olah tindakannya penting, sekaligus menyadari

bahwa dirinya bukan penguasa terakhir atas hasil. Kesadaran kedua tidak melemahkan yang pertama. Justru ia membebaskan ikhtiar dari kecemasan berlebihan terhadap hasil. Manusia dapat bekerja dengan sungguh-sungguh tanpa menjadikan keberhasilan sebagai objek penyembahan baru.

**Doa dan usaha**

Hubungan antara doa dan usaha memperlihatkan struktur penting dalam spiritualitas Islam: manusia diminta bertindak tanpa menganggap tindakannya sebagai sumber kemandirian absolut. Doa mengakui keterbatasan, sedangkan usaha menegaskan tanggung jawab. Keduanya tidak berada pada dua wilayah yang saling meniadakan. Doa tanpa usaha berisiko menjadi pelarian dari tanggung jawab, sedangkan usaha tanpa doa mudah berubah menjadi keyakinan bahwa manusia sepenuhnya menguasai kehidupannya.

Al-Qur'an menegaskan kedekatan Allah dengan manusia dan menyatakan bahwa Dia menjawab doa orang yang berdoa kepada-Nya (Q.S. al-Baqarah 2: 186).[411] Ayat ini menempatkan doa bukan sekadar teknik memperoleh sesuatu, melainkan bentuk relasional antara hamba dan Tuhannya. Nilai doa tidak dapat direduksi menjadi keberhasilan memperoleh objek permintaan. Dalam doa, manusia mengakui bahwa kehidupannya berada dalam relasi ketergantungan kepada Allah.

Ketergantungan tersebut tidak identik dengan pasivitas. Al-Qur'an juga mengarahkan manusia kepada tindakan dengan menyatakan bahwa Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka (Q.S. al-Ra'd 13: 11).[412] Ayat

ini sering digunakan untuk menegaskan pentingnya perubahan yang bersumber dari tindakan manusia. Secara akademik, penggunaannya perlu dilakukan secara hati-hati: ayat tersebut tidak dapat dijadikan formula universal yang menyederhanakan seluruh perubahan sosial dan sejarah menjadi akibat langsung dari usaha individual. Namun ia cukup kuat sebagai landasan normatif bahwa manusia tidak boleh menjadikan ketergantungan kepada Allah sebagai alasan untuk menghapus tanggung jawab transformasi.

Doa dan usaha karena itu membentuk dua orientasi yang saling melengkapi. Doa mengarahkan manusia secara vertikal, sementara usaha menggerakkan manusia secara horizontal. Doa menjaga usaha dari kesombongan, dan usaha menjaga doa dari kemalasan. Dalam hubungan ini, spiritualitas tidak melarikan manusia dari dunia, tetapi menata cara manusia hadir di dalam dunia.

Persoalan menjadi lebih tajam ketika doa tidak menghasilkan apa yang diminta. Jika doa dipahami sebagai kontrak transaksional—manusia meminta, kemudian Allah harus memberikan sesuai permintaan—maka pengalaman tidak terkabulnya doa dapat melahirkan krisis iman. Padahal konsep doa dalam horizon tauhid tidak mengandung premis bahwa manusia mengetahui bentuk kebaikan secara sempurna. Manusia mengetahui keinginannya; ia tidak selalu mengetahui konsekuensi terdalam dari keinginannya.

Di sinilah doa mempunyai fungsi epistemologis. Berdoa berarti mengakui bahwa pengetahuan manusia terbatas. Permohonan kepada Allah dapat disertai harapan yang kuat, tetapi harapan tersebut tidak identik dengan tuntutan bahwa realitas harus tunduk pada desain manusia. Doa yang matang memungkinkan manusia mengatakan: aku

berusaha, aku berharap, tetapi aku tidak mengetahui seluruh hakikat kebaikan yang akan lahir dari suatu keadaan.

Pemisahan antara **permintaan** dan **penyerahan hasil** menjadi penting. Manusia boleh memiliki tujuan yang sangat konkret, bekerja keras untuk mencapainya, dan memohon pertolongan Allah untuk mewujudkannya. Namun ketika hasil tidak sesuai dengan keinginan, relasi dengan Allah tidak harus berakhir. Doa yang matang justru dapat berkembang dari permohonan menuju penerimaan, dari tuntutan menuju penghambaan, dan dari keinginan untuk menguasai hasil menuju kesediaan menerima keputusan Allah tanpa meninggalkan tanggung jawab untuk terus berbuat baik.

Konstruksi ini juga memberikan dimensi psikologis yang penting. Usaha membutuhkan energi; doa memberikan ruang bagi manusia untuk mengakui bahwa energi itu sendiri memiliki batas. Manusia tidak harus memikul seluruh dunia seorang diri. Kesadaran bahwa terdapat dimensi realitas yang berada di luar kendali manusia dapat mencegah kelelahan eksistensial yang lahir dari tuntutan untuk selalu berhasil.

Doa dan usaha akhirnya dapat dibaca sebagai dua sisi dari etika keterlibatan. Manusia terlibat secara penuh dalam tindakan, tetapi tidak mengklaim kepemilikan mutlak atas hasil. Ia bekerja dengan kesungguhan dan berdoa dengan kerendahan hati. Di antara keduanya terbentuk sikap spiritual yang tidak pasif, tetapi juga tidak arogan: aktif dalam tanggung jawab, terbuka dalam ketidakpastian, dan berserah dalam perkara yang melampaui kuasa manusia.

**Tawakal**

Tawakal merupakan salah satu konsep yang paling mudah mengalami penyempitan makna. Dalam pemahaman yang dangkal, tawakal dapat tampak sebagai sikap menyerahkan segala sesuatu kepada Allah setelah manusia berhenti berusaha. Padahal, jika tawakal ditempatkan dalam keseluruhan struktur ikhtiar, ia lebih tepat dipahami sebagai orientasi batin terhadap hasil setelah manusia menjalankan tanggung jawabnya. Tawakal bukan pengganti tindakan, melainkan cara menempatkan tindakan manusia di bawah kesadaran akan keterbatasan.

Al-Qur'an mengaitkan keputusan, tekad, dan tawakal secara berurutan: setelah mengambil keputusan, manusia diperintahkan bertawakal kepada Allah (Q.S. Āli 'Imrān 3: 159).[413] Struktur ini penting secara konseptual. Tawakal tidak ditempatkan sebelum keputusan sebagai alasan untuk tidak menentukan pilihan, melainkan setelah proses pengambilan keputusan. Urutannya menunjukkan bahwa penyerahan diri kepada Allah tidak menghapus penggunaan pertimbangan dan kehendak manusia.

Ayat tersebut memungkinkan suatu pemahaman yang lebih cermat mengenai hubungan antara rasionalitas dan spiritualitas. Manusia diminta bermusyawarah, mengambil keputusan, lalu bertawakal. Ini berarti ketergantungan kepada Allah tidak identik dengan penolakan terhadap proses deliberasi. Tawakal justru hadir setelah manusia menggunakan kemampuan yang tersedia baginya. Dalam kerangka ini, spiritualitas tidak menggantikan akal; ia memberikan horizon moral dan ontologis bagi penggunaan akal.

Tawakal juga mengandung koreksi terhadap obsesi manusia terhadap kontrol. Kehidupan modern sering mengukur kompetensi melalui kemampuan memprediksi, mengatur, mengoptimalkan, dan mengendalikan. Kemampuan tersebut penting, tetapi selalu mempunyai batas. Ada titik ketika prediksi berhenti, rencana bertemu kontingensi, dan usaha berhadapan dengan realitas yang tidak dapat dikendalikan. Tawakal menjadi penting justru di wilayah tersebut.

Namun tawakal tidak boleh dipahami sebagai legitimasi bagi keputusan yang ceroboh. Mengabaikan risiko kemudian menyebut akibatnya sebagai takdir bukanlah bentuk tawakal yang matang. Demikian pula, kegagalan mempersiapkan diri tidak dapat dibenarkan hanya dengan alasan bahwa segala sesuatu telah ditentukan Allah. Tawakal menuntut tanggung jawab sebelum penyerahan, bukan penyerahan sebagai alasan untuk menghindari tanggung jawab.

Dimensi lain tawakal berkaitan dengan stabilitas batin. Jika seluruh ketenangan manusia digantungkan pada keberhasilan suatu rencana, maka kegagalan akan mengancam identitas dirinya. Tawakal memindahkan pusat ketenangan dari hasil menuju relasi dengan Allah. Manusia tetap menginginkan keberhasilan, tetapi keberhasilan tidak lagi menjadi syarat mutlak bagi ketenteraman spiritual.

Pada tingkat ini, tawakal dapat dipahami sebagai pembebasan dari dua bentuk ketergantungan: ketergantungan pada diri sendiri dan ketergantungan pada hasil. Ketergantungan pertama muncul ketika manusia menganggap kemampuan personal sebagai sumber final keselamatan. Ketergantungan kedua muncul ketika harga diri sepenuhnya ditentukan oleh tercapai atau tidak tercapainya tujuan.

Tawakal memutus keduanya dengan menempatkan manusia sebagai pelaku yang berusaha, tetapi bukan penguasa mutlak.

Tradisi tasawuf kemudian memperdalam persoalan ini melalui perhatian terhadap keadaan hati. Tawakal tidak hanya dinilai dari tindakan lahiriah, tetapi dari kualitas batin ketika menghadapi ketidakpastian. Seseorang dapat tampak menyerahkan diri kepada Allah tetapi secara batin tetap dikuasai kecemasan terhadap hasil. Sebaliknya, tawakal yang matang memungkinkan seseorang mempertahankan kesungguhan bekerja sekaligus menerima bahwa hasil akhir mungkin berbeda dari rancangan.

Pembedaan tersebut memperlihatkan bahwa tawakal bukan teknik untuk memastikan kehidupan berjalan sesuai keinginan. Ia merupakan disiplin spiritual untuk menerima ketidakpastian tanpa kehilangan arah moral. Manusia tetap merencanakan, memperhitungkan, bekerja, dan memperbaiki kesalahan. Setelah seluruh kapasitas tersebut digunakan, ia melepaskan klaim atas hasil akhir dan mengembalikan perkara kepada Allah.

Tawakal dengan demikian bukan pengunduran diri dari kehidupan. Ia adalah cara berada di dalam kehidupan tanpa menjadikan kehidupan sepenuhnya tunduk kepada kehendak pribadi. Di dalamnya terdapat keberanian untuk bertindak, kecerdasan untuk mempertimbangkan, dan kerendahan hati untuk menerima bahwa tidak semua yang baik menurut perhitungan manusia harus hadir dalam bentuk yang ia bayangkan.

**Kegagalan sebagai pembelajaran**

Kegagalan mempunyai kedudukan ambivalen dalam pengalaman manusia. Pada satu sisi, ia menghadirkan kehilangan, rasa malu, frustrasi, atau ketidakberdayaan. Pada sisi lain, kegagalan dapat membuka pengetahuan yang tidak selalu tersedia ketika keberhasilan berlangsung. Karena itu, kegagalan tidak secara otomatis bersifat mendidik. Ia menjadi pembelajaran hanya ketika manusia mampu mengolah pengalaman tersebut menjadi refleksi, evaluasi, dan perubahan.

Pembedaan ini penting karena terdapat kecenderungan romantisasi kegagalan. Tidak setiap kegagalan menghasilkan kedewasaan. Seseorang dapat mengalami kegagalan berulang kali tanpa memperoleh pemahaman baru jika ia tidak melakukan evaluasi terhadap keputusan dan kondisi yang melatarinya. Sebaliknya, kegagalan yang sangat menyakitkan dapat menjadi titik balik ketika manusia bersedia meninjau kembali asumsi, strategi, orientasi, dan batas dirinya.

Dalam perspektif keagamaan, kegagalan juga tidak boleh secara tergesa-gesa ditafsirkan sebagai hukuman Allah. Hubungan antara peristiwa dan makna ilahiah tidak selalu dapat diketahui manusia secara langsung. Mengatakan bahwa suatu kegagalan pasti merupakan hukuman atau bahwa suatu keberhasilan pasti merupakan tanda keridaan Allah merupakan klaim yang melampaui pengetahuan manusia apabila tidak didukung landasan yang memadai. Kerendahan hati epistemik diperlukan ketika manusia berhadapan dengan makna terdalam suatu peristiwa.

Al-Qur’an mengingatkan bahwa manusia dapat membenci sesuatu yang sebenarnya baik baginya dan menyukai sesuatu yang sebenarnya buruk baginya, sementara Allah mengetahui dan manusia tidak mengetahui (Q.S. al-Baqarah 2: 216).[414] Ayat tersebut tidak mengajarkan bahwa setiap kegagalan pasti baik atau setiap penderitaan pasti menghasilkan manfaat. Fungsi argumentatifnya lebih subtil: ia membatasi klaim manusia terhadap penilaiannya sendiri mengenai seluruh konsekuensi suatu peristiwa.

Dari sini kegagalan dapat ditempatkan dalam tiga lapisan. Lapisan pertama adalah **peristiwa**: sesuatu yang direncanakan tidak tercapai. Lapisan kedua adalah **evaluasi**: manusia menilai mengapa kegagalan terjadi dan apa yang dapat dipelajari darinya. Lapisan ketiga adalah **transformasi**: hasil evaluasi tersebut mengubah cara manusia berpikir atau bertindak. Nilai pembelajaran sesungguhnya berada terutama pada lapisan kedua dan ketiga.

Kerangka ini juga menuntut pembedaan antara kegagalan tindakan dan kegagalan diri. Pernyataan “saya gagal dalam suatu usaha” berbeda secara ontologis dan psikologis dari “saya adalah orang yang gagal”. Yang pertama menunjuk pada peristiwa yang terbatas; yang kedua mengubah suatu peristiwa menjadi identitas total. Pengubahan kegagalan menjadi identitas merupakan salah satu bentuk distorsi penilaian yang dapat menghambat proses belajar.

Tradisi reflektif dalam Islam menyediakan perangkat untuk mengolah pengalaman semacam itu melalui muḥāsabah, yaitu pemeriksaan diri terhadap keadaan dan tindakan. Dalam kerangka tersebut, pengalaman tidak dibiarkan menjadi sekadar ingatan emosional. Ia diolah menjadi pengetahuan mengenai diri. Apa yang

sebenarnya saya cari? Asumsi apa yang keliru? Kelemahan apa yang belum saya akui? Apa yang berada dalam kendali saya? Apa yang harus saya terima sebagai keterbatasan? Pertanyaan semacam ini mengubah kegagalan dari sekadar luka menjadi bahan pembentukan diri.

Akan tetapi, pembelajaran dari kegagalan juga tidak boleh menghapus dimensi struktural. Tidak semua kegagalan berasal dari kekurangan usaha, karakter, atau kompetensi individu. Keadaan sosial dan material dapat membatasi peluang seseorang secara nyata. Karena itu, narasi "belajarlah dari kegagalan" menjadi tidak memadai jika digunakan untuk menyalahkan individu atas semua keadaan yang berada di luar kuasanya.

Refleksi yang matang justru menggabungkan dua kemampuan: keberanian mengakui bagian yang menjadi tanggung jawab pribadi dan kebijaksanaan untuk tidak mengambil alih kesalahan yang bukan miliknya. Keduanya sama penting. Menolak seluruh tanggung jawab melahirkan korban permanen; mengambil seluruh kesalahan melahirkan rasa bersalah yang tidak proporsional.

Pada akhirnya, kegagalan dapat menjadi salah satu medium paling kuat bagi pembentukan kedewasaan karena ia meruntuhkan ilusi kontrol. Manusia dipaksa melihat bahwa rencana tidak sama dengan kenyataan dan usaha tidak identik dengan hasil. Kesadaran itu dapat menghasilkan kepahitan, tetapi juga dapat membuka jalan menuju bentuk kebijaksanaan yang lebih rendah hati: bekerja lebih baik, menilai lebih jernih, berharap secara proporsional, dan menerima keterbatasan tanpa berhenti bertumbuh.

**Ujian sebagai proses pertumbuhan**

Kehidupan manusia tidak berlangsung dalam kondisi yang steril dari kesulitan. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa manusia akan diuji dengan berbagai bentuk ketakutan, kelaparan, kehilangan harta, jiwa, dan buah-buahan, kemudian memberikan kabar gembira kepada orang-orang yang sabar (Q.S. al-Baqarah 2: 155).[415] Struktur ayat ini menunjukkan bahwa ujian merupakan bagian dari pengalaman manusia, tetapi tidak memberikan legitimasi untuk menyimpulkan secara sederhana bahwa setiap kesulitan pasti merupakan bentuk ujian dalam arti yang sama bagi setiap orang.

Konsep ujian memiliki konsekuensi penting terhadap cara manusia memahami penderitaan. Jika kehidupan dipandang hanya sebagai ruang pencapaian kenyamanan, maka penderitaan tampak sebagai gangguan terhadap desain kehidupan yang ideal. Dalam perspektif wahyu, kehidupan memiliki dimensi pengujian yang membuat kesulitan tidak selalu dapat dinilai hanya berdasarkan rasa tidak menyenangkan yang ditimbulkannya. Namun, mengakui fungsi ujian tidak berarti memuliakan penderitaan itu sendiri.

Penderitaan tidak perlu dicari agar manusia bertumbuh. Yang lebih penting adalah bagaimana manusia merespons penderitaan yang memang hadir. Dalam konteks ini, ujian dapat menjadi proses pertumbuhan apabila pengalaman tersebut melahirkan kualitas seperti kesabaran, ketekunan, kejernihan penilaian, solidaritas, atau kesadaran akan keterbatasan. Tetapi transformasi itu tidak otomatis. Ia memerlukan kerja batin.

Kesabaran dalam tradisi Islam juga tidak identik dengan diam tanpa tindakan. Ṣabr dapat mencakup kemampuan menahan diri dari respons

destruktif, mempertahankan orientasi moral, dan terus menjalankan kewajiban meskipun keadaan tidak mendukung. Karena itu, kesabaran bukan kebalikan dari ikhtiar. Ia merupakan kualitas yang memungkinkan ikhtiar bertahan ketika hasil tidak segera terlihat.

Al-Qur'an juga menyatakan bahwa Allah akan menguji manusia untuk mengetahui siapa yang bersungguh-sungguh dan bersabar (Q.S. Muḥammad 47: 31).[416] Penggunaan konsep "mengetahui" dalam ayat-ayat semacam ini tidak semestinya dibaca secara naif seolah-olah ujian memberikan informasi baru kepada Allah yang sebelumnya tidak diketahui-Nya. Dalam kerangka teologis Islam, pengetahuan Allah bersifat sempurna. Fungsi ujian lebih tepat dipahami dalam kaitannya dengan aktualisasi dan pembuktian kualitas manusia dalam realitas tindakan, bukan sebagai penambahan pengetahuan pada Allah.

Di sinilah ujian memiliki dimensi antropologis. Manusia sering tidak mengetahui kapasitas dirinya sebelum berhadapan dengan keadaan yang menuntut kapasitas tersebut. Kesabaran, keberanian, keteguhan, dan solidaritas dapat muncul secara aktual ketika kehidupan menempatkan seseorang pada kondisi yang mengharuskan pilihan. Ujian, dalam pengertian ini, bukan sekadar sesuatu yang menimpa manusia; ia menjadi ruang aktualisasi karakter.

Namun, pendekatan tersebut harus dijaga agar tidak berubah menjadi glorifikasi penderitaan. Ada keadaan di mana penderitaan merupakan akibat ketidakadilan, kekerasan, kelalaian, atau struktur sosial yang buruk. Menyebut penderitaan sebagai "ujian" tidak boleh menjadi alasan untuk membiarkan ketidakadilan berlangsung. Justru jika manusia memiliki tanggung jawab moral, penderitaan yang dihasilkan oleh tindakan manusia menuntut koreksi, perlindungan

terhadap korban, dan perubahan terhadap kondisi yang melahirkannya.

Perbedaan antara **menerima kenyataan** dan **membenarkan sebab kenyataan** menjadi penting. Seseorang dapat menerima bahwa suatu penderitaan telah terjadi tanpa menyatakan bahwa tindakan zalim yang menyebabkannya adalah benar. Penerimaan spiritual terhadap realitas tidak identik dengan legitimasi moral terhadap semua penyebab realitas.

Kerangka ini memperluas makna pertumbuhan. Pertumbuhan bukan selalu peningkatan kenyamanan, status, atau kapasitas material. Seseorang dapat kehilangan banyak hal secara eksternal tetapi memperoleh kejernihan tertentu mengenai prioritas hidup. Sebaliknya, seseorang dapat memperoleh keberhasilan besar tanpa mengalami pertumbuhan batin. Ukuran pertumbuhan karena itu tidak semata-mata berada pada apa yang dimiliki setelah ujian, tetapi pada siapa manusia menjadi setelah melewatinya.

Ujian akhirnya memperlihatkan bahwa kehidupan tidak dapat sepenuhnya dipahami sebagai proyek kontrol. Ada fase ketika manusia harus bertindak, ada fase ketika ia harus bertahan, dan ada fase ketika ia harus melepaskan. Ketiganya membutuhkan kebajikan yang berbeda. Kedewasaan spiritual terletak pada kemampuan mengenali mana yang harus diperjuangkan, mana yang harus ditanggung, dan mana yang harus diserahkan.

**Memahami takdir**

Takdir merupakan salah satu konsep teologis yang paling mudah berubah menjadi slogan ketika dilepaskan dari kerangka konseptualnya.

Pernyataan “semua sudah ditakdirkan” dapat mengandung makna teologis yang dalam, tetapi juga dapat digunakan untuk menutup pertanyaan yang justru seharusnya dibuka: apa yang berada dalam kuasa manusia, apa yang tidak, bagaimana manusia harus bertindak, dan bagaimana pertanggungjawaban moral tetap dimungkinkan?

Al-Qur’an menegaskan bahwa segala sesuatu diciptakan menurut ukuran atau ketentuan tertentu (Q.S. al-Qamar 54: 49).[417] Pernyataan tersebut memberikan dasar bagi keyakinan bahwa realitas tidak berlangsung di luar pengetahuan dan ketetapan Allah. Akan tetapi, pengakuan terhadap ketetapan ilahi tidak secara otomatis identik dengan pandangan bahwa manusia tidak memiliki pilihan. Di sinilah diperlukan kehati-hatian konseptual.

Problem takdir sesungguhnya muncul ketika dua jenis pertanyaan dicampurkan. Pertanyaan pertama bersifat ontologis: bagaimana Allah menguasai dan mengetahui seluruh realitas? Pertanyaan kedua bersifat etis: bagaimana manusia harus bertindak dan bertanggung jawab dalam realitas tersebut? Tidak semua persoalan pada tingkat pertama dapat diselesaikan dengan jawaban pada tingkat kedua, dan sebaliknya.

Manusia tidak memiliki akses terhadap keseluruhan realitas takdir. Ia hidup dalam waktu, sedangkan pengetahuan manusia mengenai masa depan bersifat terbatas. Karena itu, “takdir” tidak boleh dipakai sebagai pengetahuan praktis mengenai apa yang akan terjadi sebelum peristiwa terjadi. Manusia tidak mengetahui takdirnya secara keseluruhan; yang ia hadapi adalah pilihan konkret yang tersedia pada saat tertentu.

Dari perspektif pengalaman manusia, takdir menjadi terbaca terutama setelah suatu peristiwa terjadi. Sebelum peristiwa, manusia

memiliki kewajiban untuk menimbang, memilih, dan berusaha. Setelah peristiwa, ia berhadapan dengan kenyataan yang telah terjadi dan dituntut untuk meresponsnya secara tepat. Struktur temporal ini sangat penting. Takdir bukan informasi yang dapat digunakan untuk menggantikan keputusan sebelum tindakan; ia merupakan horizon teologis yang memungkinkan manusia memahami keterbatasan setelah tindakan dan peristiwa berlangsung.

Pembedaan tersebut menghindarkan manusia dari ilusi retrospektif. Setelah suatu kejadian terjadi, mudah bagi manusia mengatakan bahwa "memang sudah takdir". Pernyataan itu benar pada tingkat keyakinan teologis jika digunakan untuk mengakui ketetapan Allah, tetapi menjadi problematis apabila digunakan untuk membenarkan semua keputusan yang diambil sebelumnya. Takdir tidak menghapus kebutuhan evaluasi moral. Kesalahan tetap perlu diakui sebagai kesalahan; kelalaian tetap perlu diperbaiki; ketidakadilan tetap perlu dilawan.

Dalam tradisi teologi Islam, perdebatan mengenai perbuatan manusia menunjukkan kompleksitas persoalan tersebut. Berbagai mazhab kalam mengembangkan konsepsi berbeda mengenai hubungan kehendak manusia dan kehendak Allah. Perbedaan itu tidak perlu dihapus demi menghasilkan keseragaman semu. Justru keragaman tersebut memperlihatkan bahwa persoalan takdir menyentuh batas-batas bahasa manusia ketika mencoba mempertemukan kemahakuasaan Allah dengan tanggung jawab makhluk.

Bagi kehidupan praktis, yang paling penting adalah menjaga pembedaan antara **takdir sebagai keyakinan teologis** dan **fatalisme**

**sebagai sikap psikologis**. Keduanya bukan sinonim. Keyakinan kepada takdir dapat menghasilkan ketenangan, ketekunan, dan kerendahan hati. Fatalisme justru dapat menghasilkan pasivitas, apatisme, atau penghindaran tanggung jawab. Yang pertama menempatkan manusia dalam relasi tawakal kepada Allah; yang kedua menggunakan ketidakberdayaan sebagai identitas.

Takdir juga memberikan batas terhadap narsisisme keberhasilan. Jika segala kemampuan manusia berada dalam ciptaan dan izin Allah, maka keberhasilan tidak layak menjadi dasar kesombongan absolut. Manusia boleh menghargai kerja kerasnya, tetapi ia tidak dapat mengklaim sebagai sumber tunggal dari seluruh kondisi yang memungkinkan keberhasilan tersebut. Kemampuan berpikir, kesempatan, kesehatan, dukungan sosial, waktu, dan keadaan yang memungkinkan usaha berlangsung bukan seluruhnya diciptakan oleh manusia.

Pada saat yang sama, keyakinan kepada takdir membebaskan manusia dari tuntutan untuk mengendalikan sesuatu yang memang tidak dapat dikendalikannya. Ia tetap berusaha memperbaiki masa depan, tetapi tidak memikul kewajiban mustahil untuk memastikan seluruh kemungkinan. Dalam arti ini, takdir bukan musuh kebebasan. Ia merupakan horizon ontologis yang mengingatkan manusia bahwa kebebasannya bersifat terbatas.

Memahami takdir akhirnya menuntut kedewasaan dalam menggunakan dua kalimat yang tampaknya berlawanan: **“Saya harus berusaha”** dan **“Saya tidak menguasai hasil.”** Keduanya bukan kontradiksi. Kalimat pertama menyatakan tanggung jawab; kalimat kedua menyatakan keterbatasan. Di antara keduanya terdapat ruang

tempat manusia menjalani kehidupannya secara realistis sekaligus spiritual.

**Ridha tanpa kehilangan ikhtiar**

Ridha sering ditempatkan pada tahap tertinggi kepasrahan spiritual, tetapi pemaknaan yang kurang cermat dapat membuatnya tampak bertentangan dengan ikhtiar. Jika ridha dipahami sebagai menerima seluruh keadaan, apakah manusia masih boleh berjuang mengubah keadaan yang tidak diinginkannya? Pertanyaan ini menunjukkan bahwa persoalannya bukan apakah manusia menerima atau menolak realitas, melainkan **apa yang sebenarnya diterima dan apa yang tetap harus diperjuangkan**.

Ridha terhadap keputusan Allah tidak identik dengan persetujuan moral terhadap seluruh keadaan empiris. Seseorang dapat menerima bahwa suatu peristiwa telah terjadi tanpa menganggap penyebabnya benar. Ia dapat menerima kenyataan kehilangan sambil tetap berusaha memperbaiki kondisi yang dapat diperbaiki. Ia dapat menerima keterbatasan tubuh sambil tetap menjalankan perawatan. Ia dapat menerima kegagalan sambil memulai usaha baru. Penerimaan semacam ini berbeda dari kepasifan.

Al-Qur'an menggambarkan ketenangan batin orang-orang yang beriman dalam relasi mereka dengan Allah, termasuk keadaan ketika mereka menerima-Nya dan Allah menerima mereka (Q.S. al-Bayyinah 98: 8).[418] Ayat tersebut memberikan horizon spiritual bagi konsep penerimaan, tetapi tidak dapat dipersempit menjadi legitimasi bagi segala bentuk kondisi sosial atau personal. Ridha merupakan orientasi

relasional kepada Allah, bukan doktrin yang menghapus penilaian etis terhadap dunia.

Dalam kerangka tersebut, ridha lebih tepat dipahami sebagai **penerimaan terhadap batas realitas yang tidak dapat diubah pada saat tertentu**, bukan penolakan terhadap kemungkinan perubahan. Perbedaan ini sangat menentukan. Ketika manusia kehilangan sesuatu yang tidak dapat dikembalikan, menerima kehilangan merupakan bentuk kebijaksanaan. Namun jika masih terdapat ruang untuk memperbaiki keadaan, menjadikan ridha sebagai alasan untuk berhenti bertindak justru merupakan kekeliruan konseptual.

Hubungan antara ridha dan ikhtiar juga memperlihatkan dua arah pengolahan pengalaman. Ikhtiar mengubah apa yang masih mungkin diubah; ridha menata hati terhadap apa yang tidak dapat dipaksakan. Manusia membutuhkan keduanya karena kehidupan selalu terdiri dari wilayah yang dapat dipengaruhi dan wilayah yang harus diterima.

Kesulitan terbesar sering muncul ketika manusia tidak mengetahui batas antara kedua wilayah tersebut. Ia mungkin menganggap sesuatu tidak dapat diubah padahal masih terdapat ruang tindakan. Sebaliknya, ia mungkin terus memaksakan sesuatu yang secara nyata telah berada di luar kendalinya. Kebijaksanaan bukan sekadar mengetahui bahwa manusia terbatas, tetapi mampu mengenali **di mana batas itu berada**.

Ridha juga berfungsi sebagai koreksi terhadap keterikatan manusia pada satu bentuk hasil. Seseorang dapat memiliki tujuan yang sah, tetapi apabila seluruh makna hidupnya digantungkan pada tercapainya tujuan tersebut, maka ia menjadi rentan terhadap kehancuran batin. Ridha tidak mengharuskan manusia kehilangan keinginan; ia

mengajarkan agar keinginan tidak berubah menjadi absolutisme kehendak.

Dalam tasawuf, persoalan tersebut berkaitan erat dengan pendidikan hati. Keinginan manusia tidak harus dimusnahkan, tetapi harus ditempatkan dalam hubungan yang benar dengan Allah. Manusia tetap mencintai keberhasilan, kesehatan, keluarga, ilmu, dan berbagai kebaikan duniawi, tetapi ia belajar bahwa semua itu bukan pusat keberadaan yang final. Ketika sesuatu diperoleh, ia bersyukur; ketika sesuatu hilang, ia berusaha menerima tanpa kehilangan orientasi kepada Allah.

Ridha juga tidak identik dengan tidak adanya kesedihan. Kesedihan merupakan respons manusiawi terhadap kehilangan. Menjadi ridha tidak berarti manusia harus menjadi tanpa emosi. Yang berubah adalah relasi manusia dengan emosinya: kesedihan tidak lagi menjadi alasan untuk menuduh Allah, menghancurkan diri, atau kehilangan seluruh kemampuan untuk bertindak. Air mata dapat tetap hadir bersama penerimaan; duka dapat hidup berdampingan dengan iman.

Konstruksi ini menghasilkan suatu etika yang lebih dewasa daripada oposisi sederhana antara “melawan takdir” dan “menerima takdir”. Manusia tidak melawan takdir ketika berusaha memperbaiki keadaan; ia menjalankan ikhtiar di dalam takdir. Ia juga tidak kehilangan ikhtiar ketika menerima hasil yang berada di luar kuasanya. Ridha justru menjaga ikhtiar agar tidak berubah menjadi tuntutan bahwa Allah harus memberikan hasil sesuai kehendak manusia.

Pada titik terdalamnya, ridha adalah pelepasan klaim atas bentuk kehidupan yang harus terjadi. Manusia tetap mempunyai harapan, rencana, dan keinginan, tetapi tidak menjadikan semuanya sebagai

syarat bagi hubungan spiritualnya dengan Allah. Ia berusaha dengan sungguh-sungguh, kemudian belajar menerima bahwa kehidupan dapat mengambil bentuk yang berbeda dari yang dibayangkannya.

**Menemukan makna dalam perjalanan hidup**

Pada akhirnya, persoalan ikhtiar dan takdir membawa manusia kepada pertanyaan yang lebih dalam daripada sekadar "bagaimana memperoleh keberhasilan". Pertanyaannya berubah menjadi: **untuk apa kehidupan dijalani, jika hasil akhirnya tidak sepenuhnya berada dalam kendali manusia?** Pertanyaan tersebut menggeser pusat perhatian dari pencapaian menuju makna. Kehidupan tidak hanya terdiri atas apa yang berhasil dimiliki, tetapi juga bagaimana manusia menjadi dirinya melalui perjalanan yang dijalaninya.

Al-Qur'an menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental penciptaan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[419] Landasan ini memberikan arah normatif yang penting: makna eksistensi manusia tidak berhenti pada akumulasi pengalaman duniawi, prestasi, kekuasaan, atau kenyamanan. Seluruh aktivitas manusia memperoleh horizon yang lebih luas ketika ditempatkan dalam relasi penghambaan kepada Allah.

Akan tetapi, pengabdian tidak seharusnya dipahami secara sempit sebagai tindakan ritual yang terpisah dari perjalanan hidup. Jika penghambaan menjadi orientasi eksistensial, maka bekerja, belajar, merawat keluarga, menghadapi kegagalan, menanggung kehilangan, membantu sesama, dan mengambil keputusan moral dapat memperoleh dimensi maknawi sepanjang dilakukan dalam orientasi yang benar. Di sini kehidupan sehari-hari tidak menjadi wilayah sekuler

yang terpisah dari spiritualitas, tetapi menjadi ruang aktualisasi penghambaan.

Makna juga tidak identik dengan kenyamanan. Ada fase kehidupan ketika makna justru ditemukan melalui kesediaan menjalani sesuatu yang sulit. Namun pernyataan ini harus dibedakan dari romantisasi penderitaan. Penderitaan tidak dengan sendirinya bermakna. Makna lahir melalui cara manusia merespons pengalaman dan menghubungkannya dengan orientasi nilai yang lebih tinggi. Dua orang dapat mengalami kehilangan yang sama, tetapi menghasilkan transformasi batin yang berbeda.

Kerangka ini membantu menjelaskan mengapa perjalanan hidup tidak dapat dinilai hanya melalui hasil akhir. Jika keberhasilan menjadi satu-satunya ukuran, maka sebagian besar pengalaman manusia akan tampak gagal. Ada hubungan yang berakhir, rencana yang berubah, peluang yang hilang, dan usaha yang tidak menghasilkan sebagaimana diharapkan. Namun pengalaman tersebut dapat tetap memiliki nilai pembentukan. Kehidupan manusia lebih menyerupai proses pembentukan daripada proyek yang seluruh nilainya ditentukan oleh produk akhir.

Di sinilah konsep ikhtiar memperoleh makna yang lebih luas. Ikhtiar bukan hanya sarana menuju suatu keadaan yang diinginkan; ia merupakan cara manusia membentuk kualitas dirinya. Orang yang bekerja dengan jujur, misalnya, tidak hanya mengejar hasil pekerjaan. Ia sedang membentuk dirinya sebagai pribadi yang dapat dipercaya. Orang yang terus belajar setelah mengalami kegagalan tidak hanya mengejar keberhasilan berikutnya; ia sedang membentuk ketekunan dan kerendahan hati intelektual.

Takdir, dari sisi lain, memberikan horizon penerimaan terhadap kenyataan bahwa proses pembentukan itu tidak sepenuhnya dapat dirancang. Kehidupan sering membawa manusia ke tempat yang tidak pernah direncanakannya. Ada perjumpaan yang tidak diduga, kehilangan yang tidak diinginkan, kesempatan yang muncul tanpa diperkirakan, dan perubahan yang memaksa manusia menata ulang dirinya. Tidak semuanya dapat dijelaskan secara langsung. Namun ketidakmampuan menjelaskan seluruh makna suatu peristiwa tidak berarti kehidupan kehilangan makna.

Pada tingkat reflektif, manusia tidak selalu menemukan makna dengan bertanya “mengapa ini terjadi kepada saya?”, karena pertanyaan tersebut sering menuntut jawaban kausal yang tidak dapat diketahui. Pertanyaan yang lebih produktif adalah “apa yang harus saya lakukan terhadap kenyataan ini?” dan “siapa yang sedang saya bentuk melalui cara saya menjalaninya?” Pergeseran pertanyaan tersebut mengubah posisi manusia dari pencari penjelasan total menjadi pelaku yang bertanggung jawab.

Di sini tampak sintesis antara seluruh konsep yang telah dibahas. Pilihan memberikan ruang bagi tindakan. Tanggung jawab memberikan bobot moral kepada pilihan. Ikhtiar mengubah tanggung jawab menjadi tindakan nyata. Doa menjaga tindakan dalam relasi ketergantungan kepada Allah. Tawakal melepaskan klaim atas hasil. Kegagalan menyediakan kesempatan evaluasi. Ujian menguji dan mengaktualisasikan karakter. Takdir mengingatkan batas pengetahuan dan kendali. Ridha memungkinkan penerimaan terhadap apa yang tidak dapat dipaksakan. Seluruhnya bertemu dalam pencarian makna.

Sintesis tersebut menghasilkan suatu proposisi konseptual: **kehidupan yang matang bukan kehidupan yang berhasil mengendalikan seluruh keadaan, melainkan kehidupan yang mampu mengintegrasikan tindakan, keterbatasan, penerimaan, dan orientasi transenden tanpa kehilangan tanggung jawab.** Manusia tidak dituntut mengetahui seluruh jalan sebelum berjalan. Ia dituntut berjalan dengan kesadaran, memperbaiki arah ketika keliru, menerima batas ketika sampai pada batas, dan mempertahankan orientasi kepada Allah ketika jalan berubah.

Makna perjalanan hidup akhirnya tidak berada semata-mata pada titik yang ingin dicapai. Ia juga berada pada cara perjalanan itu dijalani. Dua kehidupan dengan hasil material yang sama dapat memiliki kualitas eksistensial yang sangat berbeda karena cara keduanya berhadapan dengan pilihan, kegagalan, kekuasaan, kehilangan, dan keterbatasan tidak sama. Yang menentukan kedalaman kehidupan bukan hanya apa yang terjadi, tetapi bagaimana manusia mengolah apa yang terjadi menjadi kebijaksanaan.

Kesadaran ini membebaskan manusia dari tuntutan untuk mengubah seluruh kehidupan menjadi rangkaian kemenangan. Hidup yang bermakna tidak harus bebas dari kegagalan. Ia juga tidak harus selalu tampak berhasil dari luar. Ukurannya terletak pada integritas orientasi: apakah manusia tetap berusaha tanpa menyembah hasil, tetap menerima tanpa menyerah pada fatalisme, tetap berharap tanpa memaksa takdir, dan tetap bertindak tanpa melupakan bahwa dirinya adalah makhluk yang bergantung kepada Allah.

Pada akhirnya, seni menjalani kehidupan bukan seni untuk memastikan bahwa semua hal berlangsung sesuai keinginan. Ia

merupakan kemampuan untuk hidup secara penuh di antara dua kesadaran: bahwa manusia memiliki amanah untuk memilih dan berusaha, serta bahwa ia tidak memiliki kuasa mutlak atas keseluruhan jalan yang ditempuhnya. Di antara keduanya terbentuk suatu bentuk kedewasaan spiritual yang tidak menjadikan ikhtiar sebagai kesombongan dan tidak menjadikan takdir sebagai alasan untuk berhenti. Manusia berjalan, karena ia bertanggung jawab untuk berjalan; ia berserah, karena ia mengetahui bahwa jalan itu pada akhirnya tidak pernah sepenuhnya menjadi miliknya.

# BAGIAN V
# JIWA KEPEMIMPINAN, PEMBIMBINGAN, DAN PENGABDIAN
## Bab 14 — Menemukan Jiwa Kepemimpinan

### Manusia dan Amanah Kepemimpinan

Pembicaraan mengenai kepemimpinan dalam perspektif Islam memperoleh kedalaman makna apabila dimulai bukan dari jabatan, kewenangan, atau kemampuan memengaruhi orang lain, melainkan dari hakikat keberadaan manusia. Al-Qur'an menyebut kehendak Allah untuk menjadikan manusia sebagai *khalīfah* di bumi (Q.S. al-Baqarah 2: 30).[420] Istilah tersebut tidak dengan sendirinya dapat direduksi menjadi pengertian administratif tentang pemegang kekuasaan. Ia membuka horizon antropologis bahwa manusia ditempatkan dalam dunia sebagai subjek yang memikul tanggung jawab moral terhadap kehidupan yang dipercayakan kepadanya.

Makna kekhalifahan menjadi problematis apabila diterjemahkan sebagai legitimasi untuk menguasai bumi secara bebas. Justru ayat tersebut sejak awal menghadirkan kemungkinan kerusakan dan pertumpahan darah sebagai bagian dari persoalan keberadaan manusia. Karena itu, kekhalifahan tidak identik dengan superioritas tanpa batas. Ia merupakan kedudukan yang selalu dibayangi pertanyaan etis: untuk apa kekuasaan digunakan, kepada siapa pertanggungjawaban diarahkan, dan bagaimana kebebasan manusia dibatasi oleh keadilan.

Dari perspektif tersebut, kepemimpinan dapat dipahami sebagai salah satu manifestasi konkret dari amanah kekhalifahan. Manusia tidak memimpin karena secara ontologis menjadi penguasa atas manusia lain, melainkan karena setiap tindakan manusia mengandung konsekuensi yang melampaui dirinya. Kepemimpinan karenanya berakar pada tanggung jawab, bukan pada keistimewaan pribadi.

Konstruksi ini mengubah cara memahami jiwa kepemimpinan. Jiwa kepemimpinan bukan pertama-tama kapasitas untuk memperoleh pengikut, melainkan kesadaran bahwa keberadaan diri memiliki konsekuensi bagi kehidupan orang lain. Semakin luas ruang pengaruh seseorang, semakin besar pula tuntutan pengendalian dirinya. Kepemimpinan yang kehilangan kesadaran tersebut mudah berubah menjadi ekspansi ego; sementara kepemimpinan yang bertolak dari kesadaran kekhalifahan bergerak menuju pengabdian, penjagaan, dan perbaikan.

Konsep amanah memberikan dimensi etis yang lebih dalam terhadap keberadaan manusia. Al-Qur'an menggambarkan amanah sebagai sesuatu yang sangat berat sehingga langit, bumi, dan gunung-gunung digambarkan enggan memikulnya, sementara manusia menerimanya (Q.S. al-Ahzāb 33: 72).[421] Ayat tersebut tidak harus dipersempit menjadi teori mengenai kepemimpinan politik atau organisasi. Sebaliknya, ia dapat dibaca sebagai penegasan bahwa kehidupan manusia memiliki struktur pertanggungjawaban.

Amanah mengandung paradoks eksistensial. Manusia memperoleh kemampuan memilih, bertindak, mengelola, dan menentukan arah kehidupan, tetapi kemampuan itu sekaligus menciptakan kemungkinan penyimpangan. Kebebasan tanpa tanggung jawab menghasilkan

kesewenang-wenangan; tanggung jawab tanpa kebebasan menjadikan tindakan kehilangan dimensi moralnya. Amanah mempertemukan keduanya: manusia memiliki ruang bertindak sekaligus kewajiban mempertanggungjawabkan penggunaan ruang tersebut.

Dalam kepemimpinan, amanah mengubah pertanyaan mendasar dari “apa yang dapat saya lakukan dengan kekuasaan?” menjadi “apa yang harus saya lakukan karena kekuasaan itu dipercayakan kepada saya?” Pergeseran ini tampak sederhana, tetapi secara filosofis sangat menentukan. Pertanyaan pertama berpusat pada kapasitas dan kepentingan diri; pertanyaan kedua menggeser pusat perhatian menuju kewajiban.

Kehidupan sebagai amanah juga berarti bahwa kepemimpinan tidak dapat dipisahkan dari kesadaran keterbatasan. Pemimpin bukan pemilik mutlak manusia, lembaga, sumber daya, ataupun sejarah. Ia hanya berada dalam suatu rentang waktu tertentu untuk mengelola sesuatu yang pada akhirnya akan berpindah kepada generasi berikutnya. Kesadaran temporal ini membentuk etika kepemimpinan yang tidak berorientasi pada pengabadian diri, melainkan pada keberlanjutan kebaikan.

Kepemimpinan kehilangan makna etis apabila dipahami terutama sebagai hak untuk memerintah. Al-Qur’an justru menghubungkan amanah dengan pelaksanaan keadilan: amanah harus disampaikan kepada yang berhak, dan ketika manusia menetapkan keputusan di antara sesamanya, keputusan itu harus dilakukan secara adil (Q.S. al-Nisā’ 4: 58).[422] Struktur ayat ini memperlihatkan hubungan erat antara kepercayaan dan keadilan. Amanah tidak selesai ketika seseorang

memperoleh mandat; amanah baru memperoleh maknanya melalui cara mandat tersebut dilaksanakan.

Tanggung jawab kepemimpinan karena itu bersifat relasional. Pemimpin berhadapan dengan Allah sebagai sumber nilai, dengan dirinya sendiri sebagai subjek moral, dan dengan manusia lain sebagai pihak yang terkena akibat keputusan. Tiga arah pertanggungjawaban tersebut mencegah kepemimpinan jatuh ke dalam dua ekstrem: legalisme tanpa moralitas dan moralitas subjektif tanpa norma.

Pada tataran praktis, kepemimpinan sebagai tanggung jawab menuntut kemampuan mempertimbangkan akibat. Keputusan yang secara formal sah belum tentu secara substantif adil. Sebaliknya, niat yang dianggap baik tidak cukup apabila tindakan menghasilkan ketidakadilan yang dapat diperkirakan. Pemimpin membutuhkan integrasi antara niat, pengetahuan, pertimbangan, dan keberanian untuk menanggung konsekuensi.

Konstruksi demikian menjadikan tanggung jawab sebagai inti jiwa kepemimpinan. Pengaruh, kewenangan, dan posisi hanyalah instrumen. Nilai moral kepemimpinan terletak pada kemampuan mengarahkan instrumen tersebut kepada tujuan yang dapat dipertanggungjawabkan. Seorang pemimpin pada akhirnya dinilai bukan dari seberapa besar ruang yang dapat ia kuasai, melainkan dari seberapa bertanggung jawab ia menggunakan ruang tersebut.

Orientasi kepemimpinan dalam Islam memperoleh dimensi transenden karena pertanggungjawaban terakhir tidak berhenti pada penilaian manusia. Kesadaran bahwa Allah mengetahui tindakan manusia membentuk struktur batin yang berbeda dari kepemimpinan yang semata-mata bergantung pada pengawasan eksternal. Al-Qur’an

memerintahkan agar amanah diberikan kepada yang berhak dan keputusan di antara manusia ditegakkan dengan keadilan, sementara Allah digambarkan sebagai Maha Mendengar dan Maha Melihat (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[423]

Kesadaran transenden tersebut tidak berarti pemimpin boleh mengabaikan mekanisme pertanggungjawaban sosial. Sebaliknya, keyakinan akan pengawasan Ilahi semestinya memperkuat pertanggungjawaban publik. Seseorang yang merasa bertanggung jawab kepada Allah seharusnya tidak menggunakan agama untuk membenarkan tindakan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara moral.

Di sinilah pentingnya membedakan legitimasi spiritual dari klaim kesucian pribadi. Kepemimpinan yang dipahami sebagai amanah kepada Allah tidak menjadikan pemimpin sebagai figur yang kebal dari kritik. Justru kesadaran amanah menuntut kerendahan hati karena pemimpin mengetahui bahwa dirinya tetap manusia yang mungkin salah dalam memahami, menilai, dan bertindak.

Secara konseptual, amanah kepada Allah dapat dipahami sebagai orientasi vertikal yang membentuk etika horizontal. Hubungan manusia dengan Allah memberi arah bagi hubungan manusia dengan sesamanya. Kepemimpinan menjadi ibadah bukan karena setiap tindakan pemimpin otomatis bernilai ibadah, melainkan karena tindakan tersebut diarahkan oleh niat, norma, dan tanggung jawab yang benar.

Jiwa kepemimpinan tidak identik dengan karisma. Ia juga tidak identik dengan keberanian berbicara, kecakapan mengambil keputusan, atau kemampuan memperoleh loyalitas. Semua itu dapat

menjadi unsur kepemimpinan, tetapi tidak dengan sendirinya membentuk kualitas moral seorang pemimpin. Hakikat jiwa kepemimpinan terletak lebih dalam: pada kemampuan mengarahkan diri kepada kebaikan dan menjadikan pengaruh sebagai sarana pertanggungjawaban.

Dalam kerangka Islam, jiwa manusia memiliki dimensi moral yang menuntut proses penyucian. Al-Qur'an menyatakan bahwa keberuntungan dikaitkan dengan penyucian jiwa (Q.S. al-Syams 91: 9).[424] Pernyataan tersebut memberi dasar penting bagi pemahaman kepemimpinan dari dalam: kualitas kepemimpinan bergantung pada kualitas pengolahan batin.

Jiwa kepemimpinan karena itu bukan sesuatu yang selesai ditemukan. Ia dibentuk melalui latihan, koreksi, pengalaman, pengendalian dorongan, dan pembiasaan moral. Seseorang dapat memperoleh jabatan dalam waktu singkat, tetapi tidak dapat memperoleh kedewasaan jiwa dengan cara yang sama. Jabatan dapat diberikan dari luar; jiwa kepemimpinan harus tumbuh dari dalam.

Pada titik ini kepemimpinan menjadi persoalan pembentukan manusia. Pemimpin yang matang bukan manusia tanpa dorongan ego, kemarahan, ambisi, ketakutan, atau kelemahan. Ia adalah manusia yang belajar mengenali seluruh dinamika tersebut dan tidak menyerahkan keputusan moral kepadanya. Kepemimpinan menjadi proses menjadikan kebebasan batin sebagai dasar bagi tanggung jawab sosial.

**Kepemimpinan yang Berawal dari Diri**

Kepemimpinan terhadap orang lain memiliki prasyarat yang sering diabaikan: kemampuan memimpin diri. Seorang manusia yang tidak mampu mengarahkan perhatian, dorongan, emosi, keinginan, dan

tindakannya sendiri akan mudah menjadikan orang lain sebagai medan pelampiasan konflik batinnya. Dalam keadaan demikian, kekuasaan bukan lagi instrumen pelayanan, melainkan perpanjangan dari ketidakteraturan diri.

Tradisi etika Islam memberikan tempat penting bagi disiplin jiwa. Al-Ghazālī menempatkan *riyāḍat al-nafs*, pengolahan dan pendisiplinan jiwa, sebagai bagian penting dari pembentukan karakter; ia membahas secara khusus pengendalian dorongan, penyakit hati, kemarahan, kesombongan, dan kecenderungan diri yang merusak.[425] Perspektif ini relevan bagi kepemimpinan karena menunjukkan bahwa persoalan moral tidak dapat diselesaikan hanya melalui aturan eksternal.

Memimpin diri bukan berarti meniadakan kepribadian atau menekan seluruh dorongan manusia. Yang dibutuhkan ialah kemampuan menempatkan dorongan pada proporsi yang tepat. Ambisi dapat menjadi energi untuk mencapai tujuan, tetapi berubah menjadi kerakusan ketika tidak lagi tunduk pada batas moral. Keberanian dapat menjadi kebajikan, tetapi berubah menjadi agresivitas apabila kehilangan kendali.

Karena itu, kepemimpinan diri merupakan kemampuan mengubah kebebasan spontan menjadi kebebasan yang bertanggung jawab. Pemimpin tidak bebas karena dapat melakukan apa pun yang ia kehendaki. Ia bebas ketika mampu memilih tindakan yang benar meskipun dorongan sesaat mengarah pada sebaliknya. Dalam pengertian tersebut, penguasaan diri bukan keterbatasan kepemimpinan, melainkan sumber terdalamnya.

Kesadaran diri merupakan kemampuan melihat diri bukan hanya sebagai pelaku, tetapi juga sebagai objek refleksi moral. Pemimpin yang

sadar diri mampu bertanya mengapa ia menginginkan sesuatu, mengapa ia marah, mengapa ia takut kehilangan kekuasaan, atau mengapa ia membutuhkan pengakuan. Pertanyaan semacam itu tampak sederhana, tetapi justru membuka ruang bagi kebebasan batin.

Dalam perspektif kontemporer Yedi Supriadi, pembentukan diri dipahami melalui perkembangan kesadaran dari kondisi yang belum sepenuhnya memahami arah kehidupan menuju kesadaran yang lebih utuh dan selaras dengan orientasi spiritual.[426] Kerangka tersebut dapat dibaca secara relevan untuk kepemimpinan sebagai gagasan bahwa kepemimpinan tidak bermula dari perubahan posisi sosial, melainkan dari perubahan kualitas kesadaran.

Kesadaran diri juga menuntut kemampuan membedakan antara diri sebagaimana adanya dan citra diri yang ingin dipertahankan. Banyak kegagalan kepemimpinan berakar pada ketidakmampuan menerima kenyataan bahwa dirinya memiliki keterbatasan. Pemimpin yang terlalu melekat pada citra diri akan cenderung mempertahankan keputusan yang keliru karena koreksi dianggap sebagai ancaman terhadap identitas.

Dalam konstruksi kepemimpinan yang matang, kesadaran diri berfungsi sebagai ruang jeda antara dorongan dan tindakan. Ruang jeda tersebut memungkinkan pertimbangan moral bekerja. Ia menjadikan manusia tidak sepenuhnya dikendalikan oleh reaksi spontan. Di sanalah jiwa kepemimpinan mulai terbentuk: bukan ketika seseorang mampu mengendalikan orang lain, tetapi ketika ia mampu menghadirkan kesadaran di antara dirinya dan dorongan-dorongan yang bekerja di dalam dirinya.

Pengenalan diri yang matang tidak hanya berarti mengetahui kelebihan. Ia juga menuntut keberanian mengakui kelemahan. Pengetahuan tentang kekuatan memberi dasar bagi optimalisasi potensi, sedangkan pengetahuan tentang kelemahan mencegah seseorang menjadikan dirinya sebagai ukuran mutlak dalam mengambil keputusan.

Kelemahan yang tidak dikenali dapat bekerja secara tersembunyi. Kebutuhan akan penghargaan, ketakutan terhadap kritik, kecenderungan defensif, atau dorongan untuk selalu tampak benar dapat menyusup ke dalam keputusan yang secara formal terlihat rasional. Karena itu, evaluasi diri merupakan bagian dari etika kepemimpinan, bukan sekadar teknik pengembangan personal.

Dalam kerangka psikologi kepribadian Islami yang dikembangkan Yedi Supriadi, perkembangan manusia dikaitkan dengan integrasi akal, hati, jiwa, dan perilaku.[427] Pembacaan ini memungkinkan kekuatan manusia dipahami secara lebih komprehensif. Kecerdasan intelektual tanpa kedewasaan moral dapat menghasilkan kemampuan yang tidak terkendali; sebaliknya, niat baik tanpa kejernihan berpikir dapat melahirkan keputusan yang tidak efektif.

Kekuatan seorang pemimpin karena itu bukan jumlah kemampuan yang dimilikinya, melainkan kemampuan mengintegrasikan kemampuan tersebut dengan kesadaran akan keterbatasan. Mengakui kelemahan juga membuka ruang bagi kolaborasi. Pemimpin yang mengetahui batas dirinya tidak merasa harus menguasai semua hal. Ia dapat mempercayakan tugas kepada orang yang lebih kompeten tanpa merasa kehilangan martabat.

Kerendahan hati epistemik semacam ini merupakan salah satu tanda kematangan jiwa. Pemimpin tidak harus selalu menjadi orang yang paling mengetahui. Ia harus menjadi orang yang cukup sadar untuk mengetahui apa yang ia ketahui, apa yang belum ia ketahui, dan kapan ia harus mendengarkan.

Niat memberikan arah batin terhadap tindakan yang secara lahiriah dapat tampak sama. Dua orang dapat memimpin dengan keputusan yang serupa, tetapi orientasi moralnya berbeda. Yang satu mungkin mengejar kemaslahatan bersama, sedangkan yang lain mengejar pengakuan, keamanan posisi, atau perluasan pengaruh. Karena itu, kepemimpinan tidak cukup dinilai dari tindakan yang tampak; orientasi batin juga harus diperhitungkan.

Al-Qur'an menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental penciptaan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[428] Prinsip ini memberikan horizon transenden bagi niat. Kepemimpinan tidak perlu dipahami sebagai aktivitas yang terpisah dari pengabdian. Ia dapat menjadi bentuk pengabdian apabila kewenangan digunakan dalam kerangka tanggung jawab moral.

Persoalan niat menjadi semakin kompleks ketika kepemimpinan memperoleh penghargaan sosial. Pujian, popularitas, simbol status, dan loyalitas pengikut dapat secara perlahan menggeser pusat orientasi. Seorang pemimpin mungkin memulai perjalanan dengan niat melayani, tetapi kemudian terbiasa menikmati kekuasaan itu sendiri. Karena itu, niat bukan sesuatu yang diperiksa sekali lalu dianggap selesai; ia memerlukan pembaruan melalui refleksi terus-menerus.

Kepemimpinan yang berorientasi pengabdian tidak berarti mengabaikan hasil. Niat yang baik tidak membebaskan seseorang dari

kewajiban bekerja secara kompeten. Justru orientasi pengabdian menuntut keseriusan karena keputusan pemimpin menyentuh kehidupan manusia lain. Niat memberi arah, sementara kompetensi memberi kemampuan untuk menerjemahkan arah tersebut menjadi tindakan yang bertanggung jawab.

*Nafs* tidak tepat dipahami semata-mata sebagai sesuatu yang harus dimusnahkan. Dalam tradisi etika Islam, persoalannya lebih dekat kepada bagaimana dorongan-dorongan diri dididik, diarahkan, dan ditempatkan dalam tatanan moral. Al-Ghazālī membahas pendisiplinan jiwa sebagai proses pembentukan karakter, termasuk pengendalian dorongan yang apabila dibiarkan dapat menguasai manusia.[429]

Bagi pemimpin, persoalan *nafs* memiliki konsekuensi sosial yang luas. Dorongan untuk dipuji, menang, menguasai, membalas, atau memperoleh keuntungan pribadi dapat berubah menjadi keputusan yang memengaruhi banyak orang. Karena itu, pengendalian *nafs* bukan urusan privat semata. Ia merupakan persoalan publik ketika seseorang memiliki kekuasaan.

Al-Qur'an menghubungkan keberhasilan manusia dengan penyucian jiwa (Q.S. al-Syams 91: 9).[430] Penyucian tersebut dapat dipahami bukan sebagai penghapusan dimensi manusiawi, melainkan proses menata kecenderungan batin agar tidak menjadi penguasa tunggal tindakan. Jiwa yang terdidik bukan jiwa tanpa keinginan; ia adalah jiwa yang memiliki hierarki keinginan.

Dalam kerangka ini, pemimpin perlu membedakan antara kebutuhan dan kerakusan, keberanian dan agresivitas, ketegasan dan kekerasan, aspirasi dan ambisi personal. Pembedaan tersebut tidak selalu mudah karena semuanya dapat menggunakan bahasa yang

sama. Ambisi dapat menyamar sebagai visi; ego dapat menyamar sebagai ketegasan; ketakutan kehilangan posisi dapat menyamar sebagai stabilitas organisasi.

Pengendalian *nafs* akhirnya merupakan kemampuan membebaskan keputusan dari dominasi kepentingan diri. Semakin besar kekuasaan, semakin mendesak kebutuhan tersebut.

Emosi merupakan bagian dari struktur manusia, bukan gangguan yang harus dihapus. Masalah kepemimpinan muncul ketika emosi mengambil alih kapasitas pertimbangan. Pemimpin yang selalu bereaksi terhadap kemarahan, ketakutan, kekecewaan, atau rasa tersinggung akan mudah menjadikan keputusan sebagai ekspresi suasana batin sesaat.

Al-Qur'an menggambarkan orang-orang yang bertakwa sebagai mereka yang mampu menahan amarah dan memaafkan manusia lain (Q.S. Āli 'Imrān 3: 134).[431] Ayat tersebut tidak mengajarkan ketiadaan emosi, melainkan pengelolaan respons moral terhadap emosi. Perbedaan ini penting. Menahan amarah tidak sama dengan menyangkal bahwa kemarahan ada.

Al-Ghazālī juga memperlakukan kemarahan sebagai dorongan manusiawi yang harus didisiplinkan, bukan sekadar dihapus.[432] Perspektif ini memperlihatkan bahwa emosi dapat memiliki fungsi apabila berada dalam proporsi dan arah yang tepat. Kemarahan terhadap ketidakadilan, misalnya, berbeda secara moral dari kemarahan yang lahir karena ego terluka.

Kepemimpinan membutuhkan kemampuan menciptakan jarak antara pengalaman emosional dan keputusan. Jarak itu bukan ketidakpedulian. Sebaliknya, ia memungkinkan emosi dibaca sebagai

informasi tanpa dijadikan penguasa. Pemimpin dapat mengakui bahwa dirinya marah tanpa menjadikan kemarahan sebagai dasar tindakan.

Kematangan emosional dengan demikian bukan keadaan tanpa gejolak, melainkan kemampuan mempertahankan kejernihan ketika gejolak hadir. Di sinilah pengelolaan emosi menjadi bagian dari kebijaksanaan kepemimpinan.

Kepemimpinan pada hakikatnya merupakan praktik penilaian. Setiap keputusan mengandaikan proses mengamati, menafsirkan, membandingkan kemungkinan, memperkirakan akibat, lalu memilih. Karena itu, kualitas kepemimpinan sangat bergantung pada kualitas pikiran yang mendahului tindakan.

Al-Qur'an melarang manusia mengikuti sesuatu tanpa pengetahuan yang memadai dan mengingatkan bahwa pendengaran, penglihatan, dan hati akan dimintai pertanggungjawaban (Q.S. al-Isrā' 17: 36).[433] Ayat tersebut dapat dibaca sebagai prinsip epistemik bagi kepemimpinan: keputusan moral membutuhkan disiplin terhadap informasi, bukti, dan pertimbangan.

Yedi Supriadi mengembangkan perhatian terhadap hubungan antara akal, hati, jiwa, dan proses berpikir dalam kerangka pemikiran spiritualnya.[434] Gagasan tersebut dapat dibaca sebagai upaya menghindari reduksi berpikir menjadi aktivitas rasional yang terlepas dari orientasi moral. Namun, integrasi akal dan dimensi batin tidak berarti menggantikan penalaran dengan intuisi. Justru keduanya perlu ditempatkan dalam hubungan yang kritis.

Pemimpin yang mengelola pikirannya tidak tergesa-gesa menyamakan keyakinan pribadi dengan fakta. Ia membedakan informasi dari interpretasi, interpretasi dari asumsi, dan asumsi dari

keputusan. Ia juga terbuka terhadap kemungkinan bahwa pandangannya sendiri keliru.

Pengelolaan pikiran pada akhirnya merupakan bentuk tanggung jawab moral terhadap kebenaran. Kesalahan berpikir seorang pemimpin dapat menjadi kesalahan kolektif ketika keputusan tersebut memiliki dampak luas. Karena itu, kejernihan intelektual merupakan bagian dari etika, bukan sekadar kecakapan kognitif.

Ego dalam kepemimpinan tidak selalu tampil sebagai kesombongan yang terang-terangan. Ia dapat muncul dalam bentuk kebutuhan untuk selalu benar, ketidakmampuan menerima kritik, keinginan mempertahankan citra, atau kecenderungan menganggap keberhasilan kolektif sebagai prestasi personal. Ambisi pun memiliki ambiguitas serupa. Ia dapat mendorong pencapaian, tetapi dapat berubah menjadi dorongan untuk menguasai.

Al-Ghazālī memberi perhatian besar kepada penyakit batin seperti kesombongan, pencarian status, dan kecenderungan meninggikan diri.[435] Dalam perspektif tersebut, persoalan ego bukan hanya psikologis, melainkan moral karena ia mengubah hubungan manusia dengan kebenaran dan dengan sesamanya.

Pemimpin yang dikuasai ego cenderung menjadikan kritik sebagai ancaman. Akibatnya, organisasi kehilangan mekanisme koreksi. Informasi yang sampai kepada pemimpin menjadi semakin selektif karena orang-orang di sekitarnya belajar mengatakan apa yang ingin didengar. Di titik itu, ego pribadi berubah menjadi problem struktural.

Mengelola ambisi bukan berarti menolak cita-cita besar. Yang perlu ditundukkan ialah tuntutan agar keberhasilan selalu kembali kepada diri. Ambisi yang matang diarahkan pada pencapaian tujuan yang

melampaui kepentingan personal. Ia bersedia menerima bahwa hasil terbaik mungkin tidak selalu menghasilkan pengakuan bagi orang yang memimpinnya.

Dalam konstruksi ini, kedewasaan pemimpin dapat dikenali dari kemampuannya memisahkan tujuan dari ego. Ia dapat memperjuangkan sesuatu dengan sungguh-sungguh tanpa harus menjadikan kemenangan sebagai pembuktian harga diri.

**Pembentukan Karakter Pemimpin**

Disiplin merupakan bentuk konkret dari kemampuan mengubah nilai menjadi kebiasaan. Seorang pemimpin dapat mengetahui apa yang benar, menyetujuinya secara intelektual, bahkan mengajarkannya kepada orang lain, tetapi pengetahuan tersebut belum menjadi karakter apabila tidak diwujudkan secara konsisten dalam tindakan.

Dalam tradisi etika al-Ghazālī, pembentukan karakter berlangsung melalui latihan jiwa dan pembiasaan.[436] Kerangka tersebut memiliki arti penting bagi kepemimpinan karena menunjukkan bahwa karakter bukan sekadar sifat bawaan. Ia dapat dibentuk melalui praktik yang dilakukan secara sadar dan berulang.

Disiplin kepemimpinan mencakup hal-hal yang tampak sederhana tetapi menentukan: kemampuan menepati komitmen, mengendalikan respons, mengelola waktu, menahan keinginan yang tidak relevan, dan menjaga kualitas keputusan ketika tidak ada pengawasan. Justru dalam wilayah yang tidak terlihat publik, karakter sering memperoleh bentuknya yang paling otentik.

Disiplin juga harus dibedakan dari kekakuan. Disiplin yang sehat tidak menutup kemungkinan koreksi. Ia justru menciptakan struktur

yang memungkinkan seseorang tetap berpegang pada prinsip sambil menyesuaikan strategi terhadap kenyataan.

Karakter pemimpin terbentuk ketika nilai tidak lagi bergantung sepenuhnya pada suasana hati. Orang yang jujur hanya ketika mudah untuk jujur belum sepenuhnya menunjukkan integritas. Begitu pula orang yang disiplin hanya ketika diawasi. Kualitas moral mulai tampak ketika prinsip tetap bekerja dalam situasi yang tidak menguntungkan.

Konsistensi merupakan dimensi temporal dari karakter. Jika disiplin berbicara tentang kemampuan melakukan sesuatu secara teratur, konsistensi menunjukkan kemampuan mempertahankan orientasi moral ketika keadaan berubah. Seorang pemimpin tidak hanya diuji ketika situasi mendukung prinsipnya, tetapi ketika prinsip tersebut menuntut pengorbanan.

Al-Qur'an memerintahkan agar manusia tetap teguh sebagaimana diperintahkan dan tidak melampaui batas (Q.S. Hūd 11: 112).[437] Istiqamah dalam ayat tersebut memiliki dimensi etis yang kuat: keteguhan tidak boleh dipisahkan dari batas moral.

Konsistensi tidak identik dengan mempertahankan keputusan lama secara membabi buta. Pemimpin dapat mengubah strategi tanpa mengubah nilai dasar. Bahkan, kemampuan mengakui kesalahan dan memperbaiki keputusan dapat menjadi bentuk konsistensi terhadap kebenaran yang lebih tinggi daripada mempertahankan keputusan semata-mata demi citra.

Karakter pemimpin terlihat ketika terdapat keselarasan antara perkataan, keputusan, dan perilaku. Ketidaksesuaian yang terus-menerus akan mengikis kepercayaan. Sebaliknya, konsistensi memberi

manusia di sekitar pemimpin suatu kepastian moral mengenai apa yang dapat mereka harapkan.

Dalam pengertian yang lebih mendalam, konsistensi adalah kemampuan menjaga identitas etis tanpa kehilangan kepekaan terhadap realitas. Ia merupakan keseimbangan antara keteguhan prinsip dan keluwesan cara.

Kejujuran merupakan kondisi dasar bagi lahirnya kepercayaan. Tanpa kejujuran, komunikasi kehilangan fungsi epistemiknya karena orang tidak lagi dapat mengandalkan pernyataan pemimpin sebagai representasi kenyataan. Dalam kepemimpinan, kerusakan akibat ketidakjujuran tidak berhenti pada hubungan personal; ia dapat merusak struktur organisasi secara keseluruhan.

Al-Qur'an menempatkan amanah dan keadilan dalam satu rangkaian moral (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[438] Kejujuran dapat dipahami sebagai salah satu prasyarat agar amanah benar-benar ditunaikan. Seseorang tidak mungkin menjalankan amanah secara utuh apabila ia secara sadar menyembunyikan kenyataan yang relevan demi kepentingan dirinya.

Kejujuran juga memiliki dimensi epistemik. Pemimpin harus jujur terhadap kenyataan sebelum dapat jujur kepada orang lain. Mengakui bahwa sebuah kebijakan gagal, bahwa data tidak cukup, atau bahwa keputusan sebelumnya keliru membutuhkan keberanian intelektual sekaligus moral.

Masalahnya, lingkungan kekuasaan sering memberikan insentif bagi distorsi. Kabar buruk dapat dianggap sebagai ancaman, sementara kabar yang menyenangkan lebih mudah diterima. Pemimpin yang ingin mempertahankan kejujuran harus membangun ruang yang

memungkinkan kenyataan disampaikan tanpa harus terlebih dahulu disesuaikan dengan keinginan penguasa.

Kejujuran dengan demikian bukan sekadar kebajikan individual. Ia merupakan infrastruktur moral kepemimpinan. Tanpa kejujuran, koreksi menjadi sulit, pertimbangan menjadi bias, dan amanah kehilangan substansi.

Integritas menunjuk pada kesatuan antara nilai yang diyakini, kata yang diucapkan, dan tindakan yang dilakukan. Ia lebih dalam daripada reputasi karena reputasi merupakan penilaian orang lain, sedangkan integritas berakar pada koherensi moral seseorang bahkan ketika tidak ada orang yang mengetahui tindakannya.

Qur'an memerintahkan keadilan bahkan ketika kebencian terhadap suatu kelompok dapat mendorong manusia menyimpang dari keadilan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[439] Prinsip ini penting bagi integritas karena menunjukkan bahwa karakter moral diuji justru ketika kepentingan emosional bertentangan dengan kewajiban etis.

Integritas pemimpin juga tampak dalam kesediaannya menggunakan standar yang sama terhadap dirinya sendiri dan orang lain. Jika sebuah perilaku dianggap salah ketika dilakukan bawahan tetapi dianggap dapat dimaklumi ketika dilakukan pemimpin, maka yang bekerja bukan prinsip melainkan privilese.

Keadilan membutuhkan keberanian untuk tidak memilih berdasarkan kedekatan personal. Dalam organisasi, integritas diuji ketika keputusan menyangkut orang yang disukai, kelompok yang berjasa, atau pihak yang memiliki pengaruh. Ketika prinsip tetap berlaku dalam situasi tersebut, integritas menjadi nyata.

Integritas tidak menuntut manusia menjadi sempurna. Ia menuntut kesediaan untuk mengoreksi ketidaksesuaian antara nilai dan perilaku. Karena itu, pengakuan atas kesalahan tidak meruntuhkan integritas; yang merusaknya adalah penolakan untuk mengakuinya demi mempertahankan citra.

Keberanian moral berbeda dari keberanian fisik. Ia muncul ketika seseorang mengetahui bahwa suatu tindakan benar atau wajib dipertahankan, tetapi pelaksanaannya mengandung risiko kehilangan kenyamanan, popularitas, hubungan, atau bahkan posisi. Dalam kepemimpinan, keberanian semacam ini sering lebih menentukan daripada keberanian menghadapi bahaya fisik.

Qur'an menuntut manusia menegakkan keadilan bahkan ketika kebencian atau kepentingan pribadi dapat mendorong penyimpangan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[440] Prinsip tersebut memperlihatkan bahwa keberanian moral lahir dari kesetiaan kepada nilai yang lebih tinggi daripada preferensi pribadi.

Pemimpin membutuhkan keberanian moral ketika harus menyampaikan kebenaran yang tidak menyenangkan, menolak penyalahgunaan kewenangan, mengakui kesalahan, atau mempertahankan pihak yang tidak memiliki kekuatan. Keberanian semacam itu tidak selalu menghasilkan penghargaan langsung. Justru karena itu ia memiliki nilai etis.

Namun keberanian moral tidak identik dengan sikap konfrontatif. Keberanian dapat hadir dalam bentuk ketenangan, dialog, atau keputusan untuk tidak melakukan sesuatu yang populer. Ukurannya bukan kerasnya ekspresi, melainkan kesediaan menanggung konsekuensi demi prinsip yang dipandang benar.

Jiwa kepemimpinan menjadi matang ketika keberanian tidak lagi diarahkan untuk membuktikan diri. Pemimpin yang berani secara moral tidak mencari risiko demi citra keberanian. Ia menerima risiko karena tuntutan tanggung jawab membuatnya tidak dapat memilih jalan yang lebih mudah.

Kerendahan hati bukan penyangkalan terhadap kemampuan diri. Ia merupakan kesadaran bahwa kemampuan manusia selalu terbatas dan keberhasilan tidak sepenuhnya dapat diklaim sebagai hasil diri sendiri. Dalam kepemimpinan, kerendahan hati memungkinkan kekuasaan tetap terbuka terhadap koreksi.

Al-Qur'an menolak ukuran kemuliaan yang bertumpu pada asal-usul sosial dengan menempatkan ketakwaan sebagai ukuran kemuliaan di sisi Allah (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[441] Prinsip ini mempunyai konsekuensi penting bagi kepemimpinan: status, kelompok, keturunan, atau posisi tidak menjadi dasar otomatis bagi kemuliaan moral.

Kerendahan hati juga memiliki fungsi epistemik. Orang yang sadar keterbatasan lebih mungkin mendengarkan. Ia tidak menganggap perbedaan pandangan sebagai ancaman terhadap eksistensinya. Sebaliknya, ia memandang kritik sebagai salah satu kemungkinan jalan untuk memperbaiki penilaian.

Kerendahan hati tidak boleh disalahartikan sebagai kelemahan dalam mengambil keputusan. Pemimpin tetap harus mampu menentukan arah dan bertanggung jawab atas keputusan. Perbedaannya terletak pada sumber tindakan. Keputusan yang tegas dapat lahir dari kejernihan prinsip, bukan dari kebutuhan untuk mendominasi.

Pada tingkat jiwa, kerendahan hati membebaskan pemimpin dari tuntutan untuk selalu menjadi pusat. Ia dapat memberikan penghargaan kepada orang lain, mengakui kontribusi kolektif, dan menerima bahwa keberhasilan organisasi lebih penting daripada pengabadian namanya sendiri.

Empati dalam kepemimpinan bukan sekadar kemampuan merasakan perasaan orang lain. Ia merupakan kemampuan memahami posisi manusia lain secara cukup mendalam sehingga keputusan tidak hanya dilihat dari perspektif pemegang kewenangan. Empati memperluas horizon moral pemimpin.

Qur'an menggambarkan keberagaman manusia sebagai ruang untuk saling mengenal (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[442] Orientasi *ta'āruf* memberi dasar bahwa relasi manusia tidak dibangun untuk menghapus perbedaan, melainkan untuk mengembangkan pengenalan yang memungkinkan kehidupan bersama berlangsung secara bermartabat.

Empati tidak berarti setiap kepentingan harus dipenuhi. Pemimpin tetap membutuhkan prinsip, prioritas, dan batas. Namun keputusan yang tegas dapat diambil tanpa merendahkan manusia yang terkena dampaknya. Di sini empati menjadi bentuk kemanusiaan dalam penggunaan kekuasaan.

Dalam perspektif pembentukan karakter, empati juga menuntut keluarnya diri dari pusat pengalaman. Pemimpin harus mampu bertanya bukan hanya "apa yang saya anggap benar?", tetapi "bagaimana keputusan ini dialami oleh mereka yang berada dalam posisi berbeda?" Pertanyaan tersebut tidak otomatis menentukan jawaban, tetapi memperkaya pertimbangan moral.

Empati yang matang akhirnya menghasilkan kepemimpinan yang tidak kehilangan manusia di balik angka, prosedur, dan target. Ia mempertahankan dimensi personal dari tanggung jawab sosial tanpa mengorbankan rasionalitas keputusan.

*Istiqāmah* merupakan bentuk kematangan moral yang menghubungkan niat, karakter, dan tindakan dalam rentang waktu. Ia bukan sekadar ketekunan psikologis, melainkan keteguhan untuk tetap berada dalam batas yang diperintahkan. Al-Qur'an memerintahkan keteguhan sekaligus melarang pelampauan batas (Q.S. Hūd 11: 112).[443]

Pemimpin membutuhkan *istiqāmah* karena kepemimpinan selalu menghadirkan perubahan keadaan. Ketika lingkungan berubah, tekanan meningkat, atau kepentingan mulai bertentangan, karakter diuji melalui kemampuan mempertahankan orientasi dasar. Tanpa *istiqāmah*, nilai mudah menjadi retorika yang berubah mengikuti keuntungan.

Namun istiqamah tidak berarti tidak pernah melakukan kesalahan. Manusia tetap mungkin keliru. Yang membedakan istiqamah dari kekakuan adalah kemampuan kembali kepada prinsip setelah menyadari penyimpangan. Dalam pengertian ini, istiqamah memiliki dimensi korektif: ia menjaga arah, bukan membekukan semua tindakan.

Yedi Supriadi menempatkan pembentukan karakter dalam kerangka proses transformasi batin yang memerlukan latihan dan pengolahan diri.[444] Jika kerangka tersebut dibaca dalam kaitannya dengan kepemimpinan, istiqamah dapat dipahami sebagai kemampuan mempertahankan hasil transformasi tersebut dalam kehidupan nyata.

Jiwa kepemimpinan menjadi matang ketika nilai tidak lagi hanya hadir pada saat-saat ideal. Ia tetap bekerja dalam rutinitas, tekanan, konflik, dan kesunyian. Di sanalah istiqamah menunjukkan kualitasnya sebagai karakter.

**Dari Kesadaran Menuju Jiwa Kepemimpinan**

Panggilan kepemimpinan tidak selalu hadir sebagai keinginan untuk memimpin. Kadang ia muncul sebagai kegelisahan terhadap keadaan yang tidak adil, dorongan untuk memperbaiki kehidupan bersama, atau kesediaan mengambil tanggung jawab ketika orang lain memilih menghindar. Karena itu, panggilan kepemimpinan lebih tepat dipahami sebagai kesadaran terhadap tanggung jawab daripada hasrat memperoleh posisi.

Konsep amanah membantu menjelaskan perbedaan tersebut. Jika kehidupan manusia mengandung amanah, maka kepemimpinan tidak harus selalu dimulai dari jabatan formal. Seseorang dapat menjalankan fungsi kepemimpinan melalui cara ia mengelola keluarga, ilmu, pekerjaan, komunitas, atau tanggung jawab sosial.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai perkembangan kesadaran manusia dari keadaan yang belum sadar sepenuhnya terhadap tujuan hidup menuju kesadaran yang lebih utuh dapat dibaca sebagai kerangka reflektif untuk memahami proses tersebut.[445] Panggilan kepemimpinan muncul ketika manusia mulai membaca potensi dirinya bukan sebagai milik pribadi semata, tetapi sebagai kemungkinan kontribusi.

Panggilan tidak identik dengan klaim bahwa seseorang "ditakdirkan" menjadi pemimpin tertentu. Klaim seperti itu membutuhkan dasar yang tidak selalu tersedia. Yang lebih dapat dipertanggungjawabkan adalah mengatakan bahwa seseorang

menemukan dorongan moral untuk menerima tanggung jawab tertentu.

Pada akhirnya, panggilan kepemimpinan adalah pertemuan antara kesadaran terhadap kebutuhan dan kesediaan memikul konsekuensi. Ia tidak terutama bertanya, “seberapa besar saya ingin memimpin?”, melainkan “tanggung jawab apa yang tidak dapat saya abaikan?”

Potensi tidak otomatis menjadi karakter. Kemampuan intelektual, komunikasi, keberanian, kreativitas, atau kemampuan memengaruhi orang lain baru menjadi bermakna secara moral ketika diarahkan kepada tanggung jawab. Tanpa orientasi tersebut, potensi bahkan dapat menjadi instrumen kerusakan.

Al-Qur’an menghadirkan prinsip yang relevan melalui gambaran tentang orang yang layak dipercaya berdasarkan dua kualitas: kekuatan dan amanah (Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 26).[446] Ayat ini, meskipun berada dalam konteks kisah tertentu, memperlihatkan pentingnya pertemuan antara kemampuan dan kepercayaan.

Potensi karena itu memiliki dua dimensi. Pertama, dimensi kapasitas: apakah seseorang mampu melakukan sesuatu? Kedua, dimensi moral: apakah kemampuan tersebut digunakan dengan benar? Kepemimpinan yang hanya memperhatikan kapasitas dapat menghasilkan teknokrasi tanpa etika; kepemimpinan yang hanya memperhatikan niat dapat kehilangan efektivitas.

Konstruksi yang lebih utuh memerlukan integrasi antara kompetensi dan amanah. Seorang pemimpin harus cukup kuat untuk menjalankan tanggung jawab, tetapi cukup amanah untuk tidak menyalahgunakan kekuatan tersebut.

Pada tingkat personal, transformasi potensi menjadi tanggung jawab menuntut pergeseran cara melihat diri. Kemampuan bukan alasan untuk menuntut privilese; kemampuan adalah alasan untuk menerima beban yang lebih besar ketika keadaan membutuhkannya. Semakin besar kapasitas seseorang, semakin besar kemungkinan kontribusinya, sekaligus semakin besar tanggung jawab moral yang menyertainya.

Kekuasaan secara moral bersifat ambivalen. Ia memungkinkan seseorang melakukan kebaikan dalam skala besar, tetapi juga memungkinkan penyalahgunaan dalam skala yang sama. Karena itu, problem utama kepemimpinan bukan semata-mata siapa yang memiliki kekuasaan, melainkan bagaimana kekuasaan tersebut dikonstruksi dalam kesadaran pemiliknya.

Al-Qur'an menghubungkan amanah dengan keadilan dalam pengambilan keputusan (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[447] Hubungan ini menunjukkan bahwa kekuasaan memperoleh legitimasi moral bukan dari besarnya kewenangan, melainkan dari cara kewenangan digunakan.

Kekuasaan menjadi amanah ketika pemimpin tidak menganggap jabatan sebagai perpanjangan identitas personal. Jabatan memiliki fungsi instrumental: ia digunakan untuk mencapai tujuan yang berada di luar ego pemegangnya. Kesadaran ini membatasi kecenderungan mengubah lembaga menjadi milik pribadi.

Kekuasaan yang menjadi amanah juga menuntut mekanisme koreksi. Pemimpin yang benar-benar memahami kekuasaan sebagai amanah tidak membutuhkan lingkungan yang selalu membenarkan

dirinya. Ia justru membutuhkan orang-orang yang mampu menyampaikan informasi, kritik, dan peringatan.

Pada tingkat filosofis, transformasi kekuasaan menjadi amanah merupakan transformasi cara memandang diri: dari pemilik menjadi pengelola, dari pusat menjadi pelayan tanggung jawab, dan dari pencari keuntungan pribadi menjadi penjaga kepentingan yang dipercayakan. Pergeseran ini tidak menghapus kewibawaan pemimpin; ia justru memberi dasar moral bagi kewibawaan tersebut.

Ambisi tidak selalu harus dipandang sebagai sesuatu yang negatif. Tanpa dorongan untuk mencapai sesuatu yang lebih baik, banyak perubahan tidak akan pernah terjadi. Persoalannya terletak pada orientasi ambisi. Ambisi yang berpusat pada diri menjadikan pencapaian sebagai sarana pembuktian eksistensi; ambisi yang ditransformasikan menjadi pengabdian menjadikan pencapaian sebagai sarana kemaslahatan.

Orientasi pengabdian memperoleh dasar teologis dari pemahaman bahwa kehidupan manusia diarahkan kepada pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[448] Dalam horizon tersebut, pencapaian duniawi tidak harus ditolak, tetapi ditempatkan di bawah tujuan yang lebih tinggi.

Yedi Supriadi menghubungkan pembentukan kepribadian dengan kesadaran terhadap tujuan hidup dan pengolahan batin.[449] Kerangka tersebut memungkinkan ambisi dibaca sebagai energi psikologis yang perlu diarahkan, bukan sekadar ditekan. Ambisi dapat menjadi tenaga konstruktif apabila berada dalam struktur nilai yang membatasi penggunaannya.

Transformasi ambisi menjadi pengabdian mengubah pertanyaan tentang keberhasilan. Keberhasilan tidak lagi hanya diukur dari seberapa tinggi posisi seseorang, melainkan dari kualitas manfaat yang lahir dari posisi tersebut. Seorang pemimpin dapat memiliki pencapaian besar tetapi gagal secara moral jika pencapaian itu dibangun melalui manipulasi, ketidakadilan, atau eksploitasi.

Pengabdian memberi ambisi sebuah batas sekaligus tujuan. Ia memungkinkan manusia memiliki cita-cita besar tanpa menjadikan dirinya sebagai tujuan terakhir dari cita-cita tersebut.

Perjalanan kepemimpinan yang berawal dari diri mencapai bentuknya ketika pengendalian diri tidak lagi berhenti sebagai proyek personal. Kesadaran diri, disiplin, pengelolaan emosi, kejernihan berpikir, pengendalian ego, integritas, keberanian moral, empati, dan istiqamah perlahan membentuk struktur batin yang memungkinkan seseorang menggunakan pengaruh secara bertanggung jawab.

Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk memperhatikan apa yang telah dipersiapkan bagi masa depan dan mengingatkan bahwa Allah mengetahui apa yang dikerjakan manusia (Q.S. al-Ḥasyr 59: 18).[450] Ayat ini memberikan dimensi reflektif yang penting: kepemimpinan selalu merupakan tindakan yang diarahkan kepada masa depan dan karena itu menuntut evaluasi terhadap konsekuensi.

Pada tahap ini, jiwa kepemimpinan tidak lagi dapat direduksi menjadi seperangkat keterampilan. Ia menjadi cara berada. Pemimpin yang matang membawa prinsip ke dalam cara berbicara, mengambil keputusan, menghadapi konflik, menerima kritik, dan menggunakan kewenangan. Karakter tidak berdiri di luar tindakan; karakter justru menjadi struktur batin yang membuat tindakan memiliki arah tertentu.

Konstruksi kepemimpinan yang dikembangkan dari seluruh pembahasan ini dapat dirumuskan sebagai berikut: kepemimpinan diri merupakan proses pembentukan subjek moral; jiwa kepemimpinan merupakan hasil ketika pembentukan tersebut diarahkan kepada tanggung jawab terhadap kehidupan bersama. Dengan pengertian itu, kepemimpinan bukan sekadar hubungan antara pemimpin dan pengikut, melainkan hubungan antara kesadaran, amanah, kekuasaan, dan tanggung jawab.

Di sinilah makna terdalam "menemukan jiwa kepemimpinan" berada. Yang ditemukan bukan terutama potensi untuk menguasai orang lain, melainkan kemampuan untuk menempatkan diri di bawah tuntutan nilai yang lebih tinggi daripada kepentingan diri. Kepemimpinan mencapai kedewasaannya ketika seseorang sanggup memimpin dirinya tanpa kehilangan hubungan dengan orang lain, memegang kewenangan tanpa menjadi milik kewenangan itu, memiliki ambisi tanpa diperbudak ambisi, dan menerima pengaruh tanpa menganggap dirinya sebagai pusat.

Jiwa kepemimpinan, pada akhirnya, adalah kesadaran yang telah bergerak dari "aku" menuju tanggung jawab. Ia tidak menghapus diri, tetapi menempatkan diri secara proporsional. Ia tidak menolak kekuasaan, tetapi mengubah kekuasaan menjadi amanah. Ia tidak mematikan ambisi, tetapi memurnikan arahnya. Dan ia tidak menghapus kelemahan manusia, tetapi menjadikan kesadaran terhadap kelemahan sebagai pintu menuju disiplin, kerendahan hati, dan pertumbuhan moral.

# Bab 15 — Mursyid dan Ekosistem Pembimbingan Pemimpin (*Membedakan Bimbingan Ruhani, Ilmu, Keahlian, Keputusan, dan Akuntabilitas)*

## Mengapa Pemimpin Membutuhkan Pembimbing

Kepemimpinan pada dasarnya menghadapkan manusia pada paradoks yang tidak mudah diselesaikan: semakin luas kewenangan seseorang, semakin besar pula kebutuhan akan koreksi yang jujur. Kekuasaan memperluas kapasitas untuk bertindak, tetapi pada saat yang sama dapat mempersempit ruang batin untuk mendengar. Seorang pemimpin berhadapan dengan keputusan yang tidak hanya menyangkut dirinya, melainkan kehidupan, kepentingan, dan masa depan banyak orang. Karena itu, persoalan kepemimpinan tidak dapat direduksi menjadi persoalan kecerdasan individual. Ia merupakan persoalan epistemik, moral, psikologis, dan spiritual sekaligus.

Keterbatasan manusia dalam membaca dirinya sendiri merupakan salah satu alasan paling mendasar mengapa pembimbing dibutuhkan. Manusia memiliki kecenderungan untuk menafsirkan dirinya melalui pengalaman, kepentingan, ingatan, dan kerangka nilai yang telah membentuk kesadarannya. Seorang pemimpin bahkan menghadapi persoalan yang lebih kompleks karena lingkungan kekuasaan dapat menyediakan cermin yang terdistorsi. Orang-orang di sekelilingnya mungkin lebih berhati-hati menyampaikan kritik, lebih mudah menyetujui keputusan, atau memiliki kepentingan tertentu dalam

mempertahankan kedekatan dengan pusat kekuasaan. Dalam situasi demikian, persoalan terbesar bukan semata-mata kurangnya informasi, melainkan hilangnya kondisi yang memungkinkan seseorang melihat dirinya secara jujur.

Tradisi Islam memberikan perhatian serius terhadap kecenderungan manusia untuk mengikuti dorongan nafsu dan kepentingan diri. Tazkiyat al-nafs tidak hanya berkenaan dengan pengetahuan tentang baik dan buruk, tetapi dengan proses panjang untuk mengenali kecenderungan batin yang dapat membelokkan orientasi moral. Dalam kerangka tasawuf, pembinaan jiwa karena itu tidak cukup dilakukan melalui penambahan pengetahuan. Ia membutuhkan latihan, pengawasan diri, muḥāsabah, dan relasi pedagogis dengan orang yang memiliki kapasitas membimbing perjalanan batin.

Persoalan tersebut memperoleh dimensi yang lebih tajam dalam kehidupan pemimpin. Kekuasaan dapat menciptakan apa yang secara konseptual dapat disebut sebagai *epistemic insulation*: suatu keadaan ketika seseorang semakin terlindung dari informasi yang tidak menyenangkan justru karena kedudukannya semakin tinggi. Ketika orang-orang di sekeliling pemimpin hanya menyampaikan apa yang ingin didengar, keputusan dapat kehilangan hubungan dengan kenyataan. Kesalahan yang pada awalnya kecil kemudian memperoleh legitimasi sosial karena terus-menerus dibenarkan oleh lingkungan.

Al-Ghazālī, dalam pembahasannya mengenai etika penguasa, menempatkan keadilan, pengendalian diri, kesadaran akan pertanggungjawaban, serta perhatian terhadap nasihat sebagai bagian penting dari kualitas kepemimpinan. *Naṣīḥat al-Mulūk* menunjukkan

bahwa persoalan kekuasaan dalam tradisi pemikiran Islam tidak dipisahkan dari persoalan pembentukan batin penguasa.[451] Kepemimpinan yang baik tidak lahir hanya dari kemampuan mengatur orang lain; ia mensyaratkan kemampuan mengatur diri sendiri.

Di sinilah kebutuhan terhadap pembimbing memperoleh makna yang lebih dalam. Pembimbing bukan sekadar penyedia jawaban. Fungsinya justru dapat terletak pada kemampuan menghadirkan pertanyaan yang tidak nyaman, mengembalikan perhatian pemimpin kepada motif yang tersembunyi, dan mengingatkan bahwa kewenangan publik tidak pernah menghapus keterbatasan personal. Pemimpin tetap merupakan manusia yang dapat keliru, tertipu oleh persepsinya sendiri, terbawa ambisi, dan mengalami perubahan orientasi tanpa menyadarinya.

Al-Qur'an mengingatkan manusia mengenai keterbatasan pengetahuan dan kecenderungan manusia untuk menilai sesuatu berdasarkan horizon pengetahuannya sendiri. Dalam konteks yang lebih luas, prinsip tersebut mengandung konsekuensi epistemologis bahwa kekuasaan tidak identik dengan kemahatahuan. Bahkan manusia yang memiliki kewenangan besar tetap membutuhkan pengetahuan dari luar dirinya, pandangan yang berbeda, dan koreksi yang independen.

Kebutuhan tersebut menjelaskan mengapa nasihat memiliki kedudukan penting dalam etika kepemimpinan Islam. Nasihat tidak boleh dipahami sebagai bentuk oposisi terhadap pemimpin, sebagaimana kepatuhan tidak boleh direduksi menjadi persetujuan tanpa kritik. Relasi yang sehat justru memungkinkan perbedaan pendapat hadir tanpa harus berubah menjadi permusuhan. Seorang

pemimpin yang matang tidak mengukur kualitas nasihat dari kesesuaiannya dengan keinginan pribadi, melainkan dari kejujuran dan relevansinya terhadap amanah yang sedang dipikul.

Pada titik ini, pembimbingan harus dibedakan dari ketergantungan. Pemimpin yang membutuhkan pembimbing bukanlah pemimpin yang kehilangan kemandirian. Sebaliknya, kemampuan menerima koreksi merupakan salah satu bentuk kedewasaan. Ketergantungan muncul ketika seseorang menyerahkan penilaian dirinya kepada pihak lain; pembimbingan yang sehat terjadi ketika seseorang memperoleh ruang untuk melihat dirinya lebih jernih dan kemudian mengambil tanggung jawab atas pilihannya sendiri.

Konstruksi tersebut menjadi semakin penting ketika pembimbing berasal dari lingkungan spiritual. Seorang mursyid dapat membantu pemimpin menguji niat, mengenali kecenderungan ego, dan menjaga orientasi batin. Namun fungsi itu tidak berarti bahwa seluruh keputusan pemimpin harus berasal dari mursyid. Pembimbingan ruhani mempunyai objek yang berbeda dari keahlian teknis, analisis ilmiah, kewenangan institusional, dan keputusan politik. Justru karena perbedaan tersebut harus dijaga, seorang pemimpin membutuhkan ekosistem pembimbingan yang plural.

Kepemimpinan yang matang akhirnya bukan keadaan ketika pemimpin tidak lagi membutuhkan siapa pun. Kematangan justru ditandai oleh kemampuan mengetahui kepada siapa suatu persoalan harus dibawa, jenis pengetahuan apa yang dibutuhkan, batas kewenangan setiap pembimbing, serta kapan keputusan harus tetap dipikul sebagai tanggung jawab pribadi. Pembimbing yang baik

membantu pemimpin berdiri lebih tegak dalam tanggung jawabnya, bukan berdiri menggantikan dirinya.

**Mursyid sebagai Pembimbing Jiwa**

Istilah *mursyid* dalam tradisi tasawuf menunjuk pada figur pembimbing yang mengarahkan perjalanan spiritual seorang murid. Namun makna tersebut menjadi kurang tepat apabila mursyid dipahami sekadar sebagai pemilik pengetahuan agama atau pemberi nasihat moral. Dalam struktur tasawuf, pembimbingan memiliki dimensi transformasional: yang dibimbing bukan hanya pemahaman intelektual, melainkan orientasi batin, kecenderungan jiwa, kualitas akhlak, dan hubungan manusia dengan Allah.

Pembimbingan semacam itu berangkat dari pengakuan bahwa pengetahuan tentang kebaikan belum tentu identik dengan kemampuan menghidupkan kebaikan. Seseorang dapat mengetahui pentingnya ikhlas tetapi tetap terjebak dalam pencarian pengakuan; dapat memahami larangan kesombongan tetapi tetap membangun citra diri yang membutuhkan pengagungan; dapat berbicara mengenai amanah tetapi mengalami kesulitan melepaskan kepentingan pribadi ketika berhadapan dengan kekuasaan. Jarak antara mengetahui dan menjadi inilah yang menjadi salah satu wilayah penting pembinaan ruhani.

Tazkiyat al-nafs karena itu bukan proses penambahan informasi tentang jiwa, melainkan proses pembentukan kembali orientasi jiwa. Dalam literatur tasawuf, latihan spiritual seperti taubat, muḥāsabah, muraqabah, pengendalian nafs, dan pembiasaan akhlak diarahkan pada perubahan kualitas batin. Al-Ghazālī mengembangkan

pembahasan luas mengenai penyakit hati, latihan jiwa, dan pembentukan akhlak dalam *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, sehingga pendidikan spiritual tidak dipisahkan dari transformasi karakter.[452]

Dalam hubungan tersebut, mursyid dapat berfungsi sebagai cermin. Cermin tidak menciptakan wajah orang yang bercermin; ia hanya memungkinkan sesuatu yang sebelumnya sulit dilihat menjadi tampak. Analogi ini penting agar otoritas mursyid tidak berubah menjadi dominasi. Mursyid tidak memiliki tugas untuk mengambil alih kepribadian murid, apalagi membentuk ketundukan yang membuat murid kehilangan kemampuan membedakan antara kebenaran dan kehendak personal guru. Fungsi pembimbing adalah membantu seseorang mengenali dirinya agar ia mampu mengarahkan dirinya kepada Allah secara lebih sadar.

Bagi seorang pemimpin, fungsi cermin tersebut mempunyai arti khusus. Kekuasaan dapat memperbesar ego karena keputusan yang dibuat terus-menerus menghasilkan konsekuensi nyata. Keberhasilan dapat menumbuhkan keyakinan bahwa penilaian pribadi selalu tepat; pujian dapat mengubah prestasi menjadi kebutuhan akan pengakuan; kedekatan dengan pusat perhatian dapat menggeser orientasi pengabdian menjadi orientasi citra. Mursyid, dalam fungsi spiritualnya, dapat membantu mengembalikan perhatian dari pertanyaan “bagaimana saya dipandang?” kepada pertanyaan “untuk apa amanah ini dijalankan?”

Karya Yedi Supriadi yang dapat diverifikasi menunjukkan perhatian pada hubungan antara pembinaan spiritual, karakter, dan proses kesadaran diri. Dalam tulisan tentang pembentukan jati diri pada Majelis Dzikir Rijalullah, ia membahas praktik spiritual yang dikaitkan

dengan pembentukan kesadaran dan karakter, sementara karya lainnya mengenai bimbingan kesehatan mental menempatkan *shuhbah* sebagai salah satu bentuk relasi pembinaan.[453] Relevansinya bagi konstruksi pembimbingan pemimpin terletak pada penegasan bahwa transformasi batin berlangsung melalui proses relasional, bukan hanya melalui transmisi doktrin.

Akan tetapi, pembacaan terhadap gagasan tersebut perlu dijaga dari perluasan atribusi yang berlebihan. Bahwa pembimbingan spiritual dapat membantu pembentukan kesadaran tidak dengan sendirinya berarti bahwa mursyid memiliki kompetensi untuk menentukan keputusan politik, ekonomi, hukum, atau administratif. Dimensi spiritual dan dimensi teknis harus tetap dibedakan. Justru pemisahan tersebut membuat fungsi mursyid lebih jelas dan lebih terlindungi dari penyalahgunaan.

Mursyid juga memiliki fungsi penting dalam penjagaan niat. Dalam kehidupan pemimpin, tindakan yang secara lahiriah sama dapat memiliki orientasi batin yang berbeda. Kebijakan yang tampak sebagai pelayanan publik dapat bercampur dengan kebutuhan mempertahankan citra; keputusan yang benar dapat dipertahankan karena alasan yang salah; bahkan amal yang bermanfaat dapat menjadi sarana reproduksi ego. Persoalan niat dengan demikian bukan wilayah sentimental, melainkan persoalan moral mengenai arah terdalam tindakan.

Pengendalian ego juga tidak berarti pemusnahan kepribadian atau penghapusan kehendak manusia. Dalam kerangka tauhid, manusia tetap merupakan makhluk yang memiliki kehendak, akal, tanggung jawab, dan kapasitas memilih. Yang dikendalikan adalah klaim ego

untuk menjadikan dirinya sebagai pusat mutlak. Pemimpin yang matang bukan manusia tanpa ambisi, melainkan manusia yang mampu menundukkan ambisinya kepada batas-batas amanah, keadilan, dan pertanggungjawaban.

Dalam pengertian tersebut, mursyid tidak menguasai pemimpin. Ia membimbing jiwa pemimpin agar kekuasaan tidak menguasai jiwanya. Distingsi ini sangat penting. Ketika pembimbing ruhani berubah menjadi pengendali keputusan, relasi spiritual berisiko bergeser menjadi struktur kekuasaan baru. Sebaliknya, ketika mursyid menjaga independensi bimbingannya, hubungan tersebut dapat menjadi ruang koreksi moral yang justru melindungi pemimpin dari absolutisasi dirinya sendiri.

**Lima Unsur dalam Pembimbingan Pemimpin**

Pembimbingan pemimpin tidak memadai apabila seluruh fungsi pembinaan ditempatkan pada satu figur. Kompleksitas kehidupan publik menuntut diferensiasi otoritas. Mursyid, ilmuwan, profesional, masyarakat, dan institusi memiliki sumber legitimasi dan bentuk pengetahuan yang berbeda. Pemimpin kemudian berada pada titik temu berbagai sumber tersebut: ia menerima bimbingan, mendengar analisis, mempertimbangkan keahlian, membaca aspirasi, menghormati hukum, lalu mengambil keputusan yang konsekuensinya tetap menjadi tanggung jawabnya.

Mursyid bekerja terutama pada dimensi jiwa dan orientasi moral. Ia membantu pemimpin mempertanyakan motif, menjaga kesadaran akan keterbatasan diri, membangun kejujuran batin, dan mengarahkan kekuasaan agar tidak terlepas dari pertanggungjawaban transenden.

Fungsi ini tidak dapat digantikan oleh data statistik karena persoalan niat dan integritas tidak seluruhnya dapat direduksi menjadi angka. Sebaliknya, fungsi tersebut juga tidak boleh diperluas menjadi otoritas teknis atas seluruh persoalan kehidupan publik.

Ilmuwan memiliki fungsi berbeda. Ilmu menyediakan perangkat untuk memahami realitas melalui argumentasi, bukti, metode, dan kritik terbuka. Ketika pemimpin menghadapi persoalan kemiskinan, pendidikan, kesehatan, teknologi, perubahan sosial, atau lingkungan, keputusan yang bertanggung jawab membutuhkan pengetahuan yang memadai tentang karakter persoalan. Spiritualitas dapat memberi arah nilai, tetapi tidak menggantikan kebutuhan untuk mengetahui bagaimana suatu kebijakan bekerja.

Profesional menyediakan dimensi keahlian praktis. Seorang insinyur, dokter, ekonom, ahli hukum, perencana, atau administrator membawa kompetensi yang diperoleh melalui pendidikan dan pengalaman profesional. Dalam konteks kepemimpinan, keahlian tersebut merupakan instrumen penerjemahan tujuan menjadi tindakan yang layak. Ketika profesional kehilangan independensi karena tekanan kekuasaan, kualitas keputusan dapat menurun karena pengetahuan teknis tidak lagi berfungsi sebagai mekanisme koreksi.

Masyarakat merupakan sumber pengetahuan sosial yang tidak boleh diabaikan. Aspirasi masyarakat tidak selalu identik dengan kebenaran kebijakan, tetapi ia menyediakan informasi mengenai pengalaman konkret warga yang tidak selalu terlihat dari pusat kekuasaan. Masyarakat memperlihatkan akibat suatu keputusan dalam kehidupan sehari-hari. Karena itu, partisipasi bukan sekadar prosedur demokratis, melainkan juga mekanisme epistemik yang memungkinkan

pemimpin memperoleh pengetahuan dari pengalaman mereka yang terdampak.

Institusi menjaga dimensi normatif dan prosedural. Hukum, mekanisme audit, pengadilan, parlemen atau lembaga representatif, organisasi profesi, serta mekanisme pengawasan berfungsi membatasi kemungkinan konsentrasi kekuasaan. Institusi yang sehat tidak dibangun untuk mempermalukan pemimpin, tetapi untuk memastikan bahwa keputusan tidak bergantung sepenuhnya pada kualitas moral individu.

Kelima unsur tersebut membentuk ekosistem yang dapat disebut sebagai *distributed guidance*: pembimbingan yang tersebar menurut jenis otoritas. Tidak ada satu sumber pengetahuan yang mampu menjawab seluruh pertanyaan kepemimpinan. Mursyid tidak menggantikan ilmuwan; ilmuwan tidak menggantikan profesional; profesional tidak menggantikan masyarakat; masyarakat tidak menggantikan institusi; institusi tidak menggantikan pemimpin. Masing-masing mempunyai wilayah legitimasi yang berbeda.

Pembedaan ini sekaligus menghasilkan prinsip epistemik yang penting: jenis pertanyaan menentukan jenis otoritas yang relevan. Pertanyaan “apakah keputusan ini lahir dari ambisi pribadi?” memiliki struktur yang berbeda dari pertanyaan “apakah kebijakan ini efektif?” Pertanyaan pertama membutuhkan refleksi moral dan spiritual; pertanyaan kedua membutuhkan analisis ilmiah dan data. Demikian pula pertanyaan “apakah prosedur ini sah?” tidak dapat dijawab hanya dengan intuisi moral, tetapi membutuhkan keahlian hukum dan institusional.

Kerangka tersebut mencegah dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah teknokratisme, yakni kecenderungan memperlakukan semua persoalan kepemimpinan sebagai persoalan teknis. Ekstrem kedua adalah spiritualisme yang menempatkan pengalaman batin sebagai jawaban bagi seluruh persoalan. Keduanya tidak memadai. Kehidupan publik memiliki dimensi fakta, nilai, keahlian, legitimasi, dan tanggung jawab yang saling berkaitan tetapi tidak identik.

Pemimpin sendiri menjadi unsur terakhir sekaligus titik integrasi. Ia tidak sekadar memilih pendapat yang paling disukainya. Ia harus menimbang berbagai informasi, menguji kualitas sumber, mempertimbangkan konsekuensi, mendengar keberatan, serta menentukan tindakan. Karena keputusan berada pada dirinya, tanggung jawab moral dan institusional juga tidak dapat dialihkan kepada orang-orang yang memberi nasihat.

Dalam konstruksi ini, pembimbingan tidak menghasilkan pemimpin yang "dibimbing oleh satu orang", melainkan pemimpin yang hidup dalam ekosistem koreksi. Justru pluralitas pembimbing memungkinkan kebebasan bertanggung jawab. Pemimpin memperoleh banyak cermin, tetapi tetap harus menentukan arah. Kualitas kepemimpinan kemudian tidak ditentukan oleh ketiadaan pengaruh eksternal, melainkan oleh kemampuan mengolah berbagai pengaruh secara kritis tanpa kehilangan pusat moralnya.

**Mursyid Bukan Pengambil Keputusan**

Perbedaan antara bimbingan dan keputusan merupakan salah satu batas konseptual terpenting dalam hubungan antara mursyid dan pemimpin. Bimbingan memberikan orientasi, pertanyaan, koreksi, dan

penguatan moral; keputusan menetapkan tindakan yang mengikat serta menghasilkan konsekuensi konkret. Ketika kedua wilayah tersebut disamakan, relasi spiritual berisiko berubah menjadi relasi komando.

Seorang mursyid dapat mengingatkan pemimpin mengenai bahaya kesombongan, ketidakjujuran, ketidakadilan, cinta berlebihan terhadap kekuasaan, atau penyalahgunaan amanah. Ia dapat membantu pemimpin melakukan muḥāsabah dan menilai apakah suatu tindakan selaras dengan nilai-nilai moral yang diyakininya. Namun dari fungsi tersebut tidak otomatis lahir kewenangan untuk menetapkan kebijakan publik tertentu.

Distingsi tersebut bukan pelemahan terhadap otoritas spiritual. Sebaliknya, ia merupakan cara menjaga kemurnian fungsi spiritual. Mursyid yang mengambil alih keputusan politik atau administratif memasuki wilayah yang memerlukan bentuk pengetahuan dan legitimasi berbeda. Dalam kondisi demikian, nasihat dapat berubah menjadi instruksi, dan hubungan pembimbingan dapat berubah menjadi ketergantungan.

Ketaatan kepada guru juga perlu dibaca dalam kerangka tanggung jawab personal. Tradisi pendidikan spiritual memang mengenal adab terhadap guru dan pentingnya kepercayaan dalam proses pembinaan. Namun kepercayaan tidak identik dengan penghapusan akal. Pemimpin tetap merupakan subjek moral yang akan mempertanggungjawabkan tindakannya. Tanggung jawab tersebut tidak dapat dipindahkan kepada guru dengan alasan bahwa keputusan diambil atas nasihat seorang tokoh agama.

Prinsip tersebut memperoleh landasan yang kuat dari Al-Qur’an yang menempatkan manusia sebagai pihak yang memikul konsekuensi

amalnya sendiri. Al-Qur'an menegaskan bahwa seseorang tidak memikul beban kesalahan orang lain (Q.S. al-Anʿām 6: 164).[454] Dalam konteks kepemimpinan, prinsip ini dapat dibaca sebagai pengingat bahwa delegasi nasihat tidak identik dengan delegasi tanggung jawab moral.

Karena itu, keputusan pemimpin harus lahir melalui pertemuan beberapa unsur: akal yang jernih, ilmu yang memadai, data yang dapat dipercaya, musyawarah, pertimbangan etis, serta kesadaran spiritual. Mursyid dapat memperkuat dimensi terakhir, tetapi tidak menggantikan keseluruhan proses. Pemimpin tetap harus bertanya kepada ahli yang kompeten ketika persoalannya teknis, kepada institusi ketika persoalannya legal, kepada masyarakat ketika persoalannya berdampak luas, dan kepada dirinya sendiri ketika persoalannya menyentuh integritas batin.

Di sini muncul gagasan penting mengenai *freedom under guidance*. Kebebasan tidak berarti bertindak tanpa nasihat; kebebasan berarti kemampuan mengambil keputusan setelah menerima dan menimbang nasihat tanpa menjadikan pemberi nasihat sebagai pengganti kehendak moral pribadi. Pemimpin yang sehat tidak mencari orang yang akan mengambil keputusan untuknya, melainkan orang-orang yang membuat kualitas keputusannya lebih baik.

Konsekuensinya, mursyid juga memiliki tanggung jawab etis untuk tidak menciptakan ketergantungan. Jika setiap keputusan pemimpin harus menunggu legitimasi personal guru, maka hubungan tersebut dapat menghambat perkembangan kedewasaan moral. Bimbingan yang matang semestinya menghasilkan kemampuan reflektif, bukan ketidakmampuan menentukan pilihan.

Kematangan spiritual justru terlihat ketika seseorang mampu membawa nilai yang diperolehnya dari pembimbingan ke dalam situasi yang tidak dapat dijawab secara langsung oleh gurunya. Pemimpin yang telah belajar muḥāsabah, misalnya, tidak membutuhkan instruksi guru untuk setiap kali memeriksa motifnya. Nilai tersebut telah mulai terinternalisasi menjadi mekanisme pengawasan diri.

Dengan demikian, hubungan mursyid dan pemimpin seharusnya bergerak dari ketergantungan menuju kedewasaan. Mursyid membantu pemimpin melihat lebih dalam; ilmu membantu pemimpin memahami lebih luas; profesional membantu pemimpin bertindak lebih tepat; masyarakat membantu pemimpin mengetahui akibat keputusan; institusi menjaga agar kewenangan tidak melampaui batas. Keputusan akhirnya tetap berada pada pemimpin, dan justru karena itu ia harus mengambilnya dengan kesadaran penuh bahwa kebebasan selalu berpasangan dengan pertanggungjawaban.

**Ilmu, Keahlian, dan Ruhani dalam Kepemimpinan**

Kepemimpinan yang matang membutuhkan integrasi tiga dimensi yang sering dipisahkan secara tidak produktif: ilmu, keahlian, dan kedalaman ruhani. Ilmu membantu manusia memahami kenyataan; keahlian memungkinkan pengetahuan diterjemahkan menjadi tindakan; dimensi ruhani menentukan orientasi moral dari tindakan tersebut. Ketiganya memiliki fungsi berbeda, tetapi kepemimpinan yang bertanggung jawab membutuhkan hubungan yang saling mengoreksi.

Ilmu berfungsi sebagai penerang keputusan. Seorang pemimpin tidak cukup mengetahui apa yang diinginkannya; ia perlu memahami

kondisi objektif yang menjadi medan tindakannya. Kebijakan mengenai pendidikan, kesehatan, ekonomi, teknologi, tata ruang, atau lingkungan menuntut pemahaman terhadap fakta dan hubungan sebab-akibat. Keinginan moral yang baik dapat menghasilkan kebijakan buruk apabila tidak ditopang pemahaman yang memadai tentang realitas.

Keahlian kemudian mengubah pengetahuan menjadi kapasitas pelaksanaan. Pengetahuan mengenai suatu persoalan belum tentu membuat seseorang mampu mengelolanya. Karena itu, pemimpin memerlukan profesional yang memiliki kompetensi spesifik. Penghormatan terhadap profesionalitas bukan sekadar persoalan efisiensi, melainkan pengakuan bahwa manusia mempunyai batas-batas kompetensi.

Data dan bukti juga memiliki fungsi korektif terhadap intuisi. Pengalaman personal seorang pemimpin dapat bernilai, tetapi tidak selalu representatif. Apa yang terlihat jelas dari pusat kekuasaan dapat berbeda dari kenyataan di lapangan. Data membantu menguji persepsi, sementara analisis membantu menempatkan data dalam konteks. Namun data pun tidak berbicara tanpa interpretasi. Di sinilah diperlukan integritas ilmiah dan kejujuran epistemik.

Dimensi ruhani masuk pada tingkat yang berbeda. Ia tidak menentukan apakah suatu angka statistik benar, tetapi mempertanyakan untuk apa angka tersebut digunakan. Ia tidak menggantikan analisis kebijakan, tetapi membantu menguji apakah keputusan yang secara teknis efektif juga dapat dipertanggungjawabkan secara moral. Dalam bahasa yang lebih filosofis, ilmu menjawab sebagian persoalan mengenai *apa yang terjadi* dan *bagaimana sesuatu bekerja*, sedangkan dimensi nilai membantu

mempertanyakan *untuk apa tindakan diarahkan* dan *apa yang layak dilakukan*.

Al-Qur'an menghubungkan pengetahuan dengan tanggung jawab manusia terhadap amanah. Pengetahuan tidak diposisikan sebagai sarana pembesaran ego, melainkan sebagai bagian dari kemampuan manusia menjalankan kehidupan secara benar. Karena itu, kompetensi tanpa integritas dapat menjadi berbahaya: semakin tinggi kemampuan seseorang, semakin besar pula kapasitasnya untuk menghasilkan akibat yang luas.

Persoalan yang sama muncul dalam hubungan antara spiritualitas dan pengetahuan. Spiritualitas tanpa pengetahuan dapat menghasilkan keputusan yang berniat baik tetapi tidak memadai. Sebaliknya, pengetahuan tanpa akhlak dapat menghasilkan rasionalitas instrumental yang mampu mencapai tujuan tetapi kehilangan pertanyaan mengenai batas moralnya. Kepemimpinan memerlukan keduanya.

Dalam kerangka tasawuf, transformasi moral tidak berhenti pada pengalaman batin. Ia harus tercermin dalam perilaku. Materi Yedi Supriadi mengenai pendidikan dan kependidikan Islam menempatkan *tazkiyat al-nafs*, adab, muḥāsabah, muraqabah, dan latihan spiritual sebagai unsur yang berkaitan dengan pembentukan karakter.[455] Relevansi kerangka tersebut bagi kepemimpinan terletak pada gagasan bahwa kualitas internal manusia harus memperoleh ekspresi dalam tindakan nyata.

Di sini integrasi iman, ilmu, dan amal memperoleh makna yang operasional. Iman memberi orientasi transenden; ilmu menyediakan kemampuan memahami persoalan; amal menguji apakah nilai dan

pengetahuan benar-benar menjelma menjadi tindakan. Pemimpin yang memiliki iman tetapi menolak pengetahuan dapat terjebak dalam simplifikasi. Pemimpin yang memiliki pengetahuan tetapi tidak memiliki integritas dapat terjebak dalam manipulasi. Pemimpin yang memiliki keduanya tetapi tidak mampu bertindak akan menghasilkan idealitas yang tidak memiliki akibat sosial.

Integrasi tersebut juga menuntut kerendahan hati epistemik. Tidak ada seorang pemimpin pun yang mengetahui seluruh hal. Mengakui keterbatasan pengetahuan bukan tanda kelemahan, melainkan prasyarat untuk membangun sistem keputusan yang sehat. Seorang pemimpin yang mengetahui apa yang tidak diketahuinya akan lebih mudah mencari ahli, meminta data, menerima kritik, dan mengoreksi keputusan.

Pada tingkat yang lebih dalam, kompetensi dan integritas harus dipandang sebagai dua bentuk tanggung jawab yang saling melengkapi. Integritas tanpa kompetensi dapat gagal melayani masyarakat karena ketidakmampuan; kompetensi tanpa integritas dapat menghasilkan pelayanan yang secara teknis canggih tetapi secara moral menyimpang. Ekosistem pembimbingan pemimpin dibutuhkan justru untuk menjaga agar kedua dimensi tersebut tidak berjalan terpisah.

**Bahaya Ketika Batas Peran Menjadi Kabur**

Setiap ekosistem pembimbingan mengandung kemungkinan penyimpangan ketika batas kewenangan tidak dijaga. Bahaya tersebut tidak selalu muncul dalam bentuk penyalahgunaan yang terang-terangan. Ia dapat berkembang secara gradual melalui kedekatan, rasa percaya, loyalitas personal, pertukaran kepentingan, atau keyakinan

bahwa hubungan yang telah terbentuk secara spiritual dengan sendirinya memberikan legitimasi pada tindakan yang dilakukan.

Salah satu bentuk paling problematis adalah ketika mursyid digunakan sebagai alat legitimasi kekuasaan. Nama seorang guru agama dapat dipinjam untuk memberikan kesan bahwa suatu keputusan memiliki restu moral atau spiritual. Pada titik tersebut, otoritas ruhani tidak lagi berfungsi sebagai mekanisme koreksi terhadap kekuasaan, melainkan sebagai instrumen penguatan kekuasaan.

Masalahnya bukan sekadar penyalahgunaan simbol agama. Lebih jauh, terjadi pembalikan fungsi: sesuatu yang semestinya menguji ego justru digunakan untuk melindungi ego. Mursyid yang seharusnya menjadi ruang kejujuran dapat ditempatkan sebagai sumber legitimasi. Pemimpin kemudian memperoleh keuntungan ganda: kewenangan institusional sekaligus simbolik.

Ilmu juga dapat mengalami penyimpangan yang serupa. Keahlian dapat dipakai untuk membenarkan keputusan yang sejak awal telah ditentukan. Dalam keadaan demikian, data tidak lagi menjadi alat pencarian kebenaran, tetapi dekorasi epistemik. Analisis dipilih bukan karena paling kuat, melainkan karena paling sesuai dengan kepentingan. Profesional kemudian kehilangan independensi karena fungsi mereka bergeser dari penasihat menjadi pembenar.

Bahaya berikutnya muncul ketika institusi tunduk kepada individu. Institusi yang semestinya menjadi mekanisme pembatas kekuasaan berubah menjadi perpanjangan kehendak personal. Ketika itu terjadi, kritik mudah dianggap sebagai ketidaksetiaan, sedangkan loyalitas

dipersepsikan sebagai kebajikan. Struktur koreksi melemah justru ketika kebutuhan terhadap koreksi semakin besar.

Kritik yang berubah menjadi loyalitas personal merupakan salah satu indikator penting kerusakan ekosistem pembimbingan. Dalam hubungan yang sehat, loyalitas tidak menghapus kebenaran. Seseorang dapat menghormati pemimpin sekaligus menolak keputusannya; dapat menghormati guru sekaligus mempertanyakan pendapatnya; dapat mencintai institusi sekaligus mengkritik praktiknya. Ketika perbedaan pendapat dianggap sebagai pengkhianatan, ruang intelektual dan moral mulai menyempit.

Nasihat pun dapat berubah menjadi transaksi. Kedekatan dengan pemimpin menghasilkan akses; akses menghasilkan keuntungan; keuntungan menciptakan insentif untuk mempertahankan kedekatan. Dalam keadaan seperti ini, nasihat tidak lagi berfungsi sebagai koreksi, melainkan sebagai komoditas. Relasi yang semula dibangun atas amanah berubah menjadi pertukaran kepentingan.

Tasawuf sendiri memberikan alasan kuat untuk mencurigai mekanisme semacam itu karena salah satu sasaran pembinaan jiwa adalah keterikatan berlebihan kepada kepentingan duniawi. Karena itu, apabila hubungan spiritual justru menjadi sarana memperoleh pengaruh, kehormatan, akses, atau keuntungan, terdapat kontradiksi antara bentuk lahiriah relasi dengan orientasi moral yang hendak dibangun.

Pengkultusan terhadap guru merupakan bahaya lain. Menghormati guru tidak sama dengan menghapus kemampuan menilai. Ketika seorang guru ditempatkan sebagai sumber kebenaran yang tidak mungkin salah, proses pembimbingan kehilangan fungsi pedagogisnya.

Murid tidak lagi belajar menjadi matang, melainkan belajar menjadi patuh. Pada sisi lain, pengkultusan terhadap pemimpin menghasilkan kondisi yang sama: masyarakat dan para penasihat kehilangan kemampuan untuk menjadi cermin.

Kedua bentuk pengkultusan tersebut sebenarnya memiliki struktur psikologis yang mirip. Individu menyerahkan sebagian kemampuan penilaiannya kepada figur yang dianggap lebih tinggi. Figur tersebut kemudian memperoleh otoritas yang semakin besar karena tidak lagi berhadapan dengan koreksi yang seimbang. Pada tahap tertentu, kekeliruan dapat bertahan bukan karena tidak terlihat, tetapi karena orang-orang di sekelilingnya kehilangan kebebasan untuk menyebutnya sebagai kekeliruan.

Karena itu, perlindungan terhadap batas peran bukan formalitas administratif. Ia merupakan mekanisme etis untuk menjaga agar setiap sumber otoritas tetap berada dalam wilayah kompetensinya. Mursyid harus tetap menjadi pembimbing ruhani; ilmuwan harus tetap dapat mengemukakan analisis; profesional harus dapat mempertahankan standar profesi; masyarakat harus dapat menyampaikan pengalaman dan aspirasi; institusi harus dapat menjalankan fungsi pengawasan; dan pemimpin harus menerima bahwa keputusan yang diambilnya dapat dikritik.

Kualitas sebuah ekosistem kepemimpinan akhirnya dapat dibaca dari kemampuan sistem tersebut mempertahankan mekanisme koreksi ketika semua pihak sedang tergoda untuk menyederhanakan kenyataan. Semakin besar kekuasaan, semakin penting pluralitas sumber koreksi. Tanpa itu, pembimbingan dapat berubah menjadi

legitimasi, keahlian menjadi pembenaran, kedekatan menjadi transaksi, dan spiritualitas menjadi simbol.

**Etika Hubungan Mursyid dan Pemimpin**

Hubungan antara mursyid dan pemimpin memerlukan etika yang lebih ketat justru karena relasi tersebut menyentuh dua wilayah yang sama-sama sensitif: otoritas spiritual dan kekuasaan publik. Keikhlasan menjadi prinsip pertama karena hubungan tersebut mudah tercemar oleh kepentingan yang tidak terlihat. Mursyid dapat tergoda oleh pengaruh; pemimpin dapat tergoda menggunakan kedekatan spiritual sebagai sumber legitimasi. Tanpa kesadaran terhadap risiko tersebut, relasi yang pada mulanya luhur dapat berubah menjadi pertukaran kepentingan.

Amanah mengharuskan masing-masing pihak menjaga batas perannya. Mursyid tidak boleh menggunakan kedekatan dengan pemimpin untuk memperoleh keuntungan pribadi, sementara pemimpin tidak boleh menggunakan nama mursyid untuk memperkuat citra atau kepentingan politiknya. Hubungan spiritual tidak semestinya menjadi modal simbolik yang dapat dipertukarkan dalam arena kekuasaan.

Kejujuran menjadi syarat berikutnya. Seorang pembimbing yang hanya menyampaikan apa yang ingin didengar pemimpin pada dasarnya gagal menjalankan fungsi korektifnya. Sebaliknya, pemimpin yang hanya mencari guru yang selalu membenarkan dirinya juga sedang membangun lingkungan yang menutup kemungkinan pertumbuhan. Keduanya membutuhkan keberanian untuk mempertahankan kebenaran bahkan ketika kebenaran tersebut tidak nyaman.

Keberanian menegur pemimpin memiliki kedudukan penting dalam etika pembimbingan. Teguran tidak boleh dilakukan untuk mempermalukan, tetapi juga tidak boleh dihindari karena takut kehilangan kedekatan. Dalam relasi yang sehat, kedekatan justru meningkatkan kewajiban untuk jujur. Semakin besar kepercayaan yang diberikan, semakin besar pula tanggung jawab untuk tidak menyalahgunakannya.

Di sisi pemimpin, menerima koreksi merupakan bentuk kerendahan hati epistemik dan moral. Pemimpin tidak kehilangan wibawa karena menerima nasihat. Wibawa justru dapat kehilangan maknanya ketika ia menuntut persetujuan terus-menerus. Seorang pemimpin yang matang mampu membedakan antara kritik terhadap dirinya sebagai pribadi dan kritik terhadap keputusan yang dibuatnya. Tidak setiap kritik merupakan penghinaan; sebagian kritik merupakan bentuk tanggung jawab bersama terhadap amanah.

Relasi tersebut juga harus bebas dari transaksi spiritual. Mursyid tidak memberikan bimbingan demi imbalan berupa akses politik, fasilitas, perlindungan, atau pengaruh. Pemimpin tidak mendekati mursyid demi memperoleh pembenaran religius. Ketika hubungan spiritual dibangun atas pertukaran semacam itu, kualitas moral kedua pihak mulai terkikis karena setiap tindakan dibaca melalui kalkulasi keuntungan.

Prinsip ini berkaitan dengan penghormatan terhadap martabat kedua belah pihak. Mursyid bukan alat pemimpin, tetapi pemimpin juga bukan objek yang harus dikuasai mursyid. Keduanya merupakan subjek moral yang memiliki tanggung jawab masing-masing di hadapan Allah.

Perbedaan kedudukan tidak boleh berubah menjadi penghapusan martabat personal.

Kebebasan menyampaikan kebenaran juga mensyaratkan independensi bimbingan ruhani. Mursyid harus dapat mengatakan "tidak" ketika sesuatu bertentangan dengan prinsip moral yang diyakininya. Jika kemampuan tersebut hilang karena tekanan, ketergantungan, atau kepentingan, maka fungsi pembimbingan kehilangan substansinya. Demikian pula pemimpin harus menyediakan ruang agar nasihat dapat diberikan tanpa rasa takut.

Dalam kerangka ini, etika hubungan mursyid dan pemimpin dapat dirumuskan sebagai etika *non-instrumentalitas*: masing-masing pihak tidak menjadikan pihak lain sebagai alat bagi kepentingan pribadi. Mursyid tidak menjadikan pemimpin sebagai sumber pengaruh; pemimpin tidak menjadikan mursyid sebagai sumber legitimasi. Hubungan dipertahankan karena nilai pembimbingannya, bukan karena manfaat kekuasaan yang dapat diperoleh.

Konstruksi tersebut mengandung konsekuensi bahwa kerahasiaan, batas kedekatan, dan kejelasan peran juga menjadi bagian dari etika. Tidak setiap percakapan spiritual harus masuk ke ruang publik. Tidak setiap kedekatan harus dipertontonkan. Ketika hubungan pribadi antara pemimpin dan guru terlalu sering digunakan sebagai simbol legitimasi, publik dapat kesulitan membedakan antara bimbingan spiritual dan endorsement terhadap keputusan tertentu.

Pada akhirnya, etika hubungan tersebut bertumpu pada satu prinsip: bimbingan ruhani harus memperkuat orientasi kepada Allah dan memperdalam tanggung jawab manusia, bukan memperbesar ketergantungan kepada figur. Mursyid yang baik tidak membutuhkan

pemimpin untuk menjadi simbol keberhasilannya, dan pemimpin yang matang tidak membutuhkan mursyid untuk mengesahkan setiap tindakannya. Keduanya justru menjaga agar relasi tersebut tetap menjadi ruang kejujuran, pertumbuhan, dan pengingatan terhadap amanah.

**Dari Bimbingan Menuju Kematangan**

Tujuan terdalam pembimbingan bukanlah mempertahankan seseorang dalam posisi sebagai orang yang selalu dibimbing. Pembimbingan memiliki arah transformatif: manusia diharapkan bergerak dari ketergantungan menuju kesadaran, dari kesadaran menuju pemahaman, dari pemahaman menuju internalisasi nilai, dan dari internalisasi menuju kemampuan bertindak secara bertanggung jawab. Jika proses tersebut tidak terjadi, hubungan guru dan murid dapat berhenti pada reproduksi kepatuhan tanpa menghasilkan kedewasaan.

Tahap pertama adalah kesediaan untuk dibimbing. Pada tahap ini seseorang mengakui bahwa dirinya memiliki keterbatasan. Pengakuan tersebut bukan penghinaan terhadap diri, melainkan pembukaan ruang bagi pengetahuan dan koreksi. Pemimpin yang merasa telah mengetahui segala sesuatu akan sulit belajar karena setiap nasihat segera diproses sebagai ancaman terhadap otoritasnya.

Kesadaran kemudian berkembang ketika seseorang mulai melihat pola dalam dirinya sendiri. Ia tidak sekadar mendengar bahwa kesombongan berbahaya, tetapi mengenali bagaimana kesombongan bekerja dalam kehidupannya. Ia mulai memahami bagaimana kebutuhan akan pujian, ketakutan kehilangan pengaruh, keterikatan

pada citra, atau keinginan untuk selalu benar dapat memengaruhi keputusan. Pada titik ini, bimbingan telah bergerak dari informasi menuju kesadaran diri.

Pemahaman memungkinkan seseorang menghubungkan pengalaman batin dengan prinsip yang lebih luas. Nilai tidak lagi diterima sebagai aturan eksternal semata, tetapi mulai dimengerti alasan dan arah moralnya. Inilah tahap ketika pembelajaran spiritual memperoleh kedalaman intelektual. Seseorang tidak sekadar mengetahui bahwa ia harus ikhlas, tetapi mulai memahami mengapa pencarian pengakuan dapat merusak orientasi tindakan.

Internalisasi terjadi ketika nilai mulai menjadi bagian dari struktur diri. Pada tahap ini, seseorang tidak lagi memerlukan pengawasan eksternal untuk setiap tindakan. Ia membawa mekanisme koreksi ke dalam dirinya sendiri. Muḥāsabah menjadi kebiasaan reflektif; muraqabah menjadi kesadaran bahwa tindakan tidak hanya dinilai oleh manusia; integritas mulai bekerja bahkan ketika tidak ada orang yang melihat.

Setelah nilai terinternalisasi, seseorang memasuki wilayah keputusan. Di sinilah kematangan diuji secara nyata. Pengetahuan spiritual yang tidak memengaruhi keputusan akan tetap menjadi wacana. Pemimpin harus membawa nilai tersebut ke dalam situasi yang kompleks, ketika tidak ada pilihan yang sepenuhnya sederhana. Ia harus menimbang kepentingan yang beragam, mempertimbangkan konsekuensi, mendengar ahli, memperhatikan masyarakat, menghormati hukum, dan tetap menjaga integritas batin.

Tindakan kemudian menjadi ujian bagi keputusan. Nilai yang hanya berada dalam kesadaran belum selesai menjadi akhlak. Akhlak muncul

ketika orientasi batin menjadi kebiasaan perilaku. Dalam kerangka yang dibahas Yedi Supriadi, pembentukan karakter dan transformasi spiritual ditempatkan dalam hubungan dengan praktik dan proses pembiasaan, bukan hanya pengetahuan konseptual.[456] Pembacaan ini memperkuat gagasan bahwa kedalaman ruhani harus memiliki ekspresi praktis.

Namun tindakan bukan akhir. Tindakan perlu dievaluasi. Keputusan yang dibuat dengan niat baik tetap dapat menghasilkan akibat yang tidak diharapkan. Karena itu, evaluasi tidak boleh dipahami sebagai ancaman terhadap keyakinan moral, melainkan sebagai bagian dari kerendahan hati. Seorang pemimpin dapat berkata: niat saya benar, tetapi pelaksanaan saya keliru; tujuan saya baik, tetapi cara saya tidak memadai; keputusan saya dapat dipertanggungjawabkan pada saat itu, tetapi informasi baru mengharuskan saya memperbaikinya.

Muḥāsabah kemudian menjadi siklus korektif. Manusia melihat kembali keputusan, motif, akibat, dan pelajaran yang diperoleh. Proses tersebut membuat pembimbingan tidak berhenti pada pertemuan dengan guru. Nilai-nilai yang diperoleh dari relasi pembimbingan berubah menjadi kemampuan melakukan pembimbingan terhadap diri sendiri.

Kematangan moral karena itu bukan keadaan ketika seseorang menjadi sempurna. Ia lebih tepat dipahami sebagai kemampuan untuk terus mengoreksi diri tanpa kehilangan arah. Pemimpin yang matang bukan pemimpin yang tidak pernah salah, melainkan pemimpin yang mampu mengenali kesalahan, menerima koreksi, memperbaiki tindakan, dan tidak menjadikan kesalahan sebagai alasan untuk mempertahankan ego.

Pada tahap tertinggi dari konstruksi ini, hubungan dengan Allah tetap menjadi pusat orientasi. Kematangan tidak berarti seseorang tidak lagi membutuhkan dimensi spiritual; justru semakin matang seseorang, semakin dalam kesadarannya mengenai keterbatasan dirinya dan kebutuhan akan pertanggungjawaban transenden. Al-Qur'an menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental penciptaan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[457] Ayat tersebut memberikan horizon bagi seluruh proses pembimbingan: pengetahuan, kekuasaan, keahlian, dan kepemimpinan pada akhirnya bukan tujuan absolut, melainkan bagian dari keberadaan manusia sebagai makhluk yang mengabdi kepada Allah.

Dari sini dapat dirumuskan konstruksi akhir bahwa pembimbingan pemimpin adalah proses transformasi dari *being guided* menuju *self-guided moral responsibility*. Mursyid hadir untuk membantu membersihkan orientasi batin; ilmu memperluas pemahaman; profesionalitas memperkuat kemampuan bertindak; masyarakat menyediakan pengalaman sosial; institusi menjaga batas dan akuntabilitas. Semua unsur tersebut bertemu pada manusia yang harus memilih dan bertanggung jawab. Kematangan tidak berarti terputus dari pembimbing. Hubungan dengan guru dapat tetap berlangsung, tetapi sifat relasinya berubah. Pemimpin tidak lagi mencari jawaban untuk setiap persoalan, melainkan menggunakan bimbingan sebagai ruang refleksi dan koreksi. Ia telah belajar membawa nilai ke dalam dirinya. Dengan demikian, keberhasilan pembimbingan tidak diukur dari seberapa besar ketergantungan murid kepada mursyid, tetapi dari seberapa jauh murid mampu menjalankan amanah dengan kesadaran moral yang semakin mandiri sambil tetap terhubung kepada Allah.

# Bab 16 — Kepemimpinan Ruhani: Dari Kekuasaan Menuju Pengabdian

## Kesadaran Ruhani Pemimpin

Kepemimpinan, dalam horizon spiritual Islam, tidak memadai dipahami sebagai kemampuan mengarahkan manusia, mengelola institusi, atau mengambil keputusan yang mengikat pihak lain. Dimensi yang lebih mendasar terletak pada keadaan batin orang yang memegang kewenangan tersebut. Kekuasaan dapat memperbesar kapasitas seseorang untuk menghasilkan perubahan, tetapi kekuasaan yang sama juga dapat memperbesar kecenderungan ego, memperhalus pembenaran diri, dan memperluas ruang bagi kepentingan pribadi. Karena itu, pertanyaan mengenai kepemimpinan pada akhirnya tidak hanya berkaitan dengan *apa yang dilakukan seorang pemimpin*, melainkan juga *dari kedalaman kesadaran apa tindakan itu lahir*.

Dalam pandangan Al-Qur'an, kehidupan manusia tidak berdiri sebagai realitas yang terputus dari orientasi ketuhanan. Pengabdian kepada Allah ditempatkan sebagai orientasi fundamental penciptaan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[458] Ayat tersebut tidak dengan sendirinya merupakan teori kepemimpinan, tetapi memberikan horizon ontologis bagi pembacaan kepemimpinan: aktivitas sosial, termasuk penggunaan otoritas, tidak terlepas dari hubungan manusia dengan Tuhan. Seorang pemimpin yang sadar Tuhan dengan demikian tidak menempatkan jabatan sebagai pusat eksistensinya. Jabatan hanyalah

ruang aktualisasi tanggung jawab yang pada tingkat lebih dalam tetap berada di bawah orientasi pengabdian.

Kesadaran semacam itu menuntut perubahan cara memandang diri. Pemimpin tidak lagi menjadi pusat mutlak dari keputusan, melainkan subjek moral yang berada dalam jaringan pertanggungjawaban yang lebih luas. Al-Qur'an menggambarkan orang-orang beriman sebagai mereka yang menjaga amanah dan janji (Q.S. al-Mu'minūn 23: 8).[459] Amanah dalam kerangka ini tidak berhenti pada kejujuran administratif. Ia menyentuh struktur batin yang membuat seseorang memahami bahwa sesuatu yang berada dalam kekuasaannya belum tentu menjadi miliknya. Jabatan, sumber daya, kepercayaan publik, bahkan pengaruh terhadap kehidupan orang lain merupakan sesuatu yang dititipkan dan karenanya mengandung tuntutan pertanggungjawaban.

Dimensi tersebut memperoleh artikulasi yang sangat kuat dalam hadis tentang tanggung jawab kepemimpinan. Nabi ﷺ menggambarkan setiap orang sebagai *rā'in*, seorang yang memelihara, dan setiap orang akan dimintai pertanggungjawaban atas yang berada dalam tanggungannya; penguasa secara khusus diposisikan sebagai pihak yang bertanggung jawab atas rakyatnya.[460] Struktur moral hadis ini penting karena menggeser pengertian otoritas dari hak untuk memerintah menuju kewajiban untuk mempertanggungjawabkan penggunaan kewenangan. Kekuasaan tidak pertama-tama menjawab pertanyaan tentang *berapa besar kewenangan yang dimiliki*, melainkan tentang *berapa besar tanggung jawab yang harus dipikul*.

Pada tingkat psikologis-spiritual, niat menjadi titik awal yang tidak dapat diabaikan. Nabi ﷺ menegaskan bahwa nilai perbuatan berkaitan

dengan niat dan bahwa seseorang memperoleh sesuai dengan apa yang diniatkannya.[461] Prinsip tersebut memiliki konsekuensi epistemologis bagi kepemimpinan: tindakan yang secara lahiriah identik dapat memiliki kualitas moral yang berbeda apabila lahir dari orientasi batin yang berbeda. Kebijakan yang sama-sama mengatasnamakan pelayanan publik dapat bersumber dari pengabdian, ambisi, pencarian legitimasi, atau keinginan mempertahankan pengaruh. Karena niat berada pada wilayah batin, kepemimpinan ruhani menuntut bentuk pengawasan diri yang lebih dalam daripada sekadar kepatuhan terhadap prosedur eksternal.

Di sinilah hubungan dengan Allah memperoleh makna yang lebih substantif. Kesadaran ketuhanan bukan sekadar keyakinan metafisik yang ditambahkan pada praktik kepemimpinan, melainkan orientasi yang seharusnya mengubah cara pemimpin mempersepsi dirinya, kekuasaannya, dan manusia yang dipimpinnya. Takwa, dalam perspektif Al-Qur'an, berkaitan erat dengan keadilan. Bahkan ketika terdapat kebencian terhadap suatu kelompok, manusia diperintahkan untuk tidak membiarkan kebencian itu menggeser keadilan; keadilan disebut sebagai sesuatu yang lebih dekat kepada takwa (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[462] Dengan demikian, takwa tidak cukup diukur melalui intensitas ekspresi religius seorang pemimpin. Ia harus memperoleh bentuk etis dalam keputusan yang diambil, terutama ketika keputusan tersebut menyangkut pihak yang tidak disukai.

Kerangka ini menghindarkan kepemimpinan ruhani dari reduksi menjadi kesalehan individual. Pemimpin dapat memiliki disiplin ibadah yang kuat, tetapi jika kesalehan tersebut tidak mengubah cara ia menggunakan kewenangan, terdapat jurang antara spiritualitas

personal dan etika publik. Kesadaran ruhani justru diuji ketika kepentingan pribadi berhadapan dengan kepentingan orang lain, ketika pujian berhadapan dengan kritik, ketika keuntungan kelompok sendiri berhadapan dengan keadilan, dan ketika pemimpin memiliki peluang untuk menggunakan kewenangan demi dirinya sendiri.

Pemikiran Yedi Supriadi relevan pada titik ini, meskipun tidak secara langsung merupakan teori kepemimpinan politik. Dalam kajiannya mengenai dzikir, spiritualitas, dan pembentukan jati diri, ia menempatkan praktik spiritual sebagai proses yang berkaitan dengan pembentukan kesadaran diri dan transformasi kepribadian.[463] Gagasan tersebut dapat dibaca secara terbatas sebagai pengingat bahwa dimensi ruhani kepemimpinan tidak dapat dibangun hanya melalui perangkat kelembagaan. Ia memerlukan pembentukan subjek yang memiliki kemampuan melakukan pemeriksaan terhadap dirinya sendiri. Pembacaan ini merupakan sintesis, bukan atribusi langsung bahwa Yedi Supriadi telah merumuskan teori kepemimpinan ruhani.

Konsepsi *ihsan* memperdalam kerangka tersebut. Al-Qur'an memerintahkan keadilan dan ihsan secara berdampingan (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[464] Keadilan menetapkan batas moral agar kekuasaan tidak berubah menjadi penindasan; ihsan membuka dimensi yang melampaui sekadar pemenuhan batas minimum kewajiban. Dalam kepemimpinan, keadilan menuntut agar keputusan tidak merugikan hak pihak lain, sedangkan ihsan mengarahkan pemimpin untuk mempertimbangkan martabat, kebutuhan, dan kemanusiaan mereka yang terdampak oleh keputusan.

Kepemimpinan ruhani pada akhirnya berangkat dari suatu pembalikan perspektif: semakin besar kekuasaan seseorang, semakin

dalam pula tuntutan pengendalian dirinya. Kekuasaan yang tidak disertai kesadaran ruhani cenderung menjadikan orang lain sebagai objek; kekuasaan yang ditempatkan dalam orientasi pengabdian memandang manusia sebagai amanah. Perbedaan ini tampak sederhana secara bahasa, tetapi mendasar secara etis. Yang pertama bertanya bagaimana orang lain dapat diarahkan; yang kedua bertanya bagaimana kewenangan dapat digunakan tanpa mengkhianati kepercayaan yang telah diberikan.

**Kekuasaan dan Jiwa Pemimpin**

Kekuasaan memiliki sifat ambivalen. Ia diperlukan untuk mengubah keputusan menjadi tindakan, tetapi justru karena memiliki daya efektif, ia juga mengandung potensi penyimpangan. Kekuasaan memungkinkan seseorang mengatur sumber daya, menetapkan prioritas, memengaruhi perilaku, dan menentukan arah kehidupan bersama. Pada saat yang sama, kemampuan tersebut dapat menciptakan ilusi bahwa kehendak pemimpin identik dengan kepentingan umum. Persoalan mendasar kepemimpinan bukanlah keberadaan kekuasaan itu sendiri, melainkan hubungan antara kekuasaan dan jiwa orang yang menggunakannya.

Al-Qur'an memberikan peringatan yang tajam mengenai kecenderungan manusia untuk mencari keunggulan dan kerusakan di muka bumi. Kehidupan akhirat dijanjikan bagi mereka yang tidak menghendaki kesombongan atau superioritas di bumi dan tidak melakukan kerusakan (Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 83).[465] Ayat ini penting karena memperlihatkan bahwa problem kekuasaan tidak semata-mata terletak pada tindakan lahiriah. Ada dimensi batin berupa keinginan untuk

meninggikan diri. Keinginan menjadi lebih tinggi daripada orang lain dapat menjadi sumber yang kemudian melahirkan penyalahgunaan kewenangan.

Bahaya tersebut semakin jelas ketika kekuasaan berhadapan dengan *hawā*, kecenderungan atau dorongan subjektif. Dalam perintah kepada Dawud, Al-Qur'an menghubungkan kewenangan mengadili dengan larangan mengikuti hawa nafsu karena hal tersebut dapat menyimpangkan seseorang dari jalan Allah (Q.S. Ṣād 38: 26).[466] Struktur ayat tersebut memperlihatkan bahwa persoalan kepemimpinan bukan hanya kapasitas memutuskan, tetapi kemampuan mengendalikan preferensi pribadi ketika keputusan menyentuh kepentingan orang lain. Seorang pemimpin dapat memiliki kecerdasan, pengalaman, dan legitimasi formal, tetapi semua itu tidak otomatis menjamin kebebasan dari bias kepentingan diri.

Karena itu, kekuasaan dapat dipahami sebagai ujian terhadap struktur batin. Ketika seseorang belum memiliki jabatan, ambisi mungkin masih berada pada tingkat keinginan. Setelah jabatan diperoleh, ambisi memperoleh instrumen. Keinginan untuk dipuji memperoleh panggung, jaringan, simbol, dan sumber daya. Keinginan untuk mempertahankan diri memperoleh kemampuan membentuk lingkungan yang selalu membenarkan keputusan pemimpin. Pada tahap inilah kekuasaan tidak lagi sekadar alat eksternal, tetapi menjadi lingkungan psikologis yang dapat mengubah persepsi seseorang tentang dirinya sendiri.

Pujian memiliki tempat khusus dalam dinamika tersebut. Pujian yang terus-menerus diterima dapat menciptakan distorsi antara citra diri dan kenyataan. Pemimpin mulai mendengar lebih banyak

pengakuan daripada kritik; orang-orang di sekelilingnya mungkin memiliki kepentingan untuk menyampaikan apa yang ingin didengar; dan akhirnya suara korektif kehilangan ruang. Dalam kondisi semacam itu, masalah kepemimpinan tidak lagi hanya berupa moralitas individual, tetapi juga ekologi sosial di sekitar kekuasaan. Pemimpin yang ingin menjaga dirinya dari penyimpangan membutuhkan lingkungan yang memungkinkan koreksi, bukan sekadar loyalitas.

Godaan materi bekerja melalui mekanisme yang serupa. Kekayaan, fasilitas, akses, dan privilese dapat perlahan mengaburkan perbedaan antara hak jabatan dan kepentingan pribadi. Di sinilah amanah memperoleh fungsi pembatas yang konkret. Jika kekuasaan dipahami sebagai milik, fasilitas jabatan mudah dianggap sebagai hak personal. Jika kekuasaan dipahami sebagai amanah, setiap penggunaan sumber daya publik menuntut pertanyaan mengenai legitimasi, proporsionalitas, dan manfaatnya bagi pihak yang dipercayakan kepada pemimpin.

Al-Māwardī, dalam tradisi pemikiran politik Islam, menghubungkan kepemimpinan dengan kualitas moral dan kapasitas yang memungkinkan penyelenggaraan urusan publik secara tertib. Pembacaan akademik atas *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* menunjukkan perhatian Al-Māwardī terhadap keadilan, kompetensi, tanggung jawab, dan kemaslahatan dalam penyelenggaraan kepemimpinan.[467] Kerangka ini memperlihatkan bahwa otoritas tidak cukup dilegitimasi oleh kedudukan formal. Kekuasaan harus disertai kualitas yang memungkinkan pemegangnya menggunakan kewenangan untuk tujuan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Al-Ghazālī memperluas dimensi tersebut melalui perhatian terhadap moralitas penguasa. *Naṣīḥat al-Mulūk* menempatkan perilaku penguasa, keadilan, pengendalian diri, perhatian kepada rakyat, dan kesadaran terhadap kehidupan akhirat dalam satu horizon etis.[468] Kajian tentang karya tersebut juga menunjukkan bahwa pandangan Al-Ghazālī mengenai pemerintahan mempertemukan pertimbangan politik dengan etika dan orientasi sufistik.[469] Artinya, kekuasaan dalam tradisi tersebut tidak dipahami sebagai teknik mempertahankan dominasi semata. Ia terkait dengan kualitas jiwa orang yang memegangnya.

Dari perspektif ini, konflik kepentingan merupakan problem moral sekaligus struktural. Tidak cukup mengatakan bahwa pemimpin harus "berniat baik" apabila struktur kewenangan membuat kepentingan pribadi sulit dibedakan dari kepentingan publik. Kesadaran ruhani perlu berjumpa dengan disiplin institusional: transparansi, pembatasan kewenangan, mekanisme koreksi, dan kesediaan menerima pengawasan. Spiritualitas yang tidak mampu menerima koreksi dapat berubah menjadi narasi pembenaran diri; sebaliknya, mekanisme kelembagaan tanpa integritas batin dapat berubah menjadi kepatuhan formal yang mudah dimanipulasi.

Menjaga diri dari penyalahgunaan kekuasaan karena itu memerlukan dua gerak sekaligus. Pertama, gerak ke dalam berupa *mujāhadah al-nafs*: mengenali ambisi, ketakutan, kebutuhan akan pengakuan, kecenderungan mencari keuntungan, dan dorongan mempertahankan posisi. Kedua, gerak ke luar berupa penciptaan tata kelola yang memungkinkan kekuasaan diperiksa. Kepemimpinan ruhani tidak mengandaikan bahwa manusia telah bebas dari kelemahan; ia

justru berangkat dari kesadaran bahwa kelemahan tersebut selalu mungkin muncul.

Kekuasaan yang sehat bukan kekuasaan yang menganggap dirinya tidak mungkin menyimpang. Ia adalah kekuasaan yang menyadari kemungkinan penyimpangan dan karena itu bersedia dibatasi. Di sini kerendahan hati bukan sekadar sikap personal, melainkan prinsip epistemik: pemimpin mengakui bahwa dirinya dapat keliru, bahwa perspektifnya tidak identik dengan keseluruhan kenyataan, dan bahwa kepentingan yang berbeda dari kepentingannya sendiri tetap memiliki hak untuk didengar.

**Karakter Pemimpin**

Jika kepemimpinan ruhani berangkat dari kesadaran batin dan kekuasaan dipandang sebagai amanah yang mengandung risiko penyimpangan, persoalan berikutnya adalah karakter seperti apa yang memungkinkan seorang pemimpin tetap berada dalam orientasi pengabdian. Karakter kepemimpinan tidak seharusnya dipahami sebagai katalog sifat ideal yang berdiri sendiri. Integritas, kejujuran, keadilan, kebijaksanaan, kerendahan hati, empati, kasih sayang, keberanian moral, ketegasan, konsistensi, dan *istiqāmah* membentuk jaringan kualitas yang saling mengandaikan.

Integritas merupakan kemampuan menjaga kesatuan antara keyakinan, perkataan, dan tindakan. Ia berbeda dari reputasi. Reputasi merupakan citra yang terbentuk dalam pandangan orang lain, sedangkan integritas menunjuk pada kesetiaan seseorang terhadap prinsip bahkan ketika tidak ada keuntungan sosial yang diperoleh darinya. Dalam kepemimpinan, perbedaan ini sangat penting.

Pemimpin dapat memiliki reputasi sebagai orang baik karena citra publiknya, tetapi integritas baru tampak ketika keputusan yang benar justru berpotensi mengurangi popularitasnya.

Kejujuran menjadi salah satu fondasi integritas karena tanpa kejujuran realitas yang diterima oleh pemimpin akan mengalami distorsi. Seorang pemimpin yang dikelilingi informasi yang telah diseleksi berdasarkan kepentingan bawahannya berisiko membuat keputusan berdasarkan realitas yang tidak utuh. Karena itu, kejujuran bukan hanya kewajiban pemimpin untuk tidak berbohong, tetapi juga mencakup penciptaan lingkungan di mana kebenaran dapat disampaikan tanpa ketakutan.

Keadilan memberikan dimensi objektif pada integritas. Al-Qur'an menuntut manusia untuk berdiri teguh dalam keadilan dan tidak membiarkan kebencian terhadap suatu kelompok menyebabkan penyimpangan dari keadilan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[470] Dalam kepemimpinan, prinsip ini memiliki implikasi yang luas. Keadilan menuntut pemimpin agar tidak menjadikan kedekatan personal, loyalitas kelompok, atau keuntungan politik sebagai dasar utama distribusi hak dan kesempatan. Keadilan juga menuntut keberanian untuk memberikan perlakuan yang benar kepada pihak yang tidak memiliki kemampuan untuk membalas kebaikan ataupun memberikan keuntungan.

Kebijaksanaan berbeda dari kecerdasan teknis. Pemimpin dapat mengetahui banyak hal tetapi tetap mengambil keputusan yang tidak bijaksana apabila ia tidak mampu memahami konteks, konsekuensi, dan keterbatasan suatu pilihan. Kebijaksanaan menuntut kemampuan mempertemukan prinsip dengan kenyataan. Ia tidak menghapus

ketegasan, tetapi membuat ketegasan tidak berubah menjadi kekakuan. Ia juga tidak menghapus kasih sayang, tetapi mencegah kasih sayang berubah menjadi keberpihakan yang tidak adil.

Kerendahan hati menjadi mekanisme perlindungan terhadap distorsi kekuasaan. Pemimpin yang rendah hati tidak harus merendahkan kapasitas dirinya; ia hanya tidak menganggap kapasitas tersebut sebagai alasan untuk menempatkan dirinya di atas koreksi. Dalam kerangka spiritual, kerendahan hati lahir dari kesadaran bahwa manusia tetap makhluk, sedangkan Allah adalah al-Khāliq. Karena itu, *takhalluq bi akhlāq Allāh*, ketika digunakan dalam tradisi etika dan tasawuf, tidak boleh dibaca sebagai penyamaan manusia dengan sifat ketuhanan secara zat. Ia lebih tepat ditempatkan dalam kerangka pembentukan akhlak manusia sesuai nilai-nilai yang diperintahkan Allah, sembari mempertahankan perbedaan ontologis yang mutlak antara Sang Pencipta dan makhluk.

Empati dan kasih sayang memperluas cakrawala kepemimpinan dari prosedur menuju manusia konkret. Keputusan administratif selalu memiliki konsekuensi manusiawi. Angka anggaran, kebijakan, aturan, dan struktur organisasi pada akhirnya menyentuh kehidupan orang-orang yang memiliki kebutuhan, kecemasan, harapan, keterbatasan, dan martabat. Pemimpin yang kehilangan kemampuan melihat manusia di balik prosedur akan mudah menganggap efisiensi sebagai nilai absolut. Padahal, efisiensi yang mengorbankan martabat dapat kehilangan legitimasi moralnya.

Kasih sayang juga tidak boleh disamakan dengan kelembutan tanpa batas. Dalam kepemimpinan, kasih sayang dapat menuntut ketegasan. Membiarkan penyalahgunaan kekuasaan karena tidak ingin melukai

perasaan pelaku justru dapat menjadi bentuk ketidakadilan terhadap mereka yang dirugikan. Karena itu, kasih sayang dan keberanian moral harus berjalan bersama. Pemimpin membutuhkan keberanian untuk mengatakan tidak terhadap tekanan, termasuk tekanan dari kelompok yang dekat dengannya.

Ketegasan merupakan bentuk lain dari tanggung jawab. Pemimpin yang selalu menunda keputusan demi menghindari ketidaknyamanan dapat memindahkan beban masalah kepada orang lain. Namun ketegasan harus dibedakan dari otoritarianisme. Ketegasan bertumpu pada alasan dan prinsip yang dapat dipertanggungjawabkan; otoritarianisme cenderung bertumpu pada kehendak pribadi yang tidak menerima koreksi. Perbedaan tersebut menjadikan ketegasan moral bergantung pada integritas dan keadilan.

Konsistensi menghubungkan karakter dengan waktu. Seseorang tidak dapat disebut berintegritas hanya karena sesekali mengambil keputusan yang benar. Karakter terlihat melalui pola. *Istiqāmah* menunjuk pada keberlanjutan orientasi moral ketika keadaan berubah, ketika keuntungan pribadi berkurang, atau ketika tekanan meningkat. Dalam pengertian ini, kepemimpinan bukan hanya persoalan kualitas seseorang pada satu momentum, melainkan kemampuan mempertahankan orientasi etis dalam perjalanan panjang.

Konstruksi karakter tersebut dapat diperdalam melalui perspektif Yedi Supriadi mengenai pembentukan jati diri. Dalam kajiannya, praktik spiritual ditempatkan dalam proses pembentukan kesadaran dan transformasi diri, bukan semata sebagai aktivitas ritual.[471] Apabila dibaca secara sintesis, kerangka ini membantu menunjukkan bahwa karakter kepemimpinan tidak cukup dibangun melalui pelatihan

kompetensi. Ia memerlukan pembentukan kesadaran diri yang memungkinkan pemimpin mengenali dorongan batin yang dapat merusak integritasnya. Namun, hubungan antara spiritualitas dan karakter kepemimpinan di sini merupakan pengembangan konseptual pembahasan ini, bukan klaim bahwa Yedi Supriadi secara eksplisit merumuskan daftar karakter pemimpin tersebut.

Karakter pemimpin pada akhirnya tidak dapat dipisahkan dari cara ia memperlakukan manusia ketika tidak ada keuntungan bagi dirinya. Integritas diuji ketika kejujuran merugikan kepentingan pribadi; keadilan diuji ketika pihak yang harus diperlakukan adil adalah pihak yang tidak disukai; kerendahan hati diuji ketika pemimpin memperoleh pujian; kasih sayang diuji ketika ketegasan diperlukan; dan *istiqāmah* diuji ketika tidak ada pengawasan eksternal. Karakter menjadi nyata bukan pada deklarasi nilai, melainkan pada keputusan yang diambil ketika nilai tersebut berhadapan dengan kepentingan.

**Dari Kekuasaan Menuju Pengabdian**

Puncak kepemimpinan ruhani terletak pada perubahan orientasi: dari keinginan menguasai menuju kesediaan mengabdi. Perubahan ini bukan sekadar pergantian istilah. “Menguasai” menempatkan kekuasaan sebagai pusat relasi, sedangkan “mengabdi” menempatkan amanah dan kemaslahatan sebagai pusat penggunaan kewenangan. Dalam orientasi pertama, manusia cenderung dipandang sebagai objek yang harus diarahkan. Dalam orientasi kedua, manusia dipahami sebagai subjek bermartabat yang menjadi alasan mengapa kewenangan itu harus digunakan secara bertanggung jawab.

Hadis tentang *rā'ī* dan tanggung jawab memberikan dasar yang kuat bagi pembalikan orientasi tersebut. Penguasa disebut sebagai pihak yang memelihara dan bertanggung jawab atas rakyatnya.[472] Bahasa moralnya penting: pemimpin tidak digambarkan terutama sebagai pemilik manusia, melainkan sebagai penjaga suatu tanggung jawab. Dengan demikian, kepemimpinan memperoleh dimensi pelayanan. Wewenang menjadi sarana untuk menjaga, bukan instrumen untuk menundukkan.

Al-Qur'an memberikan prinsip yang sejalan melalui perintah menunaikan amanah kepada yang berhak dan menetapkan keputusan di antara manusia dengan adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[473] Ayat tersebut menghubungkan dua unsur yang tidak boleh dipisahkan: amanah dan keadilan. Amanah tanpa keadilan dapat berubah menjadi loyalitas subjektif; keadilan tanpa amanah dapat kehilangan dimensi tanggung jawab personal. Kepemimpinan yang mengabdi harus memiliki keduanya.

Pelayanan kepada masyarakat juga tidak identik dengan upaya mencari popularitas. Seorang pemimpin dapat melakukan banyak tindakan yang tampak "melayani" tetapi sebenarnya diarahkan untuk membangun citra. Karena itu, orientasi pengabdian harus dibedakan dari pencitraan. Ukurannya bukan terutama seberapa sering pemimpin terlihat dekat dengan masyarakat, melainkan apakah kewenangan yang dimilikinya sungguh diarahkan pada penyelesaian kebutuhan yang menjadi tanggung jawabnya.

Keteladanan menempati posisi penting karena kepemimpinan bekerja melalui simbol dan perilaku. Orang tidak hanya membaca peraturan yang dibuat pemimpin; mereka juga membaca cara

pemimpin memperlakukan orang, menggunakan fasilitas, merespons kritik, mengakui kesalahan, dan menghadapi pihak yang berbeda pandangan. Ketika pemimpin menuntut kesederhanaan tetapi menjalani kehidupan yang penuh privilese, pesan moral kepemimpinannya mengalami kontradiksi. Ketika pemimpin berbicara tentang integritas tetapi membiarkan penyalahgunaan kewenangan oleh orang dekatnya, struktur moral organisasi menjadi rapuh.

Kepercayaan lahir dari konsistensi antara perkataan dan tindakan. Ia tidak dapat diperintahkan melalui jabatan. Seorang pemimpin dapat memiliki otoritas legal, tetapi kepercayaan merupakan kualitas relasional yang tumbuh melalui pengalaman masyarakat terhadap perilaku pemimpin. Amanah, kejujuran, keadilan, dan ketepatan janji menjadi bahan dasar dari proses tersebut. Al-Qur'an sendiri menghubungkan karakter orang beriman dengan kemampuan menjaga amanah dan janji (Q.S. al-Mu'minūn 23: 8).[474]

Tanggung jawab kepemimpinan juga harus bergerak melampaui kepentingan kelompok terdekat. Kemaslahatan menuntut perhatian terhadap keseluruhan manusia yang berada dalam lingkup kewenangan. Karena itu, ukuran kepemimpinan tidak semestinya berhenti pada loyalitas pendukung. Pemimpin justru diuji oleh kemampuannya memperlakukan mereka yang tidak memberikan dukungan dengan standar keadilan yang sama. Di sinilah prinsip keadilan menjadi lebih penting daripada keseragaman preferensi.

Kemaslahatan tidak identik dengan apa yang paling populer dalam jangka pendek. Sebuah keputusan dapat tidak populer tetapi diperlukan untuk mencegah kerugian yang lebih besar. Sebaliknya, keputusan yang populer dapat menyimpan konsekuensi yang merusak

apabila hanya mengejar kepuasan sesaat. Pemimpin yang mengabdi membutuhkan kemampuan mempertimbangkan akibat jangka panjang, kelompok yang rentan, dan kepentingan mereka yang tidak memiliki daya tawar. Kebijaksanaan kepemimpinan karena itu menuntut kemampuan melihat melampaui horizon kepentingan segera.

Al-Ghazālī memberikan tempat penting bagi keadilan, perhatian terhadap rakyat, pengendalian diri, dan kesadaran bahwa kekuasaan duniawi memiliki batas.[475] Dalam tradisi tersebut, kualitas seorang penguasa tidak hanya diukur dari keberhasilan mempertahankan pemerintahan, tetapi dari cara ia menggunakan kekuasaan terhadap manusia yang berada di bawah tanggung jawabnya. Kajian atas *Naṣīḥat al-Mulūk* memperlihatkan bahwa etika pemerintahan Al-Ghazālī memiliki keterkaitan erat dengan orientasi moral dan spiritual.[476]

Pada tingkat yang lebih luas, pengabdian menuntut pemimpin memahami bahwa manfaat sosial bukan sekadar hasil tambahan dari kepemimpinan, melainkan salah satu ukuran moralnya. Kepemimpinan yang memberi manfaat tidak harus selalu spektakuler. Ia dapat hadir dalam keputusan yang memperbaiki sistem, perlindungan terhadap pihak yang lemah, penyelesaian konflik secara adil, penggunaan sumber daya secara bertanggung jawab, atau keberanian membangun mekanisme yang tetap berjalan meskipun pemimpinnya telah meninggalkan jabatan.

Di sinilah kepemimpinan ruhani memiliki dimensi transformatif. Pemimpin tidak lagi bertanya, “Bagaimana kekuasaan ini dapat mempertahankan diri saya?” melainkan, “Apa yang harus saya lakukan agar kewenangan yang dipercayakan kepada saya tidak berubah

menjadi beban bagi orang lain?" Pertanyaan kedua menggeser pusat gravitasi kepemimpinan dari diri menuju amanah.

Pengabdian juga menuntut kesiapan untuk melepaskan kekuasaan. Pemimpin yang menganggap jabatan sebagai identitas dirinya akan sulit menerima pergantian. Sebaliknya, pemimpin yang memahami jabatan sebagai amanah dapat melihat masa jabatan sebagai satu fase dalam tanggung jawab, bukan sebagai kepemilikan permanen. Kesediaan meninggalkan kekuasaan secara bermartabat merupakan salah satu bentuk tertinggi pengendalian ego karena menunjukkan bahwa nilai diri tidak sepenuhnya bergantung pada kedudukan.

Pada titik tersebut, kepemimpinan ruhani mencapai bentuknya yang paling matang: kekuasaan tetap ada, tetapi tidak lagi menjadi pusat orientasi. Pemimpin tetap memiliki kewenangan untuk memutuskan, ketegasan untuk menegakkan aturan, dan kapasitas untuk mengarahkan organisasi. Namun seluruh kemampuan itu ditempatkan dalam horizon amanah, keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan. Kekuasaan tidak dihapus; ia ditransformasikan secara moral.

Proposisi konseptual yang dapat dirumuskan dari keseluruhan pembahasan ini ialah bahwa kualitas kepemimpinan tidak terutama ditentukan oleh besarnya kekuasaan yang dimiliki, melainkan oleh kemampuan mengubah kekuasaan menjadi tanggung jawab yang menghasilkan manfaat. Kesadaran ruhani memberikan orientasi, amanah memberikan batas moral, karakter memberikan kapasitas internal, sedangkan pengabdian memberikan arah penggunaan kewenangan. Dalam konfigurasi tersebut, pemimpin tidak kehilangan otoritas; ia justru menemukan makna terdalam dari otoritas itu sendiri.

Kepemimpinan yang demikian tidak menjadikan manusia tunduk kepada pribadi pemimpin, melainkan mengarahkan kekuasaan untuk menjaga martabat manusia. Ia tidak menghapus struktur, tetapi memanusiakan penggunaannya. Ia tidak menolak ketegasan, tetapi menempatkannya di bawah keadilan. Ia tidak menghilangkan ambisi untuk mencapai sesuatu yang baik, tetapi membebaskan ambisi itu dari kebutuhan untuk mengagungkan diri. Pada akhirnya, transformasi dari kekuasaan menuju pengabdian merupakan transformasi pusat orientasi: dari *aku yang berkuasa* menuju *amanah yang harus dipertanggungjawabkan*.

# Bab 17 — Dari Kepemimpinan Diri kepada Kepemimpinan Sosial dan Publik

## Dari Hubungan dengan Allah kepada Hubungan dengan Manusia

Peralihan dari kepemimpinan diri menuju kepemimpinan sosial tidak semestinya dipahami sebagai perpindahan dari wilayah batin menuju wilayah eksternal seolah-olah keduanya merupakan dua ranah yang terpisah. Dalam horizon etika Islam, kualitas hubungan manusia dengan Allah justru memperoleh pembuktian eksistensialnya melalui cara manusia memperlakukan manusia lain. Kesalehan yang berhenti pada interioritas diri kehilangan salah satu dimensi sosial dari pertanggungjawaban moral, sedangkan aktivisme sosial yang terputus dari kesadaran transendental mudah berubah menjadi perebutan pengaruh, legitimasi, atau kepentingan. Relasi vertikal dan horizontal karena itu lebih tepat dipahami sebagai dua dimensi dari satu struktur moral yang saling menguji.

Al-Qur'an sendiri menghadirkan hubungan dengan Allah dan hubungan dengan manusia dalam suatu konfigurasi yang tidak sederhana. Dalam Q.S. Āli 'Imrān 3: 112, terdapat ungkapan mengenai "tali dari Allah" dan "tali dari manusia", yang memperlihatkan bahwa keberadaan manusia dalam tatanan sosial tidak dapat dipisahkan begitu saja dari orientasi transendentalnya.[477] Ayat tersebut memang berbicara dalam konteks tertentu mengenai keadaan Banī Isrā'īl, sehingga tidak tepat mengubahnya secara langsung menjadi teori

modern tentang kepemimpinan. Namun, secara konseptual, ayat tersebut memberi ruang untuk membaca bahwa relasi manusia dengan Tuhan dan relasi manusia dengan manusia berada dalam horizon moral yang saling berkaitan. Hubungan vertikal tidak membatalkan tanggung jawab horizontal; sebaliknya, kesadaran transendental memberi dasar normatif bagi kualitas hubungan sosial.

Dari perspektif tersebut, *ḥabl min Allāh* dan *ḥabl min al-nās* tidak seharusnya direduksi menjadi dua kategori ritual dan sosial. Yang pertama menyangkut orientasi eksistensial manusia kepada Allah, sedangkan yang kedua menyangkut bagaimana orientasi tersebut diterjemahkan ke dalam tata hubungan antarmanusia. Kualitas batin menjadi signifikan ketika ia membentuk disposisi moral: kemampuan menahan diri, mengendalikan kepentingan pribadi, menghormati hak orang lain, dan memandang kekuasaan sebagai amanah. Kesalehan yang tidak melahirkan perubahan dalam cara seseorang memperlakukan orang lain perlu terus-menerus diuji, sebab ukuran moralitas bukan hanya apa yang diyakini di dalam diri, melainkan juga apa yang diwujudkan dalam relasi.

Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diciptakan dari laki-laki dan perempuan, kemudian dijadikan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku "agar saling mengenal" (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[478] Konsep *taʿāruf* dalam ayat ini memiliki implikasi penting bagi pemikiran kepemimpinan. Perbedaan bukan sekadar kenyataan demografis yang harus ditoleransi setelah muncul; perbedaan merupakan kondisi ontologis kehidupan manusia yang mengharuskan hadirnya kemampuan untuk mengenali, memahami, dan berhubungan dengan yang lain. Kepemimpinan yang matang karena itu tidak dibangun di atas penghapusan perbedaan,

melainkan pada kemampuan mengelola perbedaan tanpa kehilangan orientasi moral bersama.

Manusia adalah makhluk relasional bukan hanya dalam arti bahwa ia membutuhkan orang lain untuk memenuhi kebutuhan sosialnya. Relasionalitas juga berarti bahwa sebagian dari identitas moral manusia terbentuk melalui hubungan. Cara seseorang berbicara, mendengarkan, menggunakan kekuasaan, merespons kritik, memperlakukan pihak yang lebih lemah, dan menghadapi orang yang berbeda memperlihatkan kualitas batin yang tidak selalu tampak dalam pernyataan keagamaan atau simbol kesalehan. Kepemimpinan dengan demikian bukan sekadar atribut yang melekat pada individu, melainkan kualitas hubungan yang muncul ketika seseorang memiliki tanggung jawab terhadap kehidupan orang lain.

Hadis tentang tanggung jawab kepemimpinan memberikan artikulasi yang sangat kuat terhadap gagasan tersebut. Nabi ﷺ menggambarkan setiap orang sebagai *rā'in*—seorang penggembala atau pemegang tanggung jawab—dan setiap orang akan dimintai pertanggungjawaban atas yang berada dalam lingkup tanggungannya. Hadis itu secara eksplisit mencakup penguasa terhadap rakyat dan kepala keluarga terhadap keluarganya.[479] Struktur etis yang terkandung di dalamnya penting: kepemimpinan pertama-tama didefinisikan sebagai pertanggungjawaban, bukan keistimewaan.

Di sinilah amanah memperoleh kedalaman konseptualnya. Amanah bukan sekadar kejujuran administratif dalam mengelola sesuatu yang dipercayakan, tetapi kesadaran bahwa kekuasaan selalu memiliki subjek moral yang terdampak olehnya. Orang yang memegang otoritas tidak hanya berurusan dengan prosedur, tetapi dengan kehidupan

manusia. Keputusan yang tampak teknis dapat berimplikasi terhadap martabat, kesempatan, keamanan, pendidikan, penghidupan, bahkan masa depan kelompok tertentu. Kepemimpinan yang amanah karena itu menuntut kemampuan melihat manusia di balik struktur, angka, jabatan, dan kebijakan.

Q.S. al-Nisā' 4: 58 menempatkan pengembalian amanah dan penegakan keadilan dalam satu rangkaian normatif: amanah harus diberikan kepada yang berhak dan ketika manusia menetapkan perkara di antara manusia, ia diperintahkan untuk menetapkannya dengan adil.[480] Hubungan antara amanah dan keadilan tersebut penting bagi kepemimpinan sosial. Seseorang tidak dapat disebut amanah hanya karena ia menjaga sesuatu yang dipercayakan kepadanya; amanah juga mengandung kewajiban menggunakan kewenangan sesuai tujuan moral yang membenarkannya.

Dalam pembacaan yang lebih reflektif, kepemimpinan sosial merupakan perluasan lingkaran tanggung jawab dari diri menuju orang lain. Pada tingkat kepemimpinan diri, seseorang belajar mengelola dorongan, keinginan, emosi, dan orientasi egonya. Pada tingkat sosial, kemampuan tersebut diuji ketika berhadapan dengan kepentingan yang tidak selalu sejalan dengan kehendaknya. Pengendalian diri menjadi prasyarat penting bagi pengendalian kekuasaan. Seseorang yang tidak mampu mengendalikan ego pribadi akan mudah mengubah kepentingan publik menjadi perpanjangan kepentingan dirinya.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai hubungan antara kualitas ruhani dan dinamika interpersonal relevan untuk memperluas dimensi ini. Dalam uraian mengenai *Psikologi Ruh Interpersonal*, ia menempatkan kualitas spiritual sebagai sesuatu yang berhubungan dengan empati,

komunikasi, kepercayaan, dan harmoni relasi manusia.[481] Gagasan tersebut dapat dibaca sebagai upaya menghubungkan transformasi batin dengan konsekuensi interpersonalnya. Yang penting secara konseptual bukan sekadar istilah “ruh”, melainkan proposisi bahwa kualitas interior manusia tidak berhenti pada pengalaman privat; ia mempunyai kemungkinan manifestasi dalam kualitas hubungan sosial.

Dari sini dapat dikembangkan suatu konstruksi bahwa kepemimpinan sosial yang berakar pada spiritualitas merupakan kepemimpinan yang menjadikan relasi sebagai medan aktualisasi amanah. Pemimpin tidak berdiri di luar masyarakat sebagai subjek yang sepenuhnya mengatur objek, tetapi berada di dalam jaringan hubungan yang membuatnya sekaligus bertanggung jawab dan bertanggung gugat. Ia memimpin melalui kepercayaan, keteladanan, komunikasi, dan kemampuan menghubungkan kepentingan yang beragam.

Relasi dengan Allah pada akhirnya tidak menjadi alasan untuk mengabaikan manusia. Justru karena manusia dipahami sebagai makhluk yang berada dalam tanggung jawab moral di hadapan Allah, manusia lain harus diperlakukan sebagai sesama pemegang martabat, bukan sekadar instrumen bagi pencapaian tujuan. Dari titik inilah kepemimpinan sosial dapat dipahami sebagai transformasi kesadaran batin menjadi tanggung jawab relasional: semakin luas lingkup kewenangan seseorang, semakin luas pula cakrawala amanah yang harus dipikulnya.

**Akhlak dalam Kepemimpinan Sosial**

Kepemimpinan sosial memperoleh legitimasi moral bukan terutama dari posisi yang ditempati, melainkan dari kualitas hubungan

yang dibangun bersama manusia yang berada dalam lingkup tanggung jawabnya. Kekuasaan dapat memaksa kepatuhan, tetapi tidak dengan sendirinya melahirkan kepercayaan. Otoritas dapat menghasilkan keteraturan administratif, tetapi belum tentu menghasilkan rasa aman, penghormatan, atau kesediaan masyarakat untuk berpartisipasi. Di antara keduanya terdapat dimensi akhlak: suatu kualitas yang menentukan apakah kekuasaan menjadi sarana pemeliharaan kehidupan bersama atau berubah menjadi mekanisme dominasi.

Empati merupakan salah satu unsur penting dalam struktur tersebut. Empati bukan sekadar kemampuan merasakan perasaan orang lain, melainkan kemampuan menunda pusat pandang diri sendiri agar pengalaman orang lain dapat dipahami secara lebih utuh. Dalam kepemimpinan, kemampuan ini memiliki arti epistemik sekaligus moral. Seorang pemimpin yang tidak mampu memahami bagaimana suatu keputusan dialami oleh masyarakat berisiko menghasilkan kebijakan yang benar secara administratif tetapi keliru secara kemanusiaan. Empati membantu mempertemukan rasionalitas keputusan dengan pengalaman konkret manusia yang menerima akibat keputusan tersebut.

Al-Qur’an menempatkan keadilan sebagai prinsip yang harus tetap dipertahankan bahkan ketika manusia memiliki kebencian terhadap suatu kelompok. Q.S. al-Mā’idah 5: 8 memerintahkan agar kebencian terhadap suatu kaum tidak menyebabkan seseorang meninggalkan keadilan.[482] Secara konseptual, ayat ini mengandung koreksi terhadap salah satu problem fundamental kepemimpinan: kecenderungan menjadikan kedekatan emosional sebagai dasar distribusi moral.

Keadilan justru diuji ketika keputusan harus diberikan kepada pihak yang tidak disukai.

Kasih sayang karena itu tidak boleh dipahami sebagai kelembutan tanpa batas. Ia merupakan orientasi moral yang menolak menjadikan manusia sekadar objek. Kasih sayang dalam kepemimpinan tidak meniadakan ketegasan; ia mengubah alasan dan cara ketegasan digunakan. Ketegasan yang lahir dari kepedulian terhadap kebaikan bersama berbeda secara moral dari kekerasan yang lahir dari penghinaan. Perbedaan ini sangat penting karena suatu tindakan dapat sama-sama tampak tegas secara lahiriah, tetapi berbeda secara etis berdasarkan orientasi, cara, dan dampaknya.

Komunikasi yang beradab merupakan bentuk konkret dari pengakuan terhadap martabat manusia. Al-Qur'an mengarahkan manusia untuk menyeru dengan hikmah, pengajaran yang baik, dan argumentasi dengan cara yang terbaik (Q.S. al-Naḥl 16: 125).[483] Prinsip ini tidak hanya relevan dalam dakwah dalam pengertian sempit, tetapi dapat dibaca sebagai etika komunikasi yang menolak penghinaan, manipulasi, dan kekerasan verbal sebagai cara memperoleh pengaruh. Dalam kepemimpinan sosial, komunikasi bukan instrumen kosmetik untuk membungkus keputusan yang telah ditetapkan; komunikasi adalah bagian dari proses membangun hubungan epistemik dan moral dengan masyarakat.

Menghormati perbedaan juga menuntut kemampuan membedakan antara ketidaksepakatan dan permusuhan. Masyarakat yang plural tidak mungkin dibangun dengan asumsi bahwa keseragaman pandangan merupakan prasyarat bagi keteraturan. Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13 memberikan kerangka bahwa keberagaman manusia

merupakan bagian dari kondisi kehidupan yang mengarah pada *ta'āruf*.[484] Dalam perspektif kepemimpinan, pengakuan terhadap perbedaan mengharuskan adanya kemampuan mendengar suara yang tidak identik dengan suara pemimpin.

Mendengarkan masyarakat bukan sekadar keterampilan komunikasi. Ia merupakan bentuk kerendahan hati epistemik. Pemimpin selalu memiliki keterbatasan informasi karena tidak mengalami seluruh konsekuensi kebijakan yang dibuatnya. Masyarakat memiliki pengetahuan yang tersebar dalam pengalaman sehari-hari: pedagang mengetahui perubahan pasar, guru mengetahui dinamika kelas, orang tua mengetahui tekanan pengasuhan, kelompok rentan mengalami langsung hambatan akses yang mungkin tidak terlihat dalam laporan administratif. Kepemimpinan yang tidak mendengar kehilangan sumber pengetahuan yang justru dibutuhkan untuk membuat keputusan yang lebih tepat.

Dimensi tersebut selaras dengan hadis Nabi ﷺ yang menggambarkan setiap pemegang tanggung jawab sebagai *rā'in* yang akan dimintai pertanggungjawaban atas yang berada di bawah tanggungannya.[485] Hadis tersebut memberi tekanan moral pada relasi antara otoritas dan pihak yang berada dalam lingkup otoritas. Kepemimpinan tidak selesai pada hak untuk memerintah; ia mencapai makna etisnya dalam kesediaan memikul konsekuensi dari keputusan yang diambil.

Penyelesaian konflik karena itu harus dipandang sebagai salah satu ujian tertinggi akhlak kepemimpinan. Konflik tidak selalu menunjukkan kegagalan masyarakat; ia dapat menjadi tanda adanya kepentingan, pengalaman, atau interpretasi yang berbeda. Kegagalan terjadi ketika

perbedaan tersebut diubah menjadi permusuhan yang menghilangkan kemungkinan dialog. Al-Qur'an memerintahkan rekonsiliasi ketika terjadi perselisihan di antara orang-orang beriman (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 10).[486] Prinsip *iṣlāḥ* mengandung gagasan bahwa kepemimpinan tidak hanya bertugas mengendalikan konflik, tetapi memulihkan hubungan yang rusak.

Kepercayaan muncul dari konsistensi antara ucapan, keputusan, dan tindakan. Ia tidak dapat diproduksi hanya melalui retorika. Ketika masyarakat menemukan bahwa pemimpin mengatakan satu hal tetapi melakukan hal lain, kerusakan yang terjadi bukan sekadar hilangnya citra, melainkan rusaknya modal moral yang menopang kerja kolektif. Hadis tentang *naṣīḥah* menempatkan hubungan dengan para pemimpin dan masyarakat luas dalam cakupan agama sebagai *naṣīḥah*.[487] Ini menunjukkan bahwa kehidupan kepemimpinan dalam tradisi Islam tidak dibangun semata-mata atas ketaatan satu arah; terdapat dimensi tanggung jawab moral antara pemimpin dan masyarakat.

Menjaga martabat manusia merupakan batas etis yang tidak boleh ditinggalkan bahkan ketika seseorang menjalankan kewenangan. Al-Qur'an menyatakan bahwa anak cucu Adam telah dimuliakan (Q.S. al-Isrā' 17: 70).[488] Ayat tersebut menyediakan dasar normatif yang luas bagi penghormatan terhadap manusia. Dalam kepemimpinan, martabat tidak boleh bergantung sepenuhnya pada status sosial, kekayaan, kedekatan politik, atau kemampuan seseorang memberikan manfaat kepada penguasa.

Dari keseluruhan rangkaian tersebut tampak bahwa akhlak kepemimpinan tidak dapat dipersempit menjadi kumpulan sifat

personal. Empati, kasih sayang, komunikasi, penghormatan terhadap perbedaan, kemampuan mendengar, penyelesaian konflik, kepercayaan, dan penghormatan terhadap martabat manusia membentuk suatu ekologi moral. Masing-masing unsur saling memperkuat. Empati tanpa keadilan dapat berubah menjadi keberpihakan emosional; ketegasan tanpa kasih sayang menjadi kekerasan; komunikasi tanpa integritas menjadi manipulasi; toleransi tanpa prinsip dapat kehilangan arah; dan pelayanan tanpa akuntabilitas dapat berubah menjadi paternalistik.

Kepemimpinan sosial yang matang karena itu menuntut integrasi antara karakter batin dan kecakapan relasional. Ia tidak cukup hanya menghasilkan pemimpin yang "baik" dalam pengertian personal, tetapi membutuhkan manusia yang mampu menerjemahkan kualitas moralnya ke dalam tata hubungan yang adil. Pada titik ini, akhlak tidak lagi berada di pinggir administrasi kepemimpinan. Akhlak merupakan struktur terdalam yang menentukan bagaimana kekuasaan dipersepsi, digunakan, dibatasi, dan dipertanggungjawabkan.

**Kepemimpinan dalam Berbagai Ruang**

Kepemimpinan memperoleh bentuk yang berbeda sesuai dengan ruang relasional tempat ia berlangsung, tetapi perbedaan bentuk tersebut tidak berarti bahwa prinsip moralnya harus terfragmentasi. Kepemimpinan dalam keluarga, komunitas, organisasi, pendidikan, masyarakat, pemerintahan, dan ruang publik memiliki struktur kewenangan dan kompleksitas yang berlainan. Namun, semuanya mempertemukan manusia dengan tanggung jawab untuk memengaruhi arah kehidupan bersama. Karena itu, kepemimpinan

lebih tepat dipahami sebagai spektrum tanggung jawab daripada sebagai jabatan yang hanya dimiliki oleh mereka yang secara formal disebut pemimpin.

Ruang pertama adalah keluarga. Di dalam keluarga, kepemimpinan tampil dalam bentuk yang paling dekat dengan kehidupan sehari-hari. Ia tidak terutama bekerja melalui aturan formal, melainkan melalui keteladanan, pengasuhan, perhatian, pembagian tanggung jawab, dan kemampuan membangun rasa aman. Hadis Nabi ﷺ tentang *rā'in* secara eksplisit menghubungkan tanggung jawab kepemimpinan dengan keluarga.[489] Konsekuensinya cukup mendalam: kepemimpinan tidak dimulai ketika seseorang memperoleh jabatan publik; ia dimulai ketika seseorang memiliki tanggung jawab terhadap kehidupan orang lain.

Keluarga juga memperlihatkan bahwa kepemimpinan tidak identik dengan dominasi. Dalam relasi keluarga, kekuasaan yang tidak dikendalikan oleh kasih sayang mudah melahirkan ketakutan, sedangkan kasih sayang tanpa struktur tanggung jawab dapat menghasilkan ketidakjelasan. Kepemimpinan keluarga membutuhkan kemampuan menyeimbangkan perlindungan, kebebasan, disiplin, dan dialog. Pada tingkat ini, kualitas kepemimpinan dapat dilihat dari kemampuan membentuk manusia lain agar bertumbuh, bukan dari kemampuan membuat mereka tunduk.

Ruang kedua adalah komunitas. Berbeda dari keluarga, komunitas mempertemukan manusia yang tidak selalu memiliki hubungan genealogis, tetapi berbagi ruang, kepentingan, nilai, atau tujuan tertentu. Kepemimpinan komunitas membutuhkan kemampuan membangun kohesi tanpa memaksakan homogenitas. Q.S. al-Ḥujurāt

49: 13 memberikan orientasi penting bahwa keragaman manusia merupakan kenyataan yang harus membuka kemungkinan *ta'āruf*.[490] Pemimpin komunitas tidak bertugas menghapus perbedaan, melainkan menciptakan kondisi agar perbedaan tidak berkembang menjadi fragmentasi destruktif.

Dalam organisasi, kompleksitas kepemimpinan bertambah karena tujuan kolektif harus diterjemahkan menjadi struktur, pembagian peran, koordinasi, dan mekanisme pengambilan keputusan. Pada tahap ini, kualitas personal saja tidak memadai. Integritas harus berjumpa dengan kompetensi. Seorang pemimpin dapat memiliki niat baik, tetapi keputusan yang tidak ditopang pengetahuan dan kecakapan dapat menghasilkan konsekuensi yang merugikan. Karena itu, amanah tidak dapat dipisahkan dari kapasitas.

Dunia pendidikan menghadirkan bentuk kepemimpinan yang lebih khas karena objek tanggung jawabnya bukan sekadar penyelesaian tugas, melainkan pertumbuhan manusia. Guru, kepala lembaga, pengelola pendidikan, dan pemimpin akademik memengaruhi bukan hanya apa yang diketahui peserta didik, tetapi juga bagaimana mereka memahami pengetahuan, otoritas, perbedaan, dan tanggung jawab. Dalam ruang pendidikan, kepemimpinan pada hakikatnya memiliki dimensi formatif: ia ikut menentukan manusia macam apa yang dibentuk oleh suatu lingkungan pendidikan.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai *Psikologi Guru Islami* relevan dalam dimensi tersebut. Dalam uraian yang tersedia pada situs resminya, guru diposisikan tidak semata sebagai *mu'allim*, tetapi juga sebagai pembimbing dan pembentuk kesadaran spiritual peserta didik.[491] Pembacaan ini memperluas pengertian kepemimpinan

pendidikan. Kepemimpinan tidak hanya menyangkut manajemen lembaga, tetapi juga kualitas kehadiran manusia yang menjadi teladan di dalamnya.

Ketika kepemimpinan bergerak ke ruang masyarakat yang lebih luas, persoalannya berubah dari hubungan langsung menuju pengelolaan kompleksitas. Masyarakat memiliki kelompok dengan kepentingan, latar belakang, kebutuhan, dan kapasitas yang berbeda. Pemimpin sosial harus mampu mengembangkan mekanisme koordinasi tanpa kehilangan kepekaan terhadap manusia konkret yang berada di balik kategori-kategori sosial. Pada tingkat ini, kemampuan membaca sistem menjadi sama pentingnya dengan kemampuan membaca manusia.

Pemerintahan menambahkan dimensi institusional yang lebih kompleks lagi. Kekuasaan tidak lagi hanya bertumpu pada pengaruh personal, melainkan dilembagakan melalui aturan, kewenangan, anggaran, prosedur, dan perangkat administratif. Karena itu, kualitas moral pemimpin harus diwujudkan dalam institusi. Integritas personal tidak cukup jika sistem memungkinkan penyalahgunaan kekuasaan. Sebaliknya, sistem yang baik tetap membutuhkan manusia yang memiliki integritas agar aturan tidak berubah menjadi formalitas tanpa jiwa.

Q.S. al-Nisā' 4: 58 memberikan titik temu antara amanah dan keadilan yang sangat relevan bagi pemerintahan.[492] Pemerintahan memperoleh legitimasi moral ketika kewenangan dijalankan sebagai amanah dan keputusan dibuat dengan keadilan. Prinsip tersebut tidak identik dengan satu bentuk institusi politik tertentu; ia lebih mendasar,

yakni bahwa otoritas harus diarahkan kepada pemenuhan tanggung jawab dan tidak boleh dipisahkan dari keadilan.

Ruang kepemimpinan publik menuntut tingkat refleksivitas yang lebih tinggi karena keputusan publik memiliki konsekuensi yang melampaui hubungan langsung antara pemimpin dan pengikut. Sebuah keputusan administratif dapat memengaruhi ribuan atau jutaan orang yang bahkan tidak pernah berinteraksi langsung dengan pengambil keputusan. Di sinilah muncul persoalan etis tentang keterbatasan pengetahuan dan keterbatasan perspektif. Pemimpin publik harus menyadari bahwa tidak semua dampak keputusan dapat terlihat dari pusat kekuasaan.

Hadis Nabi ﷺ mengenai pemimpin yang bertanggung jawab terhadap masyarakat memperkuat prinsip tersebut. Dalam salah satu riwayat *Ṣaḥīḥ Muslim*, pemimpin yang memperoleh otoritas atas urusan kaum Muslimin diperingatkan agar tidak mengabaikan perbaikan dan pelayanan terhadap mereka.[493] Hadis ini memberikan dimensi pelayanan pada kepemimpinan, sekaligus memperlihatkan bahwa otoritas publik memiliki beban moral yang lebih besar karena dampaknya menyentuh kehidupan kolektif.

Perbedaan ruang kepemimpinan dengan demikian tidak seharusnya menghasilkan standar moral yang terpisah-pisah. Yang berubah adalah bentuk tanggung jawab, tingkat kompleksitas, dan perangkat yang digunakan. Dalam keluarga, kepemimpinan banyak bekerja melalui keteladanan dan pengasuhan; dalam organisasi, melalui koordinasi dan pembagian tanggung jawab; dalam pendidikan, melalui pembentukan manusia; dalam pemerintahan, melalui institusi

dan kebijakan; sedangkan dalam kepemimpinan publik, melalui pengelolaan kepentingan yang luas dan beragam.

Konstruksi ini membawa konsekuensi penting bagi pemahaman tentang kepemimpinan diri. Kepemimpinan diri bukan tahap yang selesai ketika seseorang memasuki ruang sosial. Ia justru terus diuji di setiap ruang tersebut. Pengendalian ego diperlukan di keluarga, kejujuran diperlukan dalam organisasi, kesabaran diperlukan dalam pendidikan, keadilan diperlukan dalam pemerintahan, dan kerendahan hati epistemik diperlukan dalam ruang publik. Kepemimpinan sosial pada akhirnya merupakan perpanjangan dari kualitas manusia yang telah dibentuk melalui kepemimpinan terhadap dirinya sendiri.

**Pengambilan Keputusan untuk Kepentingan Bersama**

Kepemimpinan pada akhirnya diuji bukan hanya oleh karakter pemimpin, tetapi oleh kualitas keputusan yang lahir dari kewenangannya. Keputusan merupakan titik ketika nilai, pengetahuan, kepentingan, keterbatasan informasi, dan konsekuensi sosial bertemu. Karena itu, pengambilan keputusan untuk kepentingan bersama tidak dapat direduksi menjadi persoalan teknis memilih alternatif yang dianggap paling efisien. Ia merupakan tindakan moral karena setiap keputusan mendistribusikan manfaat, beban, kesempatan, risiko, dan kemungkinan masa depan kepada manusia yang berbeda.

Musyawarah menempati posisi penting dalam kerangka tersebut. Al-Qur'an menggambarkan orang-orang beriman sebagai mereka yang urusannya diputuskan melalui musyawarah di antara mereka (Q.S. al-Syūrā 42: 38).[494] Musyawarah tidak semestinya dipahami hanya sebagai forum untuk meminta pendapat setelah keputusan sebenarnya telah

dibuat. Secara konseptual, ia mengandung pengakuan bahwa pengetahuan manusia bersifat terbatas dan bahwa perspektif yang berbeda dapat memperkaya kualitas pertimbangan.

Musyawarah juga memiliki dimensi etis karena ia membatasi kecenderungan absolutisasi kehendak pemimpin. Seorang pemimpin yang bersedia bermusyawarah mengakui bahwa jabatan tidak memberinya monopoli atas kebenaran. Pengakuan tersebut merupakan bentuk kerendahan hati epistemik. Dalam kehidupan publik, kerendahan hati semacam ini sangat penting karena persoalan sosial hampir selalu bersifat kompleks dan tidak sepenuhnya dapat direduksi menjadi satu perspektif.

Namun, musyawarah tidak identik dengan relativisme. Bahwa banyak orang memberikan pendapat tidak berarti semua pendapat memiliki bobot epistemik yang sama. Musyawarah yang matang membutuhkan informasi yang memadai, argumentasi yang dapat diperiksa, dan kemampuan membedakan fakta dari asumsi. Karena itu, ilmu dan data merupakan unsur penting dalam pengambilan keputusan. Data tidak menggantikan moralitas, tetapi moralitas yang tidak memperhatikan kenyataan empiris berisiko menjadi kehendak baik yang menghasilkan akibat buruk.

Di sinilah hubungan antara ilmu dan etika perlu dirumuskan secara hati-hati. Pengetahuan empiris dapat membantu menjawab pertanyaan mengenai kemungkinan dampak suatu kebijakan, tetapi tidak sendirinya menentukan apa yang seharusnya dianggap adil. Data dapat menunjukkan siapa yang terdampak, seberapa besar dampaknya, dan bagaimana pola distribusinya; keputusan moral tetap membutuhkan pertimbangan mengenai keadilan, martabat, prioritas,

dan tanggung jawab. Dengan demikian, pengambilan keputusan yang bertanggung jawab membutuhkan dialog antara epistemologi dan aksiologi.

Q.S. al-Nisā' 4: 135 menuntut penegakan keadilan bahkan ketika keputusan tersebut berhadapan dengan kepentingan diri sendiri, orang tua, atau kerabat.[495] Ayat ini penting karena memperlihatkan bahwa keadilan justru memiliki makna moral ketika berhadapan dengan kepentingan yang paling dekat. Dalam pengambilan keputusan publik, persoalan serupa muncul dalam bentuk konflik kepentingan, patronase, favoritisme, atau kecenderungan menguntungkan kelompok yang memiliki akses lebih besar terhadap pengambil keputusan.

Kepentingan publik karena itu tidak boleh disamakan dengan kepentingan mayoritas semata. Suara mayoritas penting dalam kehidupan kolektif, tetapi keadilan menuntut perhatian terhadap mereka yang jumlahnya lebih sedikit atau daya tawarnya lebih rendah. Kelompok rentan sering kali tidak memiliki sumber daya politik, ekonomi, atau sosial yang cukup untuk menyuarakan kepentingannya secara proporsional. Kepemimpinan yang hanya mengikuti kekuatan suara terbesar dapat menghasilkan keputusan yang sah secara prosedural tetapi problematis secara moral.

Q.S. al-Ḥasyr 59: 9 memberikan gambaran etis mengenai kemampuan mendahulukan orang lain bahkan ketika seseorang sendiri berada dalam keterbatasan.[496] Ayat tersebut berkaitan dengan kaum Anṣār dan sikap mereka terhadap kaum Muhājirīn, sehingga penggunaannya harus tetap berada dalam konteksnya. Secara moral, ayat itu menunjukkan pentingnya *īthār*, yakni kesediaan memberi ruang bagi kepentingan orang lain dan mengatasi dorongan untuk selalu

mengutamakan diri sendiri. Dalam kepemimpinan publik, prinsip tersebut dapat menginspirasi orientasi yang lebih peka terhadap distribusi manfaat dan beban.

Pertimbangan dampak keputusan juga mengharuskan pemimpin memperluas horizon waktu. Keputusan publik tidak berhenti pada akibat yang segera terlihat. Infrastruktur, pendidikan, lingkungan, kebijakan ekonomi, tata ruang, teknologi, dan pengelolaan sumber daya dapat membentuk kondisi kehidupan generasi yang belum hadir. Tanggung jawab antargenerasi muncul dari kesadaran bahwa manusia hidup bukan hanya sebagai penerima warisan, tetapi juga sebagai pewaris sementara yang berkewajiban tidak menghancurkan kemungkinan hidup manusia sesudahnya.

Prinsip keadilan dalam pengambilan keputusan karena itu perlu dipahami secara multidimensional. Keadilan menyangkut proses: apakah pihak yang relevan didengar; substansi: apakah manfaat dan beban didistribusikan secara layak; prosedur: apakah keputusan dibuat melalui mekanisme yang dapat dipertanggungjawabkan; dan konsekuensi: apakah dampak yang dapat diperkirakan telah diperhitungkan. Keputusan yang baik bukan keputusan yang bebas dari semua kerugian—sesuatu yang sering kali tidak mungkin—melainkan keputusan yang menunjukkan kesadaran terhadap konsekuensi, keterbukaan terhadap koreksi, dan kesediaan memikul tanggung jawab.

Hadis Nabi ﷺ mengenai keadilan juga memberikan orientasi yang luas. Dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, orang-orang yang berlaku adil disebut memiliki kedudukan yang dekat dengan Allah, dan keadilan itu disebut dalam konteks keputusan, keluarga, dan mereka yang berada di bawah

kewenangan.[497] Struktur hadis ini menarik karena keadilan tidak dibatasi pada ruang pemerintahan. Ia merupakan karakter yang harus bekerja dalam berbagai relasi kekuasaan.

Pengambilan keputusan yang berorientasi kepentingan bersama dengan demikian membutuhkan sintesis antara musyawarah, ilmu, pertimbangan moral, perhatian kepada kelompok rentan, analisis dampak, dan keadilan. Tidak satu pun unsur tersebut dapat menggantikan yang lain. Musyawarah tanpa pengetahuan dapat menghasilkan keputusan yang lemah; data tanpa etika dapat menghasilkan kebijakan yang efisien tetapi tidak adil; moralitas tanpa pemahaman dampak dapat melahirkan idealisme yang tidak efektif; dan perhatian kepada kelompok rentan tanpa perspektif kepentingan bersama dapat menciptakan fragmentasi baru.

Konstruksi yang dapat dikembangkan dari rangkaian tersebut adalah bahwa keputusan publik seharusnya dipandang sebagai bentuk *amanah epistemik dan moral*. Amanah epistemik berarti pemimpin tidak boleh mengambil keputusan seolah-olah mengetahui segala sesuatu. Amanah moral berarti ia tidak boleh mengabaikan manusia yang akan menanggung konsekuensinya. Kedua dimensi tersebut bertemu dalam kesediaan untuk mencari informasi, mendengar pihak yang terdampak, menguji asumsi, mempertimbangkan keadilan, dan membuka ruang koreksi.

Kepemimpinan yang demikian tidak mencari keputusan yang sempurna dalam arti bebas dari seluruh risiko. Ia mencari keputusan yang dapat dipertanggungjawabkan secara rasional, moral, dan sosial. Kualitas kepemimpinan terletak bukan hanya pada keberanian memutuskan, tetapi juga pada kemampuan mengetahui kapan harus

mendengar, kapan harus menunda, kapan harus mengoreksi, dan kapan harus mengakui bahwa suatu keputusan yang telah dibuat membawa konsekuensi yang tidak diperkirakan sebelumnya.

**Kepemimpinan sebagai Pelayanan**

Kepemimpinan mencapai kedalaman moralnya ketika kekuasaan dipahami sebagai sarana pelayanan. Perubahan perspektif ini tampak sederhana, tetapi memiliki konsekuensi konseptual yang besar. Jika kekuasaan dipandang sebagai hak untuk memperoleh kepatuhan, maka masyarakat cenderung ditempatkan sebagai objek administrasi. Jika kekuasaan dipahami sebagai amanah pelayanan, masyarakat tampil sebagai subjek moral yang kepentingannya harus didengar, dilindungi, dan dilayani.

Pelayanan publik dalam pengertian ini bukan sekadar keramahan birokrasi. Ia merupakan orientasi keseluruhan penyelenggaraan kewenangan. Institusi publik memperoleh maknanya karena hadir untuk memenuhi kebutuhan masyarakat, melindungi hak, mengelola sumber daya bersama, dan menciptakan kondisi yang memungkinkan manusia menjalani kehidupan secara bermartabat. Pelayanan karena itu tidak identik dengan tindakan memberi sesuatu secara sepihak; pelayanan merupakan bentuk tanggung jawab institusional terhadap manusia yang menjadi alasan keberadaan institusi tersebut.

Hadis Nabi ﷺ memberikan peringatan yang sangat tegas mengenai dimensi pelayanan ini. Dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, terdapat riwayat bahwa seseorang yang memperoleh otoritas atas urusan kaum Muslimin kemudian tidak bersungguh-sungguh memperhatikan perbaikan dan pelayanan bagi mereka mendapat ancaman yang berat.[498] Hadis

tersebut memberikan tekanan bahwa kegagalan kepemimpinan tidak hanya terjadi ketika seorang pemimpin melakukan tindakan yang terang-terangan merugikan. Pengabaian terhadap kemaslahatan masyarakat sendiri sudah merupakan persoalan moral.

Responsivitas menjadi konsekuensi langsung dari paradigma pelayanan. Pemimpin atau institusi yang responsif tidak hanya menunggu keluhan menjadi krisis. Responsivitas menuntut kemampuan membaca kebutuhan, menerima umpan balik, mengenali perubahan keadaan, dan menyesuaikan tindakan secara proporsional. Dalam tata kelola modern, responsivitas juga membutuhkan mekanisme kelembagaan agar pelayanan tidak bergantung semata-mata pada kemurahan hati individu yang sedang memegang jabatan.

Profesionalitas melengkapi responsivitas. Pelayanan yang baik membutuhkan kompetensi, ketepatan prosedur, disiplin, kemampuan teknis, dan orientasi pada mutu. Niat baik tidak dapat menjadi pengganti kompetensi. Bahkan dalam kerangka amanah, ketidakmampuan yang diketahui tetapi tidak diperbaiki dapat menjadi persoalan etis apabila ia menyebabkan kerugian yang sebenarnya dapat dicegah. Amanah dengan demikian memiliki dimensi kapasitas: seseorang harus berusaha menjadi cakap dalam bidang yang menjadi tanggung jawabnya.

Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 26 menghadirkan pasangan karakter *al-qawiyy* dan *al-amīn*—kuat atau mampu serta dapat dipercaya—dalam konteks penilaian terhadap seseorang yang layak dipekerjakan.[499] Ayat tersebut tidak secara langsung menyusun teori kepemimpinan publik, tetapi menyediakan sebuah pola normatif yang relevan: kualitas yang dibutuhkan dalam memegang tanggung jawab tidak hanya integritas,

tetapi juga kemampuan. Integritas tanpa kompetensi dapat menghasilkan pelayanan yang gagal; kompetensi tanpa amanah dapat mengubah kecakapan menjadi instrumen penyalahgunaan.

Integritas kemudian menjadi jembatan antara kemampuan dan pelayanan. Pemimpin yang profesional tetapi tidak berintegritas dapat menggunakan kompetensinya untuk kepentingan yang menyimpang. Sebaliknya, integritas yang tidak disertai kompetensi mungkin menghasilkan ketulusan yang tidak cukup efektif. Kepemimpinan pelayanan membutuhkan keduanya karena masyarakat berhak menerima pelayanan yang sekaligus bermoral dan berkualitas.

Akuntabilitas memastikan bahwa pelayanan tidak berhenti pada klaim. Setiap kewenangan membutuhkan mekanisme yang memungkinkan tindakan pemimpin diperiksa, dipertanyakan, dan dikoreksi. Akuntabilitas memiliki dimensi moral karena ia mengakui bahwa pemegang kekuasaan tidak menjadi satu-satunya hakim atas tindakannya sendiri. Ia harus dapat memberikan alasan kepada pihak lain dan bersedia menerima konsekuensi ketika kewenangan digunakan secara tidak tepat.

Transparansi berfungsi dalam kerangka tersebut bukan sebagai tujuan absolut, melainkan sebagai kondisi yang memungkinkan akuntabilitas berlangsung. Informasi mengenai proses, alasan, kriteria, dan penggunaan sumber daya publik perlu tersedia sejauh tidak berhadapan dengan alasan yang sah untuk membatasi keterbukaan. Transparansi membuat jarak antara kekuasaan dan masyarakat dapat diperkecil. Ketika keputusan berlangsung sepenuhnya dalam ruang tertutup, kecurigaan dan ketidakpercayaan mudah tumbuh, bahkan

ketika keputusan tersebut sebenarnya memiliki alasan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Kepemimpinan pelayanan juga menuntut kemampuan membedakan antara melayani dan memanjakan. Pelayanan publik tidak berarti memenuhi setiap tuntutan yang diajukan masyarakat. Kepemimpinan tetap membutuhkan pertimbangan mengenai hukum, keadilan, keterbatasan sumber daya, kepentingan kelompok lain, dan dampak jangka panjang. Pelayanan yang bertanggung jawab terkadang berarti mengatakan tidak terhadap tuntutan tertentu demi melindungi kepentingan yang lebih luas. Yang membedakan pelayanan dari dominasi bukan bahwa semua keinginan masyarakat harus dipenuhi, melainkan bahwa keputusan diambil dengan orientasi terhadap kepentingan manusia dan dapat dijelaskan secara terbuka.

Konsep kemaslahatan menjadi penting pada titik ini. Kemaslahatan tidak seharusnya dipahami sebagai slogan yang secara otomatis membenarkan setiap keputusan yang diklaim bermanfaat. Suatu tindakan yang disebut membawa manfaat tetap harus diuji: manfaat bagi siapa, dengan biaya apa, dalam jangka waktu berapa lama, dan dengan risiko apa terhadap pihak lain? Pertanyaan-pertanyaan tersebut mencegah istilah kemaslahatan menjadi legitimasi kosong.

Al-Qur’an memberikan prinsip umum yang sangat kuat dalam Q.S. al-Naḥl 16: 90: Allah memerintahkan keadilan dan *iḥsān*, serta melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan agresi.[500] Jika keadilan menyediakan kerangka distribusi dan perlakuan yang layak, *iḥsān* memperluas horizon etika menuju kualitas kebaikan yang melampaui sekadar pemenuhan minimum. Dalam kepemimpinan pelayanan, keduanya dapat dipertemukan: keadilan memastikan tidak ada pihak

yang diperlakukan secara sewenang-wenang, sedangkan *iḥsān* mendorong pencarian kualitas pelayanan yang lebih manusiawi.

Orientasi kemaslahatan juga mengharuskan pemimpin melihat masyarakat bukan sebagai kumpulan angka. Angka kemiskinan, tingkat pendidikan, statistik kesehatan, atau indikator pelayanan memang penting, tetapi angka hanya menjadi representasi dari pengalaman manusia. Kebijakan yang berhasil memperbaiki suatu indikator tetapi sekaligus merusak martabat, memperbesar ketidakadilan, atau menimbulkan kerentanan baru tidak dapat dinilai hanya dari satu ukuran keberhasilan.

Dalam kerangka ini, kepemimpinan pelayanan dapat dipahami sebagai sintesis antara amanah, kompetensi, integritas, responsivitas, akuntabilitas, transparansi, dan kemaslahatan. Masing-masing memberikan jawaban terhadap persoalan yang berbeda. Amanah menjawab pertanyaan tentang kepada siapa kewenangan dipertanggungjawabkan; kompetensi menjawab apakah pemimpin mampu menjalankan tanggung jawab; integritas menjaga agar kemampuan tidak disalahgunakan; responsivitas menjaga keterhubungan dengan kebutuhan masyarakat; akuntabilitas membuka ruang pemeriksaan; transparansi memungkinkan alasan dan proses diketahui; sedangkan kemaslahatan menentukan orientasi substantif pelayanan.

Konsepsi tersebut sekaligus mengubah cara memahami keberhasilan kepemimpinan. Keberhasilan tidak cukup diukur dari lamanya seseorang bertahan dalam jabatan, besarnya pengaruh yang dimiliki, atau kemampuan mempertahankan kepatuhan. Ukuran yang lebih mendasar adalah apakah kewenangan yang dimiliki menghasilkan

kehidupan bersama yang lebih terlindungi, lebih adil, lebih bermartabat, dan lebih mampu berkembang. Kepemimpinan yang memberi manfaat tidak menjadikan manfaat sebagai efek samping dari kekuasaan; manfaat merupakan alasan moral mengapa kekuasaan itu layak dijalankan.

Pada tingkat terdalam, pelayanan merupakan bentuk pelepasan ego dari pusat kepemimpinan. Pemimpin tidak lagi bertanya terutama, "Bagaimana masyarakat mengakui saya?", melainkan "Apa yang menjadi tanggung jawab saya terhadap manusia yang berada dalam lingkup kewenangan saya?" Pergeseran pertanyaan tersebut tampak sederhana, tetapi sesungguhnya menandai transformasi dari kepemimpinan sebagai ekspresi diri menuju kepemimpinan sebagai pengabdian.

Kepemimpinan publik dengan demikian tidak berakhir pada keberhasilan administratif. Ia menemukan maknanya ketika kekuasaan mampu kembali kepada tujuan moral yang mendasarinya: menjaga amanah, menegakkan keadilan, mengurangi penderitaan yang dapat dicegah, melindungi martabat manusia, dan membuka kemungkinan kehidupan bersama yang lebih baik. Dalam pengertian inilah kepemimpinan menjadi pelayanan—bukan karena pemimpin kehilangan kewenangannya, melainkan karena ia memahami bahwa kewenangan tersebut tidak pernah sepenuhnya menjadi miliknya.

# Bab 18 — Kepemimpinan Berbasis Nilai dan Tata Kelola

## Dari Jiwa Pemimpin Menuju Sistem

Pembicaraan mengenai kepemimpinan kerap berhenti pada kualitas personal pemimpin: integritas, kecerdasan, keberanian, keteladanan, kemampuan mengambil keputusan, dan kapasitas membangun kepercayaan. Semua itu penting, tetapi tidak memadai apabila kepemimpinan dipahami hanya sebagai kualitas individu yang menduduki posisi otoritatif. Persoalan yang lebih mendasar ialah bagaimana kualitas batin seorang pemimpin diterjemahkan menjadi pola perilaku, kemudian menjadi kebiasaan kolektif, dan akhirnya mengendap menjadi sistem yang bekerja bahkan ketika figur pemimpin telah berganti. Di sinilah persoalan kepemimpinan bertemu dengan tata kelola. Kepemimpinan yang matang tidak berhenti pada pertanyaan tentang *siapa yang memimpin*, melainkan bergerak menuju pertanyaan yang lebih institusional: *sistem seperti apa yang dibentuk oleh cara seseorang memimpin?*

Peralihan dari jiwa pemimpin menuju sistem mengandaikan adanya hubungan antara dimensi interior dan dimensi kelembagaan. Nilai batin seperti kejujuran, rasa tanggung jawab, pengendalian diri, keadilan, dan kesadaran akan keterbatasan diri tidak memiliki makna kelembagaan apabila hanya menjadi keyakinan personal. Nilai baru memperoleh daya sosial ketika diwujudkan dalam keputusan, prosedur, pembagian kewenangan, mekanisme pengawasan, pola komunikasi, serta cara

organisasi memperlakukan manusia yang berada di dalam maupun di luar dirinya. Dalam pengertian ini, kepemimpinan adalah proses institusionalisasi nilai.

Perspektif spiritual dapat memberikan lapisan yang lebih dalam terhadap proses tersebut. Yedi Supriadi, dalam kajiannya mengenai dzikir, spiritualitas, dan pembentukan jati diri, menghubungkan praktik spiritual dengan proses pembentukan kesadaran dan karakter personal. Artikelnya tidak membahas tata kelola organisasi secara langsung, sehingga gagasannya tidak dapat begitu saja diperluas menjadi teori governance. Namun, secara konseptual, kajian tersebut relevan untuk menunjukkan bahwa transformasi perilaku tidak dapat dilepaskan dari transformasi kesadaran. Ia menempatkan pembentukan jati diri dalam hubungan dengan praktik spiritual dan proses pengolahan batin.[501] Dari sini dapat dikembangkan suatu pembacaan yang lebih luas: sistem yang berintegritas membutuhkan manusia yang memiliki orientasi etis, tetapi manusia yang baik sekalipun memerlukan sistem yang memungkinkan kebaikannya bekerja secara konsisten.

Hubungan tersebut bersifat timbal balik. Karakter individu memengaruhi budaya organisasi, sedangkan budaya organisasi secara perlahan membentuk kembali karakter individu. Organisasi yang memberi penghargaan kepada kejujuran akan memperkuat perilaku jujur; organisasi yang membiarkan manipulasi informasi akan secara perlahan menormalisasi ketidakjujuran, bahkan pada individu yang pada awalnya memiliki komitmen moral yang kuat. Karena itu, budaya organisasi bukan sekadar suasana psikologis tempat orang bekerja. Ia merupakan lingkungan normatif yang menentukan perilaku mana yang dianggap wajar, dihargai, ditoleransi, atau dihukum.

Di sinilah kepemimpinan memperoleh dimensi yang lebih subtil. Pemimpin tidak hanya menghasilkan keputusan; ia juga menghasilkan *normalitas*. Apa yang berulang kali ditoleransi oleh pemimpin akan dipersepsikan sebagai bagian dari sistem. Apa yang terus-menerus diperiksa akan dipahami sebagai sesuatu yang penting. Apa yang diberi penghargaan akan menjadi aspirasi kolektif. Dengan demikian, keteladanan pemimpin memiliki dimensi struktural: perilaku personal yang konsisten dapat menjadi norma informal, sedangkan norma informal yang kemudian diterjemahkan ke dalam prosedur dapat menjadi norma kelembagaan.

Akan tetapi, mengandalkan keteladanan semata juga mengandung bahaya. Institusi yang terlalu bergantung pada moralitas seorang pemimpin pada dasarnya masih berada dalam kondisi rentan. Ketika pemimpin berganti, standar moral organisasi dapat ikut berubah. Tata kelola yang dewasa justru mengubah nilai personal menjadi aturan yang tidak bergantung sepenuhnya pada kehendak individu. Nilai menjadi sistem ketika ia diterjemahkan ke dalam prosedur yang dapat diperiksa, kewenangan yang dapat dibatasi, informasi yang dapat diakses, keputusan yang dapat dipertanggungjawabkan, dan kesalahan yang dapat dikoreksi.

Kerangka governance kontemporer memperlihatkan pentingnya pergeseran tersebut. World Bank mendefinisikan governance dalam kaitannya dengan tradisi dan institusi melalui mana otoritas dijalankan, sekaligus menempatkan kualitas institusi sebagai salah satu unsur penting yang berkaitan dengan hasil pembangunan, pelayanan publik, dan kesempatan sosial-ekonomi.[502] Perspektif ini memperluas pengertian kepemimpinan dari figur kepada institusi. Kepemimpinan

yang berhasil bukan hanya yang menghasilkan keputusan baik pada saat tertentu, tetapi yang membantu membangun kapasitas institusi untuk terus menghasilkan keputusan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Karena itu, kualitas institusi tidak identik dengan kualitas pemimpinnya. Seorang pemimpin dapat memiliki karakter baik tetapi memimpin organisasi dengan prosedur yang buruk. Sebaliknya, organisasi dengan sistem yang kuat dapat membatasi dampak buruk dari kelemahan personal pemimpinnya. Di antara dua kemungkinan tersebut, tata kelola yang sehat berusaha membangun hubungan yang produktif antara etika personal dan desain kelembagaan. Nilai memberi orientasi kepada sistem; sistem memberi daya tahan kepada nilai.

Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2014 tentang Administrasi Pemerintahan memperlihatkan kecenderungan serupa dalam konteks Indonesia. Regulasi tersebut menempatkan penyelenggaraan administrasi pemerintahan dalam hubungan dengan asas-asas umum pemerintahan yang baik, serta mengaitkannya dengan keadilan, kepastian hukum, profesionalitas, transparansi, dan pencegahan penyalahgunaan kewenangan.[503] Artinya, kualitas pemerintahan tidak cukup dibangun melalui niat baik pejabat. Niat harus bertemu dengan norma, prosedur, kewenangan, dan mekanisme pertanggungjawaban.

Konstruksi tersebut membawa implikasi filosofis. Nilai tidak boleh diperlakukan sebagai ornamen moral yang ditempelkan pada sistem yang secara struktural justru mendorong perilaku menyimpang. Sebuah organisasi tidak dapat secara serius berbicara tentang integritas apabila insentifnya mendorong manipulasi; tidak dapat berbicara tentang keadilan apabila distribusi kewenangannya memungkinkan keputusan

sepihak tanpa pengawasan; dan tidak dapat berbicara tentang amanah apabila informasi mengenai penggunaan sumber daya ditutup dari pihak yang berhak mengetahuinya.

Kepemimpinan berbasis nilai karena itu harus dipahami sebagai usaha menjembatani *inner governance* dan *institutional governance*. Yang pertama menyangkut kemampuan manusia mengatur dirinya sendiri: niat, dorongan, kepentingan, emosi, ambisi, dan penggunaan kekuasaan. Yang kedua menyangkut kemampuan institusi mengatur tindakan kolektif melalui norma, struktur, prosedur, informasi, pengawasan, dan koreksi. Keduanya tidak dapat dipisahkan. Kegagalan tata kelola sering kali terjadi bukan karena ketiadaan nilai, melainkan karena nilai tidak berhasil diterjemahkan menjadi struktur yang dapat mengendalikan penggunaan kekuasaan.

Pada tingkat inilah kualitas kepemimpinan dapat diukur secara lebih mendalam: bukan semata-mata dari seberapa besar pengaruh seorang pemimpin, tetapi dari seberapa jauh pengaruh itu menghasilkan institusi yang lebih jujur, lebih adil, lebih terbuka, lebih mampu mengoreksi kesalahan, dan lebih tahan terhadap penyalahgunaan kekuasaan. Pemimpin yang benar-benar membangun sistem pada akhirnya mengurangi ketergantungan institusi kepada dirinya sendiri. Ia meninggalkan bukan sekadar pengikut, melainkan kebudayaan dan mekanisme yang memungkinkan nilai tetap hidup setelah dirinya tidak lagi memegang kewenangan.

**Prinsip Tata Kelola Berbasis Amanah**

Amanah merupakan titik berangkat yang memberikan kedalaman normatif bagi tata kelola berbasis nilai. Dalam pengertian yang

substantif, amanah tidak sekadar berarti dapat dipercaya dalam hubungan personal. Ia menunjuk kepada kesadaran bahwa kewenangan, sumber daya, informasi, jabatan, dan keputusan yang berada dalam penguasaan seseorang tidak sepenuhnya menjadi miliknya. Semua itu melekat pada tanggung jawab untuk mengembalikannya kepada tujuan yang membenarkan keberadaannya.

Al-Qur'an menghubungkan amanah dengan keadilan secara langsung: manusia diperintahkan untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak dan menetapkan keputusan di antara manusia dengan adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[504] Susunan normatif ini penting karena menunjukkan bahwa amanah tidak berdiri sebagai kebajikan individual yang terpisah dari proses pengambilan keputusan. Amanah memperoleh bentuk kelembagaannya melalui keadilan. Kewenangan yang tidak digunakan secara adil kehilangan legitimasi moralnya sekalipun secara formal diperoleh melalui prosedur yang sah.

Amanah juga menuntut perubahan cara memahami jabatan. Jabatan bukan terutama hak untuk memerintah, melainkan mandat untuk mengelola sesuatu yang kepentingannya melampaui diri pemegang jabatan. Perspektif tersebut mengubah orientasi kekuasaan dari kepemilikan menjadi pelayanan. Pemimpin tidak diposisikan sebagai pemilik organisasi, institusi, atau sumber daya publik, melainkan sebagai pengelola yang keberadaannya dibenarkan oleh tanggung jawab terhadap tujuan bersama.

Dari prinsip amanah lahir integritas. Integritas bukan sekadar tidak melakukan korupsi atau pelanggaran. Ia menunjuk kepada koherensi antara nilai yang diakui, keputusan yang diambil, dan tindakan yang dijalankan. Seseorang yang berbicara tentang keadilan tetapi

menggunakan kewenangan untuk menguntungkan kelompok tertentu mengalami fragmentasi moral. Sebaliknya, integritas menuntut agar orientasi etis tetap hadir ketika keputusan menjadi sulit, ketika kepentingan pribadi berhadapan dengan kepentingan publik, dan ketika tidak ada pengawasan langsung.

Keadilan memperluas cakupan amanah dari relasi vertikal kepada struktur distribusi. Tata kelola yang adil tidak hanya bertanya apakah prosedur telah dijalankan, tetapi juga siapa yang memperoleh manfaat, siapa yang menanggung beban, dan apakah kelompok yang secara struktural lebih lemah memperoleh perlindungan yang memadai. Al-Qur'an menegaskan perintah untuk berlaku adil dan berbuat kebajikan (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[505] Dalam konteks kelembagaan, keadilan karenanya tidak dapat direduksi menjadi kesamaan perlakuan secara formal. Pada keadaan tertentu, keadilan justru menuntut perhatian lebih terhadap pihak yang memiliki kapasitas lebih kecil untuk melindungi kepentingannya sendiri.

Transparansi memberi bentuk epistemik kepada amanah. Kekuasaan yang tidak dapat diketahui cenderung sulit dipertanggungjawabkan. Transparansi bukan berarti membuka seluruh informasi tanpa batas, sebab terdapat pertimbangan privasi, keamanan, dan kepatutan. Maknanya adalah bahwa alasan, proses, penggunaan sumber daya, dan dasar keputusan harus dapat diketahui oleh pihak yang memiliki hak untuk mengetahuinya. World Bank menempatkan voice and accountability, government effectiveness, regulatory quality, rule of law, dan control of corruption sebagai dimensi yang digunakan dalam pengukuran governance lintas negara.[506] Kerangka tersebut memperlihatkan bahwa tata kelola bukan

hanya persoalan kapasitas administratif, tetapi juga persoalan keterbukaan, pengawasan, dan pembatasan penyalahgunaan kekuasaan.

Akuntabilitas merupakan pasangan institusional bagi transparansi. Transparansi tanpa akuntabilitas dapat berhenti sebagai penyediaan informasi; akuntabilitas tanpa transparansi dapat berubah menjadi pertanggungjawaban yang sulit diuji. Karena itu, organisasi yang amanah membutuhkan mekanisme yang memungkinkan keputusan ditelusuri, pelaksana dimintai pertanggungjawaban, dan kesalahan dikoreksi. OECD menempatkan pengendalian internal, manajemen risiko, pengawasan eksternal, transparansi, dan keterlibatan pemangku kepentingan sebagai unsur penting dalam sistem integritas publik.[507]

Profesionalitas kemudian memastikan bahwa amanah tidak dijalankan hanya dengan niat baik. Tanggung jawab moral harus bertemu dengan kompetensi. Seorang pemimpin dapat memiliki kejujuran tetapi membuat keputusan buruk karena tidak memahami persoalan. Dalam tata kelola yang kompleks, ketulusan tidak menggantikan keahlian. Amanah menuntut kemampuan untuk mengetahui apa yang dikelola, memahami konsekuensinya, mengenali keterbatasan pengetahuan, serta meminta bantuan keahlian ketika persoalan melampaui kompetensi pribadi.

Responsivitas menambahkan dimensi temporal dan sosial. Institusi yang amanah tidak hanya mempertanggungjawabkan keputusan yang telah dibuat, tetapi juga mendengarkan perubahan kebutuhan masyarakat. Responsivitas bukan berarti mengikuti setiap tuntutan publik secara impulsif. Ia berarti memiliki kapasitas untuk menangkap persoalan, membedakan kebutuhan yang substantif dari tekanan

sesaat, dan menerjemahkannya ke dalam kebijakan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Partisipasi memberikan dimensi dialogis. Al-Qur'an menggambarkan orang-orang beriman sebagai mereka yang urusannya diputuskan melalui musyawarah di antara mereka (Q.S. al-Syūrā 42: 38).[508] Ayat tersebut tidak dengan sendirinya menyediakan desain kelembagaan modern secara lengkap, tetapi memberikan prinsip normatif bahwa urusan bersama tidak idealnya dibangun dari kehendak sepihak. Dalam konteks kontemporer, prinsip tersebut dapat diterjemahkan ke dalam konsultasi publik, pelibatan pemangku kepentingan, mekanisme aspirasi, dan ruang bagi kritik yang konstruktif.

Kepastian hukum diperlukan agar amanah tidak berubah menjadi moralitas personal yang bergantung pada kehendak pemimpin. Kewenangan harus memiliki batas, prosedur harus diketahui, dan keputusan harus dapat diuji. Dalam konteks Indonesia, Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2014 menempatkan keputusan dan tindakan pemerintahan dalam kerangka peraturan perundang-undangan dan asas-asas umum pemerintahan yang baik.[509] Kepastian hukum dengan demikian bukan sekadar persoalan teknis legal-formal, melainkan sarana untuk menghindarkan kekuasaan dari kesewenang-wenangan.

Efektivitas dan efisiensi melengkapi dimensi moral tersebut. Tata kelola yang baik tidak cukup hanya bersih; ia juga harus mampu menghasilkan manfaat dengan penggunaan sumber daya yang dapat dipertanggungjawabkan. Inefisiensi yang terus-menerus dapat menjadi persoalan etis apabila menyebabkan sumber daya publik terbuang dan kebutuhan masyarakat tidak tertangani. Karena itu, nilai dan kinerja

tidak seharusnya dipertentangkan. Integritas memberi arah terhadap efektivitas, sedangkan efektivitas memberi konsekuensi praktis bagi amanah.

Prinsip-prinsip tersebut membentuk suatu arsitektur yang saling menguatkan. Amanah menyediakan orientasi moral; integritas menjaga koherensi; keadilan menguji distribusi; transparansi membuka proses; akuntabilitas menyediakan pertanggungjawaban; profesionalitas menjamin kompetensi; responsivitas menjaga kepekaan; partisipasi memperluas basis pengetahuan; kepastian hukum membatasi kekuasaan; sedangkan efektivitas dan efisiensi memastikan bahwa nilai menghasilkan kapasitas nyata.

Tata kelola berbasis amanah pada akhirnya bukan sistem yang mengandaikan manusia sempurna. Justru sebaliknya, ia dibangun atas kesadaran bahwa manusia memiliki keterbatasan, kepentingan, dan kemungkinan menyalahgunakan kewenangan. Karena itu, amanah harus dilembagakan. Nilai yang hanya hidup dalam hati pemimpin belum menjadi tata kelola. Ia menjadi tata kelola ketika nilai tersebut diterjemahkan ke dalam cara organisasi membuat keputusan, menggunakan sumber daya, membagikan kewenangan, menerima kritik, dan memperbaiki kesalahan.

**Sistem Pengambilan Keputusan**

Pengambilan keputusan merupakan tempat paling konkret bagi nilai kepemimpinan diuji. Nilai yang tidak memasuki ruang keputusan tetap berada pada tingkat deklarasi. Sebaliknya, keputusan memperlihatkan apa yang sesungguhnya dianggap penting oleh suatu organisasi: informasi apa yang dipercaya, suara siapa yang didengar,

risiko apa yang diperhitungkan, kepentingan siapa yang dilindungi, dan konsekuensi apa yang bersedia ditanggung. Karena itu, kualitas tata kelola pada akhirnya dapat dibaca dari kualitas proses yang melahirkan keputusan.

Data merupakan titik awal, tetapi data tidak identik dengan pengetahuan. Data menyediakan bahan mentah mengenai keadaan; ilmu menyediakan kerangka untuk memahami pola, hubungan, dan batas validitas informasi; analisis menghubungkan keduanya dengan persoalan yang hendak diputuskan. Keputusan yang hanya bertumpu pada data tanpa interpretasi dapat menghasilkan objektivitas semu. Sebaliknya, keputusan yang hanya bertumpu pada intuisi tanpa pemeriksaan bukti mudah berubah menjadi subjektivitas yang dibenarkan oleh otoritas.

Kepemimpinan berbasis nilai karena itu tidak anti-rasional. Justru kesadaran moral menuntut disiplin epistemik: mengetahui apa yang diketahui, apa yang belum diketahui, dan apa yang hanya merupakan dugaan. Profesionalitas dalam pengambilan keputusan mencakup keberanian untuk mengatakan bahwa informasi belum memadai. Sikap semacam ini merupakan bentuk kerendahan hati intelektual yang penting dalam organisasi kompleks.

Musyawarah memperluas proses epistemik tersebut. Nilai musyawarah tidak terletak semata-mata pada pencapaian kesepakatan, tetapi pada kemungkinan bahwa perspektif yang berbeda dapat mengungkap dimensi persoalan yang tidak terlihat dari satu posisi. Q.S. al-Syūrā 42: 38 mengaitkan urusan bersama dengan prinsip musyawarah.[510] Dalam kerangka kelembagaan modern, prinsip ini dapat dipahami sebagai kebutuhan untuk menciptakan ruang

deliberatif yang memungkinkan informasi, pengalaman, keahlian, dan pertimbangan moral dipertemukan sebelum keputusan diambil.

Namun musyawarah tidak boleh dir romantisasi. Banyaknya suara tidak otomatis menghasilkan keputusan yang benar. Kelompok dapat mengalami *groupthink*, suara minoritas dapat ditekan, dan forum partisipatif dapat dikuasai oleh aktor dengan sumber daya lebih besar. Karena itu, musyawarah yang matang memerlukan desain kelembagaan: agenda yang jelas, informasi yang relatif seimbang, kesempatan berbicara, pencatatan alasan keputusan, serta ruang bagi keberatan dan evaluasi.

Pertimbangan etis kemudian memasuki wilayah yang tidak selalu dapat diselesaikan oleh kalkulasi efisiensi. Dua pilihan mungkin sama-sama efektif, tetapi memiliki konsekuensi moral yang berbeda. Kebijakan tertentu mungkin menghasilkan manfaat agregat yang besar tetapi membebankan kerugian yang tidak proporsional kepada kelompok tertentu. Pada titik tersebut, keputusan tidak cukup dinilai dari jumlah manfaat yang dihasilkan. Ia harus diperiksa berdasarkan keadilan, martabat manusia, distribusi risiko, dan perlindungan terhadap pihak yang memiliki posisi lebih rentan.

Dimensi ini penting karena organisasi cenderung menyederhanakan realitas menjadi indikator. Apa yang mudah dihitung sering kali lebih mudah masuk ke dalam rapat dan laporan daripada sesuatu yang sulit diukur. Padahal, tidak semua yang penting dapat segera dikuantifikasi. Rasa keadilan, kepercayaan, legitimasi, martabat, dan dampak jangka panjang sering kali memiliki manifestasi yang lebih kompleks daripada angka kinerja. Sistem keputusan yang matang karena itu harus mampu mempertemukan bukti kuantitatif dengan penilaian kualitatif.

Risiko merupakan dimensi lain yang tidak boleh ditempatkan sebagai tambahan administratif belaka. OECD menempatkan manajemen risiko sebagai bagian dari kerangka integritas publik, khususnya karena risiko dapat mengancam pencapaian tujuan organisasi sekaligus membuka ruang bagi penyimpangan.[511] Dalam konteks kepemimpinan, mempertimbangkan risiko berarti mengakui bahwa keputusan selalu memiliki konsekuensi yang tidak sepenuhnya dapat diprediksi.

Kesadaran risiko juga mengubah makna keberanian. Pemimpin yang berani bukanlah mereka yang mengabaikan risiko, melainkan mereka yang bersedia mengambil risiko yang telah dipahami, proporsional terhadap tujuan, dan dapat dipertanggungjawabkan. Keputusan yang berisiko tinggi tanpa analisis bukan keberanian; ia dapat menjadi kecerobohan yang dibungkus keberanian.

Konflik kepentingan perlu ditempatkan di pusat proses pengambilan keputusan. Konflik kepentingan tidak selalu berarti telah terjadi penyalahgunaan. Ia menunjukkan adanya keadaan ketika kepentingan pribadi, keluarga, kelompok, finansial, profesional, atau jaringan sosial dapat memengaruhi—atau secara wajar dipersepsikan memengaruhi—objektivitas keputusan. Karena itu, tata kelola yang matang tidak menunggu sampai penyimpangan terbukti. Ia membangun mekanisme pengungkapan, penanganan, dan pengawasan konflik kepentingan sejak awal.

Larangan terhadap penyalahgunaan kekuasaan dalam urusan harta juga memperoleh landasan normatif dalam Q.S. al-Baqarah 2: 188, yang melarang pengambilan harta secara batil serta penggunaan otoritas untuk memperoleh keuntungan yang tidak sah.[512] Dalam konteks

kelembagaan kontemporer, ayat tersebut dapat dibaca sebagai peringatan normatif bahwa keputusan administratif dan kekuasaan formal tidak boleh digunakan untuk melegitimasi perampasan hak pihak lain.

Evaluasi merupakan bagian yang sering terabaikan setelah keputusan diambil. Banyak organisasi memperlakukan keputusan sebagai titik akhir, padahal keputusan sesungguhnya adalah awal dari konsekuensi. Evaluasi memungkinkan organisasi membandingkan asumsi awal dengan kenyataan, mengidentifikasi dampak yang tidak diperkirakan, dan mengetahui apakah tujuan yang hendak dicapai benar-benar terwujud. Evaluasi juga membangun memori institusional sehingga organisasi tidak terus-menerus mengulangi kesalahan yang sama.

Koreksi kemudian menjadi ukuran kedewasaan. Organisasi yang sehat tidak menganggap perubahan keputusan sebagai kelemahan pemimpin. Sebaliknya, kemampuan mengoreksi menunjukkan bahwa organisasi lebih setia kepada tujuan daripada kepada ego pembuat keputusan. Dalam budaya yang terlalu personalistik, pengakuan kesalahan sering dipandang sebagai ancaman terhadap wibawa. Dalam tata kelola berbasis amanah, koreksi justru merupakan bagian dari tanggung jawab.

Kerangka keputusan semacam ini membentuk suatu siklus epistemik-etis: informasi dikumpulkan, pengetahuan diuji, perspektif diperluas melalui musyawarah, konsekuensi moral dipertimbangkan, risiko dipetakan, konflik kepentingan diperiksa, keputusan diambil, kemudian hasilnya dievaluasi dan dikoreksi. Siklus tersebut membuat

pengambilan keputusan menjadi proses belajar institusional, bukan sekadar tindakan administratif.

Konstruksi ini juga menunjukkan bahwa keputusan yang baik tidak identik dengan keputusan yang menghasilkan hasil sesuai harapan. Dalam lingkungan yang kompleks, keputusan yang dibuat berdasarkan informasi terbaik yang tersedia dapat menghasilkan konsekuensi yang tidak sepenuhnya diprediksi. Ukuran integritas karena itu tidak hanya berada pada hasil akhir, tetapi juga pada kualitas proses yang melahirkan keputusan tersebut. Apabila prosesnya transparan, rasional, etis, partisipatif, dan dapat diaudit, organisasi memiliki dasar yang lebih kuat untuk belajar ketika hasil tidak sesuai harapan.

Pengambilan keputusan berbasis nilai pada akhirnya merupakan bentuk disiplin terhadap kekuasaan. Ia mencegah pemimpin menganggap kehendak pribadi sebagai pengetahuan, kepentingan pribadi sebagai kepentingan publik, dan keyakinan pribadi sebagai kebenaran yang tidak dapat diuji. Di sinilah keputusan menjadi ruang perjumpaan antara ilmu, etika, musyawarah, dan tanggung jawab.

**Pemimpin dan Institusi**

Pemimpin dan institusi memiliki hubungan yang tidak dapat direduksi menjadi hubungan antara individu dan struktur. Pemimpin bekerja melalui institusi, sementara institusi bekerja melalui manusia yang menjalankan kewenangan di dalamnya. Karena itu, persoalan kepemimpinan tidak pernah sepenuhnya personal dan tidak pernah sepenuhnya struktural. Ia berada dalam ruang interaksi antara karakter manusia dan desain kelembagaan.

Pemimpin merupakan salah satu pembentuk budaya organisasi yang paling kuat karena memiliki kemampuan untuk menentukan apa yang diprioritaskan, bagaimana keberhasilan didefinisikan, perilaku apa yang dihargai, dan kesalahan seperti apa yang ditoleransi. Namun pengaruh tersebut tidak bersifat absolut. Institusi yang sehat harus mampu mengubah kepemimpinan dari sumber dominasi menjadi salah satu unsur dalam jaringan kewenangan yang saling mengontrol.

Keteladanan tetap merupakan unsur penting. Dalam organisasi, anggota tidak hanya membaca peraturan, tetapi juga membaca perilaku pemimpin. Ketika seorang pemimpin menuntut transparansi tetapi menyembunyikan informasi, pesan institusional yang diterima bawahan bukanlah apa yang tertulis dalam kebijakan, melainkan apa yang dipraktikkan. Karena itu, keteladanan adalah mekanisme pembelajaran sosial. Ia mengajarkan nilai melalui tindakan sebelum nilai tersebut dirumuskan menjadi slogan.

Tetapi keteladanan memiliki keterbatasan apabila tidak ditopang oleh struktur. Pemimpin yang sangat baik sekalipun memiliki keterbatasan waktu, pengetahuan, perhatian, dan daya kontrol. Lebih dari itu, pemimpin adalah manusia yang dapat berubah. Sistem yang bergantung pada kebajikan personal akan menjadi rapuh ketika terjadi pergantian kepemimpinan. Institusi yang matang justru memastikan bahwa nilai tetap bekerja meskipun figur berubah.

Distribusi kewenangan menjadi instrumen penting dalam proses tersebut. Kewenangan yang terlalu terkonsentrasi meningkatkan ketergantungan organisasi pada satu pusat keputusan sekaligus memperbesar risiko penyalahgunaan. Sebaliknya, distribusi kewenangan memungkinkan spesialisasi, memperluas kapasitas

pengambilan keputusan, dan menciptakan ruang koreksi. Distribusi tidak berarti fragmentasi. Ia membutuhkan kejelasan mandat, batas kewenangan, koordinasi, serta mekanisme pertanggungjawaban.

Checks and balances memperoleh relevansi di sini. Kekuasaan yang tidak memiliki mekanisme pembatasan cenderung menghasilkan asimetri informasi dan asimetri keputusan. World Bank menekankan bahwa ketimpangan distribusi kekuasaan dapat mengganggu efektivitas kebijakan melalui eksklusi, *capture*, dan klientelisme.[513] Karena itu, institusi yang baik bukan institusi yang menghapus kekuasaan, melainkan institusi yang mengatur kekuasaan agar dapat digunakan tanpa menjadi kekuasaan yang tidak terkendali.

Pengawasan harus dipahami dalam kerangka yang sama. Pengawasan bukan ekspresi ketidakpercayaan kepada pemimpin, melainkan pengakuan realistis bahwa kewenangan membutuhkan pemeriksaan. OECD menempatkan pengawasan eksternal, pengendalian internal, manajemen risiko, dan mekanisme penegakan sebagai unsur penting dalam sistem integritas.[514] Pengawasan yang sehat bukan mencari kesalahan demi menghukum, melainkan memastikan bahwa tujuan organisasi tidak menyimpang dan sumber daya digunakan sebagaimana mestinya.

Pencegahan penyalahgunaan kekuasaan karena itu lebih penting daripada sekadar penghukuman setelah penyimpangan terjadi. Sistem yang hanya kuat dalam memberikan sanksi tetapi lemah dalam pencegahan masih menyisakan persoalan desain. Pencegahan dapat dilakukan melalui pemisahan fungsi, pengungkapan konflik kepentingan, audit, transparansi, pembatasan kewenangan,

dokumentasi keputusan, serta saluran pengaduan yang dapat dipercaya.

Dalam perspektif normatif Islam, hubungan antara amanah dan keadilan menuntut agar kewenangan tidak digunakan secara sewenang-wenang. Q.S. al-Nisā' 4: 58 menghubungkan penyerahan amanah dengan kewajiban menetapkan keputusan secara adil.[515] Ayat tersebut dapat menjadi landasan etis bagi pemahaman bahwa kewenangan harus selalu disertai tanggung jawab terhadap pihak yang terdampak oleh penggunaannya.

Akuntabilitas kelembagaan memperluas pertanggungjawaban dari individu kepada organisasi. Kesalahan administratif tidak selalu dapat dijelaskan sebagai kesalahan moral seorang pejabat. Ada kalanya kesalahan lahir dari prosedur yang buruk, pembagian tugas yang tidak jelas, insentif yang keliru, atau kegagalan pengawasan. Karena itu, akuntabilitas institusional perlu bertanya bukan hanya "siapa yang salah?", tetapi juga "sistem apa yang memungkinkan kesalahan itu terjadi?"

Pertanyaan tersebut menggeser orientasi organisasi dari budaya menyalahkan kepada budaya belajar. Tentu saja, pergeseran ini tidak berarti menghapus tanggung jawab personal. Individu yang menyalahgunakan kewenangan tetap harus dimintai pertanggungjawaban. Namun, jika organisasi berhenti pada penghukuman individu tanpa memperbaiki kondisi struktural yang memungkinkan pelanggaran, kesalahan serupa dapat muncul kembali melalui orang yang berbeda.

Perbaikan berkelanjutan menjadi konsekuensi logis dari pendekatan tersebut. Organisasi tidak boleh menganggap desain

kelembagaannya sudah final. Perubahan teknologi, lingkungan sosial, struktur ekonomi, dan pola kebutuhan publik menciptakan risiko baru yang tidak selalu dapat dijawab oleh prosedur lama. Tata kelola yang baik karena itu memiliki kemampuan reflektif: ia meninjau dirinya sendiri.

Kemampuan reflektif inilah yang membedakan institusi yang hidup dari institusi yang sekadar berjalan. Institusi yang hidup mampu belajar dari pengalaman, mengoreksi prosedur, mengembangkan kompetensi, memperbaiki distribusi kewenangan, dan memperbarui mekanisme pengawasan. Ia tidak menganggap kritik sebagai ancaman terhadap eksistensinya, tetapi sebagai salah satu sumber pengetahuan mengenai kelemahannya.

Pada titik ini, kepemimpinan tidak lagi terutama dipahami sebagai kemampuan mengendalikan orang lain. Kepemimpinan menjadi kemampuan menciptakan kondisi di mana kekuasaan dapat bekerja secara produktif tanpa kehilangan batas etisnya. Pemimpin yang matang tidak berusaha membuat institusi bergantung pada karisma dirinya. Ia membangun institusi yang mampu mengoreksi dirinya sendiri.

Paradoks tersebut penting. Semakin kuat kepemimpinan personal dalam arti karisma, semakin besar kebutuhan terhadap institusi yang kuat. Karisma dapat menggerakkan, tetapi institusi menjaga arah. Karakter dapat menginspirasi, tetapi mekanisme menjaga konsistensi. Keteladanan dapat membentuk budaya, tetapi pengawasan mencegah budaya berubah menjadi loyalitas personal. Kewenangan memungkinkan tindakan, tetapi checks and balances menjaga agar tindakan tidak berubah menjadi dominasi.

Kepemimpinan dan institusi karena itu harus dipandang sebagai dua sisi dari persoalan yang sama: bagaimana kekuasaan diarahkan kepada tujuan bersama dan sekaligus dicegah agar tidak menjadi tujuan bagi dirinya sendiri. Ketika institusi berhasil mengubah nilai menjadi prosedur, kewenangan menjadi tanggung jawab, dan pengawasan menjadi pembelajaran, kepemimpinan memperoleh bentuk kelembagaan yang lebih tahan lama.

**Nilai, Kepemimpinan, dan Kemaslahatan**

Kepemimpinan berbasis nilai pada akhirnya harus diuji oleh pertanyaan mengenai tujuan. Nilai, sistem, prosedur, dan institusi tidak memiliki makna yang memadai apabila seluruh perangkat tersebut tidak diarahkan kepada kehidupan bersama yang lebih baik. Dalam perspektif ini, kemaslahatan bukan sekadar hasil tambahan dari tata kelola yang baik, melainkan horizon yang memberikan arah terhadap penggunaan kewenangan.

Kepentingan publik tidak identik dengan kepentingan mayoritas dalam pengertian yang sederhana. Kepentingan publik mencakup kualitas kehidupan bersama, perlindungan hak, keberlanjutan sumber daya, keadilan distribusi, serta kemampuan masyarakat untuk berkembang. Karena itu, keputusan yang populer belum tentu identik dengan keputusan yang berorientasi kepada kemaslahatan. Kepemimpinan berbasis nilai membutuhkan kemampuan membedakan antara tekanan kepentingan jangka pendek dan kebutuhan publik yang lebih mendasar.

Keadilan sosial merupakan salah satu dimensi penting dalam pembedaan tersebut. Al-Qur’an tidak hanya memerintahkan keadilan

secara abstrak, tetapi juga memberikan perhatian terhadap distribusi sumber daya. Q.S. al-Ḥasyr 59: 7 memuat prinsip agar kekayaan tidak hanya beredar di antara kelompok kaya.[516] Ayat ini berada dalam konteks pengaturan *fai'*, sehingga tidak tepat diperlakukan sebagai rumusan ekonomi modern secara langsung. Namun, secara normatif, ayat tersebut menyediakan dasar penting bagi perhatian terhadap konsentrasi sumber daya dan konsekuensi sosial dari distribusi yang tidak adil.

Prinsip tersebut memiliki relevansi luas bagi tata kelola. Kebijakan publik selalu menghasilkan distribusi manfaat dan beban. Pembangunan infrastruktur, pendidikan, kesehatan, perpajakan, pengelolaan sumber daya alam, dan pelayanan publik tidak pernah sepenuhnya netral secara distributif. Pertanyaan mengenai siapa yang memperoleh manfaat dan siapa yang menanggung biaya merupakan bagian dari evaluasi etis terhadap kebijakan.

Perlindungan kelompok rentan menjadi konsekuensi dari pendekatan tersebut. Kelompok yang memiliki sumber daya politik, ekonomi, informasi, atau sosial lebih kecil menghadapi risiko lebih besar untuk tidak terdengar dalam proses pengambilan keputusan. Agenda pembangunan internasional melalui prinsip *leave no one behind* menempatkan pengurangan ketimpangan, pemberantasan diskriminasi, identifikasi kelompok yang tertinggal, partisipasi bermakna, dan akuntabilitas sebagai bagian penting dari pembangunan berkelanjutan.[517] Prinsip tersebut memiliki titik temu dengan gagasan bahwa kemaslahatan tidak boleh diukur hanya dari keuntungan agregat, tetapi juga dari kemampuan sistem memastikan bahwa mereka yang paling rentan tidak semakin tersisih.

Pembangunan manusia memperluas pengertian keberhasilan institusi. Pertumbuhan ekonomi, produktivitas, dan efisiensi administratif merupakan instrumen penting, tetapi manusia tidak dapat direduksi menjadi penerima manfaat ekonomi. Pendidikan, kesehatan, keamanan, martabat, kesempatan, kapasitas berpartisipasi, dan kemampuan menjalani kehidupan yang bermakna merupakan bagian dari kualitas pembangunan. Tata kelola yang berorientasi kemaslahatan karena itu perlu memandang manusia sebagai tujuan, bukan sekadar objek administrasi.

Dimensi keberlanjutan menambahkan cakrawala waktu. Keputusan yang tampak berhasil dalam jangka pendek dapat menghasilkan kerusakan jangka panjang apabila menghabiskan sumber daya, memperbesar ketimpangan, merusak lingkungan, atau memindahkan biaya kepada generasi berikutnya. Laporan *Our Common Future* merumuskan pembangunan berkelanjutan sebagai pembangunan yang memenuhi kebutuhan masa kini tanpa mengorbankan kemampuan generasi mendatang untuk memenuhi kebutuhannya.[518] Rumusan ini penting karena memperkenalkan dimensi antargenerasi ke dalam penilaian terhadap keputusan.

Tanggung jawab antargenerasi pada dasarnya adalah perluasan konsep amanah. Jika sumber daya dan institusi dipahami sebagai sesuatu yang dipercayakan kepada manusia, maka amanah tidak berhenti pada hubungan antara pemimpin dan masyarakat masa kini. Ia juga mencakup konsekuensi keputusan terhadap mereka yang belum hadir sebagai subjek politik pada saat keputusan dibuat. Generasi mendatang tidak dapat hadir dalam ruang musyawarah hari ini, tetapi

kepentingannya tetap dapat dipertimbangkan melalui prinsip keberlanjutan.

Q.S. al-Ḥasyr 59: 18 mengarahkan manusia agar memperhatikan apa yang dipersiapkannya untuk hari esok.[519] Dalam konteks spiritual, ayat tersebut berkaitan dengan tanggung jawab manusia di hadapan Allah. Dalam konstruksi konseptual tata kelola, prinsip kehati-hatian dapat dibaca sebagai dorongan untuk tidak memutuskan sesuatu hanya berdasarkan kepentingan sesaat. Pembacaan tersebut merupakan sintesis, bukan klaim bahwa ayat tersebut secara langsung merumuskan teori pembangunan berkelanjutan modern.

Kemaslahatan juga menuntut keseimbangan antara efektivitas dan legitimasi. Institusi mungkin mampu menyelesaikan persoalan dengan cepat, tetapi cara penyelesaiannya dapat merusak kepercayaan publik. Sebaliknya, proses yang sangat partisipatif tetapi tidak menghasilkan keputusan dapat kehilangan daya guna. Karena itu, tata kelola yang matang mencari titik temu antara kapasitas bertindak dan kewajiban mendengar; antara kecepatan dan kehati-hatian; antara efisiensi dan keadilan; antara kepentingan sekarang dan kepentingan masa depan.

Di sinilah kepemimpinan memperoleh dimensi etis yang paling mendalam. Pemimpin bukan sekadar pengelola sumber daya yang tersedia, tetapi penjaga arah kehidupan bersama. Ia berhadapan dengan kenyataan bahwa setiap keputusan memiliki pihak yang memperoleh manfaat, pihak yang menanggung biaya, dan kemungkinan konsekuensi yang belum terlihat. Kesadaran tersebut menuntut kerendahan hati politik dan administratif: tidak menganggap keberhasilan sesaat sebagai ukuran final, tidak menyamakan

pertumbuhan dengan kemajuan, dan tidak menganggap kepentingan kelompok yang paling kuat sebagai sinonim kepentingan umum.

Kemaslahatan juga tidak boleh dijadikan alasan untuk mengabaikan hukum. Justru kepentingan publik membutuhkan kepastian hukum agar tidak berubah menjadi pembenaran subjektif. Seorang pemimpin dapat saja meyakini bahwa tindakannya bermanfaat, tetapi keyakinan personal tidak cukup untuk membenarkan penggunaan kewenangan. Kemaslahatan harus beroperasi melalui prinsip, prosedur, bukti, dan pertanggungjawaban. Di sinilah nilai dan institusi kembali bertemu.

Konstruksi tersebut memungkinkan kemaslahatan dipahami sebagai tujuan tata kelola sekaligus prinsip pengujiannya. Pertanyaannya bukan hanya apakah institusi bekerja, tetapi untuk siapa ia bekerja; bukan hanya apakah kebijakan efektif, tetapi apakah efektivitas itu adil; bukan hanya apakah pembangunan menghasilkan pertumbuhan, tetapi apakah pertumbuhan tersebut memperluas kemampuan manusia; bukan hanya apakah kebutuhan generasi sekarang terpenuhi, tetapi apakah pemenuhannya merusak ruang hidup generasi berikutnya.

Tata kelola berbasis kemaslahatan dengan demikian menuntut pandangan yang melampaui horizon administratif. Ia mempertemukan etika kepemimpinan, keadilan sosial, perlindungan kelompok rentan, pembangunan manusia, keberlanjutan, dan tanggung jawab antargenerasi dalam satu orientasi normatif. Agenda pembangunan berkelanjutan Perserikatan Bangsa-Bangsa sendiri menegaskan keterkaitan dimensi ekonomi, sosial, dan lingkungan serta komitmen untuk tidak meninggalkan kelompok mana pun.[520] Dalam kerangka tersebut, kualitas governance tidak cukup dinilai dari kemampuan

institusi mempertahankan keteraturan, tetapi dari kemampuannya menghasilkan keteraturan yang manusiawi dan berkelanjutan.

Proposisi konseptual yang dapat dikembangkan dari keseluruhan pembahasan ini ialah bahwa kemaslahatan tidak semestinya diperlakukan sebagai hasil otomatis dari kepemimpinan yang baik. Ia harus dibangun melalui arsitektur kelembagaan yang memungkinkan nilai diterjemahkan menjadi keputusan, keputusan diawasi, dampak dievaluasi, kesalahan dikoreksi, dan kepentingan kelompok yang rentan memperoleh perlindungan. Kepemimpinan memberi arah, tata kelola memberi bentuk, institusi memberi kesinambungan, dan kemaslahatan menjadi horizon yang menguji seluruh proses tersebut.

Pada kedalaman terakhirnya, kepemimpinan berbasis nilai bukanlah proyek untuk menghasilkan pemimpin yang tampak bermoral. Ia merupakan usaha membangun hubungan yang sehat antara manusia, kekuasaan, institusi, dan tujuan kehidupan bersama. Pemimpin yang amanah tidak hanya bertanya apakah dirinya telah menjalankan kewajiban, tetapi juga apakah sistem yang diwariskannya memungkinkan orang lain menjalankan amanah dengan lebih baik. Pertanyaan itu mengubah makna kepemimpinan dari penguasaan masa kini menjadi tanggung jawab atas masa depan.

# Bab 19 — Menjadi Manusia Utuh

## Integrasi Dimensi Manusia

Pembicaraan mengenai manusia selalu berhadapan dengan persoalan reduksi. Manusia mudah dipahami hanya dari satu sisi: sebagai tubuh dalam perspektif biologis, sebagai kesadaran dalam perspektif psikologis, sebagai makhluk rasional dalam perspektif filosofis, atau sebagai subjek moral dalam perspektif etis. Masing-masing pendekatan memiliki legitimasi epistemologisnya sendiri, tetapi tidak dengan sendirinya mampu menjelaskan keseluruhan manusia. Dalam horizon Islam, manusia hadir sebagai realitas yang berlapis: jasmani, psikis, intelektual, qalbī, dan ruhani. Lapisan-lapisan tersebut tidak seharusnya dipahami sebagai bagian-bagian yang berdiri sendiri, melainkan sebagai dimensi yang saling berhubungan dalam membentuk suatu kesatuan eksistensial.

Al-Qur'an sendiri tidak memberikan suatu skema antropologi yang dapat direduksi menjadi satu definisi tunggal tentang manusia. Penggunaan istilah seperti nafs, qalb, 'aql, dan rūḥ menunjukkan bahwa pengalaman manusia memiliki kedalaman yang tidak dapat sepenuhnya ditangkap melalui kategori material. Bahkan ketika manusia ditanya tentang rūḥ, jawaban wahyu justru menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia: rūḥ termasuk urusan Tuhan dan pengetahuan manusia mengenainya sangat terbatas (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[521] Ayat ini memiliki konsekuensi epistemologis yang penting.

Integrasi dimensi manusia tidak boleh berubah menjadi klaim bahwa manusia telah menguasai hakikat dirinya secara sempurna. Pengetahuan tentang manusia harus disertai kesadaran mengenai batas-batas pengetahuan itu sendiri.

Dimensi tubuh merupakan titik awal pengalaman manusia di dunia. Tubuh memungkinkan manusia hadir, bekerja, berinteraksi, mengalami ruang dan waktu, serta menjalankan tanggung jawab konkret. Namun tubuh bukan keseluruhan manusia. Reduksi manusia menjadi tubuh akan menghasilkan antropologi yang cenderung mengukur keberadaan melalui kesehatan, produktivitas, kenikmatan, penampilan, atau kemampuan fungsional. Ukuran-ukuran tersebut penting, tetapi menjadi problematis ketika diperlakukan sebagai ukuran final nilai manusia. Kehidupan manusia memiliki dimensi interior yang tidak identik dengan kondisi fisiknya.

Pada lapisan yang lebih dalam terdapat jiwa atau nafs sebagai wilayah dinamika kepribadian, dorongan, kehendak, konflik batin, dan transformasi diri. Jiwa tidak semestinya dipahami sebagai sesuatu yang statis. Ia mengalami pembentukan melalui pengalaman, pendidikan, kebiasaan, keputusan, lingkungan, serta latihan spiritual. Karena itu, pembicaraan mengenai manusia dalam perspektif Islam selalu memiliki dimensi etis: manusia tidak hanya *ada*, tetapi juga berada dalam kemungkinan untuk menjadi. Keberadaan manusia mengandung tugas pembentukan diri.

Di sinilah qalb memperoleh kedudukan penting. Dalam tradisi intelektual Islam, qalb tidak identik begitu saja dengan emosi. Ia berkaitan dengan orientasi batin, penerimaan kebenaran, niat, penilaian moral, dan arah eksistensial manusia. Kajian tentang al-

Ghazālī menunjukkan bahwa istilah qalb, rūḥ, nafs, dan ‘aql mempunyai penggunaan yang saling berdekatan sekaligus memiliki diferensiasi makna. Karena itu, membangun hierarki sederhana bahwa akal adalah rasional sedangkan hati hanyalah emosional justru tidak memadai untuk membaca antropologi Islam.[522] Hadis Nabi ﷺ yang diriwayatkan dalam Ṣaḥīḥ Muslim juga menempatkan qalb dan amal sebagai unsur penting dalam menilai manusia, bukan semata-mata tubuh atau penampilan lahir.[523]

Akal mempunyai fungsi yang berbeda. Ia memungkinkan manusia membedakan, menimbang, menganalisis, menghubungkan sebab dan akibat, serta menguji konsekuensi suatu tindakan. Dalam kerangka Islam, kemampuan berpikir tidak berhenti pada efisiensi pemecahan masalah. Penalaran memperoleh orientasi moral dan transendental. Kajian tentang pemikiran konseptual dari perspektif Islam menunjukkan bahwa proses berpikir dalam kerangka Islam tidak hanya melibatkan fungsi kognitif, tetapi juga dimensi qalb, ‘aql, dan nafs serta orientasi pencarian kebenaran.[524] Artinya, kecerdasan yang kehilangan orientasi nilai dapat menjadi instrumen yang sangat efektif tanpa memiliki kemampuan menentukan apakah efektivitas tersebut diarahkan kepada kebaikan atau kerusakan.

Dimensi rūḥ membawa pembahasan manusia ke wilayah yang lebih transenden. Penting untuk menjaga kehati-hatian teologis pada titik ini. Rūḥ tidak boleh diperlakukan sebagai objek spekulasi bebas yang memungkinkan manusia menyamakan dirinya dengan Tuhan. Manusia tetap makhluk dan ‘abd, sedangkan Allah adalah al-Khāliq. Justru karena perbedaan ontologis itu bersifat fundamental, integrasi dimensi ruhani harus dipahami sebagai proses penghambaan dan penyelarasan

diri kepada kehendak Allah, bukan sebagai transformasi manusia menjadi sesuatu yang bersifat ketuhanan.

Syekh Dr. Yedi Supriadi mengembangkan pembacaan kontemporer mengenai manusia yang menghubungkan konsep diri dengan kesadaran manusia sebagai ‘abd dan khalifah. Dalam *Konsep Diri Islami*, ia menempatkan kesadaran mengenai tujuan hidup dan pengabdian kepada Allah sebagai unsur penting dalam pembentukan konsep diri.[525] Gagasan tersebut menarik karena memindahkan pembahasan tentang identitas dari pertanyaan psikologis semata—“siapakah saya?”—kepada pertanyaan ontologis dan teleologis: “siapakah saya di hadapan Allah, dan untuk apa keberadaan saya diarahkan?” Pergeseran ini penting bagi konstruksi manusia utuh karena identitas tidak lagi dibangun hanya dari atribut sosial, profesi, prestasi, atau pengakuan eksternal.

Integrasi manusia utuh pada akhirnya bukan berarti seluruh dimensi manusia harus dilebur sehingga kehilangan kekhasannya. Integrasi justru berarti setiap dimensi menjalankan fungsinya dalam suatu keteraturan yang saling menopang. Tubuh menyediakan medan tindakan; jiwa menyediakan dinamika pengalaman; akal menyediakan daya pertimbangan; qalb memberikan orientasi batin dan moral; sedangkan rūḥ mengarahkan manusia kepada dimensi transendental. Kesatuan tersebut menjadi bermasalah apabila satu dimensi mendominasi dan menyingkirkan yang lain.

Persoalan manusia modern sering kali bukan ketiadaan kapasitas, melainkan fragmentasi. Seseorang dapat memiliki pengetahuan yang luas tetapi orientasi moral yang rapuh; memiliki prestasi profesional tetapi kehilangan makna; memiliki kehidupan religius secara formal

tetapi mengalami keterputusan antara keyakinan dan tindakan. Integrasi karena itu harus dipahami sebagai koherensi eksistensial: apa yang diketahui oleh akal tidak bertentangan dengan apa yang diyakini hati, dan apa yang diyakini tidak berhenti sebagai keyakinan abstrak tetapi diwujudkan melalui tindakan.

Dalam kerangka tersebut, manusia utuh bukan manusia yang telah mencapai kesempurnaan absolut. Ia adalah manusia yang terus-menerus mengusahakan keselarasan antara pengetahuan, kesadaran batin, kehendak, dan tindakan. Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan memiliki kemampuan dan kapasitas yang kemudian harus diarahkan melalui pilihan dan tindakan. Karena itu, keutuhan manusia bersifat dinamis. Ia merupakan proses penataan diri yang tidak pernah selesai selama kehidupan masih berlangsung.

Konstruksi ini memberikan dasar bagi pemahaman bahwa kesehatan spiritual tidak dapat dipisahkan dari tanggung jawab etis. Kedalaman batin yang tidak menghasilkan kejujuran, keadilan, kasih sayang, tanggung jawab, dan pengendalian diri akan sulit disebut sebagai integrasi. Sebaliknya, profesionalitas yang tidak disertai orientasi moral juga berisiko menghasilkan efisiensi tanpa kebijaksanaan. Keutuhan manusia berada pada titik pertemuan antara interioritas dan tindakan: manusia menjadi dirinya melalui apa yang ia sadari, apa yang ia nilai, apa yang ia pilih, dan apa yang ia kerjakan.

**Integrasi Ilmu, Iman, dan Amal**

Integrasi ilmu, iman, dan amal merupakan salah satu persoalan paling mendasar dalam pembentukan manusia yang matang. Ketiganya sering diperlakukan sebagai kategori yang terpisah: ilmu ditempatkan

dalam wilayah kognitif, iman dalam wilayah keyakinan, sedangkan amal dalam wilayah tindakan. Pemisahan tersebut berguna untuk analisis, tetapi menjadi menyesatkan apabila dipahami sebagai pemisahan eksistensial. Dalam kehidupan manusia yang utuh, pengetahuan seharusnya membentuk kesadaran, kesadaran mengarahkan pilihan, dan pilihan menjelma menjadi tindakan.

Ilmu memberi manusia kemampuan untuk memahami realitas. Akan tetapi, pengetahuan tidak dengan sendirinya menghasilkan kebijaksanaan. Seseorang dapat mengetahui sesuatu secara teoritis tanpa mengubah cara hidupnya. Di sini terletak perbedaan antara mengetahui dan menghayati. Pengetahuan yang berhenti pada akumulasi informasi menghasilkan kompetensi kognitif; pengetahuan yang memasuki struktur kesadaran menghasilkan orientasi. Karena itu, ilmu dalam kerangka Islam tidak semestinya dipahami hanya sebagai instrumen untuk meningkatkan kapasitas manusia menguasai dunia, tetapi sebagai sarana untuk mengenali keteraturan ciptaan, memahami tanggung jawab, dan menempatkan kehidupan dalam horizon yang lebih luas.

Iman memberikan orientasi terhadap ilmu. Ia menentukan bahwa pencarian pengetahuan tidak berlangsung dalam ruang aksiologis yang kosong. Ilmu memperoleh arah ketika manusia memiliki kesadaran bahwa realitas tidak berhenti pada apa yang dapat diukur secara empiris. Namun iman juga tidak boleh dijadikan alasan untuk mengabaikan ketelitian intelektual. Integrasi tidak berarti menundukkan ilmu kepada preferensi subjektif yang diberi label religius. Sebaliknya, iman menuntut kesungguhan intelektual karena kebenaran tidak dapat dipertahankan melalui ketidakakuratan.

Hadis Nabi ﷺ tentang niat memperlihatkan bahwa tindakan memperoleh dimensi moral melalui orientasi batinnya.[6] Prinsip tersebut memiliki implikasi luas bagi kehidupan profesional. Aktivitas yang secara lahiriah sama dapat memiliki makna etis yang berbeda bergantung pada orientasi yang melandasinya. Bekerja, mengajar, memimpin, mengelola organisasi, melakukan pelayanan publik, atau mengembangkan ilmu dapat menjadi aktivitas teknis semata, tetapi dapat pula menjadi bentuk pengabdian ketika dilakukan dalam kesadaran akan amanah dan tanggung jawab di hadapan Allah.

Amal kemudian menjadi ujian konkret bagi ilmu dan iman. Ilmu yang tidak mengubah perilaku menyisakan pertanyaan tentang kedalaman internalisasinya; iman yang tidak menghasilkan konsekuensi etis juga kehilangan daya transformatifnya. Namun amal tidak cukup dipahami sebagai aktivitas. Amal memiliki kualitas, tujuan, cara, dan konsekuensi. Karena itu, amal yang baik menuntut perpaduan antara niat yang benar, kompetensi yang memadai, cara yang etis, dan dampak yang dapat dipertanggungjawabkan.

Pada titik ini akhlak berfungsi sebagai jembatan antara iman dan tindakan. Akhlak bukan sekadar sopan santun sosial, melainkan struktur disposisional yang memengaruhi bagaimana seseorang menggunakan pengetahuan dan kekuasaannya. Ilmu yang tinggi tanpa integritas dapat menghasilkan manipulasi yang lebih canggih; kompetensi yang tinggi tanpa tanggung jawab dapat memperbesar kerusakan; bahkan religiositas yang tidak terintegrasi dengan akhlak dapat melahirkan kesenjangan antara identitas keagamaan dan perilaku.

Profesionalitas karena itu perlu dibebaskan dari pengertian yang terlalu sempit. Profesionalitas bukan hanya kemampuan mencapai standar teknis. Ia juga menyangkut kejujuran terhadap batas kompetensi, kesediaan memperbarui pengetahuan, disiplin menjalankan tanggung jawab, keterbukaan terhadap evaluasi, serta kemampuan mempertimbangkan dampak moral dari keputusan. Seorang profesional yang baik bukan hanya orang yang mampu melakukan sesuatu, melainkan orang yang memahami kapan sesuatu layak dilakukan, untuk tujuan apa, dengan cara bagaimana, dan terhadap siapa konsekuensinya dibebankan.

Dalam kerangka ini, ilmu, iman, dan amal dapat dipahami sebagai tiga dimensi dari satu gerak antropologis. Ilmu memperluas cakrawala kesadaran; iman memberi arah teleologis; amal menguji kebenaran orientasi tersebut dalam dunia konkret. Ketiganya tidak membentuk rantai linier yang sederhana. Amal dapat memunculkan pengalaman yang memperdalam iman; iman dapat mengarahkan kembali pencarian ilmu; ilmu dapat mengoreksi pemahaman keagamaan yang dangkal. Integrasi bersifat sirkular dan reflektif.

Konsep kehidupan yang baik dalam Al-Qur’an juga tidak dilepaskan dari hubungan antara iman dan amal saleh. Q.S. al-Naḥl 16: 97 menghubungkan iman dengan amal kebajikan dan menjanjikan *ḥayātan ṭayyibah*, kehidupan yang baik.[7] Ayat tersebut tidak semestinya direduksi menjadi janji kenyamanan material. Kehidupan yang baik harus dibaca dalam keseluruhan horizon moral dan spiritual Al-Qur’an: kehidupan yang memperoleh kualitas melalui iman dan tindakan yang benar. Dengan demikian, kebermaknaan hidup tidak

ditentukan semata-mata oleh banyaknya pencapaian, tetapi oleh kualitas orientasi yang menghubungkan keyakinan dengan perbuatan.

Syekh Yedi Supriadi juga mengembangkan pembacaan bahwa ibadah tidak seharusnya direduksi menjadi ritual yang terpisah dari kehidupan sehari-hari. Dalam *Konsep Diri Islami*, ibadah dibahas sebagai bentuk pengabdian yang dapat menjangkau kehidupan secara lebih luas dan menghubungkan dimensi spiritual dengan kehidupan praktis.[8] Gagasan ini dapat dibaca secara konstruktif sebagai upaya mengatasi dikotomi antara "kehidupan agama" dan "kehidupan profesional". Dalam kerangka tersebut, bekerja secara kompeten dan etis dapat ditempatkan dalam horizon pengabdian selama orientasi, cara, dan tujuannya selaras dengan nilai yang dapat dipertanggungjawabkan secara moral.

Integrasi ilmu, iman, dan amal akhirnya mengubah pertanyaan tentang keberhasilan. Keberhasilan tidak lagi cukup diukur dengan apa yang diketahui atau dicapai seseorang. Pertanyaan yang lebih mendasar ialah: menjadi manusia seperti apa pengetahuan itu membentuk dirinya? Kepada tujuan apa kompetensi tersebut diarahkan? Siapa yang memperoleh manfaat dan siapa yang menanggung akibatnya? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini membawa profesionalitas dari wilayah teknis menuju wilayah etis.

Manusia yang utuh bukanlah manusia yang mengetahui segala sesuatu, beriman tanpa pergulatan, atau beramal tanpa kesalahan. Ia adalah manusia yang memiliki keberanian untuk mempertemukan ketiga dimensi tersebut secara jujur. Ia mengembangkan ilmu tanpa kehilangan kerendahan hati, memelihara iman tanpa mematikan daya kritis, dan melakukan amal tanpa melepaskan tanggung jawab

profesional. Pada titik itu, pengabdian tidak lagi menjadi aktivitas tambahan di luar kehidupan, melainkan cara memahami seluruh kehidupan.

**Kehidupan sebagai Amanah**

Kehidupan sebagai amanah mengubah cara manusia memandang dirinya sendiri. Jika kehidupan dipahami hanya sebagai kepemilikan individual, maka kebebasan mudah direduksi menjadi kemampuan memilih berdasarkan preferensi pribadi. Jika kehidupan dipahami sebagai amanah, kebebasan memperoleh dimensi pertanggungjawaban. Manusia memang memiliki kehendak dan kapasitas bertindak, tetapi kapasitas tersebut tidak hadir tanpa batas moral. Ia selalu berada dalam relasi dengan Allah, dengan dirinya sendiri, dengan manusia lain, dan dengan dunia tempat ia hidup.

Kesadaran amanah bermula dari pengenalan diri. “Mengenal diri” tidak cukup dipahami sebagai inventarisasi kelebihan dan kekurangan psikologis. Ia merupakan proses memahami kedudukan diri dalam jaringan hubungan yang lebih luas. Manusia perlu mengenali kapasitasnya, keterbatasannya, kecenderungan batinnya, serta orientasi yang menggerakkan tindakannya. Pengenalan diri menjadi bernilai secara spiritual ketika menghasilkan kesadaran bahwa kemampuan yang dimiliki bukan alasan untuk kesombongan, melainkan tanggung jawab untuk digunakan secara benar.

Konsep diri dalam perspektif Islam karena itu tidak berhenti pada pertanyaan identitas sosial. Yedi Supriadi menempatkan identitas manusia dalam hubungan dengan statusnya sebagai ‘abd dan khalifah serta dengan tujuan hidup berupa pengabdian kepada Allah.[9]

Pembacaan ini membuka ruang bagi pemahaman bahwa aktualisasi diri tidak identik dengan ekspresi ego. Pengembangan potensi menjadi bermakna ketika potensi tersebut diarahkan kepada tujuan yang melampaui kepentingan diri.

Al-Qur'an menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental penciptaan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[10] Pernyataan tersebut tidak berarti seluruh kehidupan harus dipersempit menjadi ritual formal. Justru ketika ibadah dipahami secara substantif sebagai penghambaan, maka kegiatan intelektual, profesional, sosial, dan kemanusiaan dapat ditempatkan dalam horizon pengabdian selama tidak bertentangan dengan prinsip moral agama. Pengabdian menjadi struktur orientasi, bukan sekadar kategori aktivitas.

Di sini pekerjaan memperoleh makna yang lebih dalam. Pekerjaan adalah salah satu bentuk utama manusia menggunakan waktu, kemampuan, pengetahuan, dan tenaga. Karena itu, kualitas moral pekerjaan tidak hanya ditentukan oleh hasil ekonominya. Cara seseorang bekerja, memperlakukan orang lain, menggunakan kewenangan, mengelola sumber daya, serta menghadapi konflik kepentingan semuanya merupakan bagian dari kualitas pengabdiannya. Pekerjaan yang menghasilkan prestasi tetapi dibangun melalui penipuan, eksploitasi, atau ketidakadilan tidak menjadi mulia hanya karena menghasilkan keberhasilan material.

Kehidupan profesional juga memperlihatkan hubungan antara amanah dan kompetensi. Amanah tanpa kompetensi dapat berubah menjadi ketidakmampuan yang merugikan; kompetensi tanpa amanah dapat berubah menjadi kekuatan yang disalahgunakan. Keduanya

harus dipertemukan. Karena itu, pengembangan diri tidak cukup berhenti pada pembentukan karakter. Manusia perlu mengembangkan kapasitas intelektual dan profesional agar amanah yang dipikul dapat dijalankan secara efektif.

Pada sisi lain, kemampuan tidak boleh disamakan dengan hak untuk menguasai. Semakin besar kapasitas seseorang, semakin luas kemungkinan dampak tindakannya. Kekuasaan intelektual, ekonomi, sosial, profesional, maupun politik mengandung konsekuensi moral karena keputusan seseorang dapat memengaruhi kehidupan orang lain. Kesadaran amanah membuat seseorang bertanya bukan hanya "apa yang dapat saya lakukan?", melainkan "apa yang patut saya lakukan dengan kemampuan yang saya miliki?"

Hubungan dengan sesama manusia menjadi bagian integral dari pengabdian kepada Allah. Pengabdian vertikal yang mengabaikan tanggung jawab horizontal akan mengalami persoalan serius pada tingkat etis. Nilai kasih sayang, keadilan, kejujuran, dan tanggung jawab memperoleh pembuktiannya dalam relasi. Karena itu, melayani sesama bukan aktivitas yang berada di luar spiritualitas, melainkan salah satu medan tempat kualitas spiritual diuji.

Konstruksi ini juga menolak dikotomi antara keberhasilan duniawi dan orientasi ukhrawi. Islam tidak mengharuskan manusia meninggalkan dunia agar dapat hidup secara spiritual. Yang dituntut adalah perubahan orientasi: dunia tidak dijadikan tujuan final, melainkan ruang pelaksanaan amanah. Kekayaan, ilmu, jabatan, profesi, dan pengaruh dapat menjadi sarana kebaikan, tetapi semuanya menjadi berbahaya ketika berubah menjadi pusat identitas yang menggantikan kedudukan pengabdian kepada Allah.

Dalam perspektif tersebut, makna hidup tidak diberikan hanya oleh keberhasilan eksternal. Ia lahir dari kesesuaian antara kapasitas, nilai, tujuan, dan tindakan. Seseorang dapat memiliki kehidupan yang secara sosial tampak berhasil tetapi mengalami kehampaan karena tidak menemukan hubungan antara apa yang dilakukan dan apa yang diyakininya bermakna. Sebaliknya, kehidupan yang sederhana dapat memiliki kedalaman apabila dijalani dalam kesadaran amanah.

Yedi Supriadi menghubungkan pencarian makna hidup dengan proses penyucian jiwa dan pengenalan kepada Allah. Dalam kerangka tersebut, makna bukan sekadar konstruksi psikologis yang diciptakan manusia untuk membuat hidup terasa bernilai, tetapi berkaitan dengan orientasi transendental yang menempatkan hubungan dengan Allah sebagai pusat.[11] Pernyataan ini perlu dibaca secara hati-hati. Ia tidak berarti semua persoalan psikologis dapat diselesaikan hanya melalui spiritualitas. Yang lebih tepat adalah bahwa dalam antropologi Islam, dimensi spiritual merupakan salah satu unsur yang tidak dapat dihapus ketika membicarakan makna hidup secara menyeluruh.

Kehidupan sebagai amanah akhirnya menuntut bentuk tanggung jawab yang bersifat personal sekaligus sosial. Manusia bertanggung jawab atas bagaimana ia menggunakan dirinya, tetapi juga atas akibat yang lahir dari penggunaannya. Pengembangan potensi tidak berhenti pada aktualisasi diri; ia harus bergerak menuju kontribusi. Kepemimpinan tidak semata-mata posisi; ia adalah amanah. Pekerjaan bukan hanya sumber nafkah; ia dapat menjadi pengabdian. Pengetahuan bukan hanya modal prestise; ia mengandung tanggung jawab untuk digunakan secara benar.

Kesadaran semacam itu mengubah orientasi hidup dari “memiliki” menuju “menunaikan”. Pertanyaan tentang apa yang dimiliki seseorang pada akhirnya tidak sepenting pertanyaan tentang apa yang telah ditunaikannya. Manusia hidup bukan hanya untuk meninggalkan jejak keberadaan, tetapi untuk mempertanggungjawabkan bagaimana keberadaan itu digunakan.

**Kesadaran Akan Akhir Perjalanan**

Kesadaran akan kematian merupakan salah satu bentuk paling mendalam dari kesadaran eksistensial. Manusia hidup seolah-olah memiliki waktu yang tidak terbatas, padahal pengalaman manusia selalu berlangsung di bawah horizon keterbatasan. Waktu tidak dapat disimpan, kehidupan tidak dapat diulang, dan kesempatan yang telah berlalu tidak selalu dapat dikembalikan. Karena itu, kesadaran akan akhir bukan ajakan kepada pesimisme, melainkan disiplin untuk menempatkan kehidupan dalam proporsi yang benar.

Al-Qur’an menyatakan secara universal bahwa setiap jiwa akan merasakan kematian dan bahwa pembalasan sempurna berlangsung pada Hari Kebangkitan (Q.S. Āli ‘Imrān 3: 185).[12] Kematian dengan demikian bukan sekadar peristiwa biologis pada akhir kehidupan. Dalam horizon Qur’ani, ia berkaitan dengan struktur pertanggungjawaban manusia. Kesadaran tersebut memberi dimensi temporal yang berbeda kepada tindakan: apa yang dilakukan hari ini tidak berdiri sendiri, melainkan menjadi bagian dari perjalanan menuju pertanggungjawaban.

Keterbatasan waktu membuat kehidupan memiliki bobot moral. Jika waktu tidak terbatas, urgensi pilihan akan berkurang. Justru karena

waktu terbatas, manusia dipaksa memilih apa yang hendak dikerjakan, nilai apa yang hendak dipertahankan, hubungan mana yang perlu dipelihara, dan warisan seperti apa yang ingin ditinggalkan. Kesadaran akan keterbatasan tidak menghapus kebebasan; ia memberikan bobot pada kebebasan.

Q.S. al-Ḥasyr 59: 18 mengarahkan manusia agar memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk “hari esok”.[13] Ayat tersebut dapat dibaca sebagai dasar penting bagi muḥāsabah: kehidupan menuntut manusia menilai arah tindakannya sebelum ia sampai pada titik ketika penilaian tidak lagi dapat mengubah masa lalu. Muḥāsabah bukan sekadar rasa bersalah, melainkan kemampuan melakukan pemeriksaan moral terhadap diri sendiri secara jujur.

Di sinilah evaluasi kehidupan memperoleh kedudukan spiritual. Manusia perlu bertanya secara berkala: apakah pengetahuan yang diperoleh telah membuatnya lebih bijaksana? Apakah kekuasaan yang dimiliki telah digunakan dengan adil? Apakah pekerjaan yang dilakukan memberikan manfaat? Apakah hubungan dengan Allah semakin dalam atau justru semakin formal? Apakah keberhasilan material menghasilkan rasa syukur atau memperbesar keterikatan? Pertanyaan-pertanyaan tersebut bukan instrumen untuk menilai orang lain, melainkan cara untuk menghadapkan diri kepada cermin moralnya sendiri.

Kesadaran kematian juga memberikan kritik terhadap orientasi hidup yang hanya mengejar akumulasi. Prestasi, jabatan, kekayaan, popularitas, dan pengaruh memiliki nilai instrumental, tetapi semuanya berada dalam batas waktu. Yang menjadi persoalan bukan apakah manusia boleh memiliki semua itu, melainkan apakah ia

memperlakukannya sebagai tujuan final. Kematian memaksa manusia melihat bahwa tidak semua yang dapat dikumpulkan dapat dibawa melewati batas kehidupan.

Karena itu, gagasan mengenai warisan nilai dan amal menjadi penting. Warisan tidak hanya berupa harta atau institusi yang ditinggalkan. Ia dapat berupa ilmu yang diteruskan, karakter yang diteladankan, manusia yang dibantu bertumbuh, institusi yang dibangun dengan integritas, atau nilai yang terus hidup setelah seseorang tidak lagi hadir secara fisik. Dalam pengertian ini, kehidupan manusia memiliki dimensi generatif: kualitas hidup dapat melampaui rentang biologis individu melalui pengaruh moral dan sosial yang ditinggalkannya.

Namun orientasi kepada warisan tidak boleh berubah menjadi obsesi terhadap keabadian nama. Jika seseorang berbuat baik hanya agar dikenang, maka pusat tindakannya masih berada pada ego. Warisan yang paling mendalam justru lahir dari tindakan yang dilakukan karena kebenaran itu sendiri dianggap bernilai. Keinginan untuk dikenang dapat menjadi efek samping, tetapi tidak semestinya menjadi pusat pengabdian.

Kematian juga memperlihatkan keterbatasan manusia untuk mengendalikan hasil akhir kehidupannya. Manusia dapat merencanakan, bekerja, memperbaiki diri, dan mengusahakan kebaikan, tetapi ia tidak menguasai sepenuhnya kapan hidup berakhir atau bagaimana keadaan akhirnya. Karena itu, kesadaran akan akhir menumbuhkan perpaduan antara ikhtiar dan kerendahan hati.

Dalam kerangka tersebut, istiqamah memperoleh makna yang lebih dalam. Istiqamah bukan kesempurnaan tanpa cela, melainkan

kontinuitas orientasi. Manusia mungkin jatuh, keliru, lalai, dan harus memperbaiki diri. Yang menentukan kualitas perjalanan bukan absennya kesalahan, tetapi kemampuan untuk kembali kepada arah yang benar. Al-Qur'an membuka ruang yang kuat bagi kemungkinan kembali melalui taubat dan rahmat Allah; Q.S. al-Zumar 39: 53 secara eksplisit melarang manusia berputus asa dari rahmat Allah.[14]

Kesadaran akan akhir perjalanan karenanya memiliki dua wajah. Ia merupakan peringatan dan sekaligus pembebasan. Ia memperingatkan bahwa kehidupan tidak tanpa konsekuensi, tetapi juga membebaskan manusia dari ilusi bahwa ia harus mengendalikan segala sesuatu. Manusia berkewajiban mengusahakan kebaikan, bukan menguasai seluruh hasil. Ia bertanggung jawab atas pilihan dan tindakan, sementara hasil akhir tetap berada dalam cakrawala kehendak Allah.

Pada tingkat yang lebih reflektif, kesadaran kematian mengajarkan bahwa pertanyaan terbesar kehidupan bukan "berapa lama saya hidup?", melainkan "untuk apa kehidupan ini digunakan?" Waktu memperoleh nilai bukan karena panjangnya, tetapi karena kualitas penggunaannya. Kehidupan yang panjang tanpa orientasi dapat menjadi lebih miskin daripada kehidupan yang lebih singkat tetapi penuh pengabdian.

Muḥāsabah akhirnya menjadi bentuk kesadaran temporal. Ia menghubungkan masa lalu, masa kini, dan masa depan. Masa lalu menjadi ruang evaluasi; masa kini menjadi ruang tindakan; masa depan menjadi ruang pertanggungjawaban. Manusia yang hidup dengan kesadaran tersebut tidak menunggu kematian untuk mulai bertanya tentang makna hidup. Ia menjadikan setiap hari sebagai kesempatan untuk mengoreksi arah.

**Perjalanan Kembali kepada Allah**

"Perjalanan kembali kepada Allah" merupakan ungkapan yang memiliki kedalaman teleologis. Ia tidak semata-mata menunjuk pada kematian sebagai akhir biologis, tetapi pada keseluruhan orientasi kehidupan manusia menuju pertanggungjawaban dan kedekatan kepada Allah. Karena itu, perjalanan kembali sesungguhnya dimulai ketika manusia menyadari bahwa kehidupan dunia bukan tujuan final. Kesadaran tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam cara seseorang memahami dirinya, memperbaiki kesalahannya, bekerja, berhubungan dengan sesama, dan mengarahkan seluruh hidupnya.

Taubat menempati posisi awal yang penting dalam perjalanan tersebut. Taubat tidak semata-mata berarti penyesalan emosional setelah melakukan kesalahan. Dalam pengertian spiritual yang lebih mendalam, taubat merupakan perubahan arah. Seseorang menyadari adanya penyimpangan, mengakui tanggung jawab, meninggalkan kesalahan, dan berusaha memperbaiki konsekuensinya. Taubat karena itu bukan gerak mundur menuju masa lalu, melainkan gerak maju melalui koreksi orientasi.

Q.S. al-Zumar 39: 53 memberikan dasar penting bagi pemahaman ini dengan menyeru manusia yang telah melampaui batas terhadap dirinya agar tidak berputus asa dari rahmat Allah.[15] Rahmat dalam ayat tersebut tidak dapat dipahami sebagai legitimasi untuk terus melakukan kesalahan. Justru harapan kepada rahmat Allah memperoleh makna ketika ia menjadi energi untuk kembali dan memperbaiki diri. Taubat yang tidak menghasilkan perubahan perilaku akan kehilangan dimensi transformasinya.

Perbaikan diri juga perlu dipahami secara realistis. Manusia tidak menjadi baik hanya melalui keputusan sesaat. Pembentukan diri berlangsung melalui kebiasaan, latihan, refleksi, pendidikan, pengendalian dorongan, dan pengulangan tindakan yang benar. Karena itu, perjalanan spiritual tidak identik dengan pengalaman emosional yang intens. Kedalaman spiritual justru dapat tampak dalam kemampuan mempertahankan orientasi yang baik ketika pengalaman emosional tersebut telah berlalu.

Dalam tradisi pemikiran Yedi Supriadi, pencarian makna hidup dikaitkan dengan proses tazkiyat al-nafs dan ma'rifatullah.[16] Karya *Konsep Diri Islami* juga menghubungkan pengabdian kepada Allah dengan proses pembentukan diri dan pencarian makna.[17] Gagasan tersebut dapat dibaca sebagai konstruksi yang menempatkan kebermaknaan bukan pada pencapaian ego, melainkan pada transformasi hubungan manusia dengan Allah, dengan dirinya sendiri, dan dengan sesamanya.

Namun perjalanan kembali kepada Allah tidak boleh direduksi menjadi pengalaman batin individual. Pengabdian selalu memiliki dimensi etis dan sosial. Jika seseorang mengaku semakin dekat kepada Allah tetapi semakin tidak peduli terhadap penderitaan manusia, klaim tersebut menghadapi persoalan serius pada tingkat praksis. Kedekatan spiritual seharusnya menghasilkan peningkatan tanggung jawab, kejujuran, kasih sayang, dan kemampuan memberikan manfaat.

Makna kehidupan dengan demikian terletak pada hubungan antara orientasi transenden dan tindakan konkret. Bekerja dapat menjadi pengabdian apabila dilakukan dengan niat yang benar, kompetensi, kejujuran, dan tanggung jawab. Memimpin dapat menjadi amanah

apabila kekuasaan digunakan untuk melayani, bukan memperbesar ego. Menuntut ilmu dapat menjadi ibadah apabila ilmu digunakan untuk mencari kebenaran dan memberikan manfaat. Bahkan aktivitas yang sangat sederhana memperoleh kedalaman apabila ditempatkan dalam orientasi yang benar.

Hadis Nabi ﷺ tentang niat memberikan dasar yang kuat untuk memahami dimensi tersebut. Dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, tindakan dinilai berdasarkan niat yang melandasinya.[18] Prinsip ini tidak berarti niat dapat membenarkan tindakan yang secara moral salah. Niat yang baik tidak mengubah ketidakadilan menjadi keadilan. Yang lebih tepat, niat merupakan salah satu unsur yang menentukan orientasi moral suatu tindakan, sementara cara dan konsekuensi tindakan tetap harus diperhitungkan.

Perjalanan kembali juga membutuhkan kemampuan menerima keterbatasan diri. Manusia tidak selalu mampu mencapai standar yang ia tetapkan. Ada kegagalan, kehilangan, kelemahan, dan keterlambatan. Kesadaran spiritual yang matang tidak menjadikan manusia kebal terhadap semua itu. Ia justru membuat manusia mampu mengolah kegagalan menjadi kesempatan untuk kembali menata orientasi. Di sinilah tawbah dan muḥāsabah bertemu: taubat mengubah arah, sedangkan muḥāsabah menjaga agar arah tersebut tidak kembali hilang.

Konsep *ḥusn al-khātimah* harus ditempatkan dalam kerangka kerendahan hati. Ia tidak layak diperlakukan sebagai status yang dapat diklaim seseorang bagi dirinya sendiri. Akhir yang baik merupakan harapan yang melahirkan kesungguhan, bukan alasan untuk merasa telah mencapai kedudukan spiritual tertentu. Manusia dapat berusaha

menjaga istiqamah, tetapi ia tetap membutuhkan rahmat Allah. Kesadaran tersebut menghindarkan spiritualitas dari kesombongan tersembunyi.

Al-Qur'an menggambarkan *al-nafs al-muṭmaʾinnah* sebagai jiwa yang memperoleh ketenteraman dan kemudian dipanggil untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan diridai dan meridai (Q.S. al-Fajr 89: 27–30).[19] Ayat tersebut memberikan horizon eskatologis bagi perjalanan manusia: kehidupan yang terarah bukan berakhir pada pencapaian duniawi, melainkan pada keadaan kembali kepada Allah. Akan tetapi, teks tersebut tidak seharusnya digunakan untuk memastikan keadaan akhir individu tertentu. Ia lebih tepat menjadi orientasi normatif dan harapan spiritual.

"Kembali" dalam pengertian ini bukan berarti manusia secara ontologis menjadi satu dengan Allah. Perbedaan antara al-Khāliq dan makhluk tetap fundamental. Kembali kepada Allah berarti kembali dalam arti pertanggungjawaban, kedekatan, keridaan, dan penerimaan terhadap ketetapan-Nya sebagai seorang hamba. Distingsi ini penting agar bahasa spiritual mengenai "kepulangan" tidak bergeser menjadi gagasan yang menghapus perbedaan antara Tuhan dan manusia.

Pada tingkat terdalam, perjalanan kembali kepada Allah mengubah cara manusia memandang waktu. Setiap hari menjadi bagian dari perjalanan, setiap keputusan menjadi kemungkinan mendekat atau menjauh, dan setiap kesalahan menjadi kesempatan untuk kembali. Kehidupan tidak lagi dipahami sebagai rangkaian peristiwa yang terputus, melainkan sebagai proses pembentukan diri yang bergerak menuju suatu tujuan akhir.

Karena itu, kebermaknaan hidup tidak harus menunggu pencapaian besar. Ia dapat hadir dalam kesetiaan terhadap kebaikan yang terus dilakukan. Istiqamah memiliki nilai justru karena kehidupan manusia berlangsung melalui detail-detail kecil yang berulang: bekerja dengan jujur, menjaga amanah, menepati janji, belajar, memperbaiki kesalahan, menolong sesama, mengendalikan diri, dan mengingat Allah. Jalan kembali dibangun dari keputusan-keputusan konkret semacam itu.

Manusia yang menyadari perjalanan kembali tidak akan memandang kehidupan sebagai ruang untuk mengumpulkan sebanyak mungkin pengalaman, harta, atau pengakuan. Ia akan bertanya mengenai kualitas arah. Apa pun yang dimilikinya diperlakukan sebagai titipan; apa pun yang dikuasainya dipandang sebagai tanggung jawab; apa pun yang dikerjakannya diukur bukan hanya dari keberhasilan lahiriah, tetapi juga dari kesesuaiannya dengan nilai yang diyakini benar.

Di situlah manusia utuh menemukan makna terdalamnya. Keutuhan tidak terletak pada kemampuan menghapus seluruh kelemahan manusia, melainkan pada kemampuan mengarahkan seluruh dimensi diri menuju tujuan yang satu. Tubuh bekerja, akal memahami, qalb mengorientasikan, jiwa ditata, ruh diarahkan kepada Allah, dan tindakan menjadi bukti dari orientasi tersebut. Kehidupan menjadi perjalanan yang memiliki arah, bukan sekadar keberlangsungan biologis.

Pada akhirnya, kembali kepada Allah bukan hanya peristiwa yang terjadi setelah kehidupan berakhir. Ia merupakan orientasi yang membentuk cara hidup sejak sekarang. Manusia yang hidup dalam kesadaran tersebut mulai “kembali” setiap kali ia meninggalkan

kesombongan menuju kerendahan hati, meninggalkan kelalaian menuju kesadaran, meninggalkan kezaliman menuju keadilan, meninggalkan keterikatan ego menuju pengabdian, dan meninggalkan keputusasaan menuju harapan kepada Allah. Dalam pengertian inilah perjalanan pulang merupakan inti dari kehidupan itu sendiri.

# Catatan Akhir

[1] Paul Ricoeur, Oneself as Another, translated by Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Karya ini digunakan untuk menopang pembahasan mengenai diri sebagai sesuatu yang dipahami melalui proses interpretasi, tindakan, dan pembentukan identitas, sehingga komunikasi dapat ditempatkan dalam horizon pemaknaan diri.

[2] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai landasan epistemologis untuk menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai hakikat ruh dan untuk mencegah klaim spekulatif tentang dimensi metafisiknya.

[3] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini menjadi dasar tekstual bagi pembahasan mengenai jiwa, kesadaran moral, penyucian diri, dan hubungan antara kualitas batin dengan keberhasilan atau kegagalan manusia.

[4] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, vol. 8, no. 3, 2020. Artikel ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menjelaskan keterkaitan praktik spiritual, pembersihan hati dan pikiran, perkembangan kesadaran, intuisi, serta pembentukan jati diri dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah; model tahapan yang dibahas di dalamnya tidak diperlakukan sebagai hukum universal perkembangan spiritual.

[5] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 11. Ayat ini digunakan untuk menopang gagasan mengenai keterkaitan antara perubahan keadaan manusia dan perubahan yang berlangsung dalam diri mereka, sekaligus menjadi dasar untuk menghindari pemisahan tajam antara transformasi batin dan perubahan kehidupan kolektif.

[6] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥijr 15: 29. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menunjukkan bahwa uraian Al-Qur'an mengenai penciptaan manusia mencakup dimensi rūḥ dan tidak berhenti pada pembentukan material jasmani.

[7] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan untuk menegaskan keterbatasan epistemologis manusia dalam memahami hakikat rūḥ, sehingga pembahasan mengenai dimensi ruhani tidak boleh berubah menjadi spekulasi metafisis yang tidak terkendali.

[8] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Filsafat Ruh (Sirrul Asrar)," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi pemikiran kontemporer mengenai relasi rūḥ, nafs, jasad, kesadaran, kehendak, dan aktivitas manusia.

[9] Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (New York: Doubleday, 1966). Karya ini digunakan untuk mendukung gagasan bahwa pengetahuan mengenai kehidupan sehari-hari dan realitas sosial berkembang melalui proses interaksi, pembiasaan, pelembagaan, serta internalisasi.

[10] Aristotle, Politics, Book I, 1253a. Rujukan ini digunakan untuk gagasan Aristoteles mengenai manusia sebagai zōon politikon atau makhluk yang secara kodrati hidup dalam komunitas politik, serta hubungan antara bahasa, penilaian moral, dan kehidupan bersama.

[11] Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (New York: Doubleday, 1966). Rujukan ini terutama berkaitan dengan pembentukan realitas sosial melalui interaksi, kebiasaan, institusionalisasi, dan internalisasi.

[12] Martin Buber, I and Thou, trans. Ronald Gregor Smith. Karya ini pertama kali diterbitkan dalam bahasa Jerman sebagai Ich und Du pada 1923. Rujukan digunakan untuk menjelaskan perspektif dialogis mengenai hubungan I–Thou dan pentingnya perjumpaan dalam kehidupan manusia.

[13] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959). Rujukan digunakan untuk pembahasan mengenai interaksi tatap muka, penampilan diri, dan pengelolaan kesan dalam kehidupan sosial.

[14] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt [49]:13. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai asal-usul manusia yang sama, keberagaman bangsa dan suku, serta tujuan taʿāruf atau saling mengenal.

[15] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt [49]:13. Bagian akhir ayat tersebut menyatakan bahwa ukuran kemuliaan manusia di sisi Allah adalah ketakwaan. Karena itu, ayat ini juga menjadi dasar bagi pembacaan etis mengenai hubungan antara keberagaman sosial dan kualitas moral manusia.

[16] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, hadis no. 2585. Hadis dari Abū Mūsā al-Asyʿarī tersebut menggambarkan orang beriman sebagai bangunan yang bagian-bagiannya saling menguatkan. Rujukan ini digunakan untuk menunjukkan prinsip saling menopang dalam kehidupan sosial.

[17] Pembahasan mengenai manusia sebagai hamba dan pemegang amanah dapat dikaitkan dengan Al-Qur'an, antara lain Q.S. al-Dhāriyāt [51]:56 mengenai penghambaan kepada Allah dan Q.S. al-Baqarah [2]:30 mengenai penempatan manusia sebagai khalīfah di bumi. Kedua ayat tersebut digunakan sebagai dasar normatif, bukan sebagai klaim bahwa konsep ʿabd dan khalīfah merupakan istilah yang identik.

[18] Yedi Supriadi, "Psikologi Ruh Interpersonal," laman resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk mengidentifikasi konstruksi teoritis Psikologi Ruh Interpersonal yang menghubungkan kualitas spiritual dengan empati, komunikasi, kepercayaan, dan harmoni relasi interpersonal. Informasi bibliografis yang tidak tersedia secara jelas pada laman sumber tidak ditambahkan agar tidak terjadi pemalsuan data.

[19] Christian Coseru, "Consciousness," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta dan Uri Nodelman. Rujukan ini digunakan untuk konteks filosofis mengenai kesadaran, pengalaman sadar, dan persoalan kesadaran diri. Pembahasan filosofis mengenai kesadaran tidak menyederhanakannya sebagai sekadar respons biologis terhadap rangsangan.

[20] David Woodruff Smith, "Phenomenology," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta dan Uri Nodelman. Rujukan ini digunakan untuk kerangka fenomenologis yang menempatkan pengalaman sadar dan keterarahan pengalaman sebagai persoalan penting dalam filsafat.

[21] Thomas Baldwin, "Jean-Paul Sartre," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta dan Uri Nodelman. Pembahasan mengenai Sartre membedakan kesadaran prareflektif dari kesadaran reflektif serta menjelaskan bahwa refleksi dapat menjadikan pengalaman sebagai objek perhatian kesadaran.

[22] Steven Crowell, "Existentialism," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta dan Uri Nodelman. Sumber ini digunakan untuk pembahasan eksistensial mengenai keterlibatan manusia dalam dunia, pengalaman konkret, kebebasan, pilihan, dan pembentukan diri. Pembahasan tersebut juga menempatkan Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Beauvoir, dan pemikir eksistensial lainnya dalam perkembangan tradisi tersebut.

[23] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr [59]:19. Ayat tersebut menyatakan: "Janganlah kamu seperti orang-orang yang melupakan Allah, sehingga Dia menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri." Ayat digunakan sebagai landasan normatif mengenai hubungan antara orientasi kepada Allah dan kesadaran manusia terhadap dirinya.

[24] Penjelasan ini sengaja dibatasi sebagai pembacaan antropologis-spiritual terhadap ayat, bukan klaim bahwa Q.S. al-Ḥasyr [59]:19 secara langsung merupakan teori psikologi mengenai kesadaran diri. Terjemahan dan teks ayat dapat diverifikasi melalui sumber-sumber Al-Qur'an digital dan kajian tafsir.

[25] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams [91]:9–10. Ayat tersebut menghubungkan keberuntungan dengan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan kerugian dengan pengotorannya. Rujukan ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai dimensi transformasi batin dalam perspektif Islam.

[26] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai salah satu rujukan klasik mengenai pembentukan manusia melalui pengetahuan diri, pengelolaan jiwa, pembentukan akhlak, dan orientasi spiritual. Rujukan digunakan pada tingkat konseptual tanpa mencantumkan nomor halaman tertentu karena nomor halaman berbeda menurut edisi dan penerbit.

[27] Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami," laman resmi Yedi Supriadi. Sumber tersebut secara eksplisit memaparkan tiga fase: alam samar, alam sadar, dan alam fitrah, serta menghubungkannya dengan perkembangan kepribadian, integrasi akal dan hati, dan orientasi spiritual.

[28] Keterangan mengenai tiga fase tersebut merupakan terminologi dan konstruksi teoritis yang dipaparkan oleh Yedi Supriadi sendiri. Oleh karena itu, dalam penulisan akademik, formulasi yang lebih tepat adalah "dalam kerangka pemikiran Yedi Supriadi" atau "menurut konstruksi Yedi Supriadi", bukan menyatakannya sebagai klasifikasi universal yang telah diterima oleh seluruh disiplin psikologi Islam.

[29] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai orientasi penghambaan manusia kepada Allah dan sebagai dasar pembahasan mengenai dimensi spiritual eksistensi manusia.

[30] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, On Disciplining the Soul and Breaking the Two Desires, terjemahan dari bagian Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan spiritualitas sebagai proses disiplin jiwa, pengendalian kecenderungan diri, dan pembentukan akhlak. Informasi edisi terjemahan dapat diverifikasi melalui katalog Google Books. (Google Books)

[31] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Psikologi Transpersonal Islami," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi pemikiran yang menghubungkan kebermaknaan hidup, tazkiyat al-nafs, ma'rifat Allāh, kesadaran tauhidi, dan kesehatan mental. (Yedi Supriadi)

[32] Persoalan mengenai makna kehidupan dalam filsafat kontemporer mencakup pertanyaan tentang apa yang membuat suatu kehidupan bermakna, signifikan, atau memiliki nilai. Literatur kontemporer membedakan antara pertanyaan mengenai

"meaning in life" dan pertanyaan mengenai tujuan kehidupan manusia secara keseluruhan. Lihat Thaddeus Metz, Meaning in Life: An Analytic Study (Oxford: Oxford University Press, 2013), khususnya bagian pendahuluan, hlm. 1–14. Karya ini terverifikasi sebagai monograf Oxford University Press yang diterbitkan pada 2013 dan memiliki DOI 10.1093/acprof:oso/9780199599318.001.0001.

[33] Literatur filsafat analitik kontemporer membahas beberapa pendekatan terhadap makna kehidupan, termasuk supernaturalism dan naturalism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, entri "The Meaning of Life", menjelaskan perbedaan tersebut sekaligus perkembangan kajian filosofis mengenai makna kehidupan. Entri tersebut pertama kali diterbitkan pada 2007 dan mengalami revisi substantif pada 26 Juni 2026.

[34] Thomas Nagel, "The Absurd," The Journal of Philosophy 68, no. 20 (1971): 716–727. Artikel ini membahas persoalan absurditas kehidupan melalui refleksi filosofis mengenai keseriusan manusia dalam menjalani hidup dan kemampuan manusia untuk mengambil jarak reflektif terhadap kehidupannya.

[35] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy (Boston: Beacon Press, 2006). Karya Frankl pertama kali diterbitkan pada 1946 dan dalam edisi-edisi berbahasa Inggris diterbitkan oleh Beacon Press. Buku tersebut mengembangkan gagasan logoterapi dan menempatkan pencarian makna sebagai persoalan penting dalam kehidupan manusia. Edisi Beacon Press 2006 tercatat memiliki 184 halaman.

[36] Pernyataan ini merupakan formulasi argumentatif dalam naskah, bukan klaim bahwa seluruh filsafat teistik memiliki satu argumen yang sama. Literatur filsafat mengenai makna kehidupan menunjukkan bahwa hubungan antara Tuhan, tujuan, nilai objektif, dan makna kehidupan merupakan salah satu posisi yang diperdebatkan.

[37] Thaddeus Metz, Meaning in Life: An Analytic Study (Oxford: Oxford University Press, 2013). Struktur buku tersebut secara eksplisit mencakup pembahasan mengenai teori-teori supernaturalistik tentang makna kehidupan, termasuk teori tujuan (purpose theory), serta pembahasan mengenai teori-teori naturalistik. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199599318.001.0001.

[38] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51:56: "Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku." Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif dalam pembahasan mengenai orientasi penghambaan manusia kepada Allah. Terjemahan dapat berbeda menurut edisi atau penerjemah; rujukan utama di sini adalah nomor surah dan ayatnya.

[39] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17:85. Ayat ini menyatakan bahwa manusia diberi pengetahuan mengenai ruh hanya sedikit. Dalam konteks naskah, ayat tersebut digunakan sebagai dasar bagi pembahasan mengenai keterbatasan epistemik manusia ketika berhadapan dengan realitas transenden.

[40] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007). Buku ini membahas perubahan historis dan sosial yang membentuk kondisi sekular modern, khususnya dalam konteks masyarakat Barat. Edisi 2007 tercatat diterbitkan oleh Belknap Press of Harvard University Press dan memiliki 874 halaman pada data bibliografis yang diverifikasi. Bagian "Conditions of Belief" dan "The Immanent Frame" sangat relevan dengan pembahasan mengenai perubahan kondisi keberagamaan modern.

[41] Kesimpulan ini merupakan sintesis argumentasi yang dibangun dalam bagian ini dengan mempertemukan perspektif filsafat mengenai makna kehidupan dengan

perspektif Islam mengenai tauhid, ibadah, keterbatasan pengetahuan manusia, dan tanggung jawab eksistensial. Sintesis tersebut tidak dimaksudkan sebagai klaim bahwa seluruh filsafat modern menerima kerangka teistik.

[42] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perubahan kondisi sosial dan intelektual modern yang memengaruhi cara manusia mengalami dan memahami keyakinan, pilihan pandangan hidup, serta hubungan antara kerangka imanen dan transendensi.

[43] Søren Kierkegaard, The Concept of Anxiety, ed. Reidar Thomte, trans. Albert B. Anderson (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980). Karya Kierkegaard digunakan sebagai salah satu landasan klasik untuk memahami hubungan antara kebebasan, kemungkinan, kecemasan, dan keberadaan manusia. Pemakaiannya di sini bersifat filosofis, bukan sebagai klaim empiris mengenai seluruh manusia modern.

[44] "Existentialism," Stanford Encyclopedia of Philosophy, first published January 6, 2023. Sumber ensiklopedis akademik ini digunakan untuk memetakan tema utama eksistensialisme, termasuk kebebasan, kecemasan, keterasingan, tanggung jawab, pembentukan diri, dan persoalan makna.

[45] Charles Taylor, A Secular Age (2007). Rujukan ini digunakan untuk mendukung penjelasan bahwa perubahan modernitas berkaitan dengan perubahan kondisi kepercayaan dan pluralisasi kemungkinan pandangan hidup, bukan sekadar hilangnya agama secara sederhana.

[46] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007). Istilah immanent frame dan analisis mengenai perubahan kondisi kepercayaan modern merupakan bagian penting dari kerangka argumentasi Taylor.

[47] World Values Survey, "Findings and Insights." Sumber ini digunakan sebagai rujukan empiris mengenai variasi orientasi nilai lintas masyarakat, khususnya pembedaan antara nilai tradisional dan sekuler-rasional serta antara nilai survival dan ekspresi diri. Data tersebut menunjukkan keragaman pola nilai dan tidak mendukung penyederhanaan bahwa modernisasi menghasilkan satu bentuk orientasi nilai yang sama di seluruh masyarakat.

[48] Michael F. Steger, Patricia Frazier, Shigehiro Oishi, and Matthew Kaler, "The Meaning in Life Questionnaire: Assessing the Presence of and Search for Meaning in Life," Journal of Counseling Psychology 53, no. 1 (2006): 80–93. DOI: 10.1037/0022-0167.53.1.80. Artikel ini memperkenalkan Meaning in Life Questionnaire dan membedakan dimensi presence of meaning dan search for meaning berdasarkan penelitian psikologis.

[49] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy. Frankl menggunakan pengalaman sebagai tahanan kamp konsentrasi dan pengembangan logoterapi untuk membahas pencarian makna, tanggung jawab, penderitaan, dan kemungkinan mempertahankan orientasi batin dalam keadaan yang sangat terbatas.

[50] Michael F. Steger et al., "The Meaning in Life Questionnaire," Journal of Counseling Psychology 53, no. 1 (2006): 80–93. Rujukan ini mendukung pembedaan konseptual antara pengalaman memiliki makna dan proses pencarian makna; kalimat mengenai produktivitas dan makna dalam naskah merupakan sintesis argumentatif penulis, bukan kutipan langsung dari artikel.

[51] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhariyat [51]: 56: "Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku." Ayat ini digunakan sebagai landasan

normatif Islam mengenai tujuan fundamental keberadaan manusia. Penggunaan ayat dalam naskah merupakan pembacaan teologis berdasarkan konteks ayat, bukan klaim bahwa ayat tersebut merupakan hasil penelitian empiris.

[52] Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, hadis no. 2564b, Kitab al-Birr wa al-Silah wa al-Adab. Hadis dari Abu Hurairah tersebut memuat penjelasan Nabi Muhammad saw. bahwa Allah tidak melihat semata-mata tubuh dan rupa manusia, tetapi melihat hati mereka. Hadis ini digunakan untuk menegaskan pentingnya dimensi batin dalam kerangka etika Islam.

[53] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Psikologi Transpersonal Islami," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk merepresentasikan pemikiran Yedi Supriadi mengenai kebermaknaan hidup, tazkiyat al-nafs, ma'rifatullah, dan keterputusan manusia dari orientasi ketuhanan. Pernyataan tersebut ditempatkan sebagai perspektif pemikiran seorang tokoh, bukan sebagai fakta empiris universal mengenai seluruh manusia modern.

[54] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning; Charles Taylor, A Secular Age; Michael F. Steger et al., "The Meaning in Life Questionnaire." Ketiga sumber tersebut digunakan secara komparatif untuk memperlihatkan bahwa persoalan makna dapat dikaji melalui jalur eksistensial, sosial-filosofis, dan psikologis. Perbedaan dasar epistemologis antara pendekatan-pendekatan tersebut tetap dipertahankan.

[55] Richard M. Ryan and Edward L. Deci, eds., The Oxford Handbook of Self-Determination Theory (Oxford: Oxford University Press, 2023). Literatur Self-Determination Theory digunakan untuk memberikan perspektif psikologis bahwa perkembangan dan kesejahteraan manusia berkaitan dengan kebutuhan psikologis dasar seperti otonomi, kompetensi, dan keterhubungan. Perspektif ini membantu menghindari reduksi persoalan manusia hanya pada produktivitas atau pencapaian eksternal.

[56] Michael F. Steger, "Meaning in Life: A Unified Model," dalam The Oxford Handbook of Positive Psychology, ed. C. R. Snyder dkk., edisi ke-3 (Oxford: Oxford University Press, 2018), hlm. 959–967. Steger menjelaskan bahwa kajian kontemporer mengenai kebermaknaan hidup banyak menggunakan tiga unsur, yaitu comprehension atau pemahaman, purpose atau tujuan, dan significance atau signifikansi.

[57] Thaddeus Metz, "The Meaning of Life," dalam The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edisi revisi substantif 26 Juni 2026. Entri ini menunjukkan bahwa filsafat kontemporer membedakan kebermaknaan hidup dari sekadar kebahagiaan subjektif dan membahas berbagai teori mengenai apa yang membuat kehidupan manusia bermakna. Sumber ini digunakan sebagai rujukan konseptual, bukan sebagai bukti bahwa keberadaan Tuhan telah terbukti secara filosofis.[10]

[58] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm [30]: 30. Ayat ini menyebut fitrat Allāh allatī faṭara al-nāsa 'alayhā dan menghubungkan fitrah manusia dengan agama yang lurus. Dalam konteks naskah ini, ayat digunakan sebagai landasan normatif-teologis mengenai fitrah, bukan sebagai bukti empiris mengenai pengalaman keagamaan setiap manusia.

[59] Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, Kitāb al-Qadar, hadis no. 2658d–2658e. Hadis yang diriwayatkan dari Abu Hurairah menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan di atas fitrah. Hadis ini dipakai untuk memperkuat pembahasan mengenai konsep fitrah dalam perspektif Islam. Penomoran yang digunakan mengikuti penomoran hadis pada edisi daring Sahih Muslim yang dirujuk.

[60] Neal M. Krause, "Meaning in Life: Bridging Involvement in Religion and Health," dalam Religion, Virtues, and Health: New Directions in Theory Construction and Model Development (Oxford: Oxford University Press, 2022), hlm. 177–200. Krause membahas fungsi kebermaknaan hidup sebagai penghubung antara keterlibatan religius dan aspek kesehatan serta kesejahteraan, termasuk melalui praktik dan kebajikan keagamaan. Rujukan ini digunakan secara deskriptif dan tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa agama merupakan satu-satunya sumber kebermaknaan hidup.

[61] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi pemikiran Yedi Supriadi mengenai jiwa, fitrah, kesadaran eksistensial, akhlak, spiritualitas, pengenalan kepada Allah, serta lima dimensi cahaya yang disebut sebagai Cahaya Hati (Nurul Qolbi), Cahaya Jiwa (Nurunnafsi), Cahaya Akal (Nurul Aqli), Cahaya Ucapan (Nurul Qauli), dan Cahaya Perilaku (Nurul Af'ali).

[62] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Filsafat Spiritualitas (Cirebon: CV. Iman Rijalullah, ISBN 978-623-89694-1-8). Dalam sumber tersebut, spiritualitas dijelaskan melalui pencarian kesadaran diri yang lebih tinggi, pemahaman eksistensi manusia, perjalanan batin, serta praktik seperti zikir, doa, dan kontemplasi. Rujukan ini digunakan secara khusus untuk merepresentasikan pemikiran Yedi Supriadi dan tidak diposisikan sebagai sumber penelitian empiris independen.

[63] T. J. Mawson, "Theism and Meaning in Life," dalam The Oxford Handbook of Meaning in Life, ed. Iddo Landau (Oxford: Oxford University Press, 2022), hlm. 229–242. Mawson membahas kebermaknaan sebagai signifikansi dan membedakan signifikansi subjektif dengan signifikansi objektif. Pembahasan ini relevan untuk menjelaskan bahwa makna hidup tidak identik dengan kesenangan atau kepuasan subjektif semata, sekaligus menunjukkan bahwa hubungan antara teisme dan makna hidup merupakan persoalan filosofis yang masih membutuhkan argumentasi.

[64] Sheryl Zika dan Kerry Chamberlain, "On the Relation between Meaning in Life and Psychological Well-Being," British Journal of Psychology 83, no. 1 (1992): 133–145, doi:10.1111/j.2044-8295.1992.tb02429.x. Penelitian ini melaporkan adanya hubungan yang kuat antara kebermaknaan hidup dan kesejahteraan psikologis pada dua sampel penelitian. Temuan tersebut mendukung pembahasan mengenai pentingnya kebermaknaan secara psikologis, tetapi tidak dengan sendirinya membuktikan klaim metafisis atau teologis mengenai keberadaan Tuhan.

[65] Al-Qur'an, Q.S. al-Sajdah 32: 7–9. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menjelaskan rangkaian penciptaan manusia, penyempurnaan jasmani, dan penganugerahan kehidupan melalui ruh.

[66] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan orientasi penghambaan manusia kepada Allah sebagai arah fundamental keberadaannya.

[67] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn. Karya ini merupakan sumber primer penting bagi pembahasan mengenai qalb, rūḥ, nafs, dan 'aql dalam kerangka spiritual dan etis Islam. Kajian Che Zarrina Saari juga menunjukkan kompleksitas penggunaan keempat istilah tersebut dalam karya-karya al-Ghazālī. (Malaysian Journal of Economic Studies)

[68] Siti Adila Layalia, "Al-Ghazālī's Perspective on Human Spiritual Components: Heart, Spirit, Soul, and Intellect," AL-FALASIFAH: Journal of Philosophy and Islamic Studies 1, no. 1 (2025). Artikel ini digunakan sebagai kajian sekunder untuk memetakan hubungan konseptual qalb, rūḥ, nafs, dan 'aql dalam pemikiran al-Ghazālī. (E-Journal UIN SGD)

[69] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini menjadi landasan utama untuk menjelaskan keterbatasan epistemologis manusia dalam mengetahui hakikat rūḥ. (Quranic Arabic Corpus)
[70] Ma'ārif al-Qur'ān, tafsir Q.S. al-Isrā' 17: 85. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa istilah rūḥ mempunyai beberapa penggunaan dalam Al-Qur'an dan karena itu tidak dapat diperlakukan sebagai istilah yang selalu memiliki satu referen. (Quran.com)
[71] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥijr 15: 29. Ayat ini digunakan sebagai dasar pembahasan mengenai hubungan antara penyempurnaan penciptaan manusia dan peniupan ruh, sekaligus sebagai dasar kehati-hatian teologis dalam memahami penyandaran "ruh-Ku" kepada Allah. (Islam Awakened)
[72] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 42. Ayat ini digunakan untuk memperlihatkan hubungan antara kehidupan, tidur, kematian, dan pengambilan jiwa dalam horizon metafisik Al-Qur'an.
[73] Che Zarrina Saari, "Al-Ghazalis Views on the Heart, the Spirit and the Soul: A Comparison Between Ihya' 'Ulum Al-Din and Al-Risalah Al-Laduniyyah," Jurnal Usuluddin 7 (1998). Artikel ini digunakan untuk memperlihatkan bahwa al-Ghazālī membahas qalb, rūḥ, dan nafs dengan perbedaan penggunaan terminologis antara karya-karyanya. (Malaysian Journal of Economic Studies)
[74] Avicenna (Ibn Sīnā), On the Soul: The Floating Man, terjemahan John McGinnis dan David Reisman (2007), berupa kutipan dari Kitāb al-Shifāʾ: al-Ṭabī'iyyāt: 'Ilm al-Nafs. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan argumentasi Ibn Sīnā mengenai jiwa sebagai prinsip aktivitas hidup dan eksperimen floating man mengenai kesadaran diri. (WMIT Pages)
[75] Yedi Supriadi, "Filsafat Ruh (Sirrul Asrar)," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber primer kontemporer ini digunakan secara terbatas untuk merekonstruksi gagasan Supriadi mengenai hubungan ruh, jiwa, dan jasad. Informasi tahun dan data penerbitan tidak dicantumkan karena tidak tersedia secara memadai pada sumber yang diverifikasi. (Yedi Supriadi)
[76] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai struktur moral nafs dan hubungan keberhasilan manusia dengan proses penyucian jiwa. (Quran Verse Comparison)
[77] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan istilah al-nafs al-ammārah dalam konteks kecenderungan jiwa kepada keburukan.
[78] Al-Qur'an, Q.S. al-Qiyāmah 75: 2. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan al-nafs al-lawwāmah sebagai dimensi reflektif dan korektif dalam diri manusia.
[79] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 27–30. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan konsep al-nafs al-muṭma'innah sebagai keadaan jiwa yang memperoleh ketenangan dan orientasi kembali kepada Allah.
[80] Mariam Adawiah Dzulkifli dan Intan Aidura Alias, "Integrating Al-Ghazali's Insights of Soul to the Study of Human Cognition," IIUM Journal of Human Sciences 8, no. 1 (2026), 83–99. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis pemikiran al-Ghazālī mengenai jiwa. (IIUM Journals)
[81] Yedi Supriadi, "Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi Supriadi mengenai jiwa, fitrah, kesadaran, dan pembentukan diri. Informasi penerbitan yang tidak tersedia tidak ditambahkan. (Yedi Supriadi)

[82] Al-Qur'an, Q.S. al-A'rāf 7: 179. Ayat ini digunakan sebagai dasar untuk menjelaskan fungsi qalb dalam memahami dan merespons tanda-tanda Allah.
[83] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara ketenteraman batin dan orientasi zikir kepada Allah.
[84] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan Kitāb Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb. Sumber primer ini digunakan untuk menjelaskan posisi sentral qalb dalam antropologi spiritual al-Ghazālī.
[85] Che Zarrina Saari, "Al-Ghazalis Views on the Heart, the Spirit and the Soul: A Comparison Between Ihya' 'Ulum Al-Din and Al-Risalah Al-Laduniyyah," Jurnal Usuluddin 7 (1998). Artikel ini digunakan untuk memperlihatkan perbedaan dan hubungan konseptual antara qalb, rūḥ, dan nafs dalam karya-karya al-Ghazālī. (Malaysian Journal of Economic Studies)
[86] Yedi Supriadi, "Psikologi Guru Islami," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi Supriadi mengenai Nurul Qolbi dalam kerangka lima cahaya spiritual. (Yedi Supriadi)
[87] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn. Sumber primer ini digunakan untuk memahami hubungan antara 'aql, pengetahuan, pembinaan jiwa, dan transformasi moral dalam pemikiran al-Ghazālī.
[88] Avicenna (Ibn Sīnā), On the Soul: The Floating Man, terjemahan John McGinnis dan David Reisman (2007). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan argumentasi Ibn Sīnā mengenai jiwa dan kesadaran diri yang tidak dapat direduksi secara sederhana kepada pengalaman tubuh. (WMIT Pages)
[89] Siti Adila Layalia, "Al-Ghazālī's Perspective on Human Spiritual Components: Heart, Spirit, Soul, and Intellect," AL-FALASIFAH: Journal of Philosophy and Islamic Studies 1, no. 1 (2025). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterhubungan konseptual qalb, rūḥ, nafs, dan 'aql dalam pemikiran al-Ghazālī. (E-Journal UIN SGD)
[90] Yedi Supriadi, "Psikologi Guru Islami," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi penggunaan konsep Nurul Akli dalam konstruksi spiritual lima cahaya. (Yedi Supriadi)
[91] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai batas epistemologis dalam pembahasan mengenai rūḥ. (Quranic Arabic Corpus)
[92] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi dinamis nafs dan orientasi penyucian jiwa. (Quran Verse Comparison)
[93] Che Zarrina Saari, "Al-Ghazalis Views on the Heart, the Spirit and the Soul: A Comparison Between Ihya' 'Ulum Al-Din and Al-Risalah Al-Laduniyyah," Jurnal Usuluddin 7 (1998). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan kompleksitas terminologi spiritual al-Ghazālī. (Malaysian Journal of Economic Studies)
[94] Yedi Supriadi, Psikologi Perkembangan Islami, sebagaimana tersedia melalui publikasi resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi empat dimensi manusia—qalb, nafs, rūḥ, dan jism—dalam pemikiran Supriadi. Informasi bibliografis penerbitan yang tidak tersedia secara memadai tidak ditambahkan. (Yedi Supriadi)
[95] Al-Qur'an, Q.S. al-A'rāf 7: 179. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara qalb, pemahaman, dan kemungkinan kebutaan batin.
[96] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai batas epistemologis agar pembahasan hubungan ruh dengan dimensi manusia lainnya tidak berubah menjadi klaim metafisik yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. (Quranic Arabic Corpus)

[97] Siti Adila Layalia, "Al-Ghazālī's Perspective on Human Spiritual Components: Heart, Spirit, Soul, and Intellect," AL-FALASIFAH: Journal of Philosophy and Islamic Studies 1, no. 1 (2025). Artikel ini digunakan sebagai kajian sekunder mengenai hubungan antara empat kategori spiritual dalam antropologi al-Ghazālī. (E-Journal UIN SGD)

[98] Yedi Supriadi, Psikologi Perkembangan Islami, sebagaimana dipublikasikan melalui situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi kerangka empat dimensi manusia dalam pemikiran Supriadi dan gagasannya mengenai pembentukan jati diri. (Yedi Supriadi)

[99] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini merupakan landasan utama bagi proposisi mengenai keterbatasan pengetahuan manusia tentang hakikat rūḥ. (Quranic Arabic Corpus)

[100] Che Zarrina Saari, "Al-Ghazalis Views on the Heart, the Spirit and the Soul: A Comparison Between Ihya' 'Ulum Al-Din and Al-Risalah Al-Laduniyyah," Jurnal Usuluddin 7 (1998). Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan kehati-hatian al-Ghazālī dalam pembahasan spekulatif mengenai hakikat qalb, rūḥ, dan nafs. (Malaysian Journal of Economic Studies)

[101] Yedi Supriadi, "Filsafat Ruh (Sirrul Asrar)," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber primer kontemporer ini digunakan untuk menjelaskan konstruksi Supriadi mengenai ruh sebagai prinsip vital yang menghubungkan jiwa dan jasad. Karena data penerbitan yang lengkap tidak tersedia pada sumber yang diverifikasi, informasi bibliografis yang tidak pasti tidak dicantumkan. (Yedi Supriadi)

[102] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 30. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual utama mengenai fiṭrah manusia dan keterarahannya kepada agama yang lurus. Terjemahan Kementerian Agama juga mengaitkan fiṭrah dengan penciptaan manusia menurut suatu disposisi yang berasal dari Allah.

[103] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa identitas manusia berkaitan dengan horizon moral dan sumber nilai yang memungkinkan manusia memahami siapa dirinya dan bagaimana ia seharusnya hidup.

[104] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, 1902). Karya ini digunakan untuk membedakan pengalaman religius sebagai fenomena manusia dari penilaian metafisis atau teologis mengenai pengalaman tersebut.

[105] Al-Qur'an, Q.S. al-A'rāf 7:172. Ayat tersebut menggambarkan Allah mengambil kesaksian dari keturunan Adam dan mengajukan pertanyaan alastu bi rabbikum ("Bukankah Aku Tuhanmu?"), yang dijawab dengan balā syahidnā ("Benar, kami bersaksi"). Konteks langsung ayat menjelaskan tujuan kesaksian tersebut, yaitu agar manusia tidak mengemukakan alasan ketidaktahuan pada Hari Kiamat. Teks ayat dan terjemahannya dapat diverifikasi melalui Quran.com.

[106] Al-Qur'an, Q.S. al-A'rāf 7:172. Ayat tersebut menggambarkan Allah mengambil kesaksian dari keturunan Adam dan mengajukan pertanyaan alastu bi rabbikum ("Bukankah Aku Tuhanmu?"), yang dijawab dengan balā syahidnā ("Benar, kami bersaksi"). Konteks langsung ayat menjelaskan tujuan kesaksian tersebut, yaitu agar manusia tidak mengemukakan alasan ketidaktahuan pada Hari Kiamat. Teks ayat dan terjemahannya dapat diverifikasi melalui Quran.com.

[107] Ramon Harvey, "Primordial Human Nature (fiṭra)," St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2024. Harvey menjelaskan bahwa fiṭrah merupakan

konsep penting dalam antropologi teologis Islam dan menunjukkan adanya perbedaan besar dalam tradisi Islam mengenai hubungan antara fiṭrah dan Q.S. al-A'rāf 7:172. Salah satu kecenderungan menghubungkan fiṭrah dengan perjanjian primordial yang bersifat metafisis, sementara kecenderungan lainnya menekankan kapasitas atau disposisi alamiah manusia dalam kehidupan dunia. Artikel ini juga membahas bagaimana sebagian tradisi Sufi mengembangkan gagasan perjanjian primordial sebagai keadaan kesadaran spiritual yang kemudian "hilang" dan perlu ditemukan kembali.

[108] Ramon Harvey, "Primordial Human Nature (fiṭra)," St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2024. Harvey menjelaskan bahwa fiṭrah merupakan konsep penting dalam antropologi teologis Islam dan menunjukkan adanya perbedaan besar dalam tradisi Islam mengenai hubungan antara fiṭrah dan Q.S. al-A'rāf 7:172. Salah satu kecenderungan menghubungkan fiṭrah dengan perjanjian primordial yang bersifat metafisis, sementara kecenderungan lainnya menekankan kapasitas atau disposisi alamiah manusia dalam kehidupan dunia. Artikel ini juga membahas bagaimana sebagian tradisi Sufi mengembangkan gagasan perjanjian primordial sebagai keadaan kesadaran spiritual yang kemudian "hilang" dan perlu ditemukan kembali.

[109] Ramon Harvey, "Primordial Human Nature (fiṭra)," St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2024. Harvey menjelaskan bahwa fiṭrah merupakan konsep penting dalam antropologi teologis Islam dan menunjukkan adanya perbedaan besar dalam tradisi Islam mengenai hubungan antara fiṭrah dan Q.S. al-A'rāf 7:172. Salah satu kecenderungan menghubungkan fiṭrah dengan perjanjian primordial yang bersifat metafisis, sementara kecenderungan lainnya menekankan kapasitas atau disposisi alamiah manusia dalam kehidupan dunia. Artikel ini juga membahas bagaimana sebagian tradisi Sufi mengembangkan gagasan perjanjian primordial sebagai keadaan kesadaran spiritual yang kemudian "hilang" dan perlu ditemukan kembali.

[110] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qadar, hadis no. 2658b dan 2658d. Hadis dari Abū Hurayrah menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan di atas fiṭrah dan dalam salah satu riwayat hadis tersebut Q.S. al-Rūm 30:30 dibacakan sebagai penjelasan. Riwayat ini merupakan sumber primer hadis yang relevan untuk menghubungkan pembahasan fiṭrah dengan kecenderungan primordial manusia.

[111] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qadar, hadis no. 2658b dan 2658d. Hadis dari Abū Hurayrah menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan di atas fiṭrah dan dalam salah satu riwayat hadis tersebut Q.S. al-Rūm 30:30 dibacakan sebagai penjelasan. Riwayat ini merupakan sumber primer hadis yang relevan untuk menghubungkan pembahasan fiṭrah dengan kecenderungan primordial manusia.

[112] Ramon Harvey, Transcendent God, Rational World: A Māturīdī Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021. Buku ini merupakan kajian akademik mengenai teologi Māturīdī, khususnya pemikiran Abū Manṣūr al-Māturīdī dan perkembangan tradisi Māturīdī. Harvey menempatkan wahyu dan penalaran rasional sebagai dua sumber yang penting dalam pembentukan teologi Māturīdī serta membahas epistemologi, ontologi, teologi natural, sifat-sifat Tuhan, dan wahyu. Identitas penerbitan dan DOI buku dapat diverifikasi melalui Edinburgh University Press/Oxford Academic: DOI 10.3366/edinburgh/9781474451642.001.0001.

[113] Ramon Harvey, “Primordial Human Nature (fiṭra),” St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2024. Harvey menjelaskan bahwa fiṭrah merupakan konsep penting dalam antropologi teologis Islam dan menunjukkan adanya perbedaan besar dalam tradisi Islam mengenai hubungan antara fiṭrah dan Q.S. al-A‘rāf 7:172. Salah satu kecenderungan menghubungkan fiṭrah dengan perjanjian primordial yang bersifat metafisis, sementara kecenderungan lainnya menekankan kapasitas atau disposisi alamiah manusia dalam kehidupan dunia. Artikel ini juga membahas bagaimana sebagian tradisi Sufi mengembangkan gagasan perjanjian primordial sebagai keadaan kesadaran spiritual yang kemudian “hilang” dan perlu ditemukan kembali.

[114] Ismā‘īl ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, tafsir Q.S. al-A‘rāf 7:172. Dalam penjelasannya, Ibn Kathīr menghubungkan kesaksian keturunan Adam dalam ayat tersebut dengan fiṭrah, kemudian mengaitkannya dengan Q.S. al-Rūm 30:30 dan hadis tentang setiap anak yang dilahirkan di atas fiṭrah. Versi tafsir yang dapat diverifikasi secara daring tersedia melalui Quran.com.

[115] Ramon Harvey, “Primordial Human Nature (fiṭra),” St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2024. Harvey menjelaskan bahwa fiṭrah merupakan konsep penting dalam antropologi teologis Islam dan menunjukkan adanya perbedaan besar dalam tradisi Islam mengenai hubungan antara fiṭrah dan Q.S. al-A‘rāf 7:172. Salah satu kecenderungan menghubungkan fiṭrah dengan perjanjian primordial yang bersifat metafisis, sementara kecenderungan lainnya menekankan kapasitas atau disposisi alamiah manusia dalam kehidupan dunia. Artikel ini juga membahas bagaimana sebagian tradisi Sufi mengembangkan gagasan perjanjian primordial sebagai keadaan kesadaran spiritual yang kemudian “hilang” dan perlu ditemukan kembali.

[116] Ramon Harvey, “Primordial Human Nature (fiṭra),” St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2024. Harvey menjelaskan bahwa fiṭrah merupakan konsep penting dalam antropologi teologis Islam dan menunjukkan adanya perbedaan besar dalam tradisi Islam mengenai hubungan antara fiṭrah dan Q.S. al-A‘rāf 7:172. Salah satu kecenderungan menghubungkan fiṭrah dengan perjanjian primordial yang bersifat metafisis, sementara kecenderungan lainnya menekankan kapasitas atau disposisi alamiah manusia dalam kehidupan dunia. Artikel ini juga membahas bagaimana sebagian tradisi Sufi mengembangkan gagasan perjanjian primordial sebagai keadaan kesadaran spiritual yang kemudian “hilang” dan perlu ditemukan kembali.

[117] Ramon Harvey, “Primordial Human Nature (fiṭra),” St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2024. Harvey menjelaskan bahwa fiṭrah merupakan konsep penting dalam antropologi teologis Islam dan menunjukkan adanya perbedaan besar dalam tradisi Islam mengenai hubungan antara fiṭrah dan Q.S. al-A‘rāf 7:172. Salah satu kecenderungan menghubungkan fiṭrah dengan perjanjian primordial yang bersifat metafisis, sementara kecenderungan lainnya menekankan kapasitas atau disposisi alamiah manusia dalam kehidupan dunia. Artikel ini juga membahas bagaimana sebagian tradisi Sufi mengembangkan gagasan perjanjian primordial sebagai keadaan kesadaran spiritual yang kemudian “hilang” dan perlu ditemukan kembali.

[118] Ramon Harvey, “Primordial Human Nature (fiṭra),” St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2024. Harvey menjelaskan bahwa fiṭrah merupakan

konsep penting dalam antropologi teologis Islam dan menunjukkan adanya perbedaan besar dalam tradisi Islam mengenai hubungan antara fiṭrah dan Q.S. al-A'rāf 7:172. Salah satu kecenderungan menghubungkan fiṭrah dengan perjanjian primordial yang bersifat metafisis, sementara kecenderungan lainnya menekankan kapasitas atau disposisi alamiah manusia dalam kehidupan dunia. Artikel ini juga membahas bagaimana sebagian tradisi Sufi mengembangkan gagasan perjanjian primordial sebagai keadaan kesadaran spiritual yang kemudian "hilang" dan perlu ditemukan kembali.

[119] Q.S. al-Ra'd 13:28. Ayat tersebut menyatakan bahwa hati menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Dalam konteks pembahasan ini, ayat tersebut dapat digunakan sebagai dasar tekstual untuk membahas dhikr sebagai praktik pengingatan kepada Allah. Penggunaan ayat ini tidak berarti bahwa Q.S. al-Ra'd 13:28 secara eksplisit memberikan teori psikologis mengenai memori alastu; hubungan tersebut merupakan pengembangan interpretatif yang harus dibedakan dari makna literal ayat.

[120] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bahwa dimensi moral manusia melibatkan potensi untuk mengenali keburukan dan ketakwaan sekaligus tanggung jawab untuk menyucikan jiwa.

[121] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan tentang identitas manusia sebagai sesuatu yang terbentuk melalui orientasi terhadap sumber-sumber nilai dan kebaikan.

[122] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, 1902). Karya ini digunakan untuk menganalisis pengalaman religius individual dan keragaman bentuk pengalaman spiritual sebagai fenomena manusia.

[123] Ninian Smart, Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (Berkeley: University of California Press, 1996). Karya ini digunakan untuk memahami pengalaman spiritual sebagai salah satu dimensi agama yang selalu berhubungan dengan dimensi naratif, ritual, etis, sosial, dan material.

[124] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa manusia hidup dalam horizon evaluatif dan memahami dirinya melalui sumber-sumber nilai yang memberikan arah terhadap kehidupan.

[125] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3 (2020). Artikel ini digunakan sebagai contoh kontemporer yang terverifikasi mengenai hubungan praktik spiritual, dzikir, kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam konteks komunitas spiritual tertentu; temuan tersebut tidak digeneralisasikan kepada seluruh pengalaman spiritual manusia.

[126] Paul Ricoeur, Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Karya ini digunakan untuk mengembangkan dimensi reflektif mengenai identitas, tindakan, narasi, dan cara manusia memahami dirinya melalui perjalanan hidup.

[127] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini menjadi landasan tekstual mengenai dinamika jiwa, kemampuan mengenali kecenderungan moral, serta pentingnya penyucian jiwa.

[128] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis

mengenai interioritas, identitas, dan sumber-sumber moral yang membentuk orientasi kehidupan manusia.

[129] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bahwa jiwa manusia memiliki dinamika moral dan bahwa penyucian merupakan proses yang berkaitan dengan keberhasilan manusia.

[130] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara kebebasan, identitas modern, dan kebutuhan manusia akan sumber-sumber nilai yang memberi orientasi terhadap kehidupan.

[131] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3 (2020). Artikel ini digunakan sebagai ilustrasi empiris mengenai hubungan praktik spiritual, dzikir, kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam satu komunitas tertentu.

[132] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 156. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif mengenai relasi kepemilikan manusia kepada Allah dan orientasi kembalinya manusia kepada-Nya, terutama dalam menghadapi keterbatasan dan penderitaan.

[133] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 27–30. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan gambaran Qur'ani mengenai nafs al-muṭma'innah dan orientasi kembalinya jiwa kepada Tuhan dalam keadaan ridha dan diridai.

[134] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, 1902). Karya ini digunakan untuk menunjukkan keragaman bentuk pengalaman religius dan pertobatan serta untuk mencegah reduksi perjalanan spiritual menjadi satu pola psikologis tunggal.

[135] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3 (2020). Artikel ini digunakan untuk menunjukkan secara kontekstual bagaimana praktik dzikir dan metode spiritual tertentu dikaitkan dengan proses pembentukan kesadaran dan jati diri dalam komunitas yang diteliti.

[136] Em Griffin, Andrew M. Ledbetter, dan Glenn Grayson Sparks, A First Look at Communication Theory, 10th ed. (New York: McGraw Hill, 2022). Buku ini digunakan untuk mendukung pemahaman komunikasi sebagai proses relasional yang melibatkan penciptaan dan penafsiran pesan serta respons. Data bibliografis edisi tersebut dapat diverifikasi melalui katalog bibliografis dan penerbit.

[137] Claude E. Shannon dan Warren Weaver, The Mathematical Theory of Communication (Urbana: University of Illinois Press, 1949). Buku ini merupakan karya klasik dalam teori informasi dan membahas persoalan teknis komunikasi, termasuk pengiriman pesan melalui saluran, pengodean, kapasitas saluran, dan gangguan. Data bibliografis edisi 1949—University of Illinois Press, 117 halaman—terverifikasi melalui katalog National Library of Medicine dan Google Books.

[138] Warren Weaver, "Recent Contributions to the Mathematical Theory of Communication," dalam Claude E. Shannon dan Warren Weaver, The Mathematical Theory of Communication (Urbana: University of Illinois Press, 1949). Rujukan ini digunakan untuk membedakan persoalan teknis informasi dari persoalan semantik atau makna. Dalam uraian Weaver, istilah information digunakan dalam pengertian teknis tertentu dan tidak disamakan begitu saja dengan makna dalam penggunaan sehari-hari.

[139] Robert T. Craig, "Communication Theory as a Field," Communication Theory 9, no. 2 (1999): 119–161. Artikel ini mengembangkan gagasan mengenai teori komunikasi sebagai medan dialogis-dialektis dan membedakan sejumlah tradisi utama dalam teori komunikasi, termasuk retoris, semiotik, fenomenologis, sibernetik, sosio-psikologis, sosiokultural, dan kritis. DOI: 10.1111/j.1468-2885.1999.tb00355.x. Data volume, nomor, halaman, dan DOI terverifikasi pada Communication Theory dan Oxford Academic.

[140] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā [42]:51. Ayat ini menyatakan bahwa tidaklah patut bagi manusia bahwa Allah berbicara kepadanya kecuali melalui wahyu, dari balik tabir, atau dengan mengutus seorang rasul yang menyampaikan wahyu dengan izin-Nya. Ayat tersebut digunakan sebagai dasar tekstual untuk membahas kemungkinan komunikasi ilahi dalam perspektif Islam.

[141] Penempatan Q.S. al-Syūrā [42]:51 dalam pembahasan ini bersifat teologis-konseptual. Ayat tersebut tidak digunakan untuk menyamakan wahyu dengan komunikasi interpersonal biasa. Justru, struktur ayat menunjukkan adanya bentuk dan cara khusus dalam hubungan penyampaian wahyu dari Allah kepada manusia.

[142] Leonard Shedletsky, "Intrapersonal Communication," dalam The SAGE Encyclopedia of Communication Research Methods, ed. Mike Allen (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2017). Shedletsky secara eksplisit membahas komunikasi intrapersonal sebagai komunikasi dengan diri sendiri dan membedakannya dari penggunaan istilah intrapersonal untuk seluruh proses kognitif. DOI: 10.4135/9781483381411.n278. Data publikasi dan DOI terverifikasi melalui Crossref dan repositori University of Southern Maine. (Crossref Chooser)

[143] Leonard Shedletsky, "Intrapersonal Communication." Shedletsky menyebut beberapa proses internal yang termasuk dalam kajian komunikasi intrapersonal, antara lain interpretasi pesan dari orang lain, penentuan tujuan dan taktik, self-assurance, self-discovery, dan self-delusion. Rujukan ini digunakan secara khusus untuk membangun pembedaan antara komunikasi intrapersonal dan proses kognitif secara umum. (Digital Commons USM)

[144] Ethan K. Alderson-Day dkk., "Types of Inner Dialogues and Functions of Self-Talk: Comparisons and Implications," Frontiers in Psychology 11 (2020): 227. Penelitian ini membahas inner dialogue dan self-talk sebagai bentuk komunikasi intrapersonal serta fungsi seperti self-criticism, self-reinforcement, self-management, dan social assessment. Artikel tersedia melalui Frontiers in Psychology dan PubMed Central. (PubMed Central (PMC))

[145] M. J. Farley, "Thought and Talk: The Intrapersonal Component of Human Communication," AORN Journal 56, no. 3 (1992): 481–484. Artikel ini membahas self-talk sebagai komponen intrapersonal komunikasi dan menjelaskan relevansinya terhadap cara seseorang berbicara serta merespons dalam dialog interpersonal. DOI: 10.1016/S0001-2092(07)70190-4. Data bibliografis dan DOI terverifikasi melalui PubMed. (PubMed)

[146] George Herbert Mead, Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist, ed. Charles W. Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1934). Karya ini merupakan salah satu sumber klasik interaksionisme simbolik mengenai hubungan antara pikiran, diri, masyarakat, simbol, dan pengambilan peran orang lain. Untuk pembahasan kontemporer mengenai relevansi gagasan Mead terhadap refleksivitas diri

dan komunikasi, lihat pembahasan mengenai pendekatan interaksionisme simbolik dalam literatur komunikasi. (Frontiers)

[147] Leonard Shedletsky, "Intrapersonal Communication." Shedletsky menempatkan komunikasi intrapersonal dalam hubungan dengan interpretasi pesan, konteks, pengetahuan sosial, nilai, tujuan, rencana, dan pemahaman. Karena itu, proses internal tidak dapat dipisahkan secara sederhana dari konteks sosial dan proses interpretasi. (ResearchGate)

[148] Alderson-Day dkk., "Types of Inner Dialogues and Functions of Self-Talk," Frontiers in Psychology 11 (2020): 227. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa dialog internal memiliki berbagai bentuk dan fungsi. Rujukan ini digunakan untuk mendukung pembedaan antara fenomena dialog batin sebagai pengalaman psikologis-komunikatif dan klaim lebih lanjut mengenai sumber transendental pengalaman tersebut. Artikel melibatkan partisipan mahasiswa dari Polandia dan Amerika Serikat sehingga temuan empirisnya tidak boleh diperluas secara otomatis menjadi klaim universal tentang seluruh pengalaman manusia. (PubMed Central (PMC))

[149] M. Tata Taufik, "Memperkenalkan Komunikasi Transdental," Nizham Journal of Islamic Studies 1, no. 2 (2013). Artikel ini secara khusus memperkenalkan istilah komunikasi transendental dalam konteks komunikasi Islam dan membahas hubungan antara komunikasi, wahyu, kenabian, Al-Qur'an, dan hadis. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa istilah tersebut memang telah digunakan dalam literatur akademik komunikasi Islam di Indonesia, bukan sebagai bukti bahwa terdapat satu definisi universal mengenai istilah tersebut. (E-Journal Metrouniv)

[150] Abdur Razzaq, "Telaah Konseptual Komunikasi Transendental Dalam Perspektif Komunikasi Islam," Wardah 23, no. 2 (2022): 201–217. DOI: 10.19109/wardah.v23i2.15061. Artikel ini membahas komunikasi transendental sebagai bagian dari praktik komunikasi Islam dan menggunakan praktik ibadah sebagai salah satu konteks analisis hubungan manusia dengan Allah. (Jurnal Raden Fatah)

[151] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā [42]: 51. Ayat ini menyatakan bahwa Allah tidak berbicara kepada manusia kecuali melalui wahyu, dari balik hijab, atau dengan mengutus seorang rasul yang menyampaikan wahyu dengan izin-Nya. Ayat tersebut menjadi dasar utama untuk membedakan komunikasi wahyu dari komunikasi interpersonal biasa. (Quran.com)

[152] M. Tata Taufik, "Memperkenalkan Komunikasi Transdental," Nizham Journal of Islamic Studies 1, no. 2 (2013). Taufik membahas penggunaan pendekatan model komunikasi, termasuk kerangka Source–Encoder–Message–Decoder–Destination–Feedback, untuk mengkaji aspek transendental dalam komunikasi Islam. Dalam naskah ini, pendekatan tersebut diperlakukan sebagai model analitis dan bukan sebagai kesetaraan ontologis antara Allah dan manusia. (E-Journal Metrouniv)

[153] Abdur Razzaq, "Telaah Konseptual Komunikasi Transendental Dalam Perspektif Komunikasi Islam," Wardah 23, no. 2 (2022): 201–217. DOI: 10.19109/wardah.v23i2.15061. Penelitian tersebut membahas praktik ibadah sebagai bentuk komunikasi transendental dan menggunakan kategori komunikator, pesan, media, komunikan, dan efek dalam model analisisnya. (Jurnal Raden Fatah)

[154] Enjang AS dan Ridwan Rustandi, "Komunikasi Transendental Ritual Keagamaan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah Pesantren Suryalaya Tasikmalaya," Jurnal Komunikasi 17, no. 1 (2022): 47–66. DOI: 10.20885/komunikasi.vol17.iss1.art4. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan model Lasswell untuk

menganalisis komunikasi transendental dalam ritual Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah di Pesantren Suryalaya. (Jurnal UII)

[155] Sintesis dari M. Tata Taufik, "Memperkenalkan Komunikasi Transdental" (2013), dan Abdur Razzaq, "Telaah Konseptual Komunikasi Transendental Dalam Perspektif Komunikasi Islam" (2022). Rumusan definisi dalam paragraf ini merupakan sintesis penulis berdasarkan kedua literatur tersebut, bukan kutipan langsung dari salah satu sumber. (E-Journal Metrouniv)

[156] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā [42]: 51. Pembedaan antara wahyu dan pengalaman individual dalam paragraf ini merupakan konsekuensi teologis dari konsep wahyu dalam ayat tersebut. Ayat tidak menyatakan bahwa setiap pengalaman batin manusia merupakan wahyu; karena itu, pengalaman spiritual individual tidak boleh secara otomatis disamakan dengan wahyu kenabian. (Quran.com)

[157] Putut Widjanarko, "Menimbang Komunikasi Spiritual: Sebuah Tinjauan Konseptual," Jurnal Peradaban, Vol. 2, No. 1 (2022). Artikel ini digunakan untuk menempatkan komunikasi spiritual dalam konteks teori komunikasi yang lebih luas dan menunjukkan perlunya dialog antara tradisi spiritual dengan tradisi teori komunikasi lainnya. (Paramadina Journal)

[158] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3 (2020), 235–254. Artikel ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menggambarkan hubungan praktik spiritual, dzikir, kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konteks komunitas yang diteliti Supriadi. (Garuda)

[159] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50:16. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh jiwanya, serta menggambarkan kedekatan Allah kepada manusia dengan ungkapan "lebih dekat daripada urat leher". Ayat ini digunakan di sini untuk mendukung aspek pengetahuan dan kedekatan Ilahi, bukan untuk menyatakan bahwa kedekatan tersebut merupakan kedekatan fisik.

[160] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā 42:51. Ayat ini menyebut tiga bentuk komunikasi Ilahi kepada manusia: melalui wahyu, dari balik hijab, atau melalui utusan yang menyampaikan wahyu dengan izin Allah. Ayat tersebut menjadi dasar utama untuk membedakan komunikasi wahyu dari pengalaman batin manusia secara umum.

[161] Ramon Harvey, Transcendent God, Rational World: A Māturīdī Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021. Buku ini merupakan kajian akademik kontemporer mengenai teologi Māturīdī. Pembahasannya mencakup epistemologi, hubungan tradisi dan rasio, teologi natural, sifat-sifat Tuhan, tindakan Ilahi, serta divine speech and the Qur'an. Bab tentang "Divine Speech and the Qur'an" berada pada hlm. 191–221. DOI buku: 10.3366/edinburgh/9781474451642.001.0001.

[162] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2:186. Ayat ini menyatakan, "Aku dekat" dan menjelaskan bahwa Allah menjawab doa orang yang berdoa kepada-Nya, kemudian menghubungkan doa dengan respons manusia berupa ketaatan dan keimanan. Karena itu, ayat ini penting untuk memahami doa sebagai bentuk relasi manusia dengan Tuhan, bukan sebagai sarana memberikan informasi yang sebelumnya tidak diketahui Allah.

[163] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50:16. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh jiwanya, serta menggambarkan kedekatan Allah kepada manusia dengan ungkapan "lebih dekat daripada urat leher".

Ayat ini digunakan di sini untuk mendukung aspek pengetahuan dan kedekatan Ilahi, bukan untuk menyatakan bahwa kedekatan tersebut merupakan kedekatan fisik.

[164] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2:186. Ayat ini menyatakan, "Aku dekat" dan menjelaskan bahwa Allah menjawab doa orang yang berdoa kepada-Nya, kemudian menghubungkan doa dengan respons manusia berupa ketaatan dan keimanan. Karena itu, ayat ini penting untuk memahami doa sebagai bentuk relasi manusia dengan Tuhan, bukan sebagai sarana memberikan informasi yang sebelumnya tidak diketahui Allah.

[165] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2:186. Ayat ini menyatakan, "Aku dekat" dan menjelaskan bahwa Allah menjawab doa orang yang berdoa kepada-Nya, kemudian menghubungkan doa dengan respons manusia berupa ketaatan dan keimanan. Karena itu, ayat ini penting untuk memahami doa sebagai bentuk relasi manusia dengan Tuhan, bukan sebagai sarana memberikan informasi yang sebelumnya tidak diketahui Allah.

[166] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā 42:51. Ayat ini menyebut tiga bentuk komunikasi Ilahi kepada manusia: melalui wahyu, dari balik hijab, atau melalui utusan yang menyampaikan wahyu dengan izin Allah. Ayat tersebut menjadi dasar utama untuk membedakan komunikasi wahyu dari pengalaman batin manusia secara umum.

[167] Ramon Harvey, Transcendent God, Rational World: A Māturīdī Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021. Buku ini merupakan kajian akademik kontemporer mengenai teologi Māturīdī. Pembahasannya mencakup epistemologi, hubungan tradisi dan rasio, teologi natural, sifat-sifat Tuhan, tindakan Ilahi, serta divine speech and the Qur'an. Bab tentang "Divine Speech and the Qur'an" berada pada hlm. 191–221. DOI buku: 10.3366/edinburgh/9781474451642.001.0001.

[168] William C. Chittick, "The Spirituality of the Sufi Path," dalam Vincent J. Cornell dan Bruce B. Lawrence (eds.), The Wiley Blackwell Companion to Islamic Spirituality. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2022, Chapter 17. Chittick menjelaskan bahwa spiritualitas Sufi berpusat pada transformasi jiwa dan penyucian diri. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembahasan bahwa keterhubungan spiritual dalam tradisi Islam memiliki konsekuensi terhadap transformasi manusia, bukan hanya pengalaman batin. DOI bab: 10.1002/9781118533789.ch17.

[169] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought. Albany: State University of New York Press, 1992. Buku ini merupakan kajian komparatif dan sumber penting mengenai struktur relasional dalam pemikiran Islam, terutama hubungan antara Tuhan, dunia, dan manusia. Murata menggunakan karya-karya lebih dari tiga puluh pemikir Muslim, termasuk Ibn al-'Arabī, Avicenna, dan Ikhwān al-Ṣafā'. Edisi SUNY Press tercatat sebagai karya tahun 1992 dengan 410 halaman.

[170] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā 42:51. Ayat ini menyebut tiga bentuk komunikasi Ilahi kepada manusia: melalui wahyu, dari balik hijab, atau melalui utusan yang menyampaikan wahyu dengan izin Allah. Ayat tersebut menjadi dasar utama untuk membedakan komunikasi wahyu dari pengalaman batin manusia secara umum.

[171] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 163. Ayat ini digunakan untuk menegaskan wahyu sebagai bentuk komunikasi Ilahi yang memiliki status khusus dalam tradisi Islam serta menjadi salah satu wilayah utama dalam kerangka komunikasi alam ruh. (Quranic Arabic Corpus)

[172] Enjang AS dan Ridwan Rustandi, "Komunikasi Transendental Ritual Keagamaan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah Pesantren Suryalaya Tasikmalaya," Jurnal Komunikasi, Vol. 17, No. 1 (2022), 47–66. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bagaimana praktik ritual keagamaan dapat dianalisis sebagai struktur komunikasi

transendental yang melibatkan pesan, pelaku, medium, penerima, dan efek. (Journal UII)

[173] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3 (2020), 235–254. Sumber ini digunakan sebagai ilustrasi empiris mengenai keterkaitan praktik dzikir, pengalaman kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konteks komunitas tertentu. (Garuda)

[174] Robert T. Craig, "Communication Theory as a Field," Communication Theory, Vol. 9, No. 2 (1999), 119–161. Sumber ini digunakan sebagai landasan teoritis untuk menempatkan Ilmu Komunikasi Alam Ruh dalam medan teori komunikasi yang plural dan dialogis, bukan sebagai disiplin yang berdiri tanpa hubungan dengan tradisi komunikasi yang telah berkembang. (DOI)

[175] Putut Widjanarko, "Menimbang Komunikasi Spiritual: Sebuah Tinjauan Konseptual," Jurnal Peradaban, Vol. 2, No. 1 (2022). Artikel ini digunakan untuk mendukung posisi komunikasi spiritual sebagai wilayah yang perlu didialogkan dengan tradisi teori komunikasi secara lebih luas dan tidak dikembangkan secara terisolasi dari diskursus komunikasi. (Paramadina Journal)

[176] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Karya ini digunakan sebagai rujukan akademik utama untuk pembacaan tematis mengenai Al-Qur'an, khususnya hubungan antara Tuhan, manusia, kenabian, wahyu, masyarakat, dan tujuan kehidupan. Edisi kedua diterbitkan oleh University of Chicago Press pada 2009.

[177] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah [2]:185. Ayat ini secara eksplisit menyebut Al-Qur'an sebagai hudā li al-nās (petunjuk bagi manusia), serta sebagai penjelasan mengenai petunjuk dan pembeda. Karena itu, ayat ini menjadi landasan tekstual utama untuk memahami fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk.

[178] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah [2]:185. Ayat ini secara eksplisit menyebut Al-Qur'an sebagai hudā li al-nās (petunjuk bagi manusia), serta sebagai penjelasan mengenai petunjuk dan pembeda. Karena itu, ayat ini menjadi landasan tekstual utama untuk memahami fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk.

[179] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), khususnya pembahasan mengenai "Prophethood and Revelation". Rujukan digunakan untuk menempatkan wahyu dalam keseluruhan pandangan Al-Qur'an mengenai Tuhan, manusia, masyarakat, alam, dan kehidupan akhirat. Nomor halaman tidak dicantumkan karena bagian ini merujuk pada keseluruhan tema buku dan bukan kutipan langsung.

[180] Dalam pembahasan ini, hubungan wahyu dan akal dipahami secara komplementer, bukan sebagai penggantian total fungsi akal oleh wahyu. Formulasi ini merupakan sintesis konseptual untuk kepentingan monograf dan tidak diklaim sebagai kutipan langsung dari satu tokoh tertentu.

[181] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Struktur buku tersebut terdiri atas pembahasan mengenai Tuhan, manusia sebagai individu, manusia dalam masyarakat, alam, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan, serta lahirnya masyarakat Muslim. Data bibliografis dan struktur bab dapat diverifikasi melalui katalog University of Chicago Press.

[182] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā [42]:52. Ayat ini menyebut wahyu sebagai rūḥan min amrinā dan menggambarkannya sebagai cahaya yang dengannya Allah memberikan petunjuk

menuju jalan yang lurus. Ayat digunakan sebagai dasar tekstual untuk memahami wahyu sebagai petunjuk dan orientasi kehidupan.

[183] M. M. Sharif, ed., A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance of Islam, 2 vols. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963). Karya ini digunakan sebagai rujukan umum mengenai perkembangan pemikiran filsafat Muslim, termasuk persoalan hubungan antara wahyu, akal, filsafat, dan ilmu pengetahuan dalam tradisi intelektual Islam. Rujukan ini digunakan secara historis-konseptual, bukan sebagai sumber langsung untuk penafsiran ayat tertentu.

[184] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Rujukan ini digunakan untuk mendukung pembacaan bahwa pesan Al-Qur'an tidak hanya menyangkut proposisi teologis, tetapi juga membentuk pandangan mengenai manusia, masyarakat, moralitas, tanggung jawab, dan kehidupan.

[185] M. A. S. Abdel Haleem, The Qur'an (Oxford: Oxford University Press, 2008). Dalam pengantar edisi Oxford World's Classics, Abdel Haleem menjelaskan Al-Qur'an sebagai kitab suci Islam sekaligus sumber ajaran yang mencakup keyakinan, ritual, etika, dan hukum. Data bibliografis edisi ini terverifikasi melalui Oxford University Press. Rujukan ini digunakan untuk mendukung pemahaman umum mengenai fungsi Al-Qur'an sebagai sumber ajaran dan petunjuk dalam Islam. (Oxford University Press)

[186] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17:9. Ayat tersebut menyatakan: "Sungguh, Al-Qur'an ini memberi petunjuk ke (jalan) yang paling lurus..." Kata yahdī berasal dari akar yang berkaitan dengan petunjuk atau pengarahan, sedangkan aqwam menunjuk pada sesuatu yang paling lurus, paling tegak, atau paling tepat. Dalam endnote ini, nomor surah dan ayat menjadi rujukan utama; terjemahan dapat berbeda menurut edisi penerjemah. Teks Arab dan terjemahan ayat dapat diverifikasi pada sumber Al-Qur'an daring. (Quran.com)

[187] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2002). Buku ini merupakan kajian akademik mengenai konsep-konsep etis dan religius dalam Al-Qur'an dengan pendekatan semantik. Izutsu membahas hubungan konseptual antara manusia, Tuhan, dan struktur moral dalam pandangan dunia Qur'ani. Data penerbitan dan identitas karya terverifikasi melalui De Gruyter/Brill. DOI: 10.1515/9780773570511. (De Gruyter Brill)

[188] Haruna Babatunde Jaiyeoba, Thameem Ushama, dan Yusuff Jelili Amuda, "The Quran as a Source of Ethical and Moral Guidance in Contemporary Society," Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues 9, no. 2 (2024): 1331–1345. Artikel ini membahas Al-Qur'an sebagai sumber panduan etika dan moral dalam masyarakat kontemporer, termasuk nilai keadilan, kasih sayang, kejujuran, amanah, kerendahan hati, dan kedermawanan. Artikel dan metadata publikasinya terverifikasi melalui repositori International Islamic University Malaysia dan laman jurnal. DOI: 10.53840/alirsyad.v9i2.485. (IIUM Repository)

[189] Abdulaziz Sachedina, "Islamic Ethics: Differentiations," dalam The Blackwell Companion to Religious Ethics, ed. William Schweiker (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005). Bab ini membahas antara lain perdebatan teologis yang berkaitan dengan Al-Qur'an, karakter wacana etika Islam, serta hubungan antara penalaran rasionalis dan tradisionalis dalam memahami wahyu. DOI: 10.1002/9780470997031.ch28. Data bibliografis dan DOI terverifikasi melalui Wiley Online Library. (Wiley Online Library)

[190] Ramon Harvey, The Qur'an and the Just Society (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017). Karya ini mengkaji prinsip-prinsip keadilan dalam Al-Qur'an dan menghubungkannya dengan persoalan etika Qur'ani, keadilan politik, keadilan distributif, serta keadilan korektif. Buku tersebut menggunakan pendekatan teologis dan hermeneutis yang mempertemukan literatur Muslim klasik dengan kajian akademik kontemporer. Data bibliografis dan deskripsi penerbit terverifikasi melalui Edinburgh University Press/De Gruyter. (De Gruyter Brill)

[191] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl [16]: 78. Ayat ini menyatakan bahwa manusia dikeluarkan dari rahim dalam keadaan belum mengetahui sesuatu, kemudian diberikan pendengaran, penglihatan, dan af'idah. Dalam konteks argumentasi ini, ayat digunakan sebagai dasar antropologis bahwa manusia memiliki perangkat untuk memperoleh dan mengolah pengetahuan. Ayat tersebut tidak menyatakan bahwa manusia lahir dengan seluruh pengetahuan agama yang telah lengkap.

[192] Ismāʻīl ibn ʻUmar Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur'ān al-ʻAẓīm, tafsir Q.S. al-Naḥl [16]: 78. Dalam penjelasannya, Ibn Kathīr mengaitkan pendengaran dengan persepsi suara, penglihatan dengan persepsi terhadap objek yang terlihat, dan af'idah dengan kemampuan membedakan hal-hal yang bermanfaat dan merugikan. Karena af'idah merupakan istilah Qur'ani, penggunaannya dalam naskah dipertahankan dan tidak direduksi begitu saja menjadi istilah psikologi modern seperti "otak" atau "kognisi".[2] (Quran.com)

[193] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qadar, hadis no. 2658b–2658e. Hadis Abu Hurairah menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah dan kemudian lingkungan orang tua berperan dalam pembentukan keberagamaannya. Hadis ini merupakan salah satu sumber hadis utama untuk pembahasan konsep fitrah dalam Islam. (Sunnah.com)

[194] Yasien Mohamed, "Fitrah and Its Bearing on the Principles of Psychology," American Journal of Islam and Society. Artikel ini membahas konsep fitrah dalam literatur Islam klasik serta relevansinya bagi pembahasan psikologi dan hakikat manusia. Sumber ini digunakan sebagai jembatan antara pembahasan normatif Islam mengenai fitrah dan diskursus psikologi manusia. (Ajis)

[195] Amber Haque, et al., "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul," Journal of Religion and Health. Artikel ini mengembangkan kerangka konseptual psikologi Islam melalui pembahasan fitrah, nafs, qalb, ʻaql, dan ruh. DOI: 10.1007/s10943-018-0651-x. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa konsep fitrah dan struktur manusia dalam psikologi Islam telah menjadi objek pembahasan akademik kontemporer. Karena penelitian tersebut bersifat konseptual dan kualitatif, ia tidak digunakan sebagai bukti eksperimental mengenai fitrah. (PubMed Central (PMC))

[196] Ali Muhammad Bhat, "Human Psychology (fitrah) from Islamic Perspective," International Journal of Nusantara Islam 4, no. 2 (2016). DOI: 10.15575/ijni.v4i2.1187. Artikel ini membahas fitrah dari perspektif psikologi Islam dan menghubungkannya dengan perkembangan manusia, pendidikan, nafs, qalb, dan ibadah. Sumber ini digunakan untuk memperkuat pembahasan bahwa fitrah dapat ditempatkan dalam kajian perkembangan manusia tanpa menganggapnya identik dengan pengetahuan sadar yang telah sempurna. (eJournal UIN SGD)

[197] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl [16]: 78. Pengulangan rujukan pada ayat ini digunakan karena argumentasi pada bagian tersebut secara khusus menekankan bahwa manusia tidak

lahir dengan pengetahuan yang telah lengkap. Dengan demikian, konsep fitrah tidak boleh diterjemahkan secara berlebihan sebagai pengetahuan eksplisit yang sudah dimiliki manusia sejak lahir.

[198] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm [30]: 30; Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qadar, hadis no. 2658d–2658e. Q.S. al-Rūm [30]: 30 menyebut fitrat Allāh yang menjadi dasar penciptaan manusia, sedangkan hadis Nabi menjelaskan keadaan anak yang dilahirkan dalam fitrah. Kedua sumber tersebut digunakan bersama untuk membangun kerangka teologis mengenai fitrah, bukan untuk menyatakan bahwa seluruh aspek kepribadian manusia telah ditentukan sejak lahir. (Sunnah.com)

[199] Amber Haque, et al., "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul," Journal of Religion and Health. Dalam kajian tersebut, fitrah, nafs, qalb, 'aql, dan ruh digunakan sebagai kategori penting dalam konstruksi model psikologi Islam. Rumusan mengenai kesadaran sebagai sesuatu yang mencakup mengetahui, menilai, mengarahkan kehendak, dan berhubungan dengan Allah dalam naskah ini merupakan sintesis penulis berdasarkan kerangka tersebut dan sumber-sumber Islam yang dirujuk, bukan kutipan langsung dari artikel. (DOI)

[200] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), khususnya bagian "The Spiritual Significance of Nature," hlm. 119–126. Buku ini menempatkan alam dalam kerangka pandangan dunia yang mengakui dimensi sakral dan spiritual realitas. Rujukan ini digunakan untuk memperkuat perspektif filsafat Islam mengenai signifikansi spiritual alam, bukan sebagai bukti empiris mengenai fenomena alam.[9]

[201] Al-Qur'an, Q.S. Fuṣṣilat [41]:53. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah akan memperlihatkan tanda-tanda-Nya di al-āfāq dan dalam diri manusia sampai menjadi jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an adalah benar. Dalam naskah ini, ayat digunakan sebagai landasan Qur'ani bagi pembahasan tentang tanda-tanda Allah pada cakrawala dan diri manusia, dengan tetap memperhatikan keragaman penafsiran para mufasir.

[202] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān, tafsir Q.S. Fuṣṣilat [41]:53. Al-Ṭabarī mencatat beberapa pendapat mengenai makna al-āfāq dan anfus, termasuk penafsiran yang menghubungkannya dengan kemenangan dan perkembangan dakwah Nabi Muhammad, serta pendapat yang menghubungkannya dengan tanda-tanda di cakrawala dan dalam diri manusia. Keragaman tersebut menunjukkan bahwa ayat tidak sebaiknya dipersempit secara sepihak hanya pada fenomena alam.

[203] Ismāʿīl ibn ʿUmar Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm, tafsir Q.S. Fuṣṣilat [41]:53. Ibn Kathīr menjelaskan bahwa tanda-tanda di al-āfāq dan anfus dapat dipahami dalam beberapa konteks, termasuk tanda-tanda eksternal, peristiwa sejarah, serta struktur dan keadaan manusia yang menunjukkan hikmah Pencipta. Rujukan ini digunakan untuk menegaskan kehati-hatian hermeneutis dalam menggunakan ayat sebagai dasar konsep alam sebagai tanda.

[204] Ian G. Barbour, "Experiencing and Interpreting Nature in Science and Religion," Zygon 29, no. 4 (1994): 457–487, DOI: 10.1111/j.1467-9744.1994.tb00686.x. Artikel ini membahas beberapa jalur hubungan antara pengalaman manusia terhadap alam dan interpretasi religius, termasuk pengalaman keagamaan dalam konteks alam. Rujukan ini digunakan untuk mendukung pembedaan antara pengalaman dan interpretasi religius dengan penjelasan ilmiah mengenai alam.

[205] Ian G. Barbour, When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners? (New York: HarperCollins, 2000). Buku ini membahas berbagai model hubungan antara sains dan agama dan menolak penyederhanaan hubungan keduanya menjadi satu bentuk pertentangan saja. Dalam konteks naskah ini, rujukan digunakan untuk mendukung gagasan bahwa pertanyaan ilmiah dan pertanyaan teologis dapat memiliki wilayah dan jenis argumentasi yang berbeda.

[206] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 119–126. Bagian "The Spiritual Significance of Nature" secara khusus membahas signifikansi spiritual alam dalam kerangka ilmu yang berakar pada pandangan sakral. Bibliografi penerbit dan katalog akademik mengonfirmasi karya tersebut diterbitkan oleh State University of New York Press pada 1993.

[207] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 129–148. Bagian mengenai "Sacred Science and the Environmental Crisis: An Islamic Perspective" membahas hubungan antara pandangan sakral terhadap alam dan persoalan lingkungan modern. Rujukan ini digunakan untuk memperluas pembahasan mengenai alam sebagai realitas yang tidak semata-mata dipahami secara instrumental.

[208] Clifford Williams, Religion and the Meaning of Life. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. Buku ini membahas persoalan makna kehidupan dari perspektif filsafat agama, termasuk pertanyaan mengenai mengapa manusia membutuhkan makna, bagaimana makna diperoleh, hubungan antara makna dan penderitaan, serta peran dimensi ilahi dalam kehidupan yang bermakna. Sumber ini digunakan untuk memberikan landasan konseptual mengenai "pemaknaan kehidupan", bukan sebagai sumber khusus mengenai teologi Islam.

[209] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2:216. Ayat ini menyatakan bahwa manusia dapat membenci sesuatu yang sebenarnya baik baginya dan menyukai sesuatu yang sebenarnya buruk baginya, sedangkan Allah mengetahui dan manusia tidak mengetahui. Ayat ini penting untuk membatasi klaim manusia mengenai makna atau konsekuensi akhir suatu peristiwa: manusia tidak memiliki pengetahuan sempurna mengenai seluruh akibat dari apa yang dialaminya.

[210] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2:155–157 dan Q.S. al-Anbiyā' 21:35. Kedua bagian Al-Qur'an tersebut merupakan dasar primer untuk pembahasan mengenai ujian, kesabaran, kehilangan, keburukan, kebaikan, dan respons spiritual manusia. Q.S. al-Baqarah 2:155 secara khusus menyebut ujian berupa rasa takut, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan hasil kehidupan, kemudian memberikan kabar gembira kepada orang-orang yang bersabar.

[211] Tim Winter, "Evil and Suffering," St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2025. Artikel akademik ini memberikan tinjauan mengenai pembahasan kejahatan dan penderitaan dalam Islam dengan menggunakan sumber Al-Qur'an, hadis, dan tradisi teologi Islam. Winter menunjukkan bahwa Al-Qur'an menghubungkan penderitaan dengan sejumlah kategori seperti balā', ibtilā', muṣībah, dan ṣabr, tetapi juga menekankan bahwa manusia memiliki keterbatasan dalam memahami hikmah Ilahi. Artikel tersebut juga membahas kewajiban manusia untuk menghadapi kejahatan dan membantu pihak yang mengalami penindasan. Sumber ini sangat relevan untuk menjaga keseimbangan antara pemaknaan spiritual dan larangan menyederhanakan semua penderitaan sebagai hukuman atau pesan Ilahi tertentu.

[212] Tim Winter, "Evil and Suffering," St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2025. Artikel akademik ini memberikan tinjauan mengenai pembahasan kejahatan dan penderitaan dalam Islam dengan menggunakan sumber Al-Qur'an, hadis, dan tradisi teologi Islam. Winter menunjukkan bahwa Al-Qur'an menghubungkan penderitaan dengan sejumlah kategori seperti balā', ibtilā', muṣībah, dan ṣabr, tetapi juga menekankan bahwa manusia memiliki keterbatasan dalam memahami hikmah Ilahi. Artikel tersebut juga membahas kewajiban manusia untuk menghadapi kejahatan dan membantu pihak yang mengalami penindasan. Sumber ini sangat relevan untuk menjaga keseimbangan antara pemaknaan spiritual dan larangan menyederhanakan semua penderitaan sebagai hukuman atau pesan Ilahi tertentu.
[213] Tim Winter, "Evil and Suffering," St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2025. Artikel akademik ini memberikan tinjauan mengenai pembahasan kejahatan dan penderitaan dalam Islam dengan menggunakan sumber Al-Qur'an, hadis, dan tradisi teologi Islam. Winter menunjukkan bahwa Al-Qur'an menghubungkan penderitaan dengan sejumlah kategori seperti balā', ibtilā', muṣībah, dan ṣabr, tetapi juga menekankan bahwa manusia memiliki keterbatasan dalam memahami hikmah Ilahi. Artikel tersebut juga membahas kewajiban manusia untuk menghadapi kejahatan dan membantu pihak yang mengalami penindasan. Sumber ini sangat relevan untuk menjaga keseimbangan antara pemaknaan spiritual dan larangan menyederhanakan semua penderitaan sebagai hukuman atau pesan Ilahi tertentu.
[214] Salih Sayilgan, God, Evil, and Suffering in Islam. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. Buku ini membahas persoalan kejahatan dan penderitaan dalam teologi Islam, termasuk pertanyaan mengenai penderitaan yang tampak tidak bersalah, hubungan antara keadilan dan kekuasaan Tuhan, kehendak manusia, takdir, serta makna kehidupan setelah kematian. Sayilgan juga membahas keterbatasan pengetahuan manusia dan bagaimana tradisi Islam memahami penderitaan dalam hubungan dengan keadilan serta kehidupan akhirat. Sumber ini digunakan untuk memperkuat pernyataan bahwa persoalan penderitaan dalam Islam tidak dapat direduksi menjadi satu penjelasan sederhana.
[215] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2:155–157 dan Q.S. al-Anbiyā' 21:35. Kedua bagian Al-Qur'an tersebut merupakan dasar primer untuk pembahasan mengenai ujian, kesabaran, kehilangan, keburukan, kebaikan, dan respons spiritual manusia. Q.S. al-Baqarah 2:155 secara khusus menyebut ujian berupa rasa takut, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan hasil kehidupan, kemudian memberikan kabar gembira kepada orang-orang yang bersabar.
[216] Tim Winter, "Evil and Suffering," St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2025. Artikel akademik ini memberikan tinjauan mengenai pembahasan kejahatan dan penderitaan dalam Islam dengan menggunakan sumber Al-Qur'an, hadis, dan tradisi teologi Islam. Winter menunjukkan bahwa Al-Qur'an menghubungkan penderitaan dengan sejumlah kategori seperti balā', ibtilā', muṣībah, dan ṣabr, tetapi juga menekankan bahwa manusia memiliki keterbatasan dalam memahami hikmah Ilahi. Artikel tersebut juga membahas kewajiban manusia untuk menghadapi kejahatan dan membantu pihak yang mengalami penindasan. Sumber ini sangat relevan untuk menjaga keseimbangan antara pemaknaan spiritual dan larangan menyederhanakan semua penderitaan sebagai hukuman atau pesan Ilahi tertentu.
[217] Tim Winter, "Evil and Suffering," St Andrews Encyclopaedia of Theology, University of St Andrews, 2025. Artikel akademik ini memberikan tinjauan mengenai pembahasan

kejahatan dan penderitaan dalam Islam dengan menggunakan sumber Al-Qur'an, hadis, dan tradisi teologi Islam. Winter menunjukkan bahwa Al-Qur'an menghubungkan penderitaan dengan sejumlah kategori seperti balā', ibtilā', muṣībah, dan ṣabr, tetapi juga menekankan bahwa manusia memiliki keterbatasan dalam memahami hikmah Ilahi. Artikel tersebut juga membahas kewajiban manusia untuk menghadapi kejahatan dan membantu pihak yang mengalami penindasan. Sumber ini sangat relevan untuk menjaga keseimbangan antara pemaknaan spiritual dan larangan menyederhanakan semua penderitaan sebagai hukuman atau pesan Ilahi tertentu.

[218] Nasrin Rouzati, Trial and Tribulation in the Qur'an. Cambridge: Cambridge University Press, 2025. Buku ini merupakan kajian khusus mengenai konsep balā' dan ibtilā' dalam Al-Qur'an. Rouzati menempatkan ujian sebagai salah satu tema penting dalam wahyu dan menekankan sifatnya yang multidimensional dalam struktur pesan Al-Qur'an. Sumber ini digunakan untuk memperkuat pembacaan bahwa pengalaman ujian dalam Al-Qur'an tidak semata-mata memiliki konotasi negatif, tetapi berkaitan dengan proses manusia menghadapi kehidupan dan meresponsnya dalam horizon keagamaan.

[219] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Karya ini berasal dari Gifford Lectures yang disampaikan James di University of Edinburgh pada 1901–1902 dan kemudian diterbitkan pada 1902. James membahas pengalaman keagamaan individual, konversi, kesalehan, mistisisme, dan pengalaman terhadap realitas yang dipandang ilahi. Rujukan ini digunakan untuk mendukung pembahasan pengalaman keagamaan sebagai objek refleksi dan kajian, bukan untuk menetapkan kebenaran metafisis setiap pengalaman personal. Edisi yang digunakan dapat diverifikasi melalui Routledge, The Varieties of Religious Experience, Routledge Classics, 2008. (Routledge)

[220] Al-Qur'an, Q.S. Al-Isrā' 17:36. Ayat ini melarang manusia mengikuti sesuatu yang tidak diketahuinya dan mengingatkan bahwa pendengaran, penglihatan, dan hati akan dimintai pertanggungjawaban. Dalam konteks bagian ini, ayat tersebut menjadi dasar etika epistemik agar pengalaman dan dugaan tidak langsung diperlakukan sebagai kepastian. Tafsir Ibn Kathir pada ayat ini juga menjelaskan larangan berbicara atau menetapkan sesuatu tanpa pengetahuan yang memadai. (Quran.com)

[221] Al-Qur'an, Q.S. Fuṣṣilat 41:53. Ayat tersebut menyebut tanda-tanda Allah pada "ufuk" dan "diri mereka sendiri" hingga menjadi jelas bahwa kebenaran itu nyata. Ayat ini merupakan dasar utama pembahasan tentang tanda dalam bagian ini, tetapi konteks ayat perlu dijaga agar tidak diperluas menjadi klaim bahwa setiap pengalaman pribadi merupakan wahyu atau pesan ilahi yang pasti. (Quran.com)

[222] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān, tafsir Q.S. Fuṣṣilat 41:53. Al-Ṭabarī mencatat adanya perbedaan penjelasan ulama terdahulu mengenai makna "tanda-tanda" pada ufuk dan pada diri manusia. Karena itu, ayat tersebut tidak seharusnya dipakai secara serampangan untuk menetapkan satu bentuk pengalaman personal sebagai satu-satunya makna ayat. (ParallelQuran)

[223] Al-Qur'an, Q.S. Al-Ḥujurāt 49:6. Ayat ini memerintahkan tabayyun, yaitu melakukan pemeriksaan atau verifikasi ketika menerima suatu berita sebelum mengambil tindakan yang dapat menimbulkan akibat bagi orang lain. Prinsip verifikasi tersebut relevan untuk membedakan antara pengalaman, interpretasi, dan kesimpulan yang telah memiliki dasar memadai. (Quran.com)

[224] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, hadis no. 2564b–2564c. Dari Abū Hurayrah, Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan bahwa Allah tidak

menilai manusia berdasarkan rupa dan harta, melainkan hati dan amalnya. Hadis ini digunakan di sini untuk menegaskan bahwa pembacaan kehidupan spiritual pada akhirnya perlu berhubungan dengan kualitas batin dan perbuatan, bukan sekadar pengalaman lahiriah atau sensasi spiritual. (Sunnah.com)

[225] Yedi Supriadi, Biografi dan Pemikiran, Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan sebagai referensi pendukung untuk perspektif spiritualitas kontemporer mengenai jiwa, intuisi, kesadaran, dan pembentukan jati diri. Informasi bibliografis dan pemikiran yang dirujuk diverifikasi pada situs resmi penulis, yedisupriadi.com. Karena sumber ini merupakan situs personal penulis, posisinya dalam naskah sebaiknya ditempatkan sebagai sumber pendukung, bukan sebagai pengganti Al-Qur'an, hadis, karya ulama klasik, atau penelitian akademik. (yedisupriadi.com)

[226] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization [ISTAC], 1991). Karya ini membahas konsep 'ilm, ma'rifah, hikmah, keadilan, dan hubungan pengetahuan dengan pandangan hidup Islam. Data bibliografis karya tersebut dapat diverifikasi melalui katalog perpustakaan dan rekaman bibliografis. (UIII Library)

[227] Al-Qur'an, QS. al-Isra' [17]: 36. Ayat tersebut memerintahkan agar manusia tidak mengikuti sesuatu yang tidak diketahuinya dan menegaskan pertanggungjawaban pendengaran, penglihatan, dan hati. (Korpus Quran)

[228] Al-Qur'an, QS. Yunus [10]: 36. Ayat tersebut menyatakan bahwa dugaan (ẓann) tidak dapat menggantikan kebenaran (al-haqq). (Korpus Quran)

[229] Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London: Routledge, 2006). Buku ini secara khusus membahas hubungan antara wahyu, interpretasi, tradisi, penalaran, konteks sosial-historis, dan pendekatan kontemporer terhadap penafsiran Al-Qur'an. Data penerbitan dan isi buku terverifikasi pada katalog Routledge. (Routledge)

[230] Lihat Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an, khususnya pembahasan mengenai interpretasi sebagai pendekatan manusia terhadap teks dan kompleksitas makna. Saeed membedakan teks wahyu dari proses manusia dalam menafsirkan dan menerapkannya. (Routledge)

[231] Khaled Abou El Fadl, Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women (Oxford: Oneworld, 2001). Karya ini membahas hubungan antara teks, otoritas, penafsiran, dan bahaya klaim otoritatif yang mengatasnamakan kehendak Tuhan. Data bibliografisnya terverifikasi melalui katalog bibliografis dan WorldCat. (WorldCat)

[232] Abou El Fadl, Speaking in God's Name. Gagasan utamanya relevan untuk membedakan antara otoritas teks ilahi dan tindakan manusia yang menafsirkan teks serta kemudian mengklaim bahwa penafsirannya memiliki status otoritatif secara absolut. (Google Buku)

[233] Al-Qur'an, QS. al-Hujurat [49]: 6. Ayat tersebut memerintahkan tabayyun atau pemeriksaan/verifikasi berita agar seseorang tidak bertindak berdasarkan ketidaktahuan. (Quran.com)

[234] Seyyed Hossein Nasr et al., eds., The Study Quran: A New Translation and Commentary (New York: HarperOne, 2015). Edisi ini memuat terjemahan Al-Qur'an, tafsir ayat demi ayat, serta pembahasan dari berbagai tradisi tafsir Islam, termasuk tradisi Sunni, Syiah, hukum, teologi, dan mistisisme. Data bibliografisnya terverifikasi melalui WorldCat dan sumber akademik George Mason University. (WorldCat)

[235] Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an, 2006. Saeed secara eksplisit membahas kompleksitas makna dan pentingnya konteks dalam proses interpretasi Al-Qur'an. Karena itu, pemahaman manusia terhadap teks perlu dibedakan dari teks wahyu itu sendiri. (Routledge)

[236] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Biografi dan Pemikiran," Yedi Supriadi. Sumber ini merupakan situs resmi yang memuat biografi dan pemikiran Yedi Supriadi mengenai intuisi, spiritualitas, tasawuf, jiwa, dan pembentukan jati diri. Sumber digunakan di sini sebagai dokumentasi pemikiran kontemporer, bukan sebagai pengganti sumber primer Al-Qur'an atau hadis. (Yedi Supriadi)

[237] Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ta'bir, Hadis no. 6984. Hadis tersebut menyatakan bahwa ru'ya yang baik berasal dari Allah dan hulm yang buruk berasal dari setan. Nomor hadis dan teks hadis dapat diverifikasi pada edisi digital Sahih al-Bukhari. (Sunnah.com)

[238] Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, Kitab al-Ru'ya, Hadis no. 2261a–2261g. Riwayat-riwayat tersebut memberikan penjelasan mengenai mimpi yang baik dan mimpi yang tidak disukai serta sikap yang dianjurkan terhadapnya. (Sunnah.com)

[239] Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Hadis no. 6985–6986. Riwayat tersebut tetap membedakan kategori mimpi dan memberikan adab dalam menyikapi pengalaman mimpi; karena itu, penggunaannya dalam tulisan ini tidak dimaksudkan untuk menyamakan mimpi seseorang dengan wahyu kenabian. (Sunnah.com)

[240] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam. Al-Attas menempatkan pengetahuan, kebijaksanaan, keadilan, dan tindakan yang benar dalam suatu kerangka epistemologis dan pendidikan Islam. (Google Buku)

[241] Lihat pula Seyyed Hossein Nasr et al., The Study Quran, yang menunjukkan keluasan tradisi tafsir Islam dalam membaca Al-Qur'an melalui dimensi bahasa, hukum, teologi, etika, sejarah, dan spiritualitas. (Religious Studies)

[242] Kesimpulan ini merupakan sintesis metodologis dari prinsip Al-Qur'an tentang larangan mengikuti sesuatu tanpa pengetahuan (QS. al-Isra' [17]: 36), larangan menjadikan dugaan sebagai pengganti kebenaran (QS. Yunus [10]: 36), prinsip verifikasi berita (QS. al-Hujurat [49]: 6), serta pembahasan kontemporer mengenai interpretasi dan otoritas dalam karya Abdullah Saeed dan Khaled Abou El Fadl. (Korpus Quran)

[243] Al-Qur'an, Q.S. al-Shūrā 42: 51. Ayat ini memberikan kerangka penting mengenai bentuk komunikasi ilahi kepada manusia dan menjadi dasar pembedaan antara wahyu dan pengalaman subjektif biasa. (Quran.com)

[244] Al-Qur'an, Q.S. al-Najm 53: 3–4. Ayat ini menegaskan karakter wahyu yang diterima Nabi sebagai wahyu yang diwahyukan, sehingga relevan untuk membedakan wahyu kenabian dari intuisi atau pengalaman psikologis personal. (Quran.com)

[245] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8 No. 3 (2020), 235–254. Studi ini mendeskripsikan hubungan praktik spiritual, kesadaran, firasat, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konteks komunitas yang diteliti; karena sifatnya merupakan penelitian atas pengalaman komunitas tertentu, temuan tersebut tidak dapat digeneralisasi menjadi klaim bahwa setiap intuisi merupakan wahyu atau pesan Tuhan. (Garuda)

[246] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 4. Ayat ini memuat pengalaman mimpi Nabi Yusuf dan menjadi dasar tekstual bahwa mimpi dapat memiliki makna dalam kisah kenabian,

tetapi tidak dengan sendirinya menetapkan bahwa seluruh mimpi manusia merupakan pesan ilahi. (Quran.com)

[247] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Kitāb al-Duʿāʾ. Rujukan ini digunakan untuk konteks spiritual mengenai doa sebagai ibadah, keadaan hati, harapan, kerendahan hati, dan hubungan seorang hamba dengan Allah. Nomor halaman tidak dicantumkan karena berbeda menurut edisi dan penerbit.

[248] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah [2]:186. Ayat ini menyatakan bahwa Allah dekat dan mengabulkan doa orang yang berdoa kepada-Nya, sekaligus menghubungkan doa dengan pemenuhan seruan Allah dan keimanan. Ayat ini menjadi landasan utama pembahasan doa sebagai bentuk keterhubungan manusia dengan Allah.

[249] Al-Qur'an, Q.S. Qāf [50]:16. Ayat ini menyatakan bahwa Allah mengetahui apa yang dibisikkan oleh jiwa manusia dan bahwa Dia lebih dekat kepada manusia daripada urat lehernya. Rujukan ini digunakan untuk menegaskan bahwa doa tidak memberikan informasi baru kepada Allah.

[250] Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Daʿawāt. Hadis tersebut menjelaskan larangan tergesa-gesa dalam berdoa dengan mengatakan bahwa doa belum dikabulkan. Rujukan ini digunakan untuk menunjukkan bahwa sikap seorang pendoa tidak semata-mata ditentukan oleh kecepatan munculnya hasil yang diminta.

[251] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah [2]:186. Bagian akhir ayat menghubungkan respons terhadap seruan Allah dengan keimanan dan petunjuk. Karena itu, doa dalam ayat ini tidak berdiri sebagai aktivitas verbal yang terpisah dari kehidupan moral.

[252] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah [2]:201. Ayat ini memuat doa agar manusia memperoleh kebaikan di dunia dan akhirat serta perlindungan dari siksa neraka. Ayat tersebut menunjukkan bahwa orientasi doa Qur'ani mencakup kehidupan dunia sekaligus kehidupan akhirat.

[253] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Kitāb al-Duʿāʾ; Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī, al-Futūḥāt al-Makkiyya. Kedua karya tersebut digunakan sebagai sumber klasik untuk memahami doa dalam konteks hubungan hamba dengan Allah, pembentukan keadaan batin, dan kesadaran spiritual. Rujukan ini bersifat konseptual dan tidak digunakan sebagai kutipan langsung.

[254] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr wa al-Duʿāʾ wa al-Tawbah wa al-Istighfār. Hadis-hadis dalam bagian ini digunakan untuk menjelaskan adab berdoa, hubungan hamba dengan Allah, serta pentingnya tidak memahami doa sebagai sarana untuk mengendalikan kehendak Tuhan.

[255] Ṣalāh merupakan salah satu dari lima rukun Islam dan memiliki bentuk ritual yang terstruktur, meliputi waktu pelaksanaan, gerakan, bacaan, serta orientasi kepada kiblat. Untuk pembahasan akademik mengenai posisi ṣalāh dalam Islam, lihat Jonathan A. C. Brown, Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World, 2nd ed. (London: Oneworld Academic, 2017), khususnya pembahasan mengenai praktik keagamaan yang bersumber dari tradisi Nabi. Rujukan ini digunakan sebagai konteks keislaman mengenai praktik ritual, bukan sebagai sumber untuk klaim psikologis mengenai shalat.

[256] Al-Qur'an, Q.S. al-'Ankabūt 29:45. Ayat tersebut menghubungkan pendirian shalat dengan pencegahan terhadap al-fahshā' dan al-munkar. Dalam konteks pembahasan ini, ayat digunakan untuk menunjukkan dimensi etis shalat.

[257] Al-Qur'an, Q.S. al-'Ankabūt 29:45. Bagian akhir ayat juga menyatakan bahwa mengingat Allah merupakan sesuatu yang lebih besar. Karena itu, ayat ini memberikan dasar Qur'ani untuk menghubungkan shalat, dzikir, dan pembentukan orientasi moral. Terjemahan dapat berbeda menurut edisi penerjemah; nomor surah dan ayat menjadi identifikasi utama.

[258] Al-Qur'an, Q.S. al-Mu'minūn 23:1–2. Ayat ini menggambarkan orang-orang beriman yang beruntung sebagai mereka yang khāshi'ūn dalam shalatnya. Istilah khushū' dalam konteks ini berkaitan dengan sikap rendah hati, tunduk, dan kesungguhan di hadapan Allah.

[259] Khadeeja Ahmed dan Omar Yousaf, "An Exploration of Mindfulness during the Islamic Prayer in British and Pakistani Muslims," Cogent Psychology 12, no. 1 (2025), Article 2456335. Penelitian mixed-method ini melibatkan 78 Muslim, terdiri dari 38 partisipan di Inggris dan 40 di Pakistan. Peneliti menemukan beberapa tema mengenai pengalaman shalat, termasuk hubungan dengan Allah, pengingatan terhadap gambaran kehidupan yang lebih luas, dan pentingnya perhatian selama shalat. DOI: 10.1080/23311908.2025.2456335. Temuan ini digunakan secara terbatas untuk mendukung pembahasan mengenai perhatian dan pengalaman shalat, bukan sebagai bukti ilmiah mengenai realitas metafisis Tuhan. (Tandfonline)

[260] Praktik shalat yang dilaksanakan pada waktu-waktu tertentu sepanjang hari dapat dipahami sebagai bentuk pengulangan ritual yang memberikan struktur temporal terhadap kehidupan keagamaan Muslim. Penjelasan ini merupakan interpretasi konseptual terhadap struktur ibadah, bukan klaim bahwa seluruh Muslim mengalami efek psikologis yang identik.

[261] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Asrār al-Ṣalāh wa Muhimmātihā. Al-Ghazālī membahas antara lain kehadiran hati (ḥuḍūr al-qalb), pemahaman terhadap makna bacaan, pengagungan kepada Allah, dan khushū' dalam shalat. Rujukan ini digunakan sebagai sumber klasik Islam untuk dimensi batiniah shalat. Nomor halaman tidak dicantumkan karena berbeda secara signifikan menurut edisi dan penerbit yang digunakan.

[262] Ahmed dan Yousaf, "An Exploration of Mindfulness during the Islamic Prayer in British and Pakistani Muslims." Dalam penelitian tersebut, perhatian terhadap shalat dipandang partisipan sebagai unsur penting dalam pengalaman ibadah. Analisis kuantitatif juga menemukan bahwa frekuensi shalat dan pentingnya perhatian yang tidak terbagi berkaitan dengan variasi skor mindfulness during worship. Karena penelitian menggunakan sampel 78 Muslim di Inggris dan Pakistan, temuan tersebut tidak dapat digeneralisasikan secara otomatis kepada seluruh populasi Muslim. DOI: 10.1080/23311908.2025.2456335. (Tandfonline)

[263] David A. Washburn dkk., "The Effects of Prayer on Attention Resource Availability and Attention Bias," Journal of Behavioral Medicine 40 (2017): 858–866. Studi ini menggunakan dua eksperimen untuk meneliti hubungan aktivitas doa dengan sumber daya perhatian dan bias perhatian. Hasilnya menunjukkan adanya efek tertentu pada partisipan yang memiliki tingkat religiositas tinggi, tetapi penelitian tersebut membahas efek psikologis yang dapat diukur dan tidak dimaksudkan sebagai pembuktian metafisis mengenai keberadaan atau tindakan Tuhan. DOI: 10.1007/s10865-017-9850-8. (PubMed Central (PMC))

[264] Q.S. al-'Ankabūt 29:45. Penggunaan ayat ini pada bagian penutup dimaksudkan untuk menghubungkan dua dimensi shalat yang telah dibahas: mengingat Allah dan

konsekuensi moral terhadap perilaku. Klaim bahwa shalat "seharusnya" menghasilkan perubahan etis merupakan pembacaan normatif terhadap ayat, bukan hasil pengukuran empiris yang berlaku tanpa pengecualian bagi setiap pelaku shalat.

[265] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd [13]: 28. Ayat ini menyatakan bahwa orang-orang beriman memperoleh ketenteraman hati melalui dzikir kepada Allah. Ayat tersebut menjadi landasan utama dalam naskah untuk menghubungkan dzikir dengan keadaan batin. Rumusan mengenai "pusat orientasi batin" dalam paragraf merupakan interpretasi penulis terhadap fungsi spiritual dzikir dan bukan kutipan langsung dari ayat.

[266] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb, tafsir Q.S. al-Ra'd [13]: 28. Ayat tersebut menggunakan ungkapan ṭuma'nīnat al-qulūb dalam kaitannya dengan dzikir kepada Allah. Rujukan tafsir digunakan untuk menempatkan ketenteraman hati sebagai bagian dari pembahasan spiritual dan bukan sebagai klaim psikologis bahwa dzikir menghilangkan seluruh persoalan atau tekanan kehidupan.

[267] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Da'awāt, hadis no. 6407. Hadis Abu Musa al-Asy'ari memuat perumpamaan orang yang mengingat Tuhannya dan orang yang tidak mengingat-Nya seperti orang hidup dan orang mati. Hadis ini digunakan untuk memperlihatkan kedudukan penting dzikir dalam kehidupan spiritual menurut sunnah Nabi.

[268] Al-Qur'an, Q.S. al-Aḥzāb [33]: 41–42. Ayat tersebut memerintahkan orang-orang beriman untuk mengingat Allah dengan dzikir yang banyak dan bertasbih kepada-Nya pada pagi dan petang. Rujukan ini digunakan untuk memperkuat gagasan bahwa dzikir merupakan praktik yang dilakukan secara berkelanjutan, bukan hanya aktivitas yang berlangsung pada satu kesempatan ritual.

[269] 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): 235–254. DOI: 10.15575/irsyad.v8i3.2000. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif untuk mendeskripsikan praktik spiritual dan proses pembentukan jati diri pada peserta Majelis Dzikir Rijalullah di Kabupaten Majalengka. Metadata artikel dan abstraknya tercatat dalam Garuda dan sumber publikasi lainnya. (Garuda)

[270] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi," 235–254. Pernyataan mengenai keterbatasan generalisasi merupakan konsekuensi metodologis dari penelitian kualitatif yang berfokus pada komunitas tertentu. Oleh karena itu, temuan mengenai kesadaran, firasat, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam penelitian tersebut diperlakukan sebagai temuan kontekstual mengenai komunitas yang diteliti, bukan sebagai hukum universal mengenai semua praktik dzikir.

[271] Pembagian antara klaim normatif-teologis dan klaim empiris merupakan pembedaan metodologis. Q.S. al-Ra'd [13]: 28 memberikan dasar normatif mengenai hubungan dzikir dan ketenteraman hati, sedangkan penelitian empiris mengenai efek psikologis dzikir memerlukan metode penelitian tersendiri. Karena itu, ayat Al-Qur'an tidak digunakan dalam naskah ini sebagai pengganti bukti eksperimental.

[272] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Munajat al-Ghazali: Dzikir dan Doa Wacana Amaliah Keseharian, terj. Wasmukan (Surabaya: Risalah Gusti, 1998). Katalog perpustakaan mencatat edisi ini berjumlah xiii + 193 halaman dan ISBN 979-556-012-3. Karya ini digunakan sebagai sumber tradisi tasawuf mengenai munajat, zikir, dan doa dalam hubungan seorang hamba dengan Allah. Rujukan ini digunakan untuk memperkuat

konteks spiritual istilah munajat, bukan untuk menyamakan pengalaman tasawuf dengan wahyu kenabian.

[273] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah [2]:186. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah dekat dan menjawab doa orang yang berdoa kepada-Nya. Dalam naskah ini, ayat digunakan sebagai dasar Qur'ani mengenai kedekatan relasional antara hamba dan Allah dalam doa, dengan tetap menjaga perbedaan ontologis antara Pencipta dan ciptaan.

[274] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Witr, Bāb al-Du'ā', hadis no. 1479. Hadis dari al-Nu'mān ibn Bashīr menyatakan, "Al-du'ā'u huwa al-'ibādah" (doa adalah ibadah). Riwayat tersebut dinilai sahih oleh al-Albani dalam penilaian yang tercantum pada edisi yang dirujuk. Hadis ini digunakan untuk menunjukkan bahwa doa dalam Islam bukan sekadar permintaan instrumental, melainkan juga merupakan bentuk penghambaan.

[275] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Aḥādīth al-Anbiyā', hadis no. 3455. Dalam hadis yang diriwayatkan Abū Hurairah, Nabi Muhammad saw. menyatakan, "lā nabiyya ba'dī" (tidak ada nabi setelahku). Pernyataan tersebut digunakan bersama Q.S. al-Ahzāb [33]:40 untuk menegaskan bahwa pengalaman batin seorang manusia tidak boleh disamakan dengan wahyu kenabian atau dijadikan dasar untuk mengklaim adanya kenabian baru.

[276] Istilah muhāsabah secara konseptual berkaitan dengan tindakan menghitung, memperhitungkan, atau mengevaluasi diri. Dalam tradisi etika Islam, gagasan ini berkembang menjadi praktik pemeriksaan diri terhadap amal, niat, dan arah kehidupan. Dasar tekstual yang paling langsung untuk praktik tersebut terdapat dalam Q.S. al-Ḥashr 59:18 dan hadis tentang dānā nafsahu, yaitu seseorang yang memperhitungkan dirinya sebelum datangnya perhitungan akhirat.

[277] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr 59:18. Ayat tersebut memerintahkan orang beriman untuk bertakwa kepada Allah dan "hendaklah setiap jiwa memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok", kemudian kembali menegaskan ketakwaan dan pengetahuan Allah terhadap apa yang dikerjakan manusia. Ayat ini merupakan landasan utama bagian ini karena secara langsung menghubungkan evaluasi tindakan, orientasi masa depan, dan kesadaran akan pengetahuan Allah.

[278] Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidhī, Jāmi' al-Tirmidhī, Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah wa al-Raqā'iq wa al-Wara', hadis no. 2459. Hadis dari Shaddād ibn Aws menyatakan bahwa orang yang cerdas adalah orang yang memperhitungkan dirinya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian, sedangkan orang yang tidak mampu adalah orang yang mengikuti hawa nafsunya dan hanya berharap kepada Allah. Al-Tirmidhī memberikan penilaian ḥasan terhadap hadis tersebut. Riwayat ini merupakan salah satu sumber hadis paling langsung untuk konsep evaluasi diri atau muhāsabah.

[279] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, hadis no. 2564b–2564c. Dalam riwayat tersebut Nabi Muhammad saw. menjelaskan bahwa Allah tidak melihat rupa dan harta manusia, tetapi melihat hati dan amal mereka. Hadis ini digunakan untuk mendukung dimensi batin dan lahir dalam evaluasi diri, bukan untuk menghilangkan pentingnya tindakan lahiriah.

[280] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39:53. Ayat ini memberikan larangan berputus asa dari rahmat Allah dan menegaskan keluasan ampunan-Nya. Dalam konteks muhasabah, ayat ini memberikan keseimbangan agar pengakuan terhadap kesalahan tidak berubah menjadi keputusasaan. Muhasabah diarahkan kepada perbaikan dan pertobatan, bukan penghancuran diri.

[281] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis no. 127a. Abū Hurayrah meriwayatkan bahwa Allah mengampuni umat Nabi Muhammad saw. atas bisikan atau lintasan yang muncul dalam hati selama tidak diucapkan atau diwujudkan dalam tindakan. Hadis ini penting untuk membedakan antara lintasan pikiran dan tindakan yang telah diwujudkan, sehingga muhasabah tidak berubah menjadi penghukuman terhadap setiap pikiran spontan yang muncul dalam kesadaran.

[282] Abū ʻĪsā Muḥammad ibn ʻĪsā al-Tirmidhī, Jāmiʻ al-Tirmidhī, Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah wa al-Raqāʼiq wa al-Waraʻ, hadis no. 2459. Hadis dari Shaddād ibn Aws menyatakan bahwa orang yang cerdas adalah orang yang memperhitungkan dirinya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian, sedangkan orang yang tidak mampu adalah orang yang mengikuti hawa nafsunya dan hanya berharap kepada Allah. Al-Tirmidhī memberikan penilaian ḥasan terhadap hadis tersebut. Riwayat ini merupakan salah satu sumber hadis paling langsung untuk konsep evaluasi diri atau muhāsabah.

[283] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, hadis no. 2564b–2564c. Dalam riwayat tersebut Nabi Muhammad saw. menjelaskan bahwa Allah tidak melihat rupa dan harta manusia, tetapi melihat hati dan amal mereka. Hadis ini digunakan untuk mendukung dimensi batin dan lahir dalam evaluasi diri, bukan untuk menghilangkan pentingnya tindakan lahiriah.

[284] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr 59:18. Ayat tersebut memerintahkan orang beriman untuk bertakwa kepada Allah dan "hendaklah setiap jiwa memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok", kemudian kembali menegaskan ketakwaan dan pengetahuan Allah terhadap apa yang dikerjakan manusia. Ayat ini merupakan landasan utama bagian ini karena secara langsung menghubungkan evaluasi tindakan, orientasi masa depan, dan kesadaran akan pengetahuan Allah.

[285] Abū ʻĪsā Muḥammad ibn ʻĪsā al-Tirmidhī, Jāmiʻ al-Tirmidhī, Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah wa al-Raqāʼiq wa al-Waraʻ, hadis no. 2459. Hadis dari Shaddād ibn Aws menyatakan bahwa orang yang cerdas adalah orang yang memperhitungkan dirinya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian, sedangkan orang yang tidak mampu adalah orang yang mengikuti hawa nafsunya dan hanya berharap kepada Allah. Al-Tirmidhī memberikan penilaian ḥasan terhadap hadis tersebut. Riwayat ini merupakan salah satu sumber hadis paling langsung untuk konsep evaluasi diri atau muhāsabah.

[286] Amien Nurhakim dan Andi Rahman, "The Ihsan Hadith as The Spiritual Foundation of Muraqabah: A Comparative Study with Contemporary Mindfulness," Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam 27, no. 2 (2025): 427–456. Artikel ini secara khusus mengkaji hadis ihsan sebagai fondasi spiritual muraqabah dan membedakannya dari konsep mindfulness kontemporer. Penelitian tersebut menempatkan muraqabah sebagai kesadaran yang berorientasi kepada Allah sekaligus mempunyai konsekuensi etis dalam kehidupan manusia. DOI artikel: 10.22452/afkar.vol27no2.13. (O-jIE)

[287] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis no. 8e, hadis Jibril. Dalam hadis tersebut, Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan ihsan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya dan, apabila manusia tidak melihat-Nya, menyadari bahwa Allah melihatnya. Hadis ini merupakan sumber primer yang paling langsung untuk menghubungkan konsep ihsan dengan kesadaran muraqabah. (Sunnah.com)

[288] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50:16. Ayat ini menyatakan bahwa Allah mengetahui apa yang dibisikkan oleh jiwa manusia dan menggambarkan kedekatan-Nya dengan manusia. Dalam konteks pembahasan muraqabah, ayat ini menjadi dasar teologis bagi kesadaran bahwa kehidupan batin manusia berada dalam pengetahuan Allah. Sejumlah

terjemahan juga memberi catatan bahwa “kedekatan” dalam ayat tersebut dipahami dalam kaitannya dengan pengetahuan Allah atau, menurut sebagian penafsiran, dengan para malaikat yang disebut dalam ayat berikutnya; karena itu ayat tidak seharusnya digunakan untuk membuat klaim metafisis yang melampaui penafsiran yang dapat dipertanggungjawabkan. (Qur'an Legacy)

[289] Nurhakim dan Rahman, “The Ihsan Hadith as The Spiritual Foundation of Muraqabah,” 427–456. Kajian tersebut membandingkan muraqabah dengan mindfulness kontemporer dan menunjukkan bahwa keduanya memiliki sejumlah kesamaan fungsional dalam perhatian dan kesadaran, tetapi muraqabah mempunyai orientasi teosentris: kesadaran diarahkan kepada Allah serta berkaitan dengan ihsan, keikhlasan, ibadah, dan sensitivitas moral. DOI: 10.22452/afkar.vol27no2.13. (JuPiDi)

[290] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, pembahasan Murāqabah wa Muḥāsabah. Dalam tradisi pemikiran al-Ghazali, muraqabah dan muhasabah ditempatkan dalam kerangka pengawasan dan evaluasi diri yang berkaitan dengan pembentukan kehidupan batin serta akhlak. Untuk edisi Indonesia Mutiara Ihya Ulumuddin, bagian “Murâqabah dan Muhasabah” tercantum pada bagian akhir karya, sebelum pembahasan tafakur. (Google Buku)

[291] Al-Qur’an, Q.S. Al-Ḥasyr 59:18. Ayat ini memerintahkan orang beriman untuk bertakwa kepada Allah dan agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok, sekaligus menegaskan bahwa Allah mengetahui apa yang dikerjakan manusia. Ayat ini relevan untuk menjelaskan muraqabah sebagai kesadaran yang disertai evaluasi dan perhatian terhadap konsekuensi tindakan. (Qur'an Legacy)

:::

[292] S. Laumer, C. Maier, dan A. Eckhardt, “Information Technology as Solution or Source of Stress: A Review of the Literature,” Information Systems Journal; lihat pula tinjauan yang lebih baru mengenai information overload dalam F. Eppler dan J. Mengis, “The Concept of Information Overload: A Review of Literature from Organization Science, Accounting, Marketing, MIS, and Related Disciplines,” The Information Society 20, no. 5 (2004): 325–344. Literatur mengenai information overload menunjukkan bahwa peningkatan jumlah informasi dapat berkaitan dengan beban kognitif, kualitas pengambilan keputusan, dan kesejahteraan. Untuk kajian mutakhir, lihat “Causes, Consequences, and Strategies to Deal with Information Overload: A Scoping Review,” International Journal of Information Management Data Insights 4, no. 2 (2024), artikel 100261, DOI: 10.1016/j.jjimei.2024.100261.

[293] A. L. Dor-Ziderman et al., “Gray Matter and Functional Connectivity in Anterior Cingulate Cortex are Associated with the State of Mental Silence During Sahaja Yoga Meditation,” Frontiers in Human Neuroscience 11 (2017). Penelitian tersebut menemukan hubungan antara keadaan mental silence pada praktisi meditasi jangka panjang dengan jaringan otak yang berkaitan dengan perhatian, regulasi emosi, dan pengendalian kognitif. Temuan ini digunakan secara terbatas untuk mendukung pembahasan mengenai keheningan mental, bukan untuk membuktikan klaim teologis mengenai keheningan spiritual.

[294] Al-Qur’an, QS. al-Ra‘d [13]: 28. Ayat tersebut menyatakan bahwa hati orang-orang yang beriman memperoleh ketenteraman melalui dzikir kepada Allah. Ayat ini menjadi dasar tekstual untuk menghubungkan dzikir dengan ketenteraman hati, tetapi tidak

boleh diperluas menjadi klaim bahwa setiap bentuk keheningan secara otomatis menghasilkan keadaan spiritual tertentu.

[295] Al-Qur'an, QS. al-Hasyr [59]: 18. Ayat tersebut memerintahkan orang beriman agar setiap diri memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok. Dalam tradisi etika Islam, ayat ini menjadi salah satu dasar penting bagi gagasan muhasabah atau pemeriksaan diri. Tafsir Ibn Kathir dan al-Sa'di sama-sama menghubungkan ayat tersebut dengan perhatian terhadap amal dan persiapan menghadapi kehidupan akhirat.

[296] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1991). Al-Attas menempatkan pengetahuan dalam kerangka pembentukan manusia, adab, keadilan, dan tujuan hidup, sehingga pendidikan tidak hanya dipahami sebagai pengumpulan informasi.

[297] Al-Qur'an, QS. al-Isra' [17]: 36 dan QS. Yunus [10]: 36. QS. al-Isra' [17]: 36 melarang manusia mengikuti sesuatu yang tidak diketahui, sedangkan QS. Yunus [10]: 36 menegaskan bahwa dugaan tidak dapat menggantikan kebenaran. Kedua ayat tersebut relevan sebagai dasar kehati-hatian epistemologis dalam menafsirkan pengalaman batin.

[298] F. Eppler dan J. Mengis, "The Concept of Information Overload: A Review of Literature from Organization Science, Accounting, Marketing, MIS, and Related Disciplines," The Information Society 20, no. 5 (2004): 325–344. Kajian ini merupakan salah satu rujukan akademik yang sering digunakan dalam pembahasan information overload dan menjelaskan konsep tersebut melalui berbagai disiplin ilmu. Lihat juga tinjauan mutakhir dalam International Journal of Information Management Data Insights 4, no. 2 (2024), artikel 100261.

[299] Kesimpulan ini merupakan sintesis dari prinsip-prinsip yang terdapat dalam QS. al-Ra'd [13]: 28, QS. al-Hasyr [59]: 18, QS. al-Isra' [17]: 36, dan QS. Yunus [10]: 36, serta literatur mengenai perhatian, information overload, dan mental silence. Dengan demikian, pernyataan mengenai fungsi keheningan dalam bagian ini diposisikan sebagai kerangka konseptual, bukan sebagai klaim bahwa seluruh pengalaman keheningan memiliki efek spiritual atau psikologis yang sama.

[300] Hugh Talat Halman, "The Spirituality of Prayer in Islam," dalam Vincent J. Cornell dan Bruce B. Lawrence (eds.), The Wiley Blackwell Companion to Islamic Spirituality (Wiley-Blackwell, 2022), Chapter 14, pp. 248–276. DOI: 10.1002/9781118533789.ch14. Halman membahas shalat sebagai praktik spiritual Islam dan menghubungkannya antara lain dengan pembentukan karakter serta konsep ihsan. (Wiley Online Library)

[301] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Pemikiran al-Ghazali mengenai ibadah menekankan hubungan antara bentuk lahiriah amal dan keadaan batin, termasuk niat, kehadiran hati (ḥuḍūr al-qalb), dan kekhusyukan. Untuk kajian akademik modern mengenai posisi ḥuḍūr al-qalb dalam pemikiran al-Ghazali, lihat Muhammad Amanullah, "The Validity of Salah according to al-Ghazali with Special Reference to the Obligation to Observe Hudur al-Qalb throughout the Salah," Jurnal Fiqh 1 (2004): 29–42, DOI: 10.22452/fiqh.vol1no1.2. (Borneo Research Journal)

[302] Al-Qur'an, Q.S. al-'Ankabūt [29]:45 dan Q.S. al-Ra'd [13]:28. Q.S. al-'Ankabūt [29]:45 menghubungkan shalat dengan pencegahan terhadap al-fahshā' dan al-munkar, sedangkan Q.S. al-Ra'd [13]:28 menghubungkan dzikir dengan ketenteraman hati. Kedua ayat ini menjadi dasar langsung bagi pembahasan mengenai dimensi etis dan

batiniah ibadah. Teks ayat dan terjemahannya dapat diverifikasi melalui Quran.com dan Quranic Arabic Corpus. (Quran.com)

[303] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, Hadis no. 8a, hadis Jibril. Dalam hadis tersebut, Nabi Muhammad saw. menjelaskan ihsan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya; jika tidak dapat melihat-Nya, maka menyadari bahwa Allah melihat manusia. Hadis ini menjadi dasar normatif bagi hubungan antara ibadah dan kesadaran spiritual. (Sunnah.com)

[304] Hugh Talat Halman, "The Spirituality of Prayer in Islam," dalam Vincent J. Cornell dan Bruce B. Lawrence (eds.), The Wiley Blackwell Companion to Islamic Spirituality (Wiley-Blackwell, 2022), Chapter 14, pp. 248–276. DOI: 10.1002/9781118533789.ch14. Halman membahas shalat sebagai praktik spiritual Islam dan menghubungkannya antara lain dengan pembentukan karakter serta konsep ihsan. (Wiley Online Library)

[305] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Hadis no. 1; Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Hadis no. 1907. Hadis innama al-a'māl bi al-niyyāt menegaskan kedudukan niat dalam penilaian amal. Karena itu, pembahasan transformasi ibadah perlu mempertimbangkan bukan hanya tindakan lahiriah, tetapi juga orientasi batin yang menyertainya. Riwayat tersebut juga tercatat dalam sejumlah sumber hadis dengan jalur periwayatan yang dikenal luas. (Sunnah.com)

[306] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Dalam pembahasannya tentang tazkiyah dalam praktik pendidikan Islam, Yedi Supriadi menguraikan keterkaitan antara pembinaan akhlak, pembiasaan ibadah, dan pengembangan kesadaran spiritual. Sumber ini digunakan sebagai referensi kontemporer dan sebagai perspektif penulis, bukan sebagai pengganti sumber primer Al-Qur'an, hadis, atau karya ulama klasik. (Yedi Supriadi)

[307] Abū 'Īsā al-Tirmidhī, Jāmi' al-Tirmidhī, Hadis no. 1162. Hadis tersebut menyatakan bahwa orang beriman yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya. Hadis ini relevan untuk memperkuat argumen bahwa kualitas keberagamaan memiliki hubungan dengan pembentukan akhlak, meskipun hubungan tersebut tidak berarti bahwa satu indikator moral dapat digunakan sebagai satu-satunya ukuran kualitas ibadah seseorang. (Sunnah.com)

[308] Untuk kajian akademik kontemporer mengenai hubungan fiqh al-'ibādah, perkembangan moral, dan dimensi spiritual-sosial ibadah, lihat Iqlima Dhuha Anwar, Naufal Firdaus, dan Aini Fikri, "An Integrative Analysis of Fiqh al-'Ibadah for the Moral Development of Contemporary Muslim Youth: Prayer, Zakat, Fasting, and Hajj," Mir'ah: Family Law and Legal Culture 2, no. 2 (2025), DOI: 10.23971/mirah.v2i2.420. Studi tersebut menempatkan ibadah tidak semata sebagai prosedur ritual, tetapi juga dalam kaitannya dengan pembentukan karakter dan penguatan moral-sosial. (Jurnal UIN Palangka Raya)

[309] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi nafs yang dapat mendorong manusia kepada keburukan, sekaligus menunjukkan bahwa kecenderungan tersebut tidak diposisikan sebagai determinasi mutlak karena dikaitkan dengan rahmat Allah. (Quran.com)

[310] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Karya ini menjadi sumber primer untuk memahami hubungan qalb, rūḥ, nafs, 'aql, dorongan syahwat dan amarah, serta pendidikan moral dan pengobatan penyakit batin. Deskripsi akademik mengenai struktur pembahasan Iḥyā' menguatkan pembacaan tersebut. (UINSA Catalog)

[311] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Karya ini menjadi sumber primer untuk memahami hubungan qalb, rūḥ, nafs, 'aql, dorongan syahwat dan amarah, serta pendidikan moral dan pengobatan penyakit batin. Deskripsi akademik mengenai struktur pembahasan Iḥyā' menguatkan pembacaan tersebut. (UINSA Catalog)

[312] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Bagian tentang keajaiban hati, pendidikan moral, penyakit batin, niat, dan pengawasan diri digunakan sebagai landasan untuk menganalisis hubungan antara pembentukan diri, orientasi batin, dan kecenderungan egoistik. (UINSA Catalog)

[313] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Bagian tentang keajaiban hati, pendidikan moral, penyakit batin, niat, dan pengawasan diri digunakan sebagai landasan untuk menganalisis hubungan antara pembentukan diri, orientasi batin, dan kecenderungan egoistik. (UINSA Catalog)

[314] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 14. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kecenderungan mencintai berbagai objek duniawi merupakan bagian dari pengalaman manusia, tetapi objek tersebut ditempatkan sebagai kesenangan kehidupan dunia, bukan sebagai tujuan akhir. (Quran)

[315] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Pembahasan tentang pendidikan moral dan penataan daya batin digunakan untuk membedakan pengendalian keinginan dari pemusnahan seluruh dorongan manusia. (Iranica Online)

[316] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan untuk menganalisis tafākhur dan takāthur sebagai bentuk keterikatan terhadap kebanggaan dan kompetisi akumulatif dalam kehidupan dunia. (Quran.com)

[317] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Pembahasan al-Ghazālī mengenai penyakit hati, niat, kemurnian orientasi, dan pendidikan moral digunakan untuk membedakan pencapaian yang bertanggung jawab dari ambisi yang dikuasai ego. (Iranica Online)

[318] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 142. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk membahas riyā' sebagai pergeseran orientasi ibadah kepada pandangan manusia. (Quran.com)

[319] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Bagian tentang niat, keikhlasan, pengawasan diri, dan riyā' digunakan untuk menjelaskan bahwa problem riyā' terutama berkaitan dengan orientasi batin, bukan semata-mata penampakan lahiriah. (Iranica Online)

[320] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr 59: 9. Ayat ini digunakan untuk membangun kontras antara hasad dan kemampuan menerima kelebihan yang diberikan kepada orang lain, bahkan mendahulukan orang lain ketika diri sendiri berada dalam kebutuhan. (Quran.com)

[321] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Pembahasan tentang penyakit hati dan pendidikan moral digunakan untuk memahami hasad sebagai gangguan batin yang memerlukan perubahan karakter, bukan sekadar koreksi perilaku sesaat. (Iranica Online)

[322] Al-Qur'an, Q.S. Luqmān 31: 18. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menganalisis kesombongan sebagai sikap yang memengaruhi relasi manusia dengan sesama dan tampak dalam perilaku merendahkan orang lain. (Quran.com)

[323] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Pembahasan tentang penyakit hati dan pendidikan moral digunakan

untuk memahami takabur sebagai persoalan karakter yang juga memengaruhi kemampuan menerima kebenaran dan membentuk kebajikan. (Iranica Online)

[324] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bahwa kematangan moral mencakup kemampuan menahan amarah dan memaafkan, sehingga pengendalian emosi tidak dipahami sebagai penyangkalan terhadap keberadaan emosi. (Quran.com)

[325] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Pembahasan al-Ghazālī mengenai daya amarah, pengendalian diri, dan pendidikan moral digunakan untuk menjelaskan perlunya menata, bukan sekadar memusnahkan, daya emosional manusia. (Iranica Online)

[326] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 20. Ayat ini digunakan sebagai landasan untuk membedakan keberadaan dunia sebagai realitas kehidupan dari keterikatan berlebihan terhadap permainan, perhiasan, kebanggaan, dan akumulasi duniawi. (Quran.com)

[327] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Pembahasan tentang zuhd dan pendidikan moral digunakan untuk menjelaskan keterlepasan batin dari dominasi kenikmatan dan kepemilikan duniawi. (Iranica Online)

[328] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Karya ini menjadi sumber primer utama untuk konsep riyāḍat al-nafs, pendidikan moral, pengobatan penyakit hati, muraqabah, muḥāsabah, dan mujāhadah. Kajian akademik tentang struktur Iḥyā' juga mengidentifikasi pembahasan al-Ghazālī mengenai latihan jiwa, pembentukan kebajikan, dan pengendalian keinginan sebagai bagian penting dari konstruksi etika spiritualnya. (Iranica Online)

[329] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, edisi cetakan pertama. Karya ini menjadi sumber primer utama untuk konsep riyāḍat al-nafs, pendidikan moral, pengobatan penyakit hati, muraqabah, muḥāsabah, dan mujāhadah. Kajian akademik tentang struktur Iḥyā' juga mengidentifikasi pembahasan al-Ghazālī mengenai latihan jiwa, pembentukan kebajikan, dan pengendalian keinginan sebagai bagian penting dari konstruksi etika spiritualnya. (Iranica Online)

[330] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8 No. 3 (2020), 235–254. Karya ini digunakan secara terbatas sebagai sumber primer kontemporer untuk menunjukkan hubungan antara praktik spiritual, pembentukan kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka; penggunaannya tidak dimaksudkan untuk menggeneralisasi hasil kajian tersebut kepada seluruh pengalaman spiritual manusia. (garuda.kemdiktisaintek.go.id)

[331] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥajj 22: 46. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa "hati" dalam bahasa Al-Qur'an memiliki fungsi yang berkaitan dengan pemahaman dan pengenalan, sehingga tidak dapat direduksi menjadi sekadar pusat emosi biologis. (Quranic Arabic Corpus)

[332] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memahami keterkaitan qalb, rūḥ, nafs, dan 'aql dalam konstruksi antropologi dan pendidikan spiritual al-Ghazālī.

[333] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 18. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bahwa mendengar dan menerima informasi harus disertai kemampuan memilih yang terbaik

serta dikaitkan dengan ulū al-albāb, sehingga rasionalitas dipahami sebagai kemampuan membedakan dan menilai. (Islam Awakened)

[334] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperkaya pembahasan mengenai identitas, penilaian moral, dan hubungan antara pemahaman diri dengan horizon nilai. (Google Books)

[335] Antonio R. Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (New York: G.P. Putnam, 1994). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara emosi, perasaan, dan kemampuan penalaran serta pengambilan keputusan; katalog Library of Congress dan katalog perpustakaan akademik mengonfirmasi identitas bibliografis karya tersebut. (Library of Congress)

[336] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York and London: Longmans, Green, 1902). Karya ini digunakan untuk membangun pendekatan kritis terhadap pengalaman religius dan mistikal sebagai fenomena personal yang memiliki keragaman bentuk dan tidak dapat disamakan begitu saja dengan pembuktian metafisis. (Wikisource)

[337] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8 No. 3 (2020), 235–254. Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk mendokumentasikan keterkaitan praktik spiritual, kesadaran, firasat, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka; klaimnya dibatasi pada konteks yang diteliti. (Garuda)

[338] 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 diri berkaitan dengan horizon nilai dan sumber-sumber moral yang memungkinkan manusia melakukan penilaian terhadap dirinya sendiri. (Google Books)

[339] Antonio R. Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (New York: G.P. Putnam, 1994). Karya ini digunakan untuk menjelaskan kontribusi emosi dan perasaan terhadap proses rasional serta pengambilan keputusan. (Library of Congress)

[340] Antonio R. Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (New York: G.P. Putnam, 1994). Karya ini digunakan untuk menjelaskan kontribusi emosi dan perasaan terhadap proses rasional serta pengambilan keputusan. (Library of Congress)

[341] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York and London: Longmans, Green, 1902). Karya ini digunakan sebagai dasar dialog dengan pendekatan psikologis-filosofis terhadap pengalaman religius individual dan untuk membedakan deskripsi pengalaman dari penetapan status metafisisnya. (Wikisource)

[342] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8 No. 3 (2020), 235–254. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bagaimana pengalaman spiritual, kesadaran, firasat, dan intuisi didokumentasikan dalam konteks komunitas dzikir tertentu, tanpa menggeneralisasikannya menjadi hukum universal pengalaman manusia. (Garuda)

[343] Antonio R. Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (New York: G.P. Putnam, 1994). Sumber ini digunakan untuk membedakan fungsi informasi emosional dari proses penalaran dan keputusan, sekaligus menunjukkan bahwa emosi tidak identik dengan kebenaran atau rasionalitas itu sendiri. (Library of Congress)

[344] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 18. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi kemampuan mendengar, membandingkan, dan memilih yang terbaik sebagai bentuk penggunaan daya pemahaman manusia. (Islam Awakened)
[345] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1995). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk konstruksi al-Ghazālī mengenai keterkaitan qalb, rūḥ, nafs, dan ʻaql serta pembinaan manusia melalui pengetahuan dan penyucian diri.
[346] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥajj 22: 46. Ayat ini digunakan untuk memperkuat pembacaan bahwa hati dalam Al-Qur'an memiliki dimensi pemahaman, bukan hanya dimensi afektif. (Quranic Arabic Corpus)
[347] Antonio R. Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (New York: G.P. Putnam, 1994). Karya ini digunakan sebagai dialog ilmiah kontemporer mengenai keterkaitan emosi, perasaan, dan rasionalitas dalam proses pengambilan keputusan. (Library of Congress)
[348] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Karya ini menjadi sumber primer utama untuk pembahasan penyakit-penyakit jiwa (al-Muhlikāt) dan kebajikan penyelamat (al-Munjiyāt) dalam kerangka etika dan spiritualitas al-Ghazālī. Edisi dan penerbitannya dapat diverifikasi melalui katalog Perpustakaan UIN Sunan Ampel. (UINSA Catalog)
[349] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan konseptual mengenai kemungkinan jiwa mengalami penyucian maupun kerusakan dan mengenai tanggung jawab manusia terhadap proses tersebut. (Quran)
[350] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 23. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai penolakan terhadap kesombongan dan sebagai dasar untuk menganalisis kibr sebagai penyakit orientasi diri. (Quran)
[351] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Pembahasan kibr dalam Iḥyāʾ digunakan untuk memahami kesombongan sebagai penyakit batin yang berkaitan dengan penilaian seseorang terhadap dirinya dan orang lain. (UINSA Catalog)
[352] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Iḥyāʾ membahas ḥasad sebagai salah satu penyakit jiwa dalam bagian al-Muhlikāt dan digunakan di sini untuk menjelaskan dimensi batin dengki serta kebutuhan akan transformasi orientasi diri. (UINSA Catalog)
[353] Al-Qur'an, Q.S. al-Māʿūn 107: 4–6. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual untuk membahas riya sebagai bentuk penyimpangan orientasi dalam praktik keagamaan. (Quran.com)
[354] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Bagian tentang riyāʾ digunakan untuk menjelaskan hubungan antara amal lahiriah, pencarian kedudukan, dan orientasi batin pelaku. (UINSA Catalog)
[355] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini menjadi landasan normatif bahwa kebencian tidak boleh menghapus prinsip keadilan dan digunakan untuk membedakan pengalaman emosional dari keputusan moral. (Quran.com)
[356] Al-Qur'an, Q.S. Āli ʿImrān 3: 134. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan pengendalian amarah dan pemaafan sebagai bagian dari pembentukan karakter ihsan. (Quran.com)
[357] Al-Qur'an, Q.S. Āli ʿImrān 3: 175. Ayat ini digunakan untuk membahas transformasi rasa takut dan pembedaan antara ketakutan yang menguasai manusia dengan orientasi takut kepada Allah. (Quran)

[358] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Pembahasan tentang khawf dan rajāʾ digunakan untuk memahami fungsi spiritual rasa takut sekaligus perlunya keseimbangan antara takut dan harapan. (UINSA Catalog)
[359] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Iḥyāʾ digunakan sebagai sumber primer untuk memahami penataan kehidupan batin, hubungan manusia dengan dunia, dan kebajikan spiritual sebagai jalan pemulihan orientasi jiwa. (UINSA Catalog)
[360] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 53. Ayat ini menjadi landasan normatif bahwa kesalahan dan pelanggaran tidak menutup kemungkinan kembali kepada Allah dan karena itu taubat tidak boleh disamakan dengan keputusasaan. (Quran.com)
[361] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Kitāb al-Tawbah digunakan untuk menjelaskan taubat sebagai proses kesadaran, penyesalan, dan perubahan orientasi moral dalam perjalanan spiritual. (UINSA Catalog)
[362] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan utama mengenai tazkiyah sebagai proses pemurnian jiwa dan tanggung jawab manusia dalam mengolah kecenderungan moralnya. (Quran)
[363] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Karya ini digunakan untuk menjelaskan tazkiyah melalui pembinaan jiwa, pengendalian dorongan, latihan moral, dan pembentukan kebajikan. (UINSA Catalog)
[364] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8 No. 3 (2020), 235–254. Artikel ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menunjukkan penerapan praktik spiritual yang dikaitkan dengan pembentukan kesadaran dan jati diri dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka. (ResearchGate)
[365] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 153. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai sabar sebagai sumber daya spiritual dalam menghadapi kehidupan dan sebagai bentuk pertolongan yang berkaitan dengan orientasi kepada Allah. (Quran.com)
[366] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Kitāb al-Ṣabr wa al-Shukr (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Bagian ini digunakan untuk memahami sabar sebagai kebajikan aktif yang diperlukan dalam ketaatan, pengendalian diri, dan menghadapi kesulitan. Struktur Iḥyāʾ menempatkan kitab sabar dan syukur sebagai bagian dari al-Munjiyāt. (UINSA Catalog)
[367] Al-Qur'an, Q.S. Ibrāhīm 14: 7. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk membahas syukur sebagai respons manusia terhadap nikmat dan sebagai orientasi yang memengaruhi cara nikmat dipahami serta digunakan. (Quranic Arabic Corpus)
[368] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Kitāb al-Ṣabr wa al-Shukr (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Bagian ini digunakan untuk menjelaskan syukur sebagai kebajikan yang mencakup pengenalan, pengakuan, ekspresi, dan penggunaan nikmat secara benar. (Aliftaa)
[369] Al-Qur'an, Q.S. al-Ṭalāq 65: 3. Ayat ini menjadi landasan tekstual mengenai tawakal dan digunakan untuk menjelaskan hubungan antara ketergantungan kepada Allah, kecukupan spiritual, dan keterbatasan kontrol manusia terhadap hasil. (Quran)
[370] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Pembahasan tawakkul dalam Iḥyāʾ digunakan untuk menjelaskan tawakal sebagai keadaan batin yang mengatur hubungan manusia dengan sebab, usaha, dan hasil. (UINSA Catalog)

[371] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 27–30. Ayat ini digunakan sebagai landasan Qur'ani mengenai keadaan nafs yang kembali kepada Tuhan dalam keadaan rāḍiyah marḍiyyah, sekaligus sebagai horizon eskatologis bagi pembahasan ridha. (Quran.com)
[372] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995). Pembahasan riḍā digunakan untuk memahami penerimaan batin terhadap ketentuan Allah sebagai salah satu tahap penting dalam pembinaan jiwa, tanpa menyamakannya dengan kepasifan atau pengabaian tanggung jawab moral. (UINSA Catalog)
[373] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 78. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menjelaskan bahwa manusia memasuki kehidupan tanpa pengetahuan yang telah selesai, tetapi memiliki perangkat pendengaran, penglihatan, dan af'idah yang memungkinkan perkembangan pengetahuan dan kesadaran. (Quran.com)
[374] Abraham H. Maslow, Motivation and Personality (New York: Harper & Row, 1954). Karya ini digunakan untuk memperkenalkan perspektif psikologi humanistik mengenai perkembangan kapasitas manusia dan aktualisasi diri, sekaligus menjadi pembanding yang dibedakan dari kerangka normatif antropologi Islam. (WorldCat)
[375] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 30. Ayat ini menjadi landasan utama pembahasan mengenai fitrah sebagai bagian dari penciptaan manusia dan keterkaitannya dengan orientasi kepada agama yang lurus. (Quranenc)
[376] Yedi Supriadi, "Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)," situs resmi Yedi Supriadi, tanpa tahun publikasi yang tercantum. Halaman tersebut digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menjelaskan hubungan yang dikemukakan Yedi antara jiwa, fitrah, kesadaran, spiritualitas, akhlak, dan pengembangan potensi batin. (Yedi Supriadi)
[377] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 78. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan perangkat manusia dalam memperoleh dan mengolah pengalaman, khususnya pendengaran, penglihatan, dan af'idah. (Quran.com)
[378] Yedi Supriadi, "The-Greates-Genius," situs resmi Yedi Supriadi, tanpa tahun publikasi yang tercantum. Halaman tersebut digunakan untuk memverifikasi gagasan Yedi mengenai berpikir sebagai aktivitas multidimensional dan pentingnya integrasi kekuatan intelektual dengan kesadaran batin. (Yedi Supriadi)
[379] Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History, edisi ringkas, diterjemahkan Franz Rosenthal, Princeton University Press, 2015. Karya ini digunakan sebagai sumber klasik untuk menjelaskan orientasi sosial manusia dan hubungan antara kehidupan individual, solidaritas, serta pembentukan masyarakat dan peradaban. (Google Books)
[380] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini menjadi landasan untuk menjelaskan potensi moral-spiritual manusia, sekaligus menegaskan bahwa potensi tersebut memerlukan proses penyucian dan tidak otomatis menghasilkan kesalehan. (Quran)
[381] Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami," situs resmi Yedi Supriadi, tanpa tahun publikasi yang tercantum. Halaman tersebut digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menjelaskan konstruksi Yedi mengenai perkembangan kesadaran, integrasi akal dan hati, alam fitrah, serta dimensi spiritual dalam pembentukan kepribadian. (Yedi Supriadi)
[382] Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History, edisi ringkas, diterjemahkan Franz Rosenthal, Princeton University Press, 2015. Karya ini digunakan untuk memperkaya analisis mengenai hubungan antara solidaritas kelompok, kekuatan sosial, dan pembentukan otoritas dalam kehidupan masyarakat. (Google Books)

[383] Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach (Cambridge, MA dan London: Harvard University Press, 2011). Karya ini digunakan sebagai perspektif pembanding mengenai kemampuan nyata manusia untuk melakukan dan menjadi sesuatu, sekaligus untuk menegaskan pentingnya kesempatan dan kondisi sosial dalam aktualisasi kemampuan. (JSTOR)
[384] Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999). Karya ini digunakan sebagai perspektif pembanding untuk menjelaskan pentingnya kebebasan dan kemampuan nyata manusia dalam membentuk kehidupan yang memiliki nilai bagi dirinya, sebelum konsep tersebut disintesiskan secara kritis dengan orientasi amanah dalam antropologi Islam. (Google Books)
[385] Abraham H. Maslow, Motivation and Personality (New York: Harper & Row, 1954). Karya ini digunakan sebagai sumber pembanding mengenai aktualisasi diri dan perkembangan kapasitas manusia, bukan sebagai dasar tunggal untuk memahami aktualisasi dalam perspektif Islam. (WorldCat)
[386] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bahwa perkembangan manusia tidak hanya berkaitan dengan peningkatan kemampuan, tetapi juga dengan penyucian jiwa dan pengendalian arah moralnya. (Quran)
[387] Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach (Cambridge, MA dan London: Harvard University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk memperluas konsep aktualisasi melalui perhatian pada kemampuan nyata dan kesempatan manusia untuk melakukan serta menjadi sesuatu yang bernilai. (JSTOR)
[388] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 11. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menjelaskan bahwa perubahan keadaan manusia memiliki dimensi internal dan menuntut perubahan pada apa yang berada dalam diri manusia. (Quran)
[389] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York and London: Longmans, Green, 1902). Karya ini digunakan untuk menjelaskan transformasi sebagai perubahan pusat orientasi kesadaran, energi personal, dan kebiasaan yang secara bertahap membentuk kehidupan seseorang. (Christian Classics Ethereal Library)
[390] Al-Qur'an, Q.S. al-Bayyinah 98: 5. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk membahas orientasi batin tindakan, khususnya pengabdian yang diarahkan secara tulus kepada Allah. (Quran)
[391] Al-Qur'an, Q.S. al-Taḥrīm 66: 8. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk memahami taubat sebagai tindakan kembali kepada Allah dengan kesungguhan, bukan sekadar penyesalan psikologis. (Quran)
[392] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān, tafsir Q.S. al-Taḥrīm 66: 8. Penafsiran ini digunakan untuk memperjelas makna tawbah nasūḥā sebagai kembali dari dosa kepada ketaatan dan meninggalkan perbuatan yang salah. (Quran.com)
[393] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 53. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bahwa kemungkinan transformasi tidak ditutup oleh besarnya kesalahan masa lalu dan bahwa keputusasaan tidak boleh menjadi kesimpulan eksistensial manusia. (Quran.com)
[394] Al-Qur'an, Q.S. al-'Ankabūt 29: 69. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menjelaskan hubungan antara kesungguhan manusia dalam berjuang dan terbukanya jalan petunjuk. (Quran)

[395] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York and London: Longmans, Green, 1902). Pembahasan James mengenai konversi digunakan sebagai perspektif komparatif untuk menunjukkan bahwa perubahan moral dan religius dapat terbentuk melalui pembangunan kebiasaan baru secara bertahap. (Christian Classics Ethereal Library)

[396] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 200. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi ketekunan, daya tahan, dan keteguhan sebagai unsur penting dalam mempertahankan orientasi hidup yang bernilai. (Quranic Arabic Corpus)

[397] William James, The Principles of Psychology. Pembahasan James mengenai kebiasaan digunakan secara komparatif untuk menjelaskan bahwa pengulangan membentuk pola tindakan yang sekaligus memudahkan pelaksanaan dan dapat menyulitkan perubahan kebiasaan lama. Pembahasan mengenai tema tersebut juga dirangkum dalam kajian sejarah psikologi agama yang merujuk langsung pada karya James. (MDPI)

[398] William James, The Principles of Psychology. Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kebiasaan dan pembentukan karakter, khususnya gagasan bahwa karakter memiliki dimensi yang dibentuk melalui kebiasaan yang berlangsung dalam kehidupan. (MDPI)

[399] 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): 235–254. Artikel ini digunakan secara terbatas sebagai studi kontekstual mengenai hubungan praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam komunitas dzikir tertentu. (Garuda)

[400] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York and London: Longmans, Green, 1902). Pembahasan tentang konversi digunakan untuk menjelaskan bagaimana pengalaman dapat mengubah pusat orientasi kesadaran dan energi personal. (Christian Classics Ethereal Library)

[401] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York and London: Longmans, Green, 1902). Bagian yang membahas kriteria penilaian pengalaman digunakan untuk menegaskan bahwa rasa puas atau kuatnya pengalaman batin tidak dengan sendirinya cukup untuk menetapkan kebenarannya. (Christian Classics Ethereal Library)

[402] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 53. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan kemungkinan kembali dan transformasi setelah kesalahan atau pengalaman yang merusak, tanpa menjadikan masa lalu sebagai penutup kemungkinan perubahan. (Quran.com)

[403] 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): 235–254. Artikel ini digunakan sebagai studi kontekstual mengenai hubungan praktik spiritual dengan proses kesadaran dan pembentukan jati diri; penggunaannya di sini tidak dimaksudkan untuk menggeneralisasi pengalaman komunitas tersebut kepada seluruh manusia. (Garuda)

[404] William James, The Principles of Psychology. Pembahasan mengenai kebiasaan digunakan untuk menjelaskan bagaimana pengulangan memperkuat pola tindakan dan mengapa perubahan memerlukan pembentukan pola baru yang cukup konsisten. Perspektif ini juga dikaji kembali dalam penelitian sejarah psikologi agama yang

menempatkan kebiasaan sebagai unsur penting dalam perubahan karakter dan religiusitas. (MDPI)

[405] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 200. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan keteguhan sebagai proses yang membutuhkan kesabaran, ketahanan, dan penjagaan orientasi moral. (Quran.com)

[406] Al-Qur'an, Q.S. al-Taḥrīm 66: 8; penafsiran al-Ṭabarī atas ayat tersebut digunakan untuk menjelaskan dimensi keberlanjutan dalam taubat, khususnya kembali dari dosa kepada ketaatan dan meninggalkan pengulangan perbuatan yang salah. (Quran.com)

[407] 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): 235–254. Artikel ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer yang relevan untuk menunjukkan hubungan antara praktik spiritual, pembentukan kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam konteks komunitas tertentu. (Garuda)

[408] Al-Qur'an, Q.S. al-Kahf 18: 29. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai adanya pilihan manusia dalam merespons petunjuk, sekaligus sebagai pijakan awal untuk membahas hubungan antara pilihan dan tanggung jawab moral.

[409] Al-Qur'an, Q.S. al-Najm 53: 39. Ayat ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai keterkaitan antara usaha manusia dan pertanggungjawaban atas amal, tanpa menafsirkannya sebagai jaminan bahwa setiap usaha menghasilkan akibat material yang identik dengan keinginan pelakunya.

[410] Al-Qur'an, Q.S. al-Insyiqāq 84: 6. Ayat ini digunakan sebagai landasan konseptual mengenai kehidupan manusia sebagai perjalanan usaha menuju Allah dan untuk memperluas pengertian ikhtiar dari sekadar pencapaian material menuju orientasi eksistensial.

[411] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 186. Ayat ini digunakan sebagai landasan teologis mengenai relasi doa antara manusia dan Allah, khususnya untuk menjelaskan bahwa doa tidak semata-mata instrumen memperoleh hasil material.

[412] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 11. Ayat ini digunakan secara terbatas sebagai pijakan normatif mengenai pentingnya perubahan dan tindakan manusia, bukan sebagai formula deterministik untuk menjelaskan seluruh perubahan individual maupun sosial.

[413] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 159. Ayat ini digunakan sebagai landasan utama untuk menjelaskan keterkaitan antara musyawarah, pengambilan keputusan, dan tawakal, sehingga tawakal tidak dipahami sebagai pengganti ikhtiar.

[414] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 216. Ayat ini digunakan untuk membatasi penilaian manusia terhadap manfaat atau mudarat suatu peristiwa dan menjadi landasan epistemologis bagi sikap hati-hati dalam menafsirkan kegagalan.

[415] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 155. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai keberadaan ujian dalam kehidupan manusia dan untuk membahas kesabaran sebagai respons terhadap kesulitan.

[416] Al-Qur'an, Q.S. Muḥammad 47: 31. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan fungsi ujian dalam aktualisasi kualitas kesungguhan dan kesabaran manusia, dengan tetap memperhatikan persoalan teologis mengenai pengetahuan Allah.

[417] Al-Qur'an, Q.S. al-Qamar 54: 49. Ayat ini digunakan sebagai landasan teologis mengenai ketentuan dan ukuran dalam penciptaan, sekaligus sebagai titik awal untuk membedakan keyakinan kepada takdir dari fatalisme praktis.

[418] Al-Qur'an, Q.S. al-Bayyinah 98: 8. Ayat ini digunakan sebagai landasan mengenai relasi antara keridaan manusia kepada Allah dan penerimaan spiritual, bukan sebagai legitimasi untuk menerima secara pasif seluruh keadaan empiris.
[419] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menempatkan penghambaan kepada Allah sebagai orientasi fundamental eksistensi manusia dan sebagai horizon sintesis bagi pembahasan mengenai ikhtiar, takdir, tawakal, ridha, dan makna kehidupan.
[420] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 30. Ayat ini menjadi landasan antropologis bagi pembahasan mengenai manusia sebagai khalīfah di bumi dan menunjukkan bahwa kedudukan manusia berkaitan dengan tanggung jawab terhadap kehidupan.
[421] Al-Qur'an, Q.S. al-Ahzāb 33: 72. Ayat ini digunakan sebagai landasan teologis mengenai beratnya amanah manusia dan konsekuensi moral dari penerimaan tanggung jawab tersebut.
[422] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan konsep amanah dengan kewajiban menunaikan kepercayaan dan menegakkan keadilan dalam pengambilan keputusan.
[423] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini menjadi dasar untuk menjelaskan hubungan antara amanah, keadilan, dan kesadaran bahwa tindakan manusia berada dalam pengetahuan Allah.
[424] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9. Ayat ini digunakan sebagai landasan konseptual mengenai pentingnya penyucian jiwa sebagai proses pembentukan kualitas batin manusia.
[425] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking the Two Desires: Books XXII and XXIII of the Revival of the Religious Sciences, terj. T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1997). Karya ini digunakan untuk menjelaskan riyāḍat al-nafs dan pembentukan karakter melalui pendisiplinan dorongan serta pembenahan penyakit batin.
[426] Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami," karya yang dipublikasikan melalui kanal karya penulis. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan kerangka perkembangan kesadaran diri melalui fase alam samar, alam sadar, dan alam fitrah dalam perspektif yang dikembangkan Yedi Supriadi.
[427] Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan integrasi dimensi hati, jiwa, akal, ucapan, dan perilaku dalam pembentukan kepribadian.
[428] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai orientasi pengabdian manusia kepada Allah yang menjadi horizon transenden bagi pembahasan niat dan kepemimpinan. Sumber ayat ini juga menjadi landasan yang digunakan dalam uraian mengenai orientasi hidup dalam karya Yedi Supriadi.
[429] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking the Two Desires: Books XXII and XXIII of the Revival of the Religious Sciences. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan disiplin jiwa dan pengelolaan dorongan sebagai proses pembentukan karakter.
[430] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai penyucian jiwa sebagai orientasi pembentukan manusia.
[431] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai pengendalian amarah dan kemampuan memaafkan sebagai kualitas moral.

[432] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking the Two Desires: Books XXII and XXIII of the Revival of the Religious Sciences. Karya ini digunakan untuk menjelaskan kemarahan sebagai dorongan manusiawi yang membutuhkan disiplin moral dan pengendalian.
[433] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 36. Ayat ini digunakan sebagai landasan epistemik mengenai larangan mengikuti sesuatu tanpa pengetahuan dan tanggung jawab atas penggunaan kemampuan mengetahui.
[434] Yedi Supriadi, The Greates Genius (Filsafat Berpikir), karya yang memuat pembahasan tentang berpikir sebagai perjalanan ruhani, keseimbangan akal dan qalb, serta hubungan berpikir dengan transformasi spiritual. Informasi karya dan struktur pembahasannya terverifikasi melalui salinan karya yang tersedia pada kanal publikasi penulis.
[435] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking the Two Desires: Books XXII and XXIII of the Revival of the Religious Sciences. Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pendisiplinan jiwa, penyakit kesombongan, pencarian status, dan pembentukan karakter.
[436] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking the Two Desires: Books XXII and XXIII of the Revival of the Religious Sciences. Karya ini menjadi sumber primer untuk menjelaskan latihan jiwa sebagai mekanisme pembentukan karakter melalui pembiasaan.
[437] Al-Qur'an, Q.S. Hūd 11: 112. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bagi pembahasan mengenai keteguhan, konsistensi, dan larangan melampaui batas.
[438] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan amanah dengan kewajiban moral dalam menyampaikan kepercayaan dan menetapkan keputusan secara adil.
[439] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bahwa keadilan tidak boleh dikorbankan oleh kebencian, sehingga menjadi dasar penting bagi pembahasan integritas dan konsistensi moral.
[440] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan kewajiban mempertahankan keadilan bahkan ketika emosi dan kepentingan dapat mendorong manusia untuk menyimpang.
[441] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bahwa kemuliaan tidak ditentukan oleh identitas sosial, melainkan dikaitkan dengan ketakwaan.
[442] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk memberi landasan konseptual mengenai pengenalan antarmanusia dan penghormatan terhadap keberagaman sebagai dasar relasi sosial.
[443] Al-Qur'an, Q.S. Hūd 11: 112. Ayat ini menjadi dasar normatif bagi konsep keteguhan dalam menjalankan perintah dan menghindari pelampauan batas.
[444] Yedi Supriadi, Pembentukan Karakter Insaniyah (CV. Iman Rijalullah; tahun penerbitan tidak tercantum pada halaman identitas karya yang terakses). Karya ini digunakan untuk mengaitkan pembentukan karakter dengan proses pengolahan diri dan transformasi spiritual.
[445] Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami." Sumber ini digunakan sebagai kerangka kontemporer mengenai perkembangan kesadaran diri dan orientasi hidup dalam proses pembentukan kepribadian.

[446] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 26. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai pertemuan antara kekuatan atau kompetensi dan amanah dalam menilai kelayakan seseorang untuk memikul suatu tanggung jawab.
[447] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai dasar konseptual untuk memahami kekuasaan dalam hubungan dengan amanah dan keadilan.
[448] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menempatkan pencapaian manusia dalam horizon pengabdian kepada Allah.
[449] Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kesadaran terhadap tujuan hidup, transformasi batin, dan pembentukan kepribadian.
[450] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai landasan reflektif mengenai evaluasi diri, orientasi terhadap masa depan, dan kesadaran bahwa tindakan manusia berada dalam pengetahuan Allah.
[451] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Naṣīḥat al-Mulūk. Karya ini digunakan untuk menempatkan etika penguasa, pengendalian diri, keadilan, dan orientasi moral dalam satu kerangka pembinaan kepemimpinan. Keberadaan karya dan sejumlah edisinya dapat diverifikasi melalui katalog bibliografis; edisi terjemahan Inggris Ghazali's Book of Counsel for Kings diterbitkan oleh Oxford University Press pada 1964.
[452] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk pembahasan pembinaan jiwa, penyakit batin, muḥāsabah, latihan moral, dan hubungan antara transformasi batin dengan pembentukan akhlak.
[453] 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 untuk menunjukkan perhatian Yedi Supriadi terhadap praktik spiritual, shuhbah, pembentukan kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah. Informasi bibliografis artikel dapat diverifikasi melalui Garuda.
[454] Al-Qur'an, Q.S. al-Anʿām 6: 164. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan prinsip tanggung jawab personal: nasihat atau pengaruh pihak lain tidak menghapus pertanggungjawaban seseorang atas tindakannya sendiri.
[455] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara tazkiyat al-nafs, adab, muḥāsabah, muraqabah, latihan spiritual, dan pembentukan karakter dalam kerangka pendidikan Islam. Karya tersebut tersedia dalam publikasi digital yang dapat diverifikasi pada kanal publikasi penulis.
[456] 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 mendukung pembahasan mengenai hubungan praktik spiritual, pembentukan kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam konteks pembinaan spiritual. Informasi bibliografis artikel dapat diverifikasi melalui Garuda.
[457] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai horizon eksistensial yang memberi arah terhadap seluruh proses pembentukan diri dan kepemimpinan.
[458] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai horizon eksistensial manusia, yang dalam pembahasan ini menjadi dasar spiritual bagi pemaknaan kepemimpinan.

[459] Al-Qur'an, Q.S. al-Mu'minūn 23: 8. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan amanah dan pemeliharaan janji sebagai karakter moral yang relevan bagi pemegang tanggung jawab.
[460] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis no. 7138. Hadis ini digunakan untuk menjelaskan kepemimpinan sebagai tanggung jawab terhadap pihak yang berada dalam tanggungan pemimpin.
[461] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis no. 1. Hadis ini digunakan untuk menjelaskan posisi niat sebagai orientasi batin yang menentukan nilai tindakan.
[462] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan keadilan dengan takwa serta menunjukkan bahwa orientasi ketuhanan diuji justru ketika seseorang berhadapan dengan pihak yang tidak disukainya.
[463] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 08, no. 3 (2020): 231–250. Karya ini digunakan secara terbatas untuk memperkuat pembacaan mengenai hubungan praktik spiritual, kesadaran diri, dan pembentukan kepribadian; penggunaannya di sini tidak dimaksudkan sebagai atribusi teori kepemimpinan kepada Yedi Supriadi.
[464] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk mempertemukan keadilan dan ihsan dalam kerangka etika kepemimpinan.
[465] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 83. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara keinginan akan keunggulan atau kesombongan dengan risiko kerusakan sosial, sehingga relevan bagi pembahasan mengenai godaan kekuasaan.
[466] Al-Qur'an, Q.S. Ṣād 38: 26. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai bahaya mengikuti hawa dalam penggunaan kewenangan untuk mengadili dan memutuskan perkara.
[467] Abū al-Ḥasan al-Māwardī, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah. Karya ini digunakan sebagai sumber primer klasik untuk kerangka kepemimpinan dan penyelenggaraan kewenangan dalam tradisi fikih siyasah. Untuk konteks pembacaan akademik kontemporer terhadap konsep kepemimpinan Al-Māwardī, lihat Kharisma Elok, Jefik Zulfikar Hafizd, dan Mohamad Rana, "Al-Mawardi's Leadership Concept and Its Relevance to Indonesian Democracy," Journal of Law Justice 3, no. 1 (2025): 47–62.
[468] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Nasihat bagi Penguasa, terj. Ahmadie Thaha, Ilyas Ismail, dan Taufan Hidayat (Bandung: Mizan, 1994). Karya ini digunakan untuk menjelaskan dimensi moral, keadilan, pengendalian diri, dan tanggung jawab penguasa dalam pemikiran Al-Ghazālī. Data bibliografis edisi Indonesia tersebut tercatat dalam katalog perpustakaan daerah.
[469] Seyfi Say, "Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi / The Theory of Kingship in the Nasīhat ul-Mulūk of Ghāzalī," Marmara University Journal of Turkology 1, no. 2 (2015). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan karakter pemikiran politik Al-Ghazālī dalam Nasīhat al-Mulūk, khususnya pertemuan teori pemerintahan dengan etika dan perspektif sufistik.
[470] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan untuk mendasarkan pembahasan mengenai keadilan sebagai prinsip yang harus tetap berlaku bahkan ketika pemimpin menghadapi pihak yang tidak disukai.
[471] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 08, no. 3 (2020): 231–250. Sumber ini digunakan untuk

mendukung pembacaan mengenai spiritualitas sebagai proses pembentukan kesadaran diri dan kepribadian; penerapannya pada karakter kepemimpinan merupakan sintesis konseptual pembahasan ini.

[472] Muḥammad ibn Ismāʻīl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis no. 7138. Hadis ini digunakan untuk mendasarkan konsepsi kepemimpinan sebagai tanggung jawab pemeliharaan terhadap masyarakat, bukan semata-mata sebagai kewenangan untuk memerintah.

[473] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi hubungan antara amanah, pemberian kewenangan kepada yang berhak, dan keharusan menetapkan keputusan secara adil.

[474] Al-Qur'an, Q.S. al-Mu'minūn 23: 8. Ayat ini digunakan untuk menegaskan hubungan antara pemeliharaan amanah dan pemenuhan janji sebagai unsur moral yang menopang kepercayaan dalam kepemimpinan.

[475] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Nasihat bagi Penguasa, terj. Ahmadie Thaha, Ilyas Ismail, dan Taufan Hidayat (Bandung: Mizan, 1994). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara perilaku penguasa, keadilan, perhatian kepada rakyat, dan pengendalian diri dalam kerangka etika pemerintahan Al-Ghazālī.

[476] Seyfi Say, "Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi / The Theory of Kingship in the Nasīhat ul-Mulūk of Ghāzalī," Marmara University Journal of Turkology 1, no. 2 (2015). Artikel ini digunakan untuk memperjelas bahwa pemikiran pemerintahan Al-Ghazālī dalam Nasīhat al-Mulūk mempertemukan pertimbangan politik dengan etika dan perspektif sufistik.

[477] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 112. Ayat ini digunakan secara hati-hati untuk menunjukkan adanya artikulasi Qur'ani mengenai dimensi hubungan dengan Allah dan hubungan dengan manusia. Konteks ayat tetap harus diperhatikan sehingga penggunaannya tidak direduksi menjadi definisi terminologis langsung tentang ḥabl min Allāh dan ḥabl min al-nās.

[478] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan keragaman manusia, prinsip ta'āruf, dan implikasinya bagi relasi sosial yang menghormati perbedaan.

[479] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Imārah, hadis 1829a. Hadis ini digunakan untuk menegaskan dimensi pertanggungjawaban dalam kepemimpinan, termasuk tanggung jawab penguasa terhadap masyarakat dan kepala keluarga terhadap keluarganya.

[480] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan amanah dengan kewajiban menegakkan keadilan dalam pelaksanaan kewenangan.

[481] Yedi Supriadi, Psikologi Ruh Interpersonal, situs resmi penulis, tanpa tahun publikasi yang dapat diverifikasi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi gagasan penulis mengenai keterkaitan kualitas spiritual dengan empati, komunikasi, kepercayaan, dan harmoni hubungan interpersonal.

[482] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bahwa keadilan tidak boleh dikalahkan oleh kebencian atau preferensi emosional terhadap kelompok tertentu.

[483] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 125. Ayat ini digunakan untuk membangun prinsip komunikasi yang berorientasi pada hikmah, pengajaran yang baik, dan cara argumentasi yang terbaik.

[484] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan keragaman manusia dan ta'āruf sebagai dasar etis relasi sosial.
[485] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Imārah, hadis 1829a. Hadis ini digunakan untuk menegaskan bahwa setiap otoritas memiliki pertanggungjawaban terhadap pihak yang berada dalam tanggungannya.
[486] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi rekonsiliasi dan penyelesaian konflik dalam kehidupan bersama.
[487] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 55a. Hadis ini digunakan untuk menjelaskan dimensi naṣīḥah yang mencakup hubungan dengan pemimpin dan masyarakat luas.
[488] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 70. Ayat ini digunakan untuk memberikan dasar normatif mengenai penghormatan terhadap martabat manusia.
[489] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Imārah, hadis 1829a. Hadis ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kepemimpinan mencakup tanggung jawab dalam keluarga dan tidak terbatas pada jabatan politik.
[490] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk memberikan dasar konseptual mengenai keragaman manusia dan kebutuhan membangun hubungan sosial yang memungkinkan ta'āruf.
[491] Yedi Supriadi, "Psikologi Guru Islami," situs resmi penulis, tanpa tahun publikasi yang dapat diverifikasi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi pandangan bahwa guru memiliki fungsi lebih luas daripada transfer pengetahuan, yakni sebagai pembimbing dan teladan dalam pembentukan kesadaran peserta didik.
[492] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan penggunaan kewenangan dengan amanah dan keadilan dalam pengelolaan urusan manusia.
[493] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Imārah, hadis 142g. Hadis ini digunakan untuk menegaskan bahwa otoritas publik mengandung kewajiban memperhatikan kemaslahatan dan pelayanan terhadap masyarakat.
[494] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā 42: 38. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi prinsip musyawarah dalam pengelolaan urusan bersama.
[495] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 135. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan tuntutan keadilan yang tidak boleh dikalahkan oleh kepentingan diri, keluarga, atau status sosial pihak yang terlibat.
[496] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 9. Ayat ini digunakan untuk mengembangkan dimensi etis īthār atau mendahulukan kepentingan orang lain, dengan tetap memperhatikan konteks historis ayat mengenai kaum Anṣār dan Muhājirīn.
[497] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Imārah, hadis 1827. Hadis ini digunakan untuk menunjukkan bahwa keadilan merupakan prinsip kepemimpinan yang mencakup keputusan, keluarga, dan pihak-pihak yang berada di bawah kewenangan.
[498] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Imārah, hadis 142g. Hadis ini digunakan untuk menegaskan kewajiban moral pemegang otoritas untuk memperhatikan perbaikan keadaan dan pelayanan terhadap masyarakat.
[499] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 26. Ayat ini digunakan secara terbatas sebagai landasan konseptual mengenai pentingnya kemampuan (al-qawiyy) dan amanah (al-amīn) ketika seseorang diberi tanggung jawab.
[500] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk menghubungkan kepemimpinan pelayanan dengan keadilan, iḥsān, dan larangan terhadap tindakan yang merusak kehidupan sosial.

[501] 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): 231–250. Artikel ini digunakan secara terbatas untuk mendukung pembahasan mengenai hubungan antara praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri; perlu ditegaskan bahwa artikel tersebut tidak secara langsung mengembangkan teori tata kelola organisasi.
[502] World Bank, Worldwide Governance Indicators. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan governance sebagai cara otoritas dijalankan melalui tradisi dan institusi serta hubungan kualitas institusi dengan efektivitas pemerintahan, pelayanan publik, dan pembangunan.
[503] Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2014 tentang Administrasi Pemerintahan. Sumber ini digunakan untuk menempatkan tata kelola pemerintahan dalam kerangka asas-asas umum pemerintahan yang baik, keadilan, kepastian hukum, profesionalitas, transparansi, dan pencegahan penyalahgunaan kewenangan.
[504] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai hubungan amanah dengan kewajiban menetapkan keputusan secara adil.
[505] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan untuk memperkuat konstruksi keadilan dan ihsan sebagai orientasi normatif tindakan sosial dan kelembagaan.
[506] World Bank, Worldwide Governance Indicators. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan dimensi governance yang berkaitan dengan akuntabilitas, efektivitas pemerintahan, kualitas regulasi, supremasi hukum, dan pengendalian korupsi.
[507] OECD, OECD Public Integrity Handbook (Paris: OECD Publishing, 2020). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan integritas publik dengan manajemen risiko, pengendalian internal, akuntabilitas, transparansi, dan pengawasan.
[508] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā 42: 38. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai musyawarah dalam urusan bersama.
[509] Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2014 tentang Administrasi Pemerintahan. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan kewenangan pemerintahan dengan peraturan perundang-undangan dan asas-asas umum pemerintahan yang baik.
[510] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā 42: 38. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menempatkan musyawarah sebagai prinsip dalam pengelolaan urusan bersama.
[511] OECD, OECD Public Integrity Handbook (Paris: OECD Publishing, 2020). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pentingnya manajemen risiko dan pengendalian dalam menjaga integritas serta mencegah risiko penyimpangan dalam organisasi publik.
[512] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 188. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk membahas larangan penggunaan kekuasaan dan otoritas dalam memperoleh atau mengambil hak orang lain secara tidak sah.
[513] World Bank, World Development Report 2017: Governance and the Law. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana ketimpangan distribusi kekuasaan dapat menghasilkan eksklusi, capture, dan klientelisme serta mengapa reformasi governance perlu memperhatikan fungsi institusi dan relasi kekuasaan.
[514] OECD, OECD Public Integrity Handbook (Paris: OECD Publishing, 2020). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan fungsi pengendalian internal, manajemen risiko, pengawasan eksternal, dan mekanisme pertanggungjawaban dalam menjaga integritas kelembagaan.

[515] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif mengenai amanah dan keadilan dalam penggunaan kewenangan.
[516] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 7. Ayat ini digunakan secara kontekstual dan terbatas untuk menjelaskan perhatian normatif terhadap distribusi sumber daya dan pencegahan konsentrasi kekayaan; penggunaannya tidak dimaksudkan sebagai penyamaan langsung dengan teori distribusi ekonomi modern.
[517] United Nations Sustainable Development Group, Operationalizing Leaving No One Behind. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan prinsip leave no one behind, perhatian terhadap ketimpangan dan diskriminasi, partisipasi kelompok yang tertinggal, penggunaan data, pemantauan, dan akuntabilitas dalam pembangunan.
[518] World Commission on Environment and Development, Our Common Future. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan prinsip pembangunan berkelanjutan dan dimensi keadilan antargenerasi dalam pemenuhan kebutuhan manusia.
[519] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai refleksi terhadap konsekuensi tindakan dan orientasi tanggung jawab terhadap masa depan; penerapannya pada tata kelola merupakan sintesis konseptual pembahasan ini.
[520] United Nations, Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan dimensi ekonomi, sosial, dan lingkungan dalam pembangunan berkelanjutan serta komitmen untuk tidak meninggalkan siapa pun.
[521] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai landasan epistemologis untuk menegaskan keterbatasan manusia dalam memahami hakikat rūḥ dan sebagai dasar kehati-hatian dalam membangun antropologi spiritual. (Quran.com)
[522] Norillah Abdullah, Jamal Ahmed Badi, dan Siti Nazilah Mat Ali, "Conceptual Thinking from the Western and Islamic Perspectives," Al-Itqān: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies, Special Issue No. 3, 2021, 165–191. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan perbedaan cakupan proses berpikir dalam perspektif Barat dan Islam, khususnya keterkaitan 'aql, qalb, dan nafs dalam perspektif Islam.
[523] Ṣaḥīḥ Muslim, hadis 2564b–2564c. Hadis ini digunakan untuk mendukung argumentasi bahwa kualitas batin manusia dan amalnya memiliki kedudukan yang lebih mendasar daripada penampilan lahiriah semata. (Sunnah.com)
[524] Abdullah, Badi, dan Mat Ali, "Conceptual Thinking from the Western and Islamic Perspectives." Sumber ini digunakan untuk memperkuat pembahasan mengenai hubungan kemampuan berpikir, pencarian kebenaran, dan orientasi nilai dalam kerangka pemikiran Islam.
[525] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami (Psikologi Islam) (CV Iman Rijalullah). Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menjelaskan hubungan konsep diri, identitas manusia sebagai 'abd, kesadaran tujuan hidup, dan orientasi pengabdian kepada Allah. Informasi tahun penerbitan tidak dicantumkan karena tidak diperoleh secara cukup terverifikasi dari data bibliografis karya yang tersedia. (Yedi Supriadi)

# DAFTAR PUSTAKA


Abdel Haleem, M. A. S. (2008). *The Qur'an*. Oxford University Press.

Abdullah, N., Ahmed Badi, J., & Mat Ali, S. N. (2021). Conceptual thinking from the Western and Islamic perspectives. *AL-ITQAN: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies, 5*(3). https://journals.iium.edu.my/al-itqan/index.php/al-itqan/article/view/217

Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*. Oneworld.

Ahmed, K., & Yousaf, O. (2025). An exploration of mindfulness during the Islamic prayer in British and Pakistani Muslims. *Cogent Psychology, 12*(1), Article 2456335. https://doi.org/10.1080/23311908.2025.2456335

Al-Attas, S. M. N. (1991). *The concept of education in Islam: A framework for an Islamic philosophy of education*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Al-Bukhārī, M. ibn Ismāʿīl. (1997). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: The translation of the meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. M. Khan, Trans.). Darussalam.

Amanullah, M. (2004). The validity of salah according to al-Ghazali with special reference to the obligation to observe hudur al-qalb throughout the salah. *Jurnal Fiqh, 1*. https://doi.org/10.22452/fiqh.vol1no1.2

Anwar, I. D., Firdaus, N., & Fikri, A. (2025). An integrative analysis of fiqh al-ʿibadah for the moral development of contemporary Muslim youth: Prayer, zakat, fasting, and hajj. *Mir'ah: Family Law and Legal Culture, 2*(2). https://doi.org/10.23971/mirah.v2i2.420

Aristotle. (1990). *Politics* (H. Rackham, Trans.). Harvard University Press.

Avicenna (Ibn Sīnā). (2007). On the soul: The floating man. In J. McGinnis & D. C. Reisman (Trans.), *Classical Arabic philosophy: An anthology of sources*. Hackett Publishing Company.

Barbour, I. G. (1994). Experiencing and interpreting nature in science and religion. *Zygon, 29*(4). https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1994.tb00686.x

Barbour, I. G. (2000). *When science meets religion: Enemies, strangers, or partners?* HarperSanFrancisco.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Doubleday.

Bhat, A. M. (2016). Human psychology (fitrah) from Islamic perspective. *International Journal of Nusantara Islam, 4*(2). https://doi.org/10.15575/ijni.v4i2.1187

Brown, J. A. C. (2017). *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world* (2nd ed.). Oneworld Publications.

Buber, M. (1958). *I and thou* (R. G. Smith, Trans.). Charles Scribner's Sons.

Chittick, W. C. (2022). The spirituality of the Sufi path. In V. J. Cornell & B. B. Lawrence (Eds.), *The Wiley Blackwell companion to Islamic spirituality*. Wiley. https://doi.org/10.1002/9781118533789.ch17

Craig, R. T. (1999). Communication theory as a field. *Communication Theory, 9*(2). https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.1999.tb00355.x

Crowell, S. (2017). Existentialism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Damasio, A. R. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. G. P. Putnam.

Dzulkifli, M. A., & Alias, I. A. (2026). Integrating Al-Ghazali's insights of soul to the study of human cognition. *IIUM Journal of Human Sciences, 8*(1). https://doi.org/10.31436/ijohs.v8i1.414

Enjang, A. S., & Rustandi, R. (2022). Komunikasi transendental ritual keagamaan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah Pesantren Suryalaya Tasikmalaya. *Jurnal Komunikasi, 17*(1). https://doi.org/10.20885/komunikasi.vol17.iss1.art4

Eppler, M. J., & Mengis, J. (2004). The concept of information overload: A review of literature from organization science, accounting, marketing, MIS, and related disciplines. *The Information Society, 20*(5). https://doi.org/10.1080/01972240490507974

Farley, M. J. (1992). Thought and talk: The intrapersonal component of human communication. *AORN Journal, 56*(3). https://doi.org/10.1016/S0001-2092(07)70190-4

Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon Press.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday.

Griffin, E. A., Ledbetter, A. M., & Sparks, G. G. (2023). *A first look at communication theory* (11th ed.). McGraw Hill.

Halman, H. T. (2022). The spirituality of prayer in Islam. In V. J. Cornell & B. B. Lawrence (Eds.), *The Wiley Blackwell companion to Islamic spirituality*. Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781118533789.ch14

Harvey, R. (2017). *The Qur'an and the just society*. Edinburgh University Press.

Harvey, R. (2021). *Transcendent God, rational world: A Māturīdī theology*. Edinburgh University Press. https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474451642.001.0001

Harvey, R. (2024). Primordial human nature (fiṭra). In B. N. Wolfe et al. (Eds.), *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. University of St Andrews.

Hernández, S. E., Barros-Loscertales, A., Xiao, Y., González-Mora, J. L., & Rubia, K. (2018). Gray matter and functional connectivity in anterior cingulate cortex are associated with the state of mental silence during Sahaja Yoga

meditation. *Neuroscience, 371*. https://doi.org/10.1016/j.neuroscience.2017.12.017

Ibn Kathīr, I. ibn ʿUmar. (2000). *Tafsīr Ibn Kathīr (abridged)*. Darussalam.

Ibn Khaldūn. (2015). *The Muqaddimah: An introduction to history* (N. J. Dawood, Ed.; F. Rosenthal, Trans.; abridged ed.). Princeton University Press.

Izutsu, T. (2002). *Ethico-religious concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.

Jaiyeoba, H. B., Ushama, T., & Amuda, Y. J. (2024). The Quran as a source of ethical and moral guidance in contemporary society. *Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues, 9*(2).

James, W. (1890). *The principles of psychology*. Henry Holt and Company.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Longmans, Green, and Co.

Kierkegaard, S. (1980). *The concept of anxiety: A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin* (R. Thomte, Ed. & Trans., with A. B. Anderson). Princeton University Press.

Krause, N. M. (2022). Meaning in life: Bridging involvement in religion and health. In *Religion, virtues, and health: New directions in theory construction and model development*. Oxford University Press.

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. (2019). *Al-Qur'an dan terjemahannya: Edisi penyempurnaan 2019*. Kementerian Agama Republik Indonesia.

Layalia, S. A. (2025). Al-Ghazālī's perspective on human spiritual components: Heart, spirit, soul, and intellect. *AL-FALASIFAH: Journal of Philosophy and Islamic Studies, 1*(1).

Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. Harper & Row.

Mawson, T. J. (2022). Theism and meaning in life. In I. Landau (Ed.), *The Oxford handbook of meaning in life*. Oxford University Press.

Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist* (C. W. Morris, Ed.). University of Chicago Press.

Metz, T. (2013). *Meaning in life: An analytic study*. Oxford University Press.

Metz, T. (2026). The meaning of life. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2026 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Mohamed, Y. (1995). Fitrah and its bearing on the principles of psychology. *American Journal of Islam and Society, 12*(1).

Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. State University of New York Press.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (2007). *Ṣaḥīḥ Muslim* (N. Al-Khattab, Trans.). Darussalam.

Nagel, T. (1971). The absurd. *The Journal of Philosophy, 68*(20).

Nasr, S. H. (1993). *The need for a sacred science*. State University of New York Press.

Nasr, S. H., Dagli, C. K., Dakake, M. M., Lumbard, J. E. B., & Rustom, M. (Eds.). (2015). *The Study Quran: A new translation and commentary*. HarperOne.

Nurhakim, A., & Rahman, A. (2025). The Ihsan Hadith as the spiritual foundation of muraqabah: A comparative study with contemporary mindfulness. *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam, 27*(2).

Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press.

Oleś, P. K., Brinthaupt, T. M., Dier, R., & Polak, D. (2020). Types of inner dialogues and functions of self-talk: Comparisons and implications. *Frontiers in Psychology, 11*, Article 227. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00227

Organisation for Economic Co-operation and Development. (2020). *OECD public integrity handbook*. OECD Publishing.

Rahman, F. (2009). *Major themes of the Qur'an* (2nd ed.). University of Chicago Press.

Razzaq, A. (2022). Telaah konseptual komunikasi transendental dalam perspektif komunikasi Islam. *Wardah, 23*(2).

Republik Indonesia. (2014). *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 2014 tentang Administrasi Pemerintahan*.

Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another* (K. Blamey, Trans.). University of Chicago Press.

Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. *Journal of Religion and Health, 57*.

Rouzati, N. (2015). *Trial and tribulation in the Qur'an: A mystical theodicy*. Gerlach Press.

Ryan, R. M. (Ed.). (2023). *The Oxford handbook of self-determination theory*. Oxford University Press.

Saari, C. Z. (1998). Al-Ghazali's views on the heart, the spirit and the soul: A comparison between *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* and *Al-Risālah al-Laduniyyah*. *Jurnal Usuluddin, 7*.

Sachedina, A. (2005). Islamic ethics: Differentiations. In W. Schweiker (Ed.), *The Blackwell companion to religious ethics*. Blackwell Publishing.

Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.

Say, S. (2015). Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk'unda saltanat teorisi / The theory of kingship in the Nasīhat ul-Mulūk of Ghāzalī. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 1*(2).

Sayilgan, S. (2023). *God, evil, and suffering in Islam*. Cambridge University Press.

Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.

Shahrzadi, L., Mansouri, A., Alavi, M., & Shabani, A. (2024). Causes, consequences, and strategies to deal with information

overload: A scoping review. *International Journal of Information Management Data Insights, 4*(2).

Shannon, C. E., & Weaver, W. (1949). *The mathematical theory of communication*. University of Illinois Press.

Sharif, M. M. (Ed.). (1963). *A history of Muslim philosophy: With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim lands* (Vols. 1–2). Otto Harrassowitz.

Shedletsky, L. (2017). Intrapersonal communication. In M. Allen (Ed.), *The SAGE encyclopedia of communication research methods*. SAGE Publications.

Smart, N. (1996). *Dimensions of the sacred: An anatomy of the world's beliefs*. University of California Press.

Smith, D. W. (2013). Phenomenology. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.

Steger, M. F. (2018). Meaning in life: A unified model. In *The Oxford handbook of positive psychology* (3rd ed.). Oxford University Press.

Steger, M. F., Frazier, P., Oishi, S., & Kaler, M. (2006). The meaning in life questionnaire: Assessing the presence of and search for meaning in life. *Journal of Counseling Psychology, 53*(1).

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).

Supriadi, Y. (2018). Bimbingan kesehatan mental. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2018). Bimbingan spiritualitas dan intuisi Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2018). Meditasi Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2021). Spiritualitas dan intuisi dalam pembentukan jati diri. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Bimbingan konseling Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Pembangkitan alam bawah sadar. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi alam bawah sadar. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi spiritual. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi tasawuf: Dinamika alam bawah sadar. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi Tuhan: Membaca pikiran Tuhan. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Akal basyariyah dan akal rabbaniyah: Perjalanan pencarian dan pencerahan. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Akhlak tasawuf. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Aliyatul hidayah: Puncak tertinggi hidayah. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Bertasbih: Pondasi kesejahteraan. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Dinamika alam bawah sadar. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Dinamika kepribadian Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat metafisika. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat spiritualitas. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat teologi. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat umum. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat jiwa (Sirrul Asrar). CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat qalbu (Sirrul Asrar). CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat ruh (Sirrul Asrar). CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Ketahanan mental. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Krisis identitas Islami. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Konsep diri Islami: Psikologi Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Kontemplasi: Bersatu dengan Tuhan. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Meniti jalan haq: Shirathal mustaqim. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Pilar-pilar ma'rifat. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Psikologi kepribadian Islami. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Psikologi konseling Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Psikologi perkembangan Islami. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Psikologi transpersonal Islami. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Takdir vs. al-Bada': Fiqih tasawuf. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). The greatest genius: Filsafat berpikir. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (n.d.). Yedi Supriadi. https://yedisupriadi.com/

Taufik, M. T. (2013). Memperkenalkan komunikasi transdental. *Nizham Journal of Islamic Studies, 1*(2).

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Belknap Press of Harvard University Press.

The Noble Qur'an. (n.d.). *Quran.com*. https://quran.com/

United Nations General Assembly. (2015). *Transforming our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development* (A/RES/70/1).

United Nations Sustainable Development Group. (2022). *Operationalizing leaving no one behind: Guidance for UN country teams*. United Nations Sustainable Development Group.

Washburn, D. A., Adams, H., Kleider-Offutt, H. M., & Bell, D. (2017). The effects of prayer on attention resource availability and attention bias. *Religion, Brain & Behavior, 7*(2). https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1206612

Widjanarko, P. (2022). Menimbang komunikasi spiritual: Sebuah tinjauan konseptual. *Jurnal Peradaban, 2*(1). https://doi.org/10.51353/jpb.v2i1.657

Williams, C. (2020). *Religion and the meaning of life: An existential approach*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108377317

Winter, T. (2025). Evil and suffering. In B. N. Wolfe et al. (Eds.), *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. University of St Andrews. https://www.saet.ac.uk/Islam/EvilandSuffering

World Bank. (2017). *World development report 2017: Governance and the law*. World Bank. https://doi.org/10.1596/978-1-4648-0950-7

World Bank. (2025). *Worldwide Governance Indicators: 2025 revision*. World Bank.

World Commission on Environment and Development. (1987). *Our common future*. Oxford University Press.

World Values Survey Association. (n.d.). *Findings & insights*. World Values Survey Association.

Zika, S., & Chamberlain, K. (1992). On the relation between meaning in life and psychological well-being. *British Journal of Psychology, 83*(1). https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1992.tb02429.x

## 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/**

# ILMU KOMUNIKASI ALAM RUH

***Keterhubungan Manusia dengan Tuhan, Pembacaan Jiwa, Pertumbuhan Potensi, dan Kepemimpinan Diri***

**Syekh Dr. Yedi Supriadi**

***Mengapa manusia yang begitu mudah berkomunikasi dengan dunia justru sering kehilangan komunikasi dengan dirinya sendiri?***
***Mengapa seseorang dapat memiliki pengetahuan, kekuasaan, harta, dan hubungan sosial, tetapi tetap merasa kosong?***

*Ilmu Komunikasi Alam Ruh* mengajak pembaca menyusuri pertanyaan-pertanyaan tersebut melalui perpaduan perspektif spiritual Islam, pembacaan jiwa, kesadaran diri, pengembangan potensi, dan kepemimpinan diri. Di dalamnya, manusia dipandang bukan sekadar tubuh, melainkan sebagai kesatuan tubuh, jiwa, qalb, akal, nafs, dan ruh. Dari pemahaman tentang manusia inilah perjalanan dimulai: memahami fitrah, mengenali keterhubungan dengan Allah, membaca tanda-tanda kehidupan, menjalani doa dan ibadah sebagai proses pembentukan kesadaran, hingga belajar membaca diri sendiri.

Buku ini memperkenalkan *Ilmu Komunikasi Alam Ruh* sebagai sebuah kerangka konseptual untuk memahami keterhubungan manusia dengan Tuhan, bukan sebagai komunikasi verbal biasa, melainkan sebagai proses manusia berorientasi kepada petunjuk Tuhan, membangun kesadaran, memaknai kehidupan, merespons dengan ikhtiar, dan mengalami transformasi diri.

Perjalanan spiritual juga membutuhkan kewaspadaan. Tidak setiap suara batin adalah petunjuk Tuhan. Tidak setiap intuisi adalah ilham. Tidak setiap pengalaman adalah kebenaran. Karena itu, perjalanan ruhani perlu berjalan bersama wahyu, akal, kesadaran, ilmu, dan tanggung jawab. Perjalanan itu kemudian bergerak dari **kesadaran menuju perubahan**, dari perubahan menuju kedisiplinan, dari potensi menuju aktualisasi, dan akhirnya dari kepemimpinan diri menuju pengabdian kepada sesama.

Pada akhirnya, *Ilmu Komunikasi Alam Ruh* bukan hanya berbicara tentang bagaimana manusia memahami Tuhan, tetapi juga tentang bagaimana keterhubungan dengan Tuhan mengubah cara manusia memahami dirinya, menjalani kehidupannya, mengambil keputusan, memimpin dirinya, dan memberi manfaat bagi sesama. Sebab perjalanan mengenal Tuhan tidak dapat dipisahkan dari perjalanan Mengenal Diri, Memahami Kehidupan, Mengembangkan potensi, Memimpin diri, Mengabdi kepada Allah.

Dan seluruh perjalanan itu pada akhirnya membawa manusia kepada satu kesadaran, bahwa kehidupan bukan sekadar perjalanan untuk menemukan arah, tetapi perjalanan panjang untuk menemukan jalan pulang kepada Allah.