# JIWA
# THE BOOK OF SOUL

Kitab Diri dan Pembacaan Jiwa:
Kesadaran, Pengalaman Keagamaan,
dan Transformasi Manusia



Karya Syekh Dr. Yedi Supriadi

CV. IMAN RIJALULLAH

# JIWA
# THE BOOK OF SOUL

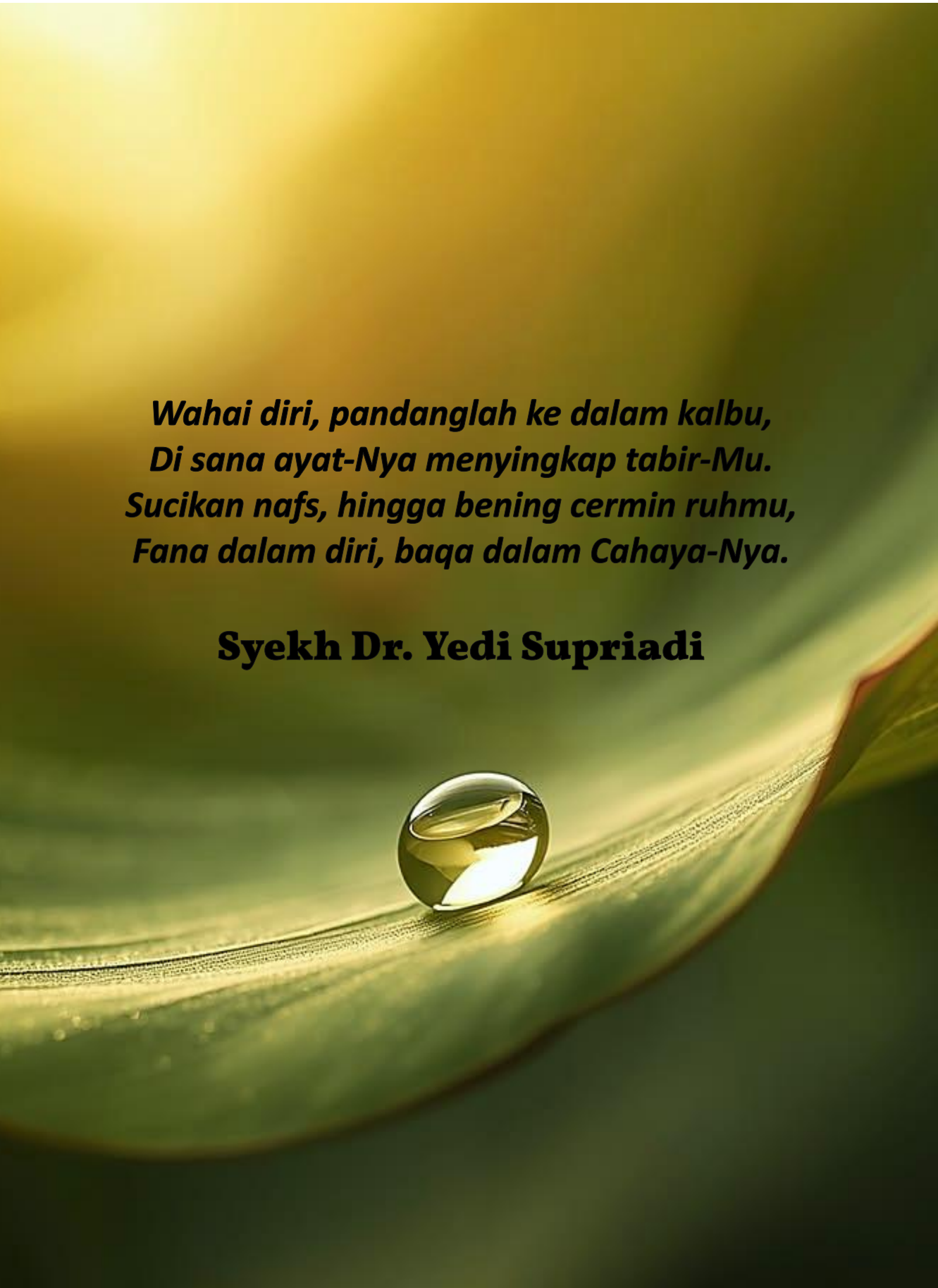
## Kitab Diri Dan Pembacaan Jiwa : Kesadaran, Pengalaman Keagamaan dan Transformasi Manusia

**SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI**

CV. IMAN RIJALULLAH
PENERBIT & PERCETAKAN

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

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



*Wahai diri, pandanglah ke dalam kalbu,*
*Di sana ayat-Nya menyingkap tabir-Mu.*
*Sucikan nafs, hingga bening cermin ruhmu,*
*Fana dalam diri, baqa dalam Cahaya-Nya.*

**Syekh Dr. Yedi Supriadi**

# JIWA
# THE BOOK OF SOUL
## Kitab Diri Dan Pembacaan Jiwa : Kesadaran, Pengalaman Keagamaan dan Transformasi Manusia


Penulis : **Syekh Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd**

- Pembimbing Majelis Dzikir RIJALULLAH" Buniwangi, Palasah - Majalengka - Jawa Barat – INDONESIA Pondok Pesantren RIJALULLAH, Berbasis Psikoterapi Islam
- Conselor di Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon
- Dosen STAI PUI Majalengka
- Dosen UIN SIBER Syekh Nurjati Cirebon
- Hp / WA : 0852-8008-4569
- E-mail : yedisupriadi0111@gmail.com
- Website : https://www.yedisupriadi.com/



**Pengantar :** Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd
**Editor :** Yadi
**Reviewer :** Wildan Nafi'an, Lilis Kartini
**Desain Cover (Ilustrator) :** Muhamad Jatnika, Yadi

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



Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis All right reserved



ISBN :

# Kata Pengantar

Segala puji bagi Allah Swt. yang telah menganugerahkan kepada manusia akal untuk berpikir, hati untuk merasakan, kesadaran untuk merefleksikan, serta kehidupan sebagai ruang untuk terus belajar dan bertumbuh. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., teladan manusia yang menunjukkan bahwa perjalanan spiritual bukan sekadar pencarian pengetahuan, melainkan juga proses pembentukan kesadaran, penyucian jiwa, dan penyempurnaan akhlak.

Buku *JIWA: THE BOOK OF SOUL — Kitab Diri dan Pembacaan Jiwa: Kesadaran, Pengalaman Keagamaan, dan Transformasi Manusia* lahir dari sebuah pertanyaan sederhana, tetapi sekaligus mendalam: siapakah manusia ketika ia berusaha membaca dirinya sendiri? Pertanyaan tersebut membawa kita pada wilayah yang tidak pernah benar-benar selesai dijelajahi. Jiwa bukan sekadar konsep yang dapat ditempatkan dalam satu definisi, melainkan sebuah pengalaman eksistensial yang hadir dalam kesadaran, pergulatan batin, pengalaman keagamaan, krisis, pencarian makna, hubungan dengan sesama, serta relasi manusia dengan Tuhan dan alam semesta.

Kitab Diri adalah metafora sekaligus kerangka reflektif untuk memahami manusia sebagai teks yang terus ditulis, dibaca, dan ditafsirkan. Jika kitab-kitab pada umumnya memiliki halaman terakhir, maka Kitab Diri tidak pernah benar-benar selesai. Setiap

pengalaman baru menambahkan halaman baru. Kehilangan, cinta, kegagalan, keberhasilan, doa yang terkabul, doa yang belum terkabul, perjumpaan, perpisahan, krisis, bahkan kesunyian, semuanya dapat menjadi ayat-ayat kehidupan yang mengundang manusia untuk membaca kembali dirinya.

Dalam pengertian tersebut, membaca diri bukanlah tindakan narsistik untuk menempatkan manusia sebagai pusat segala sesuatu. Sebaliknya, membaca diri justru merupakan perjalanan menuju kesadaran akan keterbatasan. Semakin dalam manusia membaca dirinya, semakin ia menyadari bahwa dirinya bukanlah Tuhan. Ia adalah makhluk yang bergantung, terbatas, berubah, dan senantiasa membutuhkan petunjuk.

Buku ini karena itu tidak dimaksudkan untuk menawarkan satu jawaban final tentang jiwa. Ia lebih merupakan sebuah undangan untuk memasuki ruang refleksi: membaca pengalaman, memahami kesadaran, menafsirkan pengalaman keagamaan, menghadapi krisis, melakukan penyucian diri, serta mempertanyakan kembali posisi manusia di tengah perubahan zaman.

Keberanian tersebut dapat disebut sebagai keberanian hermeneutis: keberanian untuk membuka kembali makna diri ketika berhadapan dengan ayat-ayat Allah—ayat yang tertulis dalam wahyu, ayat yang terhampar di alam, dan ayat yang hidup dalam diri manusia sendiri.

Pada akhirnya, perjalanan membaca Kitab Diri dapat diringkas dalam sebuah alur: Alur tersebut menjadi penting karena

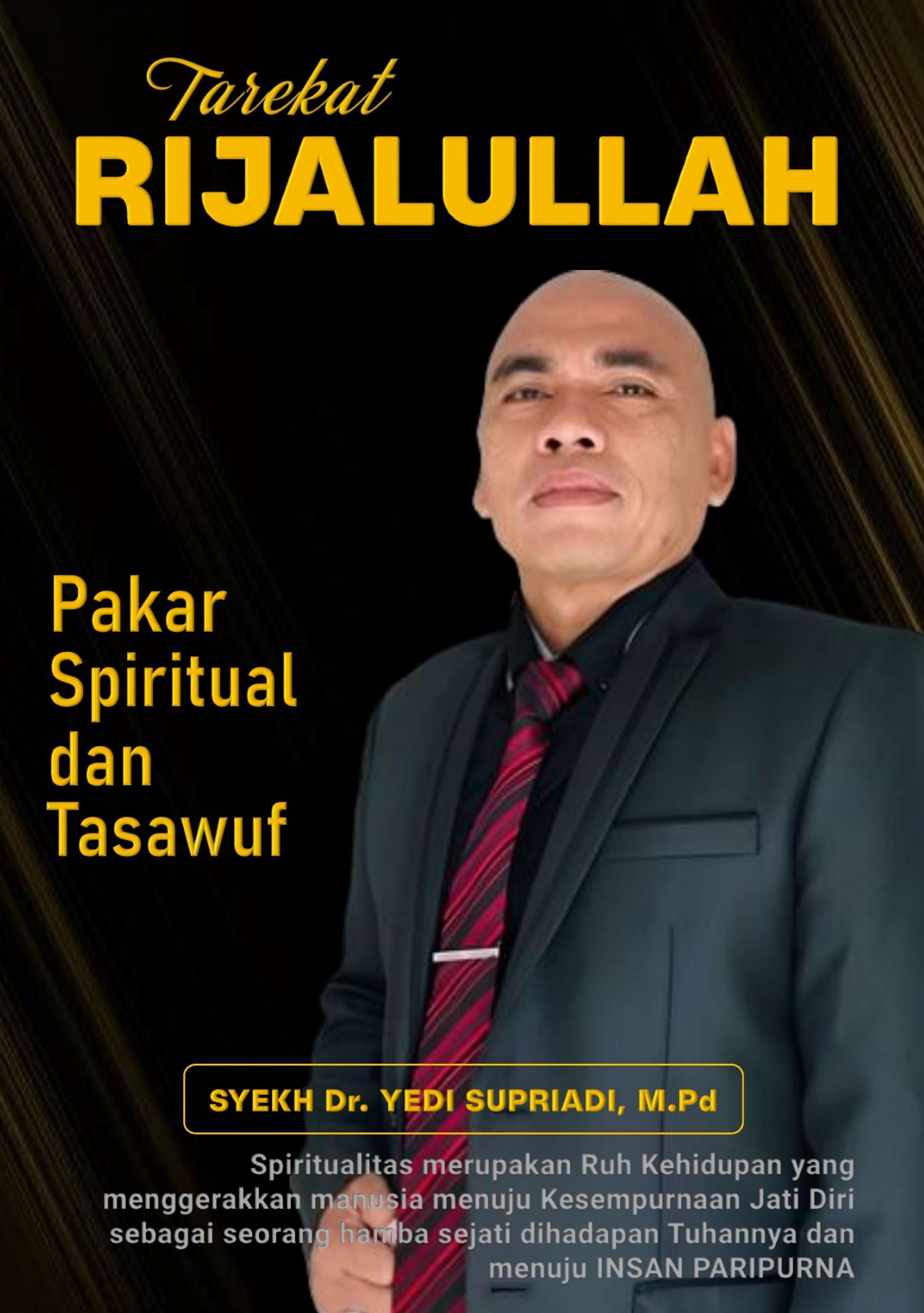
pengetahuan tentang diri tidak seharusnya berhenti sebagai pengetahuan. Kesadaran yang tidak melahirkan refleksi akan mudah menjadi sekadar pengalaman. Refleksi yang tidak melahirkan transformasi akan berhenti sebagai pemikiran. Dan transformasi yang tidak berujung pada akhlak akan kehilangan dimensi kemanusiaannya.

Kita membaca diri bukan agar menjadi Tuhan atas diri kita. Kita membaca diri agar semakin memahami betapa kita bukan Tuhan. Perjalanan ini tidak berhenti pada halaman terakhir. Justru ketika buku ini selesai dibaca, pembacaan yang sesungguhnya mungkin baru dimulai: pembacaan terhadap diri kita sendiri. *Iqra' kitabak. Bacalah kitabmu.*

Semoga buku ini menjadi ruang perjumpaan antara pengetahuan dan pengalaman, antara kesadaran dan refleksi, antara pencarian manusia dan petunjuk Tuhan. Semoga setiap pembaca menemukan bukan hanya jawaban, tetapi juga pertanyaan-pertanyaan baru yang membuatnya semakin jujur membaca dirinya, semakin sadar akan keterbatasannya, semakin dekat kepada Allah, dan semakin baik dalam menjalani kehidupan bersama sesama.

**Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd.**
Penulis

# Tarekat RIJALULLAH



## Pakar Spiritual dan Tasawuf

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

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

# DAFTAR ISI

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

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

**PROLOG ..... 1**

**MENGAPA MANUSIA HARUS MEMBACA DIRINYA? ..... 1**

Pertanyaan tentang jiwa ..... 7

Dari membaca teks menuju membaca diri ..... 11

Kitab Diri sebagai persoalan keagamaan ..... 16

Jiwa, kesadaran, pengalaman, dan transformasi ..... 20

Posisi Kitab Diri dalam Religious Studies ..... 24

Arah dan kontribusi ..... 29

**BAGIAN I ..... 36**

**JIWA SEBAGAI PERSOALAN STUDI AGAMA ..... 36**

**BAB I — PROBLEM JIWA DALAM RELIGIOUS STUDIES ..... 36**

Jiwa sebagai Persoalan tentang Manusia ..... 36

Soul, Self, Mind, dan Consciousness ..... 39

Jiwa antara Pengalaman dan Kepercayaan ..... 42

Jiwa sebagai Kategori Keagamaan ..... 45

Jiwa dalam Sejarah Studi Agama ..... 47

Problematika Reduksionisme terhadap Jiwa ..... 50
Jiwa sebagai Persoalan Interdisipliner ..... 53
Posisi Kajian Jiwa dalam Religious Studies ..... 56
**BAB II — KONSEP JIWA DALAM TRADISI KEAGAMAAN ..... 60**
Jiwa dalam Tradisi Islam ..... 60
Ruh, Nafs, Qalb, dan ‘Aql ..... 64
Fitrah dan Dimensi Batin Manusia ..... 69
Jiwa dalam Tradisi Tasawuf ..... 73
Soul dalam Tradisi Kristen ..... 76
Ātman dan Diri dalam Tradisi Hindu ..... 79
Diri dan Kritik terhadap Ātman dalam Buddhisme ..... 82
Konsep Jiwa dalam Tradisi Keagamaan Lain ..... 85
Persamaan dan Perbedaan Konseptual ..... 87
Batas-Batas Perbandingan Jiwa Antartradisi ..... 91
**BAB III — TEORI, METODE, DAN PENDEKATAN STUDI JIWA ..... 97**
Religious Studies dan Persoalan Jiwa ..... 97
Pendekatan Fenomenologi Agama ..... 99
Pendekatan Hermeneutika ..... 102
Pendekatan Antropologi Agama ..... 105
Pendekatan Psikologi Agama ..... 107

Pendekatan Filsafat Agama ..... 109
Cognitive Science of Religion ..... 112
Studi Kesadaran dan Pengalaman Keagamaan ..... 114
Pendekatan Interdisipliner ..... 117
Batas Epistemologis dalam Studi Jiwa ..... 119
**BAGIAN II ..... 123**
**KITAB DIRI: MANUSIA SEBAGAI TEKS ..... 123**
**BAB IV — DARI KITAB SUCI MENUJU KITAB DIRI ..... 123**
Makna Kitab dalam Tradisi Keagamaan ..... 123
Teks, Tanda, dan Makna ..... 127
Manusia sebagai Subjek dan Objek Pembacaan ..... 131
Apa yang Dimaksud dengan Kitab Diri? ..... 135
Diri sebagai Teks Kehidupan ..... 139
Tubuh sebagai Tanda ..... 142
Jiwa sebagai Ruang Makna ..... 146
Pengalaman sebagai Teks yang Ditafsirkan ..... 149
Kitab Diri sebagai Konstruksi Konseptual ..... 153
Batas Metafora Kitab Diri ..... 157
**BAB V — HERMENEUTIKA DIRI DAN PEMBACAAN JIWA ..... 163**
Membaca dan Menafsirkan Diri ..... 163
Diri sebagai Teks Hermeneutis ..... 166

Kesadaran sebagai Ruang Interpretasi ..... 169
Ingatan, Pengalaman, dan Identitas ..... 172
Emosi sebagai Fenomena Jiwa ..... 175
Hasrat, Kehendak, dan Motivasi ..... 177
Konflik Batin sebagai Teks Eksistensial ..... 180
Bahasa dan Narasi tentang Diri ..... 183
Bias dalam Membaca Diri ..... 185
Kemungkinan dan Batas Hermeneutika Jiwa ..... 188
**BAB VI — STRUKTUR KITAB DIRI ..... 192**
Ruh sebagai Dimensi Transenden ..... 192
Nafs sebagai Dimensi Dorongan Diri ..... 194
Qalb sebagai Dimensi Kesadaran Batin ..... 197
‘Aql sebagai Dimensi Pemahaman ..... 200
Fitrah sebagai Orientasi Dasar Manusia ..... 202
Sirr dan Kedalaman Pengalaman Spiritual ..... 205
Relasi Antar-Dimensi Jiwa ..... 207
Diri Personal dan Diri Sosial ..... 210
Struktur Berlapis Kitab Diri ..... 213
Model Konseptual Awal Kitab Diri ..... 215
**BAGIAN III ..... 223**
**JIWA, KESADARAN, DAN PENGALAMAN KEAGAMAAN ..... 223**

**BAB VII — KESADARAN DAN PEMBENTUKAN DIRI ..... 223**
Hakikat Kesadaran ..... 223
Kesadaran Diri dan Self-Awareness ..... 226
Kesadaran Moral ..... 228
Kesadaran Spiritual ..... 231
Kesadaran Religius ..... 233
Identitas dan Pembentukan Diri ..... 235
Diri Personal dan Diri Sosial ..... 238
Kesadaran dan Kebebasan ..... 240
Kesadaran dan Tanggung Jawab ..... 246
Kesadaran sebagai Jalan Transformasi ..... 248
**BAB VIII — PENGALAMAN KEAGAMAAN DAN JIWA ..... 252**
Pengalaman Keagamaan sebagai Objek Religious Studies ..... 252
Pengalaman Transenden ..... 254
Takut, Harap, Cinta, dan Takzim ..... 257
Doa dan Relasi dengan Yang Transenden ..... 262
Dzikir, Kontemplasi, dan Kesadaran ..... 267
Pengalaman Mistikal ..... 270
Pengalaman Keagamaan dan Pembentukan Identitas ..... 272
Pengalaman Keagamaan dan Perubahan Diri ..... 275
Pengalaman Personal dan Otoritas Keagamaan ..... 277

Persoalan Validitas Pengalaman Keagamaan ..... 280

**BAB IX — WAHYU, PENGALAMAN, DAN PEMBACAAN DIRI ..... 284**

Wahyu sebagai Sumber Pengetahuan Keagamaan ..... 284

Ayat Tertulis dan Ayat Kauniyah ..... 287

Wahyu dan Interpretasi Diri..... 290

Pengalaman Personal dan Teks Keagamaan ..... 293

Ketegangan antara Teks dan Pengalaman..... 296

Wahyu, Rasio, dan Pengalaman ..... 301

Subjektivitas dalam Pengalaman Keagamaan ..... 303

Risiko Subjektivisme Spiritual..... 306

Otoritas dalam Pembacaan Diri ..... 313

Etika Interpretasi Pengalaman Keagamaan..... 318

**BAGIAN IV..... 323**

**KRISIS JIWA DAN TRANSFORMASI MANUSIA ..... 323**

**BAB X — KETIKA MANUSIA KEHILANGAN DIRINYA ..... 323**

Keterasingan dan Krisis Identitas ..... 323

Fragmentasi Diri..... 326

Ego, Hasrat, dan Kekuasaan ..... 330

Konflik Batin..... 333

Penderitaan sebagai Pengalaman Eksistensial ..... 336

Dosa dan Rasa Bersalah dalam Perspektif Keagamaan ..... 339

Krisis Makna ..... 342
Krisis Keagamaan ..... 345
Krisis Spiritual ..... 348
Kehilangan Orientasi Transenden ..... 351
**BAB XI — TAZKIYAH DAN TRANSFORMASI JIWA ..... 356**
Tazkiyah al-Nafs sebagai Tradisi Transformasi ..... 356
Taubat dan Rekonstruksi Diri ..... 360
Mujahadah dan Disiplin Jiwa ..... 364
Ilmu dan Transformasi Kesadaran ..... 368
Iman dan Orientasi Diri ..... 372
Adab sebagai Ekspresi Transformasi ..... 375
Hikmah dan Kematangan Spiritual ..... 379
Penyucian dan Pembentukan Karakter ..... 382
Transformasi dari Dalam ke Luar ..... 385
Batas dan Risiko Klaim Transformasi Spiritual ..... 389
**BAB XII — DARI PENGALAMAN SPIRITUAL MENUJU TRANSFORMASI ..... 394**
Pengalaman dan Perubahan Diri ..... 394
Transformasi Kesadaran ..... 398
Transformasi Moral ..... 401
Transformasi Relasional ..... 405
Transformasi Sosial ..... 408

Spiritualitas dan Tanggung Jawab Kemanusiaan ..... 411
Akhlak sebagai Manifestasi Transformasi ..... 414
Kematangan Spiritual..... 417
Transformasi Individual dan Kolektif..... 420
Indikator Transformasi Manusia ..... 424
**BAGIAN V..... 430**
**KITAB DIRI DALAM DUNIA KONTEMPORER..... 430**
**BAB XIII — JIWA DAN MODERNITAS ..... 430**
Sekularisasi dan Perubahan Cara Memahami Diri..... 430
Individualisasi dan Identitas..... 438
Materialisme dan Dimensi Batin ..... 442
Rasionalisasi Kehidupan..... 447
Krisis Makna Manusia Modern..... 457
Spiritualitas di Luar Institusi Agama ..... 463
Perubahan Bentuk Pengalaman Keagamaan..... 466
Relevansi Jiwa dalam Kehidupan Modern..... 471
**BAB XIV — JIWA DI ERA DIGITAL..... 481**
Digital Self dan Pembentukan Identitas ..... 481
Media Sosial sebagai Cermin Diri ..... 484
Algoritma dan Pembentukan Kesadaran..... 488
Virtual Identity dan Real Identity ..... 491
Fragmentasi Diri Digital..... 494

Representasi Diri dan Validasi Sosial ..... 497
Artificial Intelligence dan Pertanyaan tentang Kesadaran ..... 500
Teknologi dan Pengalaman Keagamaan ..... 503
Masa Depan Jiwa dan Religious Experience ..... 506
Etika Manusia dalam Era Digital ..... 509
**BAGIAN VI ..... 513**
**MEMBACA KITAB DIRI ..... 513**
**BAB XV — METODOLOGI PEMBACAAN JIWA ..... 513**
Pembacaan Diri sebagai Proses Reflektif ..... 513
Muhasabah sebagai Praktik Pembacaan Diri ..... 517
Introspeksi dan Kesadaran Diri [Muraqabah Dzatiyah] ..... 521
Fenomenologi Pengalaman Batin ..... 527
Hermeneutika Diri ..... 532
Refleksi dan Pemaknaan Pengalaman ..... 537
Dialog antara Wahyu, Akal, dan Pengalaman ..... 541
Verifikasi dan Validasi Pengalaman Spiritual ..... 545
Etika Membaca Jiwa ..... 549
Batas Metodologis Pembacaan Jiwa ..... 553
**BAB XVI — MODEL PEMBACAAN KITAB DIRI ..... 558**
Dari Pengalaman Menuju Kesadaran (Muraqabah) ..... 558
Dari Kesadaran Menuju Interpretasi (Mukāsyafah) ..... 562

Dari Interpretasi Menuju Refleksi (Muḥāsabah) ..... 567
Dari Refleksi Menuju Transformasi (Takhallī–Taḥallī–Tajallī) ..... 571
Dari Transformasi Menuju Akhlak (Taḥaqquq) ..... 576
Dari Diri Menuju Relasi Sosial[Khalifah] ..... 582
Siklus Pembacaan dan Pembentukan Diri ..... 587
Dimensi Spiritual, Psikologis, dan Sosial ..... 592
Struktur Model Kitab Diri ..... 597
Konstruksi Konseptual Kitab Diri ..... 603
**BAGIAN VII ..... 611**
**JIWA SEBAGAI RUANG PERTEMUAN AGAMA DAN MANUSIA ..... 611**
**BAB XVII — JIWA SEBAGAI MEDIUM PENGALAMAN KEAGAMAAN ..... 611**
Agama dan Struktur Pengalaman Manusia ..... 611
Jiwa sebagai Ruang Interpretasi Keagamaan ..... 615
Pengalaman Keagamaan dan Pembentukan Identitas ..... 618
Jiwa, Makna, dan Transendensi ..... 623
Dari Keberagamaan Eksternal Menuju Transformasi Internal ..... 626
Agama sebagai Jalan Pembacaan Diri ..... 631
Jiwa dan Pembentukan Orientasi Moral ..... 634
Implikasi bagi Kajian Religious Studies ..... 638

Bagaimana Setiap Nama Allah Terbaca di dalam Kitab Dirimu ..... 645

Konsep Mazhar: Jiwa Bukan Sumber Cahaya, Tapi Cerminnya ..... 650

Dari Sifat Nafs Menuju Sifat Rabbani ..... 654

Peta Penampakan Asma di Dalam Jiwa ..... 659

Tajalli Jamal dan Jalal di Dalam Pengalaman Jiwa ..... 664

Penyakit Cermin: Hijab yang Menutup Asma ..... 668

Praktik Muhasabah Asmaul Husna ..... 678

Puncak Pembacaan: Fana' dan Baqa' Asma ..... 683

Khatimah: Ketika Pembaca dan Kitab Menyatu ..... 689

**BAB XVIII — DARI KITAB DIRI MENUJU MANUSIA TRANSFORMATIF ..... 699**

Mengenal Diri [Ma'rifatun Nafs] ..... 699

Menafsirkan Diri [Tafsīr Wujūdī] ..... 702

Mentransformasikan Diri [At-Taḥawwul] ..... 704

Membentuk Akhlak [At-Taḥaqquq] ..... 707

Mengembangkan Kesadaran Sosial [Al-Insān Al-Madanī] ..... 709

Menemukan Orientasi Transenden [Al-Ittijāh Ilallāh] ..... 712

Manusia sebagai Subjek Transformasi [Bukan Objek] ..... 715

Sintesis Teoretis Kitab Diri ..... 717

Kontribusi Kitab Diri bagi Religious Studies ..... 720

Arah Pengembangan Kajian Jiwa dan Pengalaman Keagamaan ..... 723

**Catatan Akhir ..... 728**

**Daftar Pustaka** ..... **789**

**Biografi Penulis** ..... **806**

# PROLOG

## MENGAPA MANUSIA HARUS MEMBACA DIRINYA?

Manusia hidup di antara dua kegiatan yang tampaknya sederhana, tetapi secara filosofis sangat menentukan: membaca dunia dan membaca dirinya sendiri. Yang pertama menghasilkan pengetahuan tentang sesuatu yang berada di luar diri; yang kedua membuka pertanyaan tentang siapa yang sedang mengetahui, dari mana kesadaran itu berasal, mengapa manusia mengalami dirinya sebagai "aku", dan untuk apa seluruh pengalaman tersebut diarahkan. Pengetahuan tentang dunia dapat berkembang melalui observasi, pengukuran, klasifikasi, dan penalaran. Pengetahuan tentang diri memiliki karakter yang lebih rumit, sebab subjek yang membaca sekaligus merupakan objek yang dibaca. Manusia tidak berdiri di luar dirinya ketika berusaha memahami dirinya. Ia memasuki wilayah pengetahuan yang menempatkan kesadaran sebagai sekaligus alat, medan, dan persoalan.

Pertanyaan tentang diri karena itu tidak dapat direduksi menjadi pertanyaan psikologis belaka. Di dalamnya terdapat dimensi ontologis, epistemologis, etis, dan religius. Apa arti menjadi manusia? Apakah manusia hanya dapat dipahami melalui tubuh, perilaku, ingatan, relasi sosial, dan struktur kesadarannya? Apakah "jiwa" merupakan istilah yang masih memiliki makna intelektual dalam percakapan akademik

kontemporer? Jika pengalaman batin merupakan bagian penting dari kehidupan manusia, bagaimana pengalaman tersebut dapat dibaca tanpa segera direduksi menjadi gejala neurologis, psikologis, atau sosial? Dan jika agama berbicara mengenai jiwa, kesadaran, penyucian diri, pertobatan, dan kedekatan kepada Tuhan, bagaimana bahasa keagamaan tersebut dapat ditempatkan secara kritis dalam kajian tentang manusia?

Al-Qur'an sendiri mengarahkan perhatian manusia kepada struktur batinnya melalui gambaran tentang *nafs* dan proses penyempurnaannya. Q.S. al-Syams 91: 7–10 menghubungkan jiwa dengan pembentukan, kecenderungan moral, penyucian, dan kerusakan diri.[1] Di tempat lain, manusia diperintahkan untuk memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya bagi kehidupan yang akan datang, sehingga refleksi terhadap diri memperoleh dimensi etis dan eskatologis yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan beragama (Q.S. al-Ḥasyr 59: 18).[2] Sementara itu, pertanyaan mengenai *rūḥ* justru dijawab dengan penegasan mengenai keterbatasan pengetahuan manusia (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[3] Ketiga gugus ayat tersebut membentuk horizon penting: manusia dipanggil untuk membaca dirinya, tetapi pembacaan itu berlangsung dalam kesadaran bahwa dirinya tidak pernah sepenuhnya transparan bagi pengetahuannya sendiri.

"Kitab Diri" dalam pembahasan ini berangkat dari ketegangan tersebut. Istilah ini tidak dimaksudkan sebagai kitab dalam pengertian mushaf atau teks wahyu yang memiliki kedudukan normatif seperti Al-Qur'an. Ia merupakan konstruksi konseptual untuk menunjuk keseluruhan diri manusia sebagai ruang pembacaan: pengalaman, kesadaran, ingatan, kecenderungan moral, luka batin, orientasi

spiritual, tindakan, relasi, dan perubahan yang berlangsung sepanjang kehidupan. Diri menjadi "kitab" bukan karena manusia menggantikan wahyu, melainkan karena kehidupan manusia menyimpan jejak-jejak makna yang perlu ditafsirkan dalam terang wahyu, pengalaman, dan refleksi kritis.

Konsepsi semacam itu memungkinkan pembahasan mengenai diri bergerak melampaui dua reduksi yang sama-sama problematis. Reduksi pertama menjadikan manusia semata-mata objek empiris yang dapat dijelaskan melalui mekanisme biologis, psikologis, atau sosial. Reduksi kedua menjadikan pengalaman batin sebagai wilayah yang kebal terhadap pemeriksaan intelektual. Di antara kedua ekstrem tersebut terdapat ruang hermeneutis: pengalaman manusia dapat dibaca secara kritis tanpa kehilangan kedalaman eksistensialnya, sementara pengalaman religius dapat dipahami tanpa harus segera diperlakukan sebagai fakta metafisis yang telah selesai dijelaskan.

Di sinilah pembacaan diri memperoleh relevansi bagi *Religious Studies*. Kajian agama tidak hanya berurusan dengan doktrin, teks, institusi, ritual, atau sejarah komunitas. Pengalaman keagamaan juga merupakan dimensi yang membentuk cara manusia memahami dirinya, dunia, penderitaan, harapan, keterbatasan, dan tujuan hidup. Ninian Smart, melalui kerangka multidimensionalnya, menempatkan pengalaman dan dimensi emosional sebagai salah satu aspek penting dalam memahami agama, bersama dimensi doktrinal, ritual, naratif, etis, sosial, dan material.[4] Pendekatan semacam ini membuka kemungkinan untuk menempatkan pengalaman batin bukan sebagai residu subjektif yang harus disingkirkan dari kajian agama, melainkan sebagai salah satu medan penting tempat agama menjadi hidup.

Namun, pembacaan diri yang dimaksudkan di sini tidak berhenti pada deskripsi pengalaman. Ia mengarah kepada transformasi. Membaca diri berarti menemukan pola yang sebelumnya tersembunyi, mengenali keterbatasan yang sebelumnya disangkal, memahami dorongan yang mengarahkan tindakan, dan menilai kembali orientasi kehidupan. Dalam horizon tasawuf, pengetahuan tentang diri memiliki hubungan erat dengan pembinaan batin. Al-Ghazālī, misalnya, menempatkan penyucian jiwa, pembentukan akhlak, pengendalian dorongan, dan orientasi hati kepada Allah dalam satu rangkaian pendidikan spiritual yang tidak memisahkan pengetahuan dari perubahan diri.[5]

Pada titik inilah "Kitab Diri" memperoleh makna yang lebih dalam. Ia bukan sekadar metafora tentang introspeksi. Ia merupakan cara untuk memahami manusia sebagai makhluk yang kehidupannya menuntut penafsiran. Diri memiliki sejarah, tetapi sejarah itu tidak selalu disadari. Diri memiliki dorongan, tetapi tidak semua dorongan dapat dibenarkan. Diri mengalami perubahan, tetapi tidak setiap perubahan merupakan pertumbuhan. Diri memiliki pengalaman religius, tetapi pengalaman tersebut juga membutuhkan pengujian makna. Membaca diri berarti memasuki proses interpretasi yang menghubungkan kesadaran, pengalaman, nilai, wahyu, dan tindakan.

Pembacaan semacam itu pada akhirnya mengubah pertanyaan awal. Persoalannya bukan lagi semata-mata "siapakah manusia?", melainkan "bagaimana manusia membaca dirinya sehingga pembacaan itu mengubah cara ia berada?" Pertanyaan kedua memiliki konsekuensi yang lebih luas. Ia menghubungkan epistemologi dengan etika, pengalaman dengan transformasi, dan pengetahuan dengan tanggung

jawab. Manusia yang membaca dirinya tidak sedang mengumpulkan informasi tentang dirinya sendiri. Ia sedang berhadapan dengan kemungkinan menjadi manusia yang berbeda.

1. Manusia sebagai pembaca dan yang dibaca

Kesadaran manusia memiliki sifat refleksif: manusia dapat mengetahui sesuatu, tetapi juga dapat mengetahui bahwa ia sedang mengetahui. Ia dapat mengingat peristiwa, kemudian mengingat bahwa ia pernah mengingatnya. Ia dapat mengalami kesedihan, lalu mengambil jarak dari kesedihan tersebut dan bertanya mengapa ia bersedih. Dalam kemampuan mengambil jarak dari pengalaman inilah salah satu dasar penting bagi pembacaan diri terbentuk. Manusia tidak sepenuhnya identik dengan setiap keadaan mental yang muncul dalam dirinya. Ia mampu mengamati, menilai, menafsirkan, dan mengubah hubungan dirinya dengan pengalaman tersebut.

Akan tetapi, refleksivitas tidak berarti transparansi. Manusia dapat membaca dirinya tanpa pernah memperoleh akses sempurna terhadap dirinya. Ingatan dapat berubah, pengalaman dapat ditafsirkan ulang, motif dapat disembunyikan dari kesadaran, dan tindakan dapat memiliki konsekuensi yang tidak pernah sepenuhnya direncanakan. Karena itu, “membaca diri” tidak boleh disamakan dengan introspeksi sederhana. Ia merupakan proses hermeneutis yang selalu melibatkan jarak antara pengalaman dan pemahamannya.

Dalam perspektif keagamaan, persoalan tersebut menjadi semakin kompleks. Manusia bukan hanya pembaca atas pengalaman pribadinya, tetapi juga pembaca terhadap tanda-tanda yang dianggap menunjuk kepada realitas yang melampaui dirinya. Al-Qur’an mengarahkan manusia kepada tanda-tanda di cakrawala dan dalam dirinya sendiri;

orientasi ini memperlihatkan bahwa diri bukan wilayah tertutup yang terpisah dari kosmos dan Tuhan. Pembacaan terhadap diri justru dapat menjadi bagian dari pembacaan terhadap tanda-tanda ketuhanan, selama tidak terjadi kekeliruan ontologis antara manusia sebagai makhluk dan Allah sebagai Pencipta.

Karena itu, gagasan “Kitab Diri” harus ditempatkan secara hati-hati. Manusia bukan wahyu. Pengalaman manusia bukan sumber normatif yang setara dengan Al-Qur’an. Apa yang ditemukan seseorang melalui introspeksi tidak otomatis menjadi kebenaran. Diri adalah objek pembacaan yang membutuhkan koreksi melalui akal, pengalaman, tradisi keilmuan, etika, dan—dalam kerangka Islam—wahyu. Di sinilah pembacaan diri berbeda dari kultus terhadap pengalaman subjektif. Pengalaman memiliki arti, tetapi makna pengalaman tidak selalu identik dengan kebenaran.

Dalam kajian interpretatif, Clifford Geertz menunjukkan pentingnya memahami tindakan manusia melalui jaringan makna yang melingkupinya.[6] Kerangka tersebut berguna untuk memahami diri, tetapi perlu diperluas ketika diterapkan pada pengalaman religius. Diri tidak hanya dibentuk oleh simbol sosial; ia juga menghayati pertanyaan mengenai kebenaran, dosa, keselamatan, Tuhan, kematian, dan tujuan hidup. Dengan demikian, membaca diri menuntut pertemuan antara interpretasi pengalaman dan pemeriksaan terhadap horizon normatif yang memberi pengalaman tersebut makna.

Manusia sebagai pembaca sekaligus yang dibaca juga berarti bahwa tidak ada pembacaan diri yang sepenuhnya netral. Cara seseorang memahami dirinya dipengaruhi oleh bahasa, keluarga, kebudayaan, pendidikan, agama, pengalaman historis, dan relasi sosial. Bahkan

konsep “aku” yang tampak paling intim sekalipun memperoleh sebagian besar bahannya dari dunia yang lebih luas. Kesadaran personal tidak lahir dalam ruang hampa.

Namun, pengaruh tersebut tidak menghapus kemungkinan transformasi. Justru karena manusia dapat mengambil jarak terhadap pola yang membentuk dirinya, ia dapat menilai kembali warisan tersebut. Ia dapat menerima, menolak, mengoreksi, atau mengintegrasikan pengalaman yang membentuknya. Pembacaan diri dengan demikian bukan tindakan pasif. Ia merupakan aktivitas interpretatif yang membuka kemungkinan perubahan.

Dalam kerangka inilah “Kitab Diri” dapat dipahami sebagai ruang perjumpaan antara subjektivitas dan kritik. Diri dibaca bukan untuk mengukuhkan seluruh apa yang telah ada dalam diri, melainkan untuk membedakan antara apa yang patut dipelihara dan apa yang perlu ditransformasikan. Kesadaran yang matang bukan sekadar kemampuan mengenali diri, tetapi kemampuan mempertanggungjawabkan apa yang dikenali.

## Pertanyaan tentang jiwa

Pertanyaan tentang jiwa merupakan salah satu bentuk paling tua dari kegelisahan intelektual manusia. Ia muncul karena manusia tidak cukup memahami dirinya hanya sebagai tubuh yang bergerak atau organisme yang bereaksi terhadap lingkungan. Ada pengalaman batin, kesadaran, kehendak, ingatan, rasa bersalah, harapan, cinta, ketakutan, dan kerinduan yang menuntut bahasa penjelasan yang lebih luas. Dalam tradisi keilmuan yang berbeda, fenomena tersebut kemudian diberi nama yang berbeda pula: *psyche*, soul, mind, consciousness,

*nafs*, *rūḥ*, qalb, dan istilah lain yang tidak selalu memiliki cakupan makna yang identik.

Karena itu, "jiwa" tidak dapat diperlakukan sebagai istilah tunggal yang memiliki definisi universal. Dalam filsafat, psikologi, teologi, dan tasawuf, istilah tersebut menempati medan konseptual yang berbeda. Problem akademiknya bukan memilih satu istilah kemudian memaksakannya kepada semua tradisi, melainkan memahami apa yang hendak dijelaskan oleh setiap tradisi melalui konsep tersebut.

Al-Qur'an sendiri menggunakan beberapa istilah yang berhubungan dengan dimensi batin manusia tanpa mereduksinya menjadi satu konsep psikologis modern. *Nafs*, *qalb*, dan *rūḥ* memiliki medan penggunaan yang perlu dibaca berdasarkan konteks masing-masing. Ketelitian semacam ini penting karena penerjemahan langsung menjadi "jiwa", "hati", atau "roh" dapat mengaburkan struktur konseptual teks. Q.S. al-Isrā' 17: 85, misalnya, berbicara tentang *rūḥ* dan sekaligus menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia mengenainya.[7] Pernyataan tersebut mempunyai konsekuensi metodologis: kajian tentang dimensi ruhani manusia harus memiliki kerendahan hati epistemologis.

Sebaliknya, Q.S. al-Syams 91: 7–10 memberikan ruang yang berbeda. *Nafs* dihadirkan dalam kaitannya dengan pembentukan, kecenderungan moral, penyucian, dan kerusakan.[8] Ayat tersebut tidak memberikan sebuah definisi psikologis mengenai jiwa, tetapi menyajikan suatu struktur etis: manusia memiliki dimensi batin yang berkaitan dengan arah kehidupannya dan dapat mengalami proses pemurnian maupun kerusakan.

Di sini terlihat perbedaan mendasar antara pendekatan yang hanya bertanya “apa itu jiwa?” dan pendekatan yang bertanya “bagaimana jiwa berada dan menjadi?” Pertanyaan kedua lebih dekat dengan persoalan transformasi. Jiwa tidak hanya diperlakukan sebagai entitas yang harus didefinisikan, tetapi sebagai medan kehidupan yang mengalami pembentukan. Dalam horizon tasawuf, manusia tidak selesai pada keadaan psikologis awalnya. Ada proses *tazkiyah*, *mujāhadah*, *riyāḍah al-nafs*, dan pembentukan akhlak yang menjadikan kehidupan batin sebagai proses pendidikan yang berlangsung terus-menerus.

Al-Ghazālī memberi salah satu contoh paling kuat mengenai cara melihat kehidupan batin sebagai wilayah pembentukan. Dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, pembahasan mengenai penyakit hati, pembentukan akhlak, pengendalian hawa nafsu, dan praktik-praktik ibadah tidak dipisahkan secara tajam antara aspek “psikologis” dan “religius”. Kehidupan batin dibaca sebagai bagian dari perjalanan moral menuju kedekatan kepada Allah.[9] Pembacaan tersebut penting bagi konstruksi “Kitab Diri” karena menunjukkan bahwa mengetahui keadaan batin tidak dimaksudkan untuk menghasilkan pengetahuan deskriptif semata. Pengetahuan tentang diri memiliki orientasi normatif: ia harus mengubah kualitas keberadaan manusia.

Namun, pendekatan tasawuf tidak boleh dipindahkan begitu saja ke dalam kategori psikologi modern. Istilah “jiwa” dalam tradisi spiritual Islam tidak identik dengan *mind* dalam psikologi kontemporer, dan tidak pula dapat direduksi menjadi fungsi neurologis. Sebaliknya, psikologi modern memiliki perangkat empiris yang tidak dapat begitu saja digantikan oleh bahasa spiritual. Perbedaan tersebut bukan alasan

untuk mengisolasi kedua tradisi, melainkan dasar untuk membangun dialog konseptual yang lebih hati-hati.

Pada titik inilah “Kitab Diri” berfungsi sebagai konsep perantara. Ia memungkinkan pembahasan jiwa tanpa terlebih dahulu memutuskan bahwa jiwa harus dipahami hanya sebagai substansi metafisis atau hanya sebagai proses psikologis. Jiwa diperlakukan sebagai nama bagi suatu medan persoalan yang mencakup kesadaran, pengalaman, orientasi moral, subjektivitas, dan pencarian makna. Pengertian ini bersifat analitis, bukan klaim bahwa seluruh tradisi yang menggunakan istilah jiwa sebenarnya berbicara tentang objek yang sama.

Pemahaman semacam itu juga mencegah romantisasi pengalaman batin. Tidak setiap pengalaman yang terasa mendalam merupakan pengalaman yang benar secara moral atau religius. Manusia dapat salah membaca dirinya sendiri. Ia dapat menganggap dorongan sebagai intuisi, ketakutan sebagai kehati-hatian, keinginan sebagai panggilan spiritual, atau pembenaran diri sebagai kedalaman iman. Karena itu, membaca jiwa memerlukan disiplin interpretatif.

Kebutuhan akan disiplin tersebut semakin penting ketika pengalaman spiritual dipahami sebagai bagian dari transformasi. Yedi Supriadi, dalam kajiannya tentang zikir, spiritualitas, dan intuisi pada Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka, menghubungkan praktik spiritual dengan proses pembentukan jati diri dan perkembangan kesadaran.[10] Sumber tersebut relevan karena memperlihatkan bahwa pengalaman batin dalam praktik keagamaan tidak hanya dipahami sebagai keadaan internal, tetapi juga sebagai proses pembentukan diri. Akan tetapi, hasil pembacaan tersebut perlu ditempatkan sebagai konstruksi pemikiran

dan konteks spiritual tertentu, bukan digeneralisasi sebagai definisi universal tentang jiwa.

Pertanyaan tentang jiwa pada akhirnya membawa manusia kepada batas pengetahuan tentang dirinya sendiri. Manusia dapat mengamati perilakunya, menafsirkan pengalaman, mempelajari otak, memetakan emosi, dan memahami struktur sosial yang membentuk dirinya. Namun, seluruh pencapaian itu tidak otomatis menghapus pertanyaan mengenai makna. Pengetahuan tentang mekanisme belum tentu identik dengan pengetahuan tentang tujuan. Penjelasan mengenai bagaimana suatu pengalaman terjadi belum tentu menjawab apa arti pengalaman tersebut bagi kehidupan seseorang.

Karena itu, “Kitab Diri” tidak dimulai dengan jawaban final tentang jiwa. Ia justru dimulai dari kesediaan untuk mempertahankan pertanyaan. Jiwa menjadi penting bukan karena manusia telah mengetahui hakikatnya secara tuntas, melainkan karena keterbatasan pengetahuan tersebut justru menuntut bentuk pembacaan yang lebih teliti, rendah hati, dan terbuka terhadap berbagai horizon pengetahuan.

## Dari membaca teks menuju membaca diri

Tradisi keagamaan pada dasarnya tidak pernah hanya berbicara tentang teks. Teks menjadi hidup melalui proses membaca, memahami, menghayati, menafsirkan, dan mengubah perilaku. Dalam konteks Islam, hubungan manusia dengan Al-Qur’an memperlihatkan bahwa aktivitas membaca memiliki dimensi yang lebih luas daripada pengenalan terhadap susunan kata. Wahyu mengarahkan pembaca

kepada dunia, kepada sejarah, kepada masyarakat, dan sekaligus kepada dirinya sendiri.

Peralihan dari membaca teks menuju membaca diri karena itu tidak berarti memindahkan wahyu ke dalam subjektivitas. Justru sebaliknya, ia berarti menguji apa yang terjadi pada manusia ketika teks dibaca secara eksistensial. Sebuah teks keagamaan dapat diketahui secara linguistik tanpa mengubah pembacanya. Ia dapat dipahami secara akademik tanpa menggeser orientasi moral. Karena itu, pembacaan yang mendalam harus memperhitungkan perbedaan antara memahami makna teks dan mengalami konsekuensi makna tersebut dalam kehidupan.

Dalam kerangka ini, membaca diri merupakan tahap reflektif setelah membaca teks. Manusia tidak hanya bertanya "apa yang dikatakan teks?", tetapi juga "apa yang teks tersebut bongkar dalam diriku?" Pertanyaan kedua membuka dimensi hermeneutis yang lebih dalam. Teks menjadi cermin yang memungkinkan manusia melihat kecenderungan dirinya sendiri: kesombongan, ketakutan, kecenderungan menghakimi, keterikatan kepada dunia, kebutuhan akan pengakuan, atau sebaliknya kemampuan untuk bertobat, mencintai, mengampuni, dan menyerahkan diri kepada Allah.

Q.S. al-Ḥasyr 59: 18 memberikan dasar yang kuat bagi orientasi reflektif tersebut. Perintah agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya bagi masa depan tidak berhenti pada pengetahuan mengenai teks; ia menuntut pemeriksaan terhadap tindakan diri.[11] Ayat tersebut memperlihatkan bahwa kehidupan religius memiliki dimensi evaluatif: manusia perlu menilai apa yang

telah diperbuatnya, bukan sekadar mengetahui apa yang diperintahkan.

Dalam tradisi tasawuf, proses ini memperoleh bentuk yang lebih sistematis melalui praktik *muḥāsabah*. Al-Ghazālī menempatkan pemeriksaan terhadap keadaan batin dan tindakan sebagai bagian dari pembinaan diri.[12] *Muḥāsabah* tidak identik dengan introspeksi psikologis modern. Ia memiliki orientasi moral dan teologis karena yang dinilai bukan sekadar apakah seseorang merasa baik atau buruk, melainkan bagaimana dirinya berada di hadapan Allah dan bagaimana perilakunya bergerak menuju atau menjauh dari tujuan spiritual.

Konsep "Kitab Diri" dikembangkan dari titik pertemuan tersebut. Jika teks wahyu dibaca untuk memperoleh petunjuk, maka diri dibaca untuk mengetahui bagaimana petunjuk tersebut berjumpa dengan kehidupan konkret. Terdapat jarak antara mengetahui nilai dan mewujudkannya. Seseorang dapat memahami makna kejujuran, tetapi tetap berbohong; mengetahui pentingnya kerendahan hati, tetapi tetap mencari pengakuan; memahami makna kasih sayang, tetapi mudah melakukan kekerasan simbolik terhadap orang lain. Jarak antara pengetahuan dan keberadaan inilah yang membuat pembacaan diri menjadi penting.

Membaca diri juga berarti membaca sejarah internal seseorang. Tidak semua pengalaman masa lalu telah selesai. Sebagian pengalaman terus bekerja melalui ingatan, kebiasaan, ketakutan, pola relasi, atau cara seseorang menafsirkan dunia. Karena itu, masa lalu tidak hanya berada "di belakang" manusia. Ia dapat hadir kembali dalam bentuk pola perilaku yang berulang. Pembacaan diri berfungsi untuk

mengenali kesinambungan tersebut tanpa menjadikan masa lalu sebagai takdir yang tidak dapat diubah.

Di sini terdapat perbedaan antara mengingat dan memahami. Ingatan menghadirkan kembali pengalaman, sedangkan pemahaman menempatkan pengalaman itu dalam suatu struktur makna. Seseorang dapat mengingat peristiwa traumatis, kegagalan, penghinaan, kehilangan, atau keberhasilan tanpa memahami bagaimana semua itu membentuk dirinya. Pembacaan diri mencoba bergerak dari arsip pengalaman menuju pemahaman.

Namun, proses tersebut tidak boleh menghasilkan narsisisme reflektif. Manusia modern dapat begitu sibuk "mencari dirinya" sehingga dirinya sendiri menjadi pusat perhatian tanpa akhir. Dalam perspektif religius, pembacaan diri justru harus memiliki kemampuan untuk melampaui diri. Pengenalan terhadap kelemahan seharusnya melahirkan kerendahan hati; pengenalan terhadap karunia melahirkan syukur; kesadaran terhadap keterbatasan membuka ketergantungan kepada Allah; dan kesadaran terhadap kesalahan membuka kemungkinan pertobatan.

Dengan demikian, membaca diri dalam perspektif keagamaan bukanlah proyek pemujaan subjektivitas. Ia merupakan praktik *decentering*: manusia belajar bahwa dirinya bukan pusat mutlak realitas. Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56 menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental penciptaan jin dan manusia.[13] Ayat tersebut memberi batas teologis terhadap seluruh konstruksi "Kitab Diri": membaca diri pada akhirnya tidak diarahkan kepada pengukuhan ego, tetapi kepada pemahaman mengenai posisi manusia sebagai makhluk dan hamba.

Di sinilah membaca teks dan membaca diri bertemu. Teks memberi horizon bagi penilaian; diri menyediakan ruang tempat penilaian itu diuji. Tanpa teks, pembacaan diri mudah berubah menjadi subjektivisme. Tanpa pembacaan diri, teks mudah berhenti sebagai pengetahuan eksternal. Keduanya membentuk hubungan dialektis: teks menafsirkan manusia, sementara manusia menafsirkan kembali kehidupannya melalui teks.

Pembacaan demikian juga membuka kemungkinan bahwa pengalaman religius bukan sekadar sesuatu yang "terjadi" pada manusia, tetapi sesuatu yang mengharuskan manusia menilai perubahan dalam dirinya. Ninian Smart menempatkan pengalaman keagamaan sebagai salah satu dimensi penting agama, tetapi pendekatan tersebut menjadi lebih produktif ketika pengalaman tidak dipisahkan dari praktik, etika, doktrin, dan kehidupan sosial.[14] Pengalaman spiritual yang tidak memiliki konsekuensi terhadap cara seseorang hidup perlu dipertanyakan maknanya; sebaliknya, tindakan yang sepenuhnya terputus dari kesadaran batin juga kehilangan kedalaman reflektif.

Dari sini, "Kitab Diri" dapat dirumuskan sebagai hermeneutika kehidupan: suatu cara membaca pengalaman diri dengan menggunakan horizon nilai yang lebih besar daripada diri itu sendiri. Manusia membaca teks untuk memperoleh orientasi, kemudian membaca dirinya untuk mengetahui sejauh mana orientasi tersebut telah menjadi keberadaan. Proses itu tidak pernah selesai karena manusia terus berubah. Setiap pengalaman baru dapat membuka halaman baru, sementara setiap kesadaran baru dapat memaksa manusia menafsirkan ulang halaman-halaman lama.

## Kitab Diri sebagai persoalan keagamaan

Gagasan tentang “Kitab Diri” menjadi persoalan keagamaan ketika diri tidak lagi dipahami hanya sebagai objek psikologis, melainkan sebagai ruang tempat manusia mengalami hubungan dengan kebenaran, nilai, dosa, pertobatan, keterbatasan, dan Tuhan. Pada tingkat ini, pembacaan diri tidak dapat dipisahkan dari pertanyaan mengenai bagaimana manusia seharusnya hidup. Diri bukan sekadar sesuatu yang ingin diketahui; ia merupakan sesuatu yang harus diarahkan.

Islam memiliki konsepsi yang kuat mengenai manusia sebagai makhluk yang berada dalam relasi normatif dengan Allah. Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56 menyatakan bahwa penciptaan jin dan manusia terkait dengan pengabdian kepada Allah.[15] Pernyataan tersebut tidak harus dibaca sebagai penghapusan dimensi duniawi kehidupan manusia, melainkan sebagai penempatan seluruh kehidupan dalam horizon *‘ubūdiyyah*. Manusia memiliki berbagai aktivitas, relasi, kemampuan, dan pengalaman, tetapi keseluruhannya memperoleh orientasi normatif dari hubungannya dengan Allah.

Konsekuensinya, pembacaan diri menjadi persoalan agama karena manusia harus bertanya bukan hanya “siapa aku?”, tetapi “kepada siapa aku mengarahkan diriku?” Pertanyaan kedua menggeser pusat refleksi dari identitas menuju orientasi. Seseorang dapat mengetahui karakter, bakat, kecenderungan, dan sejarah hidupnya secara rinci, tetapi pengetahuan tersebut belum menjawab untuk apa seluruh potensi itu digunakan.

Q.S. al-Rūm 30: 30 menambahkan dimensi lain melalui konsep *fiṭrah*: manusia diciptakan menurut suatu tatanan asal yang dalam ayat tersebut dihubungkan dengan agama yang lurus.[16] Ayat ini menjadi penting bagi pembacaan diri karena menunjukkan bahwa manusia dalam perspektif Qur'ani tidak dipahami sebagai eksistensi tanpa orientasi normatif. Akan tetapi, *fiṭrah* tidak boleh disederhanakan menjadi "program psikologis" yang dapat diukur secara langsung. Ia merupakan konsep teologis yang memiliki sejarah panjang dalam pemikiran Islam dan membutuhkan pembacaan kontekstual.

Dari sini, "Kitab Diri" memperoleh status sebagai persoalan keagamaan bukan karena setiap pengalaman subjektif dianggap suci, melainkan karena agama menyediakan horizon untuk menilai pengalaman tersebut. Rasa takut dapat menjadi kewaspadaan atau menjadi penghalang. Keinginan dapat menjadi motivasi untuk berbuat baik atau menjadi hawa nafsu yang menguasai. Ambisi dapat melahirkan pengabdian atau kesombongan. Bahkan pengalaman spiritual dapat disalahpahami apabila tidak ditempatkan dalam kerangka etis dan teologis.

Persoalan ini sangat penting bagi tasawuf. Tradisi tasawuf tidak sekadar menawarkan pengalaman mistik, tetapi juga memberikan perhatian terhadap pembentukan akhlak dan penyucian batin. Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī menghubungkan praktik keagamaan dengan transformasi kualitas hati dan perilaku.[17] Dengan demikian, pengalaman batin memperoleh legitimasi spiritual bukan semata karena intensitasnya, tetapi karena hubungan pengalaman tersebut dengan pembentukan manusia yang lebih baik.

Dalam kerangka ini, pembacaan diri dapat dilihat sebagai bagian dari *tazkiyat al-nafs*. Namun, keduanya tidak identik. *Tazkiyah* merupakan konsep normatif dan spiritual yang memiliki orientasi tertentu, sedangkan "Kitab Diri" adalah konstruksi analitis yang digunakan untuk menjelaskan proses pembacaan manusia terhadap dirinya. Menyamakan keduanya akan mengaburkan perbedaan antara kategori tradisional Islam dan konstruksi konseptual monograf ini.

Pembedaan tersebut penting bagi integritas akademik. Sebuah konsep baru tidak boleh diproyeksikan secara retroaktif kepada tradisi lama. Jika "Kitab Diri" digunakan sebagai istilah analitis, maka ia harus dinyatakan sebagai konstruksi pembacaan, bukan diklaim sebagai istilah teknis yang telah digunakan oleh Al-Qur'an atau ulama klasik dengan makna yang sama.

Di sisi lain, agama juga menyediakan bahasa untuk memahami kegagalan membaca diri. Manusia dapat lalai terhadap dirinya sendiri. Q.S. al-Ḥasyr 59: 19 memperingatkan agar manusia tidak menjadi seperti orang-orang yang melupakan Allah sehingga mereka dibuat lupa terhadap dirinya sendiri.[18] Ayat tersebut memiliki implikasi konseptual yang kuat: keterputusan dari orientasi ketuhanan dapat berhubungan dengan keterputusan manusia dari pemahaman terhadap dirinya. Dalam perspektif ini, kehilangan diri bukan hanya problem psikologis, tetapi dapat menjadi problem spiritual.

Akan tetapi, pembacaan tersebut perlu dijaga dari simplifikasi. Tidak setiap gangguan psikologis dapat dijelaskan sebagai akibat langsung dari lemahnya iman, dan tidak setiap persoalan spiritual dapat diselesaikan dengan intervensi psikologis. Kehidupan manusia memiliki banyak lapisan. Kerangka agama, psikologi, kedokteran, antropologi,

dan ilmu sosial dapat memberikan penjelasan yang berbeda atas fenomena yang sama tanpa harus saling meniadakan.

Justru di sinilah nilai akademik konsep “Kitab Diri” terletak. Ia dapat menjadi ruang dialog, bukan alat reduksi. Diri dibaca sebagai fenomena multidimensional: biologis tetapi tidak semata biologis; psikologis tetapi tidak semata psikologis; sosial tetapi tidak sepenuhnya ditentukan masyarakat; religius tetapi tidak dapat dijelaskan hanya dengan label keagamaan. Kompleksitas tersebut mengharuskan pendekatan yang mampu mempertahankan perbedaan tingkat analisis.

Kajian agama memberikan kontribusi penting dalam kerangka tersebut. Ninian Smart menunjukkan bahwa agama memiliki dimensi pengalaman, praktik, doktrin, etika, sosial, dan material yang saling berkaitan.[19] Kerangka ini membantu mencegah pembacaan agama hanya sebagai sistem proposisi kepercayaan. Agama hidup dalam tubuh, ritual, emosi, komunitas, simbol, dan tindakan. Karena itu, pembacaan diri sebagai persoalan keagamaan harus memperhatikan bagaimana keyakinan diterjemahkan menjadi pengalaman dan bagaimana pengalaman diterjemahkan menjadi tindakan.

Konsep “Kitab Diri” pada akhirnya menempatkan manusia dalam posisi yang paradoksal. Ia adalah pembaca yang mencari makna, tetapi juga teks kehidupan yang belum selesai ditafsirkan. Ia menerima norma dari luar dirinya, tetapi harus menghayatinya dari dalam. Ia memiliki kebebasan, tetapi juga keterbatasan. Ia dapat berubah, tetapi tidak dapat menciptakan dirinya secara absolut. Dan di atas semua itu, ia adalah makhluk yang hidup dalam relasi dengan Allah.

Karena itu, pertanyaan tentang diri tidak pernah sepenuhnya bersifat individual. Membaca diri berarti membaca bagaimana

seseorang ditempatkan dalam tatanan makna yang lebih luas. Agama menjadi salah satu horizon utama yang memungkinkan pembacaan tersebut memiliki arah. “Kitab Diri” menjadi persoalan keagamaan ketika pembacaan terhadap manusia diarahkan kepada pertanyaan yang lebih mendasar: apakah kehidupan yang dijalani semakin mendekatkan manusia kepada kebenaran dan kebaikan, atau justru semakin menjauhkannya dari keduanya?

## Jiwa, kesadaran, pengalaman, dan transformasi

Pembicaraan mengenai jiwa akan kehilangan kedalamannya apabila dipisahkan dari pengalaman. Jiwa tidak hadir sebagai objek yang dapat diamati dari luar sebagaimana benda fisik. Ia hadir melalui pengalaman sadar, ingatan, emosi, kehendak, perhatian, rasa bersalah, harapan, dan perubahan cara manusia mengalami dunia. Karena itu, pertanyaan tentang jiwa selalu berhubungan dengan pertanyaan tentang kesadaran: bagaimana manusia mengalami dirinya sebagai subjek yang memiliki pengalaman?

Kesadaran, bagaimanapun, bukan keseluruhan diri. Manusia dapat sadar terhadap sebagian pengalamannya sambil tidak menyadari dorongan lain yang ikut menentukan tindakannya. Ia dapat memiliki keyakinan mengenai dirinya yang bertentangan dengan perilakunya. Ia dapat mengatakan bahwa ia menginginkan sesuatu, tetapi secara berulang bertindak sebaliknya. Perbedaan antara apa yang diketahui, apa yang dirasakan, dan apa yang dilakukan menunjukkan bahwa diri manusia memiliki struktur yang berlapis.

Dalam perspektif Qur’ani, *nafs* juga tidak tampil sebagai konsep yang statis. Q.S. al-Syams 91: 7–10 menggambarkan jiwa dalam

hubungan dengan pembentukan, kecenderungan moral, penyucian, dan kerusakan.[20] Ini membuka kemungkinan membaca jiwa sebagai proses pembentukan. Manusia tidak hanya "memiliki" jiwa; ia menjalani suatu proses menjadi manusia tertentu melalui pilihan, kebiasaan, lingkungan, relasi, dan orientasi moral.

Konsep transformasi menjadi penting karena pengetahuan diri yang tidak mengubah kehidupan memiliki keterbatasan eksistensial. Seseorang dapat mengetahui bahwa dirinya mudah marah, tetapi pengetahuan itu belum menjadi transformasi. Ia dapat mengetahui bahwa dirinya terlalu mengejar pengakuan, tetapi pengetahuan itu belum membebaskannya dari kebutuhan tersebut. Pengetahuan baru memperoleh dimensi transformatif ketika ia mengubah cara seseorang merespons dorongan, pengalaman, dan lingkungan.

Dalam tradisi tasawuf, transformasi semacam itu menjadi salah satu pusat perhatian. Praktik seperti zikir, muḥāsabah, taubat, puasa, pengendalian diri, dan latihan spiritual dipahami bukan hanya sebagai tindakan ritual, tetapi sebagai jalan pembentukan batin. Dalam kajian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah, praktik spiritual ditempatkan dalam hubungan dengan pembentukan jati diri dan perkembangan kesadaran.[21] Kajian tersebut penting karena memperlihatkan bahwa spiritualitas dapat dipahami sebagai proses pembentukan diri, bukan sekadar kumpulan pengalaman privat.

Akan tetapi, hubungan antara pengalaman dan transformasi perlu dirumuskan secara kritis. Pengalaman intens tidak dengan sendirinya membuktikan adanya perubahan moral. Seseorang dapat mengalami keadaan batin yang kuat tetapi tetap mempertahankan pola perilaku yang merugikan. Karena itu, pengalaman religius perlu dibaca melalui

konsekuensinya: apakah ia menghasilkan peningkatan tanggung jawab, kejujuran, kasih sayang, pengendalian diri, kerendahan hati, dan orientasi kepada kebaikan?

Ninian Smart memberi kerangka yang berguna karena ia tidak mengisolasi pengalaman dari dimensi lain agama.[22] Pengalaman berhubungan dengan doktrin, ritual, etika, narasi, dan komunitas. Dari perspektif ini, transformasi tidak seharusnya dinilai hanya dari intensitas pengalaman subjektif, tetapi juga dari perubahan pola hidup yang dapat dipertanggungjawabkan.

"Kitab Diri" mengambil posisi pada ruang tersebut. Ia memandang pengalaman sebagai teks yang perlu dibaca, tetapi tidak menjadikan pengalaman sebagai hakim terakhir atas maknanya sendiri. Pengalaman harus ditafsirkan. Interpretasi membutuhkan bahasa, nilai, ingatan, tradisi, dan dialog. Dalam konteks Islam, wahyu memberikan horizon normatif yang memungkinkan pengalaman dinilai tanpa harus meniadakan pengalaman itu sendiri.

Dimensi transformasi juga mengubah pemahaman mengenai kesadaran. Kesadaran bukan hanya kemampuan mengetahui bahwa seseorang sedang mengalami sesuatu. Kesadaran yang lebih matang mencakup kemampuan mengambil jarak dari pengalaman dan memilih respons terhadapnya. Seseorang mungkin tidak dapat memilih munculnya rasa marah, tetapi ia dapat belajar memilih bagaimana memperlakukan rasa marah tersebut. Ia mungkin tidak dapat menghapus pengalaman kehilangan, tetapi dapat mengubah cara pengalaman itu ditempatkan dalam kisah hidupnya.

Perubahan tersebut menunjukkan bahwa transformasi bukan penghapusan pengalaman lama. Transformasi lebih dekat dengan

reinterpretasi dan reorganisasi makna. Luka tidak selalu hilang, tetapi hubungan seseorang dengan luka dapat berubah. Kegagalan tidak selalu terlupakan, tetapi dapat memperoleh makna baru. Kesalahan tidak dapat dibatalkan, tetapi dapat menjadi dasar pertobatan. Pengalaman religius yang matang karena itu bukan sekadar penambahan "pengalaman spiritual", melainkan perubahan cara seseorang membaca seluruh kehidupannya.

Dalam perspektif ini, "Kitab Diri" memiliki sifat dinamis. Ia bukan buku yang sudah selesai ditulis. Setiap tindakan menambahkan halaman; setiap kebiasaan membentuk pola; setiap pengalaman meninggalkan jejak; setiap refleksi dapat mengubah cara halaman lama dibaca. Tetapi tidak semua halaman memiliki nilai yang sama. Sebagian merupakan catatan kesalahan, sebagian menunjukkan pertumbuhan, dan sebagian mungkin tetap menjadi misteri.

Keterbatasan tersebut kembali membawa pembahasan kepada Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ketika Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diberi pengetahuan yang sedikit mengenai *rūḥ*, ia tidak menutup pencarian; ia memberi batas terhadap kesombongan epistemologis.[23] Dalam kerangka "Kitab Diri", batas tersebut sangat penting. Manusia dapat membaca pengalaman tanpa mengklaim telah mengetahui seluruh hakikat dirinya.

Sikap tersebut juga membedakan pembacaan spiritual dari spekulasi metafisis. Pengalaman batin dapat memiliki arti religius yang mendalam, tetapi interpretasinya harus tetap proporsional. Istilah seperti "cahaya jiwa", "intuisi", atau "kesadaran spiritual" dapat digunakan dalam konteks tertentu, tetapi tidak boleh secara otomatis

diperlakukan sebagai fakta ontologis universal tanpa dasar yang memadai.

Konstruksi pemikiran Yedi Supriadi mengenai *Nurrunnafsi* menunjukkan salah satu contoh bagaimana jiwa dipahami melalui bahasa spiritual sebagai "cahaya jiwa" dalam kerangka pemikirannya.[24] Karena konsep tersebut berasal dari konstruksi kontemporer tertentu, penggunaannya dalam monograf harus dibedakan dari terminologi Qur'ani yang memiliki sejarah konseptual tersendiri. Perbedaan ini bukan kelemahan; justru menunjukkan pentingnya disiplin dalam membedakan sumber wahyu, tradisi tasawuf, dan konstruksi pemikiran kontemporer.

Dari sini dapat dirumuskan bahwa transformasi diri bukan hasil otomatis dari pengetahuan maupun pengalaman. Ia lahir dari perjumpaan antara kesadaran, interpretasi, latihan, nilai, dan orientasi hidup. "Kitab Diri" karena itu bukan buku yang cukup dibaca sekali. Ia menuntut pembacaan berulang karena manusia sendiri terus berubah. Membaca diri berarti menguji apakah perubahan yang terjadi benar-benar merupakan pertumbuhan, atau sekadar pergantian bentuk dari keterikatan lama.

## Posisi Kitab Diri dalam Religious Studies

Konsep "Kitab Diri" memperoleh bobot akademik yang lebih jelas ketika ditempatkan dalam medan *Religious Studies*. Bidang ini berkembang melalui beragam pendekatan terhadap agama—historis, fenomenologis, antropologis, sosiologis, psikologis, filosofis, dan komparatif—yang masing-masing memiliki cara berbeda dalam menentukan apa yang dimaksud dengan "agama". Karena itu,

menempatkan diri sebagai objek pembacaan religius tidak cukup dengan menyatakan bahwa pengalaman batin itu penting. Diperlukan penjelasan mengenai status epistemiknya, batas analisisnya, dan hubungan antara pengalaman subjektif dengan struktur agama yang lebih luas.

Salah satu kontribusi penting *Religious Studies* adalah membuka ruang untuk mempelajari agama tanpa menjadikannya semata-mata objek pembelaan maupun penolakan teologis. Ninian Smart, misalnya, mengembangkan pendekatan multidimensional yang memperhatikan doktrin, ritual, narasi, pengalaman, etika, sosial, dan materialitas agama.[25] Kerangka semacam ini membantu menempatkan pengalaman manusia sebagai salah satu dimensi agama tanpa mengisolasinya dari kehidupan keagamaan secara keseluruhan.

"Kitab Diri" dapat masuk ke dalam medan tersebut sebagai konsep analitis mengenai pengalaman keagamaan yang bersifat refleksif dan transformatif. Ia tidak dimaksudkan untuk mengubah pengalaman subjektif menjadi bukti objektif atas kebenaran suatu agama. Sebaliknya, konsep ini bertanya bagaimana manusia mengalami, menafsirkan, dan mengubah dirinya melalui keterlibatannya dengan agama.

Pertanyaan tersebut berbeda dari pertanyaan teologis mengenai apakah pengalaman tertentu benar-benar berasal dari Tuhan. *Religious Studies* dapat mempelajari bagaimana seseorang memahami pengalaman sebagai pengalaman dari Tuhan, bagaimana komunitas mengakuinya, bagaimana bahasa agama membentuk interpretasinya, dan bagaimana pengalaman tersebut memengaruhi perilaku. Pertanyaan mengenai status metafisis pengalaman memerlukan

perangkat epistemologis dan teologis yang berbeda. Pembedaan tingkat analisis ini penting agar kajian akademik tidak mencampuradukkan deskripsi pengalaman dengan pembenaran teologis.

Clifford Geertz memberikan kontribusi penting bagi orientasi interpretatif melalui pemahamannya mengenai agama sebagai sistem simbol yang membentuk suasana hati, motivasi, dan pandangan tentang tatanan realitas.[26] Dalam kerangka tersebut, pengalaman religius dapat dibaca sebagai pengalaman yang memperoleh makna melalui simbol dan kebudayaan. Kontribusi Geertz sangat penting terutama untuk konteks Indonesia karena ia sendiri memberikan perhatian besar pada kehidupan keagamaan di Jawa dan dunia Islam.[27]

Namun, pendekatan kebudayaan tidak sepenuhnya mencukupi bagi konsep "Kitab Diri". Jika agama hanya dibaca sebagai sistem simbol yang membentuk perilaku, maka dimensi pengalaman sebagai pencarian kebenaran dapat kehilangan tempat. Bagi orang beragama, Tuhan bukan sekadar simbol kebudayaan yang mengorganisasi pengalaman; Tuhan dipahami sebagai realitas yang memiliki tuntutan terhadap manusia. *Religious Studies* perlu mempertahankan kemampuan deskriptif dan interpretatifnya tanpa mengharuskan semua kategori keagamaan direduksi menjadi konstruksi sosial.

Di sinilah posisi "Kitab Diri" bersifat interdisipliner. Psikologi dapat membantu memahami kesadaran dan pengalaman. Antropologi dapat membantu membaca simbol dan praktik. Sosiologi dapat menjelaskan institusi dan relasi sosial. Filsafat dapat menguji konsep diri, kesadaran, dan makna. Tasawuf memberikan bahasa tentang penyucian dan transformasi batin. Teologi memberikan horizon normatif mengenai

hubungan manusia dengan Allah. Tidak satu pun dari perspektif tersebut secara sendirian mampu menguasai keseluruhan persoalan.

Akan tetapi, interdisiplinaritas tidak berarti mencampur semua bahasa menjadi satu. Setiap disiplin memiliki pertanyaan, kategori, dan kriteria validitasnya sendiri. Konsep *nafs* tidak boleh begitu saja diterjemahkan menjadi "self" psikologi modern. Pengalaman mistik tidak boleh otomatis diterjemahkan menjadi gejala patologis. Sebaliknya, konsep psikologis tidak boleh diberi legitimasi teologis hanya karena kebetulan memiliki kemiripan terminologis dengan bahasa tasawuf.

Posisi "Kitab Diri" dalam *Religious Studies* karena itu dapat dirumuskan sebagai konsep hermeneutis yang menjembatani pengalaman, makna, dan transformasi. Ia tidak menggantikan konsep agama, jiwa, atau pengalaman religius yang telah berkembang dalam berbagai tradisi. Ia menawarkan suatu cara untuk melihat hubungan di antara ketiganya: bagaimana agama menyediakan horizon makna, bagaimana manusia menghayatinya melalui pengalaman, dan bagaimana pengalaman tersebut berpotensi mengubah pembentukan diri.

Kajian Yedi Supriadi menjadi relevan pada titik ini karena karya-karyanya memperlihatkan perhatian terhadap spiritualitas, kesadaran, intuisi, pembentukan jati diri, dan psikologi spiritual dalam konteks Islam kontemporer. Artikel Supriadi tentang Majelis Dzikir Rijalullah secara eksplisit menghubungkan praktik spiritual dengan pembentukan jati diri.[28] Karya *Psikologi Spiritual* juga tercatat dalam data bibliografis Perpustakaan Nasional Republik Indonesia sebagai karya Yedi Supriadi yang terbit pada 2024.[29] Sumber-sumber tersebut dapat ditempatkan

sebagai bahan primer kontemporer, tetapi penggunaannya harus tetap dibatasi pada gagasan yang benar-benar dinyatakan dan konteks yang benar-benar dibahas.

Posisi tersebut penting karena "Kitab Diri" tidak dibangun dalam ruang kosong. Ia berdialog dengan tradisi tasawuf, studi pengalaman religius, antropologi interpretatif, dan pemikiran kontemporer mengenai spiritualitas. Namun, dialog tidak sama dengan peleburan. Konsep baru hanya memiliki integritas akademik apabila batas-batas antara sumber, interpretasi, dan sintesis tetap dijaga.

Dalam kerangka ini, *Religious Studies* juga berfungsi sebagai disiplin yang menguji romantisasi terhadap pengalaman religius. Pengalaman spiritual dapat memberikan makna, tetapi juga dapat ditafsirkan secara keliru. Ia dapat menjadi sumber transformasi, tetapi juga dapat dipakai untuk melegitimasi otoritas personal yang tidak kritis. Karena itu, studi tentang diri membutuhkan jarak reflektif terhadap pengalaman itu sendiri.

"Kitab Diri" akhirnya menempati posisi yang khas: ia berada di antara teks dan pengalaman, antara subjektivitas dan tradisi, antara agama yang diyakini dan agama yang dihayati, antara pengetahuan dan transformasi. Ia tidak bermaksud menghapus perbedaan antara kajian akademik dan keyakinan keagamaan. Justru kekuatannya terletak pada kemampuan menjaga dialog di antara keduanya tanpa mereduksi salah satunya.

Dengan cara itu, konsep ini dapat memberikan kontribusi pada *Religious Studies* bukan dengan menawarkan definisi baru mengenai agama, melainkan dengan memperluas perhatian terhadap bagaimana agama bekerja pada tingkat pembentukan diri. Agama tidak hanya

berada dalam kitab, institusi, ritual, atau komunitas. Ia juga hadir dalam cara manusia memahami rasa bersalah, penderitaan, harapan, kematian, keterbatasan, dan kemungkinan menjadi manusia yang lebih baik.

## Arah dan kontribusi

Pembahasan mengenai “Kitab Diri” berpijak pada satu kegelisahan mendasar: manusia modern memiliki kemampuan yang semakin besar untuk membaca dunia, tetapi kemampuan tersebut tidak selalu diikuti kemampuan untuk membaca dirinya sendiri. Pengetahuan berkembang, teknologi memperluas jangkauan tindakan, dan informasi tersedia hampir tanpa batas. Namun, kelimpahan pengetahuan tidak dengan sendirinya menghasilkan kejernihan batin. Manusia dapat mengetahui lebih banyak tentang dunia sambil tetap tidak memahami mengapa ia menginginkan sesuatu, mengapa ia takut kehilangan, mengapa ia membutuhkan pengakuan, atau mengapa ia terus mengulangi tindakan yang sebenarnya ingin ia tinggalkan.

Dalam keadaan demikian, “Kitab Diri” diarahkan untuk mengembangkan suatu kerangka pembacaan manusia yang tidak memisahkan pengetahuan diri dari persoalan makna. Diri tidak dilihat semata-mata sebagai kumpulan karakteristik psikologis, melainkan sebagai proses eksistensial yang berlangsung melalui pengalaman, kesadaran, relasi, nilai, dan orientasi spiritual. Konsep tersebut juga tidak dimaksudkan untuk menggantikan istilah *nafs*, *qalb*, *rūḥ*, atau konsep-konsep lain dalam tradisi Islam. Ia merupakan konstruksi analitis yang mencoba mempertemukan berbagai medan pembahasan tersebut secara kritis.

Arah pertama konsep ini adalah mengembalikan persoalan manusia kepada dimensi reflektifnya. Manusia perlu dipahami bukan hanya dari apa yang dapat diamati tentang dirinya, tetapi juga dari cara ia mengalami dan menafsirkan dirinya. Dalam hal ini, pembacaan diri menjadi aktivitas intelektual sekaligus eksistensial. Ia menuntut kemampuan untuk melihat diri sebagai objek tanpa kehilangan pengalaman diri sebagai subjek.

Arah kedua adalah membangun hubungan yang lebih kritis antara wahyu dan pengalaman. Al-Qur'an memberikan horizon normatif yang tidak dapat digantikan oleh pengalaman subjektif. Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56 menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental penciptaan manusia.[30] Q.S. al-Ḥasyr 59: 18 mengarahkan manusia untuk memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya bagi masa depan.[31] Kedua ayat tersebut memungkinkan pembacaan diri ditempatkan dalam horizon pengabdian dan pertanggungjawaban, bukan sekadar pencarian identitas personal.

Arah ketiga adalah mempertemukan tradisi tasawuf dengan kebutuhan intelektual kontemporer tanpa melakukan romantisasi. Tasawuf menyediakan kekayaan konseptual mengenai jiwa, hati, penyakit batin, latihan spiritual, penyucian, dan pembentukan akhlak. Namun, kekayaan tersebut perlu dibaca dengan disiplin historis dan konseptual. Tidak semua istilah spiritual memiliki status yang sama; tidak semua ungkapan populer merupakan hadis; dan tidak setiap konstruksi tasawuf klasik dapat dipindahkan tanpa modifikasi ke dalam konteks ilmu pengetahuan kontemporer.

Pada titik ini, kontribusi pemikiran Yedi Supriadi dapat dipertimbangkan secara khusus sebagai salah satu sumber primer

kontemporer. Kajian beliau mengenai zikir, spiritualitas, intuisi, dan pembentukan jati diri memberikan bahan penting untuk melihat bagaimana praktik spiritual dipahami sebagai proses pembentukan manusia.[32] Karya *Psikologi Spiritual* yang tercatat secara bibliografis pada 2024 juga memperlihatkan arah pemikiran kontemporer yang mempertemukan psikologi dengan spiritualitas Islam.[33] Namun, kontribusi tersebut harus dibaca sebagai salah satu suara dalam percakapan yang lebih luas, bukan sebagai satu-satunya kerangka untuk memahami diri.

Arah keempat adalah menempatkan pengalaman religius dalam dialog dengan *Religious Studies*. Kajian agama dapat memberi jarak kritis yang memungkinkan pengalaman spiritual dipahami tanpa segera disahkan atau ditolak. Pengalaman dapat dikaji sebagai pengalaman, praktik sebagai praktik, simbol sebagai simbol, dan transformasi sebagai proses pembentukan diri. Pendekatan tersebut sejalan dengan perhatian Ninian Smart terhadap dimensi pengalaman dalam kehidupan keagamaan, sekaligus dengan pendekatan interpretatif yang melihat makna tindakan manusia dalam konteks simboliknya.[34]

Arah kelima adalah mengembangkan gagasan transformasi sebagai ukuran penting bagi pembacaan diri. “Kitab Diri” tidak dimaksudkan untuk menghasilkan katalog tentang siapa seseorang. Ia diarahkan kepada pertanyaan yang lebih sulit: apa yang terjadi pada seseorang setelah ia mengetahui dirinya? Jika pengetahuan diri tidak mengubah cara manusia memperlakukan orang lain, mengelola kekuasaan, menghadapi penderitaan, menggunakan kebebasan, dan berhubungan dengan Tuhan, maka pengetahuan tersebut masih berada pada tingkat deskriptif.

Dalam horizon Islam, transformasi tidak berarti manusia menjadi Tuhan atau memperoleh sifat ketuhanan dalam pengertian ontologis. Manusia tetap makhluk dan hamba. Karena itu, setiap gagasan tentang pembentukan diri harus mempertahankan perbedaan mendasar antara Allah sebagai al-Khāliq dan manusia sebagai makhluk. Transformasi spiritual berarti perubahan kualitas keberadaan manusia dalam penghambaan, bukan penghapusan jarak ontologis antara Pencipta dan ciptaan.

Arah keenam adalah mengembangkan model pembacaan yang bersifat dialogis. Diri tidak cukup dibaca dari dalam diri sendiri. Ia perlu dibaca melalui teks, tradisi, pengalaman, relasi sosial, sejarah, tubuh, dan tindakan. Pembacaan diri yang hanya bersandar pada introspeksi mudah jatuh ke dalam ilusi subjektivitas. Sebaliknya, pembacaan yang hanya berasal dari kategori eksternal dapat kehilangan suara pengalaman manusia. “Kitab Diri” mencoba mempertahankan ketegangan produktif di antara keduanya.

Kontribusi utama gagasan ini dengan demikian bukan penciptaan istilah baru semata, melainkan pembentukan cara pandang. “Kitab Diri” mengajukan kemungkinan bahwa manusia dapat dipahami sebagai makhluk interpretatif yang terus membaca dirinya melalui pengalaman dan nilai, sekaligus terus ditafsirkan oleh tradisi, komunitas, dan wahyu. Diri menjadi teks yang hidup, tetapi teks yang terbuka tidak berarti teks yang bebas dari kriteria kebenaran.

Dari keseluruhan pembahasan tersebut dapat dirumuskan satu proposisi konseptual: membaca diri merupakan proses epistemik yang memperoleh kedalaman religius ketika pengetahuan tentang pengalaman diarahkan kepada transformasi keberadaan, sementara

transformasi tersebut tetap berada dalam horizon normatif wahyu dan tidak menghapus keterbatasan epistemologis manusia.

Proposisi ini menjadi titik awal, bukan kesimpulan akhir. Ia membuka ruang bagi pertanyaan lanjutan mengenai bagaimana "Kitab Diri" dapat dibaca, tanda-tanda apa yang menunjukkan kedalaman pembacaan, bagaimana pengalaman dibedakan dari interpretasinya, bagaimana transformasi dapat dikenali, dan bagaimana hubungan antara *nafs*, kesadaran, pengalaman religius, serta praktik spiritual dapat dikonstruksi tanpa mencampuradukkan kategori-kategori yang berasal dari tradisi berbeda.

Pada akhirnya, pertanyaan "mengapa manusia harus membaca dirinya?" tidak memiliki jawaban yang memadai apabila hanya dijawab dengan kebutuhan akan pengenalan diri. Manusia harus membaca dirinya karena kehidupan yang tidak dibaca mudah dijalani secara otomatis. Kebiasaan dapat menggantikan kesadaran, dorongan dapat menyamar sebagai kehendak, ketakutan dapat menyamar sebagai prinsip, dan ego dapat menyamar sebagai kebenaran. Pembacaan diri membuka kemungkinan untuk memutus otomatisasi tersebut.

Tetapi manusia juga perlu membaca dirinya karena dirinya bukan tujuan akhir dari pembacaan itu. Dalam horizon keagamaan, pengenalan terhadap keterbatasan diri dapat membuka pengenalan terhadap kebutuhan akan Tuhan. Kesadaran terhadap kelemahan dapat melahirkan kerendahan hati. Kesadaran terhadap kesalahan dapat melahirkan pertobatan. Kesadaran terhadap karunia dapat melahirkan syukur. Dan kesadaran terhadap kefanaan dapat mengubah cara manusia memperlakukan waktu.

“Kitab Diri” dengan demikian bukan ajakan untuk memusatkan kehidupan pada diri. Justru sebaliknya, ia merupakan upaya memahami diri agar manusia tidak terperangkap di dalam dirinya sendiri. Diri dibaca agar manusia mampu melampaui ego, bukan agar ego memperoleh pembenaran yang lebih halus. Ia dibaca agar pengalaman memperoleh makna, agar pengetahuan memperoleh arah, dan agar kehidupan memperoleh orientasi.

Di situlah kontribusi konseptual pembahasan ini menemukan bentuknya: manusia tidak hanya membutuhkan pengetahuan tentang dunia, tetapi juga hermeneutika tentang dirinya; tidak hanya membutuhkan informasi, tetapi juga kesadaran; tidak hanya membutuhkan pengalaman, tetapi juga kemampuan menafsirkan pengalaman; dan tidak hanya membutuhkan pengetahuan tentang perubahan, tetapi juga kebijaksanaan untuk membedakan perubahan yang membawa pertumbuhan dari perubahan yang sekadar mengganti bentuk keterikatan.

Membaca diri akhirnya merupakan tindakan intelektual yang sekaligus menuntut keberanian moral. Sebab, ketika manusia benar-benar membaca dirinya, ia mungkin menemukan sesuatu yang tidak ingin ditemukannya. Ia mungkin berhadapan dengan kesombongan yang selama ini disebut harga diri, ketakutan yang disebut kehati-hatian, ambisi yang disebut pengabdian, atau keterikatan yang disebut cinta. Tetapi ia juga dapat menemukan kemampuan untuk bertobat, mencintai, mengampuni, melayani, dan berubah.

Di antara pengetahuan dan keberanian itulah “Kitab Diri” memperoleh maknanya. Ia adalah metafora tentang kehidupan yang menuntut pembacaan terus-menerus; konstruksi konseptual tentang

manusia sebagai pembaca sekaligus yang dibaca; dan horizon reflektif yang mempertemukan wahyu, pengalaman, kesadaran, spiritualitas, dan transformasi. Pertanyaan mengenai diri dengan demikian tidak ditutup oleh sebuah definisi. Ia justru dibuka sebagai perjalanan intelektual dan spiritual yang menuntut manusia membaca halaman-halaman kehidupannya dengan lebih jujur, lebih kritis, dan lebih rendah hati.

# BAGIAN I
# JIWA SEBAGAI PERSOALAN STUDI AGAMA
# BAB I — PROBLEM JIWA DALAM RELIGIOUS STUDIES

## Jiwa sebagai Persoalan tentang Manusia

Pertanyaan mengenai jiwa pada dasarnya tidak pernah berdiri sendiri sebagai pertanyaan tentang suatu "bagian" tertentu dari manusia. Ia merupakan pertanyaan mengenai apa artinya menjadi manusia. Ketika manusia bertanya apakah dirinya memiliki jiwa, apakah jiwa berbeda dari tubuh, apakah kesadaran dapat direduksi kepada proses material, atau apakah identitas seseorang tetap bertahan melampaui perubahan fisik dan psikologis, yang sedang dipertaruhkan sesungguhnya adalah pengertian mengenai manusia sebagai subjek. Karena itu, persoalan jiwa berada pada pertemuan antara ontologi, epistemologi, antropologi, filsafat pikiran, dan agama.

Dalam sejarah pemikiran, "jiwa" tidak memiliki satu makna yang stabil. Istilah tersebut mengandung sejarah konseptual yang panjang. Dalam filsafat Yunani kuno, *psychē* dapat menunjuk kepada prinsip kehidupan, kemampuan persepsi, gerak, dan berpikir; perkembangan konsepsi tersebut kemudian melahirkan teori-teori yang jauh lebih sistematis pada Plato, Aristoteles, kaum Stoa, dan tradisi filsafat sesudahnya.[35] Keragaman ini penting karena menunjukkan bahwa pertanyaan tentang jiwa tidak dapat dijawab dengan terlebih dahulu

menganggap bahwa "jiwa" merupakan entitas yang pengertiannya telah jelas. Justru definisi tentang jiwa merupakan bagian dari persoalan yang harus diselidiki.

Persoalan menjadi semakin kompleks ketika konsep jiwa dipertautkan dengan identitas personal. Manusia mengalami perubahan tubuh, ingatan, emosi, keyakinan, dan karakter sepanjang hidup, tetapi tetap berbicara tentang dirinya sebagai "aku" yang sama. Di sini, jiwa bersinggungan dengan pertanyaan tentang kesinambungan diri. Perdebatan filosofis modern menunjukkan bahwa jiwa, kesadaran, substansi, ingatan, dan identitas personal tidak selalu dipahami sebagai hal yang identik. Locke, misalnya, memisahkan persoalan substansi jiwa dari kontinuitas kesadaran dalam menjelaskan identitas personal.[36] Pemisahan tersebut memperlihatkan bahwa "siapa saya?" tidak otomatis identik dengan "substansi apa yang mendasari saya?"

Dimensi keagamaan memperluas persoalan itu. Dalam agama, manusia sering dipahami bukan semata-mata sebagai organisme biologis, melainkan sebagai makhluk yang memiliki orientasi moral, keterarahan transenden, tanggung jawab, dan kemungkinan transformasi. Karena itu, pembicaraan tentang jiwa tidak cukup diperlakukan sebagai spekulasi metafisik mengenai substansi nonmaterial. Jiwa juga dapat menjadi bahasa yang digunakan tradisi keagamaan untuk menjelaskan kehidupan batin, pertanggungjawaban moral, hubungan manusia dengan Yang Ilahi, serta kemungkinan keselamatan.

Dalam perspektif Islam, persoalan manusia tidak dapat dipisahkan dari keterbatasan epistemologisnya. Al-Qur'an menyebut *rūḥ* dalam konteks yang sekaligus memberikan pengetahuan dan membatasi klaim

pengetahuan manusia: “Dan mereka bertanya kepadamu tentang rūḥ” (Q.S. al-Isrā’ 17: 85).[37] Ayat tersebut penting bukan karena memberikan definisi ontologis yang lengkap mengenai rūḥ, melainkan karena membentuk sikap epistemik: ada wilayah mengenai manusia yang tidak dapat dikuasai hanya melalui keingintahuan spekulatif. Dengan demikian, kajian jiwa dalam horizon keagamaan menuntut keseimbangan antara keberanian intelektual dan kerendahan hati epistemologis.

Keterbatasan itu tidak berarti bahwa manusia tidak dapat memahami dirinya. Sebaliknya, keterbatasan terhadap hakikat terdalam jiwa dapat menjadi dasar bagi bentuk pengetahuan yang berbeda: pengetahuan reflektif, etis, fenomenologis, spiritual, dan eksistensial. Manusia mengenali dirinya melalui pengalaman takut, berharap, mencintai, menyesal, mengingat, memilih, berdoa, dan menghadapi kematian. Pengalaman-pengalaman tersebut tidak dengan sendirinya membuktikan teori metafisik tertentu mengenai jiwa, tetapi memperlihatkan bahwa kehidupan manusia memiliki dimensi interior yang tidak sepenuhnya tertangkap oleh deskripsi objektif mengenai tubuh.

Di sinilah problem jiwa memperoleh arti penting bagi *Religious Studies*. Studi agama tidak perlu mengambil posisi metafisik bahwa jiwa pasti merupakan substansi nonmaterial; tetapi bidang ini juga tidak semestinya menganggap bahwa bahasa tentang jiwa telah selesai dijelaskan apabila fenomena biologis atau psikologis yang berkaitan dengannya telah dipetakan. Jiwa dapat dikaji sebagai kategori yang hidup dalam bahasa, ritual, etika, pengalaman, narasi, simbol, dan praktik keagamaan. Kajian semacam itu tidak bertugas membuktikan

atau membantah keberadaan jiwa secara dogmatis, melainkan memahami bagaimana manusia dan komunitas religius mengartikulasikan diri mereka melalui konsep tersebut.

Karena itu, jiwa lebih tepat dipahami sebagai persoalan antropologis yang membuka banyak pertanyaan daripada sebagai objek yang telah tersedia secara sederhana bagi pengamatan. Pertanyaan tentang jiwa sekaligus merupakan pertanyaan tentang batas tubuh, struktur kesadaran, kesinambungan diri, tanggung jawab moral, pengalaman religius, dan kemungkinan transendensi. Kerangka semacam ini memungkinkan kajian jiwa bergerak keluar dari pertentangan sederhana antara "jiwa ada" dan "jiwa tidak ada" menuju pertanyaan yang lebih produktif: apa yang dilakukan konsep jiwa dalam membentuk cara manusia memahami dirinya, dunianya, dan Yang Transenden?

## Soul, Self, Mind, dan Consciousness

Kesulitan konseptual dalam kajian jiwa menjadi lebih nyata ketika istilah *soul*, *self*, *mind*, dan *consciousness* digunakan seolah-olah menunjuk kepada objek yang sama. Keempat istilah tersebut saling beririsan, tetapi tidak dapat dipertukarkan tanpa kehilangan perbedaan konseptual yang penting. *Soul* membawa sejarah metafisik dan religius yang kuat; *self* menunjuk kepada persoalan keakuan dan identitas; *mind* berkaitan dengan aktivitas dan kapasitas mental; sedangkan *consciousness* berhubungan dengan kenyataan bahwa pengalaman mental hadir bagi subjek.

Perbedaan tersebut menentukan cara suatu fenomena dipahami. Jika seseorang mengalami rasa sakit, misalnya, pengalaman tersebut

dapat dianalisis sebagai keadaan neurologis, sebagai keadaan mental, sebagai pengalaman subjektif, atau sebagai pengalaman seseorang yang menghayati tubuhnya sebagai miliknya. Tidak satu pun tingkat deskripsi tersebut secara otomatis meniadakan tingkat lainnya. Persoalannya justru terletak pada hubungan di antara berbagai tingkat tersebut.

Dalam filsafat kontemporer, kesadaran diri tidak sekadar berarti mengetahui suatu objek yang kebetulan adalah diri sendiri. Kesadaran diri mengandung bentuk kesadaran bahwa subjek tersebut adalah dirinya sendiri.[38] Perbedaan ini sangat penting bagi studi agama karena pengalaman religius sering melibatkan perubahan cara seseorang mengalami dirinya: manusia dapat memahami dirinya sebagai hamba, makhluk yang bergantung, pribadi yang berdosa, pencari makna, atau subjek yang berada di hadapan Yang Kudus. Bahasa keagamaan dengan demikian tidak hanya memberikan informasi mengenai dunia; ia dapat membentuk struktur pemaknaan diri.

Fenomenologi memberikan kontribusi penting dengan membedakan kesadaran diri reflektif dari kesadaran diri pra-reflektif. Seseorang tidak selalu harus menjadikan dirinya objek pengamatan untuk memiliki pengalaman sebagai “aku”. Ketika seseorang melihat, mengingat, merasakan sakit, atau mengalami kegembiraan, terdapat dimensi pengalaman yang secara langsung dialami sebagai pengalaman dirinya.[39] Pembedaan ini membantu menghindari penyempitan kesadaran menjadi tindakan introspeksi yang disengaja.

Konsep *self* juga tidak identik dengan *soul*. Diri dapat dipahami sebagai konstruksi identitas, kesinambungan biografis, pusat pengalaman, atau subjek yang bertanggung jawab. Jiwa, sebaliknya,

dalam berbagai tradisi dapat dipahami sebagai prinsip kehidupan, substansi spiritual, pusat moral, atau konsep religius mengenai keberlangsungan manusia. Dengan kata lain, seseorang dapat berbicara tentang *self* tanpa menerima konsep jiwa sebagai substansi metafisik, dan sebaliknya dapat mempertahankan bahasa tentang jiwa tanpa menganggap bahwa semua persoalan identitas personal telah terselesaikan.

Perbedaan ini tampak jelas dalam sejarah filsafat Islam. Tradisi filsafat Islam mengembangkan diskusi yang kompleks mengenai jiwa, intelek, kesadaran diri, tubuh, dan keberlangsungan personal. Dalam pembacaan terhadap Ibn Sīnā, misalnya, jiwa dipahami sebagai sesuatu yang tidak dapat begitu saja diidentifikasi dengan tubuh, sementara kesadaran diri memperoleh kedudukan penting dalam konsepsi tentang diri.[40] Kerangka ini tidak boleh begitu saja disamakan dengan konsep modern tentang *consciousness*, tetapi menunjukkan bahwa persoalan kesadaran diri jauh lebih tua daripada psikologi modern.

Studi agama membutuhkan ketelitian semacam itu karena istilah yang berbeda sering kali berasal dari sejarah intelektual yang berbeda. Menerjemahkan *rūḥ*, *nafs*, *qalb*, *'aql*, *soul*, *self*, *mind*, dan *consciousness* sebagai sinonim akan menghasilkan keseragaman semu. Kesamaan terjemahan tidak selalu berarti kesamaan ontologis atau epistemologis. Sebuah istilah harus dibaca dalam jaringan konsep tempat ia bekerja.

Pada tingkat metodologis, pembedaan tersebut menghasilkan satu konsekuensi penting: kajian jiwa tidak seharusnya dimulai dari asumsi bahwa bahasa agama hanyalah bahasa primitif untuk menyebut "pikiran". Sebaliknya, bahasa religius mungkin memuat pembedaan-pembedaan yang tidak sepenuhnya bertepatan dengan kategori

psikologi modern. Reduksi semacam itu dapat menghilangkan pertanyaan yang justru ingin dijelaskan.

Karena itu, *soul*, *self*, *mind*, dan *consciousness* lebih tepat ditempatkan sebagai empat medan konseptual yang beririsan. Hubungan di antara keempatnya merupakan persoalan penelitian, bukan kesimpulan awal. Dalam kerangka *Religious Studies*, ketelitian terminologis tersebut memungkinkan peneliti mempertahankan kekayaan kategori agama tanpa kehilangan kemampuan untuk berdialog dengan filsafat, psikologi, ilmu kognitif, dan fenomenologi.

## Jiwa antara Pengalaman dan Kepercayaan

Persoalan jiwa dalam agama tidak dapat ditempatkan hanya pada salah satu kutub antara pengalaman dan kepercayaan. Keduanya saling berhubungan, tetapi tidak identik. Kepercayaan memberi bahasa dan kerangka interpretatif bagi pengalaman, sementara pengalaman dapat menjadi ruang tempat kepercayaan memperoleh kedalaman eksistensial. Seorang manusia tidak hanya "memiliki" keyakinan tentang jiwa; ia dapat mengalami dirinya melalui kategori-kategori yang disediakan oleh keyakinan tersebut.

Dalam pengertian ini, pengalaman religius tidak harus dipahami sebagai bukti empiris mengenai keberadaan objek metafisik. Pengalaman merupakan cara tertentu manusia berada di dunia dan menafsirkan apa yang dialaminya. Rasa bersalah, pertobatan, kekhusyukan, ketakutan terhadap pengadilan akhirat, cinta kepada Tuhan, atau pengalaman kedekatan spiritual mempunyai dimensi subjektif yang nyata bagi pelakunya, sekalipun status ontologis dari objek pengalaman tersebut merupakan persoalan lain.

Pembedaan antara pengalaman dan kebenaran ontologis penting agar kajian agama tidak jatuh ke dalam dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah reduksionisme: pengalaman religius dianggap tidak lebih daripada gejala psikologis, sosial, atau neurologis. Ekstrem kedua adalah afirmasi teologis yang mengubah deskripsi pengalaman menjadi pembuktian langsung atas realitas metafisik. Religious Studies sebagai bidang akademik memerlukan ruang analitis di antara kedua posisi tersebut.

Pembacaan terhadap konsep jiwa menunjukkan mengapa persoalan ini sulit. D. Z. Phillips, misalnya, mengingatkan bahwa pembicaraan tentang jiwa dapat mengalami "dislokasi" apabila kata tersebut dilepaskan dari praktik dan konteks penggunaannya.[41] Artinya, makna jiwa tidak selalu berada pada gambaran bahwa terdapat suatu benda metafisik yang tersembunyi di dalam tubuh. Dalam kehidupan religius, kata jiwa dapat berfungsi dalam bahasa mengenai keselamatan, kehidupan abadi, moralitas, harapan, penderitaan, dan transformasi.

Hal ini dapat diperdalam melalui studi tentang konsep jiwa dalam tradisi yang berbeda. Kajian mengenai agama rakyat Tionghoa, misalnya, menunjukkan bahwa konsep *ling-hun* memiliki keragaman konseptual dan berkaitan dengan aspek kebudayaan serta kepribadian individual.[42] Fakta tersebut mengingatkan bahwa "jiwa" bukan kategori universal yang selalu memiliki struktur identik di setiap tradisi. Kesamaan istilah dalam terjemahan bahasa Inggris tidak boleh menghapus perbedaan bentuk kehidupan religius yang melahirkannya.

Pengalaman juga memiliki dimensi transformasional. Dalam banyak tradisi agama, mengenali diri bukan sekadar memperoleh pengetahuan

deskriptif mengenai keadaan batin. Pengetahuan tersebut menuntut perubahan. Seseorang yang menyadari kesombongannya, misalnya, tidak dianggap telah mencapai tujuan hanya karena ia mampu mendeskripsikan kesombongan tersebut. Kesadaran memperoleh makna religius ketika menghasilkan pertobatan, pengendalian diri, pembentukan kebiasaan moral, atau perubahan orientasi hidup.

Dalam perspektif Islam, dimensi tersebut tampak dalam perhatian terhadap *nafs* sebagai wilayah pergulatan moral dan spiritual. Al-Qur'an menggambarkan jiwa manusia dalam horizon penyucian dan kerusakan moral: "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya dan sungguh rugi orang yang mengotorinya" (Q.S. al-Syams 91: 9–10).[43] Ayat ini tidak perlu dipaksa menjadi definisi metafisik tentang jiwa. Fungsi argumentatifnya lebih tepat dipahami sebagai penegasan bahwa interioritas manusia memiliki konsekuensi etis.

Dari sini muncul proposisi yang penting bagi kajian agama: pengalaman batin bukan sekadar data psikologis yang berada di luar agama, dan kepercayaan agama bukan sekadar proposisi intelektual yang berada di luar pengalaman. Keduanya bertemu dalam praktik interpretasi diri. Manusia mengalami sesuatu, kemudian menafsirkannya melalui bahasa yang tersedia dalam tradisinya; sebaliknya, bahasa keagamaan membentuk apa yang dianggap layak diperhatikan, dirasakan, diingat, dan ditransformasikan.

Karena itu, jiwa dapat dipahami sebagai titik pertemuan antara pengalaman yang dihayati dan horizon makna yang dipercayai. Pendekatan ini tidak memutuskan terlebih dahulu apakah jiwa merupakan substansi metafisik, tetapi meneliti bagaimana konsep tersebut berfungsi dalam kehidupan manusia. Pertanyaan

akademiknya berubah dari “Apakah jiwa benar-benar ada?” menjadi pertanyaan yang lebih luas: “Bagaimana manusia mengalami, menafsirkan, dan mengubah dirinya melalui konsep jiwa?”

## Jiwa sebagai Kategori Keagamaan

Menjadikan jiwa sebagai kategori keagamaan berarti mengakui bahwa pengertiannya tidak hanya dibentuk oleh spekulasi filosofis, tetapi juga oleh praktik, simbol, ritual, narasi, etika, dan struktur kehidupan komunitas beragama. Dalam konteks ini, jiwa bukan sekadar “objek kepercayaan”. Ia dapat menjadi kategori yang mengorganisasi cara manusia memahami kehidupan, kematian, tanggung jawab, penderitaan, keselamatan, dan hubungan dengan realitas transenden.

Sejarah konsep agama sendiri menunjukkan bahwa kategori yang tampak universal sering kali terbentuk melalui proses historis tertentu. Konsep “religion”, misalnya, mengalami perluasan ketika para pemikir Eropa berusaha mengklasifikasikan berbagai tradisi yang mereka temui dalam konteks ekspansi kolonial. Edward B. Tylor kemudian merumuskan agama melalui kategori “belief in spiritual beings”, sehingga konsep agama dapat diterapkan secara komparatif pada berbagai masyarakat.[44] Perkembangan tersebut memiliki arti metodologis besar: kategori akademik tidak selalu identik dengan kategori yang digunakan oleh komunitas yang dikaji.

Persoalan yang sama berlaku pada jiwa. Ketika istilah *soul* digunakan sebagai kategori analitis universal, terdapat risiko bahwa berbagai konsepsi lokal mengenai manusia dipaksa masuk ke dalam kerangka metafisik Barat tertentu. Kajian mengenai jiwa harus karena itu membedakan antara kategori yang digunakan oleh komunitas

beragama dan kategori yang digunakan akademisi untuk membandingkan tradisi.

Dalam tradisi Islam, misalnya, istilah *rūḥ* dan *nafs* memiliki medan semantik dan teologis yang tidak sederhana. Al-Qur'an menggunakan keduanya dalam konteks yang berbeda-beda, sementara tradisi tafsir, teologi, filsafat, dan tasawuf kemudian mengembangkan konseptualisasi yang lebih beragam. Karena itu, menerjemahkan seluruh medan tersebut hanya sebagai "soul" dapat berguna secara pragmatis, tetapi tidak boleh dianggap menyelesaikan persoalan konseptual.

Kategori keagamaan juga mempunyai daya formatif. Sebuah konsep menjadi penting bukan hanya karena dipercaya, melainkan karena ia membentuk cara manusia bertindak. Konsep jiwa dapat memengaruhi bagaimana seseorang memahami dosa, pertobatan, disiplin diri, kematian, dan keselamatan. Dalam tradisi tertentu, jiwa dapat menjadi locus perjuangan moral; dalam tradisi lain, ia dapat dikaitkan dengan kehidupan setelah kematian atau dengan hubungan antara manusia dan tatanan kosmis.

Dimensi ini menunjukkan bahwa kajian jiwa perlu bergerak dari ontologi menuju praksis tanpa meninggalkan ontologi sepenuhnya. Pertanyaan tentang "apa jiwa itu?" tetap sah, tetapi perlu dilengkapi dengan pertanyaan "apa yang terjadi ketika manusia memahami dirinya sebagai makhluk berjiwa?" Pertanyaan kedua membawa kajian ke wilayah pembentukan subjek religius.

Di sini pendekatan semiotik dan historis dapat memperluas analisis. Kajian tentang perkembangan imajinarium jiwa dalam tradisi Yunani, Yahudi, dan Kristen menunjukkan bahwa konsep jiwa juga dibentuk

melalui tanda, representasi, dan simbol budaya.[45] Jiwa bukan hanya konsep abstrak; ia memperoleh bentuk melalui gambaran, narasi, metafora, ritual, dan bahasa. Bahkan ketika tradisi agama menolak penggambaran tertentu mengenai jiwa, penolakan itu sendiri menjadi bagian dari sejarah representasinya.

Karena itu, jiwa sebagai kategori keagamaan tidak dapat direduksi menjadi proposisi metafisik. Ia merupakan kategori yang bekerja pada beberapa lapisan sekaligus: ontologis, antropologis, etis, simbolik, ritual, dan eksistensial. Kompleksitas tersebut justru menjadikannya relevan bagi Religious Studies.

Kajian yang memadai harus menahan godaan untuk memilih antara "jiwa sebagai realitas" dan "jiwa sebagai konstruksi budaya" secara tergesa-gesa. Kedua istilah tersebut menjawab pertanyaan yang berbeda. Yang pertama merupakan pertanyaan ontologis; yang kedua merupakan pertanyaan historis dan sosial. Religious Studies dapat mempelajari keduanya tanpa harus mengubah dirinya menjadi teologi atau menyangkal pengalaman religius yang menjadi objek kajiannya.

## Jiwa dalam Sejarah Studi Agama

Sejarah studi agama memperlihatkan bahwa jiwa pernah menempati posisi penting dalam usaha menjelaskan asal-usul agama. Pada abad kesembilan belas, perkembangan antropologi, sosiologi, dan psikologi mendorong para sarjana untuk mencari penjelasan naturalistik mengenai kepercayaan religius. Edward B. Tylor menjadikan animisme sebagai salah satu konsep penting dalam teori evolusionisnya, sedangkan James Frazer mengembangkan skema yang

menghubungkan magi, agama, dan ilmu pengetahuan dalam suatu narasi perkembangan.[46]

Kerangka evolusionis tersebut mempunyai arti historis karena agama mulai dipelajari sebagai fenomena manusia yang dapat dibandingkan secara lintas budaya. Namun kerangka tersebut juga membawa asumsi perkembangan linear yang kemudian menghadapi kritik serius. Masyarakat yang berbeda cenderung ditempatkan pada tahapan perkembangan yang berbeda, sehingga praktik religius tertentu dapat diposisikan sebagai bentuk "awal" dari agama. Persoalannya bukan semata-mata bahwa skema tersebut kemudian terbukti kurang memadai, tetapi bahwa kategori analitisnya sendiri membawa hierarki tertentu dalam membaca keragaman manusia.

Jiwa kemudian masuk ke dalam sejarah disiplin melalui jalur yang berbeda. Dalam antropologi agama, konsep roh dan jiwa digunakan untuk memahami bagaimana masyarakat menjelaskan mimpi, kematian, penyakit, dan fenomena yang dianggap melampaui tubuh. Dalam filsafat, jiwa menjadi persoalan mengenai hakikat manusia dan kesadaran. Dalam psikologi, sebagian persoalan yang sebelumnya dibicarakan dalam bahasa jiwa kemudian ditransformasikan menjadi persoalan mental. Dalam fenomenologi agama, pengalaman manusia terhadap yang kudus memperoleh perhatian metodologis yang berbeda dari penjelasan kausal semata.

Perubahan tersebut menunjukkan bahwa sejarah studi agama bukanlah pergantian sederhana dari "percaya" kepada "tidak percaya". Yang berubah terutama adalah cara pertanyaan diajukan. Jiwa yang dahulu diperlakukan sebagai penjelasan tentang kehidupan religius

kemudian dapat dipelajari sebagai kategori budaya, simbol, pengalaman, atau struktur subjektivitas.

Fenomenologi agama menjadi salah satu upaya penting untuk memahami agama dari perspektif pengalaman religius. Perdebatan mengenai pendekatan fenomenologis menunjukkan adanya persoalan mengenai status "yang religius", pengalaman, kekudusan, dan kemungkinan memahami fenomena agama tanpa mereduksinya sepenuhnya kepada kategori eksternal.[47] Pendekatan ini memiliki kekuatan karena memberi ruang kepada makna sebagaimana dihayati oleh pelaku agama. Namun ia juga menghadapi kritik apabila kategori seperti "yang kudus" atau *homo religiosus* diperlakukan seolah-olah bersifat universal dan ahistoris.

Kritik historis tersebut penting bagi kajian jiwa. Jika jiwa diposisikan sebagai inti universal pengalaman manusia, peneliti berisiko mengabaikan bahwa bahasa mengenai interioritas manusia berbeda secara historis dan kultural. Tim Murphy, misalnya, menunjukkan bagaimana sejarah *Religionswissenschaft* dipengaruhi oleh konstruksi filosofis tertentu yang kemudian membentuk kecenderungan melihat keragaman religio-kultural melalui konsep esensi yang lebih umum.[48]

Persoalan tersebut tidak berarti bahwa semua upaya komparatif harus ditolak. Tanpa kategori komparatif, studi agama akan kesulitan membangun dialog lintas tradisi. Yang diperlukan ialah kesadaran bahwa kategori komparatif harus terus diuji terhadap keragaman material yang hendak dijelaskannya.

Dalam perkembangan mutakhir, jiwa semakin jarang berdiri sebagai kategori tunggal yang menjelaskan agama. Ia berada di antara sejumlah disiplin: filsafat pikiran membicarakan kesadaran; psikologi

membicarakan diri dan pengalaman; antropologi mengkaji konsep personhood; sejarah mengkaji perubahan makna; studi agama menelaah praktik, simbol, keyakinan, dan pengalaman. Fragmentasi tersebut bukan semata kelemahan. Ia dapat menjadi peluang untuk membangun pemahaman yang lebih kompleks.

Sejarah disiplin akhirnya memperlihatkan bahwa pertanyaan tentang jiwa tidak pernah hanya menjadi pertanyaan tentang jiwa. Ia merupakan cermin dari asumsi akademik mengenai manusia. Ketika manusia dipahami sebagai organisme biologis, jiwa cenderung ditafsirkan secara naturalistik; ketika manusia dipahami sebagai subjek pengalaman, jiwa dibaca secara fenomenologis; ketika manusia dipahami sebagai makhluk religius, jiwa dapat muncul sebagai kategori transendensi. Karena itu, sejarah jiwa dalam Religious Studies sekaligus merupakan sejarah perubahan cara akademia memahami manusia.

## Problematika Reduksionisme terhadap Jiwa

Reduksionisme menjadi persoalan ketika satu tingkat penjelasan dianggap cukup untuk menjelaskan keseluruhan fenomena yang kompleks. Dalam kajian jiwa, bentuknya dapat berupa anggapan bahwa seluruh pengalaman religius pada akhirnya hanyalah proses neurologis, gejala psikologis, struktur sosial, atau strategi adaptif. Setiap penjelasan tersebut mungkin memiliki validitas pada tingkat tertentu. Persoalannya muncul ketika validitas parsial berubah menjadi klaim total.

Religious Studies sejak lama berhadapan dengan ketegangan semacam ini. Penjelasan psikologis dapat memperlihatkan bagaimana pengalaman religius berkaitan dengan struktur kejiwaan; penjelasan

sosiologis dapat menunjukkan bagaimana keyakinan dan praktik terbentuk dalam kehidupan kolektif; penjelasan antropologis dapat mengungkap hubungan antara simbol, ritual, dan struktur budaya. Namun keberhasilan menjelaskan satu dimensi tidak otomatis menghapus dimensi lain.

Perdebatan mengenai mitos memberikan ilustrasi yang jelas. Sejarah kajian mitos memperlihatkan bagaimana fenomena yang sama ditafsirkan melalui psikologi, sosiologi, antropologi, linguistik, dan studi agama. Larry D. Shinn mengidentifikasi kecenderungan bahwa pendekatan yang dibangun dari satu disiplin dapat mengerdilkan fungsi dan makna mitos dengan mengurungnya dalam asumsi disiplin tersebut.[49] Problem yang sama dapat diterapkan pada jiwa.

Jika jiwa dijelaskan sepenuhnya sebagai aktivitas otak, pertanyaan mengenai otak memang memperoleh jawaban tertentu, tetapi pertanyaan mengenai mengapa manusia menafsirkan pengalaman tertentu sebagai dosa, pertobatan, panggilan, atau keselamatan belum otomatis terjawab. Sebaliknya, jika semua pengalaman tersebut diperlakukan sebagai manifestasi langsung dari jiwa sebagai realitas transenden, analisis terhadap kondisi sosial, bahasa, tubuh, dan sejarah dapat terabaikan.

Karena itu, kritik terhadap reduksionisme tidak berarti penolakan terhadap ilmu pengetahuan. Justru sebaliknya, kritik tersebut menuntut ketepatan mengenai batas inferensi. Penjelasan neurologis mengenai keadaan sadar tidak dengan sendirinya merupakan teori lengkap mengenai makna religius kesadaran. Demikian pula, penjelasan sosial mengenai praktik keagamaan tidak otomatis membatalkan makna yang diberikan pelaku kepada praktik tersebut.

Gagasan tentang pluralisme eksplanatoris menjadi relevan di sini. Robert McCauley mempertahankan gagasan bahwa pendekatan eksplanatoris dan interpretatif dalam studi agama dapat saling bergantung, bukan harus dipertentangkan.[50] Perspektif tersebut menawarkan jalan keluar dari dikotomi antara “menjelaskan” dan “memahami”. Fenomena manusia dapat memiliki lebih dari satu jenis penjelasan yang sah selama masing-masing menjawab pertanyaan yang memang berada dalam jangkauan metodenya.

Pada tingkat yang lebih mendalam, reduksionisme juga mengandung persoalan epistemologis. Ketika seorang peneliti mengatakan bahwa pengalaman religius “hanyalah” aktivitas otak, kata “hanyalah” sebenarnya membawa klaim filosofis yang melampaui data neurologis itu sendiri. Data mengenai korelasi antara aktivitas otak dan pengalaman tidak dengan sendirinya menentukan status ontologis pengalaman. Sebaliknya, klaim religius bahwa pengalaman tertentu pasti berasal dari realitas transenden juga melampaui deskripsi fenomenologis pengalaman.

Karena itu, posisi yang lebih hati-hati adalah mempertahankan perbedaan antara korelasi, penjelasan, dan reduksi. Korelasi menunjukkan keterhubungan; penjelasan memberikan mekanisme atau struktur pemahaman; reduksi menyatakan bahwa satu tingkat realitas atau deskripsi dapat sepenuhnya menggantikan tingkat lainnya. Ketiganya tidak identik.

Jiwa menjadi medan yang sangat sensitif karena istilah tersebut membawa muatan ontologis dan religius. Dalam Religious Studies, tugas akademik bukan memaksakan keputusan metafisik sebelum analisis dimulai. Yang lebih produktif ialah mengkaji bagaimana

berbagai komunitas memahami jiwa, bagaimana pengalaman dibentuk oleh konsep tersebut, dan bagaimana penjelasan biologis, psikologis, sosial, serta religius dapat ditempatkan dalam relasi yang tidak saling meniadakan.

Dengan cara itu, anti-reduksionisme tidak berubah menjadi romantisme terhadap agama. Ia merupakan disiplin epistemologis: kesediaan untuk tidak mengklaim lebih banyak daripada yang dapat diberikan suatu metode. Jiwa justru dapat menjadi objek kajian yang lebih kuat ketika peneliti bersedia membiarkan fenomena tersebut tetap kompleks.

## Jiwa sebagai Persoalan Interdisipliner

Jiwa menolak batas-batas disiplin karena persoalan yang dikandungnya memang melampaui satu bentuk pengetahuan. Pertanyaan mengenai jiwa menyentuh tubuh, kesadaran, identitas, bahasa, moralitas, pengalaman, ritual, kematian, dan transendensi. Tidak ada satu disiplin yang memiliki hak eksklusif untuk menentukan seluruh makna persoalan tersebut.

Filsafat memberikan perangkat untuk mempertanyakan status ontologis jiwa dan hubungannya dengan tubuh serta kesadaran. Psikologi memeriksa proses mental dan dinamika kepribadian. Neurosains mengkaji hubungan antara otak dan pengalaman sadar. Antropologi memperlihatkan keragaman konsep manusia dalam kebudayaan. Sejarah menelusuri perubahan kategori dan praktik. Fenomenologi mengarahkan perhatian kepada struktur pengalaman sebagaimana dihayati. Teologi dan studi Islam mengembangkan persoalan jiwa dalam horizon wahyu, ibadah, etika, dan keselamatan.

Religious Studies berada dalam posisi yang memungkinkan dialog di antara berbagai wilayah tersebut.

Interdisipliner tidak berarti mengumpulkan semua teori secara eklektik. Banyaknya perspektif belum tentu menghasilkan pemahaman yang lebih baik. Persoalan utamanya ialah mengetahui apa yang dapat dijelaskan oleh masing-masing perspektif dan bagaimana hasilnya dapat dipertautkan tanpa menghapus perbedaan epistemologis.

Misalnya, pertanyaan "Apakah pengalaman doa mengubah manusia?" dapat dipelajari secara neurologis, psikologis, antropologis, dan keagamaan. Neurosains mungkin mengkaji perubahan aktivitas otak; psikologi dapat mempelajari perubahan regulasi emosi; antropologi dapat meneliti bagaimana praktik doa membentuk identitas komunitas; sementara Religious Studies dapat menelaah bagaimana pelaku memahami perubahan tersebut dalam bahasa religius. Tidak satu pun perspektif tersebut perlu dianggap sebagai pengganti total bagi yang lain.

Interdisipliner juga menuntut kewaspadaan terhadap penerjemahan konsep. *Consciousness* tidak selalu sama dengan *nafs*; *self* tidak selalu sama dengan *nafs*; *soul* tidak selalu identik dengan *rūḥ*. Ketika istilah dari satu disiplin dipindahkan ke disiplin lain, maknanya dapat bergeser. Kesadaran terhadap pergeseran tersebut merupakan syarat penting bagi integritas konseptual.

Tradisi filsafat Islam memperlihatkan kemungkinan dialog yang kaya antara metafisika, psikologi filosofis, etika, dan agama. Pembahasan tentang jiwa tidak hanya berhubungan dengan pertanyaan tentang substansi, tetapi juga dengan intelek, pengetahuan, kesempurnaan moral, dan kehidupan setelah kematian.[51] Kekayaan tersebut

memperlihatkan bahwa pemisahan modern antara “agama”, “filsafat”, dan “psikologi” tidak selalu dapat diterapkan begitu saja pada sejarah intelektual Islam.

Fenomenologi menawarkan jembatan lain karena ia berangkat dari pengalaman tanpa langsung mengubah pengalaman menjadi proposisi metafisik. Konsep kesadaran diri pra-reflektif, misalnya, menunjukkan bahwa pengalaman subjektif memiliki struktur yang tidak identik dengan tindakan refleksi intelektual.[52] Dalam studi agama, hal ini dapat membantu memahami bahwa pengalaman religius bukan sekadar kumpulan keyakinan yang berada di kepala seseorang, melainkan cara tertentu mengalami diri dan dunia.

Interdisipliner juga berarti menerima kemungkinan bahwa pertanyaan yang berbeda memerlukan jawaban yang berbeda. Pertanyaan ontologis mengenai apakah jiwa merupakan substansi berbeda dari pertanyaan antropologis mengenai bagaimana masyarakat membentuk konsep jiwa. Pertanyaan fenomenologis mengenai bagaimana jiwa dialami berbeda dari pertanyaan historis mengenai kapan suatu konsep tertentu muncul. Kesalahan metodologis terjadi apabila jawaban dari satu jenis pertanyaan digunakan untuk menutup semua pertanyaan lainnya.

Pada titik ini, Religious Studies dapat memainkan peran sintesis tanpa mengklaim sebagai “ilmu yang menjelaskan semuanya”. Kekuatan bidang ini justru terletak pada kemampuannya membaca fenomena religius dalam jaringan konteks yang luas: teks, praktik, tubuh, simbol, sejarah, pengalaman, institusi, dan konsep.

Jiwa dengan demikian menjadi salah satu objek yang secara alami menuntut interdisipliner. Ia tidak hanya berada di antara agama dan

filsafat, tetapi juga di antara subjektivitas dan struktur sosial, tubuh dan pengalaman, sejarah dan transendensi. Pendekatan interdisipliner yang matang tidak menghapus ketegangan tersebut. Ia menjadikannya sumber produktivitas intelektual.

## Posisi Kajian Jiwa dalam Religious Studies

Jika jiwa ditempatkan dalam Religious Studies, pertanyaan pertama bukanlah apakah disiplin ini harus menerima atau menolak jiwa sebagai realitas metafisik. Pertanyaan yang lebih mendasar ialah bagaimana jiwa dapat menjadi objek kajian akademik tanpa kehilangan karakter religiusnya dan tanpa diubah menjadi objek teologi normatif. Posisi tersebut menuntut keseimbangan antara jarak akademik dan sensitivitas terhadap makna yang dihayati.

Religious Studies pada dasarnya berhadapan dengan persoalan kategori. Apa yang disebut "agama" sendiri merupakan kategori historis dan akademik yang tidak sepenuhnya netral. Karena itu, penelitian mengenai jiwa perlu sadar bahwa "jiwa" sebagai istilah akademik juga merupakan hasil sejarah bahasa dan klasifikasi. Menggunakan istilah tersebut secara komparatif sah, tetapi penggunaannya harus disertai pengujian terhadap makna lokal dan tradisionalnya.

Dalam kerangka itu, jiwa dapat ditempatkan sekurang-kurangnya dalam empat dimensi. Pertama, sebagai kategori antropologis, jiwa berkaitan dengan pertanyaan mengenai apa yang dianggap membentuk manusia sebagai manusia. Kedua, sebagai kategori fenomenologis, jiwa berkaitan dengan pengalaman interioritas, keakuan, dan transformasi. Ketiga, sebagai kategori teologis atau metafisik, jiwa berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhan,

kehidupan setelah kematian, dan hakikat keberadaan. Keempat, sebagai kategori sosial dan budaya, jiwa berkaitan dengan bahasa, ritual, simbol, dan institusi yang membentuk cara manusia memahami dirinya.

Keempat dimensi tersebut tidak perlu dilebur menjadi satu. Justru pemisahan analitis memungkinkan hubungan di antaranya terlihat lebih jelas. Seseorang dapat mempercayai jiwa sebagai realitas metafisik sekaligus menggunakan bahasa jiwa sebagai simbol moral. Sebuah komunitas dapat mempertahankan doktrin tertentu tentang jiwa sekaligus mempraktikkan ritual yang mengubah cara anggotanya mengalami diri. Sebuah pengalaman dapat ditafsirkan secara psikologis dan religius sekaligus, tanpa kedua interpretasi tersebut harus dianggap identik.

Posisi ini juga menjauhkan kajian jiwa dari dua kecenderungan yang berlawanan. Pertama, reduksionisme yang menganggap bahwa penjelasan eksternal telah menggantikan makna internal agama. Kedua, esensialisme yang menganggap bahwa semua agama memiliki satu hakikat jiwa atau pengalaman religius yang sama. Perdebatan mengenai fenomenologi agama menunjukkan bahwa klaim tentang sifat agama yang *sui generis* atau tidak dapat direduksi sendiri mempunyai sejarah dan problem metodologis.[53]

Studi agama kontemporer juga menghadapi tuntutan untuk memperluas cakrawala lintas budaya. Richard Amesbury mengingatkan bahwa bahkan kategori “agama” sendiri perlu diperiksa karena dapat membawa jejak sejarah intelektual Barat dan pembentukan oposisi tertentu antara agama dan sekularitas.[54] Kritik semacam ini relevan bagi kajian jiwa: konsep yang tampak universal harus terus diuji agar tidak

menjadi instrumen untuk mengukur semua tradisi berdasarkan pengalaman intelektual satu kebudayaan.

Pada saat yang sama, kritik terhadap universalitas tidak berarti bahwa perbandingan lintas agama menjadi mustahil. Perbandingan tetap mungkin apabila dilakukan secara refleksif. Peneliti perlu menyadari bahwa kategori analitis adalah alat, bukan realitas yang harus dipaksakan kepada objek. Istilah "jiwa" dapat digunakan sebagai kategori heuristik sejauh peneliti terus membuka kemungkinan bahwa apa yang disebut jiwa dalam satu tradisi tidak sepenuhnya ekuivalen dengan apa yang disebut demikian dalam tradisi lain.

Dalam kerangka ini, posisi kajian jiwa dalam Religious Studies dapat dirumuskan sebagai studi tentang bagaimana manusia religius memahami, mengalami, membentuk, mendisiplinkan, dan mentransformasikan interioritas dirinya melalui kategori-kategori yang berkaitan dengan jiwa. Definisi ini tidak mengandaikan terlebih dahulu status metafisik jiwa, tetapi juga tidak menghapus kemungkinan bahwa komunitas yang dikaji sungguh-sungguh menganggap jiwa sebagai realitas.

Dari sinilah kajian jiwa memperoleh kedalaman akademiknya. Jiwa bukan sekadar tema tambahan dalam studi agama, melainkan jalan untuk menguji kembali asumsi tentang manusia yang mendasari disiplin tersebut. Ketika agama dipelajari melalui jiwa, perhatian bergeser dari agama sebagai sistem kepercayaan semata menuju agama sebagai cara manusia membentuk subjektivitas, memberi makna kepada pengalaman, mengatur kehidupan moral, dan mengarahkan dirinya kepada sesuatu yang dipandang melampaui dirinya.

Posisi tersebut membuka kemungkinan bagi konstruksi konseptual yang lebih luas: jiwa dapat dipahami sebagai medan pertemuan antara interioritas manusia dan horizon transendensi, antara pengalaman dan interpretasi, antara tubuh dan kesadaran, serta antara kehidupan individual dan dunia simbolik agama. Religious Studies tidak perlu menyelesaikan seluruh persoalan metafisik yang terkandung di dalamnya. Tugas akademiknya adalah membuat persoalan tersebut dapat dipahami secara lebih jernih, historis, komparatif, dan konseptual.

Pada akhirnya, nilai kajian jiwa terletak bukan pada keberhasilan menemukan satu definisi final, melainkan pada kemampuannya membuka kembali pertanyaan tentang manusia. Di tengah kecenderungan ilmu modern untuk memecah manusia ke dalam fungsi-fungsi yang semakin khusus, jiwa mengingatkan bahwa manusia selalu hadir sebagai keseluruhan yang dialami dari dalam. Religious Studies memperoleh kontribusi khasnya ketika mampu membaca keseluruhan tersebut tanpa mengorbankan ketelitian sejarah, tanpa mengabaikan pengalaman religius, dan tanpa mengubah refleksi akademik menjadi pengakuan iman.

# BAB II — KONSEP JIWA DALAM TRADISI KEAGAMAAN

## Jiwa dalam Tradisi Islam

Pembicaraan mengenai jiwa dalam Islam tidak berangkat dari anggapan bahwa manusia dapat dipahami secara memadai sebagai organisme biologis yang kebetulan memiliki kesadaran. Struktur antropologi Qur'ani menempatkan manusia dalam tegangan antara jasmani dan batin, antara keberadaan temporal dan orientasi transenden, antara dorongan-dorongan diri dan kemungkinan penyucian. Karena itu, istilah "jiwa" dalam konteks Islam tidak dapat diperlakukan sebagai padanan tunggal bagi istilah psikologis modern *self*, *mind*, atau *soul*. Istilah Arab yang berhubungan dengan dimensi batin manusia—terutama *nafs*, *rūḥ*, *qalb*, dan *ʿaql*—memiliki medan makna yang saling bersinggungan, tetapi tidak identik. Literatur ensiklopedis mengenai Al-Qur'an menunjukkan bahwa *nafs* dapat menunjuk kepada diri atau pribadi manusia, tetapi dalam konteks tertentu juga menunjuk kepada jiwa sebagai subjek moral yang mengalami keadaan dan perubahan.

Al-Qur'an sendiri tidak menyajikan satu definisi sistematis mengenai jiwa sebagaimana sebuah traktat filsafat. Ia berbicara tentang manusia melalui berbagai perspektif yang bersifat naratif, etis, teologis, eskatologis, dan spiritual. *Nafs*, misalnya, dapat menunjuk kepada diri manusia sekaligus menjadi locus tanggung jawab moral. Dalam rangkaian ayat tentang *nafs* pada Surah al-Syams, jiwa dikaitkan

dengan proses pembentukan, kemungkinan penyimpangan, dan kemungkinan penyucian. Al-Qur'an menyatakan, "Demi jiwa serta penyempurnaan ciptaannya" (Q.S. al-Syams 91: 7), dan kemudian mengaitkan keberuntungan dengan penyucian jiwa serta kerugian dengan pengotorannya (Q.S. al-Syams 91: 7–10).[55] Struktur ini penting karena menunjukkan bahwa jiwa dalam Islam bukan sekadar substansi metafisis yang menunggu kehidupan setelah kematian. Jiwa merupakan realitas eksistensial yang berada dalam proses menjadi: ia dapat mengalami kerusakan moral, tetapi juga dapat dimurnikan.

Dimensi etis tersebut membedakan antropologi Islam dari konsep jiwa yang semata-mata bersifat ontologis. Pertanyaan Islam bukan hanya "apa hakikat jiwa?", melainkan juga "menjadi apakah jiwa itu melalui pilihan, kebiasaan, pengetahuan, dan penghambaan?" Pertanyaan kedua membawa konsep jiwa ke wilayah pembentukan karakter. Manusia tidak sekadar memiliki jiwa; ia bertanggung jawab atas arah eksistensial jiwanya. Dalam kerangka ini, penyucian bukan sekadar tindakan ritual, melainkan transformasi orientasi batin.

Rūḥ menempati kedudukan yang berbeda. Al-Qur'an menghubungkan penciptaan manusia dengan tindakan ilahi yang digambarkan sebagai peniupan *rūḥ* setelah pembentukan manusia (Q.S. al-Hijr 15: 29).[56] Namun, teks Qur'ani juga memberikan batas epistemologis yang penting ketika menyatakan bahwa manusia hanya diberi sedikit pengetahuan mengenai *rūḥ* (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[57] Dua kelompok ayat ini perlu dibaca bersama. Yang pertama membuka dimensi metafisis manusia; yang kedua mencegah manusia mengubah dimensi tersebut menjadi objek pengetahuan yang sepenuhnya transparan. Dengan kata lain, Islam mengakui kedalaman ontologis

manusia sekaligus mempertahankan kerendahan hati epistemologis mengenai misteri kehidupan batin.

Di sinilah konsep jiwa memperoleh karakter yang khas. Jiwa tidak ditempatkan sebagai "bagian Tuhan" yang berada di dalam manusia. Bahasa Qur'ani tentang *rūḥ* sebagai sesuatu yang berkaitan dengan perintah dan penciptaan Allah tidak dapat secara otomatis ditafsirkan sebagai identitas ontologis antara Tuhan dan manusia. Perbedaan antara al-Khāliq dan makhluk tetap fundamental. Bahkan ketika bahasa spiritual Islam berbicara tentang kedekatan manusia dengan Allah, kedekatan tersebut bersifat relasional, etis, dan spiritual, bukan penghapusan perbedaan ontologis.

Pemahaman demikian juga memberi dasar untuk membaca *nafs* secara lebih dinamis. Dalam tradisi Qur'ani, *nafs* dapat tampil sebagai diri yang mengarahkan manusia kepada keburukan, diri yang mencela dirinya sendiri, maupun diri yang mencapai ketenangan. Klasifikasi tersebut kemudian memperoleh elaborasi luas dalam tradisi etika dan tasawuf Islam. Ensiklopedia Al-Qur'an mencatat hubungan antara *nafs al-ammārah*, *nafs al-lawwāmah*, dan *nafs al-muṭma'innah* dengan perkembangan pemikiran etika dan psikologi Muslim.[58] Akan tetapi, penting untuk tidak memperlakukan ketiga istilah tersebut sebagai tiga "substansi" jiwa yang terpisah. Lebih tepat memahaminya sebagai konfigurasi atau keadaan moral-spiritual dari diri manusia.

Perspektif ini membuka kemungkinan untuk memahami manusia sebagai makhluk yang memiliki kapasitas transformasi. Identitas manusia tidak direduksi kepada keadaan psikologis aktualnya. Ada jarak antara "diri sebagaimana adanya" dan "diri sebagaimana seharusnya menjadi". Jarak itulah yang menjadikan pendidikan moral, ibadah, zikir,

mujahadah, dan tazkiyah memiliki arti antropologis. Tradisi Islam memandang manusia sebagai makhluk yang dapat mengalami perubahan batin, dan perubahan itu tidak dianggap sekadar modifikasi perilaku eksternal. Perubahan perilaku yang berakar pada transformasi batin justru dipandang sebagai indikator perubahan kualitas eksistensial.

Kerangka tersebut memperoleh bentuk yang lebih sistematis dalam tradisi tasawuf. Tasawuf tidak menciptakan konsep jiwa dari ruang kosong; ia mengembangkan dan menginterpretasikan kategori-kategori Qur'ani dalam kerangka disiplin penyucian diri. Dalam tradisi ini, *nafs* menjadi wilayah perjuangan spiritual, *qalb* menjadi pusat kesadaran batin, *rūḥ* menunjuk kepada dimensi ruhani yang lebih tinggi, sedangkan *'aql* memainkan fungsi discernment atau daya membedakan. Hubungan keempatnya tidak selalu dirumuskan dengan cara yang sama oleh seluruh sufi. Karena itu, setiap skema hierarkis harus dibaca sebagai konstruksi mazhab atau pemikir tertentu, bukan sebagai satu-satunya antropologi Islam yang baku.

Pada titik ini, konsep jiwa Islam memperlihatkan suatu sintesis yang khas: manusia adalah makhluk jasmani yang memiliki kehidupan batin, makhluk terbatas yang diarahkan kepada yang transenden, dan subjek moral yang mampu mentransformasikan dirinya. Jiwa tidak semata-mata "sesuatu yang dimiliki manusia", melainkan ruang eksistensial tempat manusia mengalami pertarungan antara kecenderungan, kesadaran, kebebasan, tanggung jawab, dan orientasi kepada Allah.

Pembacaan demikian juga membantu menghindari dua reduksionisme. Reduksionisme pertama mengubah jiwa menjadi sekadar sinonim bagi fungsi psikologis. Reduksionisme kedua

menjadikan jiwa sebagai substansi metafisis yang sepenuhnya terpisah dari persoalan moral dan kehidupan konkret. Antropologi Islam bergerak di antara kedua kutub tersebut. Jiwa memiliki dimensi metafisis, tetapi keberadaannya teruji melalui kehidupan moral; ia berhubungan dengan tubuh, tetapi tidak habis dijelaskan oleh tubuh; ia berada dalam dunia, tetapi orientasinya melampaui dunia.

Dengan perspektif tersebut, jiwa dapat dipahami sebagai pusat transformasi manusia. Pertanyaan mengenai jiwa pada akhirnya menjadi pertanyaan mengenai arah keberadaan: apakah manusia membiarkan dirinya dikuasai kecenderungan-kecenderungan yang tidak terarah, ataukah ia mengolah kehidupan batinnya sehingga kesadaran, kehendak, dan tindakan bergerak menuju kebaikan? Islam menjawab pertanyaan itu bukan dengan menawarkan definisi metafisis yang sederhana, melainkan dengan sebuah jalan eksistensial yang menuntut pengetahuan, disiplin, penyucian, dan penghambaan.

## Ruh, Nafs, Qalb, dan ‘Aql

Kesulitan terbesar dalam memahami antropologi Islam muncul ketika istilah *rūḥ*, *nafs*, *qalb*, dan *‘aql* diperlakukan seolah-olah masing-masing menunjuk kepada “organ batin” yang berdiri sendiri. Pembacaan demikian terlalu mekanistis. Keempat istilah tersebut beroperasi dalam medan makna yang berlapis dan sering kali saling beririsan. Karena itu, tugas konseptual yang lebih tepat bukan mencari padanan terminologis yang mutlak, melainkan mengidentifikasi fungsi antropologis masing-masing dalam teks dan tradisi pemikiran Islam.

*Nafs* merupakan kategori yang paling dekat dengan pengertian “diri”. Dalam Al-Qur’an, kata ini tidak selalu menunjuk kepada entitas

metafisis. Ia dapat berarti diri seseorang, pribadi, atau keseluruhan subjek yang memikul tanggung jawab. Dalam konteks etika spiritual, *nafs* kemudian memperoleh makna yang lebih khusus sebagai dimensi diri yang perlu ditata dan disucikan. Dengan demikian, *nafs* tidak identik dengan "kejahatan". Menyamakan *nafs* dengan ego negatif secara mutlak merupakan penyederhanaan terhadap medan makna Qur'ani. Yang menjadi problem bukan keberadaan *nafs* sebagai diri, melainkan orientasi dan keadaan moralnya.

*Rūḥ* mempunyai karakter yang berbeda. Jika *nafs* menunjuk kepada diri manusia dalam dinamika personal dan moralnya, *rūḥ* lebih kuat mengisyaratkan dimensi kehidupan yang berkaitan dengan tindakan penciptaan dan kehendak ilahi. Al-Qur'an menghubungkan *rūḥ* dengan penciptaan manusia, tetapi sekaligus menyatakan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai hakikatnya. Karena itu, *rūḥ* tidak seharusnya direduksi menjadi "energi kehidupan" dalam pengertian biologis, tetapi juga tidak layak segera disamakan dengan suatu substansi ilahi.

*Qalb* membawa pembahasan ke wilayah yang berbeda lagi. Dalam bahasa keagamaan Islam, *qalb* bukan sekadar organ fisiologis jantung. Ia merupakan pusat kesadaran moral-spiritual yang dapat mengalami keterbukaan, pengerasan, ketenangan, atau penyimpangan. Konsep ini menunjukkan bahwa pengetahuan dalam Islam tidak selalu dipahami sebagai aktivitas intelektual yang steril dari keadaan moral. Kualitas batin subjek dapat memengaruhi kemampuan manusia untuk menerima kebenaran. Karena itu, pembentukan pengetahuan tidak sepenuhnya dapat dipisahkan dari pembentukan diri.

Sementara itu, *ʻaql* tidak tepat dipersempit menjadi "otak". Dalam tradisi intelektual Islam, *ʻaql* berkaitan dengan kemampuan memahami, membedakan, mengendalikan, dan menarik konsekuensi. Ia merupakan daya yang memungkinkan manusia tidak semata-mata bereaksi terhadap dorongan. Dalam kerangka etis, akal berperan sebagai kemampuan discernment yang memungkinkan manusia menilai orientasi tindakan. Namun akal juga tidak berdiri sebagai kekuatan yang terisolasi dari *qalb* dan *nafs*. Justru persoalan manusia sering terletak pada ketidakseimbangan antara kemampuan mengetahui dan kemampuan menghendaki.

Di sini muncul sebuah struktur antropologis yang lebih kompleks. Manusia dapat mengetahui kebaikan tanpa menginginkannya; dapat menginginkan kebaikan tetapi gagal melaksanakannya; dapat memahami konsekuensi tindakan tetapi tetap tunduk pada dorongan sesaat. Karena itu, persoalan jiwa tidak dapat diselesaikan hanya melalui transfer pengetahuan. Pengetahuan memerlukan transformasi subjek agar menjadi kebijaksanaan yang mengarahkan tindakan.

Tradisi tasawuf mengembangkan persoalan tersebut melalui pemetaan hubungan antara *nafs*, *qalb*, *rūḥ*, dan *ʻaql*. Akan tetapi, peta tersebut berbeda menurut tokoh dan tradisi. Karena itu, tidak tepat menyajikan satu skema sebagai doktrin universal tasawuf. Yang dapat dipertahankan secara lebih umum adalah gagasan bahwa manusia mempunyai dimensi batin yang bertingkat dan bahwa kualitas hidup spiritual bergantung pada transformasi pusat orientasi manusia.

Pemikiran kontemporer Yedi Supriadi dapat ditempatkan dalam perkembangan modern tersebut. Dalam uraian yang dipublikasikan melalui situs resminya, ia menggunakan kategori *Nūr al-Qalb*, *Nūr al-*

*Nafsī*, *Nūr al-ʻAql*, *Nūr al-Qaul*, dan *Nūr al-Afʻāl* untuk menjelaskan integrasi antara hati, jiwa, akal, ucapan, dan tindakan.[59] Kategori tersebut tidak seharusnya dibaca sebagai klasifikasi Qur'ani yang eksplisit, melainkan sebagai konstruksi konseptual kontemporer yang berusaha mengintegrasikan dimensi spiritual, psikologis, verbal, dan perilaku manusia.

Nilai analitis konstruksi tersebut terletak pada penolakannya terhadap fragmentasi manusia. Kesadaran batin tidak dibiarkan menjadi pengalaman subjektif yang terputus dari tindakan. Apa yang terjadi pada *qalb* dan *nafs* diharapkan memperoleh artikulasi dalam *qaul* dan *afʻāl*. Dalam pengertian ini, kesehatan spiritual tidak cukup diukur dari pengalaman batin; ia harus memiliki konsekuensi etis.

Konsep tersebut dapat dipertemukan secara kritis dengan tradisi klasik tanpa menyamakan keduanya. Tradisi klasik memberikan kategori dan disiplin pembentukan jiwa, sedangkan konstruksi kontemporer berusaha menerjemahkannya ke dalam bahasa integratif yang berhubungan dengan psikologi dan pembentukan kepribadian. Pertemuan ini produktif sejauh perbedaan epistemologisnya tetap dijaga. Tradisi tasawuf tidak dapat begitu saja direduksi menjadi psikologi modern, sementara psikologi modern tidak dapat dibebani dengan kesimpulan metafisis yang tidak dapat dibuktikannya.

Hubungan antara empat konsep tersebut akhirnya menunjukkan bahwa "jiwa" dalam Islam lebih tepat dipahami secara relasional daripada atomistik. *Nafs* menjelaskan diri dalam dinamika moralnya; *rūḥ* membuka horizon transenden kehidupan; *qalb* menunjuk kepada pusat kesadaran batin; *ʻaql* menyediakan daya pemahaman dan pembedaan. Tidak satu pun dapat sepenuhnya menggantikan yang lain.

Mereka membentuk jaringan konseptual yang memungkinkan manusia dipahami sebagai makhluk biologis, psikologis, moral, intelektual, dan spiritual sekaligus.

Konstruksi semacam ini mempunyai konsekuensi penting bagi teori manusia. Jika manusia dipahami hanya melalui *'aql*, dimensi afektif dan spiritual menjadi terpinggirkan. Jika hanya melalui *nafs*, kehidupan intelektual kehilangan tempat yang memadai. Jika hanya melalui *rūḥ*, persoalan tubuh dan sejarah kehidupan konkret dapat terabaikan. Jika hanya melalui *qalb*, konsep tersebut berisiko menjadi metafora psikologis yang terlalu luas. Integrasi keempat kategori justru membuka antropologi yang lebih komprehensif.

Jiwa dalam Islam, karena itu, bukan "benda" tersembunyi di balik tubuh. Ia adalah dimensi keberadaan manusia yang terungkap melalui cara manusia mengetahui, menghendaki, merasakan, mengingat, berbicara, dan bertindak. Pertanyaan tentang jiwa menjadi pertanyaan mengenai integritas manusia: apakah berbagai daya batin itu bergerak dalam arah yang koheren menuju kebaikan, ataukah manusia terpecah antara pengetahuan, hasrat, kesadaran, dan tindakan?

ENDNOTE

[1] Yedi Supriadi, "Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)," publikasi pada situs resmi Yedi Supriadi. Tulisan ini digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi kontemporer mengenai *Nūr al-Qalb*, *Nūr al-Nafsī*, *Nūr al-'Aql*, *Nūr al-Qaul*, dan *Nūr al-Af'āl*, serta untuk membedakan konstruksi tersebut dari kategori tekstual Al-Qur'an.

[2] Yedi Supriadi, "Filsafat Ruh (Sirrul Asrar)," publikasi pada situs resmi Yedi Supriadi. Tulisan ini digunakan untuk memahami konstruksi

Supriadi mengenai hubungan *rūḥ*, jiwa, dan jasad sebagai suatu kerangka antropologis kontemporer.

## Fitrah dan Dimensi Batin Manusia

Konsep *fitrah* menempati posisi penting dalam antropologi Islam karena menghubungkan persoalan jiwa dengan pertanyaan mengenai asal, orientasi, dan kemungkinan manusia. Fitrah tidak cukup dipahami sebagai "sifat baik bawaan" dalam pengertian psikologis sederhana. Ia berkaitan dengan struktur dasar keberadaan manusia dan orientasinya kepada kebenaran. Al-Qur'an mengarahkan manusia kepada *fitrat Allāh* dalam konteks agama yang lurus (Q.S. al-Rūm 30: 30).[60] Ayat ini memberi dasar bagi pandangan bahwa manusia memiliki orientasi primordial yang tidak sepenuhnya dibentuk oleh konstruksi sosial.

Namun, konsep fitrah tidak boleh diterjemahkan menjadi determinisme moral. Jika manusia secara otomatis akan selalu memilih kebaikan hanya karena memiliki fitrah, maka tidak diperlukan konsep ujian, tanggung jawab, penyucian, dan penyimpangan. Justru keberadaan fitrah menjadi bermakna karena manusia memiliki kemungkinan untuk menyimpang dari orientasi primordialnya. Fitrah dengan demikian lebih tepat dipahami sebagai disposisi atau orientasi dasar daripada jaminan otomatis terhadap kesalehan.

Rangkaian ayat mengenai *nafs* dalam Surah al-Syams memberikan dimensi tambahan. Jiwa manusia mengalami proses pembentukan dan sekaligus memiliki kemungkinan untuk disucikan atau dikotori. Struktur ini memperlihatkan bahwa antropologi Islam tidak menganggap manusia sebagai makhluk yang secara aktual sudah sempurna. Manusia

membawa kemungkinan menuju kesempurnaan, tetapi kemungkinan itu harus diaktualisasikan melalui kehidupan etis dan spiritual.

Dimensi batin manusia karena itu tidak dapat dipisahkan dari pendidikan. Pendidikan dalam horizon ini bukan sekadar transmisi pengetahuan atau pembentukan kompetensi. Ia menyentuh orientasi terdalam manusia. Pengetahuan yang tidak mengubah cara manusia berada dapat tetap menghasilkan pribadi yang terampil tetapi tidak matang. Sebaliknya, spiritualitas yang tidak melahirkan kejernihan berpikir dan tanggung jawab moral dapat terjebak dalam subjektivisme pengalaman.

Konsep fitrah juga perlu dibedakan dari romantisisme tentang "diri asli". Dalam bahasa psikologi kontemporer, seseorang dapat berbicara tentang *authentic self*; tetapi fitrah tidak identik dengan preferensi subjektif yang dirasakan sebagai autentik. Apa yang "dirasakan benar" oleh seseorang tidak otomatis merupakan fitrah. Fitrah memiliki dimensi normatif yang berhubungan dengan tatanan ketuhanan dan orientasi moral. Karena itu, konsep fitrah mengandung kritik terhadap anggapan bahwa autentisitas personal selalu menjadi ukuran kebenaran.

Dalam kerangka ini, dimensi batin manusia bukan ruang privat yang terlepas dari norma. Batin justru merupakan tempat berlangsungnya internalisasi nilai. Kejujuran, keadilan, kasih sayang, kesabaran, dan pengendalian diri bukan hanya perilaku yang dikenakan dari luar. Nilai tersebut idealnya menjadi struktur kepribadian. Transformasi demikian menjelaskan mengapa tradisi Islam memberikan perhatian besar kepada niat, ikhlas, mujahadah, dan tazkiyah.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai “alam fitrah” dapat ditempatkan dalam kerangka ini secara hati-hati. Dalam penjelasan yang dipublikasikan melalui situs resminya, Supriadi menggambarkan perjalanan kepribadian melalui fase alam samar, alam sadar, dan alam fitrah, dengan pencapaian alam fitrah dikaitkan dengan integrasi dimensi psikologis dan spiritual.[61] Konstruksi tersebut menarik karena menjadikan fitrah bukan sekadar keadaan awal, tetapi juga horizon transformasi. Namun, secara akademik, konstruksi ini perlu dibedakan dari makna *fitrah* dalam teks Qur’ani. Hubungan antara keduanya merupakan interpretasi dan pengembangan konseptual kontemporer, bukan identitas tekstual.

Di sini tampak bahwa fitrah dapat dibaca dalam dua dimensi yang saling melengkapi. Secara ontologis, ia menunjuk kepada struktur dasar manusia sebagai makhluk ciptaan Allah. Secara eksistensial, ia menunjuk kepada kemungkinan manusia untuk kembali mengaktualisasikan orientasi dasar tersebut. “Kembali” dalam pengertian ini bukan perjalanan ruang, melainkan proses pemurnian orientasi hidup.

Fitrah juga menjelaskan mengapa konsep penyucian jiwa tidak identik dengan penciptaan manusia baru. Tazkiyah bukan penghancuran kemanusiaan, melainkan pemurnian dan penataan kembali daya-daya manusia. Hasrat tidak harus dimusnahkan; ia perlu diarahkan. Akal tidak perlu dilepaskan dari spiritualitas; ia perlu ditempatkan dalam horizon kebijaksanaan. Emosi tidak harus ditekan; ia perlu dimatangkan. Dengan demikian, spiritualitas Islam tidak idealnya menghasilkan manusia tanpa dorongan, melainkan manusia yang mampu mengintegrasikan dorongan dalam orientasi moral.

Dimensi batin juga mengandung persoalan epistemologis. Jika manusia memiliki kedalaman yang tidak seluruhnya dapat ditangkap melalui observasi eksternal, maka pengetahuan tentang manusia harus mengakui keterbatasan pendekatan yang hanya melihat perilaku. Akan tetapi, pengakuan terhadap dimensi batin tidak berarti bahwa setiap pengalaman subjektif otomatis menjadi pengetahuan yang benar. Tradisi keagamaan sendiri mengenal kebutuhan akan disiplin, bimbingan, kritik diri, dan pembuktian melalui perubahan moral. Pengalaman batin harus diuji oleh buah etisnya.

Pada titik ini, fitrah dapat dipahami sebagai kategori yang menghubungkan ontologi, etika, dan spiritualitas. Ia berbicara tentang dari mana manusia berasal, ke mana manusia diarahkan, dan bagaimana manusia dapat menyimpang atau kembali. Konsep tersebut menawarkan antropologi yang tidak sepenuhnya deterministik dan tidak pula sepenuhnya konstruktivistik. Manusia membawa orientasi dasar, tetapi sejarah hidupnya menentukan bagaimana orientasi tersebut diaktualisasikan.

Dimensi batin manusia, karena itu, bukan sekadar ruang tersembunyi di balik perilaku. Ia merupakan pusat dinamika pembentukan manusia. Ketika fitrah dipelihara, kehidupan batin dapat menjadi sumber kejernihan moral; ketika ia tertutup oleh dorongan yang tidak terkendali, manusia mengalami keterasingan dari orientasi terdalamnya. Dalam kerangka Islam, kesempurnaan manusia bukan pencapaian ego yang berdiri sendiri, melainkan aktualisasi potensi kemanusiaan dalam hubungan penghambaan kepada Allah.

## Jiwa dalam Tradisi Tasawuf

Tasawuf memberikan salah satu elaborasi paling kaya mengenai jiwa dalam tradisi Islam. Kekayaan tersebut sekaligus menjadi alasan mengapa konsep jiwa dalam tasawuf tidak dapat direduksi menjadi satu definisi tunggal. Para sufi berbicara mengenai *nafs*, *qalb*, *rūḥ*, *sirr*, penyucian, mujahadah, ma'rifah, fana, dan baqa dengan kerangka konseptual yang tidak selalu identik. Yang menyatukan berbagai elaborasi tersebut bukan keseragaman terminologi, melainkan perhatian pada transformasi batin manusia.

Jiwa dalam tasawuf terutama dipahami sebagai sesuatu yang harus ditransformasikan. Pengetahuan tentang jiwa tidak berhenti pada deskripsi. Ia harus menghasilkan perubahan eksistensial. Karena itu, tasawuf menjadikan latihan spiritual sebagai bagian dari epistemologi batin: manusia tidak sepenuhnya memahami dirinya hanya dengan mengamati dirinya; ia memahami melalui disiplin yang mengubah dirinya.

Konsep *tazkiyat al-nafs* merupakan salah satu poros penting. Penyucian jiwa bukan sekadar penghapusan sifat buruk, tetapi proses penataan keseluruhan orientasi manusia. Kesombongan, iri, cinta berlebihan terhadap dunia, dan keterikatan ego tidak hanya dianggap sebagai perilaku individual, melainkan sebagai manifestasi dari struktur batin yang belum tertata. Sebaliknya, ikhlas, sabar, tawaduk, zuhud, mahabbah, dan ridha merupakan kualitas yang menunjukkan transformasi orientasi diri.

Tasawuf karena itu mengembangkan antropologi yang bersifat praksis. Manusia tidak dipandang sebagai identitas tetap yang sudah selesai, tetapi sebagai kemungkinan yang harus dikerjakan. Konsep

*mujāhadah al-nafs* memperlihatkan bahwa diri memiliki kecenderungan-kecenderungan yang dapat menguasai manusia jika tidak didisiplinkan. Perjuangan terhadap diri bukan perang terhadap kemanusiaan, melainkan usaha mengembalikan daya manusia kepada tatanan yang lebih tinggi.

Salah satu kontribusi penting tasawuf adalah pengakuan bahwa problem moral sering berakar pada problem persepsi. Manusia tidak selalu berbuat salah karena tidak mengetahui aturan; ia dapat mengetahui aturan tetapi gagal melihat dirinya sendiri secara jernih. Penyakit batin seperti riya dan takabbur bekerja justru melalui distorsi terhadap cara seseorang memahami dirinya. Karena itu, *muhāsabah* memiliki fungsi epistemologis sekaligus etis: manusia belajar membaca gerak batinnya agar tidak dikuasai oleh ilusi tentang dirinya sendiri.

Tradisi sufi juga memberikan kedudukan penting kepada *qalb*. Hati bukan sekadar pusat emosi, melainkan pusat penerimaan dan orientasi spiritual. Dalam banyak konstruksi sufistik, hati yang telah dibersihkan menjadi cermin yang mampu menerima kebenaran. Metafora cermin menunjukkan bahwa persoalan utama bukan kekurangan realitas ilahi, melainkan keadaan medium manusia dalam menerimanya. Ini tidak berarti bahwa manusia menjadi ilahi; yang berubah adalah kapasitas manusia untuk menerima dan merefleksikan nilai-nilai ketuhanan dalam kehidupan moral.

Pada titik ini perlu dijaga batas teologis yang sangat penting. Bahasa sufistik mengenai kedekatan, cinta, dan “takhalluq” tidak boleh diterjemahkan menjadi identitas ontologis antara manusia dan Allah. Allah tetap al-Khāliq, sedangkan manusia tetap makhluk dan ‘abd. Jika manusia disebut “berakhlak dengan akhlak yang mulia” atau berbicara

tentang peneladanan sifat-sifat kesempurnaan yang dinisbatkan kepada Allah, yang dimaksud adalah aktualisasi nilai moral pada tingkat kemanusiaan, bukan kepemilikan sifat ketuhanan secara dzati.

Dalam konteks kontemporer, Yedi Supriadi menawarkan elaborasi yang menempatkan penyucian jiwa dalam kerangka pembentukan manusia paripurna. Karya dan publikasi beliau menghubungkan *tazkiyat al-nafs* dengan transformasi moral, spiritual, dan pembentukan *insān kāmil*.[62] Konstruksi tersebut dapat dibaca sebagai usaha menerjemahkan warisan sufistik ke dalam bahasa antropologi dan psikologi kontemporer, tetapi tidak boleh disamakan begitu saja dengan formulasi klasik tertentu.

Publikasi lain mengenai karya Supriadi menunjukkan perhatian pada hubungan antara zikir, praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri.[63] Di sini tasawuf tampil bukan sebagai pengetahuan spekulatif mengenai metafisika jiwa, melainkan sebagai disiplin pembentukan diri. Praktik spiritual memiliki arti karena diarahkan pada transformasi kesadaran dan karakter.

Namun, tasawuf juga membutuhkan kritik akademik. Pengalaman spiritual bersifat sulit diverifikasi secara eksternal dan karena itu mudah menjadi sumber klaim yang tidak dapat diuji. Konsep seperti *kasyf*, intuisi, atau keterbukaan batin perlu ditempatkan dalam kerangka epistemologis yang hati-hati. Pengalaman subjektif dapat memiliki arti spiritual bagi pelakunya, tetapi tidak otomatis menjadi bukti universal bagi suatu klaim metafisis. Distingsi antara pengalaman, interpretasi atas pengalaman, dan klaim ontologis harus dijaga.

Di sinilah disiplin tasawuf yang matang justru memiliki relevansi epistemologis. Pengalaman batin tidak dibiarkan menjadi legitimasi

bagi ego spiritual. Kesombongan dapat muncul bahkan dalam bentuk kesalehan. Karena itu, ukuran transformasi bukan intensitas pengalaman subjektif semata, melainkan perubahan karakter, pengendalian diri, kasih sayang, kerendahan hati, dan orientasi pengabdian.

Tasawuf akhirnya menghadirkan gagasan bahwa jiwa manusia adalah medan transformasi yang tidak dapat dipisahkan dari hubungan manusia dengan Allah. Dimensi batin memperoleh makna melalui proses penyucian, dan penyucian memperoleh makna melalui orientasi tauhid. Jiwa tidak disucikan agar manusia menjadi Tuhan; jiwa disucikan agar manusia menjadi lebih utuh sebagai manusia dan lebih sadar akan kedudukannya sebagai hamba.

## Soul dalam Tradisi Kristen

Konsep *soul* dalam tradisi Kristen tidak memiliki satu formulasi tunggal yang berlaku bagi seluruh sejarah kekristenan. Ia berkembang melalui dialog antara teks Alkitab, warisan filsafat Yunani, teologi patristik, skolastisisme, dan perkembangan pemikiran modern. Karena itu, membicarakan "jiwa dalam Kristen" sebagai satu doktrin yang seragam berisiko menghapus keragaman internal tradisi tersebut.

Salah satu artikulasi paling berpengaruh ditemukan dalam pemikiran Agustinus. Dalam antropologinya, manusia dipahami sebagai kesatuan tubuh dan jiwa, dengan jiwa memiliki fungsi menghidupkan, mempersepsi, berpikir, dan mengarahkan kehidupan manusia. Namun Agustinus secara tegas tidak mengidentikkan jiwa dengan Allah. Jiwa berasal dari Allah sebagai ciptaan dan menempati posisi antara realitas ilahi yang tidak berubah dan tubuh yang berubah dalam waktu.[64]

Struktur ini menarik bagi perbandingan dengan Islam karena sama-sama mempertahankan perbedaan antara Pencipta dan makhluk, sekalipun memberikan kedudukan tinggi kepada dimensi batin manusia.

Dalam perkembangan skolastik, Thomas Aquinas memberikan formulasi yang berbeda. Mengikuti Aristoteles, ia memahami jiwa sebagai bentuk substansial tubuh. Jiwa bukan "penghuni" tubuh seperti seseorang berada di dalam rumah; jiwa merupakan prinsip yang mengaktualisasikan organisme hidup sebagai jenis kehidupan tertentu. Namun dalam kasus manusia, jiwa rasional memiliki status khusus karena aktivitas intelektual manusia tidak sepenuhnya dapat dijelaskan melalui organ material.[65]

Konsepsi ini memperlihatkan bahwa tradisi Kristen tidak selalu mengajarkan dualisme sederhana. Dalam kerangka Aquinas, manusia adalah komposit tubuh dan jiwa. Bahkan keberlangsungan jiwa setelah kematian tidak berarti bahwa keberadaan terpisah itu merupakan keadaan final manusia. Doktrin kebangkitan tubuh memberikan horizon yang penting: manusia pada akhirnya dipahami dalam keutuhan personal, bukan sebagai jiwa yang secara permanen terlepas dari tubuh.

Persoalan tersebut memiliki implikasi filosofis yang besar. Jika manusia sepenuhnya identik dengan jiwa, tubuh berisiko dipandang sebagai sekadar kendaraan sementara. Tetapi jika manusia dipahami sebagai kesatuan tubuh dan jiwa, maka tubuh memperoleh status antropologis yang lebih kuat. Tradisi Kristen tertentu justru menempatkan kebangkitan tubuh sebagai koreksi terhadap

kecenderungan memandang keselamatan semata-mata sebagai pembebasan jiwa dari materi.

Perbedaan internal antara Agustinus dan Aquinas menunjukkan bahwa konsep *soul* Kristen berkembang melalui dua tekanan intelektual: kebutuhan mempertahankan kontinuitas personal dan kebutuhan menjelaskan hubungan jiwa-tubuh. Agustinus memberikan penekanan besar kepada interioritas, kesadaran, dan orientasi jiwa kepada Allah; Aquinas mengembangkan kerangka metafisis yang lebih Aristotelian mengenai jiwa sebagai bentuk tubuh. Keduanya sama-sama menolak identifikasi jiwa dengan Allah dan sama-sama menempatkan manusia dalam orientasi kepada kebaikan tertinggi.

Dalam perbandingan lintas agama, perbedaan ini sangat penting. "Soul" Kristen tidak boleh begitu saja disamakan dengan *rūḥ* Islam, apalagi dengan *ātman* Hindu. Kesamaan fungsi tidak membuktikan kesamaan ontologi. Ketiganya dapat berbicara mengenai kehidupan batin, kesinambungan eksistensi, atau orientasi transenden, tetapi berangkat dari kosmologi dan teologi yang berbeda.

Dari perspektif antropologis, kontribusi penting tradisi Kristen adalah penegasan bahwa persoalan jiwa selalu berhubungan dengan pertanyaan mengenai pribadi. Jiwa bukan hanya prinsip kehidupan; ia terkait dengan pertanyaan mengenai siapa manusia di hadapan Allah, bagaimana manusia mengetahui kebenaran, dan bagaimana manusia mencapai kebahagiaan tertinggi. Dalam Agustinus, orientasi jiwa kepada Allah merupakan bagian dari struktur eksistensial manusia. Dalam Aquinas, intelek dan kehendak mengarahkan manusia kepada kebaikan dan tujuan akhirnya.

Perbandingan tersebut juga menunjukkan bahwa "jiwa" tidak selalu harus dipahami sebagai objek yang dapat dipisahkan secara sederhana dari tubuh. Dalam tradisi Kristen skolastik, jiwa justru membantu menjelaskan apa yang membuat suatu organisme menjadi manusia. Karena itu, pendekatan yang menyamakan jiwa dengan "substansi nonmaterial yang tinggal di tubuh" tidak cukup untuk merepresentasikan seluruh kompleksitas antropologi Kristen.

Pada tingkat yang lebih reflektif, tradisi Kristen menempatkan jiwa dalam horizon relasional. Manusia tidak menemukan identitas terdalamnya hanya dengan menoleh ke dalam dirinya, tetapi juga melalui relasi dengan Allah. Interioritas bukan penutupan diri, melainkan jalan menuju transendensi. Dengan demikian, pencarian jiwa bukan sekadar pencarian "inti psikologis", melainkan pencarian orientasi terdalam manusia.

## Ātman dan Diri dalam Tradisi Hindu

Konsep *ātman* dalam tradisi Hindu tidak dapat dipahami hanya dengan menerjemahkannya sebagai "jiwa". Istilah tersebut berkembang dalam sejarah pemikiran India dan memperoleh formulasi berbeda dalam berbagai aliran. Dalam Upanishad, *ātman* tampil sebagai prinsip terdalam diri manusia dan berkaitan dengan pencarian realitas yang melampaui identitas empiris. Britannica mencatat bahwa Upanishad menghubungkan *ātman* dengan prinsip universal *brahman* dan bahwa sejumlah tradisi Vedānta kemudian menjadikan hubungan atau identitas antara keduanya sebagai salah satu pokok metafisis utama.[66]

Perbedaan mendasar dengan antropologi Islam dan Kristen muncul pada pertanyaan mengenai status metafisis diri. Dalam sejumlah arus Hindu, terutama Advaita Vedānta, problem utama bukan sekadar bagaimana jiwa bertahan setelah kematian, melainkan bagaimana manusia salah mengenali dirinya. Identifikasi diri dengan tubuh, pikiran, dan pengalaman empiris dipandang sebagai bentuk ketidaktahuan. Pengetahuan sejati membawa kesadaran kepada hakikat diri yang lebih dalam.

Dalam horizon tersebut, *ātman* bukan ego individual. Justru ego empiris merupakan sesuatu yang harus dilampaui. Karena itu, menerjemahkan *ātman* sebagai "kepribadian" akan menyesatkan. *Ātman* menunjuk kepada diri yang lebih fundamental daripada identitas sosial dan psikologis.

Upanishad juga membangun hubungan erat antara manusia dan kosmos. Pengetahuan mengenai diri tidak hanya berfungsi sebagai psikologi individual; ia menjadi jalan untuk memahami struktur realitas. Kesadaran terhadap *ātman* membawa pertanyaan ontologis mengenai *brahman*, realitas tertinggi yang menjadi dasar keberagaman fenomenal. Hubungan ini memberikan dimensi kosmologis yang kuat kepada konsep diri Hindu.

Namun, tradisi Hindu tidak monolitik. Berbagai aliran Vedānta memberikan penafsiran yang berbeda mengenai hubungan *ātman* dan *brahman*. Karena itu, tidak tepat menyatakan secara sederhana bahwa "agama Hindu mengajarkan jiwa identik dengan Tuhan". Pernyataan tersebut terlalu luas dan menghapus perbedaan antartradisi. Yang dapat dikatakan secara lebih aman adalah bahwa sejumlah tradisi Hindu mengembangkan konsepsi *ātman* yang sangat kuat sebagai diri

terdalam dan menghubungkannya dengan realitas tertinggi melalui model metafisis yang berbeda-beda.

Dari perspektif spiritual, pencarian *ātman* memiliki implikasi etis dan eksistensial. Jika identitas terdalam manusia tidak identik dengan tubuh dan ego empiris, maka keterikatan pada perubahan dunia dipandang sebagai sumber ketidakbebasan. Pembebasan bukan sekadar memperoleh keadaan psikologis yang lebih tenang, melainkan perubahan mendasar dalam cara memahami realitas dan diri.

Perbedaan ini menjadi sangat penting ketika dibandingkan dengan tasawuf Islam. Keduanya dapat menggunakan bahasa tentang perjalanan batin, pengosongan ego, pengetahuan diri, dan orientasi kepada realitas tertinggi. Akan tetapi, kesamaan terminologis tersebut tidak berarti kesamaan metafisis. Dalam Islam, manusia tetap merupakan makhluk; Allah tidak identik dengan inti psikologis atau ontologis manusia. Dalam beberapa formulasi Vedānta, relasi *ātman–brahman* justru dapat dirumuskan dalam bentuk identitas atau non-dualitas.

Perbandingan yang bertanggung jawab karena itu harus menahan godaan mencari "inti semua agama" secara terlalu cepat. Yang lebih produktif adalah memperhatikan bagaimana setiap tradisi menjawab persoalan yang serupa dengan perangkat metafisis yang berbeda: apa yang membuat manusia menjadi dirinya, mengapa manusia mengalami keterasingan, dan bagaimana pembebasan atau keselamatan mungkin dicapai.

*Ātman* dengan demikian memperluas cakrawala perbandingan jiwa. Ia menunjukkan bahwa konsep "diri terdalam" dapat digunakan bukan untuk mengukuhkan individualisme, melainkan justru untuk

melampaui identitas ego. Diri terdalam dalam beberapa tradisi Hindu merupakan pintu menuju realitas universal, bukan sekadar benteng individualitas.

## Diri dan Kritik terhadap Ātman dalam Buddhisme

Buddhisme memberikan tantangan paling mendasar terhadap konsep jiwa sebagai substansi tetap melalui doktrin *anattā* atau *anātman*. Akan tetapi, doktrin ini tidak boleh diterjemahkan secara tergesa-gesa sebagai pernyataan sederhana bahwa "manusia tidak memiliki jiwa". Rumusan tersebut terlalu kasar dan berpotensi mengubah kritik Buddhis terhadap konsep diri menjadi materialisme atau nihilisme, padahal problem yang dibahas jauh lebih kompleks.

Dalam filsafat Buddhis India, doktrin *anattā* menolak gagasan mengenai diri yang independen, substansial, dan tidak berubah sebagai dasar pengalaman manusia.[67] Manusia dipahami melalui kumpulan unsur fisik dan psikologis yang terus berlangsung dalam proses perubahan. Dengan demikian, yang dikritik bukan sekadar kata "diri", melainkan kecenderungan manusia memperlakukan diri sebagai substansi permanen yang dapat dimiliki dan dipertahankan.[68]

Kritik tersebut harus ditempatkan dalam konteks soteriologis. *Anattā* bukan pertama-tama spekulasi metafisis yang berdiri sendiri, melainkan bagian dari jalan pembebasan dari penderitaan. Ketika manusia menggenggam "aku" dan "milikku" sebagai sesuatu yang tetap, keterikatan muncul. Karena segala sesuatu yang berkondisi berubah, usaha mempertahankan identitas permanen menghasilkan ketegangan eksistensial.

Analisis terhadap lima agregat (*skandha*) memperlihatkan bagaimana manusia dapat dibaca tanpa memerlukan substansi diri yang permanen. Tubuh, perasaan, persepsi, formasi mental, dan kesadaran muncul dalam kondisi tertentu dan mengalami perubahan. Tidak satu pun dapat secara memadai diidentifikasi sebagai "aku" yang permanen. Dari perspektif ini, Buddhisme menggeser pertanyaan dari "apa substansi diri?" menjadi "bagaimana pengalaman tentang diri terbentuk, dipertahankan, dan dilepaskan?"

Perubahan pertanyaan tersebut memiliki konsekuensi filosofis yang besar. Dalam antropologi substansialis, kontinuitas personal biasanya membutuhkan suatu prinsip yang tetap. Buddhisme menunjukkan kemungkinan memahami kontinuitas tanpa mengandaikan substansi tetap. Rangkaian sebab-akibat psikologis dapat menghasilkan kesinambungan tanpa identitas metafisis yang tidak berubah.

Namun, *anattā* tidak harus dipahami sebagai penolakan terhadap semua penggunaan kata "diri" dalam kehidupan sehari-hari. Persoalan utamanya adalah keterikatan terhadap diri sebagai sesuatu yang permanen dan independen. Ensiklopedia Buddhisme menekankan bahwa ajaran *anātman* memiliki fungsi soteriologis: ia mengubah cara seseorang berhubungan dengan "aku", "saya", dan "milik saya", bukan sekadar menetapkan teori ontologis sederhana mengenai ketiadaan diri.[69]

Dalam perbandingan dengan Islam, perbedaan ontologis menjadi tajam. Islam berbicara tentang *nafs* sebagai subjek moral yang akan mempertanggungjawabkan perbuatannya, sedangkan Buddhisme mengkritik gagasan mengenai subjek permanen yang berdiri di balik

proses psikofisik. Kesamaan keduanya dapat ditemukan pada kritik terhadap egoisme dan keterikatan, tetapi dasar metafisisnya berbeda.

Perbedaan dengan Hindu juga sangat fundamental. Tradisi Hindu tertentu menggunakan *ātman* untuk menunjuk kepada diri terdalam yang tidak berubah, sedangkan Buddhisme justru menolak kebutuhan akan prinsip permanen semacam itu. Karena itu, hubungan Hindu–Buddha dalam sejarah pemikiran India tidak dapat dipahami hanya sebagai dua versi spiritualitas yang sama. Salah satu titik perbedaan terpenting mereka justru terletak pada status diri.

Meski demikian, terdapat wilayah dialog yang produktif. Islam, Hindu, dan Buddhisme sama-sama mengkritik identifikasi manusia secara naif dengan keinginan, ego, dan pengalaman permukaan. Perbedaannya terletak pada apa yang ditemukan setelah identifikasi tersebut dilepaskan. Dalam Islam, orientasi diarahkan kepada Allah; dalam tradisi Hindu tertentu, kepada realisasi *ātman* dan *brahman*; dalam Buddhisme, kepada pembebasan dari keterikatan dan penderitaan tanpa mengandaikan diri permanen.

Perbandingan ini memperlihatkan bahwa kategori “jiwa” tidak selalu menjadi jawaban universal bagi semua tradisi. Bahkan, suatu tradisi besar dapat menjadikan kritik terhadap konsep diri sebagai bagian sentral dari jalan spiritualnya. Karena itu, kajian komparatif tidak boleh berangkat dari asumsi bahwa setiap agama pasti memiliki padanan bagi “jiwa”. Yang harus dicari adalah fungsi antropologis yang dimainkan oleh konsep-konsep tentang diri, kesadaran, kehidupan, kematian, dan pembebasan.

## Konsep Jiwa dalam Tradisi Keagamaan Lain

Di luar Islam, Kristen, Hindu, dan Buddhisme, gagasan mengenai jiwa atau diri batin ditemukan dalam berbagai tradisi keagamaan, tetapi bentuknya sangat beragam. Karena keragaman tersebut, istilah "jiwa" sebaiknya digunakan sebagai kategori komparatif dengan kehati-hatian. Ia tidak selalu menunjuk kepada substansi nonmaterial yang berdiri sendiri. Dalam sebagian tradisi, yang lebih dominan adalah konsep daya hidup, leluhur, napas, bayangan, kesadaran, atau keberlanjutan personal setelah kematian.

Sejarah agama-agama menunjukkan bahwa gagasan mengenai jiwa sering berhubungan dengan pengalaman kematian. Dalam tradisi kuno, "jiwa" dapat dipahami sebagai sesuatu yang meninggalkan tubuh setelah kematian dan melanjutkan bentuk keberadaan tertentu. Kajian mengenai teori-teori jiwa kuno menunjukkan bahwa gagasan tersebut telah muncul dalam berbagai bentuk, termasuk konsepsi tentang jiwa sebagai prinsip kehidupan dan sebagai sesuatu yang bertahan setelah kematian.[70]

Dalam konteks ini, kategori jiwa sering berada pada perbatasan antara antropologi dan kosmologi. Apa yang membuat manusia hidup juga dipertanyakan bersama dengan apa yang memungkinkan manusia tetap menjadi dirinya setelah kematian. Karena itu, konsep jiwa sering menjadi jembatan antara pertanyaan biologis, psikologis, moral, dan eskatologis.

Tradisi-tradisi yang bersifat animistik, misalnya, dapat memperlihatkan bentuk pemikiran mengenai daya hidup atau jiwa yang tidak terbatas pada manusia. Sejarah kajian agama memperlihatkan adanya konsepsi tentang jiwa manusia, hewan, bahkan tumbuhan dan

benda dalam beberapa sistem kepercayaan.[71] Namun, kategori "animisme" sendiri harus digunakan secara kritis karena sejarah antropologi agama telah menunjukkan bahwa klasifikasi awal sering dibangun dari perspektif evolusionistik yang problematis.

Dalam tradisi Yahudi, misalnya, istilah *nephesh* memiliki medan makna yang tidak identik dengan konsep "jiwa" dalam filsafat Yunani. Ia dapat menunjuk kepada kehidupan, makhluk hidup, atau pribadi. Hal ini mengingatkan bahwa terjemahan "soul" sering membawa muatan filosofis yang tidak selalu terdapat dalam istilah sumber. Persoalan serupa ditemukan dalam bahasa-bahasa keagamaan lain.

Keragaman tersebut memperlihatkan bahwa manusia hampir secara universal berhadapan dengan pertanyaan mengenai dimensi keberadaannya yang tidak habis dijelaskan oleh tubuh. Namun jawaban terhadap pertanyaan itu tidak universal. Ada tradisi yang berbicara tentang jiwa yang bertahan; ada yang berbicara tentang kelahiran kembali; ada yang berbicara tentang hubungan dengan leluhur; ada yang mengkritik konsep diri permanen; dan ada yang menghubungkan kehidupan manusia dengan prinsip kosmis.

Karena itu, konsep jiwa lebih tepat dipahami sebagai keluarga pertanyaan daripada satu jawaban universal. Pertanyaan-pertanyaan tersebut meliputi: apa yang membuat manusia hidup? Apa yang membuat seseorang tetap menjadi dirinya? Apa yang terjadi setelah kematian? Apakah terdapat inti diri yang permanen? Bagaimana manusia dapat mengalami keselamatan atau pembebasan? Bagaimana hubungan antara manusia, kosmos, dan realitas tertinggi?

Kerangka ini juga memungkinkan perbandingan dengan tradisi-tradisi lokal tanpa mereduksinya menjadi versi sederhana dari Islam,

Kristen, Hindu, atau Buddhisme. Tradisi lokal sering memiliki kosmologi yang menghubungkan kehidupan individu dengan komunitas, leluhur, alam, dan ruang sakral. Dalam konteks tersebut, "jiwa" mungkin tidak dapat dipisahkan dari jaringan relasi yang membentuk kehidupan manusia.

Secara filosofis, keberagaman ini mengajarkan bahwa konsep diri selalu dibentuk oleh asumsi tentang realitas. Jika realitas dipahami sebagai ciptaan Tuhan yang personal, konsep jiwa akan memiliki struktur yang berbeda dari tradisi yang memahami realitas sebagai prinsip nondual atau tradisi yang menolak substansi diri permanen. Dengan kata lain, antropologi tidak pernah sepenuhnya terpisah dari metafisika.

Karena itu, pembahasan mengenai tradisi keagamaan lain sebaiknya tidak diarahkan untuk membuktikan bahwa semua agama "sebenarnya mengajarkan hal yang sama". Kesimpulan semacam itu mungkin tampak harmonis, tetapi secara akademik dapat menghapus perbedaan yang justru paling bermakna. Dialog lintas tradisi menjadi lebih kuat ketika persamaan dan perbedaan dipertahankan secara bersamaan.

## Persamaan dan Perbedaan Konseptual

Perbandingan antartradisi menunjukkan bahwa istilah "jiwa" menyimpan problem kategorisasi. Jika diterapkan terlalu luas, istilah tersebut menghapus perbedaan fundamental; jika diterapkan terlalu sempit, ia gagal menangkap pola antropologis yang memungkinkan dialog lintas agama. Jalan yang lebih produktif adalah membedakan

antara persamaan pada tingkat pertanyaan dan perbedaan pada tingkat jawaban.

Pada tingkat pertanyaan, banyak tradisi berhadapan dengan persoalan yang serupa: hubungan tubuh dan kehidupan batin, kontinuitas personal, makna kematian, sumber keterikatan manusia, dan kemungkinan transformasi. Islam berbicara mengenai nafs, rūḥ, qalb, dan ‘aql; Kristen mengembangkan konsepsi *soul* dalam kerangka relasi tubuh-jiwa dan keselamatan; Hindu mengembangkan konsep ātman; Buddhisme mengkritik gagasan diri permanen.[72] Dalam Islam sendiri, Al-Qur’an membedakan pembicaraan tentang *nafs* dan *rūḥ*: QS. al-Syams [91]:7–10 menempatkan *nafs* dalam konteks kecenderungan moral dan penyucian, sedangkan QS. al-Isrā’ [73]:85 menyatakan bahwa pengetahuan manusia mengenai *rūḥ* sangat terbatas.[74] Kesamaan tersebut memungkinkan dialog, tetapi tidak dengan sendirinya menghasilkan kesamaan doktrinal.

Namun kesamaan terminologis tidak boleh disamakan dengan kesamaan ontologis. *Nafs* tidak identik dengan ātman. *Rūḥ* tidak identik dengan *soul* Kristen. *Anattā* justru merupakan kritik terhadap anggapan bahwa terdapat diri yang permanen dan substantif.[75] Perbedaan ini bukan detail terminologis, melainkan menyangkut struktur realitas yang diasumsikan oleh masing-masing tradisi.

Perbedaan pertama terletak pada status diri. Dalam pemikiran Kristen klasik, khususnya Augustine dan Thomas Aquinas, jiwa manusia memiliki kedudukan penting dalam menjelaskan kehidupan, kesadaran, rasionalitas, dan keberlangsungan manusia; Aquinas, misalnya, memahami jiwa manusia sebagai bentuk substansial tubuh sekaligus prinsip yang dapat subsisten.[76] Dalam tradisi Hindu Upaniṣadik, ātman

dipahami sebagai diri terdalam yang bersifat menetap dan tidak bergantung pada perubahan keadaan mental-fisik; dalam Advaita Vedānta Śaṅkara, ātman bahkan diidentifikasi dengan brahman sebagai realitas nondual.[77] Dalam Buddhisme, sebaliknya, doktrin *anattā/anātman* menolak pengidentifikasian manusia dengan suatu diri permanen yang berdiri sendiri.[78]

Perbedaan kedua menyangkut hubungan manusia dengan realitas tertinggi. Islam mempertahankan distingsi mendasar antara Allah sebagai Pencipta dan makhluk sebagai ciptaan. Al-Qur'an menempatkan pengetahuan tentang *rūḥ* dalam batas pengetahuan manusia, sehingga pembahasan mengenai dimensi ruhani tidak dapat begitu saja dipindahkan ke dalam kategori metafisika tradisi lain.[79] Dalam Kekristenan, manusia dipahami sebagai ciptaan Allah yang diciptakan menurut gambar-Nya dan dipanggil menuju persekutuan dengan Allah; karena itu relasi manusia dengan Pencipta merupakan unsur penting dalam antropologi Kristen.[80] Dalam Advaita Vedānta, hubungan antara ātman dan brahman dikembangkan dalam kerangka nondualitas yang secara metafisik berbeda dari relasi Pencipta-makhluk dalam Islam dan Kekristenan.[81] Buddhisme, pada sisi lain, tidak menjadikan Tuhan personal sebagai pusat antropologi dan soteriologinya; fokusnya berada pada penderitaan, keterikatan, ketidakkekalan, dan pembebasan melalui pemahaman yang benar.[82]

Perbedaan ketiga terletak pada bentuk transformasi. Dalam Islam, transformasi jiwa berkaitan dengan penyucian *nafs* (*tazkiyat al-nafs*) dan orientasi moral-spiritual kepada Allah.[83] Dalam tradisi Kristen, transformasi manusia berkaitan dengan rahmat Allah, pembaruan manusia batiniah, dan keselamatan dalam Kristus.[84] Dalam tradisi

Hindu, pembebasan dapat dikaitkan dengan pengetahuan mengenai hakikat ātman dan brahman, terutama dalam Advaita Vedānta.[85] Dalam Buddhisme, pembebasan berkaitan dengan pelepasan keterikatan dan pemahaman mengenai ketidakkekalan serta *anattā*.[86]

Meski demikian, terdapat persinggungan etis. Berbagai tradisi mengkritik egoisme, keterikatan, keserakahan, dan identifikasi berlebihan dengan keinginan. Dalam Buddhisme, misalnya, keterikatan pada gagasan "aku" dan "milikku" dipandang berkaitan dengan penderitaan dan kecenderungan negatif seperti keserakahan, kebencian, dan kesombongan.[87] Dalam Islam, hadis sahih yang diriwayatkan al-Bukhari menggambarkan *qalb* sebagai unsur batin yang apabila baik akan berpengaruh pada baiknya keseluruhan tubuh, sehingga dimensi batin memiliki konsekuensi etis.[88] Tetapi kesamaan etis tersebut lahir dari kerangka metafisis yang berbeda. Kesamaan praksis tidak membuktikan kesamaan doktrin.

Di sinilah perbandingan harus bergerak dari model "mencari kesamaan" menuju model "memahami perbedaan". Tujuan komparasi bukan menemukan satu konsep jiwa yang dianggap mendasari semua agama, melainkan memahami bagaimana manusia diberi makna oleh berbagai sistem keagamaan. Perbandingan menjadi lebih ilmiah ketika ia mampu mempertahankan *family resemblance* tanpa menghapus identitas masing-masing tradisi.

Dari perspektif metodologis, konsep "jiwa" sebaiknya diperlakukan sebagai kategori analitis yang harus terus diuji. Ia dapat digunakan sebagai istilah payung hanya jika peneliti menjelaskan dimensi yang sedang dibandingkan: prinsip kehidupan, pusat kesadaran, subjek

moral, diri terdalam, atau objek transformasi spiritual. Tanpa spesifikasi tersebut, perbandingan mudah menghasilkan ekuivalensi palsu.

Dalam konteks pemikiran Islam kontemporer, Syekh Dr. Yedi Supriadi mengembangkan pembahasan jiwa dengan menempatkan *nafs* dan dimensi spiritual manusia dalam kerangka penyucian, kesadaran diri, dan orientasi kepada Allah. Situs resmi beliau menjelaskan konsep *Nurrunnafsi* atau "Cahaya Jiwa" serta hubungan antara dimensi jiwa, hati, akal, ucapan, dan perilaku.[89] Sumber tersebut dapat digunakan sebagai referensi kontemporer untuk memperlihatkan bagaimana konsep jiwa dikembangkan dalam wacana tasawuf dan psikologi Islam masa kini, tetapi secara metodologis sebaiknya dibedakan dari sumber primer Al-Qur'an, hadis, dan karya-karya klasik maupun dari literatur akademik internasional.

Sintesis yang dapat dikembangkan dari perbandingan ini bukanlah bahwa semua agama memiliki "jiwa" yang sama. Sintesis yang lebih kuat adalah bahwa berbagai tradisi memiliki cara berbeda untuk mengartikulasikan persoalan tentang kedalaman manusia. Sebagian menekankan substansi, sebagian relasi, sebagian proses, sebagian pembebasan dari konstruksi diri. Perbedaan tersebut justru memperkaya pemahaman mengenai manusia.

## Batas-Batas Perbandingan Jiwa Antartradisi

Perbandingan jiwa antartradisi menghadapi bahaya metodologis yang tidak dapat diselesaikan hanya dengan memperbanyak referensi. Bahaya pertama adalah etnosentrisme konseptual: kategori yang lahir dari satu tradisi dipaksakan kepada tradisi lain. Bahaya kedua adalah reduksionisme harmonistik: perbedaan doktrinal dihapus demi

menemukan kesamaan universal. Bahaya ketiga adalah reduksionisme psikologis: konsep metafisis dan teologis diterjemahkan menjadi sekadar keadaan mental. Dalam filsafat komparatif, problem semacam ini berkaitan dengan persoalan *commensurability*, yaitu sejauh mana konsep dan sistem pemikiran yang berasal dari tradisi berbeda dapat dibandingkan tanpa menghilangkan konteks dan perbedaan konseptualnya.[90]

Karena itu, perbandingan harus dimulai dari prinsip *contextual adequacy*. Setiap konsep harus dibaca dalam bahasa, sejarah, teks, dan sistem pemikiran asalnya. *Nafs* harus dipahami dalam konteks Arab-Qur'ani dan perkembangan intelektual Islam; *soul* Kristen dalam sejarah teologi Kristen; ātman dalam tradisi India; dan *anattā* dalam kerangka Buddhis. Tidak ada alasan metodologis untuk menganggap bahwa istilah-istilah tersebut memiliki referen yang sama hanya karena semuanya diterjemahkan sebagai "jiwa" atau "diri". Persoalan penerjemahan filosofis sendiri menunjukkan bahwa menerjemahkan istilah tidak sama dengan memindahkan seluruh medan makna konseptualnya ke dalam bahasa lain.[91]

Batas kedua adalah perbedaan antara analogi dan identitas. Dua konsep dapat memiliki fungsi yang analog tanpa memiliki hakikat yang sama. *Nafs* dan ātman, misalnya, sama-sama dapat dibicarakan dalam kaitannya dengan persoalan identitas manusia, tetapi hal itu tidak berarti keduanya identik. Dalam Advaita Vedānta, ātman dipahami sebagai inti diri yang identik secara numerik dengan brahman, sedangkan Buddhisme mengembangkan kritik terhadap anggapan bahwa terdapat diri permanen dan substantif.[92] Bahkan hubungan antara ātman dan *anattā* menunjukkan bahwa dua tradisi yang sama-

sama berbicara tentang diri dapat mengambil posisi metafisis yang berlawanan.

Batas ketiga adalah perbedaan antara deskripsi akademik dan evaluasi teologis. Kajian komparatif dapat menjelaskan bahwa Buddhisme menolak diri permanen, bahwa tradisi Hindu tertentu mengafirmasi ātman, atau bahwa Islam mempertahankan perbedaan Pencipta dan makhluk. Tetapi menjelaskan posisi tersebut berbeda dari menilai kebenaran teologisnya. Kedua aktivitas dapat berdialog, tetapi tidak boleh dicampur tanpa argumentasi. Dengan demikian, peneliti perlu membedakan antara rekonstruksi mengenai apa yang diyakini suatu tradisi dan keputusan normatif mengenai apakah keyakinan tersebut benar.

Batas keempat menyangkut sejarah internal tradisi. Tidak ada "Islam" tunggal dalam arti seluruh pemikir Muslim selalu memahami jiwa dengan cara yang sama; demikian pula tidak ada "Kristen", "Hindu", atau "Buddhisme" tunggal yang dapat direduksi menjadi satu formula. Agustinus dan Aquinas memperlihatkan perbedaan internal Kristen dalam pembahasan mengenai jiwa dan tubuh.[93] Dalam tradisi India, Advaita Vedānta Śaṅkara merupakan posisi metafisis tertentu mengenai ātman dan brahman, sehingga tidak tepat menggunakannya sebagai representasi tunggal seluruh Hindu.[94] Demikian pula, perkembangan Abhidharma, Madhyamaka, dan Yogācāra memperlihatkan keragaman pemikiran Buddhis yang tidak dapat direduksi menjadi satu formula antropologis.[95] Karena itu, generalisasi harus proporsional.

Batas kelima adalah persoalan terjemahan. Kata "soul" dapat mengarahkan pembaca kepada konsep substansi tertentu yang

mungkin tidak sepenuhnya sesuai dengan medan makna istilah sumber. Dalam tradisi filosofis, penerjemahan tidak hanya berurusan dengan padanan kata, tetapi juga dengan hubungan antarkonsep, asumsi teoritis, dan konteks penggunaan istilah.[96] Sebaliknya, menerjemahkan semua konsep diri India sebagai "jiwa" dapat mengaburkan perbedaan antara ātman, kesadaran, pengalaman psikofisik, dan konstruksi personal. Bahkan dalam studi Buddhisme, penerjemahan *anattā* sebagai "not-self" dipilih untuk menghindari kesan bahwa Buddhisme sekadar menyangkal keberadaan manusia atau pengalaman personal secara keseluruhan.[97] Terjemahan dengan demikian harus diperlakukan sebagai perangkat hermeneutis, bukan sebagai identitas sempurna antara istilah.

Dalam konteks ini, pendekatan komparatif yang paling produktif adalah pendekatan berlapis. Lapisan pertama mengidentifikasi istilah asli. Lapisan kedua memeriksa fungsi konsep dalam teks. Lapisan ketiga menempatkan konsep dalam sistem metafisis dan soteriologisnya. Lapisan keempat baru melakukan perbandingan. Dengan urutan ini, komparasi tidak mendahului pemahaman. Pendekatan semacam ini sejalan dengan problem metodologis filsafat komparatif yang menuntut perhatian terhadap konteks historis, struktur konseptual, serta kemungkinan terjadinya penyederhanaan atau asimilasi yang tidak sah.[98]

Batas lain muncul ketika pengalaman spiritual digunakan sebagai dasar untuk menyatakan kesamaan ontologis. Seorang Muslim, Hindu, Kristen, atau Buddhis mungkin mengalami kedamaian, keterlepasan ego, cinta, keheningan, atau kesadaran mendalam. Kesamaan fenomenologis tersebut layak dikaji, tetapi tidak dengan sendirinya

membuktikan bahwa semua tradisi menunjuk kepada realitas metafisis yang sama. Kajian fenomenologi agama justru menunjukkan adanya perdebatan mengenai apakah pengalaman keagamaan lintas tradisi memiliki karakter fenomenologis yang sama atau apakah pengalaman tersebut telah dibentuk oleh kategori doktrinal tradisi masing-masing.[99] Karena itu, pengalaman membutuhkan interpretasi, dan interpretasi dapat dibentuk oleh bahasa, praktik, serta kosmologi tradisi.

Kehati-hatian tersebut tidak berarti bahwa perbandingan harus berakhir dalam relativisme. Justru dengan menjaga perbedaan, dialog menjadi lebih serius. Tradisi dapat saling belajar tanpa harus kehilangan identitas konseptualnya. Islam dapat berdialog dengan kritik Buddhis terhadap egoisme tanpa menerima *anattā* sebagai doktrin; kajian Islam dapat berdialog dengan Hindu mengenai kedalaman diri tanpa menyamakan ātman dengan *nafs*; dan kajian Islam dapat berdialog dengan Kristen mengenai relasi tubuh dan jiwa tanpa menghapus perbedaan teologis. Dalam filsafat komparatif, tujuan perbandingan tidak harus berupa penghapusan perbedaan; perbandingan dapat menjadi sarana untuk menguji kembali asumsi konseptual masing-masing tradisi dan memperluas kemungkinan dialog filosofis.[100]

Pada tingkat yang lebih filosofis, perbandingan jiwa akhirnya memperlihatkan keterbatasan kategori manusia sendiri. Setiap tradisi berusaha mengatakan sesuatu mengenai kedalaman eksistensi yang pada akhirnya tidak sepenuhnya dapat ditangkap oleh konsep. Islam menyatakan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai *rūḥ* dalam QS. al-Isrā' [17]:85.[101] Buddhisme mengarahkan perhatian dari spekulasi tentang substansi diri menuju pembebasan dari keterikatan pada apa yang dianggap sebagai "aku" atau "milikku".[102] Hindu

mengembangkan jalan pengetahuan menuju realitas terdalam, khususnya dalam Advaita Vedānta yang mengidentifikasi ātman dengan brahman.[103] Kristen menghubungkan interioritas manusia dengan relasi kepada Allah, sementara tradisi teologis yang berbeda mengembangkan konsepsi yang berbeda pula mengenai hubungan jiwa dan tubuh.[104] Masing-masing menunjukkan bahwa pertanyaan tentang manusia melampaui deskripsi empiris belaka.

Karena itu, batas perbandingan bukan alasan untuk meninggalkan perbandingan. Batas justru merupakan syarat epistemiknya. Perbandingan yang matang tidak berkata bahwa semua konsep sama; ia juga tidak berhenti pada pernyataan bahwa semua konsep berbeda. Ia bertanya: dalam dimensi apa mereka analog, dalam dimensi apa mereka berbeda, dan apa yang dapat dipahami mengenai manusia ketika perbedaan itu ditempatkan dalam dialog?

Dalam kerangka monograf ini, pertanyaan tersebut menghasilkan proposisi konseptual bahwa “jiwa” lebih tepat dipahami sebagai kategori problematik daripada kategori universal yang telah selesai. Ia menjadi pintu masuk untuk memahami cara berbagai tradisi menjawab persoalan tentang kehidupan, identitas, kesadaran, moralitas, kematian, dan pembebasan. Perbandingan yang bertanggung jawab tidak mencari satu jiwa universal di balik semua agama; ia menelusuri beragam cara manusia memahami kedalaman keberadaannya sendiri.

# BAB III — TEORI, METODE, DAN PENDEKATAN STUDI JIWA

## Religious Studies dan Persoalan Jiwa

Religious Studies berangkat dari suatu kesadaran metodologis yang tampak sederhana, tetapi sesungguhnya menentukan seluruh arah pembacaan terhadap agama: agama tidak hadir sebagai objek tunggal yang dapat ditangkap melalui satu perangkat konseptual. Ia hadir sebagai jaringan pengalaman, simbol, praktik, institusi, narasi, ingatan, tubuh, emosi, keyakinan, dan orientasi terhadap realitas yang dianggap melampaui kehidupan sehari-hari. Dalam medan yang sedemikian kompleks, jiwa menempati posisi yang khas. Ia bukan sekadar salah satu tema di antara tema-tema agama, melainkan salah satu titik tempat persoalan tentang manusia, pengalaman religius, makna, kesadaran, dan transendensi saling berkelindan.

Persoalan metodologis segera muncul ketika istilah *jiwa* dipindahkan dari bahasa keagamaan ke dalam bahasa akademik. Dalam tradisi agama, jiwa dapat menunjuk pada realitas batin, pusat moralitas, sumber kesadaran, medan perjuangan spiritual, atau dimensi manusia yang memiliki hubungan dengan Tuhan. Dalam bahasa psikologi, istilah yang berdekatan dengannya dapat berupa *self*, *mind*, kepribadian, kesadaran, atau proses mental. Filsafat menggunakan kategori yang berbeda lagi, sementara antropologi dapat melihat persoalan batin melalui konfigurasi simbolik dan kebudayaan.

Karena itu, Religious Studies tidak dapat begitu saja menyamakan jiwa dengan salah satu kategori modern tersebut.

Kesulitan tersebut sekaligus menunjukkan bahwa jiwa bukan objek yang dapat diperlakukan seperti benda empiris yang berdiri di hadapan pengamat. Ia selalu hadir melalui artikulasi tertentu: bahasa yang digunakan seseorang untuk menyebut pengalaman batinnya, ritual yang mengolahnya, narasi yang memberikan makna kepadanya, atau doktrin yang menentukan bagaimana pengalaman tersebut harus dipahami. Fenomenologi agama, misalnya, memberi perhatian pada pengalaman religius sebagaimana dialami subjek, sekaligus mempertanyakan bagaimana pengalaman itu berhubungan dengan doktrin, praktik, emosi, dan pemahaman tentang yang sakral.[105]

Dalam kerangka Religious Studies, pertanyaan tentang jiwa karena itu tidak identik dengan pertanyaan apakah jiwa "ada" secara metafisis. Pertanyaan tersebut dapat diajukan, tetapi ia merupakan salah satu lapisan dari persoalan yang lebih luas. Yang tidak kalah penting ialah bagaimana suatu tradisi memahami jiwa, bagaimana manusia mengalami dirinya sebagai makhluk berjiwa, bagaimana pengalaman tersebut diberi bahasa, dan bagaimana konsepsi mengenai jiwa membentuk tindakan serta orientasi hidup.

Di sinilah Religious Studies memiliki posisi epistemologis yang khas. Ia tidak harus menerima secara dogmatis setiap klaim ontologis tradisi agama, tetapi juga tidak memperoleh keuntungan intelektual dengan menyingkirkannya sejak awal. Penangguhan penilaian terhadap klaim metafisis memungkinkan fenomena religius dipahami dari dalam kerangka makna yang membuatnya bermakna bagi pemeluknya.

Pendekatan semacam ini menjaga jarak kritis tanpa mengubah jarak tersebut menjadi penolakan.

Persoalan jiwa dengan demikian menguji kemampuan Religious Studies untuk mempertahankan dua tuntutan sekaligus: ketelitian akademik dan kesetiaan terhadap kompleksitas objek. Jika jiwa direduksi menjadi proses psikologis, dimensi metafisis dan normatifnya berisiko hilang. Jika jiwa diterima seluruhnya sebagai realitas metafisis tanpa analisis kritis, kajian akademik berisiko berubah menjadi pengulangan keyakinan. Ruang intelektual yang lebih produktif terletak di antara keduanya: memahami klaim tentang jiwa sebagai fenomena keagamaan, menelusuri struktur pengalaman yang melahirkannya, dan menguji batas-batas epistemologis setiap pendekatan yang digunakan.

Pada titik ini, jiwa dapat ditempatkan sebagai persoalan lintas-batas. Ia sekaligus merupakan persoalan tentang manusia, pengalaman, makna, bahasa, tubuh, moralitas, dan transendensi. Religious Studies memperoleh kekuatan justru ketika tidak memaksa seluruh dimensi tersebut tunduk pada satu definisi tunggal. Yang dibutuhkan bukan penghapusan keragaman konsep, melainkan kemampuan membangun hubungan analitis di antara berbagai cara manusia memahami kehidupan batinnya.

## Pendekatan Fenomenologi Agama

Fenomenologi agama memperoleh relevansinya ketika objek kajian tidak cukup dipahami melalui pengamatan dari luar, sebab yang hendak dipahami adalah bagaimana suatu realitas dialami sebagai bermakna oleh subjek. Dalam persoalan jiwa, tuntutan ini menjadi semakin penting. Jiwa tidak pertama-tama hadir sebagai objek yang dapat

diukur, melainkan sebagai sesuatu yang dihayati: sebagai rasa diri, kesadaran batin, kegelisahan moral, pengalaman keheningan, rasa keterhubungan dengan Yang Ilahi, atau pengalaman transformasi yang oleh subjek dipahami sebagai perubahan mendasar dalam dirinya.

Fenomenologi memberikan perhatian pada struktur pengalaman sebagaimana dialami dari perspektif orang pertama. Dalam filsafat fenomenologi, pengalaman tidak dipahami sebagai keadaan psikologis yang tertutup, tetapi sebagai pengalaman yang selalu memiliki keterarahan tertentu. Kesadaran senantiasa merupakan kesadaran tentang sesuatu; pengalaman memiliki isi, arah, konteks, dan cara kemunculannya.[106] Dalam kajian agama, prinsip tersebut memungkinkan pengalaman religius ditelaah tanpa segera mengubahnya menjadi penjelasan psikologis atau neurologis.

Penting untuk membedakan fenomenologi agama dari upaya membuktikan kebenaran metafisis pengalaman religius. Seorang subjek dapat mengatakan bahwa ia mengalami kehadiran Tuhan, kesatuan spiritual, pencerahan, atau kedekatan dengan Yang Sakral. Fenomenologi terutama bertanya: bagaimana pengalaman tersebut muncul bagi subjek? Apa struktur kesadaran yang menyertainya? Bagaimana emosi, tubuh, ingatan, doktrin, simbol, dan praktik membentuk pengalaman itu? Bagaimana pengalaman tersebut kemudian diberi bahasa?

Pertanyaan demikian membuka ruang bagi studi jiwa yang lebih halus. Pengalaman batin tidak dipandang sebagai data yang sudah selesai sebelum diberi bahasa. Apa yang disebut “pengalaman jiwa” sering kali sudah berada dalam jaringan kategori budaya dan keagamaan. Seorang Muslim, misalnya, dapat memahami pengalaman

batinnya melalui istilah *qalb*, *nafs*, *rūḥ*, *khushū‘*, *tawbah*, *dhikr*, atau *ma‘rifah*. Istilah-istilah tersebut bukan sekadar label untuk pengalaman yang sudah ada sebelumnya; ia turut menyediakan horizon yang memungkinkan pengalaman tersebut dikenali dan ditafsirkan.

Di sini terdapat persoalan penting. Fenomenologi tidak boleh berasumsi bahwa semua pengalaman religius memiliki struktur universal yang identik. Pertanyaan mengenai apakah pengalaman mistik lintas-tradisi mempunyai struktur yang sama atau justru sangat dibentuk oleh tradisi merupakan salah satu persoalan yang terus diperdebatkan.[107] Karena itu, pendekatan fenomenologis yang matang perlu menghindari dua ekstrem: partikularisme absolut yang membuat setiap pengalaman tidak dapat dibandingkan sama sekali, dan universalisme berlebihan yang menghapus perbedaan historis serta doktrinal.

Dalam studi jiwa, fenomenologi juga mengingatkan bahwa pengalaman manusia tidak dapat dipisahkan secara sederhana dari tubuh dan dunia. Jiwa bukan sekadar “isi batin” yang berada di balik tubuh. Doa, puasa, dzikir, meditasi, ziarah, keheningan, musik, gerak tubuh, dan ritus komunal dapat membentuk cara seseorang mengalami dirinya sendiri. Pengalaman batin karenanya memiliki dimensi embodied dan situated: ia berlangsung melalui tubuh dan dalam dunia kehidupan tertentu.

Kekuatan pendekatan fenomenologi terletak pada kemampuannya mempertahankan kekayaan pengalaman sebelum pengalaman tersebut dipersempit menjadi variabel. Keterbatasannya muncul ketika deskripsi pengalaman dianggap telah cukup untuk menjelaskan seluruh persoalan jiwa. Fenomenologi dapat memperlihatkan bagaimana

sesuatu dialami, tetapi tidak dengan sendirinya menyelesaikan pertanyaan tentang sebab biologis, struktur sosial, validitas metafisis, atau status ontologis objek pengalaman.

Karena itu, fenomenologi sebaiknya ditempatkan sebagai salah satu lapisan dalam arsitektur Religious Studies. Ia menyediakan akses terhadap dunia pengalaman, tetapi tidak mengklaim monopoli penjelasan. Bagi studi jiwa, sumbangan terpentingnya adalah menjaga agar manusia tidak direduksi menjadi objek dari luar sebelum pengalaman dirinya sendiri didengarkan.

## Pendekatan Hermeneutika

Jika fenomenologi memberikan perhatian utama pada pengalaman sebagaimana dihayati, hermeneutika mengingatkan bahwa pengalaman manusia tidak pernah hadir tanpa penafsiran. Manusia memahami dirinya melalui bahasa, simbol, ingatan, tradisi, narasi, dan kategori yang diwariskan. Jiwa, dalam pengertian ini, bukan hanya sesuatu yang dialami, melainkan juga sesuatu yang ditafsirkan. Apa yang disebut "jiwa" memperoleh maknanya melalui horizon kebahasaan dan historis tertentu.

Hermeneutika pada dasarnya merupakan refleksi mengenai hakikat, cakupan, dan validitas penafsiran. Dalam perkembangan filosofisnya, hermeneutika bergerak dari persoalan teknis memahami teks menuju persoalan yang lebih mendasar: bagaimana manusia memahami dunia dan dirinya sendiri.[108] Pergeseran ini penting bagi studi jiwa karena manusia hampir selalu memasuki pengalaman batinnya melalui interpretasi yang telah tersedia.

Pengalaman religius memperlihatkan persoalan tersebut dengan sangat jelas. Pengalaman tertentu mungkin dirasakan sebagai kedamaian, keterhubungan, rasa bersalah, keterasingan, atau kehadiran transenden. Akan tetapi, pengalaman tersebut baru memperoleh bentuk konseptual ketika subjek menafsirkannya. Seorang praktisi tasawuf dapat membaca perubahan batin sebagai proses *tazkiyat al-nafs*; psikologi mungkin membacanya sebagai perubahan regulasi emosi; fenomenologi sebagai transformasi struktur pengalaman; sedangkan ilmu saraf dapat menelusuri korelat neurokognitifnya. Tidak satu pun pembacaan tersebut secara otomatis menghapus pembacaan lainnya.

Hermeneutika karena itu berfungsi sebagai koreksi terhadap klaim objektivitas yang terlalu sederhana. Penafsir sendiri berada dalam sejarah, bahasa, dan tradisi tertentu. Pemahaman tidak dimulai dari titik nol yang sepenuhnya netral. Hermeneutika filosofis bahkan menempatkan keterbatasan pemahaman manusia sebagai kondisi fundamental, bukan sekadar kekurangan metodologis yang dapat dihapus sepenuhnya.[109]

Konsekuensinya bagi studi jiwa cukup mendalam. Ketika seorang peneliti membaca teks keagamaan tentang *nafs*, *rūḥ*, *qalb*, atau pengalaman spiritual, ia tidak sekadar “mengambil data” dari teks. Ia memasuki medan makna yang telah memiliki sejarah. Istilah yang sama dapat berubah nuansa ketika berpindah dari Al-Qur’an ke tafsir, dari tafsir ke filsafat, dari filsafat ke tasawuf, dan dari tasawuf ke psikologi modern. Tugas hermeneutis bukan menyamakan semua penggunaan tersebut, melainkan mengungkap pergeseran makna yang terjadi.

Konsep lingkaran hermeneutis memberikan perangkat penting untuk memahami proses itu. Bagian dipahami melalui keseluruhan, sementara keseluruhan dipahami melalui bagian. Dalam pembacaan teks keagamaan, suatu konsep tentang jiwa hanya dapat dimengerti melalui keseluruhan struktur ajaran tempat konsep tersebut berada; tetapi keseluruhan struktur tersebut juga mengalami pemahaman ulang ketika bagian tertentu ditafsirkan secara lebih mendalam.[110]

Hermeneutika juga memungkinkan studi jiwa menghindari psikologisasi teks agama. Pernyataan mengenai jiwa tidak selalu merupakan laporan psikologis dalam pengertian modern. Ia dapat berupa pernyataan normatif, metafisis, etis, eskatologis, simbolik, atau pedagogis. Memaksakan kategori psikologi modern kepada semua bahasa keagamaan dapat menghasilkan anakronisme konseptual.

Namun hermeneutika pun mempunyai batas. Penafsiran tidak boleh menjadi relativisme tanpa kendali. Bahwa pemahaman bersifat historis tidak berarti semua tafsir sama validnya. Teks memiliki struktur bahasa, konteks, sejarah transmisi, dan tradisi interpretatif yang dapat membatasi kemungkinan penafsiran. Kebebasan hermeneutis harus berjalan bersama disiplin filologis dan historis.

Dalam konstruksi studi jiwa, hermeneutika akhirnya berfungsi sebagai jembatan antara pengalaman dan makna. Jiwa tidak hanya ditanyakan sebagai sesuatu yang “ada”, tetapi sebagai sesuatu yang dipahami manusia melalui simbol dan bahasa. Di sinilah studi jiwa memperoleh dimensi interpretatif: memahami jiwa berarti sekaligus memahami cara manusia memahami dirinya sendiri.

## Pendekatan Antropologi Agama

Antropologi agama menggeser perhatian dari pertanyaan mengenai apa yang dipercayai manusia menuju pertanyaan mengenai bagaimana manusia hidup melalui sistem makna yang dipercayainya. Pergeseran tersebut penting bagi studi jiwa karena pengalaman batin tidak berlangsung dalam ruang hampa. Jiwa manusia selalu berada dalam tubuh, keluarga, komunitas, bahasa, ritus, struktur kekuasaan, sejarah, dan lingkungan material tertentu.

Pendekatan antropologis dengan demikian menolak pemisahan yang terlalu tajam antara dunia batin dan dunia sosial. Apa yang disebut pengalaman jiwa sering kali dibentuk melalui praktik yang bersifat kolektif. Doa, puasa, zikir, meditasi, inisiasi, ritual kematian, penyembuhan, pengakuan dosa, atau praktik asketik bukan sekadar ekspresi dari keyakinan batin yang sudah selesai; praktik tersebut dapat membentuk subjek yang menjalankannya.

Perspektif antropologi terhadap kesadaran memperlihatkan keluasan persoalan tersebut. Kajian antropologis tentang kesadaran berkembang dari perhatian terhadap sejarah konsepsi kesadaran, perbedaan kebudayaan, dan peranan kelompok dalam membentuk keadaan kesadaran menuju pendekatan kontemporer yang melibatkan antropologi kognitif, psikologi budaya, antropologi fenomenologis, antropologi inderawi, dan neurofenomenologi budaya.[111] Jiwa dengan demikian tidak dapat dipisahkan begitu saja dari cara suatu kebudayaan mengorganisasikan pengalaman manusia.

Implikasinya adalah pentingnya memperlakukan kategori keagamaan sebagai kategori yang hidup. Ketika komunitas tertentu berbicara tentang “hati”, “jiwa”, “roh”, “kekuatan batin”, atau

“pembersihan diri”, istilah tersebut tidak cukup diterjemahkan ke dalam kategori akademik secara langsung. Penerjemahan semacam itu berisiko menghilangkan dunia sosial tempat istilah tersebut bekerja.

Antropologi juga memperluas pemahaman mengenai tubuh. Pengalaman spiritual sering kali melibatkan sensasi tubuh, ritme pernapasan, posisi tubuh, suara, sentuhan, gerakan, makanan, ruang, dan benda-benda ritual. Jiwa, dalam praktik keagamaan, karena itu dapat tampil sebagai realitas yang dialami melalui tubuh. Konsepsi tentang batin tidak selalu berlawanan dengan materialitas; dalam banyak tradisi, justru tubuh menjadi medium pembentukan kehidupan batin.

Pendekatan antropologis juga memungkinkan analisis terhadap dimensi sosial dari pengalaman yang sering dianggap sangat individual. Sebuah pengalaman ekstase, misalnya, tidak hanya dapat ditanyakan sebagai keadaan subjektif. Peneliti dapat menanyakan bagaimana komunitas mengenali pengalaman tersebut, bahasa apa yang tersedia untuk menjelaskannya, siapa yang memiliki otoritas untuk menafsirkannya, dan bagaimana pengalaman itu memperoleh status sebagai pengalaman religius.

Kekuatan pendekatan ini terletak pada kemampuannya menghindarkan studi jiwa dari individualisme metodologis. Jiwa bukan hanya persoalan “apa yang terjadi di dalam diri saya”, melainkan juga “dalam dunia seperti apa saya belajar memahami apa yang terjadi di dalam diri saya”. Sebaliknya, pendekatan antropologis harus berhati-hati agar konteks sosial tidak menjadi penjelasan total yang menghapus kemungkinan subjektivitas dan pengalaman personal.

Dalam titik temu tersebut, studi jiwa memperoleh salah satu proposisi penting: pengalaman batin bersifat personal tanpa harus bersifat privat secara mutlak. Ia dialami oleh individu, tetapi dibentuk, dibahasakan, dikenali, dan sering kali divalidasi dalam jaringan sosial. Antropologi membantu memperlihatkan jaringan tersebut tanpa harus menganggap bahwa jaringan sosial merupakan satu-satunya realitas yang menjelaskan jiwa.

## Pendekatan Psikologi Agama

Psikologi agama memasuki studi jiwa melalui pertanyaan mengenai pengalaman, perilaku, proses mental, perkembangan kepribadian, emosi, motivasi, dan perubahan diri dalam hubungan dengan agama atau spiritualitas. Pendekatan ini penting karena agama tidak hanya hadir sebagai sistem doktrin yang dipelajari secara intelektual, tetapi juga sebagai sesuatu yang dirasakan, diinternalisasi, dipraktikkan, dan diwujudkan dalam perilaku.

Dalam pengertian akademik, psikologi agama merupakan studi empiris atau akademik mengenai pengalaman spiritual dan agama terorganisasi dari perspektif psikologis. Bidangnya mencakup pengalaman mistik maupun pengaruh keyakinan keagamaan terhadap perilaku dan proses kognitif.[112] Posisi tersebut menjadikan psikologi agama sebagai jembatan antara dunia pengalaman subjektif dan penelitian mengenai perilaku manusia.

William James menempati posisi penting dalam sejarah pendekatan ini. *The Varieties of Religious Experience* berangkat dari perhatian terhadap pengalaman personal agama dan membahas antara lain neurologi, pengalaman “jiwa yang sakit”, perubahan diri, pertobatan,

kesalehan, dan mistisisme.[113] Signifikansi James bukan terletak pada pemberian definisi final mengenai jiwa, melainkan pada kesediaannya memperlakukan pengalaman keagamaan sebagai fenomena manusia yang layak ditelaah secara serius.

Pendekatan psikologis memperkenalkan disiplin penting: pengalaman spiritual harus dibedakan dari interpretasi terhadap pengalaman tersebut. Seseorang dapat mengalami perubahan suasana batin, ketenangan mendalam, keterhubungan, atau ekstase; makna religius yang diberikan terhadap keadaan tersebut merupakan persoalan lanjutan. Pembedaan ini memungkinkan peneliti menghormati pengalaman subjek tanpa langsung mengesahkan seluruh interpretasi metafisisnya.

Namun, di sinilah psikologi agama menghadapi persoalan epistemologis. Jika pengalaman religius selalu dijelaskan sebagai akibat dari mekanisme psikologis, penjelasan tersebut dapat berubah menjadi reduksionisme. Menjelaskan mekanisme psikologis yang menyertai pengalaman religius tidak dengan sendirinya menjawab pertanyaan apakah pengalaman tersebut memiliki referen transenden. Sebaliknya, menerima pengalaman religius sebagai bukti transendensi juga melampaui apa yang dapat disimpulkan oleh data psikologis semata.

Perbedaan antara penjelasan kausal dan interpretasi makna menjadi penting. Psikologi dapat meneliti faktor-faktor yang berhubungan dengan munculnya pengalaman religius, perubahan perilaku setelah konversi, atau hubungan antara praktik keagamaan dan kesejahteraan psikologis. Akan tetapi, pertanyaan tentang makna akhir pengalaman tersebut dapat membawa penelitian ke wilayah fenomenologi, hermeneutika, atau filsafat agama.

Studi jiwa membutuhkan kehati-hatian lebih lanjut karena istilah "jiwa" tidak identik dengan "psike". Jiwa dalam tradisi agama sering mengandung dimensi normatif dan ontologis yang tidak tercakup oleh konsep psikologis. Karena itu, menerjemahkan *nafs* atau *rūḥ* secara otomatis sebagai "psyche" atau "mind" dapat menghilangkan perbedaan konseptual yang justru menjadi objek penelitian.

Konstruksi yang lebih produktif adalah melihat psikologi agama sebagai salah satu perspektif yang menjelaskan dimensi tertentu dari kehidupan jiwa. Ia kuat dalam mengkaji proses pengalaman dan perilaku, tetapi tidak memiliki kewenangan metodologis untuk menyelesaikan seluruh pertanyaan ontologis mengenai jiwa. Dalam studi agama yang matang, keterbatasan tersebut bukan kelemahan fatal; ia justru menjadi alasan untuk membangun dialog dengan disiplin lain.

## Pendekatan Filsafat Agama

Filsafat agama memasuki persoalan jiwa pada tingkat yang berbeda. Jika psikologi bertanya bagaimana pengalaman atau perilaku berlangsung, filsafat bertanya mengenai asumsi ontologis, epistemologis, dan konseptual yang memungkinkan pertanyaan tersebut diajukan. Dalam studi jiwa, pertanyaan semacam itu tidak dapat dihindari karena istilah jiwa sendiri mengandung klaim mengenai apa artinya menjadi manusia.

Pertanyaan "apakah jiwa ada?" merupakan salah satu bentuk persoalan tersebut, tetapi bukan satu-satunya. Filsafat agama dapat bertanya apa hubungan jiwa dengan tubuh, apakah kesadaran dapat direduksi menjadi proses material, bagaimana identitas personal

bertahan melalui perubahan tubuh dan ingatan, apakah pengalaman religius mempunyai nilai epistemik, dan apakah bahasa tentang jiwa menunjuk kepada entitas metafisis atau berfungsi secara simbolik dan eksistensial.

Filsafat agama secara umum mencakup refleksi metafisis, epistemologis, aksiologis, filsafat bahasa, filsafat ilmu, sejarah, dan berbagai persoalan lain yang berkaitan dengan agama.[114] Karena itu, pendekatan filosofis memiliki fungsi kritis: ia memeriksa konsep-konsep yang digunakan oleh disiplin lain agar tidak terjadi perpindahan istilah tanpa pemeriksaan makna.

Persoalan kesadaran menjadi titik temu penting antara filsafat agama dan filsafat pikiran. Kesadaran menghadirkan problem karena pengalaman subjektif tidak mudah direduksi menjadi deskripsi objektif mengenai proses fisik. Dalam studi agama, persoalan tersebut menjadi semakin rumit ketika pengalaman kesadaran dipahami sebagai pengalaman akan realitas transenden. Penjelasan tentang korelat fisik atau neural suatu pengalaman tidak secara otomatis menyelesaikan pertanyaan tentang makna atau status ontologis pengalaman itu.

Di sinilah filsafat agama berfungsi sebagai penjaga disiplin konseptual. Ia mencegah penelitian jatuh ke dalam *category mistake*, misalnya ketika temuan mengenai aktivitas otak digunakan untuk menyimpulkan bahwa jiwa secara ontologis tidak ada, atau ketika pengalaman spiritual digunakan untuk menyimpulkan secara langsung bahwa suatu doktrin metafisis telah terbukti. Kedua inferensi tersebut memerlukan premis tambahan yang harus dipertanggungjawabkan.

Persoalan lain menyangkut pengalaman religius. Literatur filsafat agama menunjukkan adanya perdebatan mengenai apakah kesaksian

dan pengalaman keagamaan dapat memberikan dasar epistemik bagi kepercayaan religius. Sebagian pemikir menilai pengalaman religius dapat memiliki bobot evidensial, sementara yang lain mempertanyakan reliabilitas dan daya buktinya.[115] Perdebatan tersebut menunjukkan bahwa studi pengalaman tidak dapat dipisahkan dari teori pengetahuan.

Filsafat agama juga mengajarkan bahwa konsep "jiwa" tidak boleh digunakan secara sewenang-wenang. Jika jiwa dipahami sebagai substansi nonmaterial, diperlukan argumentasi mengenai hubungan substansi tersebut dengan tubuh. Jika jiwa dipahami sebagai nama bagi kesinambungan kesadaran atau identitas personal, persoalan yang muncul berbeda. Jika jiwa dipahami secara religius sebagai dimensi manusia yang berorientasi kepada Tuhan, maka konsep tersebut mengandung dimensi normatif yang tidak sepenuhnya dapat ditangkap oleh teori identitas personal.

Kekuatan pendekatan filosofis terletak pada kemampuan mempertahankan pertanyaan yang tidak dapat diselesaikan hanya dengan data empiris. Keterbatasannya muncul ketika abstraksi konseptual terlalu jauh dari kehidupan konkret pemeluk agama. Karena itu, filsafat agama paling produktif ketika berdialog dengan pengalaman, teks, sejarah, dan praktik.

Studi jiwa membutuhkan filsafat bukan untuk memaksakan satu jawaban metafisis, melainkan untuk menjaga agar setiap jawaban memiliki konsekuensi konseptual yang jelas. Filsafat membantu Religious Studies bertanya bukan hanya "apa yang dipercayai tentang jiwa?", tetapi juga "apa yang dimaksud ketika sesuatu disebut jiwa, apa

dasar pengetahuan mengenai jiwa, dan batas apa yang melekat pada setiap cara mengetahui tersebut?"

## Cognitive Science of Religion

*Cognitive Science of Religion* memperkenalkan perubahan penting dalam cara agama dipelajari. Alih-alih menjadikan agama sebagai sistem makna yang hanya dapat dipahami melalui sejarah dan interpretasi, pendekatan ini bertanya mengenai mekanisme kognitif yang memungkinkan manusia membentuk, mempertahankan, dan menyebarkan representasi religius. Agama dipelajari dalam hubungan dengan persepsi, ingatan, atribusi agen, emosi, inferensi, perkembangan kognitif, dan proses transmisi budaya.

Pendekatan kognitif terhadap agama bersifat interdisipliner. Ia memanfaatkan psikologi, antropologi, ilmu kognitif, linguistik, filsafat, dan bidang lain untuk memahami fenomena religius.[116] Keunggulan pendekatan ini terletak pada kemampuannya memberikan penjelasan mengenai mekanisme yang mungkin bekerja di balik keberulangan pola-pola religius dalam kebudayaan yang berbeda.

Dalam konteks studi jiwa, pendekatan tersebut berguna untuk memisahkan setidaknya tiga tingkat analisis. Pertama, terdapat pengalaman atau perilaku yang dapat diamati. Kedua, terdapat proses kognitif yang mungkin menopang pengalaman atau perilaku tersebut. Ketiga, terdapat makna religius yang diberikan oleh pelaku terhadap pengalaman tersebut. Ketiga tingkat ini berhubungan, tetapi tidak identik.

Cognitive Science of Religion juga memperlihatkan mengapa agama tidak dapat dipahami hanya sebagai kumpulan doktrin abstrak.

Penelitian kognitif menaruh perhatian pada representasi religius, atribusi agen, konsep yang secara intuitif menarik, ritual, emosi, dan mekanisme transmisi keyakinan.[117] Dari perspektif ini, keberlangsungan agama berkaitan dengan cara tertentu pikiran manusia bekerja dalam lingkungan sosial dan budaya.

Namun, pendekatan naturalistik semacam ini menimbulkan persoalan filosofis yang serius. Menjelaskan mengapa suatu keyakinan religius dapat muncul secara kognitif tidak identik dengan menjelaskan apakah keyakinan tersebut benar. Penjelasan kausal mengenai asal-usul suatu kepercayaan berbeda dari evaluasi epistemologis terhadap kebenarannya. Kekeliruan dalam menyamakan keduanya akan menghasilkan reduksionisme genetis: seolah-olah karena suatu keyakinan mempunyai penjelasan psikologis atau evolusioner, maka isi keyakinan tersebut otomatis tidak benar.

Persoalan tersebut sangat penting bagi studi jiwa. Jika pengalaman spiritual dapat dikaitkan dengan mekanisme kognitif tertentu, temuan tersebut tidak dengan sendirinya menghapus interpretasi spiritual. Sebaliknya, interpretasi spiritual tidak dapat digunakan untuk meniadakan mekanisme kognitif yang dapat ditunjukkan secara empiris. Kedua jenis penjelasan menjawab pertanyaan yang berbeda.

Perdebatan dalam Cognitive Science of Religion juga menyentuh pertanyaan ontologis. Salah satu kritik filosofis terhadap pendekatan kognitif adalah bahwa program naturalistiknya dapat membawa asumsi tertentu mengenai apa yang dianggap sebagai penjelasan yang sah.[118] Kritik semacam ini tidak harus ditafsirkan sebagai penolakan terhadap ilmu kognitif, melainkan sebagai ajakan untuk membedakan metode penelitian dari metafisika yang mungkin menyertainya.

Dalam konstruksi studi jiwa, Cognitive Science of Religion paling produktif ketika ditempatkan sebagai ilmu tentang mekanisme, bukan sebagai teori final tentang hakikat agama atau jiwa. Ia dapat menjelaskan bagaimana representasi dan pengalaman tertentu dimungkinkan, tetapi tidak dengan sendirinya menentukan apakah dimensi spiritual yang diyakini subjek merupakan realitas transenden, konstruksi budaya, atau sesuatu yang harus dipahami melalui kategori ontologis lain.

Pendekatan ini memperluas cakrawala Religious Studies, tetapi justru karena itu menuntut kerendahan hati metodologis. Tidak semua yang dapat dijelaskan secara kognitif telah selesai dijelaskan secara keagamaan, dan tidak semua yang bermakna secara religius dapat direduksi menjadi mekanisme kognitif.

## Studi Kesadaran dan Pengalaman Keagamaan

Kesadaran merupakan salah satu titik paling sulit dalam studi jiwa karena ia sekaligus menjadi sarana mengetahui dan objek yang hendak diketahui. Manusia mengamati pengalaman melalui kesadaran, tetapi ketika kesadaran itu sendiri dijadikan objek penelitian, muncul persoalan mengenai bagaimana pengalaman orang pertama dapat dipertautkan dengan deskripsi orang ketiga.

Persoalan tersebut menjadi sangat penting dalam pengalaman keagamaan. Pengalaman religius sering kali dilaporkan sebagai pengalaman kehadiran, keterhubungan, pencerahan, transformasi, keterasingan dari ego, atau perjumpaan dengan realitas yang dipandang transenden. Filsafat agama mencatat bahwa pengalaman

religius mencakup beragam bentuk dan tidak mudah ditempatkan dalam satu definisi universal.[119]

Kesulitan utama bukan hanya pada variasi pengalaman, tetapi juga pada persoalan bahasa. Pengalaman tertentu dapat sangat kaya secara fenomenologis tetapi sulit dikomunikasikan secara presisi. Dalam kajian fenomenologi agama, keterbatasan kosakata untuk menggambarkan pengalaman mistik merupakan persoalan tersendiri.[120] Bahasa tidak selalu mampu memindahkan pengalaman batin secara utuh dari satu kesadaran ke kesadaran lain.

Studi kesadaran karenanya perlu membedakan antara pengalaman, laporan pengalaman, dan interpretasi atas pengalaman. Ketiganya tidak identik. Laporan merupakan artikulasi linguistik terhadap pengalaman; interpretasi memberikan kerangka makna; sementara pengalaman itu sendiri memiliki kualitas fenomenal yang mungkin tidak sepenuhnya tertangkap oleh keduanya.

Pendekatan kontemporer terhadap kesadaran juga menunjukkan pentingnya dialog antara filsafat, psikologi, ilmu saraf, antropologi, dan studi pengalaman orang pertama. *The Cambridge Handbook of Consciousness*, misalnya, menempatkan dalam satu ruang pembahasan teori filosofis, fenomenologi, perspektif budaya, model kognitif, pendekatan neuropsikologis, meditasi, dan antropologi kesadaran.[121] Struktur semacam ini menunjukkan bahwa kesadaran tidak lagi dapat diperlakukan sebagai monopoli satu disiplin.

Bagi Religious Studies, perluasan tersebut memiliki konsekuensi penting. Pengalaman keagamaan dapat dipelajari melalui korelat neural, proses kognitif, praktik tubuh, narasi budaya, struktur simbolik,

dan deskripsi fenomenologis. Akan tetapi, tidak satu pun tingkat analisis tersebut secara otomatis dapat menggantikan yang lain.

Dalam konteks ini, konsep pengalaman keagamaan harus ditempatkan secara hati-hati. Pengalaman yang dirasakan sebagai "kehadiran Tuhan" dapat diteliti sebagai pengalaman fenomenologis tanpa keputusan awal mengenai realitas Tuhan. Jika penelitian bergerak menuju pertanyaan apakah pengalaman tersebut memberikan alasan bagi kepercayaan religius, penelitian telah memasuki wilayah epistemologi agama. Jika penelitian bertanya tentang aktivitas otak yang menyertai pengalaman tersebut, ia memasuki wilayah neurokognitif. Jika penelitian bertanya tentang bagaimana suatu komunitas mengajarkan anggotanya mengenali pengalaman tersebut, ia memasuki antropologi dan sosiologi agama.

Studi kesadaran dengan demikian mengajarkan prinsip pluralitas tingkat penjelasan. Pengalaman jiwa tidak perlu dipaksa menjadi hanya neural, hanya psikologis, hanya sosial, atau hanya metafisis. Yang lebih penting adalah menjelaskan secara jernih pertanyaan apa yang dapat dijawab oleh setiap tingkat analisis.

Kesadaran akhirnya dapat dipahami sebagai wilayah pertemuan antara interioritas dan dunia. Ia memungkinkan manusia mengalami dirinya, tetapi sekaligus dibentuk oleh bahasa, tubuh, tradisi, dan hubungan sosial. Karena itu, studi pengalaman keagamaan tidak cukup hanya bertanya apa yang terjadi "di dalam kepala". Ia perlu bertanya bagaimana pengalaman menjadi bermakna, bagaimana ia diwujudkan, dan bagaimana subjek memahami transformasi dirinya.

## Pendekatan Interdisipliner

Persoalan jiwa pada akhirnya memperlihatkan keterbatasan pendekatan tunggal. Jiwa tidak hanya merupakan konsep keagamaan, juga bukan semata-mata objek psikologi, filsafat, antropologi, atau ilmu saraf. Setiap disiplin menangkap dimensi tertentu dari fenomena manusia, sementara persoalan jiwa justru muncul pada pertemuan di antara dimensi-dimensi tersebut.

Interdisipliner tidak boleh dipahami sekadar sebagai menumpuk berbagai teori dalam satu pembahasan. Mengumpulkan fenomenologi, psikologi, antropologi, filsafat, dan ilmu kognitif tanpa menentukan hubungan epistemologis di antara mereka hanya menghasilkan pluralisme referensi, bukan sintesis. Pendekatan interdisipliner membutuhkan pembagian kerja konseptual: pertanyaan apa yang dijawab oleh suatu disiplin, pada tingkat realitas apa ia bekerja, metode apa yang digunakannya, dan batas apa yang harus diakui.

Dalam studi jiwa, fenomenologi dapat memberikan deskripsi pengalaman; hermeneutika menjelaskan pembentukan makna; antropologi menempatkan pengalaman dalam konteks kebudayaan; psikologi mengkaji proses mental dan perilaku; filsafat menguji koherensi konseptual serta asumsi ontologis; sementara Cognitive Science of Religion dapat meneliti mekanisme kognitif yang memungkinkan keyakinan dan praktik tertentu berkembang serta bertahan. Tidak ada alasan metodologis untuk menganggap salah satu tingkat tersebut harus menghapus yang lain.

Literatur mengenai hubungan kognisi dan agama menunjukkan bahwa studi agama memang sejak awal memiliki karakter lintas-disiplin. Perkembangan ilmu kognitif mempertemukan antropologi,

psikologi, filsafat, linguistik, ilmu komputer, dan bidang lain dalam upaya memahami agama.[122] Interdisipliner karena itu bukan tambahan eksternal bagi Religious Studies, melainkan salah satu karakter dasar bidang tersebut.

Dalam konteks Indonesia dan kajian Islam, kebutuhan interdisipliner menjadi semakin jelas ketika pengalaman tasawuf dijadikan objek. Sebuah pengalaman dzikir dapat dibaca sebagai praktik ritual, pengalaman fenomenologis, proses psikologis, pembentukan identitas sosial, praktik disiplin tubuh, atau pengalaman spiritual yang dimaknai sebagai kedekatan kepada Allah. Studi mengenai dzikir, spiritualitas, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam karya Yedi Supriadi menunjukkan contoh pendekatan yang menghubungkan praktik spiritual, perubahan kesadaran, dan pembentukan diri dalam konteks tertentu.[123] Penggunaan sumber semacam ini perlu ditempatkan sebagai objek kajian dan sumber primer kontemporer, bukan sebagai pengganti bagi seluruh perangkat akademik yang lain.

Interdisipliner juga menuntut disiplin dalam menerjemahkan istilah. *Nafs*, *rūḥ*, *qalb*, *self*, *mind*, *psyche*, dan *consciousness* tidak boleh dianggap sinonim hanya karena semuanya berkaitan dengan interioritas manusia. Hubungan antara istilah-istilah tersebut harus dibangun melalui analisis konseptual, bukan melalui padanan kamus.

Pada tingkat yang lebih mendalam, pendekatan interdisipliner mengubah pertanyaan mengenai jiwa. Pertanyaan tidak lagi berhenti pada “apa itu jiwa?”, tetapi berkembang menjadi: “bagaimana manusia mengalami dirinya sebagai jiwa?”, “bagaimana suatu tradisi mengajarkan manusia memahami pengalaman tersebut?”, “mekanisme apa yang menyertainya?”, “bagaimana tubuh dan

kebudayaan membentuknya?", dan "apa konsekuensi ontologis dari berbagai jawaban yang diberikan?"

Sintesis semacam itu tidak berarti semua pendekatan harus menghasilkan kesimpulan yang sama. Justru produktivitas interdisipliner terletak pada kemungkinan munculnya ketegangan yang informatif. Penjelasan naturalistik dapat bertemu dengan interpretasi fenomenologis tanpa harus dilebur menjadi satu. Tafsir religius dapat didengar tanpa harus dipaksakan menjadi teori psikologi. Analisis filosofis dapat menguji keduanya tanpa menggantikan keduanya.

Dengan demikian, interdisipliner dalam studi jiwa sebaiknya dipahami sebagai arsitektur dialog, bukan peleburan disiplin. Setiap disiplin mempertahankan integritas epistemologisnya, tetapi bersedia mengakui bahwa objek yang dikaji lebih kaya daripada kategori yang dimilikinya sendiri.

## Batas Epistemologis dalam Studi Jiwa

Setiap studi tentang jiwa pada akhirnya berhadapan dengan pertanyaan mengenai batas pengetahuan. Persoalan ini bukan sekadar tambahan filosofis setelah metode diterapkan; ia menentukan sejak awal apa yang dapat dianggap sebagai pengetahuan tentang jiwa. Cara suatu disiplin mendefinisikan objek sekaligus menentukan aspek objek yang dapat dilihat dan aspek yang mungkin tidak tampak.

Batas pertama adalah perbedaan antara pengalaman dan observasi. Peneliti dapat mengamati perilaku, aktivitas neural, laporan verbal, ritual, atau pola sosial. Namun pengalaman subjektif memiliki dimensi orang pertama yang tidak sepenuhnya identik dengan objek pengamatan orang ketiga. Fenomenologi mempertahankan persoalan

ini dengan menegaskan pentingnya struktur pengalaman sebagaimana dialami, sedangkan ilmu empiris mencari cara untuk menghubungkan laporan pengalaman dengan indikator yang dapat diteliti secara objektif.[124]

Batas kedua adalah perbedaan antara penjelasan dan makna. Sebuah pengalaman religius dapat dijelaskan melalui proses psikologis, kognitif, sosial, atau neural. Akan tetapi, penjelasan mengenai bagaimana pengalaman terjadi tidak dengan sendirinya menjawab apa arti pengalaman tersebut bagi pelakunya. Sebaliknya, makna subjektif tidak dapat digunakan untuk menghapus pertanyaan kausal. Kedua jenis pertanyaan tersebut harus dipertahankan dalam hubungan yang kritis.

Batas ketiga menyangkut ontologi. Religious Studies dapat mempelajari keyakinan mengenai jiwa tanpa harus memutuskan terlebih dahulu apakah jiwa merupakan substansi metafisis. Namun ketika pembahasan bergerak menuju klaim tentang hakikat realitas, pertanyaan tersebut tidak dapat lagi dihindari. Pada tahap ini, filsafat agama diperlukan untuk menguji apakah inferensi yang dibuat dari pengalaman, teks, atau data empiris benar-benar sah.

Batas keempat adalah bahasa. Jiwa merupakan konsep yang memiliki sejarah panjang dan digunakan dalam tradisi yang berbeda. Penyamaan *soul*, *self*, *mind*, *psyche*, *nafs*, dan *rūḥ* dapat memudahkan komunikasi, tetapi berpotensi menghapus perbedaan ontologis dan semantis. Studi yang matang harus membedakan antara translasi bahasa dan ekuivalensi konseptual.

Batas kelima adalah keterbatasan interpretasi. Hermeneutika menunjukkan bahwa pemahaman manusia selalu bersifat terbatas,

historis, dan terbuka terhadap koreksi.[125] Kesadaran mengenai keterbatasan ini bukan alasan untuk meninggalkan pencarian pengetahuan. Sebaliknya, ia membentuk etika intelektual: klaim harus disesuaikan dengan kemampuan metode untuk mendukungnya.

Batas keenam berkaitan dengan reduksionisme. Tidak setiap persoalan yang mempunyai dimensi psikologis menjadi persoalan psikologi saja. Tidak setiap pengalaman yang memiliki korelat neural dapat direduksi menjadi aktivitas neural. Tidak setiap praktik yang dibentuk budaya kehilangan kemungkinan makna transenden. Reduksionisme muncul ketika tingkat penjelasan tertentu diperlakukan sebagai keseluruhan realitas.

Karena itu, epistemologi studi jiwa seharusnya bersifat bertingkat. Pada tingkat fenomenologis, pertanyaan diarahkan pada bagaimana pengalaman muncul. Pada tingkat hermeneutis, bagaimana pengalaman dimaknai. Pada tingkat antropologis, bagaimana pengalaman dibentuk dalam kebudayaan. Pada tingkat psikologis dan kognitif, mekanisme apa yang menyertainya. Pada tingkat filosofis, apa konsekuensi ontologis dan epistemologis dari berbagai penjelasan tersebut. Tidak semua pertanyaan dapat dijawab pada semua tingkat.

Batas epistemologis juga menuntut sikap hati-hati terhadap pengalaman spiritual. Pengalaman religius tidak layak diremehkan hanya karena sulit diverifikasi melalui instrumen objektif; tetapi ia juga tidak boleh otomatis dianggap sebagai bukti metafisis hanya karena dirasakan sangat nyata oleh subjek. Filsafat agama memperlihatkan bahwa nilai epistemik pengalaman religius merupakan persoalan yang terbuka bagi perdebatan serius.[126]

Dari keseluruhan pendekatan tersebut muncul sebuah prinsip yang penting bagi konstruksi studi jiwa: keterbatasan pengetahuan bukan alasan untuk menyederhanakan objek. Justru karena jiwa tidak sepenuhnya dapat ditangkap oleh satu metode, penelitian harus semakin presisi dalam membedakan antara data, interpretasi, inferensi, dan klaim ontologis.

Studi jiwa pada akhirnya tidak berdiri di hadapan objek yang sepenuhnya transparan. Ia berhadapan dengan realitas manusia yang sebagian dapat diamati, sebagian harus ditafsirkan, sebagian dialami, dan sebagian lagi diklaim berada dalam horizon transendensi. Kedewasaan epistemologis tidak terletak pada keberanian menghapus salah satu lapisan tersebut, melainkan pada kemampuan menjaga perbedaan di antara lapisan-lapisan itu sambil membangun dialog yang memungkinkan pemahaman menjadi lebih utuh.

# BAGIAN II
# KITAB DIRI: MANUSIA SEBAGAI TEKS
# BAB IV — DARI KITAB SUCI MENUJU KITAB DIRI

## Makna Kitab dalam Tradisi Keagamaan

Kata kitab dalam tradisi keagamaan tidak memadai jika dipahami semata-mata sebagai benda yang tersusun dari halaman, tulisan, dan sampul. Dalam pengertian yang lebih mendasar, kitab menunjuk kepada suatu bentuk pewahyuan, penyampaian, pengingatan, pengajaran, dan pembentukan makna yang memungkinkan manusia berhubungan dengan suatu kebenaran yang melampaui dirinya. Kitab berada pada persilangan antara teks dan kehidupan: ia dapat dibaca karena hadir sebagai teks, tetapi menjadi bermakna karena memasuki horizon eksistensial manusia.

Dalam tradisi Islam, al-Qur'an menempati kedudukan yang secara ontologis dan teologis tidak dapat disamakan dengan karya manusia. Ia dipahami sebagai wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ dan menjadi sumber petunjuk bagi manusia.[127] Karena itu, pembacaan terhadap al-Qur'an tidak identik dengan pembacaan terhadap teks sastra, dokumen sejarah, atau produk kebudayaan. Ada dimensi normatif yang melekat pada teks wahyu: manusia bukan sekadar menafsirkan teks, melainkan juga ditempatkan dalam posisi

sebagai pihak yang dipanggil, ditegur, diarahkan, dan diubah oleh pesan yang dibacanya.

Al-Qur'an sendiri menyebut dirinya dengan sejumlah istilah yang memperlihatkan keluasan fungsi wahyu: *kitāb*, *hudā*, *dhikr*, *furqān*, dan berbagai istilah lain.[128] Sebutan-sebutan tersebut memperlihatkan bahwa wahyu tidak hanya berfungsi sebagai objek pengetahuan, tetapi juga sebagai orientasi kehidupan. Kitab suci menjadi medium yang mempertemukan pengetahuan, nilai, tindakan, dan transformasi batin.

Karena itu, relasi manusia dengan kitab tidak pernah hanya bersifat intelektual. Membaca merupakan aktivitas epistemik, tetapi dalam tradisi keagamaan ia sekaligus dapat menjadi aktivitas moral dan spiritual. Seseorang dapat mengetahui isi kitab tanpa mengalami transformasi yang dituntutnya. Perbedaan antara mengetahui teks dan mengalami makna teks menjadi penting ketika pembahasan diarahkan kepada kitab diri. Kitab diri tidak hendak menempatkan manusia sejajar dengan kitab suci. Sebaliknya, konsep tersebut justru berangkat dari kesadaran bahwa manusia hidup di bawah horizon makna yang dibentuk oleh wahyu, tradisi, pengalaman, dan tanggung jawab moral.

Al-Qur'an juga menggambarkan manusia sebagai makhluk yang membaca tanda-tanda. Dunia tidak hadir sebagai benda-benda yang sepenuhnya bisu. Dalam perspektif Qur'ani, penciptaan, sejarah, diri manusia, dan berbagai peristiwa dapat menjadi *āyāt*, yakni tanda-tanda yang mengarahkan kesadaran kepada makna yang lebih dalam.[129] Manusia karena itu bukan hanya pembaca kitab yang tertulis; ia juga hidup di dalam suatu semesta tanda.

Di sinilah muncul perbedaan mendasar antara kitab suci dan kitab diri. Kitab suci merupakan sumber wahyu; kitab diri adalah konstruksi

hermeneutis. Kitab suci memiliki otoritas normatif yang tidak berasal dari pembacanya, sedangkan kitab diri memperoleh bentuknya melalui proses pembacaan manusia atas perjalanan hidupnya. Kitab diri tidak memiliki status wahyu. Ia merupakan metafora filosofis untuk memahami manusia sebagai keberadaan yang menyimpan, membawa, dan memproduksi makna melalui tubuh, ingatan, tindakan, relasi, pilihan, penderitaan, harapan, dan orientasi spiritual.

Perbedaan tersebut harus dipertahankan secara tegas agar metafora kitab diri tidak jatuh ke dalam relativisme spiritual. Jika manusia disebut sebagai kitab, ungkapan itu tidak berarti bahwa pengalaman pribadi memiliki otoritas yang setara dengan wahyu. Pengalaman harus tetap dapat diuji, ditafsirkan, dikritik, dan—dalam perspektif agama—dikoreksi oleh sumber normatif yang lebih tinggi.

Konsepsi demikian menghasilkan suatu hubungan hermeneutis yang bersifat timbal balik. Manusia membaca kitab suci, tetapi pembacaan itu pada saat yang sama membuat manusia membaca dirinya sendiri. Perintah, larangan, kisah, perumpamaan, dan gambaran tentang manusia dalam wahyu menjadi cermin yang memungkinkan seseorang mengenali kecenderungan dirinya. Pembacaan terhadap kitab kemudian bergerak dari sekadar memahami apa yang dikatakan teks menuju pertanyaan yang lebih sulit: apa yang teks itu ungkapkan mengenai keberadaanku, tindakanku, keterbatasanku, dan arah hidupku? Gagasan bahwa teks keagamaan memasuki kehidupan pembacanya dan membentuk pemahaman diri memiliki hubungan dengan hermeneutika filosofis modern, terutama gagasan mengenai hubungan antara teks, pemahaman diri, dan dunia yang dibuka oleh teks.[130]

Di titik inilah kitab suci dapat berfungsi sebagai horizon bagi kitab diri. Manusia tidak membaca dirinya dalam ruang kosong. Ia membawa bahasa, ingatan, kebudayaan, agama, sejarah keluarga, pengalaman sosial, dan berbagai bentuk pengetahuan ketika menafsirkan kehidupannya. Diri manusia selalu sudah berada dalam suatu dunia makna.[131]

Konsepsi kitab diri yang dikembangkan dalam pembahasan ini karena itu bukan usaha untuk mensakralkan manusia, melainkan usaha memahami struktur hermeneutis keberadaan manusia. Manusia merupakan makhluk yang dapat dibaca karena kehidupannya meninggalkan tanda; ia juga menjadi pembaca karena memiliki kesadaran untuk menafsirkan tanda-tanda tersebut. Dalam arti ini, kehidupan manusia menyerupai teks bukan karena kehidupan mempunyai huruf-huruf tersembunyi yang dapat dibaca secara literal, melainkan karena pengalaman manusia mempunyai struktur kebermaknaan yang dapat ditafsirkan. Dalam hermeneutika Paul Ricoeur, metafora dan narasi memainkan peranan penting dalam membentuk cara manusia memahami tindakan dan dirinya; pemahaman diri berlangsung melalui mediasi simbol, teks, dan narasi, bukan melalui akses langsung kepada diri yang sepenuhnya transparan.[132]

Peralihan dari kitab suci menuju kitab diri dengan demikian bukanlah pergeseran otoritas dari wahyu kepada manusia. Yang terjadi adalah pergeseran fokus: dari pertanyaan tentang bagaimana manusia membaca wahyu menuju pertanyaan tentang bagaimana manusia memahami dirinya setelah berada di bawah horizon wahyu. Kitab suci

menjadi sumber orientasi; kitab diri menjadi medan refleksi. Keduanya tidak boleh dicampuradukkan.

Pembacaan kitab suci mencapai salah satu bentuk terdalamnya ketika manusia menyadari bahwa teks yang dibacanya juga sedang membaca dirinya. Teguran tentang kesombongan dapat mengungkap kesombongan pembaca; uraian tentang keadilan dapat menguji cara pembaca memperlakukan orang lain; pembicaraan tentang kematian dapat mengguncang ilusi tentang kekekalan diri. Pada tingkat ini, membaca bukan lagi tindakan yang sepenuhnya satu arah. Teks menjadi cermin eksistensial.

Konsepsi tersebut menjadi dasar bagi pembahasan selanjutnya. Jika kitab adalah struktur makna, maka manusia perlu dipahami sebagai keberadaan yang juga tersusun melalui tanda, simbol, pengalaman, dan narasi. Persoalan kemudian bergeser dari “apa yang tertulis?” menuju “bagaimana makna terbentuk dalam kehidupan manusia?” Pergeseran inilah yang membuka jalan dari kitab suci menuju kitab diri.

## Teks, Tanda, dan Makna

Teks pada dasarnya bukan sekadar kumpulan tanda yang tersusun secara gramatikal. Teks menjadi teks karena tanda-tanda di dalamnya membentuk suatu jaringan hubungan yang memungkinkan lahirnya makna. Sebuah kata memperoleh arti melalui relasinya dengan kata lain; sebuah kalimat memperoleh fungsi melalui konteks; dan keseluruhan teks memperoleh daya interpretatif melalui hubungan antara bagian dan keseluruhan. Karena itu, membaca teks selalu melibatkan pekerjaan hermeneutis.

Konsep tanda menjadi penting karena kehidupan manusia sendiri tidak pernah berlangsung tanpa tanda. Bahasa, gestur, pakaian, rumah, ritual, ekspresi wajah, pilihan moral, bahkan keheningan dapat menjadi tanda ketika sesuatu yang tampak menunjuk kepada sesuatu yang tidak langsung tampak. Tanda memungkinkan pengalaman manusia melampaui permukaan peristiwa.

Dalam tradisi keagamaan, struktur tanda memperoleh dimensi yang lebih dalam. Alam, sejarah, kehidupan manusia, dan peristiwa tertentu dapat dibaca sebagai *āyah*, tanda yang menunjuk kepada realitas yang melampaui dirinya. Akan tetapi, tanda tidak identik dengan apa yang ditunjuknya. Jejak bukanlah orang yang meninggalkan jejak; simbol bukan realitas yang disimbolkannya; kata "Allah" bukan Allah sebagai realitas transenden. Pembedaan ini penting agar hermeneutika tidak berubah menjadi penggantian realitas dengan tanda.

Manusia hidup dalam dunia yang telah dipenuhi tanda sebelum ia mulai menafsirkannya. Seorang anak lahir ke dalam bahasa yang telah tersedia, tradisi yang telah berlangsung, simbol yang telah memiliki sejarah, dan struktur sosial yang menentukan banyak kemungkinan kehidupannya. Dengan demikian, manusia tidak memulai pembentukan makna dari titik nol. Ia mewarisi dunia simbolik sebelum kemudian memberikan interpretasinya sendiri.

Clifford Geertz menunjukkan pentingnya simbol dalam memahami kebudayaan. Dalam kerangka interpretatifnya, kebudayaan merupakan jaringan makna yang diwujudkan melalui bentuk-bentuk simbolik, sementara tugas interpretasi bukan sekadar mencatat perilaku, melainkan memahami lapisan makna yang membuat suatu tindakan

dapat dimengerti.[133] Kerangka ini membantu menjelaskan mengapa kehidupan manusia tidak dapat direduksi kepada fakta-fakta objektif yang berdiri sendiri. Peristiwa memperoleh makna melalui jaringan simbolik tempat ia berada.

Namun, pendekatan simbolik tidak boleh diperlakukan sebagai penjelasan yang menghabiskan seluruh realitas. Dalam agama, misalnya, simbol tidak selalu dianggap sekadar konstruksi budaya. Bagi komunitas beriman, suatu simbol dapat menunjuk kepada realitas yang diyakini sungguh-sungguh ada. Karena itu, analisis terhadap simbol keagamaan perlu membedakan antara pertanyaan tentang bagaimana simbol bekerja secara kultural dan pertanyaan teologis tentang kebenaran realitas yang ditunjuknya.

Pembedaan tersebut menjadi semakin penting ketika konsep tanda diterapkan kepada diri manusia. Tubuh dapat menjadi tanda, tetapi tubuh tidak habis menjadi tanda. Kesedihan dapat diekspresikan melalui wajah, tetapi pengalaman sedih tidak identik dengan ekspresi wajah. Sebuah tindakan dapat mengungkap karakter, tetapi tindakan tertentu tidak selalu memberikan akses sempurna kepada keseluruhan pribadi. Tanda memberikan akses kepada makna sekaligus menyisakan kemungkinan ketersembunyian.

Karena itu, pembacaan manusia selalu bersifat terbatas. Diri tidak pernah sepenuhnya transparan bagi dirinya sendiri. Manusia dapat mengetahui sebagian motif tindakannya, tetapi dapat pula menyadari kemudian bahwa alasan yang dahulu dianggap sebagai dasar tindakan ternyata hanya rasionalisasi. Di sini hermeneutika diri bersinggungan dengan problem kedalaman batin.

Ricoeur memberikan jalan penting untuk memahami persoalan tersebut. Dalam hermeneutika dirinya, pertanyaan "siapakah aku?" tidak dijawab hanya melalui introspeksi langsung. Diri dipahami melalui bahasa, tindakan, relasi dengan yang lain, dan narasi yang menghubungkan peristiwa-peristiwa kehidupan.[134] Identitas manusia karenanya tidak sepenuhnya merupakan benda tetap yang dapat ditemukan seperti objek di luar diri.

Gagasan ini memungkinkan pembedaan antara *identitas sebagai benda* dan *identitas sebagai keberlanjutan makna*. Seseorang yang telah mengalami perubahan besar tetap dapat mengenali dirinya sebagai orang yang sama, tetapi kesamaan tersebut bukan berarti seluruh unsur dirinya tidak berubah. Ada kontinuitas yang dibangun melalui ingatan, komitmen, tanggung jawab, relasi, dan narasi kehidupan.

Pada titik ini, tanda tidak hanya menunjuk ke luar; tanda juga memungkinkan manusia kembali kepada dirinya. Sebuah foto lama, misalnya, tidak hanya memperlihatkan wajah seseorang pada masa lalu. Foto dapat mengaktifkan ingatan, menghadirkan kehilangan, membangkitkan pertanyaan tentang perubahan, dan memperlihatkan jarak antara diri masa lalu dan diri kini. Objek material berubah menjadi pintu menuju interpretasi eksistensial.

Konsep *kitab diri* karena itu dapat dibangun dari tiga lapisan. Pertama, manusia merupakan pembawa tanda karena kehidupannya meninggalkan jejak. Kedua, manusia merupakan pembaca tanda karena ia menafsirkan pengalaman. Ketiga, manusia merupakan pengubah makna karena interpretasi yang baru dapat memengaruhi

tindakan berikutnya. Kehidupan bukan sekadar teks yang sudah selesai; ia merupakan teks yang terus ditulis melalui tindakan.

Implikasinya bersifat epistemologis sekaligus etis. Jika manusia adalah pembaca atas kehidupannya sendiri, maka tidak setiap pembacaan otomatis benar. Diri dapat salah membaca dirinya. Ingatan dapat selektif. Narasi pribadi dapat dibangun untuk membenarkan tindakan. Simbol dapat dipahami secara keliru. Karena itu, pembacaan kitab diri memerlukan koreksi, dialog, dan ukuran normatif.

Dalam perspektif keagamaan, koreksi tersebut dapat datang dari wahyu, tradisi intelektual, nasihat moral, komunitas, dan praktik spiritual. Dalam perspektif filosofis, koreksi dapat datang dari argumentasi, kritik terhadap prasangka, dialog dengan yang lain, dan kesediaan menguji konsistensi narasi diri. Pembacaan diri yang matang bukanlah tindakan mempercayai seluruh cerita yang kita ceritakan tentang diri sendiri, melainkan keberanian untuk menguji cerita tersebut.

Teks memberi kemungkinan bagi makna, tetapi makna tidak selalu tunggal. Demikian pula kehidupan memberi kemungkinan bagi berbagai penafsiran, tetapi tidak berarti semua penafsiran memiliki bobot yang sama. Di antara kebebasan interpretasi dan disiplin kebenaran itulah hermeneutika diri memperoleh ruang intelektualnya.

## Manusia sebagai Subjek dan Objek Pembacaan

Manusia menempati posisi yang unik dalam aktivitas interpretasi karena ia sekaligus merupakan subjek yang membaca dan objek yang dibaca. Ketika seseorang membaca buku, terdapat jarak relatif jelas antara pembaca dan objek bacaan. Ketika seseorang membaca dirinya

sendiri, jarak tersebut menjadi problematis. Pembaca dan yang dibaca berada dalam keberadaan yang sama.

Persoalan ini membuat pengetahuan tentang diri berbeda dari pengetahuan tentang objek eksternal. Manusia dapat mengamati dirinya, tetapi ia juga mengalami dirinya. Ia dapat menjadikan perilakunya sebagai objek refleksi, tetapi ia tidak pernah sepenuhnya keluar dari keberadaannya untuk melihat dirinya secara total. Kesadaran diri selalu mengandung keterlibatan.

Ketegangan tersebut dapat dirumuskan melalui dua pertanyaan: “Bagaimana aku melihat diriku?” dan “Siapa yang sedang melihat?” Pertanyaan kedua menunjukkan bahwa subjek yang membaca dirinya sendiri juga merupakan bagian dari objek yang sedang dibaca. Tidak terdapat posisi pengamat yang sepenuhnya netral.

Dalam filsafat modern, persoalan subjek telah dibahas melalui berbagai bentuk. Model cogito menekankan kepastian subjek yang menyadari dirinya; fenomenologi kemudian menunjukkan bahwa kesadaran selalu merupakan kesadaran tentang sesuatu dan tubuh bukan sekadar objek eksternal; hermeneutika memperlihatkan bahwa pemahaman diri selalu berlangsung melalui bahasa, sejarah, simbol, dan interpretasi. Setiap tradisi menawarkan koreksi terhadap anggapan bahwa diri dapat diketahui secara langsung dan lengkap.

Ricoeur menolak baik anggapan tentang diri yang sepenuhnya transparan bagi dirinya maupun kesimpulan bahwa diri sama sekali tidak dapat diketahui.[135] Ia menempatkan pemahaman diri dalam jalan memutar melalui bahasa, tindakan, narasi, dan relasi dengan orang lain. Diri tidak ditemukan seperti benda; diri ditafsirkan melalui tanda-tanda keberadaannya.

Kerangka tersebut memberi dasar kuat bagi konsep *kitab diri*. Jika manusia adalah kitab, maka ia bukan kitab yang dapat dibaca sekali lalu selesai. Ia merupakan teks yang terbuka terhadap pembacaan berulang karena pengalaman baru dapat mengubah pemahaman terhadap pengalaman lama. Peristiwa masa kecil yang dahulu dianggap tidak penting dapat memperoleh makna baru ketika seseorang memasuki usia dewasa. Kegagalan yang pernah dipahami sebagai kehancuran dapat dibaca kembali sebagai titik perubahan. Keputusan yang dahulu tampak rasional dapat kemudian dipahami sebagai bentuk ketakutan.

Perubahan interpretasi tidak selalu berarti bahwa fakta masa lalu berubah. Yang berubah adalah horizon maknanya. Inilah perbedaan penting antara peristiwa dan pemaknaan peristiwa. Masa lalu tidak dapat dihapus, tetapi cara manusia menempatkan masa lalu dalam keseluruhan kehidupannya dapat berubah.

Karena itu, manusia sebagai pembaca dirinya harus menghadapi bahaya tertentu: kecenderungan memilih narasi yang menguntungkan dirinya. Diri dapat membangun autobiografi yang penuh pembenaran. Kesalahan dapat disembunyikan di balik keadaan. Keberhasilan dapat diklaim sebagai hasil kemampuan pribadi tanpa mengakui bantuan orang lain. Penderitaan dapat dijadikan dasar untuk membenarkan tindakan yang merugikan pihak lain.

Pembacaan yang autentik memerlukan kemampuan untuk menerima bahwa teks diri mungkin tidak seindah narasi yang ingin dipertahankan. Dalam perspektif etis, pengenalan diri bukan terutama proses menemukan citra diri yang ideal, melainkan kesediaan berhadapan dengan kenyataan tentang diri, termasuk keterbatasan, ambivalensi, kepentingan, luka, dan tanggung jawab.

Tradisi keagamaan memperdalam persoalan tersebut dengan memasukkan dimensi pertanggungjawaban di hadapan Tuhan. Manusia bukan hanya pembaca yang bebas menafsirkan dirinya; ia juga makhluk yang hidup dalam horizon penilaian moral. Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang memiliki tanggung jawab atas apa yang dikerjakannya, sementara pengetahuan manusia mengenai dirinya tetap memiliki keterbatasan.

Keterbatasan tersebut juga tampak dalam cara al-Qur'an berbicara tentang *rūḥ*. Ketika manusia bertanya mengenai rūḥ, jawaban Qur'ani menegaskan bahwa rūḥ termasuk urusan Tuhan dan pengetahuan manusia diberikan hanya sedikit (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[136] Pernyataan ini memiliki konsekuensi epistemologis yang besar: pencarian pengetahuan tentang manusia harus disertai kesadaran bahwa tidak semua dimensi manusia tersedia bagi pengetahuan objektif manusia.

Kesadaran atas keterbatasan bukan alasan untuk menghentikan refleksi. Sebaliknya, ia mengubah karakter refleksi. Manusia dapat membaca dirinya, tetapi tidak boleh menganggap hasil pembacaan tersebut sebagai pengetahuan mutlak tentang seluruh hakikat dirinya. Ada dimensi diri yang diketahui, ada yang ditafsirkan, ada yang disadari kemudian, dan ada yang tetap menjadi misteri.

Di sinilah manusia sebagai subjek dan objek pembacaan menjadi kategori yang produktif. Ia menunjukkan bahwa pengetahuan diri bukan sekadar akumulasi informasi tentang diri, melainkan proses interpretasi yang mengubah cara seseorang berada. Mengetahui bahwa seseorang mudah marah, misalnya, tidak sama dengan memahami akar kemarahan, pola yang memicunya, dampaknya terhadap orang lain, dan tanggung jawab moral untuk mengelolanya.

Pembacaan diri akhirnya bersifat performatif. Ketika seseorang menafsirkan dirinya sebagai pribadi yang mampu berubah, interpretasi itu dapat membuka kemungkinan tindakan baru. Sebaliknya, apabila ia menganggap identitasnya sebagai sesuatu yang sepenuhnya tetap, pembacaan tersebut dapat menjadi penjara.

Manusia menjadi pembaca dan sekaligus teks yang dibacanya. Dalam relasi itu, pengetahuan tidak berhenti pada representasi. Pengetahuan dapat mengubah subjek yang mengetahui. Itulah salah satu ciri paling dalam dari hermeneutika diri: membaca diri berarti mengambil bagian dalam pembentukan diri.

## Apa yang Dimaksud dengan Kitab Diri?

Istilah *kitab diri* dalam pembahasan ini merupakan konstruksi konseptual, bukan istilah teknis yang hendak dinisbatkan sebagai istilah baku kepada suatu tradisi tertentu. Ia digunakan sebagai metafora hermeneutis untuk menjelaskan manusia sebagai keberadaan yang dapat dibaca melalui tanda-tanda kehidupannya, tetapi sekaligus terus membentuk makna dirinya melalui proses pembacaan tersebut.

Kata *kitab* menandai struktur keterbacaan, sedangkan kata *diri* menunjuk kepada pusat pengalaman personal yang mengalami, mengingat, bertindak, menilai, berelasi, dan bertanggung jawab. Ketika kedua istilah tersebut dipertemukan, muncul suatu gagasan pokok: kehidupan manusia mempunyai dimensi tekstual dalam arti bahwa kehidupan meninggalkan jejak dan jejak tersebut dapat ditafsirkan.

Metafora ini perlu dibedakan dari dua pengertian yang berlawanan. Pertama, *kitab diri* bukan kitab suci baru. Kedua, *kitab diri* bukan pula sekadar buku autobiografi. Jika ia hanya berarti autobiografi, maka

konsep tersebut terlalu sempit karena banyak pengalaman manusia tidak pernah ditulis. Jika ia dipahami sebagai kitab suci, maka ia menjadi keliru secara teologis. *Kitab diri* berada di antara keduanya sebagai metafora untuk struktur makna kehidupan.

Seseorang dapat memiliki "halaman" kehidupan yang tidak pernah dituliskan: trauma yang hanya tersimpan dalam ingatan tubuh, keputusan yang diketahui hanya oleh dirinya, hubungan yang terputus tanpa penjelasan, atau pengalaman spiritual yang sulit diterjemahkan ke dalam bahasa. Karena itu, kitab diri lebih luas daripada narasi verbal.

Kitab diri memiliki setidaknya empat dimensi. Pertama adalah dimensi material, yaitu tubuh dan jejak kehidupan yang dapat diamati. Kedua adalah dimensi pengalaman, yaitu apa yang dialami dan dirasakan. Ketiga adalah dimensi naratif, yaitu bagaimana pengalaman tersebut dihubungkan menjadi kisah tentang siapa diri seseorang. Keempat adalah dimensi normatif, yaitu ukuran yang digunakan untuk menilai apakah kehidupan yang dijalani dianggap baik, buruk, benar, salah, bermakna, atau menyimpang.

Keempat dimensi tersebut tidak selalu berjalan harmonis. Tubuh dapat memperlihatkan sesuatu yang berbeda dari narasi sadar. Pengalaman dapat bertentangan dengan citra diri. Narasi pribadi dapat bertentangan dengan kesaksian orang lain. Penilaian moral dapat menuntut perubahan terhadap kebiasaan yang telah lama dianggap sebagai bagian dari identitas.

Di sinilah konsep *kitab diri* memperoleh daya analitisnya. Ia tidak mengandaikan bahwa diri merupakan kesatuan yang sederhana. Sebaliknya, diri dipahami sebagai keberadaan yang memiliki lapisan. Ada tindakan yang diketahui, motif yang setengah disadari, kebiasaan

yang berlangsung otomatis, ingatan yang terfragmentasi, dan orientasi nilai yang sedang berkembang.

Dalam perspektif Qur'ani, manusia juga tidak dapat direduksi kepada satu istilah tunggal. Al-Qur'an menggunakan berbagai konsep antropologis seperti *nafs*, *qalb*, *rūḥ*, dan aspek-aspek kemampuan mendengar, melihat, dan memahami. Misalnya, Q.S. al-Sajdah 32: 9 menghubungkan pembentukan manusia dengan pemberian pendengaran, penglihatan, dan hati, sehingga manusia hadir sebagai makhluk yang memiliki kapasitas menerima dan mengolah pengalaman.[137]

Sementara itu, Q.S. al-Shams 91: 7–10 menempatkan *nafs* dalam horizon pembentukan moral: jiwa dikaitkan dengan penyempurnaan, pengenalan terhadap kecenderungan baik dan buruk, serta kemungkinan penyucian atau pengotoran.[138] Ayat tersebut penting bukan karena memberikan definisi terminologis lengkap tentang "jiwa", melainkan karena memperlihatkan bahwa keberadaan batin manusia memiliki dimensi etis yang tidak dapat dipisahkan dari proses pembentukan diri.

Dari sini *kitab diri* dapat dipahami sebagai teks kehidupan yang memiliki dimensi moral. Apa yang dilakukan seseorang bukan hanya peristiwa yang berlalu. Tindakan menjadi bagian dari pola yang dapat membentuk karakter. Pilihan berulang meninggalkan jejak. Jejak tersebut memengaruhi cara seseorang melihat dirinya dan cara orang lain membacanya.

Yedi Supriadi, dalam kajiannya tentang pembentukan jati diri melalui praktik dzikir, menempatkan pembentukan diri dalam proses spiritual yang melibatkan praktik, kesadaran, dan transformasi batin. Ia

melaporkan adanya konstruksi bertahap mengenai pembentukan jati diri melalui fase yang disebutnya Alam Samar, Alam Sadar, dan Alam Fitrah.[139] Pemikiran tersebut relevan bagi konstruksi *kitab diri* sejauh digunakan untuk menunjukkan bahwa diri dapat dipahami sebagai proses pembentukan, bukan hanya sebagai identitas yang sudah selesai. Namun, istilah dan kategorisasi tersebut merupakan konstruksi konseptual Yedi Supriadi dalam konteks kajiannya; ia tidak boleh dipindahkan begitu saja menjadi teori universal tentang manusia.

Konsep *kitab diri* mengambil jarak kritis dari anggapan bahwa identitas manusia dapat ditentukan hanya oleh masa lalu. Masa lalu memberikan bahan bagi pembacaan, tetapi masa kini memungkinkan penafsiran ulang dan masa depan membuka kemungkinan perubahan. Diri karena itu bersifat temporal.

Konstruksi ini juga mengandung dimensi dialogis. Seseorang tidak membaca dirinya sendirian. Ia belajar memahami dirinya melalui orang tua, guru, pasangan, sahabat, komunitas, tradisi, teks, dan Tuhan sebagaimana dipahami dalam keyakinannya. Yang lain menjadi cermin yang memungkinkan bagian-bagian diri yang sebelumnya tersembunyi menjadi tampak.

*Kitab diri* pada akhirnya bukan gambaran tentang diri yang telah selesai, melainkan struktur keterbacaan yang terus terbuka. Ia memiliki halaman-halaman yang telah ditulis, halaman yang sedang ditulis, dan kemungkinan halaman yang belum diketahui. Metafora ini mengandung pengakuan bahwa manusia adalah makhluk yang dapat berubah tanpa kehilangan seluruh kontinuitas dirinya.

## Diri sebagai Teks Kehidupan

Memahami diri sebagai teks kehidupan berarti menggeser perhatian dari pertanyaan “apa hakikat diri?” menuju pertanyaan “bagaimana diri menjadi dapat dimengerti?” Pergeseran ini tidak meniadakan persoalan ontologis, tetapi menambahkan dimensi hermeneutis. Manusia bukan hanya sesuatu yang ada; manusia adalah keberadaan yang berusaha memahami keberadaannya.

Kehidupan manusia tersusun dari peristiwa-peristiwa yang pada awalnya mungkin tampak terpisah. Kelahiran, pendidikan, persahabatan, cinta, kegagalan, pekerjaan, penyakit, kehilangan, perpindahan, konflik, kemenangan, dan kematian tidak otomatis membentuk satu kesatuan. Kesatuan itu muncul ketika manusia menghubungkan peristiwa-peristiwa tersebut dalam suatu pemaknaan.

Di sinilah konsep narasi menjadi penting. Narasi tidak berarti bahwa kehidupan hanyalah cerita fiktif. Narasi adalah cara menghubungkan berbagai kejadian sehingga seseorang dapat menjawab pertanyaan tentang siapa dirinya. Ricoeur menunjukkan bahwa identitas personal mempunyai dimensi naratif: pertanyaan “siapa?” dijawab melalui suatu konfigurasi cerita tentang tindakan, pengalaman, kontinuitas, dan perubahan.[140]

Diri sebagai teks kehidupan karena itu tidak identik dengan kumpulan fakta biografis. Dua orang dapat mengalami peristiwa yang serupa tetapi menghasilkan pemaknaan yang berbeda. Kehilangan pekerjaan, misalnya, dapat dibaca sebagai kehancuran identitas oleh seseorang, tetapi sebagai pembebasan dari kehidupan yang tidak bermakna oleh orang lain. Perbedaan tersebut tidak mengubah

peristiwa faktual, tetapi mengubah posisi peristiwa dalam keseluruhan narasi diri.

Narasi juga memiliki daya selektif. Tidak semua pengalaman diberi bobot yang sama. Seseorang mungkin mengingat satu kegagalan selama puluhan tahun sementara melupakan banyak keberhasilan. Orang lain mungkin menempatkan pengalaman spiritual tertentu sebagai pusat seluruh kehidupannya. Apa yang dianggap penting merupakan bagian dari cara diri disusun.

Namun, narasi diri tidak sepenuhnya berada di bawah kendali individu. Orang lain memiliki kesaksian yang dapat berbeda dari cerita seseorang tentang dirinya. Komunitas dapat mengingat perilaku yang telah dilupakan individu. Korban dapat memiliki narasi berbeda dari pelaku. Karena itu, kitab diri tidak pernah sepenuhnya menjadi milik subjek.

Dimensi sosial tersebut memperlihatkan bahwa identitas manusia bersifat relasional. Seseorang menjadi “ayah”, “ibu”, “guru”, “murid”, “sahabat”, atau “pemimpin” bukan karena memiliki substansi khusus yang berdiri sendiri, melainkan karena berada dalam jaringan relasi dan tanggung jawab. Sebagian makna diri bahkan hanya muncul melalui pengakuan orang lain.

Konsepsi ini memiliki konsekuensi etis. Jika tindakan seseorang menjadi bagian dari teks kehidupannya, maka tindakan tidak dapat dianggap sepenuhnya terputus dari pembentukan karakter. Kebiasaan meninggalkan pola; pola membentuk disposisi; disposisi memengaruhi tindakan berikutnya. Diri kemudian menjadi teks yang ditulis melalui pengulangan.

Tradisi spiritual Islam memberikan kedalaman tertentu terhadap gagasan ini. Q.S. al-Shams 91: 9–10 mengaitkan keberhasilan manusia dengan penyucian *nafs* dan kegagalan dengan pengotorannya.[141] Ayat ini tidak menyatakan bahwa diri merupakan buku dalam arti literal. Ia menyediakan horizon normatif untuk memahami kehidupan batin sebagai sesuatu yang dapat dibentuk dan dinilai.

Di dalam kerangka tersebut, setiap tindakan dapat dipandang sebagai bagian dari "penulisan" diri. Kejujuran yang dilakukan secara konsisten membentuk kecenderungan moral; kebohongan yang berulang membentuk pola lain. Kesediaan meminta maaf dapat mengubah relasi dan sekaligus mengubah cara seseorang memahami dirinya. Pengampunan dapat memutus narasi dendam yang sebelumnya menjadi pusat identitas.

Tetapi metafora penulisan tidak boleh membuat manusia tampak sebagai pengarang mutlak atas hidupnya. Tidak semua unsur kehidupan berada di bawah kehendak manusia. Kelahiran, keluarga, sejarah sosial, tubuh, kematian, dan berbagai kejadian tak terduga membatasi ruang kebebasan. Manusia menulis hidupnya di dalam kondisi yang sebagian besar tidak ia pilih.

Karena itu, kitab diri lebih tepat dipahami sebagai teks yang terbentuk dari perjumpaan antara pemberian dan tindakan. Ada sesuatu yang diterima; ada sesuatu yang dipilih; ada sesuatu yang diwarisi; ada sesuatu yang diubah. Kebebasan manusia tidak berarti kebebasan absolut, tetapi kemampuan memberi respons terhadap kondisi yang dihadapi.

Konsepsi tersebut mencegah dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah determinisme, yaitu anggapan bahwa seseorang sepenuhnya

ditentukan oleh masa lalu. Ekstrem kedua adalah voluntarisme, yaitu anggapan bahwa manusia dapat menjadi apa pun tanpa batas. Struktur kitab diri berada di antara keduanya: manusia menerima kondisi, menafsirkannya, kemudian meresponsnya.

Kehidupan sebagai teks juga memiliki dimensi keterbukaan. Selama seseorang masih hidup, makna keseluruhan hidupnya belum sepenuhnya tertutup. Sebuah peristiwa yang tampak sebagai akhir dapat menjadi awal dari sesuatu yang lain. Sebuah kesalahan dapat menjadi sumber pertobatan. Sebuah penderitaan dapat melahirkan solidaritas. Sebuah keberhasilan dapat menjadi awal kesombongan. Makna tidak hanya berada pada peristiwa; makna bergantung pada posisi peristiwa dalam keseluruhan perjalanan.

Dalam kerangka inilah diri sebagai teks kehidupan menjadi konsep yang produktif. Ia memungkinkan manusia dipahami sebagai keberadaan yang temporal, relasional, interpretatif, dan etis. Diri bukan sekadar “apa yang ada”, tetapi juga “apa yang sedang dimaknai dan menjadi”.

## Tubuh sebagai Tanda

Tubuh merupakan lapisan pertama yang membuat kitab diri dapat dibaca, tetapi tubuh tidak boleh direduksi menjadi sekadar permukaan tempat makna batin dituliskan. Tubuh adalah cara manusia hadir di dunia. Ia membawa sejarah, keterbatasan, kebiasaan, identitas sosial, pengalaman sakit, usia, dan berbagai kemungkinan tindakan.

Tubuh memberikan tanda bahkan sebelum manusia berbicara. Wajah memperlihatkan ketegangan atau ketenangan; cara berjalan dapat mengungkap kelelahan; suara membawa nada emosional;

gerakan tangan dapat menunjukkan keraguan atau keyakinan. Namun, tidak satu pun tanda tubuh dapat dianggap sebagai kunci mutlak untuk mengetahui batin. Tubuh dapat menyatakan sesuatu sekaligus menyembunyikan sesuatu yang lain.

Pembedaan ini penting karena terdapat kecenderungan untuk menganggap tubuh sebagai objek yang sepenuhnya dapat dibaca. Padahal tanda selalu memiliki jarak dari makna. Wajah seseorang yang tampak tenang tidak membuktikan bahwa ia tidak sedang mengalami penderitaan. Air mata tidak selalu identik dengan kesedihan. Senyum dapat menjadi kegembiraan, kesopanan, perlindungan, atau bahkan strategi sosial.

Tubuh karena itu bersifat semiotik sekaligus eksistensial. Ia bukan hanya pembawa tanda, melainkan medium tempat manusia mengalami dunia. Manusia tidak memiliki tubuh sebagaimana seseorang memiliki benda; manusia menjalani keberadaan melalui tubuhnya. Tubuh memungkinkan menyentuh, melihat, mendengar, bergerak, bekerja, mencintai, menderita, dan berdoa.

Perspektif keagamaan memperlihatkan dimensi normatif tubuh. Dalam Islam, manusia tidak dipahami sebagai jiwa yang kebetulan ditempatkan dalam tubuh. Kehidupan manusia memiliki keterpaduan antara aspek jasmani dan ruhani, sementara tindakan tubuh dapat memiliki konsekuensi moral. Shalat, misalnya, bukan sekadar gerakan fisik dan bukan pula pengalaman batin yang terpisah dari gerakan. Ia merupakan tindakan yang mengintegrasikan tubuh, kesadaran, waktu, orientasi, dan penghambaan.

Al-Qur’an menghubungkan penciptaan manusia dengan pembentukan tubuh sekaligus pemberian pendengaran, penglihatan,

dan hati (Q.S. al-Sajdah 32: 9).[142] Struktur tersebut menunjukkan bahwa kemampuan manusia memahami dunia tidak berada di luar kondisi keberjasmaniannya. Tubuh menjadi medium penerimaan dunia sekaligus medium ekspresi tindakan.

Tubuh juga merupakan arsip sosial. Cara seseorang berpakaian, bergerak, merawat diri, bekerja, makan, dan menggunakan ruang tidak hanya berasal dari pilihan individual. Kebiasaan tubuh dibentuk oleh keluarga, kelas sosial, agama, profesi, kebudayaan, dan sejarah. Karena itu, membaca tubuh berarti juga membaca dunia sosial yang membentuk tubuh tersebut.

Dalam konteks kitab diri, tubuh dapat disebut sebagai "halaman pertama" bukan karena ia lebih penting daripada jiwa, melainkan karena pengalaman manusia selalu mengambil bentuk tertentu dalam keberjasmanian. Kecemasan dapat mengubah tidur; penderitaan dapat mengubah gerak; disiplin spiritual dapat membentuk kebiasaan tubuh; pekerjaan dapat meninggalkan jejak pada postur; usia mengubah kapasitas tubuh.

Hubungan antara tubuh dan jiwa karena itu bersifat dinamis. Pengalaman batin memengaruhi tubuh, tetapi pengalaman tubuh juga memengaruhi kehidupan batin. Rasa sakit dapat mengubah pandangan seseorang tentang waktu, ketergantungan, dan keterbatasan. Kelelahan dapat mengubah kemampuan mengambil keputusan. Penyakit dapat memaksa seseorang meninjau kembali citra dirinya yang selama ini dibangun berdasarkan produktivitas.

Pembacaan tubuh juga memiliki batas etis. Manusia tidak boleh direduksi menjadi penampilannya. Tubuh yang tua tidak berarti kehidupan yang kehilangan makna. Tubuh yang sakit tidak identik

dengan pribadi yang lemah. Tubuh yang berbeda dari norma mayoritas tidak kehilangan martabat. Jika tubuh dibaca hanya melalui kategori sosial yang sempit, pembacaan berubah menjadi stereotip.

Karena itu, tubuh sebagai tanda harus selalu dibaca dalam relasi dengan konteks dan kesaksian subjek. Hermeneutika tubuh menuntut kehati-hatian karena tanda fisik tidak pernah memberikan akses langsung dan total kepada kedalaman pribadi.

Di sisi lain, tubuh juga dapat menjadi bentuk kesaksian. Seseorang yang terus-menerus menolong orang lain membentuk pola tubuh tertentu melalui tindakan yang berulang. Seseorang yang hidup dalam ketakutan mungkin mengembangkan respons tubuh yang berbeda. Dalam jangka panjang, tindakan menjadi kebiasaan, kebiasaan menjadi disposisi, dan disposisi dapat menjadi bagian dari karakter.

Tubuh dengan demikian tidak hanya “dibaca”; ia juga “menulis”. Setiap kebiasaan yang berulang meninggalkan jejak pada cara seseorang hadir di dunia. Dalam pengertian ini, kitab diri memiliki sifat timbal balik: tubuh adalah tanda dari kehidupan, tetapi kehidupan juga membentuk tubuh.

Konsepsi tersebut menolak pemisahan tajam antara tubuh dan makna. Tubuh bukan penjara jiwa, tetapi juga bukan keseluruhan manusia. Ia merupakan dimensi konkret keberadaan yang membuat pengalaman menjadi mungkin. Membaca kitab diri tanpa membaca tubuh berarti mengabaikan salah satu medium utama tempat kehidupan manusia menampakkan dirinya.

## Jiwa sebagai Ruang Makna

Jika tubuh merupakan dimensi keberadaan yang tampak, jiwa dapat dipahami sebagai ruang kedalaman tempat pengalaman menjadi bermakna. Istilah "jiwa" sendiri memiliki sejarah konseptual yang kompleks. Dalam tradisi Islam, ia tidak dapat disederhanakan menjadi padanan tunggal dari istilah modern "psikis", "mind", atau "soul". *Nafs*, *rūḥ*, *qalb*, dan *'aql* memiliki medan semantik dan fungsi konseptual yang saling bersinggungan tetapi tidak identik.

Karena itu, pembahasan jiwa dalam kerangka *kitab diri* tidak dimaksudkan untuk menetapkan satu definisi metafisis yang menutup seluruh perdebatan. Jiwa lebih produktif dipahami sebagai ruang interior tempat manusia mengalami dorongan, kesadaran, konflik, penilaian, ingatan, orientasi moral, dan keterarahan transenden.

Al-Qur'an memberikan dasar penting untuk pemahaman tersebut melalui pembicaraan mengenai *nafs*. Q.S. al-Shams 91: 7–10 menghubungkan *nafs* dengan pembentukan dan penyempurnaan, pengenalan terhadap kecenderungan moral, serta kemungkinan penyucian dan pengotoran.[143] Ayat ini memperlihatkan bahwa kehidupan batin tidak netral secara etis. Jiwa adalah medan kemungkinan moral.

Q.S. al-Zumar 39: 42 memberikan gambaran lain dengan menyatakan bahwa Allah mengambil *anfus* ketika kematian dan dalam tidur, lalu mengembalikan yang belum ditetapkan kematiannya sampai waktu tertentu.[144] Ayat tersebut memperlihatkan bahwa istilah *nafs* dapat muncul dalam konteks kehidupan, tidur, dan kematian. Karena itu, penerjemahan *nafs* secara seragam sebagai "jiwa" tidak selalu menangkap keluasan penggunaannya.

Sementara itu, Q.S. al-Isrā' 17: 85 menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia tentang *rūḥ*.[145] Ayat tersebut penting sebagai koreksi terhadap kecenderungan spekulatif yang terlalu cepat menyamakan semua istilah antropologis Qur'ani. Jika wahyu sendiri menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai rūḥ, maka konstruksi konseptual tentang jiwa harus dibangun dengan kehati-hatian epistemologis.

Dalam perspektif *kitab diri*, jiwa merupakan ruang tempat tanda-tanda kehidupan diterjemahkan menjadi makna personal. Peristiwa yang sama dapat menghasilkan makna berbeda karena interioritas manusia berbeda. Kematian orang terdekat, misalnya, bukan hanya peristiwa biologis atau sosial. Ia dapat menjadi pengalaman kehilangan, pertanyaan teologis, krisis identitas, panggilan untuk bertobat, atau kesadaran baru mengenai kefanaan.

Jiwa dengan demikian bukan gudang pasif yang menyimpan pengalaman. Ia merupakan ruang interpretasi. Manusia menerima peristiwa, menghayatinya, menghubungkannya dengan ingatan, menilainya, dan memasukkannya ke dalam gambaran tentang dirinya. Proses inilah yang menjadikan pengalaman memiliki makna.

Tradisi tasawuf memberikan dimensi tambahan. Al-Ghazālī menempatkan pembinaan batin sebagai proses yang melibatkan pengenalan terhadap kecenderungan diri, pengendalian hawa nafsu, pembentukan akhlak, dan orientasi kepada Allah.[146] Di sini jiwa tidak hanya dipahami sebagai sesuatu yang harus diketahui, tetapi sebagai sesuatu yang harus dididik.

Yedi Supriadi mengembangkan kajian kontemporer mengenai pembentukan jati diri melalui praktik spiritual, khususnya dzikir. Dalam

karya yang telah terverifikasi, ia menghubungkan praktik spiritual dengan pembersihan hati dan pikiran, perkembangan kesadaran, serta pembentukan jati diri.[147] Kontribusi tersebut penting bagi konsep kitab diri karena memperlihatkan bahwa pembacaan diri tidak hanya berlangsung melalui refleksi kognitif, tetapi juga melalui latihan spiritual yang mengubah cara subjek mengalami dirinya.

Namun, ruang makna tidak boleh dianggap sebagai wilayah privat yang sepenuhnya bebas dari koreksi. Apa yang dirasakan seseorang sebagai "kebenaran batin" belum tentu merupakan kebenaran yang telah diuji. Pengalaman spiritual dapat menjadi sumber transformasi, tetapi juga dapat disalahpahami. Karena itu, tradisi intelektual keagamaan membangun perangkat penilaian agar pengalaman subjektif tidak otomatis dijadikan ukuran kebenaran universal.

Jiwa sebagai ruang makna juga memperlihatkan hubungan antara kesadaran dan ketidaksadaran. Tidak semua yang memengaruhi tindakan diketahui secara reflektif. Kebiasaan, ingatan, pengalaman masa lalu, kecenderungan emosional, dan pola relasional dapat bekerja sebelum manusia mampu menjelaskannya. Hal ini membuat pembacaan jiwa membutuhkan kerendahan hati: seseorang tidak sepenuhnya mengetahui alasan dirinya sendiri.

Di sinilah konsep *kitab diri* memperoleh kedalaman eksistensial. Membaca diri bukan tindakan mengumpulkan seluruh jawaban tentang diri, melainkan proses memperluas kesadaran tentang apa yang selama ini tersembunyi. Pembacaan yang matang dapat menghasilkan bukan kepastian absolut, tetapi kesadaran yang lebih jujur terhadap keterbatasan.

Jiwa juga merupakan ruang orientasi. Manusia tidak hanya mengalami sesuatu; ia mengarahkan dirinya kepada sesuatu. Ia dapat mengarahkan diri kepada harta, status, pengakuan, kekuasaan, cinta, pengetahuan, pelayanan, atau Tuhan. Apa yang menjadi orientasi terdalam seseorang akan memberi bentuk tertentu kepada keseluruhan kitab kehidupannya.

Karena itu, membaca jiwa berarti membaca arah. Pertanyaan terdalam bukan hanya "apa yang kurasakan?" melainkan "kepada apa hidupku diarahkan?" Pertanyaan ini menghubungkan hermeneutika diri dengan etika dan spiritualitas.

Jiwa sebagai ruang makna akhirnya dapat dipahami sebagai pusat mediasi antara pengalaman dan orientasi. Tubuh membawa pengalaman, dunia memberikan peristiwa, bahasa memberikan bentuk, tetapi jiwa menghayati dan mengarahkannya. Ia bukan sekadar objek yang dibaca; ia merupakan ruang tempat pembacaan menghasilkan perubahan.

## Pengalaman sebagai Teks yang Ditafsirkan

Pengalaman manusia tidak pernah hadir dalam bentuk yang sepenuhnya netral. Ketika suatu peristiwa terjadi, manusia tidak hanya mengalaminya secara sensoris, tetapi segera menempatkannya dalam jaringan makna. Apa yang disebut "pengalaman" karena itu sudah mengandung unsur interpretasi.

Perbedaan antara peristiwa dan pengalaman menjadi penting. Peristiwa adalah sesuatu yang terjadi; pengalaman adalah cara peristiwa itu hadir bagi seseorang. Dua individu dapat mengalami kejadian yang sama tetapi menghayatinya secara berbeda. Bahkan

orang yang sama dapat menafsirkan peristiwa yang sama secara berbeda pada dua tahap kehidupannya.

Ricoeur membantu memahami persoalan ini melalui hubungan antara tindakan, teks, dan interpretasi. Dalam pembahasannya tentang tindakan bermakna, tindakan manusia dapat meninggalkan jejak yang memungkinkan tindakan tersebut dipahami melampaui maksud subjektif pelakunya.[148] Suatu tindakan tidak selalu habis oleh niat awal. Setelah dilakukan, tindakan masuk ke dalam dunia sosial dan dapat memperoleh konsekuensi serta interpretasi baru.

Hal tersebut juga berlaku pada pengalaman personal. Seseorang mungkin memandang suatu keputusan sebagai kegagalan pada saat keputusan itu diambil, tetapi bertahun-tahun kemudian melihatnya sebagai titik yang membuka jalan menuju kehidupan yang berbeda. Perubahan tersebut tidak berarti bahwa manusia dapat mengubah fakta masa lalu sesuai keinginannya. Ia mengubah konfigurasi makna masa lalu dalam keseluruhan hidupnya.

Dalam perspektif ini, pengalaman dapat dipahami sebagai teks terbuka. Ia memiliki "unsur-unsur" yang harus ditafsirkan: apa yang terjadi, siapa yang terlibat, bagaimana perasaan muncul, apa konsekuensinya, dan bagaimana pengalaman tersebut ditempatkan dalam narasi kehidupan. Tidak semua unsur memiliki makna yang langsung tersedia.

Keterbukaan tersebut membuat manusia membutuhkan bahasa. Pengalaman yang tidak diberi bahasa sering kali sulit dipahami. Menamai rasa takut sebagai ketakutan, kehilangan sebagai duka, ketidakadilan sebagai ketidakadilan, atau rasa bersalah sebagai rasa bersalah dapat menjadi langkah awal untuk memahami pengalaman.

Bahasa tidak sekadar menggambarkan pengalaman; ia membantu membentuk cara pengalaman dipahami.

Akan tetapi, bahasa juga dapat membatasi. Tidak semua pengalaman mudah diterjemahkan. Pengalaman spiritual, penderitaan ekstrem, cinta, atau kesunyian dapat melampaui kemampuan bahasa. Karena itu, manusia menggunakan metafora, simbol, kisah, doa, musik, ritual, dan bentuk ekspresi lain ketika bahasa literal tidak mencukupi.

Di sini hermeneutika menjadi lebih dari sekadar teknik membaca teks tertulis. Ia menjadi cara memahami keberadaan manusia. Seseorang menafsirkan pengalaman hidup sebagaimana ia menafsirkan teks, meskipun struktur keduanya tidak identik. Pengalaman menyediakan bahan; interpretasi menghubungkannya; narasi menyusunnya; tindakan berikutnya memberi respons terhadap hasil pembacaan.

Pengalaman juga dapat menjadi sumber ilusi. Manusia cenderung mencari pola, menghubungkan sebab dan akibat, dan membangun cerita yang membuat hidup terasa koheren. Kecenderungan ini produktif, tetapi juga berbahaya. Tidak semua kejadian memiliki hubungan sebab-akibat yang kita bayangkan. Tidak setiap penderitaan merupakan hukuman. Tidak setiap keberhasilan merupakan tanda superioritas moral. Tidak setiap kebetulan mempunyai pesan khusus.

Karena itu, hermeneutika pengalaman membutuhkan disiplin kritis. Membaca kehidupan tidak sama dengan memberikan makna apa pun yang kita sukai. Interpretasi perlu memperhatikan fakta, konteks, kesaksian orang lain, struktur sosial, serta horizon nilai yang digunakan.

Tradisi agama memberi lapisan tambahan. Pengalaman dapat ditafsirkan dalam hubungan dengan wahyu, tetapi wahyu tidak boleh

direduksi menjadi pembenaran bagi semua pengalaman subjektif. Justru pengalaman perlu ditempatkan di bawah horizon normatif wahyu.

Dalam konteks ini, Q.S. al-Rūm 30: 30 tentang *fitrah* memberikan dasar penting. Ayat tersebut menghubungkan manusia dengan *fitrah Allah* dan mengarahkan manusia kepada agama yang lurus.[149] Ayat ini tidak memberikan teori psikologi modern tentang pengalaman, tetapi dapat menjadi horizon normatif untuk memahami bahwa manusia memiliki orientasi dasar yang harus dipelihara, bukan sekadar mengikuti setiap dorongan pengalaman.

Pengalaman juga memiliki dimensi temporal. Ia selalu datang dari suatu "sebelum" dan bergerak menuju suatu "sesudah". Ingatan menghubungkan masa lalu dengan masa kini; antisipasi menghubungkan masa kini dengan masa depan. Karena itu, manusia tidak hidup dalam titik waktu yang terisolasi. Ia hidup dalam rentang yang terus ditafsirkan.

Kematangan diri dapat dipahami sebagai kemampuan untuk melakukan reinterpretasi tanpa kehilangan tanggung jawab terhadap fakta. Seseorang dapat mengampuni masa lalunya tanpa menyangkal bahwa kesalahan pernah terjadi. Ia dapat menerima penderitaan tanpa menyebut penderitaan itu baik. Ia dapat mengakui keterbatasan tanpa menjadikannya alasan untuk berhenti bertumbuh.

Pengalaman sebagai teks dengan demikian membuka dimensi transformasional dari hermeneutika. Interpretasi bukan sekadar mengetahui arti suatu peristiwa; interpretasi dapat mengubah posisi seseorang terhadap peristiwa tersebut. Orang yang dahulu hidup sebagai korban masa lalu dapat mulai melihat dirinya sebagai subjek

yang mampu memberi respons baru. Orang yang dahulu memahami keberhasilan sebagai tujuan akhir dapat mulai memahaminya sebagai amanah.

Konsep *kitab diri* memperoleh kedalaman justru di sini: halaman kehidupan tidak hanya berisi apa yang terjadi, tetapi juga bagaimana manusia memahami apa yang terjadi. Karena interpretasi dapat berubah, kemungkinan transformasi selalu terbuka. Manusia tidak dapat menulis ulang fakta masa lalu, tetapi dapat mengubah cara masa lalu bekerja di dalam dirinya.

## Kitab Diri sebagai Konstruksi Konseptual

Setelah tubuh, jiwa, pengalaman, tanda, dan narasi ditempatkan dalam satu kerangka, *kitab diri* dapat dirumuskan secara lebih presisi sebagai konstruksi konseptual tentang manusia yang keterbacaannya dibentuk oleh jejak kehidupan dan proses interpretasi. Konsep ini tidak menunjuk kepada suatu benda yang secara literal bernama kitab diri. Ia merupakan model filosofis untuk menghubungkan dimensi ontologis, hermeneutis, etis, dan spiritual manusia.

Konstruksi tersebut bertolak dari premis bahwa manusia selalu berada dalam jaringan makna. Ia menerima tanda, menghasilkan tanda, membaca tanda, dan mengubah makna melalui tindakan. Karena itu, manusia bukan hanya objek yang memiliki karakteristik tertentu; ia adalah makhluk interpretatif. Konsep ini dapat dibangun melalui lima proposisi.

Pertama, diri memiliki keterbacaan. Tindakan, kebiasaan, relasi, bahasa, tubuh, dan pilihan meninggalkan jejak yang memungkinkan

orang lain maupun diri sendiri memperoleh pemahaman tentang siapa seseorang.

Kedua, keterbacaan tidak sama dengan keterbukaan total. Tidak seluruh diri tersedia bagi pembacaan. Ada pengalaman yang terlupakan, motif yang tidak disadari, konflik batin yang belum terselesaikan, serta dimensi ruhani yang menurut perspektif wahyu berada di luar jangkauan pengetahuan manusia secara penuh.

Ketiga, pembacaan diri bersifat temporal. Makna suatu peristiwa dapat berubah ketika ditempatkan dalam keseluruhan perjalanan hidup. Diri bukan teks statis, tetapi teks yang terus memperoleh konfigurasi baru.

Keempat, pembacaan diri bersifat normatif. Manusia tidak hanya bertanya "siapakah aku?", tetapi juga "menjadi manusia seperti apakah aku?" Pertanyaan kedua mengubah hermeneutika menjadi etika. Identitas bukan sekadar deskripsi; ia juga berkaitan dengan arah hidup.

Kelima, pembacaan diri bersifat relasional. Manusia memahami dirinya melalui orang lain, komunitas, bahasa, kebudayaan, tradisi, dan—dalam perspektif keagamaan—relasi dengan Tuhan. Tidak ada pembacaan diri yang sepenuhnya soliter.

Lima proposisi tersebut memungkinkan *kitab diri* ditempatkan di antara dua reduksionisme. Reduksionisme pertama adalah biologisme, yang menjelaskan manusia terutama melalui tubuh dan mekanisme biologis. Reduksionisme kedua adalah subjektivisme, yang menjadikan pengalaman batin individu sebagai sumber makna tertinggi. *Kitab diri* menolak keduanya dengan menempatkan manusia sebagai keberadaan jasmani sekaligus interpretatif, personal sekaligus relasional, terbatas sekaligus terbuka kepada transendensi.

Dalam perspektif Islam, konstruksi ini memperoleh batas normatif yang penting. Manusia bukan pengarang absolut atas dirinya. Ia adalah makhluk yang diciptakan dan sekaligus makhluk yang diberi tanggung jawab. Al-Qur'an menempatkan kehidupan manusia dalam horizon penghambaan kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[150] Karena itu, konsep kitab diri tidak boleh mengarah pada individualisme metafisis yang menjadikan kehendak pribadi sebagai ukuran terakhir tentang kebenaran.

Pada saat yang sama, orientasi kepada Tuhan tidak menghapus dimensi personal. Manusia tetap dipanggil untuk bertanggung jawab sebagai subjek moral. Tindakan, pilihan, dan orientasi batinnya memiliki konsekuensi. Hubungan antara ketergantungan kepada Tuhan dan tanggung jawab personal menjadi salah satu ketegangan produktif dalam antropologi keagamaan.

Konstruksi *kitab diri* juga dapat dibaca dalam hubungan dengan pemikiran kontemporer mengenai pembentukan jati diri. Yedi Supriadi menunjukkan dalam kajian tentang dzikir dan spiritualitas bahwa pembentukan jati diri dapat ditempatkan dalam suatu proses transformasi kesadaran melalui praktik spiritual.[151] Kontribusi tersebut dapat dipertemukan dengan kerangka hermeneutis *kitab diri* pada tingkat sintesis: praktik spiritual bukan hanya menghasilkan pengalaman batin, tetapi dapat mengubah cara seseorang menafsirkan dirinya dan kehidupannya.

Sintesis ini perlu dibedakan dari klaim bahwa Yedi Supriadi mengembangkan konsep "kitab diri". Ia tidak demikian. *Kitab diri* merupakan konstruksi konseptual dalam pembahasan ini yang mengambil salah satu implikasi dari kajian mengenai pembentukan jati

diri dan mempertemukannya dengan hermeneutika teks, tindakan, dan narasi.

Secara filosofis, konsep tersebut juga berdekatan dengan pemikiran Ricoeur mengenai identitas naratif.[152] Namun, terdapat perbedaan penting. Identitas naratif Ricoeur beroperasi dalam horizon hermeneutika filosofis tentang diri, tindakan, dan etika, sedangkan *kitab diri* dalam konstruksi ini diperluas ke dalam dialog dengan antropologi keagamaan Islam, konsep wahyu, tubuh, jiwa, pengalaman spiritual, dan batas epistemologis manusia.

Dengan demikian, *kitab diri* bukan teori yang dimaksudkan menggantikan konsep-konsep tersebut. Ia merupakan konsep penghubung. Fungsinya adalah menyediakan bahasa yang memungkinkan tubuh, jiwa, pengalaman, tindakan, ingatan, narasi, dan orientasi spiritual dibaca sebagai bagian dari suatu struktur kebermaknaan yang saling berhubungan.

Metafora kitab juga menegaskan pentingnya pembacaan berulang. Sebuah kehidupan tidak dapat dipahami hanya dari satu peristiwa. Karakter seseorang tidak dapat disimpulkan dari satu kesalahan, sebagaimana satu keberhasilan tidak cukup untuk menentukan keseluruhan nilai kehidupannya. Pembacaan yang adil membutuhkan keseluruhan konteks.

Konsep ini memiliki implikasi etis bagi cara manusia membaca orang lain. Jika setiap pribadi merupakan “kitab” yang kompleks, maka penilaian yang tergesa-gesa menjadi problematis. Manusia cenderung mengambil satu halaman lalu menganggapnya sebagai keseluruhan buku. Satu kesalahan dijadikan identitas; satu keberhasilan dijadikan ukuran karakter; satu ekspresi dijadikan kesimpulan tentang batin.

Hermeneutika kitab diri mengajarkan kehati-hatian terhadap reduksi semacam itu. Manusia harus dibaca melalui pola, konteks, sejarah, dan kemungkinan perubahan. Bahkan ketika suatu tindakan perlu dinilai salah, penilaian terhadap tindakan tidak otomatis memberikan hak untuk menghapus seluruh kemungkinan pertobatan dan perubahan pribadi.

Di sini kitab diri menjadi konstruksi yang sekaligus deskriptif dan normatif. Ia menggambarkan manusia sebagai makhluk yang dapat dibaca, tetapi juga mengarahkan kepada cara membaca yang lebih bertanggung jawab. Membaca diri berarti mengakui kompleksitas diri; membaca orang lain berarti mengakui keterbatasan pengetahuan kita tentang orang lain.

Konstruksi tersebut akhirnya mengarah kepada satu proposisi sentral: manusia bukan teks yang sudah selesai, tetapi teks kehidupan yang terus terbentuk melalui perjumpaan antara apa yang diterima, apa yang dialami, apa yang dilakukan, dan bagaimana semuanya ditafsirkan. Namun keterbukaan itu tidak berarti ketiadaan arah. Dalam horizon keagamaan, keterbukaan manusia berlangsung di bawah orientasi normatif yang melampaui kehendak individual.

## Batas Metafora Kitab Diri

Setiap metafora memiliki daya jelaskan sekaligus batas. Metafora menjadi produktif ketika ia membuka hubungan konseptual yang sebelumnya sulit terlihat; ia menjadi berbahaya ketika dianggap sebagai deskripsi literal tentang realitas. Hal tersebut berlaku secara khusus bagi istilah *kitab diri*.

Batas pertama adalah batas teologis. Kitab diri tidak boleh disamakan dengan kitab suci. Al-Qur'an merupakan wahyu Allah, sedangkan kehidupan manusia adalah ciptaan dan pengalaman manusia. Perbedaan ontologis ini tidak dapat dinegosiasikan demi keindahan metafora. Menyebut manusia sebagai "kitab" hanya berarti bahwa kehidupan manusia memiliki struktur keterbacaan; ungkapan itu tidak memberikan status sakral atau otoritas wahyu kepada pengalaman personal.

Batas kedua adalah batas epistemologis. Tidak semua aspek manusia dapat dibaca secara langsung. Tindakan hanya memberi petunjuk tentang motif; ekspresi tubuh tidak memberikan akses sempurna kepada batin; narasi autobiografis dapat mengandung seleksi dan distorsi; bahkan kesadaran diri sendiri memiliki keterbatasan. Q.S. al-Isrā' 17: 85 mengingatkan bahwa pengetahuan manusia mengenai *rūḥ* sangat terbatas.[153] Karena itu, *kitab diri* harus selalu dipahami sebagai teks yang sebagian terbaca dan sebagian tetap menjadi misteri.

Batas ketiga adalah batas hermeneutis. Tidak setiap interpretasi terhadap kehidupan mempunyai validitas yang sama. Metafora kitab tidak boleh digunakan untuk melegitimasi relativisme total, seolah-olah seseorang bebas memberi makna apa pun kepada hidupnya. Fakta, konteks, konsekuensi tindakan, kesaksian orang lain, dan ukuran normatif tetap memiliki fungsi korektif.

Batas keempat adalah batas psikologis. Tidak semua pengalaman harus dipaksa menjadi narasi yang rapi. Kehidupan manusia mengandung fragmentasi, ambiguitas, kontradiksi, dan pengalaman yang tidak segera dapat dipahami. Dorongan untuk menemukan makna

dalam segala sesuatu dapat menghasilkan makna semu. Dalam beberapa keadaan, pengakuan “aku belum memahami pengalaman ini” justru lebih jujur daripada memaksakan penjelasan.

Batas kelima adalah batas sosial. Kitab diri tidak pernah hanya ditulis oleh individu. Struktur ekonomi, politik, keluarga, pendidikan, gender, budaya, dan sejarah turut menentukan kemungkinan-kemungkinan hidup. Jika seluruh kehidupan dipahami sebagai hasil “pilihan pribadi”, konsep kitab diri akan mengabaikan kondisi struktural yang membentuk manusia.

Batas keenam adalah batas etis. Membaca diri sendiri tidak memberikan hak untuk membaca orang lain tanpa batas. Ada wilayah privasi, martabat, dan kerahasiaan yang harus dihormati. Hermeneutika yang matang tidak berarti keinginan untuk membongkar seluruh kehidupan orang lain. Ada perbedaan antara memahami dan menguasai.

Batas ketujuh adalah batas ontologis. Metafora teks dapat membuat manusia tampak seperti kumpulan makna yang dapat ditulis ulang tanpa batas. Padahal manusia memiliki tubuh, sejarah, keterbatasan biologis, ketergantungan sosial, dan kondisi-kondisi yang tidak dapat diubah hanya melalui reinterpretasi. Tidak semua penderitaan dapat diselesaikan dengan mengubah cara berpikir. Tidak semua ketidakadilan dapat diatasi dengan mengubah narasi personal.

Batas kedelapan adalah batas spiritual. Pengalaman batin yang kuat tidak otomatis merupakan pengalaman ilahi. Perasaan kedamaian, intuisi, mimpi, atau pengalaman mistik membutuhkan penilaian yang hati-hati. Dalam tradisi tasawuf sendiri, pengalaman spiritual tidak semestinya dipisahkan dari disiplin moral, syariat, dan pembentukan

akhlak. Karena itu, kitab diri tidak boleh berubah menjadi legitimasi bagi subjektivisme spiritual.

Batas kesembilan berkaitan dengan bahaya narsisisme hermeneutis. Jika seluruh perhatian diarahkan kepada "membaca diriku", manusia dapat menjadikan dirinya pusat realitas. Dalam perspektif agama, orientasi demikian bertentangan dengan struktur penghambaan. Membaca diri seharusnya menghasilkan kesadaran tentang keterbatasan, tanggung jawab, dan relasi dengan yang lain, bukan pemujaan terhadap diri.

Batas kesepuluh adalah batas metaforis itu sendiri. Tidak semua unsur teks dapat diterapkan kepada manusia. Teks memiliki kata, kalimat, struktur gramatikal, dan bentuk material; kehidupan memiliki tubuh, kesadaran, tindakan, relasi, dan peristiwa. Analogi antara keduanya bersifat terbatas. Karena itu, konsep *kitab diri* harus digunakan sebagai model heuristik, bukan sebagai identitas ontologis.

Justru karena keterbatasannya, metafora ini dapat menjadi produktif. Ia mengajarkan bahwa kehidupan perlu dibaca tanpa menganggap bahwa kehidupan sepenuhnya transparan. Ia mengingatkan bahwa tindakan meninggalkan jejak, pengalaman memiliki makna, tubuh menyimpan sejarah, dan identitas terbentuk melalui proses temporal. Namun ia juga memaksa pembaca untuk mengakui bahwa setiap pembacaan memiliki perspektif dan batas.

Pada akhirnya, *kitab diri* tidak menawarkan ilusi bahwa manusia dapat mengetahui dirinya secara sempurna. Ia menawarkan disiplin untuk membaca diri dengan lebih bertanggung jawab. Membaca berarti mendengarkan pengalaman tanpa menyembah pengalaman; memahami diri tanpa menganggap diri sebagai pusat segala sesuatu;

mengakui masa lalu tanpa diperbudak olehnya; dan membuka masa depan tanpa menganggapnya sepenuhnya berada dalam kendali.

Dalam horizon Islam, pembacaan diri memperoleh arah yang lebih dalam ketika manusia memahami dirinya sebagai makhluk yang diciptakan, diberi amanah, dibatasi pengetahuannya, dan diarahkan kepada Tuhan. *Fitrah* dalam Q.S. al-Rūm 30: 30 memberikan salah satu dasar bagi orientasi tersebut.[154] Fitrah bukan sekadar identitas psikologis yang statis, melainkan bagian dari horizon penciptaan manusia yang menghubungkan kehidupan manusia dengan agama yang lurus.

Karena itu, kitab diri bukan tujuan akhir. Ia adalah sarana untuk memahami kehidupan. Pembacaan terhadap diri memperoleh makna ketika menghasilkan perubahan dalam cara manusia hidup, bertindak, memperlakukan orang lain, dan menempatkan dirinya di hadapan Tuhan.

Konsep ini akhirnya dapat dirumuskan secara sederhana: manusia adalah teks kehidupan sejauh kehidupannya memiliki jejak yang dapat dibaca; manusia adalah pembaca sejauh ia mampu menafsirkan jejak tersebut; dan manusia adalah penulis sejauh tindakan-tindakannya ikut membentuk halaman-halaman berikutnya. Namun manusia bukan pengarang absolut atas kitab itu. Ia menerima sebagian halaman sebagai karunia dan kondisi, menulis sebagian melalui pilihan, mengalami sebagian sebagai misteri, dan pada akhirnya menghadapi keterbatasan pengetahuan atas keseluruhan makna hidupnya.

Di situlah metafora *kitab diri* menemukan batas sekaligus kedalamannya. Ia tidak mengatakan bahwa manusia adalah kitab suci. Ia mengatakan sesuatu yang lebih sederhana tetapi secara filosofis

lebih menuntut: bahwa hidup manusia memiliki makna yang tidak selesai pada permukaan peristiwa, dan bahwa manusia dipanggil untuk membaca kehidupan itu dengan kejujuran, tanggung jawab, kerendahan hati, serta keterbukaan terhadap kebenaran yang melampaui dirinya.

# BAB V — HERMENEUTIKA DIRI DAN PEMBACAAN JIWA

## Membaca dan Menafsirkan Diri

Membaca diri pada dasarnya merupakan tindakan yang berbeda dari sekadar mengetahui keadaan diri. Pengetahuan dapat berhenti pada pengenalan terhadap fakta—siapa seseorang, apa yang dialaminya, bagaimana kecenderungannya, atau tindakan apa yang telah dilakukannya—sedangkan pembacaan diri bergerak menuju pertanyaan yang lebih dalam: apa arti semua itu bagi keberadaan seseorang sebagai subjek? Diri tidak hadir kepada kesadaran dalam bentuk objek yang sepenuhnya transparan. Ia hadir melalui tindakan, ingatan, tubuh, relasi, bahasa, keputusan, konflik, harapan, dan penilaian yang terus berubah. Karena itu, mengetahui diri selalu mengandung pekerjaan interpretatif.

Di sinilah hermeneutika memperoleh relevansinya bagi kajian jiwa. Hermeneutika pada mulanya berkembang sebagai refleksi tentang penafsiran teks, tetapi dalam perkembangan filosofisnya perhatian hermeneutis meluas kepada persoalan bagaimana manusia memahami pengalaman, sejarah, bahasa, tindakan, dan dirinya sendiri. Hans-Georg Gadamer menempatkan pemahaman bukan sebagai operasi teknis yang dilakukan subjek netral terhadap objek yang sepenuhnya tersedia, melainkan sebagai peristiwa yang berlangsung dalam sejarah, bahasa, tradisi, dan horizon pemahaman tertentu.[155] Diri, apabila dibaca secara hermeneutis, tidak lagi diperlakukan sebagai benda batin yang dapat

dibuka lalu diperiksa dari luar; ia dipahami melalui jaringan makna yang membuat pengalaman tertentu dapat dikenali sebagai pengalaman "saya".

Paul Ricœur memperdalam persoalan ini dengan mengembangkan hermeneutika diri yang menghubungkan identitas personal, tindakan, bahasa, narasi, etika, dan ontologi.[156] Diri tidak sepenuhnya identik dengan substansi yang tetap, tetapi juga tidak dapat direduksi menjadi rangkaian keadaan mental yang terputus-putus. Ia terbentuk melalui kemampuan seseorang untuk mengatakan "aku", mengenali dirinya sebagai pelaku tindakan, mengingat masa lalu, mengantisipasi masa depan, serta mempertanggungjawabkan tindakan yang dilakukan. Identitas karena itu memiliki dimensi refleksif sekaligus praksis: seseorang menjadi dirinya bukan hanya karena memiliki pengalaman tertentu, melainkan karena mampu menafsirkan kesinambungan dan perubahan pengalaman tersebut.

Pembacaan diri juga mengandung paradoks. Untuk membaca diri, seseorang harus mengambil jarak dari dirinya; tetapi jarak itu tidak pernah sepenuhnya menghasilkan posisi yang netral. Subjek yang menafsirkan dirinya adalah subjek yang sama dengan yang sedang ditafsirkan. Di satu sisi, seseorang dapat berkata, "Saya mengetahui diri saya." Di sisi lain, pengalaman kehidupan terus memperlihatkan bahwa diri menyimpan kemungkinan-kemungkinan yang belum dikenali. Manusia dapat dikejutkan oleh reaksinya sendiri, menemukan motivasi yang sebelumnya tidak disadari, atau menyadari bahwa keputusan yang dahulu dipandang benar ternyata lahir dari ketakutan, ambisi, luka, atau kebutuhan akan pengakuan. Pengetahuan tentang diri dengan demikian bersifat terbuka dan korektif.

Charles Taylor menunjukkan bahwa identitas manusia tidak terbentuk dalam ruang batin yang terisolasi. Pemahaman seseorang mengenai siapa dirinya berhubungan dengan horizon moral, bahasa evaluatif, relasi sosial, dan sumber-sumber makna yang memberikan bobot tertentu terhadap pilihan hidup.[157] Seseorang tidak hanya memiliki identitas; ia menilai dirinya dari dalam suatu ruang makna. Keberanian, kehormatan, kesetiaan, kesalehan, kebebasan, pengorbanan, atau keberhasilan tidak memiliki arti yang identik dalam setiap horizon kebudayaan. Karena itu, membaca diri selalu berarti membaca pula dunia makna tempat diri tersebut terbentuk.

Perspektif keagamaan memperluas persoalan tersebut. Diri tidak hanya ditafsirkan berdasarkan apa yang telah terjadi, tetapi juga berdasarkan pertanyaan tentang kepada siapa kehidupan diarahkan dan untuk apa kehidupan itu dijalani. Dalam horizon Islam, manusia dipahami sebagai ‘abd sekaligus subjek yang memikul tanggung jawab moral. Al-Qur’an menghubungkan eksistensi manusia dengan orientasi pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[158] Ayat tersebut tidak dengan sendirinya memberikan teori psikologi tentang diri, tetapi menyediakan horizon normatif yang membuat pembacaan diri tidak berhenti pada deskripsi psikologis. Pertanyaan “siapakah aku?” berkelindan dengan pertanyaan “untuk apa aku hidup?” dan “kepada siapa tindakan-tindakanku dipertanggungjawabkan?”

Dari sini dapat dirumuskan bahwa membaca diri merupakan gerak bolak-balik antara pengalaman dan makna. Pengalaman menyediakan bahan yang harus ditafsirkan, sedangkan kerangka makna menentukan apa yang tampak sebagai pengalaman yang penting. Hermeneutika jiwa karena itu tidak identik dengan introspeksi. Introspeksi dapat

mengamati keadaan batin; hermeneutika berusaha memahami arti keadaan tersebut dalam keseluruhan kehidupan. Perbedaan ini menentukan kedalaman kajian jiwa: yang dicari bukan sekadar “apa yang terjadi di dalam diri”, melainkan bagaimana manusia memahami apa yang terjadi, dari horizon apa ia memahaminya, dan konsekuensi eksistensial apa yang lahir dari pemahaman tersebut.

## Diri sebagai Teks Hermeneutis

Menyebut diri sebagai “teks hermeneutis” tidak berarti menyamakan manusia dengan buku atau dokumen. Istilah tersebut menunjuk pada kenyataan bahwa kehidupan manusia mengandung jejak-jejak makna yang harus ditafsirkan. Tindakan, pilihan, kebiasaan, diam, relasi, ingatan, ekspresi emosi, bahkan kegagalan dapat dibaca sebagai bagian dari konfigurasi kehidupan yang lebih luas. Diri tidak pernah hadir dalam bentuk yang sepenuhnya selesai; ia dapat dipahami melalui tanda-tanda yang tersebar sepanjang perjalanan hidup.

Konsekuensinya penting bagi studi jiwa. Jika diri dipandang sebagai objek yang memiliki karakteristik tetap, maka tugas pengetahuan terutama adalah menemukan sifat-sifat yang melekat padanya. Akan tetapi, apabila diri dipahami sebagai teks hermeneutis, perhatian bergeser dari “apa hakikat diri secara statis?” menuju “bagaimana diri memperoleh makna melalui rangkaian pengalaman dan penafsiran?” Pertanyaan kedua tidak membatalkan pertanyaan pertama, tetapi menempatkannya dalam horizon yang lebih dinamis.

Ricœur menunjukkan bahwa identitas personal memiliki dimensi naratif. Identitas tidak hanya berkaitan dengan kesamaan numerik atau kesinambungan ciri-ciri seseorang, tetapi juga dengan kemampuan

menghubungkan berbagai peristiwa kehidupan menjadi suatu konfigurasi yang dapat dimengerti.[159] Masa kanak-kanak, pendidikan, kehilangan, keberhasilan, relasi, keputusan moral, perubahan keyakinan, dan pengalaman spiritual dapat berada dalam jarak waktu yang panjang, tetapi melalui narasi semuanya dapat dipahami sebagai bagian dari satu kehidupan. Narasi tidak menciptakan fakta masa lalu secara sewenang-wenang; ia mengorganisasikan pengalaman agar hubungan antara peristiwa dan maknanya dapat dipahami.

Di sinilah muncul perbedaan antara kehidupan dan cerita tentang kehidupan. Tidak setiap hal yang terjadi memperoleh tempat yang sama dalam narasi diri. Seseorang memilih apa yang hendak diingat, apa yang dianggap menentukan, apa yang disebut sebagai titik balik, dan apa yang dipandang sebagai kesalahan atau pelajaran. Seleksi tersebut dapat dilakukan secara sadar ataupun tidak. Narasi diri karenanya tidak pernah sepenuhnya polos. Ia mengandung interpretasi, pembenaran, penghilangan, penekanan, bahkan kemungkinan distorsi.

Gadamer membantu menjelaskan mengapa proses tersebut tidak dapat dilepaskan dari sejarah dan bahasa. Manusia selalu memahami dari suatu horizon tertentu. Ia membawa prasangka dalam arti pra-pemahaman, pengalaman sebelumnya, bahasa, tradisi, dan kategori yang telah membentuk cara melihat dunia.[160] Dalam pembacaan diri, hal ini berarti bahwa seseorang tidak menafsirkan kehidupannya dari titik nol. Seorang individu yang memahami kegagalannya sebagai hukuman, pembelajaran, takdir, ketidakadilan, atau peluang perubahan sesungguhnya sedang menempatkan peristiwa yang sama dalam horizon makna yang berbeda.

Persoalan menjadi lebih kompleks ketika teks diri berhadapan dengan teks sosial. Seseorang dapat memahami dirinya sebagai “anak”, “orang tua”, “guru”, “ulama”, “pekerja”, “muslim”, “pemimpin”, “korban”, atau “orang yang berhasil” bukan semata-mata berdasarkan pengalaman privat, melainkan melalui kategori yang tersedia dalam komunitas. Identitas individual dan struktur sosial karenanya saling memasuki. Diri memiliki dimensi personal, tetapi cara diri dibaca selalu bersentuhan dengan dunia simbolik tempat seseorang hidup.

Dalam konteks keagamaan, proses tersebut memperoleh lapisan tambahan. Praktik ibadah, doa, zikir, pertobatan, pembacaan kitab suci, pengalaman kehilangan, dan pengalaman moral dapat menjadi “teks” yang dibaca ulang oleh seseorang sepanjang hidup. Perubahan makna suatu pengalaman keagamaan tidak selalu berarti bahwa pengalaman awalnya tidak autentik. Sebaliknya, pengalaman yang sama dapat memperoleh kedalaman baru ketika horizon spiritual seseorang berubah.

Kajian Yedi Supriadi mengenai praktik dzikir di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka memberikan ilustrasi empiris mengenai hubungan antara praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri. Artikel tersebut melaporkan bahwa praktik-praktik spiritual yang dikaji dipahami oleh komunitas tersebut sebagai bagian dari proses pembentukan jati diri.[161] Secara hermeneutis, hal yang penting bukan menjadikan pengalaman tersebut sebagai bukti otomatis bagi klaim metafisik, melainkan melihat bagaimana praktik spiritual berfungsi sebagai medium melalui mana peserta memahami, membentuk, dan menafsirkan kembali dirinya.

Karena itu, metafora diri sebagai teks harus dipakai dengan hati-hati. Tidak semua pengalaman memiliki makna tunggal, dan tidak semua narasi diri benar hanya karena dirasakan autentik oleh subjek. Teks dapat salah dibaca; demikian pula diri. Pembacaan yang matang justru menuntut kemungkinan koreksi terhadap narasi yang telah dibangun seseorang mengenai dirinya sendiri. Hermeneutika jiwa menjadi produktif ketika ia membuka ruang bagi koreksi, bukan ketika ia menjadikan setiap penafsiran pribadi sebagai kebenaran final.

## Kesadaran sebagai Ruang Interpretasi

Kesadaran sering dipahami secara terlalu sederhana sebagai kemampuan untuk "menyadari sesuatu". Dalam kerangka hermeneutika jiwa, kesadaran lebih tepat dipahami sebagai ruang tempat pengalaman menjadi bermakna bagi subjek. Kesadaran bukan sekadar layar tempat berbagai peristiwa mental ditampilkan, melainkan medan di mana pengalaman dikenali, dibedakan, dihubungkan, dinilai, dan diberi arti.

Perbedaan ini penting karena pengalaman manusia tidak datang kepada kesadaran sebagai data yang sudah selesai. Rasa takut, misalnya, dapat dialami sebagai ancaman, kehati-hatian, kelemahan, peringatan, atau bahkan kesempatan untuk menguji keberanian. Kesadaran tidak menciptakan seluruh isi pengalaman secara bebas, tetapi juga tidak menerimanya secara pasif. Ada proses interpretasi yang berlangsung bahkan sebelum seseorang memberikan penjelasan konseptual terhadap pengalaman tersebut.

Hermeneutika filosofis menolak gambaran subjek sebagai pengamat yang berdiri sepenuhnya di luar dunia. Gadamer

menunjukkan bahwa pemahaman selalu berlangsung dari horizon tertentu dan bahwa pengalaman manusia tidak dapat dipisahkan secara sederhana dari sejarah serta bahasa.[162] Kesadaran karena itu memiliki dimensi historis. Apa yang dianggap penting, masuk akal, memalukan, suci, mengancam, atau bernilai sangat dipengaruhi oleh dunia makna tempat seseorang dibentuk.

Dalam konteks ini, kesadaran juga perlu dibedakan dari refleksi. Seseorang dapat mengalami sesuatu tanpa terlebih dahulu merumuskannya secara reflektif. Ia dapat merasa gelisah sebelum mampu menjelaskan sumber kegelisahannya; dapat merasakan keterasingan sebelum mampu mengatakan bahwa dirinya sedang mengalami krisis identitas. Refleksi datang kemudian sebagai usaha untuk membawa pengalaman ke dalam bentuk yang dapat dipahami. Karena itu, kesadaran tidak hanya terdiri atas pikiran yang telah dirumuskan secara eksplisit.

Ada pula dimensi moral dalam kesadaran. Manusia bukan sekadar mengetahui bahwa ia melakukan sesuatu; ia dapat menyadari bahwa tindakan tersebut layak atau tidak layak, adil atau tidak adil, selaras atau bertentangan dengan nilai yang diakuinya. Dalam pengalaman semacam itu, kesadaran menjadi ruang perjumpaan antara fakta dan nilai. Seseorang mungkin secara faktual mengetahui bahwa ia telah berbohong, tetapi pengalaman batinnya baru memperoleh kedalaman hermeneutis ketika ia menafsirkan kebohongan itu sebagai kesalahan, strategi bertahan, pengkhianatan, atau kegagalan moral.

Dalam tradisi Islam, dimensi reflektif dan evaluatif tersebut dapat ditempatkan dalam horizon muḥāsabah. Al-Qur’an mengarahkan orang beriman agar memperhatikan apa yang telah dipersiapkan untuk “hari

esok" (Q.S. al-Hashr 59: 18).[163] Ayat ini tidak dapat direduksi menjadi teori psikologi modern tentang introspeksi, tetapi dapat dibaca sebagai dasar normatif bagi praktik evaluasi diri yang menghubungkan tindakan masa lalu dengan orientasi masa depan. Kesadaran tidak hanya diarahkan kepada keadaan psikologis saat ini; ia diarahkan kepada pertanggungjawaban dan konsekuensi moral tindakan.

Dari perspektif tersebut, kesadaran merupakan ruang interpretasi karena ia selalu mengandung pertanyaan mengenai makna. Apa arti rasa bersalah yang muncul? Mengapa suatu pujian terasa mengancam? Mengapa keberhasilan tertentu justru menghasilkan kekosongan? Mengapa pengalaman religius tertentu mengubah cara seseorang melihat dirinya? Pertanyaan-pertanyaan tersebut tidak selalu dapat dijawab hanya melalui pengukuran keadaan mental. Ia memerlukan pembacaan terhadap konteks biografis, sosial, simbolik, dan normatif.

Namun, menjadikan kesadaran sebagai ruang interpretasi tidak berarti membebaskannya dari koreksi. Seseorang dapat salah memahami dirinya sendiri. Bahkan refleksi yang sangat mendalam dapat menghasilkan narasi yang bias karena seseorang memiliki kepentingan untuk melihat dirinya secara tertentu. Hermeneutika kesadaran karena itu harus mengandung prinsip korektabilitas: interpretasi terhadap diri selalu dapat diperiksa kembali melalui tindakan nyata, relasi dengan orang lain, sejarah kehidupan, dan horizon normatif yang lebih luas.

Pada titik ini, kesadaran dapat dipahami sebagai ruang antara pengalaman dan penafsiran. Ia bukan sekadar tempat pengalaman terjadi, melainkan medan di mana manusia berusaha menjadikan pengalaman dapat dipahami. Jiwa, dalam perspektif ini, tidak dibaca

sebagai ruang tertutup yang hanya dapat diakses oleh introspeksi, tetapi sebagai dimensi kehidupan yang terus berinteraksi dengan bahasa, tubuh, sejarah, komunitas, dan orientasi nilai.

## Ingatan, Pengalaman, dan Identitas

Identitas manusia tidak dapat dipisahkan dari ingatan, tetapi hubungan keduanya tidak sesederhana anggapan bahwa seseorang adalah kumpulan dari apa yang berhasil diingatnya. Ingatan memungkinkan masa lalu tetap hadir dalam kehidupan kini, tetapi kehadiran tersebut selalu memiliki bentuk tertentu. Masa lalu tidak kembali sebagai peristiwa yang sama persis; ia hadir sebagai ingatan yang telah melewati jarak waktu, perubahan perspektif, perubahan emosi, dan perubahan pemahaman terhadap diri.

Paul Ricœur menempatkan persoalan ingatan dalam hubungan erat dengan pengalaman, kesaksian, sejarah, dan pelupaan.[164] Ingatan tidak hanya menyimpan sesuatu; ia juga menghubungkan manusia dengan sesuatu yang tidak lagi hadir secara langsung. Karena itu, ingatan memiliki struktur paradoksal: ia memungkinkan kesinambungan identitas sekaligus membuka kemungkinan distorsi. Seseorang dapat mengingat masa lalu dengan sangat kuat, tetapi kekuatan emosional suatu ingatan tidak menjamin ketepatan historisnya.

Perbedaan antara kebenaran pengalaman dan ketepatan rekonstruksi perlu dipertahankan. Seseorang mungkin salah mengingat urutan suatu peristiwa, tetapi pengalaman emosional yang ditimbulkan oleh peristiwa itu tetap nyata sebagai bagian dari kehidupannya. Sebaliknya, suatu fakta dapat diverifikasi secara historis tanpa memiliki makna yang sama bagi semua orang yang mengalaminya.

Hermeneutika jiwa harus mampu menampung kedua dimensi tersebut: pertanyaan tentang apa yang benar-benar terjadi dan pertanyaan tentang bagaimana apa yang terjadi kemudian dihayati.

Ingatan juga bersifat selektif. Tidak semua pengalaman memperoleh tempat yang sama dalam narasi diri. Ada pengalaman yang terus diingat karena dianggap menentukan, sementara yang lain menghilang dari perhatian. Pelupaan sendiri tidak selalu merupakan kegagalan. Dalam kehidupan manusia, melupakan dapat menjadi bagian dari proses adaptasi, pembentukan jarak, atau pelepasan dari pengalaman tertentu. Ricœur bahkan menempatkan pelupaan sebagai persoalan filosofis yang tidak dapat sekadar diperlakukan sebagai lawan sederhana dari ingatan.[165]

Dari sini tampak bahwa identitas bukan sekadar kontinuitas faktual, melainkan kontinuitas yang ditafsirkan. Seseorang yang berkata “saya tetap orang yang sama” tidak sedang mengatakan bahwa seluruh keadaan dirinya tidak berubah. Tubuh berubah, keyakinan dapat berubah, hubungan berubah, prioritas berubah, bahkan karakter dapat mengalami transformasi. Yang dipertahankan adalah kemampuan untuk menghubungkan perubahan tersebut dalam suatu pengertian mengenai diri.

Ricœur membedakan persoalan identitas dengan menempatkan dimensi naratif sebagai salah satu jalan untuk memahami kesinambungan personal.[166] Identitas naratif memungkinkan seseorang melihat dirinya sebagai pelaku dalam kisah kehidupan yang memiliki masa lalu, masa kini, dan orientasi ke masa depan. Konsepsi ini penting bagi kajian jiwa karena kehidupan batin tidak berlangsung sebagai serangkaian episode yang sama sekali terputus. Perasaan bersalah hari

ini dapat berhubungan dengan pengalaman masa lalu; harapan masa depan dapat mengubah cara seseorang memahami kegagalan masa lalu.

Charles Taylor menambahkan dimensi moral pada persoalan tersebut. Identitas diri terbentuk melalui orientasi terhadap apa yang dianggap bernilai.[167] Ingatan menjadi penting bukan hanya karena ia menyimpan kejadian, tetapi karena kejadian tersebut dapat menjadi bagian dari struktur evaluatif kehidupan. Seseorang mengingat pengorbanan orang tua bukan semata-mata sebagai fakta biografis; ia dapat mengingatnya sebagai sumber kewajiban, rasa syukur, atau panggilan untuk hidup dengan cara tertentu.

Dalam konteks keagamaan, ingatan dapat memperoleh fungsi spiritual. Pengalaman dosa, pertobatan, kehilangan, doa, atau perubahan hidup dapat menjadi titik-titik hermeneutis yang terus dibaca ulang. Sebuah pengalaman yang dahulu dipahami sebagai kehancuran dapat, bertahun-tahun kemudian, dibaca sebagai titik balik. Perubahan interpretasi tidak menghapus fakta masa lalu, tetapi mengubah kedudukannya dalam keseluruhan narasi diri.

Karena itu, identitas tidak seharusnya dipahami sebagai sesuatu yang selesai dan tersimpan di belakang manusia. Identitas adalah hubungan aktif dengan masa lalu. Ingatan menyediakan bahan, pengalaman menyediakan tekstur, sedangkan interpretasi menghubungkan keduanya ke dalam pemahaman mengenai siapa seseorang. Dari sinilah muncul proposisi penting: memahami jiwa berarti memahami bukan hanya apa yang dialami seseorang, tetapi bagaimana pengalaman itu bertahan, berubah, dilupakan, dan ditafsirkan kembali sepanjang waktu.

## Emosi sebagai Fenomena Jiwa

Emosi sering ditempatkan dalam posisi yang problematis dalam pembahasan mengenai jiwa. Ia dapat dianggap sebagai gangguan terhadap rasionalitas, gejala fisiologis, respons psikologis, atau ekspresi terdalam dari kehidupan batin. Masing-masing pendekatan menangkap sebagian kenyataan, tetapi tidak satu pun dengan sendirinya cukup untuk menjelaskan seluruh fenomena emosi. Ketika seseorang mengalami takut, cinta, malu, marah, duka, atau harapan, yang terjadi bukan hanya perubahan fisiologis dan bukan pula sekadar munculnya "perasaan" yang terisolasi. Emosi menghubungkan manusia dengan sesuatu yang dianggap penting.

Martha C. Nussbaum mengembangkan konsepsi emosi sebagai bentuk penilaian terhadap apa yang bernilai bagi kehidupan manusia.[168] Dalam kerangka ini, emosi tidak diperlakukan sebagai lawan dari inteligensi. Ketakutan, misalnya, mengandaikan penilaian bahwa sesuatu yang penting bagi kehidupan berada dalam ancaman; duka mengandaikan bahwa sesuatu yang bernilai telah hilang; kasih mengandaikan bahwa keberadaan pihak lain memiliki arti bagi kehidupan seseorang. Emosi dengan demikian memiliki struktur intensional: ia selalu mengarah kepada sesuatu.

Konsepsi tersebut membantu menghindari dua reduksi yang berlawanan. Reduksi pertama menganggap emosi hanyalah gejala tubuh. Reduksi kedua menganggap emosi sebagai pesan batin yang selalu benar. Keduanya bermasalah. Emosi memang memiliki dimensi tubuh dan psikologis, tetapi emosi juga dapat mengandung penilaian yang keliru. Seseorang dapat takut terhadap sesuatu yang sebenarnya

tidak berbahaya atau membenci seseorang berdasarkan prasangka. Karena itu, memahami emosi tidak berarti menerima penilaian yang dikandungnya sebagai kebenaran.

Hermeneutika jiwa memungkinkan emosi dibaca sebagai fenomena yang memiliki sejarah. Rasa marah pada satu situasi dapat berbeda secara mendasar dari rasa marah pada situasi lain karena objek, konteks, ingatan, relasi kekuasaan, dan makna moralnya berbeda. Demikian pula rasa bersalah dapat berasal dari sumber yang berbeda: pelanggaran nyata, tuntutan sosial, pengalaman traumatis, atau standar moral yang terlalu berat. Satu label emosional tidak cukup untuk menjelaskan fenomena jiwa yang mendasarinya.

Bahasa memainkan peran penting dalam proses tersebut. Ketika seseorang mengatakan “saya kecewa”, ia tidak sekadar memberi nama kepada keadaan batin; ia sedang memasukkan pengalaman ke dalam kategori tertentu. Sebelum diberi nama, pengalaman dapat hadir sebagai kegelisahan, tekanan, atau ketidaknyamanan yang belum jelas. Setelah diberi nama, pengalaman menjadi lebih dapat ditangani, tetapi sekaligus dapat dibatasi oleh kategori yang digunakan. Bahasa membantu manusia memahami emosi sekaligus berpotensi menyederhanakannya.

Dimensi religius memberikan lapisan tambahan. Emosi seperti khauf dan rajā’, cinta, penyesalan, syukur, rasa takut terhadap dosa, dan kerinduan spiritual tidak dapat dipahami hanya dengan menerjemahkannya ke dalam istilah psikologis modern. Kategori keagamaan memberi struktur tertentu terhadap pengalaman. Akan tetapi, pendekatan akademik harus menjaga jarak analitis: keberadaan pengalaman religius tidak dengan sendirinya membuktikan interpretasi

metafisik tertentu, sementara interpretasi metafisik juga tidak dapat direduksi begitu saja menjadi keadaan emosional.

Di sinilah pengalaman spiritual perlu diperlakukan sebagai fenomena yang memiliki struktur subjektif, sosial, simbolik, dan normatif sekaligus. Kajian Yedi Supriadi tentang Majelis Dzikir Rijalullah, misalnya, menggambarkan bagaimana praktik spiritual dipahami oleh komunitas yang dikaji sebagai bagian dari proses pembentukan kesadaran dan jati diri.[169] Nilai akademiknya terletak pada kemampuan menunjukkan bagaimana praktik spiritual dan pengalaman batin saling berhubungan dalam kehidupan konkret, bukan pada kewajiban akademisi untuk menerima seluruh interpretasi metafisik komunitas tersebut sebagai kesimpulan ilmiah.

Emosi dengan demikian bukan gangguan terhadap kajian jiwa, melainkan salah satu jalur utama untuk memahaminya. Emosi memperlihatkan apa yang dianggap penting oleh seseorang, apa yang ditakutinya, apa yang dicintainya, apa yang dirasakannya hilang, dan apa yang diharapkannya. Membaca emosi secara hermeneutis berarti membaca struktur nilai yang tersembunyi di balik reaksi afektif. Jiwa tampak bukan hanya dalam apa yang dipikirkan manusia, tetapi juga dalam apa yang membuatnya terluka, tergerak, takut, berharap, dan mencintai.

## Hasrat, Kehendak, dan Motivasi

Jika emosi memperlihatkan apa yang dianggap penting, hasrat memperlihatkan arah gerak manusia menuju sesuatu yang diinginkan. Hasrat tidak selalu hadir dalam bentuk keinginan yang disadari. Seseorang dapat mengejar keberhasilan sambil mengira bahwa yang

dicarinya adalah pencapaian, padahal yang lebih dalam mungkin merupakan kebutuhan akan pengakuan. Seseorang dapat menghindari kegagalan bukan karena tidak memiliki keberanian, tetapi karena kegagalan mengancam citra diri yang selama ini dipertahankannya. Kehendak dan motivasi karena itu tidak selalu transparan bagi subjek yang mengalaminya.

Hermeneutika jiwa diperlukan justru karena tindakan manusia memiliki lapisan motivasional yang tidak selalu dapat dibaca dari tindakan lahiriah. Tindakan yang sama dapat lahir dari motif yang berbeda. Memberi bantuan dapat bersumber dari kasih, kewajiban, solidaritas, rasa bersalah, atau keinginan memperoleh penghargaan. Sebaliknya, tindakan yang tampak sederhana dapat memiliki makna eksistensial yang besar bagi pelakunya. Karena itu, memahami tindakan membutuhkan perhatian terhadap konteks dan horizon makna, bukan hanya observasi terhadap perilaku.

Dalam pemikiran Ricœur, hubungan antara tindakan dan agen merupakan bagian penting dari hermeneutika diri.[170] Tindakan membuka akses kepada pelaku, tetapi tidak pernah mengungkapkan pelaku secara total. Manusia dapat mengatakan “saya melakukan itu”, tetapi pertanyaan mengenai mengapa ia melakukannya membawa pembacaan kepada lapisan intensi, situasi, kebiasaan, nilai, dan konsekuensi. Agen tidak identik dengan tindakannya, tetapi tindakannya merupakan salah satu jalan utama untuk memahami siapa dirinya.

Hasrat juga tidak dapat dipisahkan dari struktur nilai. Charles Taylor menunjukkan bahwa identitas manusia terbentuk dalam ruang evaluatif: manusia tidak hanya menginginkan sesuatu, tetapi menilai

sebagian keinginan lebih tinggi daripada yang lain.[171] Inilah yang membedakan kehendak manusia dari sekadar dorongan. Seseorang dapat menginginkan kenyamanan tetapi memilih tanggung jawab; dapat menginginkan keuntungan tetapi menolaknya karena dianggap tidak adil. Kehendak menjadi fenomena moral ketika manusia tidak sekadar bertanya "apa yang saya inginkan?", tetapi juga "apa yang layak saya kehendaki?"

Persoalan tersebut memiliki relevansi kuat dalam perspektif tasawuf. Pembinaan jiwa tidak hanya menyangkut pengetahuan tentang baik dan buruk, tetapi juga transformasi orientasi keinginan. Dalam tradisi al-Ghazālī, pendidikan jiwa berhubungan dengan latihan moral, pengendalian kecenderungan, dan pembentukan kebiasaan yang mengarahkan kehidupan batin kepada kebaikan.[172] Kerangka ini tidak boleh diterjemahkan secara sederhana sebagai penolakan terhadap seluruh hasrat. Hasrat merupakan bagian dari kehidupan manusia; persoalannya adalah arah, ukuran, dan tata hubungan antarkecondongan tersebut.

Di sini kehendak perlu dibedakan dari kontrol total. Manusia tidak selalu mampu menentukan apa yang muncul dalam dirinya, tetapi ia memiliki ruang tertentu untuk menentukan bagaimana merespons apa yang muncul. Marah dapat hadir sebelum keputusan sadar, tetapi tindakan yang dilakukan setelah kemarahan muncul membuka ruang tanggung jawab. Demikian pula rasa iri dapat muncul secara spontan, tetapi bagaimana seseorang menafsirkan dan mengolah rasa tersebut merupakan persoalan berbeda.

Pembacaan hermeneutis terhadap motivasi karenanya tidak bertujuan membongkar "motif sejati" seolah-olah terdapat satu pusat

tersembunyi yang dapat ditemukan secara final. Motif dapat berlapis, bahkan bertentangan. Seseorang dapat sekaligus mencintai, takut, berharap, dan mencari pengakuan dalam satu tindakan. Kepribadian manusia tidak selalu memiliki koherensi sempurna.

Justru ketegangan tersebut membuka jalan kepada pemahaman jiwa yang lebih realistis. Kehendak manusia berada di antara dorongan dan penilaian, antara hasrat dan norma, antara kepentingan diri dan tuntutan terhadap kebaikan. Motivasi merupakan ruang tempat unsur-unsur tersebut bertemu dan bernegosiasi. Membaca motivasi berarti memahami konfigurasi hubungan tersebut, bukan sekadar mencari satu sebab tersembunyi di balik perilaku.

## Konflik Batin sebagai Teks Eksistensial

Konflik batin muncul ketika berbagai orientasi dalam diri tidak bergerak menuju arah yang sama. Seseorang dapat mengetahui apa yang dianggap benar sekaligus merasa tidak mampu melakukannya; dapat menginginkan perubahan tetapi takut kehilangan keadaan lama; dapat mencintai seseorang sekaligus merasa terluka olehnya. Konflik semacam ini tidak selalu menunjukkan kerusakan kepribadian. Dalam banyak keadaan, konflik merupakan tanda bahwa manusia hidup dalam persimpangan berbagai tuntutan yang sama-sama memiliki daya.

Dari perspektif hermeneutis, konflik batin dapat dipandang sebagai teks eksistensial karena ia memperlihatkan struktur terdalam dari hubungan seseorang dengan dirinya sendiri, orang lain, dan dunia. Konflik tidak hanya bertanya “apa yang saya rasakan?”, tetapi “mengapa dua tuntutan yang bertentangan sama-sama terasa masuk akal bagi

saya?" Pertanyaan tersebut membawa analisis dari psikologi permukaan menuju persoalan identitas dan nilai.

Ricœur memberikan ruang penting bagi ketegangan semacam itu melalui gagasannya mengenai diri yang tidak sepenuhnya transparan dan selalu berhadapan dengan alteritas.[173] Diri tidak berdiri sebagai kesatuan sederhana yang sepenuhnya mengetahui dirinya. Ia berhubungan dengan tubuh, orang lain, norma, bahasa, dan dunia. Karena itu, konflik dapat dipahami sebagai bagian dari kondisi manusia yang harus menafsirkan dirinya di tengah berbagai tuntutan.

MacIntyre, dalam pembahasannya mengenai narasi kehidupan dan pembentukan diri dalam kerangka etika kebajikan, menunjukkan pentingnya melihat kehidupan manusia sebagai sesuatu yang memiliki arah, praktik, dan bentuk naratif.[174] Kehidupan yang baik tidak tersusun dari keputusan yang berdiri sendiri. Tindakan memperoleh arti dari keseluruhan perjalanan hidup dan dari telos yang hendak dicapai. Dari perspektif tersebut, konflik batin sering terjadi karena seseorang belum menemukan bagaimana berbagai tindakan dan keinginan dapat ditempatkan dalam suatu keseluruhan kehidupan yang koheren.

Konflik batin juga dapat berasal dari benturan antara identitas yang berbeda. Seseorang mungkin memahami dirinya sebagai individu yang bebas sekaligus sebagai anggota keluarga yang memiliki kewajiban; sebagai profesional yang mengejar prestasi sekaligus sebagai pribadi yang membutuhkan ketenangan; sebagai manusia yang memiliki keinginan pribadi sekaligus sebagai subjek moral yang mengakui batas-batas tertentu. Konflik tidak selalu dapat diselesaikan dengan memilih salah satu identitas dan meniadakan yang lain. Kadang-kadang yang

dibutuhkan adalah penataan ulang hubungan di antara berbagai komitmen.

Dalam perspektif keagamaan, konflik batin dapat memperoleh makna pertumbuhan moral. Pergulatan antara kecenderungan egoistik dan orientasi kepada kebaikan tidak perlu dipahami sebagai bukti bahwa manusia sepenuhnya gagal. Ia dapat menjadi ruang di mana seseorang mulai mengenali dirinya secara lebih jujur. Akan tetapi, romantisasi konflik juga harus dihindari. Tidak setiap penderitaan batin menghasilkan kedalaman; konflik yang terus-menerus tanpa refleksi dapat justru memperkuat pola destruktif.

Hermeneutika konflik karena itu menuntut tiga hal. Pertama, identifikasi terhadap berbagai suara atau orientasi yang bekerja dalam diri. Kedua, penelusuran sejarah bagaimana orientasi tersebut terbentuk. Ketiga, penilaian terhadap arah kehidupan yang hendak dibangun. Tanpa langkah ketiga, hermeneutika dapat berubah menjadi deskripsi tanpa orientasi. Sebaliknya, penilaian tanpa dua langkah pertama dapat berubah menjadi moralitas yang terlalu cepat menghakimi.

Konflik batin juga menunjukkan batas gagasan mengenai diri yang sepenuhnya konsisten. Manusia tidak selalu menjadi dirinya melalui konsistensi, melainkan kadang melalui proses mengolah kontradiksi. Identitas yang matang bukan identitas tanpa konflik, tetapi identitas yang mampu memberi tempat yang tepat kepada konflik, memahami sumbernya, dan mengarahkannya menuju bentuk kehidupan yang lebih dapat dipertanggungjawabkan.

Dengan demikian, konflik batin merupakan teks eksistensial karena di dalamnya manusia berhadapan dengan pertanyaan mengenai siapa

dirinya dan kehidupan macam apa yang hendak dijalaninya. Konflik menjadi bermakna ketika dibaca sebagai petunjuk tentang struktur nilai dan arah kehidupan, bukan ketika ia diperlakukan semata-mata sebagai gangguan psikologis yang harus segera dihilangkan.

## Bahasa dan Narasi tentang Diri

Diri tidak hanya memiliki pengalaman; diri juga mengatakan pengalaman tersebut. Bahasa memungkinkan manusia memberi nama kepada apa yang dialami, menghubungkan masa lalu dengan masa kini, dan mengkomunikasikan identitas kepada orang lain. Karena itu, persoalan bahasa bukan tambahan eksternal bagi kajian jiwa. Bahasa merupakan salah satu medium utama melalui mana manusia menjadi dapat dipahami oleh dirinya sendiri.

Ketika seseorang berkata “saya gagal”, “saya terluka”, “saya berubah”, atau “saya menemukan diri saya”, ia tidak sekadar menyampaikan informasi. Ia sedang membangun hubungan interpretatif dengan pengalaman. Kata “gagal”, misalnya, telah mengandung penilaian tertentu. Suatu peristiwa yang secara faktual sama dapat disebut kegagalan oleh seseorang, ujian oleh yang lain, atau pengalaman belajar oleh yang lain lagi. Bahasa tidak menghapus kenyataan peristiwa, tetapi membentuk cara kenyataan itu ditempatkan dalam kehidupan.

Ricœur menempatkan persoalan bahasa, tindakan, identitas, dan narasi dalam satu rangkaian hermeneutis.[175] Diri dapat dibaca melalui apa yang dikatakan, tetapi ujaran tidak pernah berdiri sendiri. Siapa yang berbicara, kepada siapa, dalam situasi apa, dan dengan tujuan apa turut menentukan maknanya. Pernyataan “saya baik-baik saja”,

misalnya, dapat menjadi pengakuan yang tulus, bentuk perlindungan diri, atau cara menghindari percakapan yang lebih dalam.

Bahasa juga memungkinkan manusia membentuk narasi. Narasi menghubungkan kejadian yang tersebar menjadi suatu konfigurasi yang dapat dipahami. Namun narasi tidak identik dengan sejarah faktual. Ia merupakan interpretasi terhadap kehidupan. Di sinilah kekuatan sekaligus bahayanya. Narasi dapat membantu seseorang memahami penderitaan dan menemukan arah, tetapi juga dapat mengunci seseorang dalam identitas tertentu: “saya memang selalu gagal”, “saya adalah korban”, “saya tidak pernah dicintai”, atau “saya harus selalu berhasil”.

Charles Taylor membantu memperlihatkan bahwa bahasa identitas selalu terkait dengan horizon evaluatif.[176] Kita tidak berbicara tentang diri hanya dengan kategori deskriptif. Kita menggunakan kata-kata yang mengandung nilai: baik, buruk, terhormat, hina, berhasil, gagal, saleh, berdosa, autentik, palsu. Bahasa diri dengan demikian merupakan tempat bertemunya deskripsi dan evaluasi.

Dalam konteks agama, bahasa bahkan lebih kompleks karena identitas dapat dibentuk melalui istilah seperti hamba, mukmin, pendosa, orang yang bertobat, atau pencari kebenaran. Istilah tersebut bukan sekadar label. Ia membawa sejarah, norma, praktik, dan harapan. Ketika seseorang menyebut dirinya “hamba Allah”, misalnya, ia sedang menempatkan dirinya dalam struktur relasional dan normatif tertentu. Namun akademisi harus membedakan antara makna teologis suatu istilah dan pengalaman psikologis individu yang menggunakannya.

Bahasa juga memiliki dimensi dialogis. Diri tidak hanya berbicara kepada dirinya sendiri; ia dibentuk melalui percakapan dengan orang lain. Pengakuan, penolakan, penghinaan, kasih, nasihat, pendidikan, dan kritik dapat memengaruhi narasi yang seseorang bangun mengenai dirinya. Karena itu, narasi diri selalu berada dalam ruang sosial. Bahkan apa yang disebut "suara hati" dapat mengandung jejak bahasa dan norma yang diperoleh melalui relasi panjang dengan keluarga, pendidikan, komunitas, dan tradisi.

Konsekuensinya, hermeneutika jiwa tidak cukup mendengarkan apa yang dikatakan seseorang; ia harus memperhatikan struktur narasi yang menyertainya. Apa yang selalu diulang? Apa yang selalu dihilangkan? Siapa yang ditempatkan sebagai penyebab? Bagaimana seseorang menggambarkan dirinya ketika berbicara tentang keberhasilan dibandingkan ketika berbicara tentang kegagalan? Pertanyaan-pertanyaan tersebut membuka dimensi yang sering tidak tampak dalam pernyataan eksplisit.

Bahasa tidak pernah menjadi cermin yang sepenuhnya bening, tetapi ia juga bukan penjara yang sepenuhnya menentukan. Manusia dapat mengubah cara ia menarasikan hidupnya ketika memperoleh pengalaman, pengetahuan, atau horizon moral yang baru. Di situlah kemungkinan transformasi muncul: bukan dengan menciptakan masa lalu baru, melainkan dengan menemukan makna baru yang lebih bertanggung jawab terhadap kenyataan masa lalu.

## Bias dalam Membaca Diri

Jika diri merupakan sesuatu yang harus dibaca dan ditafsirkan, muncul persoalan mendasar: bagaimana jika pembacanya sendiri

memiliki bias? Pertanyaan ini merupakan salah satu batas paling serius dalam hermeneutika jiwa. Manusia tidak membaca dirinya dari posisi yang sepenuhnya netral. Ia memiliki kepentingan, luka, harapan, rasa takut, keinginan untuk diterima, dan kecenderungan mempertahankan gambaran tertentu tentang dirinya.

Bias diri dapat mengambil banyak bentuk. Seseorang dapat membesar-besarkan keberhasilan dan mengecilkan kegagalan; menyalahkan keadaan eksternal ketika gagal tetapi mengklaim kemampuan pribadi ketika berhasil; menafsirkan kritik sebagai permusuhan; atau membaca tindakan orang lain berdasarkan pengalaman masa lalu yang belum terselesaikan. Bias semacam itu tidak selalu berlangsung secara sadar. Justru karena tidak sepenuhnya disadari, ia menjadi bagian dari struktur interpretasi diri.

Gadamer mengingatkan bahwa pemahaman selalu berlangsung melalui pra-pemahaman dan horizon historis tertentu.[177] Kesadaran terhadap pra-pemahaman tidak berarti seseorang dapat menghapus seluruh prasangka sebelum memahami. Yang lebih realistis adalah membuat prasangka tersebut terbuka terhadap pengujian. Dalam pembacaan diri, seseorang perlu menyadari bahwa gambaran yang dimilikinya mengenai dirinya sendiri mungkin merupakan hasil dari sejarah tertentu dan karena itu dapat dikoreksi.

Ingatan memperumit persoalan tersebut. Ricœur menunjukkan bahwa ingatan memiliki kemungkinan penyalahgunaan, termasuk manipulasi, pengendalian, dan distorsi.[178] Dalam konteks identitas personal, hal ini berarti seseorang dapat membangun narasi diri berdasarkan ingatan yang selektif. Pengalaman tertentu terus

dihidupkan karena sesuai dengan gambaran diri, sementara pengalaman yang mengganggu narasi tersebut ditekan atau diabaikan.

Bias juga dapat muncul melalui bahasa. Seseorang yang terus-menerus menyebut dirinya “korban” dapat mengorganisasikan pengalaman hidupnya di sekitar kategori tersebut. Sebaliknya, seseorang yang selalu memandang dirinya “kuat” dapat mengalami kesulitan mengakui kerentanan. Kedua narasi tersebut mungkin memiliki dasar faktual, tetapi menjadi problematis apabila berubah menjadi kerangka tunggal yang menolak pengalaman yang tidak sesuai.

Di sinilah dialog dengan orang lain memiliki nilai hermeneutis. Orang lain dapat melihat aspek diri yang tidak mampu dilihat oleh subjek. Kritik, jika diberikan dalam relasi yang tepat, dapat menjadi cermin korektif. Namun pandangan orang lain juga tidak otomatis benar. Hermeneutika diri membutuhkan ruang dialog, bukan penyerahan diri kepada penilaian eksternal.

Dalam perspektif moral dan keagamaan, koreksi diri memperoleh bentuk yang lebih dalam melalui muḥāsabah. Pengamatan terhadap diri tidak cukup berhenti pada pertanyaan apakah seseorang merasa benar tentang dirinya. Yang lebih penting ialah apakah narasi tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara moral. Q.S. al-Hashr 59:18 mengarahkan perhatian kepada apa yang dipersiapkan manusia bagi kehidupan yang akan datang.[179] Orientasi semacam ini dapat menjadi prinsip korektif terhadap kecenderungan manusia membangun narasi diri yang hanya berpusat pada pembenaran masa lalu.

Akan tetapi, kritik terhadap bias tidak boleh berubah menjadi kecurigaan total terhadap pengalaman subjektif. Tidak semua laporan diri adalah ilusi, dan tidak semua narasi personal harus dibongkar.

Hermeneutika yang matang mempertahankan keseimbangan antara kepercayaan metodologis dan sikap kritis. Pengalaman subjek perlu didengar sebagai data makna, tetapi interpretasinya tetap terbuka untuk pemeriksaan.

Dari perspektif ini, membaca diri secara benar bukanlah mencapai keadaan tanpa bias. Hal tersebut hampir mustahil. Yang lebih mungkin adalah membangun kebiasaan interpretatif yang mampu mengenali keterbatasan diri, menerima koreksi, membandingkan pengalaman dengan kenyataan, dan mempertimbangkan perspektif lain. Hermeneutika jiwa menjadi dewasa ketika ia tidak lagi bertanya, "Bagaimana saya dapat memperoleh gambaran diri yang mutlak benar?", melainkan, "Bagaimana saya dapat terus memperbaiki cara saya memahami diri tanpa kehilangan kejujuran terhadap pengalaman?"

## Kemungkinan dan Batas Hermeneutika Jiwa

Hermeneutika memberikan kontribusi penting bagi kajian jiwa karena ia mengingatkan bahwa manusia tidak dapat dipahami hanya sebagai objek yang memiliki sifat-sifat tertentu. Jiwa hadir dalam pengalaman, tindakan, bahasa, ingatan, emosi, relasi, dan orientasi nilai. Ia harus dibaca melalui tanda-tanda kehidupan yang konkret. Akan tetapi, justru karena hermeneutika bekerja melalui penafsiran, ia membawa batas epistemologis yang tidak boleh diabaikan.

Batas pertama adalah kenyataan bahwa interpretasi tidak identik dengan fakta. Menafsirkan pengalaman tidak berarti bebas mengubah kenyataan. Seseorang dapat memberikan makna tertentu terhadap suatu peristiwa, tetapi makna tersebut tetap harus berhadapan dengan

kenyataan historis, tindakan nyata, dan perspektif lain. Hermeneutika yang kehilangan disiplin terhadap kenyataan dapat berubah menjadi subjektivisme.

Batas kedua adalah kenyataan bahwa tidak semua dimensi manusia dapat direduksi menjadi makna yang diucapkan. Tubuh, proses biologis, kondisi psikologis, struktur sosial, dan lingkungan material turut membentuk kehidupan manusia. Karena itu, hermeneutika jiwa tidak boleh mengambil posisi seolah-olah semua persoalan manusia selesai dengan interpretasi. Ia harus terbuka terhadap psikologi, ilmu saraf, antropologi, sosiologi, sejarah, dan disiplin lain tanpa membiarkan salah satu disiplin mengklaim seluruh makna manusia.

Gadamer sendiri membantu menghindarkan hermeneutika dari gagasan bahwa pemahaman merupakan teknik yang dapat menjamin kepastian mutlak.[180] Pemahaman selalu berlangsung dalam horizon tertentu dan terbuka terhadap perubahan horizon. Hal tersebut bukan kelemahan yang harus disembunyikan, melainkan kondisi dasar manusia sebagai makhluk historis.

Batas ketiga menyangkut problem metafisika. Hermeneutika dapat mengkaji bagaimana manusia mengalami jiwa, bagaimana suatu tradisi memahami *nafs* atau *rūḥ*, bagaimana pengalaman spiritual diberi makna, dan bagaimana keyakinan tentang kehidupan batin membentuk tindakan. Namun dari analisis terhadap pengalaman dan bahasa saja tidak otomatis dapat ditarik kesimpulan metafisik mengenai hakikat jiwa. Pertanyaan apakah jiwa merupakan substansi immaterial, bagaimana hubungannya dengan tubuh, atau apakah ia bertahan setelah kematian berada pada tingkat pertanyaan yang memerlukan argumentasi filosofis dan teologis tersendiri.

Pembedaan tingkat ini sangat penting dalam Religious Studies. Hermeneutika dapat mengambil keyakinan keagamaan secara serius tanpa harus mengubah dirinya menjadi teologi normatif. Sebaliknya, ia dapat mempertahankan sikap kritis tanpa mereduksi keyakinan menjadi sekadar gejala psikologis. Posisi tersebut memungkinkan kajian jiwa untuk memperhatikan makna yang hidup bagi penganut agama sekaligus mempertahankan disiplin akademik dalam menilai klaim-klaim yang diajukan.

Batas keempat terletak pada kemungkinan hermeneutika menjadi terlalu individualistik. Diri memang memiliki dimensi subjektif, tetapi ia selalu dibentuk melalui bahasa, sejarah, institusi, komunitas, dan relasi. Identitas personal tidak lahir dari ruang batin yang kosong. Taylor menunjukkan bahwa sumber-sumber identitas berkaitan erat dengan horizon moral dan sejarah yang lebih luas.[181] Karena itu, membaca jiwa berarti pula membaca dunia yang telah masuk ke dalam diri.

Di tengah kemungkinan dan batas tersebut, konstruksi yang dapat dikembangkan adalah hermeneutika jiwa yang bersifat berlapis. Lapisan pertama bersifat fenomenologis: bagaimana pengalaman dialami. Lapisan kedua bersifat interpretatif: bagaimana pengalaman diberi makna. Lapisan ketiga bersifat naratif: bagaimana pengalaman ditempatkan dalam kisah kehidupan. Lapisan keempat bersifat etis: bagaimana pemaknaan tersebut memengaruhi cara seseorang bertindak. Lapisan kelima bersifat religius-teologis: bagaimana pengalaman dipahami dalam hubungan dengan wahyu, Tuhan, dosa, pertobatan, keselamatan, dan tujuan akhir kehidupan. Lapisan-lapisan tersebut tidak boleh dicampur secara sembarangan, tetapi juga tidak perlu dipisahkan secara mutlak.

Dengan kerangka tersebut, hermeneutika jiwa bukan metode untuk menemukan “isi terdalam” manusia seolah-olah terdapat sebuah inti yang dapat dibuka dan diketahui secara final. Ia merupakan disiplin penafsiran yang membantu memahami bagaimana manusia menjadi dapat dimengerti melalui jejak pengalaman, bahasa, tindakan, ingatan, emosi, kehendak, dan orientasi nilai. Jiwa tidak hanya ditanyakan sebagai “apa”, tetapi juga sebagai “bagaimana ia dialami”, “bagaimana ia ditafsirkan”, “bagaimana ia dibentuk”, dan “ke arah mana ia diarahkan”.

Pada akhirnya, kekuatan hermeneutika justru terletak pada kerendahan hati epistemologisnya. Ia mengakui bahwa manusia tidak pernah sepenuhnya transparan bagi dirinya sendiri. Tetapi pengakuan atas keterbatasan tersebut tidak berarti menyerah kepada ketidakpastian. Sebaliknya, ia membuka kemungkinan bagi pembacaan yang lebih cermat, dialog yang lebih luas, koreksi yang lebih jujur, dan pemahaman yang lebih bertanggung jawab.

Dalam horizon kajian jiwa, hermeneutika dengan demikian dapat ditempatkan bukan sebagai satu-satunya jalan menuju pengetahuan, melainkan sebagai salah satu kerangka penting untuk memahami dimensi makna dari kehidupan batin. Ia menjaga agar jiwa tidak direduksi menjadi objek biologis, tetapi juga mencegahnya diperlakukan sebagai wilayah yang kebal dari pemeriksaan kritis. Di antara reduksionisme dan romantisisme itulah hermeneutika jiwa memperoleh kedudukan intelektualnya: membaca manusia secara mendalam tanpa mengklaim telah menghabiskan seluruh misteri manusia.

# BAB VI — STRUKTUR KITAB DIRI

## Ruh sebagai Dimensi Transenden

Pembicaraan mengenai *rūḥ* menuntut kehati-hatian konseptual sejak awal, sebab istilah ini tidak dapat diperlakukan begitu saja sebagai padanan dari “jiwa”, “spirit”, atau “kesadaran”. Dalam khazanah Islam, *rūḥ* hadir dalam sejumlah konteks dengan cakupan makna yang tidak selalu identik. Al-Qur’an sendiri memberikan batas epistemologis yang penting ketika menyatakan bahwa *rūḥ* termasuk urusan Tuhan dan bahwa pengetahuan manusia mengenainya terbatas (Q.S. al-Isrā’ 17: 85).[182] Pernyataan tersebut bukan sekadar informasi mengenai objek metafisik, melainkan juga sebuah disiplin intelektual: pengetahuan tentang manusia tidak boleh berubah menjadi klaim total mengenai hakikat yang melampaui kapasitas pengetahuan manusia.

Karena itu, menempatkan *rūḥ* sebagai dimensi transenden tidak berarti menjadikannya suatu “benda” metafisik yang berada di dalam tubuh, seolah-olah manusia tersusun dari dua substansi yang dapat dipetakan secara sederhana. Pengertian transenden lebih tepat menunjuk kepada dimensi eksistensi manusia yang tidak habis dijelaskan melalui kategori material, biologis, atau psikologis. Tubuh menerangkan aspek tertentu dari keberadaan manusia; proses mental menerangkan aspek lainnya; tetapi pertanyaan mengenai sumber orientasi terdalam, keterarahan kepada Yang Transenden, makna kehidupan, dan kemungkinan keberlanjutan eksistensi menuntut horizon penjelasan yang berbeda. *Rūḥ* berada pada horizon tersebut.

Dalam kerangka ini, *rūḥ* sebaiknya dipahami secara relasional, bukan secara anatomis. Ia menandai keterarahan manusia kepada sumber kehidupan dan kepada realitas yang melampaui dirinya. Relasi tersebut sekaligus mengandung dimensi etis. Manusia tidak hanya "memiliki" dimensi ruhani; ia dipanggil untuk menata kehidupannya sedemikian rupa sehingga orientasi transenden itu memperoleh bentuk dalam tindakan, penghayatan, dan pembentukan diri. Karena itu, pembicaraan tentang *rūḥ* tidak dapat dipisahkan dari persoalan transformasi manusia.

Tradisi tasawuf memperluas pembacaan tersebut melalui pembedaan sejumlah istilah batin—*nafs*, *qalb*, *rūḥ*, dan *sirr*—yang tidak selalu diperlakukan sebagai bagian-bagian terpisah secara ontologis. Al-Qushayrī, misalnya, memperlihatkan bahwa istilah-istilah tersebut dapat menunjuk pada dimensi-dimensi berbeda dari kehidupan batin manusia, dengan *rūḥ* dikaitkan dengan kehidupan dan kecenderungan kepada cinta ilahi, sementara *qalb* dan *sirr* memperoleh fungsi yang berbeda dalam pengalaman spiritual.[183] Yang penting dari konstruksi tersebut bukanlah membuat anatomi metafisik yang kaku, melainkan menunjukkan bahwa pengalaman manusia terhadap dirinya memiliki kedalaman yang tidak dapat direduksi menjadi satu kategori tunggal.

Dari perspektif ini, *rūḥ* dapat ditempatkan sebagai dimensi transenden yang memberi arah vertikal kepada struktur diri. Ia tidak identik dengan moralitas, tetapi memungkinkan manusia menghayati kehidupan sebagai sesuatu yang memiliki orientasi melampaui kepentingan sesaat. Ia juga tidak identik dengan kesadaran psikologis, sebab seseorang dapat sadar terhadap pengalaman tertentu tanpa secara otomatis mengalami kedalaman transendensi. Perbedaan ini

penting agar istilah spiritual tidak digunakan sebagai sinonim bagi setiap keadaan mental yang tidak biasa.

Dimensi transenden tersebut sekaligus menegaskan keterbatasan pengetahuan tentang manusia. Pengetahuan empiris dapat mengamati korelat biologis, pola perilaku, perubahan afektif, atau pengalaman subjektif; filsafat dapat menganalisis persoalan identitas dan kesadaran; antropologi dapat meneliti simbol dan praktik yang mengelilingi konsep ruh. Akan tetapi, tidak satu pun dari pendekatan itu dengan sendirinya berhak mengklaim telah menyelesaikan pertanyaan metafisik mengenai hakikat *rūḥ*. Sebaliknya, keterbatasan tersebut justru membuka ruang bagi dialog antara ilmu empiris, filsafat, dan teologi.

Konstruksi konseptual yang dapat ditarik dari sini adalah bahwa *rūḥ* merupakan dimensi transenden dalam struktur diri yang berfungsi terutama sebagai horizon keterarahan, bukan sebagai objek yang dapat diperlakukan seperti objek empiris. Ia membuat manusia dapat dipahami bukan semata-mata sebagai organisme yang mengalami dunia, tetapi sebagai makhluk yang dapat menanyakan sumber keberadaannya, mengorientasikan hidup kepada yang dianggap mutlak, dan menghayati perubahan dirinya sebagai perjalanan menuju bentuk keberadaan tertentu. *Rūḥ*, dalam pengertian ini, merupakan dimensi yang memberi kedalaman vertikal kepada seluruh struktur *kitab diri*.

## Nafs sebagai Dimensi Dorongan Diri

Jika *rūḥ* memberikan dimensi vertikal kepada struktur manusia, *nafs* membawa pembahasan kepada wilayah yang lebih dekat dengan

dinamika keinginan, kecenderungan, dorongan, dan pergulatan diri. Namun, *nafs* tidak tepat disamakan begitu saja dengan "nafsu" dalam pengertian populer. Penyamaan tersebut terlalu menyempitkan medan semantik *nafs*, sebab dalam khazanah Islam istilah ini dapat menunjuk kepada diri manusia secara keseluruhan sekaligus kepada dimensi dorongan yang membutuhkan pengendalian.

Al-Qur'an memberikan dasar penting bagi pembacaan etis terhadap *nafs* ketika menggambarkan manusia sebagai makhluk yang diberi kemampuan mengenali kecenderungan moral yang berlawanan dan yang keberhasilannya berkaitan dengan proses penyucian diri (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[184] Struktur ayat tersebut menarik karena *nafs* tidak dipresentasikan sebagai sesuatu yang harus dimusnahkan. Yang menjadi persoalan ialah bagaimana manusia mengolah, menyucikan, atau justru merusak dirinya. Dengan demikian, problem *nafs* adalah problem tata kelola dorongan, bukan penghapusan dorongan.

Dorongan diri memiliki kedudukan ambivalen. Keinginan untuk mempertahankan kehidupan, mencari keamanan, memperoleh pengakuan, membangun relasi, mencapai keberhasilan, bahkan mengejar pengetahuan dapat menjadi energi pembentuk kehidupan. Persoalan muncul ketika dorongan tersebut kehilangan orientasi normatif dan menjadikan dirinya sebagai pusat tunggal penilaian. Pada tahap itu, manusia tidak lagi menggunakan keinginan sebagai daya kehidupan, melainkan ditentukan olehnya. Perbedaan ini penting karena pembinaan jiwa tidak identik dengan represi psikologis.

Dalam tradisi etika dan tasawuf Islam, persoalan tersebut dirumuskan melalui gagasan *tazkiyat al-nafs*, *riyāḍah al-nafs*, dan pengendalian kecenderungan destruktif. Al-Ghazālī memberikan

perhatian besar terhadap hubungan antara *nafs*, *qalb*, *ʻaql*, dan *rūḥ*. Dalam konstruksinya, istilah-istilah tersebut tidak harus dipahami sebagai entitas terpisah, tetapi sebagai cara berbeda untuk menjelaskan fungsi dan keadaan kehidupan batin manusia.[185] Kerangka tersebut memungkinkan *nafs* dibaca bukan hanya sebagai musuh moral, melainkan sebagai medan tempat berlangsungnya perjuangan pembentukan diri.

Di sinilah konsep *nafs* memiliki arti penting bagi *kitab diri*. Diri tidak pernah hadir dalam keadaan netral. Ia membawa sejarah keinginan, luka, kebiasaan, ambisi, ketakutan, dan pola respons yang terbentuk melalui pengalaman. Sebagian dorongan bahkan bekerja sebelum manusia sempat memberikan penilaian reflektif. Karena itu, membaca diri menuntut kemampuan mengenali bukan hanya apa yang diyakini seseorang, tetapi juga apa yang secara aktual menggerakkan tindakannya.

Persoalan tersebut sekaligus menghindarkan kajian jiwa dari moralitas yang terlalu sederhana. Tidak semua keinginan bersifat buruk, sebagaimana tidak semua pengendalian otomatis bersifat baik. Dorongan yang diarahkan secara tepat dapat menjadi tenaga kreativitas dan pengabdian; dorongan yang tidak ditata dapat berubah menjadi keterikatan. Maka ukuran pembentukan diri bukan ketiadaan hasrat, melainkan kualitas hubungan manusia dengan hasratnya.

Dalam konstruksi ini, *nafs* dapat ditempatkan sebagai dimensi dinamika horizontal diri: ia berhadapan dengan dunia, mencari, menghindar, menginginkan, mempertahankan, dan merespons. Dimensi tersebut membutuhkan *ʻaql* untuk memahami, *qalb* untuk menghayati dan menilai secara batin, serta orientasi *rūḥ* untuk

memberikan arah transenden. *Nafs* menjadi problem ketika ia memutuskan hubungan dengan keseluruhan struktur itu dan mengklaim dirinya sebagai pusat.

Konstruksi tersebut menghasilkan suatu pemahaman yang lebih produktif mengenai disiplin diri. Pengendalian diri tidak terutama berarti memusuhi diri, melainkan mengubah struktur hubungan internal sehingga dorongan tidak lagi menjadi penguasa tunggal. Dalam bahasa transformasi spiritual, manusia bergerak dari keadaan ketika ia "digerakkan" oleh dorongan menuju keadaan ketika ia mampu mengintegrasikan dorongan tersebut ke dalam orientasi hidup yang lebih luas.

## Qalb sebagai Dimensi Kesadaran Batin

*Qalb* menempati posisi yang khas karena istilah ini tidak sepenuhnya dapat diterjemahkan sebagai "hati" dalam pengertian anatomis maupun sebagai "perasaan" dalam pengertian psikologis modern. Dalam tradisi Islam, *qalb* merupakan salah satu konsep paling kaya untuk menjelaskan pusat penghayatan, perubahan orientasi batin, penerimaan nilai, dan kedalaman kesadaran manusia. Karena itu, menerjemahkannya hanya sebagai "emosi" akan kehilangan dimensi epistemik dan moralnya.

Keistimewaan *qalb* terletak pada kemampuannya menjadi ruang pertemuan antara mengetahui dan mengalami. Pengetahuan yang bersifat konseptual dapat berada pada tingkat pemahaman intelektual, tetapi belum tentu mengubah seseorang. Seseorang dapat mengetahui kebaikan tanpa mencintainya, memahami bahaya tanpa meninggalkannya, atau mengakui kebenaran secara verbal tanpa

membiarkannya membentuk kehidupan. *Qalb* menunjuk kepada wilayah tempat pengetahuan memperoleh daya transformasional.

Karena itu, kesadaran batin tidak identik dengan kesadaran reflektif sebagaimana dikenal dalam psikologi atau filsafat pikiran. Kesadaran reflektif berhubungan dengan kemampuan menyadari keadaan mental sendiri; kesadaran batin dalam kerangka *qalb* mencakup dimensi evaluatif dan transformatif. Ia menyangkut pertanyaan yang lebih dalam: apa yang dianggap bernilai, kepada apa hati terikat, apa yang dicintai, apa yang ditakuti, dan ke mana orientasi eksistensial diarahkan.

Tradisi tasawuf memandang *qalb* sebagai sesuatu yang dinamis. Dinamika tersebut tercermin bahkan pada akar linguistik istilah *qalb* yang berkaitan dengan perubahan dan pembalikan. Dalam kehidupan spiritual, hati dapat mengalami kejernihan, kegelapan, kehadiran, kelalaian, keteguhan, maupun perubahan orientasi. Karena itu, diri tidak tepat dipandang sebagai struktur psikologis yang selesai; ia merupakan medan pembentukan yang selalu terbuka terhadap perubahan.

Al-Ghazālī memberikan kedudukan penting kepada *qalb* dalam arsitektur batin manusia dan menghubungkannya dengan kemampuan menerima pengetahuan serta mengalami perubahan spiritual.[186] Yang menarik bukan sekadar istilah “hati” itu sendiri, melainkan cara tradisi tersebut menghubungkan pengetahuan dengan transformasi. Pengetahuan yang benar tidak berhenti pada representasi mental; ia memperoleh makna tertinggi ketika mengubah kualitas keberadaan orang yang mengetahui.

Dimensi ini memiliki konsekuensi metodologis bagi studi jiwa. Jika *qalb* hanya dibaca sebagai metafora emosi, sebagian besar kandungan epistemologisnya akan hilang. Sebaliknya, jika *qalb* langsung diperlakukan sebagai organ metafisik yang keberadaannya tidak membutuhkan interpretasi, studi akademik akan kehilangan jarak kritis. Posisi yang lebih produktif adalah memperlakukannya sebagai kategori antropologis-religius yang memungkinkan tradisi Islam berbicara tentang hubungan antara pengetahuan, pengalaman, nilai, dan transformasi diri.

Kajian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah memperlihatkan bagaimana praktik spiritual dipahami oleh komunitas tertentu sebagai proses pembersihan hati dan pikiran yang berkaitan dengan perkembangan kesadaran dan pembentukan jati diri.[187] Nilai akademiknya bukan terletak pada keharusan menerima seluruh klaim metafisik komunitas tersebut, melainkan pada kenyataan bahwa praktik keagamaan dapat menjadi medium konkret pembentukan kesadaran diri. Di sini *qalb* menjadi jembatan antara struktur konseptual dan kehidupan yang dijalani.

Dari perspektif *kitab diri*, *qalb* dapat dirumuskan sebagai dimensi kesadaran batin yang menghubungkan pengetahuan, afeksi, orientasi nilai, dan transformasi eksistensial. Ia tidak menggantikan *'aql*, tetapi mengubah pertanyaan dari "apa yang saya ketahui?" menjadi "apa yang pengetahuan itu lakukan terhadap diri saya?". Pertanyaan kedua inilah yang membuat pembacaan diri bergerak dari epistemologi menuju pembentukan manusia.

## ‘Aql sebagai Dimensi Pemahaman

Jika *qalb* menjelaskan kedalaman penghayatan batin, *‘aql* menunjuk kepada kemampuan manusia untuk memahami, membedakan, menghubungkan, menilai, dan menarik konsekuensi dari apa yang dihadapinya. Karena itu, *‘aql* tidak cukup diterjemahkan sebagai “otak” dan tidak identik sepenuhnya dengan “reason” dalam pengertian filsafat modern. Ia lebih tepat dipahami sebagai kapasitas intelektual manusia yang memungkinkan pengalaman memperoleh struktur pengertian.

Kedudukan *‘aql* menjadi penting karena kehidupan manusia tidak berlangsung hanya dalam bentuk rangsangan dan respons. Manusia dapat mengambil jarak dari pengalaman, menanyakan alasan tindakannya, membandingkan kemungkinan, mengenali kontradiksi, dan mengubah keputusan berdasarkan pemahaman baru. Kemampuan tersebut menjadikan manusia bukan sekadar subjek yang mengalami, melainkan subjek yang dapat menafsirkan pengalaman.

Dalam tradisi intelektual Islam, *‘aql* juga memiliki dimensi etis. Kemampuan berpikir tidak dinilai hanya dari kecanggihan argumentasi, tetapi dari kemampuannya membimbing manusia menuju pengenalan terhadap yang benar dan tindakan yang tepat. Di sini terdapat perbedaan penting antara kecerdasan instrumental dan kebijaksanaan. Seseorang dapat memiliki kemampuan analitis yang tinggi tetapi tetap tidak mampu mengatur hidupnya. *‘Aql* dalam horizon spiritual memperoleh makna ketika pemahaman berhubungan dengan orientasi hidup.

Hubungan antara *‘aql* dan *qalb* juga memperlihatkan bahwa epistemologi Islam tidak mudah dimasukkan ke dalam oposisi modern

antara rasio dan pengalaman batin. Pengetahuan rasional dan penghayatan batin tidak harus ditempatkan sebagai dua wilayah yang saling meniadakan. Justru persoalan manusia muncul ketika keduanya terputus: pengetahuan kehilangan kedalaman moral, sedangkan pengalaman kehilangan kemampuan untuk diuji, ditafsirkan, dan ditata secara konseptual.

Dalam pembacaan terhadap al-Ghazālī, *ʻaql* merupakan bagian dari perangkat batin manusia yang berhubungan erat dengan *qalb*, *nafs*, dan *rūḥ*.[188] Pembacaan ini penting karena menunjukkan bahwa "akal" tidak diposisikan sebagai entitas yang berdiri sendiri. Fungsi intelektual selalu berada dalam jaringan kehidupan manusia secara keseluruhan. Akal dapat membantu menertibkan dorongan, tetapi ia juga dapat digunakan untuk membenarkan kepentingan yang sebenarnya berasal dari *nafs*. Rasionalitas, dengan demikian, tidak otomatis identik dengan kebijaksanaan.

Dimensi tersebut memberikan implikasi metodologis bagi konsep *kitab diri*. Membaca diri bukan hanya membaca pengalaman dan perasaan, tetapi juga memeriksa cara seseorang membangun alasan mengenai dirinya sendiri. Narasi diri dapat mengandung rasionalisasi; keputusan yang tampak masuk akal dapat menyembunyikan kepentingan tertentu; keyakinan yang dianggap objektif dapat terbentuk dari kebiasaan sosial. *ʻAql* justru menjadi penting karena memungkinkan manusia melakukan pemeriksaan kritis terhadap konstruksi dirinya sendiri.

Pada tingkat yang lebih mendalam, *ʻaql* berfungsi sebagai kemampuan membuat distingsi. Ia membedakan antara keinginan dan kebutuhan, antara pengalaman dan interpretasi, antara keyakinan dan

pengetahuan, antara simbol dan realitas yang disimbolkan. Distingsi tersebut merupakan syarat bagi kedewasaan spiritual. Tanpa kemampuan membedakan, pengalaman keagamaan mudah berubah menjadi klaim absolut yang tidak dapat diuji secara intelektual.

Karena itu, *'aql* dalam struktur *kitab diri* dapat dirumuskan sebagai dimensi pemahaman yang memberikan bentuk konseptual kepada pengalaman. Ia tidak menentukan seluruh makna diri, tetapi mencegah diri tenggelam dalam impuls, emosi, atau pengalaman yang tidak terartikulasi. Rasionalitas di sini bukan penguasa tunggal kehidupan batin, melainkan salah satu daya yang memungkinkan manusia memahami apa yang terjadi di dalam dirinya dan mengambil sikap yang bertanggung jawab terhadapnya.

## Fitrah sebagai Orientasi Dasar Manusia

Konsep *fitrah* memperkenalkan dimensi yang berbeda dari struktur diri. Jika *nafs* menggambarkan dinamika dorongan dan *'aql* menggambarkan kemampuan memahami, *fitrah* menunjuk kepada orientasi dasar yang berkaitan dengan cara manusia diciptakan dan keterarahannya kepada agama. Al-Qur'an menghubungkan *fitrah* dengan penciptaan manusia dan agama yang lurus (Q.S. al-Rūm 30: 30).[189] Ayat tersebut menempatkan *fitrah* dalam hubungan langsung dengan orientasi keberagamaan, tetapi tidak mengharuskan *fitrah* dipahami sebagai seperangkat pengetahuan eksplisit yang sudah lengkap sejak lahir.

Justru di sinilah *fitrah* perlu dibedakan dari konsep "insting" dalam psikologi biologis. Insting biasanya menunjuk kepada kecenderungan bawaan yang memiliki pola relatif spesifik. *Fitrah* memiliki medan

makna yang lebih normatif dan eksistensial. Ia menunjuk kepada keadaan dasar manusia yang memungkinkan keterarahan kepada kebenaran, ketundukan kepada Tuhan, dan pencarian makna. Karena itu, *fitrah* tidak identik dengan perilaku aktual manusia. Manusia dapat menyimpang dari orientasi dasarnya melalui kebiasaan, lingkungan, kepentingan, atau keputusan moral.

Perbedaan antara orientasi dasar dan aktualisasi merupakan kunci untuk memahami *fitrah*. Jika *fitrah* dianggap sebagai keadaan psikologis yang selalu tampak dalam perilaku, realitas kejahatan, penolakan agama, dan konflik moral menjadi sulit dijelaskan. Sebaliknya, apabila *fitrah* dipahami sebagai kemungkinan dasar yang selalu dapat direalisasikan atau diselewengkan, struktur manusia menjadi lebih dinamis. Manusia memiliki arah, tetapi arah tersebut tidak menghapus kebebasan dan sejarah.

Konsep ini juga mengubah cara membaca pendidikan. Pendidikan tidak semata-mata dipahami sebagai proses memasukkan nilai dari luar ke dalam diri yang dianggap kosong. Ia dapat dibaca sebagai proses mengaktualkan kemungkinan yang telah ada dalam struktur manusia. Pembentukan diri berarti membantu manusia mengenali, mengolah, dan mengarahkan kecenderungan dasarnya sehingga memperoleh bentuk yang matang dalam kehidupan nyata.

Di sini terdapat kedekatan konseptual antara *fitrah* dan gagasan tentang pembentukan jati diri, tetapi keduanya tidak boleh disamakan. Jati diri merupakan konstruksi biografis dan sosial yang terbentuk melalui pengalaman, ingatan, relasi, dan pilihan. *Fitrah* menunjuk kepada orientasi yang lebih mendasar. Diri personal dapat berubah

berkali-kali, sementara *fitrah* berfungsi sebagai horizon normatif yang memungkinkan perubahan tersebut dinilai.

Pembacaan seperti ini juga menjauhkan *fitrah* dari romantisisme tentang "diri asli". Tidak setiap dorongan spontan merupakan ekspresi *fitrah*. Tidak setiap pengalaman batin merupakan petunjuk kebenaran. Tidak pula setiap rasa nyaman dalam menjalankan sesuatu dapat dianggap sebagai tanda kesesuaian dengan keadaan primordial manusia. *Fitrah* membutuhkan penilaian normatif dan proses pendidikan agar dapat diwujudkan secara benar.

Dalam kerangka *kitab diri*, *fitrah* dapat ditempatkan sebagai orientasi dasar yang memberi arah terhadap seluruh proses pembentukan. Ia bukan satu lapisan psikologis yang dapat diisolasi dari lapisan lain, melainkan prinsip orientatif yang memberi horizon kepada *rūḥ*, *qalb*, *'aql*, dan *nafs*. Ketika dorongan, pemahaman, dan pengalaman batin bergerak menuju arah yang selaras dengan orientasi tersebut, struktur diri mengalami integrasi. Ketika berbagai daya internal bergerak tanpa orientasi, diri menjadi terfragmentasi.

Karena itu, *fitrah* merupakan konsep yang memungkinkan pembahasan jiwa bergerak dari deskripsi menuju teleologi. Ia tidak hanya bertanya "bagaimana manusia berfungsi?", tetapi juga "ke arah mana manusia seharusnya bertumbuh?". Pertanyaan kedua merupakan salah satu ciri penting antropologi religius dan menjadi alasan mengapa *kitab diri* tidak cukup dibaca sebagai peta psikologis. Ia juga merupakan peta orientasi eksistensial.

## Sirr dan Kedalaman Pengalaman Spiritual

Konsep *sirr* membawa struktur *kitab diri* ke wilayah yang paling sulit dipetakan secara konseptual. Secara harfiah berkaitan dengan sesuatu yang tersembunyi atau rahasia, *sirr* dalam terminologi tasawuf menunjuk kepada kedalaman batin yang tidak sepenuhnya tersedia bagi pengamatan biasa, bahkan tidak selalu dapat dijelaskan melalui bahasa konseptual. Kesulitan tersebut bukan kelemahan istilah, melainkan bagian dari maknanya: semakin pengalaman bergerak menuju kedalaman eksistensial, semakin terbatas kemampuan bahasa untuk menangkapnya secara utuh.

Al-Qushayrī menempatkan *sirr* dalam struktur istilah batin yang berkaitan dengan pengalaman kedekatan kepada Tuhan. Dalam uraian tasawufnya, *sirr* dikaitkan dengan wilayah penyaksian langsung dan keadaan batin yang menjadi rahasia antara hamba dan Tuhan.[190] Pernyataan semacam ini harus dibaca dalam kerangka bahasa spiritual tasawuf, bukan diperlakukan sebagai deskripsi empiris mengenai suatu organ tersembunyi dalam tubuh manusia.

Distingsi tersebut sangat penting. Dalam studi akademik, pengalaman mistik tidak boleh langsung diubah menjadi fakta metafisik yang telah terbukti. Ketika seorang sufi menggambarkan pengalaman *mushāhadah*, *kashf*, atau *sirr*, tugas kajian bukan pertama-tama memutuskan apakah pengalaman tersebut “benar” atau “salah” secara metafisik, melainkan memahami struktur pengalaman itu, bahasa yang digunakannya, praktik yang melahirkannya, dan konsekuensi yang ditimbulkannya bagi kehidupan pelaku.

Pada saat yang sama, reduksi pengalaman spiritual menjadi sekadar ilusi psikologis juga tidak memadai. Pengalaman spiritual memiliki

realitas fenomenologis dan sosial bagi orang yang mengalaminya. Ia dapat mengubah cara seseorang memandang diri, mengatur tindakan, memahami penderitaan, dan menafsirkan hubungan dengan orang lain. Realitas pengalaman tersebut tidak otomatis membuktikan interpretasi metafisik yang diberikan pelaku, tetapi interpretasi itu juga tidak dapat dihapus dari objek kajian tanpa kehilangan struktur maknanya.

Kedalaman *sirr* karena itu sebaiknya dipahami sebagai wilayah keterbatasan artikulasi. Ia menunjuk kepada pengalaman yang dialami sebagai lebih dalam daripada bahasa yang dapat menjelaskannya. Dalam kerangka ini, "kedalaman" bukan ukuran kuantitatif, melainkan tingkat keterlibatan eksistensial. Pengalaman menjadi mendalam ketika ia tidak hanya menambahkan informasi tentang diri, tetapi mengubah cara diri berada.

Kajian Yedi Supriadi tentang praktik dzikir dan pembentukan jati diri menunjukkan adanya hubungan yang dinyatakan oleh komunitas yang dikajinya antara praktik spiritual, pembersihan batin, perkembangan kesadaran, pengalaman intuisi, dan pembentukan identitas.[191] Klaim tersebut harus ditempatkan pada tingkat yang tepat: ia merupakan temuan dan konstruksi dari konteks komunitas yang diteliti, bukan bukti universal bahwa setiap pengalaman dzikir menghasilkan kemampuan intuitif tertentu. Justru pembatasan semacam itu memungkinkan kajian spiritual tetap akademik tanpa mereduksi pengalaman religius maupun mengafirmasi klaimnya secara tidak kritis.

*Sirr* dengan demikian dapat ditempatkan sebagai dimensi kedalaman pengalaman spiritual, bukan sebagai objek yang harus dipaksa masuk ke dalam kategori psikologis konvensional. Ia menandai

wilayah ketika pengalaman keagamaan menjadi sangat personal, simbolis, dan transformatif. Namun kedalaman tersebut tidak membebaskan pengalaman dari kritik. Semakin privat pengalaman itu, semakin penting membedakan pengalaman, interpretasi, dan klaim ontologis yang dibangun di atasnya.

Dalam *kitab diri*, *sirr* berfungsi sebagai pengingat bahwa tidak seluruh kehidupan manusia bersifat transparan bagi dirinya sendiri. Manusia dapat mengetahui banyak hal mengenai dirinya sekaligus tetap menyisakan wilayah yang belum dipahaminya. Kesadaran atas keterbatasan tersebut bukan kegagalan pengetahuan, melainkan bentuk kedewasaan epistemologis. Diri yang matang bukan diri yang mengklaim telah mengetahui seluruh rahasianya, melainkan diri yang mampu hidup secara reflektif di hadapan kedalaman yang tidak seluruhnya dapat ditaklukkan oleh konsep.

## Relasi Antar-Dimensi Jiwa

Struktur *rūḥ*, *nafs*, *qalb*, *'aql*, *fitrah*, dan *sirr* tidak seharusnya dibayangkan sebagai susunan seperti organ tubuh yang berdiri berdampingan dalam ruang metafisik. Model demikian akan menghasilkan apa yang dapat disebut sebagai "anatomi jiwa" yang terlalu literal. Dalam khazanah Islam, istilah-istilah tersebut lebih produktif dipahami sebagai kategori-kategori yang memiliki fungsi dan konteks penggunaan berbeda dalam pembahasan tentang keberadaan manusia.[192]

Al-Ghazālī merupakan salah satu tokoh penting yang menunjukkan hubungan erat antara *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan *'aql* dalam pembahasan kehidupan batin.[193] Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, ia menjelaskan bahwa

istilah-istilah tersebut memiliki penggunaan yang saling berkaitan dan dapat menunjuk kepada realitas manusia dari sudut yang berbeda. Karena itu, perbedaan istilah tidak selalu harus dipahami sebagai bukti bahwa terdapat sejumlah substansi metafisik yang berdiri secara terpisah. Kerangka ini penting untuk mencegah pembacaan yang terlalu mekanistik terhadap terminologi tasawuf.

Dalam konstruksi konseptual kitab diri, relasi tersebut dapat dibaca sebagai suatu jaringan dinamis. *Nafs* dapat dibaca terutama dalam hubungannya dengan dorongan, kecenderungan, dan hasrat; ‘*aql* dengan kemampuan memahami, menimbang, dan membedakan; *qalb* dengan pusat kesadaran batin dan orientasi moral-spiritual; *rūḥ* dengan dimensi kehidupan yang memiliki keterarahan transenden; *fitrah* dengan disposisi dasar manusia yang dalam perspektif Qur’ani berkaitan dengan penciptaan manusia dan orientasinya kepada agama yang benar; sedangkan *sirr* dapat digunakan untuk menunjuk kedalaman batin dalam bahasa mistik tertentu.[194] Pemetaan ini merupakan **sintesis konseptual dalam kerangka kitab diri**, bukan klaim bahwa seluruh istilah tersebut memiliki definisi tunggal yang diterima secara seragam dalam seluruh tradisi Islam.

Fungsi-fungsi tersebut tidak bekerja secara terpisah. Perubahan pada satu dimensi dapat mengubah dinamika dimensi lainnya. Ketika *nafs* mendominasi, kemampuan ‘*aql dapat digunakan untuk merasionalisasi kepentingan pribadi. Ketika ‘*aql berkembang tanpa kedalaman *qalb*, pengetahuan dapat kehilangan orientasi moral. Ketika pengalaman *qalb* tidak memperoleh disiplin intelektual, pengalaman batin dapat berubah menjadi klaim yang sulit diuji. Ketika keterarahan transenden tidak terhubung dengan tindakan konkret, spiritualitas

dapat kehilangan dimensi etisnya. Struktur diri, dengan demikian, tidak ditentukan oleh kekuatan satu dimensi, melainkan oleh kualitas hubungan di antara berbagai dimensi tersebut.

Di sinilah gagasan “integrasi” perlu dibedakan dari “keseragaman”. Integrasi tidak berarti seluruh bagian diri harus memiliki fungsi yang sama. Justru struktur yang sehat memungkinkan perbedaan fungsi tetap dipertahankan sambil ditempatkan dalam suatu orientasi bersama. ‘*Aql tetap berpikir, *qalb* tetap menghayati, *nafs* tetap memiliki dorongan, dan *rūḥ* tetap menunjuk kepada dimensi transenden; yang berubah adalah hubungan, orientasi, dan koordinasi di antara berbagai fungsi tersebut. Pernyataan ini sebaiknya dipahami sebagai model analitis, bukan sebagai gambaran anatomi metafisik.

Pembacaan ini juga membantu memahami mengapa transformasi spiritual tidak berlangsung sebagai perubahan informasi semata. Seseorang dapat memperoleh pengetahuan baru tanpa mengalami perubahan orientasi. Sebaliknya, pengalaman mendalam dapat mengubah orientasi tanpa segera menghasilkan artikulasi konseptual yang matang. Dalam kerangka etika dan spiritualitas al-Ghazālī, pengetahuan yang benar memiliki hubungan dengan perubahan keadaan batin dan tindakan, sehingga transformasi tidak berhenti pada penguasaan informasi.[195]

Dalam perspektif psikologi kontemporer, bahasa seperti ini dapat diterjemahkan secara hati-hati ke dalam kategori kognitif, afektif, motivasional, dan identitas. Akan tetapi, penerjemahan tersebut tidak boleh dianggap sebagai ekuivalensi sempurna. Kategori modern memiliki sejarah konseptualnya sendiri. Karena itu, *nafs* tidak boleh langsung disamakan dengan “id”, ‘*aql dengan “ego”, dan *qalb* dengan

“emotion”. Padanan semacam itu mungkin berguna sebagai analogi pedagogis, tetapi berbahaya jika dianggap sebagai identitas konseptual.[196]

Model relasional tersebut akhirnya mengubah cara kitab diri dibaca. Diri bukanlah daftar unsur batin, melainkan pola hubungan antardimensi. Yang perlu dibaca bukan hanya “apa yang ada dalam diri”, tetapi bagaimana dorongan berhubungan dengan pemahaman, bagaimana pemahaman memengaruhi hati, bagaimana orientasi transenden mengarahkan pilihan, dan bagaimana pengalaman mendalam mengubah seluruh konfigurasi tersebut.

Dengan demikian, struktur *rūḥ–nafs–qalb–ʿaql–fitrah–sirr* dalam kerangka kitab diri tidak dimaksudkan sebagai peta anatomi metafisik yang final. Ia merupakan **peta hermeneutis**: suatu cara membaca keberadaan manusia melalui beberapa istilah yang memiliki sejarah panjang dalam Al-Qur’an, hadis, kalam, filsafat, tasawuf, dan etika Islam. Nilai model ini terletak bukan pada klaim bahwa ia menggambarkan “bagian-bagian” jiwa secara empiris, tetapi pada kemampuannya membantu menjelaskan bagaimana manusia mengalami dorongan, berpikir, merasakan, mengingat, mengorientasikan diri, dan melakukan transformasi spiritual.

## Diri Personal dan Diri Sosial

Struktur jiwa tidak pernah beroperasi dalam ruang yang sepenuhnya privat. Manusia menjadi dirinya melalui relasi. Bahasa yang digunakan untuk menamai diri, nilai yang dianggap penting, simbol yang membentuk ingatan, bahkan gambaran tentang kehidupan yang baik diperoleh dan dikembangkan melalui interaksi dengan dunia

sosial. Karena itu, *kitab diri* tidak dapat dibatasi pada wilayah interioritas.

Diri personal menunjuk kepada kontinuitas subjektif: pengalaman tentang "aku", ingatan autobiografis, orientasi hidup, karakter, keyakinan, dan perasaan mengenai siapa diri seseorang. Diri sosial menunjuk kepada cara "aku" dibentuk melalui pengakuan, norma, peran, institusi, komunitas, dan relasi. Keduanya tidak identik, tetapi tidak dapat dipisahkan. Manusia mengenali dirinya sebagai individu justru melalui dunia simbolik dan relasional yang menyediakan bahasa bagi pengenalan tersebut.

Kajian antropologis mengenai konsep jiwa memperlihatkan pentingnya dimensi sosial-budaya tersebut. Studi Stevan Harrell mengenai konsep *ling-hun* dalam agama rakyat Tiongkok menunjukkan bahwa konsep "soul" tidak dapat dilepaskan dari konstruksi budaya mengenai kemanusiaan dan kepribadian individual.[197] Nilai penting studi tersebut bagi *kitab diri* terletak pada pelajaran metodologisnya: kategori jiwa tidak dapat diasumsikan memiliki makna universal hanya karena istilah "soul" digunakan untuk menerjemahkannya.

Diri sosial juga memengaruhi cara pengalaman batin ditafsirkan. Kesedihan dapat dipahami sebagai gangguan psikologis, ujian spiritual, akibat relasi sosial, atau kombinasi dari semuanya. Pengalaman tertentu dapat diberi nama sebagai "wahyu", "intuisi", "bisikan hati", "gangguan", atau "gejala", bergantung pada kerangka interpretatif komunitas. Artinya, pengalaman personal tidak pernah sepenuhnya bebas dari bahasa sosial yang menyediakan kategori untuk memahaminya.

Namun, mengakui konstruksi sosial tidak berarti meniadakan subjektivitas. Manusia bukan sekadar produk norma. Ia juga dapat menolak, menafsirkan ulang, atau mentransformasikan struktur sosial yang membentuknya. Di sinilah dimensi reflektif menjadi penting. Diri memiliki kemampuan untuk mengambil jarak dari identitas sosial yang diwarisinya dan bertanya apakah kehidupan yang dijalani benar-benar sesuai dengan orientasi terdalamnya.

Dalam konteks keagamaan, proses tersebut dapat terlihat dalam praktik pertobatan, *muhāsabah*, dzikir, pendidikan moral, atau perubahan komunitas. Identitas lama tidak selalu hilang, tetapi dapat ditafsirkan kembali. Yedi Supriadi, misalnya, menghubungkan praktik spiritual dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah dengan pembentukan jati diri.[198] Hal tersebut memperlihatkan bahwa identitas spiritual tidak hanya merupakan keyakinan individual, tetapi dibentuk melalui praktik, komunitas, dan pengalaman yang dijalani bersama.

Hubungan personal-sosial juga menuntut kehati-hatian terhadap konsep autentisitas. Diri yang autentik tidak berarti diri yang bebas dari pengaruh sosial. Tidak ada manusia yang membentuk bahasa dan nilai dari ketiadaan. Autentisitas lebih tepat dipahami sebagai kemampuan merefleksikan warisan sosial dan mengambil kepemilikan eksistensial terhadapnya. Seseorang menjadi dirinya bukan dengan keluar dari seluruh relasi, melainkan dengan mengolah relasi tersebut menjadi bagian dari kehidupan yang dipilih secara sadar.

Dalam *kitab diri*, dimensi personal dan sosial karena itu harus ditempatkan sebagai dua sisi dari proses pembentukan manusia. Diri personal memberikan kontinuitas subjektif, sedangkan diri sosial menyediakan ruang simbolik tempat kontinuitas itu memperoleh

bentuk. Jiwa tidak kehilangan kedalamannya karena bersifat sosial; justru kedalaman jiwa sering hanya dapat dikenali melalui cara seseorang berhubungan dengan orang lain, menerima norma, menolak ketidakadilan, mencintai, memaafkan, dan mengubah dirinya.

## Struktur Berlapis Kitab Diri

Istilah "struktur berlapis" tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa manusia tersusun dari sejumlah komponen metafisik yang dapat dipisahkan seperti lapisan material. Ia merupakan model analitis untuk memahami kenyataan bahwa manusia dapat mengalami dirinya melalui berbagai tingkat sekaligus. Seseorang dapat memiliki dorongan tertentu, memahami dorongan itu secara rasional, merasakan konflik batin karenanya, menilainya secara moral, menghubungkannya dengan orientasi spiritual, dan akhirnya mengintegrasikan pengalaman tersebut ke dalam identitas. Satu peristiwa yang sama dapat memiliki makna berbeda pada setiap tingkat.

Lapisan pertama dapat disebut sebagai tingkat dorongan dan dinamika, yang terutama direpresentasikan oleh *nafs*. Pada tingkat ini manusia mengalami kebutuhan, keinginan, ketakutan, ambisi, dan kecenderungan. Lapisan kedua merupakan tingkat pemahaman yang direpresentasikan oleh *ʿaql*. Pengalaman mulai diolah menjadi konsep, alasan, penilaian, dan keputusan. Lapisan ketiga adalah tingkat penghayatan batin yang direpresentasikan oleh *qalb*, tempat pengetahuan memperoleh bobot afektif dan moral.

Di atas ketiganya terdapat dimensi orientatif *rūḥ* dan *fitrah*. Keduanya tidak harus dianggap sebagai "lapisan yang lebih tinggi" secara spasial, melainkan sebagai horizon yang memberikan arah. *Rūḥ*

menandai keterarahan transenden, sedangkan *fitrah* menunjuk kepada orientasi dasar manusia sebagaimana dipahami dalam kerangka keagamaan Islam. *Sirr* kemudian menunjukkan kedalaman pengalaman spiritual yang mungkin muncul ketika kehidupan batin mencapai intensitas tertentu.

Model ini mempunyai keuntungan karena tidak menghapus pluralitas fungsi manusia. Namun, model tersebut juga memiliki keterbatasan. Ia mudah disalahgunakan menjadi hierarki kaku yang menganggap setiap pengalaman tertentu pasti berasal dari satu "bagian" tertentu. Padahal terminologi tasawuf sendiri menunjukkan variasi penggunaan. Al-Qushayrī, misalnya, membahas *nafs*, *qalb*, *rūḥ*, dan *sirr* melalui fungsi yang berbeda, tetapi tidak berarti bahwa seluruh tradisi tasawuf sepakat mengenai satu skema tunggal.[199]

Struktur berlapis juga tidak identik dengan model perkembangan linear. Manusia tidak otomatis bergerak dari *nafs* menuju *sirr* secara permanen. Kehidupan manusia bersifat dinamis. Seseorang dapat mengalami kejernihan dan kelalaian secara bergantian; dapat memahami sesuatu secara intelektual tetapi gagal mewujudkannya; dapat mengalami pengalaman spiritual yang kuat tetapi kembali kepada pola lama. Karena itu, lapisan-lapisan tersebut lebih tepat dipahami sebagai medan yang terus berinteraksi.

Konsekuensi metodologisnya cukup penting. Ketika seseorang menceritakan pengalaman religius, peneliti tidak seharusnya langsung menyimpulkan bahwa pengalaman tersebut adalah "pengalaman ruhani". Ia perlu menanyakan bagaimana pengalaman itu muncul, bagaimana ditafsirkan, apa dorongan yang menyertainya, bagaimana diproses secara kognitif, bagaimana dirasakan secara batin, serta

bagaimana pengalaman tersebut ditempatkan dalam kerangka keagamaan. Pendekatan demikian memungkinkan pengalaman dipahami tanpa kehilangan kompleksitasnya.

Struktur berlapis juga membuka kemungkinan dialog antara khazanah Islam dan disiplin kontemporer. *Nafs* dapat didialogkan dengan studi motivasi dan regulasi diri; *'aql* dengan studi kognisi; *qalb* dengan kajian afeksi dan kesadaran reflektif; *rūḥ* dengan kajian transendensi dan spiritualitas; *fitrah* dengan antropologi filosofis; sedangkan *sirr* dengan fenomenologi pengalaman mistik. Dialog tersebut tidak berarti menyamakan kategori-kategori tersebut, melainkan mencari titik pertemuan tanpa menghapus perbedaan epistemologis.

Dalam konstruksi *kitab diri*, struktur berlapis akhirnya menunjukkan bahwa manusia bukan objek satu dimensi. Ia memiliki kedalaman yang hanya dapat dipahami melalui pembacaan lintas tingkat. Kekuatan model ini justru terletak pada kemampuannya mempertahankan pluralitas pengalaman sambil tetap menghubungkannya dalam suatu keseluruhan.

## Model Konseptual Awal Kitab Diri

Setelah berbagai dimensi dibedakan, persoalan berikutnya ialah bagaimana seluruhnya dapat disusun menjadi suatu model yang koheren tanpa mereduksi kekayaan tradisi Islam. Model Kitab Diri yang dikembangkan di sini tidak dimaksudkan sebagai doktrin baru mengenai struktur metafisik manusia. Ia merupakan konstruksi analitis yang mempertemukan sejumlah kategori tradisional untuk membaca manusia sebagai teks hidup: memiliki orientasi, dorongan, kemampuan

memahami, kedalaman batin, sejarah personal, dan relasi sosial. Karena itu, model ini harus dibaca sebagai **model hermeneutis**, bukan sebagai klaim bahwa manusia secara harfiah tersusun atas enam komponen metafisik yang dapat dipetakan seperti organ.

Model awal tersebut dapat digambarkan sebagai struktur konsentris sekaligus relasional. *Nafs* ditempatkan pada wilayah dinamika dorongan dan respons terhadap dunia; ‘*aql* mengolah pengalaman menjadi pemahaman dan penilaian; *qalb* menghubungkan pemahaman dengan penghayatan, nilai, dan perubahan batin; *rūḥ* memberikan orientasi transenden; *fitrah* menjadi horizon dasar yang mengarahkan proses pembentukan; sementara *sirr* menandai kedalaman pengalaman yang tidak sepenuhnya dapat direduksi menjadi konsep atau bahasa. Pemetaan ini merupakan sintesis konseptual yang dikembangkan dalam monograf ini. Ia memperoleh inspirasi dari sejarah penggunaan istilah-istilah tersebut dalam khazanah Islam, tetapi tidak boleh dianggap sebagai satu sistem terminologis yang disepakati secara seragam oleh seluruh ulama.[200]

Al-Ghazālī sangat penting dalam kerangka ini karena pembahasannya mengenai *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan ‘*aql menunjukkan bahwa istilah-istilah tersebut memiliki penggunaan yang berbeda sekaligus saling berhubungan.[201] Dengan demikian, model Kitab Diri tidak perlu mengubah istilah-istilah tersebut menjadi “bagian-bagian” yang terpisah secara mekanistik. Yang lebih penting adalah memahami fungsi dan hubungan konseptual yang muncul ketika manusia dibicarakan dari sudut kehidupan batin, pengetahuan, kehendak, dan transformasi spiritual.

Model ini dapat disebut “kitab” karena manusia tidak hadir sebagai teks yang telah selesai. Ia terus ditulis melalui pengalaman, pilihan, kebiasaan, relasi, ingatan, pengetahuan, dan orientasi spiritual. Namun manusia juga bukan penulis absolut atas dirinya. Ia menerima tubuh, sejarah kelahiran, bahasa, keluarga, kebudayaan, dan kondisi eksistensial yang tidak dipilihnya. Karena itu, metafora kitab memiliki dua arah: manusia menulis dirinya melalui tindakan, tetapi juga membaca dirinya melalui warisan yang telah lebih dahulu membentuknya. Dalam kerangka hermeneutika Paul Ricoeur, diri tidak dipahami sebagai sesuatu yang sepenuhnya transparan bagi dirinya sendiri, melainkan dipahami melalui berbagai mediasi, termasuk bahasa, tindakan, ingatan, dan narasi.[202]

Dimensi *nafs* dalam model ini merupakan wilayah tempat kehidupan memperoleh energi dorongan. Ia membuat manusia menginginkan dan bergerak. Tanpa dorongan, tidak ada tindakan; tetapi tanpa pengaturan, dorongan dapat menguasai diri. Dalam pembahasan al-Ghazālī, *nafs* memiliki sejumlah penggunaan dan dapat dikaitkan dengan dimensi diri manusia maupun kecenderungan-kecenderungan yang perlu didisiplinkan.[203] Karena itu, *nafs* dalam model Kitab Diri tidak boleh direduksi hanya menjadi “hasrat” dalam pengertian psikologi modern.

‘*Aql* kemudian memberikan kemampuan untuk membaca dorongan tersebut, membedakan kemungkinan, dan menyusun pertimbangan. Ia memungkinkan pengalaman tidak berhenti pada reaksi, tetapi diolah menjadi pengetahuan dan penilaian. Dalam kerangka al-Ghazālī, ‘*aql juga mempunyai hubungan erat dengan *qalb*, sehingga kemampuan mengetahui tidak berdiri di luar kehidupan batin manusia.[204]

*Qalb* mengubah pemahaman menjadi orientasi batin: sesuatu bukan hanya diketahui, tetapi dianggap bernilai, dicintai, ditakuti, atau ditolak. Karena itu, *qalb* dalam model ini bukan sekadar sinonim bagi emosi. Ia menunjuk kepada pusat batin yang dalam tradisi Islam memiliki hubungan dengan pengetahuan, niat, moralitas, dan transformasi spiritual. Dengan demikian, proses pembentukan manusia tidak berhenti pada mengetahui apa yang benar; persoalannya juga adalah bagaimana kebenaran tersebut membentuk orientasi batin dan tindakan.

*Rūḥ* dan *fitrah* memberikan dimensi teleologis. Manusia tidak sekadar bergerak; ia bergerak menuju sesuatu. Orientasi tersebut dapat dibaca secara religius sebagai keterarahan kepada Tuhan dan kehidupan yang sesuai dengan tujuan penciptaan. Al-Qur'an menyatakan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah dalam QS. al-Dhāriyāt [51]:56.[205] Dalam kerangka Kitab Diri, ayat tersebut tidak dipakai untuk menyatakan bahwa setiap tindakan manusia secara empiris telah terarah kepada ibadah, melainkan sebagai dasar normatif mengenai orientasi eksistensial manusia dalam perspektif Islam.

Di sini *fitrah* berfungsi sebagai jembatan antara ontologi dan teleologi. Al-Qur'an menghubungkan *fiṭrat Allāh* dengan penciptaan manusia dan agama yang lurus dalam QS. al-Rūm [30]:30.[206] Namun, menjadikan *fitrah* sebagai "horizon orientatif" merupakan langkah interpretatif dalam model Kitab Diri. Ia tidak berarti bahwa manusia secara otomatis menjalankan orientasi tersebut tanpa penyimpangan. Justru sejarah kehidupan manusia merupakan ruang tempat disposisi

dasar, kebiasaan, pendidikan, lingkungan, pilihan, dan tanggung jawab moral saling berinteraksi.

Karena itu, pembentukan diri merupakan proses aktualisasi, bukan sekadar penemuan "jati diri" yang telah selesai. Manusia menjadi dirinya melalui cara ia merespons dorongan, mengolah pengetahuan, membentuk hati, menjalani relasi, dan mengarahkan kehidupan kepada nilai yang dianggap tertinggi. Dalam perspektif Ricoeur, pembentukan identitas juga tidak dapat dilepaskan dari waktu, tindakan, ingatan, relasi dengan orang lain, dan narasi yang digunakan manusia untuk memahami perjalanan hidupnya.[207]

*Sirr* memberikan batas terhadap ambisi model itu sendiri. Tidak seluruh pengalaman manusia dapat dijelaskan oleh model konseptual. Ada pengalaman yang hanya dapat didekati melalui narasi, simbol, praktik, dan penghayatan. Dalam penggunaan terminologi tasawuf, *sirr* memiliki sejarah dan konteks yang beragam sehingga tidak tepat diperlakukan sebagai istilah yang memiliki definisi tunggal dalam seluruh tradisi Islam.[208] Karena itu, dalam Kitab Diri, *sirr* lebih tepat ditempatkan sebagai penanda **batas kedalaman yang tidak sepenuhnya terobjektifikasi**, bukan sebagai "organ keenam" dalam anatomi jiwa.

Kesadaran akan batas ini penting agar Kitab Diri tidak berubah menjadi sistem tertutup yang mengklaim telah menjelaskan manusia secara sempurna. Model yang baik bukan model yang meniadakan misteri, melainkan model yang mampu menunjukkan di mana penjelasan konseptual harus berhenti. Dalam pengertian tersebut, ketidakfinalan model bukan kelemahan, melainkan bagian dari prinsip epistemiknya.

Konstruksi tersebut juga memungkinkan Kitab Diri dibaca pada dua arah. Secara vertikal, ia bergerak dari pengalaman diri menuju orientasi transenden. Secara horizontal, ia bergerak dari kehidupan batin menuju relasi sosial dan sejarah. Manusia tidak dapat mencapai kedalaman spiritual dengan meninggalkan kemanusiaan konkret; sebaliknya, kehidupan sosial kehilangan arah ketika terputus dari refleksi mengenai makna dan orientasi terdalam. Ricoeur juga menempatkan diri dalam hubungan dengan dunia, orang lain, tindakan, bahasa, dan waktu, sehingga identitas tidak dapat dipahami sebagai konstruksi yang sepenuhnya terisolasi.[209]

Karena itu, model awal Kitab Diri dapat dirumuskan melalui lima proposisi.

1. **Manusia merupakan struktur multidimensional** yang tidak dapat direduksi kepada satu fakultas atau satu istilah antropologis.
2. Dimensi-dimensi tersebut saling berinteraksi dan tidak bekerja secara isolatif.
3. **Pembentukan diri merupakan proses dinamis**, bukan keadaan statis yang selesai sekali untuk selamanya.
4. Pengalaman personal selalu berhubungan dengan konteks sosial, budaya, sejarah, dan relasional.
5. **Dalam perspektif Islam, pembacaan diri memperoleh horizon normatif** melalui *fitrah*, keterarahan kepada Allah, dan proses penyucian diri.

Kelima proposisi tersebut harus dibedakan antara mana yang bersumber dari tradisi dan mana yang merupakan formulasi konseptual monograf. Al-Qur'an memberikan dasar normatif bagi pembahasan mengenai *fitrah* dan orientasi ibadah; al-Ghazālī menyediakan sumber

penting untuk memahami hubungan *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan ‘*aql; sedangkan konsep “Kitab Diri” sebagai jaringan hermeneutis merupakan konstruksi teoritis yang dikembangkan dalam penelitian ini.[210]

Model ini belum merupakan sistem final, dan justru ketidakfinalannya bersifat produktif. Ia menyediakan kerangka untuk menguji bagaimana konsep-konsep jiwa bekerja dalam pengalaman keagamaan yang konkret. Ia juga memungkinkan dialog dengan filsafat, psikologi, antropologi, studi kesadaran, dan ilmu-ilmu kognitif tanpa menyerahkan seluruh makna manusia kepada salah satu disiplin tersebut. Dengan demikian, model ini bersifat terbuka terhadap koreksi empiris, kritik filosofis, dan evaluasi teologis.

Kitab Diri pada akhirnya bukan kitab yang dibaca untuk menemukan satu definisi tentang manusia. Ia adalah konstruksi hermeneutis untuk membaca manusia sebagai keberadaan yang sekaligus mengalami, menginginkan, memahami, merasakan, mengingat, berelasi, dan mencari orientasi transenden. Nilai konseptualnya terletak pada kemampuan mempertahankan kompleksitas tersebut tanpa menjadikannya kekacauan. Diri dapat dibaca karena ia memiliki struktur; tetapi ia tidak pernah sepenuhnya selesai dibaca karena kedalamannya selalu melampaui setiap deskripsi yang dibuat tentangnya.

**Model Konseptual Awal Kitab Diri** dapat diringkas sebagai hubungan dinamis:

a. Nafs → dorongan dan gerak
b. ‘Aql → pemahaman dan penilaian
c. Qalb → penghayatan, nilai, dan orientasi batin

d. Rūḥ → keterarahan transenden
e. Fitrah → horizon orientatif dasar
f. Sirr → kedalaman dan batas artikulasi

Namun tanda panah tersebut tidak menunjukkan urutan linear. Ia menunjukkan hubungan timbal balik. Dorongan memengaruhi pemikiran; pemikiran dapat menata dorongan; pemahaman membentuk hati; orientasi transenden menilai kembali pilihan; dan pengalaman mendalam dapat mengubah cara seseorang memahami dirinya. Seluruh proses berlangsung dalam tubuh, sejarah, bahasa, relasi sosial, dan lingkungan kehidupan. Dalam pengertian inilah manusia dapat dibaca sebagai kitab yang terus terbentuk, ditafsirkan, dan ditulis ulang tanpa pernah menjadi teks yang sepenuhnya selesai.

# BAGIAN III
# JIWA, KESADARAN, DAN PENGALAMAN KEAGAMAAN
# BAB VII — KESADARAN DAN PEMBENTUKAN DIRI

## Hakikat Kesadaran

Kesadaran merupakan salah satu konsep paling sulit dalam kajian manusia karena ia sekaligus menjadi syarat kemungkinan pengetahuan tentang manusia dan objek yang hendak dipahami. Manusia tidak hanya mengalami dunia; ia juga mengalami bahwa dirinya sedang mengalami dunia. Ia tidak sekadar merasakan sakit, tetapi dapat menyadari bahwa dirinya sedang sakit; tidak sekadar mengambil keputusan, tetapi dapat menimbang alasan keputusan tersebut; tidak sekadar menjalankan suatu tindakan, tetapi dapat mempertanyakan apakah tindakan itu benar, pantas, atau bermakna. Kesadaran karena itu tidak memadai apabila dipahami hanya sebagai keadaan “terjaga” atau sebagai keberadaan informasi dalam sistem kognitif. Ia menyangkut cara pengalaman hadir bagi subjek sekaligus kemungkinan subjek mengambil jarak terhadap pengalaman tersebut.

Filsafat pikiran kontemporer menunjukkan bahwa kesadaran tetap menjadi persoalan yang belum memiliki penjelasan tunggal yang disepakati. Persoalannya bukan hanya bagaimana proses mental berlangsung, melainkan bagaimana pengalaman memiliki karakter

subjektif—bagaimana sesuatu "dialami" oleh seseorang. Karena itu, kesadaran mempunyai dimensi fenomenal yang tidak identik dengan seluruh aktivitas mental. Seseorang dapat melakukan proses mental tanpa menyadarinya, sementara kesadaran menunjuk pada keadaan mental sejauh terdapat suatu bentuk kehadiran pengalaman bagi subjek.[211]

Perbedaan tersebut penting bagi kajian keagamaan. Jika kesadaran direduksi menjadi aktivitas neurologis, kajian agama berisiko menganggap pengalaman religius selesai dijelaskan ketika korelasi biologisnya ditemukan. Sebaliknya, apabila kesadaran dianggap semata-mata sebagai realitas spiritual yang berada di luar seluruh proses jasmaniah, kajian tersebut berisiko mengabaikan dimensi tubuh, bahasa, memori, emosi, dan lingkungan sosial yang turut membentuk pengalaman manusia. Posisi yang lebih hati-hati ialah membedakan tingkat penjelasan. Penjelasan neurobiologis dapat menerangkan kondisi yang memungkinkan suatu pengalaman; psikologi dapat menjelaskan struktur proses mental; fenomenologi dapat mendeskripsikan bagaimana pengalaman hadir; sedangkan Religious Studies dapat menelaah bagaimana pengalaman tersebut memperoleh makna keagamaan dalam suatu tradisi.

Kesadaran juga tidak identik dengan refleksi. Banyak pengalaman berlangsung sebelum seseorang secara eksplisit memikirkan dirinya sendiri. Fenomenologi menyebut bentuk paling elementer ini sebagai kesadaran-diri prareflektif: pengalaman hadir bagi subjek sebagai pengalaman yang dialaminya, tanpa terlebih dahulu menjadikan diri sebagai objek pengamatan.[212] Pembedaan ini menghindarkan pemahaman yang terlalu intelektualistik tentang kesadaran. Kesadaran

manusia tidak baru muncul ketika seseorang berkata, “Saya sadar bahwa saya sedang berpikir.” Bahkan tindakan berpikir tersebut telah berlangsung dalam horizon pengalaman sebelum menjadi objek refleksi.

Dalam perspektif keagamaan, persoalan menjadi lebih kompleks karena kesadaran bukan hanya persoalan epistemik, tetapi juga persoalan eksistensial. Kesadaran memungkinkan manusia mengalami keterbatasan dirinya, menyadari ketergantungan, merasakan keterarahan kepada sesuatu yang dianggap melampaui dirinya, serta menilai kembali cara hidup yang telah dijalani. Kesadaran semacam ini dapat menjadi titik temu antara pengalaman psikologis dan orientasi religius tanpa harus menganggap keduanya identik.

Al-Qur’an memberikan salah satu horizon penting ketika menggambarkan jiwa sebagai sesuatu yang memiliki kemungkinan pengenalan terhadap kecenderungan moral dan sekaligus kemungkinan transformasi. Jiwa disebut telah diberi kemampuan membedakan jalan kefajiran dan ketakwaan, sementara keberhasilan manusia dikaitkan dengan penyucian jiwa dan kegagalannya dengan pengotoran jiwa (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[213] Ayat tersebut tidak memberikan teori psikologi dalam pengertian modern, tetapi membuka horizon antropologis yang penting: manusia bukan sekadar organisme yang menerima rangsangan, melainkan subjek yang berada dalam ketegangan antara kecenderungan, pengenalan moral, pilihan, dan pembentukan diri.

Dari sini, kesadaran dapat ditempatkan sebagai dimensi penghubung antara pengalaman dan pembentukan diri. Kesadaran membuat pengalaman dapat menjadi bahan refleksi; refleksi

memungkinkan penilaian; penilaian membuka kemungkinan perubahan; dan perubahan yang berlangsung terus-menerus dapat membentuk orientasi hidup. Kesadaran bukanlah produk akhir dari pembentukan manusia. Ia merupakan ruang dinamis tempat manusia terus-menerus menjadi dirinya.

## Kesadaran Diri dan Self-Awareness

Kesadaran diri perlu dibedakan dari kesadaran secara umum. Kesadaran memungkinkan seseorang mengalami dunia, sedangkan kesadaran diri menambahkan dimensi bahwa pengalaman tersebut hadir sebagai pengalaman dirinya. Perbedaan ini tampak sederhana, tetapi secara filosofis sangat menentukan. Jika kesadaran dipahami sebagai keterbukaan terhadap sesuatu, kesadaran diri menyangkut cara subjek mengalami dirinya sebagai subjek dari keterbukaan tersebut.

Dalam filsafat kontemporer, *self-awareness* lazim dipahami sebagai kesadaran terhadap diri sendiri, tetapi konsep tersebut tidak harus berarti bahwa diri selalu hadir sebagai objek yang diamati. Ada perbedaan antara melihat tubuh sendiri sebagai objek, mengenali diri dalam sebuah foto, mengetahui bahwa "saya" sedang mengalami sesuatu, dan membangun narasi mengenai siapa diri saya. Kesadaran diri mempunyai bentuk-bentuk yang bertingkat dan tidak seluruhnya bergantung pada refleksi konseptual.[214]

Fenomenologi memberikan koreksi penting terhadap kecenderungan memahami diri sebagai benda batin yang dapat diamati seperti objek eksternal. Kesadaran diri yang paling elementer bersifat prareflektif: ketika seseorang merasa takut, ia tidak terlebih dahulu harus membentuk representasi mental tentang "diri saya yang sedang

takut." Ketakutan itu sudah dialami dari perspektif orang pertama. Demikian pula ketika seseorang mengingat, berharap, menderita, atau bergembira. Pengalaman tersebut secara implisit diberikan sebagai pengalaman yang dialami oleh subjek tertentu.[215]

Pembedaan ini memiliki konsekuensi metodologis bagi studi jiwa. Jika *self-awareness* dipahami hanya sebagai introspeksi, dimensi paling dasar dari kehidupan sadar justru akan terlewatkan. Sebaliknya, jika seluruh pengalaman langsung dianggap sebagai pengetahuan yang sempurna tentang diri, persoalan juga menjadi terlalu sederhana. Manusia dapat mengalami dirinya secara langsung tetapi tetap keliru dalam menafsirkan motif, ingatan, atau identitasnya. Karena itu, kesadaran diri tidak identik dengan transparansi diri.

Di sinilah muncul perbedaan antara "mengalami diri" dan "mengetahui diri." Yang pertama bersifat fenomenologis; yang kedua bersifat epistemik dan interpretatif. Seseorang dapat merasakan kecemasan tanpa mengetahui sebabnya. Ia dapat merasakan konflik batin tanpa mampu merumuskan sumber konflik tersebut. Ia dapat menjalankan kebiasaan tertentu tanpa menyadari struktur dorongan yang membuat kebiasaan itu bertahan. Kesadaran diri karena itu mempunyai kedalaman yang tidak selalu tersedia dalam refleksi spontan.

Dalam horizon keagamaan, kesadaran diri memperoleh dimensi etis karena manusia tidak hanya dituntut mengetahui bahwa ia ada, tetapi juga mempertanggungjawabkan cara keberadaannya. Al-Qur'an memerintahkan agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk "hari esok" (Q.S. al-Hashr 59: 18).[216] Secara tekstual, ayat ini berbicara dalam horizon ketakwaan dan

pertanggungjawaban di hadapan Allah. Dalam konstruksi konseptual pembahasan ini, ia dapat dibaca sebagai dasar bagi bentuk refleksivitas etis: manusia diarahkan untuk melihat kembali tindakan yang telah dilakukan dan menghubungkannya dengan orientasi masa depan.

Refleksivitas semacam itu berbeda dari narsisisme. Narsisisme memusatkan perhatian pada citra diri; refleksivitas etis mengarahkan perhatian pada kualitas keberadaan diri. Yang pertama bertanya, "Bagaimana saya terlihat?" Yang kedua bertanya, "Menjadi manusia seperti apakah saya melalui apa yang saya lakukan?" Perbedaan ini penting dalam pembahasan kesadaran religius, sebab agama tidak selalu menghendaki peningkatan perhatian kepada ego. Dalam banyak tradisi keagamaan, justru terdapat upaya untuk mengkritik keterpusatan ego dan mengarahkan kesadaran kepada sesuatu yang lebih luas daripada kepentingan diri.

Kesadaran diri, karena itu, sebaiknya dipahami sebagai kapasitas refleksif yang memungkinkan manusia mengalami, mengenali, menilai, dan menata relasinya dengan dirinya sendiri. Ia bukan substansi tambahan di balik manusia, melainkan suatu struktur keterbukaan yang membuat kehidupan manusia dapat menjadi objek penghayatan, penilaian, dan transformasi.

## Kesadaran Moral

Kesadaran moral menandai perubahan penting dalam cara manusia berhubungan dengan tindakannya. Pada tingkat paling elementer, manusia bertindak karena dorongan, kebiasaan, kebutuhan, atau respons terhadap keadaan. Pada tingkat moral, tindakan memasuki ruang penilaian: seseorang tidak hanya melakukan sesuatu, tetapi

memahami bahwa tindakannya dapat dinilai sebagai baik atau buruk, adil atau zalim, patut atau tercela, bertanggung jawab atau tidak bertanggung jawab.

Karena itu, kesadaran moral tidak dapat disamakan dengan pengetahuan tentang aturan moral. Seseorang dapat mengetahui suatu norma tanpa menghayatinya sebagai alasan yang mengikat bagi tindakannya. Pengetahuan normatif baru menjadi kesadaran moral ketika norma tersebut berhubungan dengan penilaian terhadap tindakan dan posisi diri sebagai pelaku. Kesadaran moral memiliki dimensi refleksif: manusia dapat menilai bukan hanya tindakan orang lain, melainkan tindakan dirinya sendiri.

Dalam filsafat moral, tanggung jawab biasanya berkaitan dengan atribusi kapasitas tertentu kepada agen: seseorang dipandang bertanggung jawab ketika tindakannya dapat dipahami sebagai tindakan yang berasal dari kemampuan dan kekuasaannya untuk bertindak.[217] Kesadaran moral tidak identik dengan seluruh teori tanggung jawab, tetapi ia merupakan salah satu kondisi penting bagi pembentukan agen moral. Tanpa suatu bentuk kesadaran tentang apa yang dilakukan, mengapa dilakukan, dan bagaimana tindakan itu berkaitan dengan diri, ruang pertanggungjawaban menjadi jauh lebih rumit.

Persoalan tersebut menjadi semakin menarik ketika ditempatkan dalam perspektif agama. Moralitas religius tidak hanya berbicara mengenai kepatuhan terhadap aturan eksternal. Ia juga berkaitan dengan pembentukan batin yang memungkinkan seseorang menghendaki kebaikan. Al-Qur'an menggambarkan jiwa sebagai memiliki kemungkinan menuju *fujūr* dan *taqwā*, lalu menghubungkan

keberhasilan dengan *tazkiyah* al-nafs (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[218] Struktur ayat tersebut memungkinkan pembacaan bahwa kehidupan moral bukan sekadar persoalan pengendalian perilaku dari luar, melainkan juga persoalan pembentukan kualitas batin.

Namun, ayat tersebut tidak semestinya diterjemahkan menjadi klaim psikologis sederhana bahwa manusia secara otomatis mengetahui seluruh struktur moral dirinya. "Ilham" dalam ayat tersebut tidak identik dengan teori modern mengenai intuisi moral, apalagi dengan klaim bahwa setiap penilaian spontan pasti benar. Jarak antara kemungkinan moral, pengenalan moral, dan tindakan moral tetap harus dipelihara. Manusia dapat mengetahui kebaikan tetapi gagal melakukannya; dapat membenarkan keburukan; bahkan dapat membentuk rasionalisasi untuk mempertahankan tindakan yang bertentangan dengan pengetahuan moralnya.

Kesadaran moral dengan demikian mempunyai dimensi konflik. Ia tidak selalu menghasilkan ketenangan. Justru kesadaran moral sering kali menjadi pengalaman keterbelahan: manusia mengetahui apa yang seharusnya dilakukan, tetapi menginginkan sesuatu yang lain; menyadari kesalahan, tetapi enggan mengakuinya; atau mengakui kebenaran setelah tindakan dilakukan. Kesadaran semacam itu menunjukkan bahwa pembentukan diri berlangsung melalui pergulatan, bukan sekadar akumulasi pengetahuan.

Dalam horizon keagamaan, pergulatan tersebut memperoleh dimensi pertanggungjawaban yang lebih dalam. Tindakan manusia tidak berhenti pada penilaian sosial. Ia ditempatkan dalam hubungan antara manusia, sesama, dan Allah. Karena itu, kesadaran moral dapat

dipandang sebagai ruang pertemuan antara kebebasan, kehendak, norma, niat, tindakan, dan pertanggungjawaban.

Konstruksi yang dapat dikembangkan dari sini ialah bahwa kesadaran moral merupakan mekanisme refleksif yang mengubah tindakan menjadi bagian dari pembentukan karakter. Tindakan yang dilakukan berulang kali tidak hanya menghasilkan konsekuensi eksternal; ia juga membentuk pelaku. Manusia menjadi tertentu melalui apa yang terus-menerus dipilihnya. Kesadaran moral menjaga kemungkinan agar proses pembentukan itu tidak berlangsung sepenuhnya secara buta.

## Kesadaran Spiritual

Kesadaran spiritual menunjuk pada bentuk kesadaran yang mengarahkan manusia kepada dimensi makna, kedalaman, keterhubungan, dan transendensi. Istilah ini perlu digunakan dengan hati-hati karena “spiritual” dapat memiliki cakupan yang sangat luas. Ia tidak selalu berarti religius, dan pengalaman yang disebut spiritual tidak otomatis mengandung komitmen teologis tertentu. Dalam kajian akademik, perbedaan antara spiritualitas dan agama perlu dipertahankan agar pengalaman batin tidak segera diberi label religius sebelum struktur maknanya diperiksa.

Ninian Smart menempatkan dimensi pengalaman dan emosional sebagai salah satu dimensi penting dalam studi agama, tetapi tidak memisahkannya secara mutlak dari ritual, narasi, etika, sosialitas, materialitas, dan dimensi lain kehidupan keagamaan.[219] Kerangka ini penting karena pengalaman spiritual tidak pernah benar-benar berdiri

sendiri. Ia biasanya dibentuk oleh bahasa, simbol, praktik, komunitas, ingatan, dan horizon kepercayaan tertentu.

Kesadaran spiritual dapat muncul ketika pengalaman biasa mengalami kedalaman baru. Keheningan, penderitaan, kematian, rasa syukur, pertobatan, doa, zikir, kontemplasi, atau pengalaman keterbatasan diri dapat mengubah cara seseorang memahami keberadaannya. Yang berubah bukan selalu objek pengalaman, melainkan horizon interpretasinya. Dunia yang sama dapat dialami secara berbeda ketika subjek mengalami perubahan orientasi batin.

Di sini perlu dibedakan antara pengalaman spiritual dan klaim metafisis yang ditarik darinya. Seseorang dapat mengalami kedamaian mendalam ketika berzikir; pengalaman tersebut adalah fakta fenomenologis mengenai apa yang dialaminya. Tetapi dari pengalaman tersebut tidak otomatis mengikuti pembuktian metafisis mengenai hakikat realitas. Sebaliknya, menolak validitas metafisis suatu pengalaman tidak berarti pengalaman itu sendiri tidak nyata sebagai pengalaman manusia. Pembedaan ini memungkinkan Religious Studies menghormati pengalaman tanpa menjadikannya kebal dari analisis.

Perspektif tersebut memperoleh contoh kontemporer dalam kajian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah di Majalengka. Dalam artikelnya, ia membahas praktik spiritual dan pembentukan jati diri peserta majelis, termasuk penggunaan sejumlah praktik zikir dan meditasi dalam kerangka spiritual yang dikaitkan dengan ajaran al-Ghazālī.[220] Nilai penting sumber tersebut bagi pembahasan kesadaran spiritual bukan terletak pada pembuktian metafisis atas pengalaman para pelaku, melainkan pada kenyataan bahwa praktik spiritual dapat

menjadi medium pembentukan cara seseorang mengalami dan memahami dirinya.

Kesadaran spiritual karena itu tidak seharusnya diletakkan sebagai "tingkat kesadaran tertinggi" secara apriori. Pernyataan semacam itu sudah mengandung hierarki normatif yang perlu dibuktikan. Lebih aman memahaminya sebagai bentuk orientasi kesadaran yang mengalami diri dan dunia dalam horizon makna transenden atau kedalaman eksistensial tertentu. Dalam tradisi Islam, orientasi tersebut dapat mengambil bentuk penghambaan, zikir, tafakkur, muraqabah, muhasabah, taubat, dan berbagai latihan ruhani, tetapi setiap istilah memiliki sejarah konseptual dan praktik yang tidak boleh diseragamkan.

Kesadaran spiritual juga mempunyai sisi kritis. Kedalaman pengalaman tidak selalu identik dengan kedalaman moral. Pengalaman yang dianggap luar biasa dapat saja menghasilkan kesombongan, eksklusivisme, atau klaim keistimewaan. Karena itu, ukuran transformasi tidak cukup dicari dalam intensitas pengalaman, tetapi juga dalam perubahan orientasi hidup. Kesadaran spiritual yang matang semestinya membuka ruang bagi kerendahan hati, tanggung jawab, pengendalian diri, dan pengakuan atas keterbatasan manusia.

## Kesadaran Religius

Kesadaran religius tidak identik dengan kesadaran spiritual. Perbedaan keduanya terletak terutama pada struktur makna yang mengorganisasi pengalaman. Kesadaran spiritual dapat menunjuk pada keterarahan kepada kedalaman atau transendensi secara umum, sedangkan kesadaran religius berlangsung dalam suatu horizon tradisi

yang memiliki simbol, narasi, ritus, norma, komunitas, dan konsepsi mengenai realitas sakral.

Clifford Geertz memahami agama sebagai sistem simbol yang berhubungan dengan pembentukan suasana batin dan motivasi manusia serta dengan gambaran mengenai keteraturan eksistensi.[221] Pendekatan ini penting karena menunjukkan bahwa religiositas tidak hanya berlangsung di dalam pikiran individual. Kesadaran religius dibentuk dan dipelihara melalui simbol-simbol yang memungkinkan manusia menafsirkan dunia, penderitaan, kewajiban, harapan, dan batas kehidupan.

Kesadaran religius karenanya mempunyai sifat hermeneutis. Manusia tidak mengalami "yang religius" dalam ruang kosong. Ia mengenali suatu pengalaman sebagai doa karena memiliki konsep tentang doa; mengenali peristiwa sebagai ujian karena memiliki kerangka makna tertentu; menafsirkan kematian sebagai transisi, akhir, perjumpaan, atau kehilangan berdasarkan horizon simbolik yang telah membentuk dirinya. Pengalaman dan keyakinan saling memengaruhi tanpa harus disamakan.

Kerangka Smart memperluas pandangan tersebut dengan menunjukkan bahwa agama dapat dipahami melalui sejumlah dimensi yang mencakup doktrin, ritual, narasi, pengalaman, etika, sosialitas, materialitas, dan pengaruh politik.[222] Kesadaran religius dengan demikian tidak cukup dipelajari melalui pengakuan seseorang mengenai apa yang ia percaya. Cara seseorang berdoa, menggunakan tubuh, berhubungan dengan komunitas, menafsirkan teks, mengatur perilaku, serta menghadapi penderitaan semuanya dapat menjadi ekspresi kesadaran religius.

Namun pendekatan interpretatif semacam ini perlu dijaga agar tidak berubah menjadi reduksi agama menjadi kebudayaan belaka. Bahwa agama menggunakan simbol dan dibentuk secara sosial tidak berarti klaim transendennya otomatis kehilangan makna. Sebaliknya, menerima realitas keagamaan secara teologis tidak berarti seluruh dimensi sosial dan simboliknya dapat diabaikan. Religious Studies berada pada posisi yang produktif ketika mampu mempertahankan kedua lapisan tersebut sebagai objek analisis yang berbeda.

Dalam Islam, kesadaran religius juga mempunyai dimensi orientasional. Q.S. al-Rūm 30: 30 menghubungkan orientasi kepada agama dengan *fitrah* Allah yang menjadi dasar penciptaan manusia.[223] Ayat ini tidak boleh diperlakukan sebagai definisi psikologis mengenai kesadaran religius, tetapi memberikan landasan teologis bahwa keberagamaan manusia dapat dipahami dalam hubungan dengan struktur dasar keberadaannya.

Kesadaran religius akhirnya dapat dipahami sebagai cara subjek mengalami, menafsirkan, dan menata kehidupannya dalam horizon yang dianggap sakral atau transenden, sebagaimana horizon tersebut dibentuk oleh tradisi tertentu. Ia bersifat personal karena dialami oleh individu, tetapi sekaligus historis dan sosial karena menggunakan bahasa, simbol, dan praktik yang diwariskan. Ketegangan antara pengalaman personal dan struktur tradisi justru menjadi salah satu persoalan paling menarik dalam studi kesadaran religius.

## Identitas dan Pembentukan Diri

Kesadaran tidak hanya membuat seseorang mengetahui bahwa ia ada; ia juga memungkinkan seseorang menghubungkan berbagai

pengalaman menjadi suatu pengertian mengenai siapa dirinya. Dari sinilah persoalan identitas muncul. Identitas bukan sekadar nama, tubuh, asal-usul, atau kumpulan atribut sosial. Ia merupakan konstruksi dinamis mengenai kontinuitas diri di tengah perubahan pengalaman.

Ada kecenderungan untuk menganggap identitas sebagai sesuatu yang sudah tersedia sebelum proses kehidupan berlangsung. Pandangan semacam itu mengabaikan kenyataan bahwa manusia terus-menerus menafsirkan kembali dirinya. Peristiwa tertentu dapat mengubah cara seseorang memahami masa lalunya; pengalaman religius dapat mengubah makna kehidupan sebelumnya; relasi sosial dapat memperkuat atau mengguncang citra diri; dan krisis dapat memaksa seseorang menyusun kembali hubungan antara siapa dirinya sekarang dan siapa yang ingin menjadi dirinya.

Kesadaran diri merupakan syarat penting bagi proses tersebut, tetapi identitas tidak dapat direduksi menjadi kesadaran individual. Identitas selalu berhubungan dengan pengakuan, bahasa, memori, relasi, dan norma. Manusia mengenali dirinya melalui kategori-kategori yang sebagian besar diperoleh dalam kehidupan bersama. Bahkan ketika seseorang mengembangkan identitas yang sangat personal, bahasa yang digunakannya untuk mengungkapkan keunikan itu tetap bersifat sosial.

Perspektif interpretatif Geertz membantu memperlihatkan bahwa manusia hidup dalam jaringan makna yang membuat tindakan dan identitas dapat dipahami.[224] Dari sini identitas dapat dibaca sebagai proses interpretasi: manusia tidak hanya “memiliki” diri, tetapi terus menafsirkan dirinya melalui simbol dan praktik yang tersedia dalam lingkungannya.

Dalam konteks keagamaan, pembentukan diri dapat mengambil bentuk yang lebih normatif. Identitas tidak hanya menjawab pertanyaan “siapa saya?”, tetapi juga “manusia seperti apa yang seharusnya saya menjadi?” Pertanyaan kedua mengubah identitas dari kategori deskriptif menjadi proyek etis. Seseorang dapat mengidentifikasi dirinya sebagai Muslim, misalnya, tetapi identitas tersebut mempunyai dimensi normatif yang jauh melampaui label sosial. Ia mengandung tuntutan mengenai orientasi hidup, praktik, relasi dengan Allah, serta hubungan dengan sesama.

Kajian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah secara eksplisit menempatkan praktik spiritual dalam hubungan dengan pembentukan jati diri.[225] Hal ini memperlihatkan bahwa identitas religius dapat terbentuk melalui praktik berulang, bukan hanya melalui penerimaan proposisi keagamaan. Praktik membentuk kebiasaan; kebiasaan membentuk disposisi; disposisi kemudian memengaruhi cara seseorang memahami dirinya.

Namun pembentukan identitas tidak selalu harmonis. Seseorang dapat mengalami ketegangan antara identitas yang diwariskan dan identitas yang dipilih, antara norma komunitas dan pengalaman personal, atau antara ideal religius dan kenyataan psikologis. Ketegangan tersebut bukan semata kegagalan identitas. Ia dapat menjadi ruang refleksi tempat seseorang membedakan antara identitas yang hanya diwarisi dan identitas yang benar-benar dihayati.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan ialah bahwa identitas merupakan hasil sementara dari proses refleksif yang terus berlangsung. Ia cukup stabil untuk memungkinkan kontinuitas, tetapi cukup terbuka untuk mengalami transformasi. Karena itu,

pembentukan diri tidak berakhir pada pencapaian identitas tertentu. Diri selalu berada dalam kemungkinan untuk menjadi lebih matang, lebih terintegrasi, atau justru terpecah.

## Diri Personal dan Diri Sosial

Diri personal dan diri sosial tidak dapat dipisahkan secara tajam. Manusia memang memiliki pengalaman yang hanya dapat dialami dari sudut pandang orang pertama, tetapi hampir seluruh perangkat yang digunakan untuk memahami pengalaman tersebut diperoleh melalui kehidupan bersama. Bahasa, norma, simbol, peran, ingatan kolektif, dan kategori sosial membentuk medium tempat diri mengenali dirinya.

Diri personal menunjuk pada keunikan subjek: tubuh yang dialami sebagai miliknya, pengalaman yang tidak dapat dipindahkan kepada orang lain, ingatan biografis, preferensi, komitmen, dan rasa kontinuitas. Diri sosial menunjuk pada dimensi relasional: bagaimana seseorang dikenal, dipanggil, ditempatkan, diakui, ditolak, atau diberi tanggung jawab oleh orang lain. Keduanya bukan dua diri yang berbeda, melainkan dua dimensi dari keberadaan personal yang sama.

Fenomenologi membantu menjaga keunikan perspektif orang pertama. Pengalaman sadar selalu memiliki karakter tertentu bagi subjek yang mengalaminya; orang lain dapat memahami, menafsirkan, bahkan berempati terhadap pengalaman tersebut, tetapi tidak mengambil alih pengalaman itu sebagai pengalaman dirinya sendiri.[226] Pada saat yang sama, pengalaman orang pertama tidak berlangsung tanpa dunia bersama. Bahkan kesadaran mengenai “saya” berkembang melalui interaksi dengan sesuatu yang bukan saya.

Antropologi interpretatif memberikan tekanan berbeda. Geertz menempatkan manusia dalam jaringan makna yang bersifat kultural, sehingga tindakan personal tidak dapat dipahami sepenuhnya dengan mengisolasi individu dari konteks simboliknya.[227] Perspektif ini menjadi koreksi terhadap individualisme metodologis yang menganggap identitas personal dapat dijelaskan hanya dari keadaan batin individu.

Religiusitas memperlihatkan keterkaitan tersebut secara sangat jelas. Keyakinan dapat menjadi pengalaman personal yang mendalam, tetapi bahasa keyakinan hampir selalu diwarisi dari tradisi. Doa bersifat personal sekaligus liturgis; pertobatan dialami secara individual tetapi memperoleh bentuk dari kategori religius; pengalaman kesucian dirasakan oleh subjek tetapi sering kali dikenali melalui simbol dan praktik komunitas.

Persoalan menjadi lebih rumit ketika identitas sosial bertentangan dengan pengalaman personal. Seorang individu dapat merasa menjadi bagian dari suatu komunitas sekaligus mengalami jarak kritis terhadap norma komunitas tersebut. Sebaliknya, seseorang dapat mengembangkan pengalaman religius yang sangat personal tetapi membutuhkan komunitas untuk mempertahankan, menafsirkan, dan mengujinya. Tidak ada solusi konseptual yang memadai apabila salah satu sisi dihapus.

Diri sosial juga membawa dimensi kekuasaan. Tidak semua identitas dibentuk dalam kondisi yang setara. Ada kategori yang diberikan kepada seseorang oleh struktur sosial sebelum ia mampu memilihnya. Karena itu, pembentukan diri tidak semata-mata merupakan tindakan bebas seorang individu. Ia berlangsung dalam medan kemungkinan

yang telah dibentuk oleh sejarah, institusi, keluarga, komunitas, dan budaya.

Kesadaran matang justru membutuhkan kemampuan untuk bergerak di antara kedua dimensi tersebut: mempertahankan keunikan pengalaman personal tanpa mengingkari keterikatan sosial, serta mengakui pembentukan sosial tanpa menghapus kapasitas refleksif individu. Diri manusia bersifat personal karena ia mengalami; bersifat sosial karena ia belajar memberi makna terhadap pengalaman melalui dunia bersama.

## Kesadaran dan Kebebasan

Hubungan antara kesadaran dan kebebasan merupakan salah satu persoalan paling sulit dalam filsafat manusia. Jika manusia sadar, apakah ia dengan sendirinya bebas? Jawabannya tidak sederhana. Kesadaran dapat menjadi salah satu syarat penting bagi kebebasan reflektif, tetapi keberadaan kesadaran tidak menjamin bahwa seseorang mampu bertindak secara bebas. Manusia dapat menyadari suatu dorongan sekaligus mengalami kesulitan untuk mengendalikannya. Karena itu, kesadaran dan kebebasan harus dibedakan sebagai dua persoalan yang berhubungan tetapi tidak identik.[228]

Kebebasan juga perlu dibedakan dari ketiadaan sebab. Tindakan yang bebas tidak harus berarti tindakan yang muncul tanpa kondisi sebelumnya. Dalam pengertian yang relevan bagi pembentukan diri, kebebasan dapat dipahami sebagai kapasitas seseorang untuk mengambil sikap terhadap dorongan, alasan, norma, dan kemungkinan tindakan yang tersedia baginya. Kebebasan semacam ini lebih dekat

dengan gagasan *self-determination* atau kemampuan bertindak berdasarkan alasan yang diakui sebagai milik diri, daripada gagasan tentang kehendak yang sama sekali tidak memiliki kondisi.[229]

Jarak reflektif menjadi penting. Seseorang yang marah dapat langsung bereaksi; tetapi ketika ia menyadari, "Saya sedang marah dan karena itu ingin melakukan tindakan tertentu," terbuka ruang baru antara dorongan dan tindakan. Ruang tersebut tidak otomatis menghasilkan kebijaksanaan, tetapi memungkinkan penundaan, penilaian, dan pilihan. Kebebasan dalam arti ini bukan keadaan tanpa determinasi, melainkan kemampuan untuk berhubungan secara reflektif dengan kondisi dan dorongan yang sedang dialami.[230]

Kesadaran diri prareflektif dan reflektif memiliki fungsi berbeda di sini. Dalam fenomenologi, pengalaman tidak pertama-tama hadir sebagai objek yang diamati dari luar oleh subjek; pengalaman memiliki dimensi kesadaran-diri yang mendahului refleksi eksplisit. Refleksi kemudian memungkinkan pengalaman tersebut dijadikan tema perhatian dan pertimbangan.[231] Pembedaan ini penting bagi Kitab Diri karena manusia tidak hanya mengalami dirinya, tetapi juga dapat menjadikan pengalaman tersebut sebagai sesuatu yang dibaca, ditafsirkan, dan dievaluasi.

Dengan demikian, kebebasan reflektif tidak muncul dari kesadaran dalam arti sederhana bahwa "semakin sadar berarti semakin bebas". Kesadaran membuka kemungkinan untuk mengambil jarak dari pengalaman, tetapi kemampuan menggunakan jarak tersebut dipengaruhi oleh kebiasaan, pendidikan, karakter, lingkungan sosial, kondisi psikologis, serta kemampuan menilai alasan. Kebebasan

karenanya lebih tepat dipahami sebagai kapasitas yang memiliki derajat dan dapat berkembang maupun melemah.[232]

Perspektif religius memperumit persoalan tersebut karena kebebasan manusia ditempatkan dalam relasi dengan kehendak dan kekuasaan Allah. Dalam kerangka teologis Islam, manusia tidak dipahami sebagai pusat otonomi absolut yang berdiri terlepas dari Tuhan. Pada saat yang sama, bahasa pertanggungjawaban moral dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa tindakan manusia memiliki konsekuensi etis. Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia memperoleh apa yang diusahakannya dan bahwa setiap jiwa dibebani sesuai dengan kemampuannya.[233] Dua dimensi ini—ketergantungan ontologis kepada Allah dan tanggung jawab manusia—tidak perlu dipertentangkan secara sederhana.

Persoalan tersebut mempunyai sejarah panjang dalam teologi Islam, terutama dalam perdebatan mengenai *qadar*, kemampuan manusia, dan tanggung jawab moral. Perbedaan antara aliran teologis menunjukkan bahwa hubungan antara kehendak Allah dan tindakan manusia tidak pernah menjadi persoalan yang dapat diselesaikan hanya dengan satu formula sederhana.[234] Karena itu, Kitab Diri sebaiknya tidak mengklaim menyelesaikan problem *qadar* secara teologis, melainkan mengambil konsekuensi metodologis bahwa kebebasan manusia harus dibicarakan dalam kerangka ketergantungan kepada Allah sekaligus tanggung jawab manusia.

Karena itu, kebebasan dalam model Kitab Diri dapat dikonstruksi sebagai **kebebasan yang bertanggung jawab**, bukan kebebasan absolut. Manusia bebas bukan karena ia menciptakan seluruh kondisi keberadaannya sendiri, melainkan karena ia memiliki kapasitas untuk

mengambil sikap terhadap kondisi yang dihadapinya. Dalam perspektif ini, kesadaran merupakan salah satu ruang mediasi antara keadaan yang diterima dan tindakan yang dipilih. Kebebasan tidak menghapus kondisi; kebebasan menentukan bagaimana subjek berhubungan dengan sebagian kondisi tersebut.

Kebebasan juga tidak dapat dipisahkan dari pembentukan diri. Setiap pilihan tidak hanya menghasilkan suatu tindakan, tetapi turut membentuk pelaku. Manusia secara bertahap menjadi pribadi tertentu melalui pola tindakan dan pilihan yang berulang. Aristoteles telah menghubungkan pembentukan karakter dengan kebiasaan tindakan, sementara tradisi modern mengenai identitas personal kemudian memberi perhatian lebih besar kepada kontinuitas psikologis dan naratif.[235] Dalam kerangka Kitab Diri, kedua perspektif tersebut dapat dipertemukan secara terbatas: manusia membentuk dirinya melalui tindakan yang berulang, tetapi tindakan itu juga memperoleh makna ketika ditempatkan dalam kisah kehidupan yang dipahami oleh pelakunya.

Kebebasan karena itu bersifat produktif sekaligus membatasi. Setiap pilihan membuka kemungkinan tertentu, tetapi sekaligus dapat mempersempit atau mengubah kemungkinan lain. Kebiasaan yang terus diulang dapat memperkuat pola karakter tertentu; sebaliknya, keputusan untuk mengubah kebiasaan dapat membuka konfigurasi kehidupan yang berbeda. Dengan demikian, manusia bukan hanya pelaku tindakan, tetapi juga secara bertahap menjadi hasil dari pola tindakannya sendiri.

Dalam perspektif Kitab Diri, hal tersebut memiliki konsekuensi hermeneutis yang penting. Membaca diri bukan hanya berarti

mengetahui apa yang telah terjadi, tetapi juga mengenali pola bagaimana diri terbentuk melalui apa yang dilakukan. Pertanyaan "Siapa saya?" karena itu tidak dapat sepenuhnya dipisahkan dari pertanyaan "Apa yang berulang kali saya pilih?" dan "Menjadi pribadi macam apakah saya melalui pilihan-pilihan tersebut?" Identitas bukan hanya sesuatu yang ditemukan; sebagian darinya terbentuk melalui praktik kehidupan.

Namun demikian, pembentukan diri tidak boleh dipahami sebagai proyek individual yang sepenuhnya berada dalam kendali subjek. Manusia selalu menerima kondisi yang tidak dipilihnya: tubuh, keluarga, bahasa, sejarah, lingkungan sosial, struktur ekonomi, budaya, dan berbagai peristiwa kehidupan. Karena itu, kebebasan selalu memiliki kondisi dan batas. Menjadi bebas tidak berarti menjadi penguasa mutlak atas kehidupan, melainkan memiliki kemampuan tertentu untuk merespons kondisi yang tidak sepenuhnya dapat dikendalikan.[236]

Kesadaran yang matang, dengan demikian, bukanlah kesadaran yang membuat manusia merasa berkuasa sepenuhnya atas hidupnya. Kesadaran yang matang justru memungkinkan manusia mengenali batas-batas kebebasannya, membedakan antara hal yang dapat dan tidak dapat diubah, lalu mengambil tanggung jawab atas ruang tindakan yang sungguh berada dalam jangkauannya. Dalam bahasa Kitab Diri, kedewasaan bukan terletak pada kemampuan menghapus seluruh keterbatasan, melainkan pada kemampuan membaca keterbatasan tersebut dan menentukan respons yang bertanggung jawab.

Dari sini dapat dirumuskan suatu proposisi penting: kesadaran membuka ruang refleksi, refleksi memungkinkan pengambilan sikap, pengambilan sikap memungkinkan tindakan yang lebih terarah, dan pola tindakan turut membentuk diri. Rangkaian tersebut tidak bersifat deterministik, tetapi menunjukkan hubungan dinamis antara kesadaran, kebebasan, tindakan, dan pembentukan diri.

Karena itu, kebebasan dalam Kitab Diri dapat digambarkan bukan sebagai titik yang terlepas dari segala sebab, melainkan sebagai **ruang reflektif di antara kondisi yang diterima dan tindakan yang dipilih**. Di dalam ruang tersebut manusia tidak menjadi pencipta absolut atas dirinya, tetapi juga tidak sekadar menjadi objek pasif dari keadaan. Ia menjadi makhluk yang dapat membaca keadaan, menilai kemungkinan, mengambil sikap, bertindak, dan kemudian membaca kembali dirinya melalui konsekuensi tindakan tersebut.

Pada titik inilah kebebasan bertemu dengan tanggung jawab. Manusia tidak bertanggung jawab karena ia mengendalikan segala sesuatu, melainkan karena dalam kondisi tertentu ia memiliki kapasitas untuk mengetahui, mempertimbangkan, memilih, dan bertindak. Besarnya tanggung jawab karena itu perlu dikaitkan dengan kapasitas, pengetahuan, keadaan, dan ruang pilihan yang benar-benar tersedia. Prinsip ini juga sejalan dengan penegasan Qur'ani bahwa Allah tidak membebani suatu jiwa melampaui kemampuannya.[237]

Dengan demikian, Kitab Diri tidak memahami manusia sebagai teks yang sepenuhnya sudah ditulis, tetapi juga tidak sebagai teks yang sepenuhnya bebas ditulis sesuka hati. Manusia menerima sebagian kondisi sebagai warisan, kemudian menafsirkan dan meresponsnya melalui tindakan. Dalam proses tersebut, ia sekaligus menjadi pembaca

dan penulis atas dirinya sendiri—tetapi selalu dalam horizon kondisi, relasi, sejarah, dan, dalam perspektif Islam, ketergantungannya kepada Allah.

## Kesadaran dan Tanggung Jawab

Kesadaran memperoleh bobot etis ketika manusia memahami dirinya sebagai pelaku. Tanggung jawab tidak hanya berkaitan dengan akibat suatu tindakan, tetapi juga dengan hubungan antara tindakan tersebut dan agen yang melakukannya. Karena itu, pertanyaan "siapa yang melakukan?" secara konseptual mendahului pertanyaan "apa akibatnya?" Dalam kehidupan manusia, seseorang tidak hanya mengalami peristiwa; ia juga dapat diminta menjelaskan, membenarkan, menyesali, atau mempertanggungjawabkan apa yang telah diperbuatnya.

Filsafat tanggung jawab moral menunjukkan bahwa pertanggungjawaban berkaitan dengan kapasitas agen dan cara tindakan tersebut berasal dari kapasitas yang dimiliki serta digunakan oleh pelaku.[238] Kesadaran menjadi relevan karena ia memungkinkan hubungan reflektif antara pelaku dan tindakannya. Akan tetapi, tidak semua bentuk kesadaran memiliki kapasitas yang sama. Usia, kondisi psikologis, pengetahuan, tekanan situasional, dan kemampuan mengendalikan tindakan dapat memengaruhi penilaian tanggung jawab.

Dalam kehidupan keagamaan, tanggung jawab memiliki horizon yang lebih luas daripada pertanggungjawaban sosial. Manusia berhadapan dengan sesama, komunitas, hukum, dan Allah. Karena itu, kesadaran religius mengubah pengertian tanggung jawab dari sekadar

kepatuhan terhadap konsekuensi eksternal menjadi kesadaran bahwa tindakan memiliki makna di hadapan realitas transenden.

Q.S. al-Hashr 59: 18 mengarahkan setiap jiwa untuk memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok.[239] Struktur perintah ini penting karena tanggung jawab tidak hanya diarahkan ke belakang, kepada apa yang sudah dilakukan, tetapi juga ke depan, kepada konsekuensi eksistensial dari tindakan yang sedang dibentuk. Refleksi atas tindakan menjadi bentuk orientasi temporal: manusia membaca masa lalu untuk menentukan arah masa depan.

Tanggung jawab karena itu berbeda dari rasa bersalah. Rasa bersalah dapat menjadi pengalaman psikologis yang intens, tetapi tidak selalu menghasilkan tanggung jawab yang matang. Seseorang dapat merasa bersalah karena takut dihukum, malu terhadap penilaian orang lain, atau tidak sesuai dengan citra dirinya. Tanggung jawab yang lebih matang menuntut pengakuan terhadap tindakan, pemahaman terhadap akibatnya, dan kesiapan memperbaiki relasi yang dirusak.

Kesadaran juga memungkinkan lahirnya penyesalan yang produktif. Penyesalan bukan sekadar kembali ke masa lalu secara emosional. Ia menjadi produktif ketika masa lalu diterima sebagai bagian dari diri yang harus dipahami tanpa harus terus-menerus dijadikan identitas final. Manusia dapat berkata, secara eksistensial, “Saya melakukan kesalahan,” tanpa menyimpulkan, “Saya adalah kesalahan itu.” Perbedaan tersebut membuka ruang transformasi.

Dalam perspektif pembentukan diri, tanggung jawab juga mempunyai dimensi kontinuitas. Seseorang bertanggung jawab karena tindakan masa lalunya tetap memiliki hubungan dengan dirinya sekarang, meskipun dirinya telah berubah. Kesadaran menjadi

jembatan yang menghubungkan kontinuitas dan perubahan: ia memungkinkan manusia mengakui masa lalu tanpa terperangkap di dalamnya.

Proposisi yang dapat dirumuskan ialah bahwa kesadaran bertanggung jawab merupakan bentuk kesadaran yang mampu menghubungkan pengalaman, tindakan, akibat, dan orientasi masa depan. Ia tidak berhenti pada pertanyaan “apa yang saya rasakan?”, tetapi bergerak menuju “apa yang saya lakukan terhadap apa yang saya rasakan?” Di situlah kesadaran berubah dari keadaan psikologis menjadi kualitas etis keberadaan.

## Kesadaran sebagai Jalan Transformasi

Kesadaran mencapai makna terdalamnya bukan ketika manusia sekadar mengetahui keadaan dirinya, melainkan ketika pengetahuan tersebut mengubah cara ia berada. Kesadaran yang tidak memiliki konsekuensi terhadap orientasi hidup dapat tetap menjadi pengetahuan yang bersifat informasional. Transformasi menuntut sesuatu yang lebih jauh: pengalaman menjadi refleksi, refleksi menjadi penilaian, penilaian menjadi pilihan, dan pilihan yang terus dihayati membentuk disposisi baru.

Proses tersebut menunjukkan bahwa transformasi diri tidak berlangsung melalui satu pengalaman tunggal. Pengalaman yang sangat intens dapat membuka kesadaran, tetapi belum tentu menghasilkan perubahan yang bertahan. Sebaliknya, praktik yang sederhana dan berulang dapat secara perlahan mengubah struktur perhatian, kebiasaan, dan orientasi seseorang. Di sinilah hubungan antara kesadaran dan pembentukan diri menjadi bersifat dinamis.

Smart menempatkan pengalaman keagamaan dalam hubungan dengan ritual, etika, narasi, kehidupan sosial, dan bentuk-bentuk material agama.[240] Kerangka tersebut memberi alasan kuat untuk tidak memahami transformasi religius sebagai perubahan psikologis yang hanya terjadi di dalam batin. Transformasi dapat terlihat dalam cara seseorang menggunakan tubuh, mengatur waktu, memperlakukan orang lain, menjalankan ritual, memahami penderitaan, dan menata hubungan dengan komunitas.

Q.S. al-Shams 91: 7–10 memberikan horizon normatif yang tajam mengenai jiwa: manusia memiliki kemungkinan moral, sementara keberhasilan dikaitkan dengan penyucian dan kegagalan dengan pengotoran jiwa.[241] Ayat tersebut tidak menyajikan prosedur psikologis, tetapi memberikan kerangka antropologis bahwa diri manusia merupakan sesuatu yang dapat dibentuk. Diri bukan keadaan yang sepenuhnya selesai.

Dalam tradisi spiritual Islam, transformasi semacam itu sering kali berkaitan dengan latihan batin. Contoh kontemporer yang dikaji Yedi Supriadi memperlihatkan bahwa praktik zikir dan metode spiritual ditempatkan dalam hubungan dengan pembentukan jati diri peserta Majelis Dzikir Rijalullah.[242] Nilai analitisnya terletak pada kemungkinan melihat praktik sebagai teknologi pembentukan perhatian dan orientasi diri. Zikir, dalam kerangka tersebut, bukan hanya tindakan verbal; ia dapat menjadi praktik yang mengorganisasi ulang perhatian, kebiasaan, dan pemaknaan terhadap diri.

Akan tetapi, transformasi tidak boleh diukur hanya dari intensitas pengalaman batin. Pengalaman yang kuat dapat bersifat sementara. Kesadaran yang matang justru diuji oleh kemampuannya bertahan

ketika pengalaman emosional telah mereda. Transformasi menjadi lebih dapat dipercaya ketika ia menghasilkan perubahan dalam cara menilai, memilih, berhubungan, dan bertanggung jawab.

Pada tingkat yang lebih mendalam, transformasi kesadaran juga berarti perubahan pusat orientasi diri. Manusia yang semula menjadikan dirinya sendiri sebagai ukuran segala sesuatu dapat mulai menyadari keterbatasannya. Dalam kerangka religius, kesadaran tersebut dapat berkembang menjadi penghambaan: bukan penghapusan diri, melainkan penempatan diri secara benar di hadapan Allah. Karena itu, transformasi spiritual tidak identik dengan kehilangan kepribadian. Yang berubah adalah cara diri memahami dirinya, sumber nilainya, dan arah kehidupannya.

Kesadaran sebagai jalan transformasi akhirnya dapat dirumuskan sebagai proses refleksif dan praksis yang mengubah hubungan manusia dengan dirinya, sesama, dunia, dan Yang Transenden. Ia bergerak dari "mengetahui bahwa saya mengalami sesuatu" menuju "memahami apa arti pengalaman itu," lalu menuju "menentukan bagaimana saya harus hidup berdasarkan pemahaman tersebut." Transformasi terjadi ketika pengetahuan tentang diri tidak lagi berhenti sebagai pengetahuan, tetapi menjadi bentuk keberadaan.

Pada titik ini, kesadaran tidak lagi sekadar tema psikologi atau filsafat pikiran. Ia menjadi kategori antropologis dan religius yang menghubungkan pengalaman, identitas, moralitas, kebebasan, tanggung jawab, dan perubahan diri. Kesadaran merupakan ruang tempat manusia berjumpa dengan dirinya sendiri, tetapi juga ruang tempat ia dapat melampaui bentuk dirinya yang telah terbentuk. Justru

dalam kemampuan untuk mengambil jarak dari diri yang sekarang itulah kemungkinan perubahan menjadi terbuka.

# BAB VIII — PENGALAMAN KEAGAMAAN DAN JIWA

## Pengalaman Keagamaan sebagai Objek Religious Studies

Pengalaman keagamaan menempati posisi yang khas dalam studi agama karena agama tidak pernah hadir hanya sebagai seperangkat proposisi teologis yang diterima secara kognitif. Agama juga dihidupi, dirasakan, ditubuhkan dalam praktik, dihayati dalam kesadaran, dan diterjemahkan ke dalam cara seseorang memandang dirinya serta dunianya. Karena itu, pengalaman keagamaan tidak cukup dipahami sebagai “perasaan religius” dalam pengertian psikologis yang sempit. Ia merupakan peristiwa manusiawi yang mempertemukan kesadaran, simbol, doktrin, praktik, emosi, ingatan, komunitas, dan orientasi terhadap realitas yang dianggap sakral.

Dalam perkembangan Religious Studies, perhatian terhadap pengalaman keagamaan berkaitan erat dengan pergeseran dari studi agama yang semata-mata berorientasi pada doktrin menuju perhatian terhadap agama sebagaimana dijalani manusia. Ninian Smart, misalnya, menempatkan dimensi pengalaman dan emosional sebagai salah satu unsur penting dalam memahami agama, tetapi sekaligus menegaskan bahwa pengalaman tidak berdiri sendiri. Ia berkelindan dengan dimensi ritual, naratif, doktrinal, etis, sosial, dan material kehidupan beragama.[243] Kerangka semacam ini penting karena mencegah reduksi agama menjadi pengalaman batin yang terisolasi dari bahasa, tradisi, dan praktik.

William James menawarkan salah satu titik balik penting dengan menempatkan pengalaman keagamaan individual sebagai objek pengamatan psikologis dan filosofis. Dalam *The Varieties of Religious Experience*, James memusatkan perhatian pada pengalaman manusia sebagaimana dialami dari dalam, terutama pengalaman yang membawa perubahan mendalam terhadap cara seseorang memahami kehidupan.[244] Keunggulan pendekatan ini terletak pada kesediaannya untuk mendengarkan kesaksian pengalaman tanpa segera mereduksinya menjadi kategori dogmatis. Akan tetapi, pendekatan tersebut juga mempunyai batas. Pengalaman yang dilaporkan seseorang tidak dengan sendirinya membuktikan kebenaran metafisis dari objek pengalaman itu.

Di sinilah Religious Studies membutuhkan pembedaan metodologis antara pengalaman sebagai fakta fenomenologis dan penafsiran teologis atas pengalaman. Seseorang dapat secara autentik mengalami kehadiran Tuhan, rasa kedekatan dengan Yang Transenden, ketenangan mendalam, atau pengalaman mistikal. Pernyataan bahwa pengalaman itu terjadi merupakan klaim tentang pengalaman subjek. Pernyataan bahwa pengalaman tersebut membuktikan realitas metafisis tertentu merupakan klaim yang berbeda dan membutuhkan dasar argumentatif yang berbeda pula. Fenomenologi agama memperhatikan struktur pengalaman sebagaimana dialami, sedangkan filsafat agama dapat melanjutkan pertanyaan mengenai makna dan validitas epistemiknya.[245]

Pembedaan ini menjadi sangat penting dalam konteks Islam. Pengalaman keagamaan tidak berlangsung dalam ruang kesadaran yang kosong, melainkan di dalam horizon wahyu, syariat, bahasa

keagamaan, tradisi intelektual, dan praktik ibadah. Pengalaman spiritual seorang Muslim karena itu tidak dapat dipahami hanya sebagai keadaan psikologis individual. Ia juga merupakan pengalaman yang ditafsirkan melalui kategori iman, tawakal, khusyuk, ikhlas, takut kepada Allah, harap kepada rahmat-Nya, mahabbah, ma'rifah, dan berbagai konsep lain yang diwariskan tradisi.

Kerangka tersebut membawa konsekuensi metodologis yang lebih luas. Pengalaman keagamaan perlu dipelajari pada sekurang-kurangnya tiga tingkat. Pertama, tingkat fenomenologis: apa yang dialami subjek, bagaimana pengalaman itu hadir, dan bagaimana pengalaman tersebut dirasakan. Kedua, tingkat hermeneutis: dengan bahasa dan simbol apa pengalaman tersebut dipahami. Ketiga, tingkat normatif-teologis: bagaimana pengalaman itu dinilai dalam hubungan dengan ajaran agama. Ketiganya dapat berhubungan erat, tetapi tidak boleh dicampuradukkan.

Pengalaman keagamaan dengan demikian bukan sekadar objek psikologi dan bukan pula bukti otomatis bagi sebuah metafisika. Ia merupakan wilayah pertemuan antara pengalaman manusia dan dunia makna yang membuat pengalaman tersebut dapat dikenali sebagai religius. Di dalam ruang pertemuan inilah jiwa memperoleh bentuk eksistensialnya: manusia tidak hanya mengetahui agama, tetapi mengalami dirinya sebagai subjek yang berada dalam relasi dengan sesuatu yang dipandang melampaui dirinya.

## Pengalaman Transenden

Pengalaman transenden menunjuk pada pengalaman ketika kesadaran manusia mengarahkan dirinya kepada sesuatu yang

dipahami melampaui batas-batas diri empiris. Istilah “transenden” di sini tidak boleh dipersempit menjadi pengalaman yang spektakuler, ekstatis, atau luar biasa. Transendensi dapat hadir dalam pengalaman yang sangat hening: kesadaran akan kefanaan, rasa ketergantungan kepada Tuhan, kekaguman terhadap keberadaan, pengalaman doa yang mendalam, atau kesadaran bahwa diri manusia tidak merupakan pusat terakhir dari realitas.

Dalam perspektif Religious Studies, pengalaman transenden menjadi problem yang menarik karena subjek mengalaminya sebagai sesuatu yang melampaui dirinya, sementara pengalaman itu sendiri tetap hadir melalui struktur kesadaran manusia. Terdapat ketegangan epistemologis yang tidak mudah dihapus: sesuatu dapat dialami sebagai melampaui diri tanpa berarti bahwa cara keberadaannya dapat dijelaskan sepenuhnya oleh subjek yang mengalaminya. Fenomenologi agama justru menjadi penting karena ia memungkinkan pengalaman tersebut dideskripsikan tanpa tergesa-gesa memutuskan persoalan metafisisnya.[246]

Dalam horizon Islam, pengalaman transenden mempunyai karakter yang lebih spesifik karena Allah tidak dipahami sebagai objek pengalaman yang berada dalam kontinuitas ontologis dengan manusia. Allah adalah al-Khāliq, sedangkan manusia adalah makhluk dan ‘abd. Karena itu, kedekatan spiritual tidak berarti peleburan ontologis antara manusia dan Tuhan. Pengalaman kedekatan kepada Allah harus dibaca sebagai kedekatan relasional dan spiritual, bukan sebagai perubahan status ontologis manusia menjadi ilahi.

Al-Qur’an bahkan memberi dasar epistemologis yang kuat untuk menjaga kerendahan hati dalam pembicaraan mengenai realitas

ruhani. Ketika manusia ditanya mengenai rūḥ, jawaban yang diberikan adalah bahwa rūḥ termasuk urusan Tuhan dan manusia hanya diberi sedikit pengetahuan (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[247] Ayat tersebut tidak harus dibaca sebagai larangan untuk berpikir mengenai dimensi ruhani. Yang lebih penting adalah batas epistemik yang diletakkan pada manusia: pengalaman spiritual tidak memberi lisensi kepada seseorang untuk mengklaim pengetahuan metafisis tanpa batas.

Transendensi juga perlu dibedakan dari sensasi psikologis. Perasaan damai, hangat, ringan, atau ekstatis dapat menyertai pengalaman religius, tetapi sensasi tersebut bukanlah transendensi itu sendiri. Pengalaman yang sama secara psikologis dapat muncul dalam konteks nonreligius. Yang menjadikan suatu pengalaman religius bukan semata intensitas emosinya, melainkan horizon makna tempat pengalaman tersebut dipahami. Karena itu, studi tentang pengalaman transenden harus memperhatikan hubungan antara pengalaman, interpretasi, simbol, tradisi, dan orientasi hidup.

William James memperlihatkan bahwa pengalaman religius sering kali memperoleh signifikansinya bukan dari keanehan fenomenanya, melainkan dari daya transformasinya terhadap kehidupan subjek.[248] Perspektif ini memberikan koreksi terhadap kecenderungan mengukur pengalaman spiritual berdasarkan intensitas fenomena. Pengalaman yang tenang tetapi mengubah orientasi hidup dapat memiliki bobot eksistensial yang lebih besar daripada pengalaman ekstatis yang tidak meninggalkan konsekuensi etis.

Di sini muncul proposisi penting: transendensi tidak terutama dapat diukur berdasarkan seberapa "tinggi" pengalaman seseorang, melainkan berdasarkan bagaimana pengalaman tersebut mengubah

hubungan antara diri, dunia, dan Yang Transenden. Pengalaman yang benar-benar transformatif semestinya menghasilkan bentuk baru dalam memandang keterbatasan diri, tanggung jawab moral, penderitaan, sesama manusia, dan tujuan hidup.

Pengalaman transenden karena itu tidak identik dengan pelarian dari dunia. Justru sebaliknya, pengalaman transenden yang matang dapat mengembalikan manusia kepada dunia dengan kesadaran yang berbeda. Yang berubah bukan dunia secara objektif, melainkan cara manusia menempati dunia. Dalam perspektif tersebut, transendensi merupakan gerak melampaui keterpusatan pada diri yang pada akhirnya memungkinkan diri kembali kepada kehidupan dengan horizon makna yang lebih luas.

## Takut, Harap, Cinta, dan Takzim

Pengalaman keagamaan hampir tidak pernah berlangsung dalam keadaan afektif yang tunggal. Hubungan manusia dengan Yang Transenden dapat melahirkan rasa takut, harap, cinta, takzim, kerendahan hati, rasa bersalah, syukur, ketenangan, bahkan kerinduan. Kompleksitas afektif tersebut menunjukkan bahwa religiusitas tidak hanya bekerja melalui proposisi yang dipahami secara intelektual, tetapi juga membentuk cara manusia merasa berada di hadapan realitas yang dianggap paling menentukan kehidupannya. Dalam kajian modern mengenai pengalaman keagamaan, William James, misalnya, menempatkan pengalaman personal dan keadaan batin sebagai unsur penting dalam memahami kehidupan religius, sementara kajian tentang emosi dalam agama menunjukkan bahwa perasaan keagamaan

tidak dapat dipisahkan begitu saja dari keseluruhan kehidupan manusia sebagai makhluk yang merasa, berpikir, dan menghendaki.[249]

Takut dalam pengalaman keagamaan tidak identik dengan ketakutan psikologis biasa. Ketakutan psikologis dapat muncul karena ancaman terhadap keamanan diri; rasa takut religius dapat memiliki dimensi moral dan eksistensial. Ia berkaitan dengan kesadaran akan kebesaran Tuhan, keterbatasan manusia, kemungkinan penyimpangan moral, dan pertanggungjawaban. Al-Qur'an menggambarkan orang beriman sebagai mereka yang ketika Allah disebut, hati mereka bergetar; ketika ayat-ayat-Nya dibacakan, iman mereka bertambah; dan mereka bertawakal kepada Tuhan mereka (Q.S. al-Anfāl 8:2).[250] Struktur pengalaman ini memperlihatkan bahwa rasa takut tidak ditempatkan sebagai tujuan akhir, melainkan berada dalam hubungan dengan pertumbuhan iman dan tawakal.[251]

Dimensi ketakziman dalam pengalaman religius juga dapat dijelaskan melalui konsep *numinous* yang dikembangkan Rudolf Otto. Dalam analisisnya, pengalaman terhadap Yang Kudus melibatkan perasaan gentar sekaligus tertarik oleh realitas yang dipandang melampaui manusia. Karena itu, rasa gentar religius tidak cukup dipahami sebagai rasa takut terhadap ancaman, tetapi sebagai pengalaman berhadapan dengan sesuatu yang dianggap suci, agung, dan melampaui kemampuan manusia untuk menguasainya.[252] Meskipun konsep Otto lahir dari konteks kajian agama Barat dan tidak dapat begitu saja disamakan dengan konsep *khawf* atau *ta'ẓīm* dalam Islam, kerangka tersebut berguna untuk memahami bahwa rasa takut dan takzim dapat mempunyai dimensi transendental yang berbeda dari ketakutan sehari-hari.

Harap mempunyai fungsi yang berbeda tetapi tidak terpisah. Jika takut membuat manusia menyadari keterbatasan dan tanggung jawab, harap mencegah kesadaran tersebut berubah menjadi keputusasaan. Dalam struktur spiritual yang matang, takut dan harap bukan dua kutub yang saling meniadakan. Keduanya membentuk tegangan etis yang menjaga manusia agar tidak menjadi congkak karena merasa telah aman secara spiritual, tetapi juga tidak tenggelam dalam keputusasaan karena menyadari kelemahannya.[253] Tradisi hadis secara eksplisit mengenal penggabungan antara rasa takut dan harapan. Dalam *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurairah ditempatkan dalam bab tentang menggabungkan rasa takut dan harap kepada Allah.[254] Hadis lain dalam *Sunan Ibn Mājah* menggambarkan seorang pemuda yang menghadapi kematian dengan mengatakan bahwa ia berharap kepada Allah sekaligus takut terhadap dosa-dosanya; Nabi kemudian menjelaskan hubungan kedua sikap tersebut dengan apa yang diharapkan dan ditakuti oleh manusia di hadapan Allah.[255]

Cinta menambahkan dimensi yang lebih transformatif. Hubungan keagamaan tidak berhenti pada kepatuhan terhadap kewajiban atau penghindaran terhadap hukuman. Cinta memungkinkan tindakan keagamaan berkembang dari sekadar kepatuhan menuju keterarahan batin kepada Tuhan. Dalam tradisi tasawuf, *maḥabbah* menjadi salah satu bahasa penting untuk menjelaskan perubahan orientasi ini. Al-Ghazālī, dalam pembahasannya mengenai kehidupan batin dan perjalanan spiritual, menempatkan cinta kepada Allah dalam hubungan erat dengan pengetahuan tentang-Nya, kerinduan kepada-Nya, serta perubahan orientasi jiwa.[256] Karena itu, cinta kepada Tuhan tidak seharusnya direduksi menjadi romantisisme spiritual. Ia merupakan

orientasi eksistensial yang menuntut perubahan cara mencintai, memilih, menilai, dan bertindak.

Dimensi cinta tersebut juga mempunyai konsekuensi etis. Dalam tradisi Islam, kedekatan kepada Allah tidak dipisahkan dari pembentukan akhlak. Sebuah hadis yang masyhur menyatakan bahwa Allah mencintai seorang hamba apabila Dia telah mencintainya, dan hadis tersebut menggambarkan konsekuensi cinta ilahi dalam bentuk penjagaan dan pengarahan kehidupan manusia.[257] Dengan demikian, bahasa cinta religius tidak semestinya berhenti pada pengalaman emosional, tetapi perlu dilihat melalui perubahan orientasi hidup dan tindakan.

Takzim atau penghormatan mendalam memberikan dimensi lain. Pengalaman terhadap Yang Transenden melahirkan kesadaran bahwa manusia berhadapan dengan realitas yang tidak dapat diperlakukan semata sebagai objek manipulasi. Takzim menahan kecenderungan manusia untuk menjadikan agama sebagai instrumen pemuasan ego. Ia menciptakan jarak yang sehat antara manusia dan Tuhan: Tuhan dicintai dan didekati, tetapi tidak dijadikan objek kepemilikan. Dalam perspektif fenomenologi agama, pengalaman semacam ini berkaitan dengan kesadaran akan kekudusan dan transendensi, yaitu pengalaman bahwa manusia berdiri di hadapan sesuatu yang tidak sepenuhnya dapat direduksi ke dalam kategori-kategori biasa.[258]

Dalam perspektif fenomenologis, keempat pengalaman afektif tersebut dapat dipahami sebagai konfigurasi kesadaran. Takut mengarahkan kesadaran kepada keterbatasan dan pertanggungjawaban; harap membuka kemungkinan masa depan; cinta membentuk keterikatan nilai; takzim menempatkan diri dalam

sikap kerendahan ontologis. Pendekatan seperti ini sejalan dengan perkembangan studi tentang emosi dan agama yang tidak lagi melihat emosi sebagai unsur tambahan yang terpisah dari keyakinan, kehendak, dan tindakan. Kajian kontemporer tentang emosi dalam monoteisme, misalnya, menunjukkan bahwa perhatian terhadap kehidupan afektif dapat membantu memahami bagaimana agama dialami dan dihayati dalam kehidupan manusia.[259]

Tidak satu pun dari keempat afek tersebut dapat dianggap sebagai ukuran tunggal kedalaman religiusitas. Masalah muncul ketika salah satu afek menjadi absolut. Takut tanpa harap dapat menghasilkan religiusitas yang patologis; harap tanpa tanggung jawab dapat berubah menjadi rasa aman palsu; cinta tanpa disiplin normatif dapat kehilangan arah; takzim tanpa kedekatan dapat berubah menjadi jarak formal yang kering. Karena itu, struktur pengalaman keagamaan yang matang justru lahir dari keseimbangan dinamis antara afek-afek tersebut.[260]

Perspektif ini dapat dipertemukan dengan pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai pembentukan kehidupan spiritual dan jiwa. Dalam materi yang diterbitkan melalui situs resminya, Yedi Supriadi menempatkan jiwa, kesadaran, pembentukan jati diri, dan spiritualitas sebagai bagian penting dari proses pembentukan manusia.[261] Dalam salah satu karyanya yang tersedia di situs tersebut, ia juga membahas hubungan antara tazkiyah, pembentukan karakter, dan dimensi spiritual manusia.[262] Sumber ini dapat digunakan sebagai perspektif kontemporer tambahan, tetapi secara akademik sebaiknya ditempatkan berdampingan dengan sumber primer Al-Qur’an dan

hadis serta literatur klasik dan akademik internasional, bukan menggantikan sumber-sumber tersebut.

Karena itu, kualitas pengalaman keagamaan tidak semestinya dinilai dari intensitas emosi semata. Pertanyaan yang lebih mendasar adalah: apakah rasa takut menghasilkan tanggung jawab, apakah harap melahirkan ketekunan, apakah cinta menghasilkan kemurahan hati, dan apakah takzim melahirkan kerendahan hati? Ukuran tersebut memindahkan perhatian dari dramatisasi pengalaman menuju konsekuensi etisnya. Dengan demikian, pengalaman keagamaan dapat dipahami bukan hanya sebagai keadaan batin yang intens, tetapi sebagai proses transformasi manusia yang menghubungkan kesadaran akan Tuhan dengan cara manusia memperlakukan dirinya, sesamanya, dan dunia.

## Doa dan Relasi dengan Yang Transenden

Doa merupakan salah satu bentuk paling mendasar dari pengalaman keagamaan karena di dalam doa manusia secara sadar menempatkan dirinya dalam relasi dengan Yang Transenden. Dalam kajian klasik mengenai pengalaman keagamaan, William James melihat kehidupan religius personal sebagai pengalaman relasional manusia dengan realitas yang dianggap lebih tinggi daripada dirinya. Dalam konteks tersebut, doa bukan sekadar rangkaian kata, melainkan salah satu bentuk konkret dari kehidupan religius yang memungkinkan manusia mengalami keterhubungan dengan realitas transenden.[263]

Doa tidak hanya berupa permintaan. Ia merupakan tindakan eksistensial yang mengandung pengakuan bahwa diri manusia tidak mencukupi dirinya sendiri. Dalam doa, manusia berbicara, memohon,

mengakui, bersyukur, mengeluh, berharap, dan menyerahkan sebagian dari kendali yang selama ini ingin dikuasainya. Karena itu, doa dapat dipahami sebagai praktik yang sekaligus mengungkapkan keterbatasan, ketergantungan, harapan, dan orientasi manusia kepada sesuatu yang melampaui dirinya.[264]

Karena itu, doa memiliki struktur dialogis sekalipun pengalaman subjektifnya sangat personal. Seseorang dapat berdoa dalam kesendirian, tetapi bahasa doa hampir selalu membawa tradisi yang lebih luas: nama-nama Tuhan, formula pujian, permohonan yang diwariskan, ayat-ayat wahyu, dan ingatan kolektif umat. Doa personal tidak pernah sepenuhnya terputus dari sejarah komunitas yang memberinya bahasa. Friedrich Heiler, dalam studi klasiknya mengenai sejarah dan psikologi doa, menunjukkan bahwa doa memiliki bentuk, sikap, isi, serta latar sosial-keagamaan yang beragam, tetapi secara luas berkaitan dengan relasi manusia terhadap realitas atau pribadi ilahi yang menjadi tujuan doa.[265]

Dalam perspektif fenomenologi, doa menarik karena subjek mengalami dirinya sebagai “aku” yang berbicara kepada “Engkau”. Struktur ini berbeda dari refleksi intelektual yang menjadikan Tuhan sebagai objek pemikiran. Dalam doa, Tuhan dihadirkan dalam horizon relasional. Manusia tidak sekadar berpikir tentang Tuhan, tetapi menempatkan dirinya di hadapan Tuhan. Kajian fenomenologi doa kontemporer juga menempatkan relasi dengan yang ilahi, transformasi keinginan dan tindakan, serta hubungan doa dengan kesadaran dan kognisi sebagai persoalan utama dalam memahami pengalaman berdoa.[266]

Relasi tersebut sekaligus mengandung paradoks. Jika Tuhan dipahami sebagai Mahatahu, doa tidak dapat dianggap sebagai tindakan memberikan informasi yang sebelumnya tidak diketahui Tuhan. Al-Qur'an sendiri menegaskan keluasan pengetahuan Allah terhadap apa yang tersembunyi maupun yang dinyatakan manusia.[267] Karena itu, fungsi doa lebih dalam daripada komunikasi informasional. Dalam kerangka pengalaman keagamaan, doa merupakan tindakan menempatkan diri di hadapan Tuhan: manusia mengungkapkan kebutuhannya, memohon pertolongan, dan sekaligus mengakui bahwa hasil akhir tidak sepenuhnya berada dalam kendalinya.

Al-Qur'an bahkan menggambarkan relasi tersebut dengan bahasa kedekatan dan respons ilahi: "Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia berdoa kepada-Ku" (Q.S. al-Baqarah [268]: 186).[269] Dengan demikian, doa dalam perspektif Qur'ani bukanlah monolog yang diarahkan kepada realitas impersonal. Ia merupakan bentuk hubungan antara hamba dan Allah yang sekaligus menuntut respons manusia terhadap panggilan-Nya melalui iman dan ketaatan.

Dimensi ini semakin jelas dalam hadis Nabi Muhammad saw. yang diriwayatkan dalam *Sunan Abi Dawud*: "Doa adalah ibadah" (*al-du'ā'u huwa al-'ibādah*). Hadis tersebut menghubungkan tindakan memohon dengan struktur penghambaan itu sendiri.[270] Dengan demikian, doa tidak semata-mata dapat dinilai berdasarkan apakah permintaan tertentu memperoleh hasil sebagaimana yang diinginkan manusia. Nilai doa juga terletak pada tindakan penghambaan, pengakuan ketergantungan, dan orientasi diri kepada Allah.

Dimensi tersebut dapat dibaca bersama dengan gambaran Al-Qur'an mengenai ketenteraman hati dalam dzikir. Orang-orang beriman digambarkan sebagai mereka yang hati mereka tenteram dengan mengingat Allah: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram" (Q.S. al-Ra'd [13]: 28).[271] Ayat tersebut tidak harus dipahami sebagai pernyataan bahwa seluruh persoalan objektif kehidupan langsung lenyap melalui doa atau dzikir. Yang secara langsung dinyatakan ayat tersebut adalah keadaan hati yang memperoleh ketenteraman melalui dzikrullah. Karena itu, secara fenomenologis, doa dan dzikir dapat dipahami sebagai praktik yang mengubah orientasi kesadaran manusia dalam menghadapi kehidupannya.

Doa dengan demikian memiliki sekurang-kurangnya tiga dimensi. Pertama, dimensi artikulatif: manusia memberi bahasa kepada kebutuhan, ketakutan, harapan, rasa syukur, penyesalan, dan kesadarannya. Kedua, dimensi relasional: manusia menempatkan diri dalam hubungan dengan Tuhan. Ketiga, dimensi transformasional: proses berdoa dapat mengubah cara seseorang memahami kebutuhan, penderitaan, harapan, dan batas dirinya sendiri.[272] Kajian empiris mengenai doa juga menunjukkan bahwa hubungan antara praktik doa dan kesejahteraan psikologis dapat berlangsung melalui pengalaman keterbukaan diri kepada Tuhan (*disclosure to God*), sehingga doa dapat dipelajari bukan hanya sebagai tindakan ritual, tetapi juga sebagai pengalaman relasional.[273]

Dimensi ketiga penting untuk membedakan doa dari mekanisme magis. Jika doa dipahami sebagai alat untuk memaksa realitas mengikuti kehendak ego, relasi spiritual telah berubah menjadi instrumentalitas. Tuhan diperlakukan seakan-akan menjadi sarana bagi

kepentingan diri. Sebaliknya, doa yang matang mempertahankan struktur penghambaan: manusia memohon dengan sungguh-sungguh, tetapi tetap mengakui bahwa kehendak Tuhan tidak berada di bawah kontrol manusia. Dalam kerangka Islam, hal ini sejalan dengan penegasan bahwa doa sendiri merupakan bagian dari ibadah, bukan semata-mata teknik untuk memperoleh objek yang diinginkan.[274]

Dalam pengalaman doa yang mendalam, permintaan bahkan dapat mengalami transformasi. Seseorang mungkin memasuki doa dengan keinginan tertentu, lalu keluar dengan kemampuan menerima kenyataan yang sebelumnya tidak sanggup diterima. Perubahan tersebut tidak berarti bahwa permohonan tidak penting. Ia menunjukkan bahwa doa dapat mengubah subjek yang berdoa sekaligus mengubah cara subjek memaknai apa yang dimintanya. Perspektif ini sejalan dengan kajian fenomenologi doa yang secara khusus membahas kemampuan doa untuk mentransformasikan keinginan dan tindakan manusia.[275] Dalam perspektif psikologi agama, praktik menghadapi tekanan melalui kerangka keagamaan juga dapat berkaitan dengan proses *religious coping*, meskipun dampaknya tidak selalu seragam pada setiap individu atau situasi.[276]

Dalam konteks spiritualitas Islam kontemporer, Yedi Supriadi juga menempatkan dzikir sebagai praktik spiritual yang berkaitan dengan pembentukan kesadaran dan jati diri. Penelitiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka menggunakan pendekatan kualitatif untuk mengkaji praktik spiritual dan pembentukan jati diri, serta menghubungkannya dengan proses kesadaran dan pengalaman spiritual.[277] Sumber ini dapat digunakan sebagai pelengkap perspektif internasional karena memberikan konteks empiris dari tradisi dzikir

Islam Indonesia, bukan sebagai pengganti sumber primer Al-Qur'an dan hadis.

Doa, dengan demikian, merupakan salah satu bentuk pengalaman keagamaan yang paling jelas memperlihatkan bahwa spiritualitas bukan semata persoalan keadaan batin. Ia adalah praktik relasional yang menghubungkan kesadaran, bahasa, tubuh, emosi, tradisi, dan orientasi kepada Yang Transenden. Dalam perspektif Islam, relasi tersebut berpusat pada penghambaan kepada Allah; sementara dalam kajian fenomenologi dan psikologi agama, doa dapat dipahami sebagai praktik yang memperlihatkan bagaimana manusia mengalami ketergantungan, mengartikulasikan harapan, menghadapi keterbatasan, dan mengalami kemungkinan transformasi diri.[278279280]

## Dzikir, Kontemplasi, dan Kesadaran

Dzikir dan kontemplasi memperlihatkan bahwa pengalaman keagamaan tidak hanya berkaitan dengan apa yang diyakini, tetapi juga dengan bagaimana kesadaran dilatih. Kesadaran manusia dalam kehidupan sehari-hari cenderung terpecah oleh tuntutan pekerjaan, ingatan, kecemasan, keinginan, konflik, dan rangsangan lingkungan. Praktik spiritual menyediakan cara untuk mengarahkan kembali perhatian kepada pusat orientasi tertentu.

Dzikir, dalam pengertian paling luas, merupakan tindakan mengingat Allah. Nilainya bukan hanya pada pengulangan verbal, melainkan pada transformasi orientasi kesadaran. Ketika Allah diingat secara terus-menerus, perhatian yang semula terserap oleh berbagai objek kehidupan diarahkan kembali kepada sumber makna yang lebih tinggi. Al-Qur'an menghubungkan dzikir dengan ketenteraman hati

(Q.S. al-Ra'd 13: 28).[281] Pernyataan tersebut memberikan dasar tekstual bahwa ingatan religius mempunyai dimensi psikologis sekaligus spiritual.

Kontemplasi bergerak pada wilayah yang berdekatan, tetapi tidak identik. Kontemplasi menunjuk pada perhatian mendalam dan reflektif terhadap suatu realitas, makna, atau objek kesadaran. Dalam konteks agama, kontemplasi dapat mengarahkan manusia kepada Tuhan, wahyu, kefanaan, penciptaan, dosa, kematian, atau makna kehidupan. Ia tidak identik dengan kekosongan pikiran. Justru kontemplasi dapat merupakan bentuk intensifikasi perhatian.

Perbedaan antara dzikir dan kontemplasi penting dipertahankan. Dzikir mempunyai orientasi teologis yang jelas: mengingat Allah. Kontemplasi mempunyai cakupan lebih luas sebagai bentuk pengolahan perhatian dan refleksi mendalam. Keduanya dapat bertemu dalam praktik spiritual, tetapi tidak boleh diperlakukan sebagai istilah yang sepenuhnya sinonim.

Yedi Supriadi, dalam kajiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka, menggambarkan praktik spiritual yang mencakup meditasi duduk, meditasi gerak, kontrol tubuh, dzikir meditasi, dan dzikir Rijalullah. Ia menghubungkan praktik tersebut dengan proses pembentukan kesadaran dan jati diri.[282] Sumber ini penting terutama sebagai dokumentasi empiris mengenai bagaimana praktik dzikir dipahami dan dijalankan dalam suatu komunitas tertentu. Klaim tersebut tidak dengan sendirinya membuktikan mekanisme metafisis pengalaman spiritual; nilai akademiknya terletak pada deskripsi hubungan antara praktik spiritual dan pembentukan pengalaman subjektif dalam konteks sosial tertentu.

Di sini muncul persoalan metodologis mengenai kesadaran. Pengalaman kesadaran tidak dapat direduksi begitu saja menjadi aktivitas otak, tetapi juga tidak dapat dilepaskan dari tubuh dan kondisi psikologis. Studi fenomenologis mengingatkan bahwa kesadaran selalu mempunyai struktur pengalaman dari sudut pandang orang pertama. Sementara itu, studi agama menambahkan bahwa struktur tersebut dibentuk pula oleh bahasa, simbol, praktik, dan tradisi.

Dzikir dapat dipahami sebagai bentuk disiplin perhatian. Pengulangan yang tampak sederhana memiliki kemungkinan untuk mengubah pola perhatian karena subjek terus-menerus mengembalikan kesadarannya kepada referen yang sama. Namun efek spiritual tidak boleh disimpulkan secara mekanis dari pengulangan. Frekuensi praktik tidak identik dengan kedalaman pengalaman. Dzikir dapat berlangsung secara verbal tanpa menghasilkan transformasi batin, sementara praktik yang sederhana dapat menjadi sangat mendalam ketika disertai kesadaran, penghayatan, dan orientasi moral.

Karena itu, kontemplasi dan dzikir sebaiknya dipahami sebagai praktik pembentukan kesadaran, bukan teknik untuk menghasilkan pengalaman spektakuler. Tujuannya bukan mengejar keadaan mental tertentu, melainkan membentuk kemampuan untuk hadir, mengingat, membedakan, mengendalikan dorongan, dan mengarahkan diri kepada nilai yang lebih tinggi. Kesadaran spiritual yang matang bukan kesadaran yang terus-menerus berada dalam ekstase, melainkan kesadaran yang mampu membawa orientasi transenden ke dalam kehidupan biasa.

## Pengalaman Mistikal

Pengalaman mistikal merupakan salah satu wilayah paling kompleks dalam studi agama karena ia berada pada perbatasan antara pengalaman, bahasa, tubuh, simbol, dan klaim mengenai realitas. Istilah "mistikal" sendiri tidak menunjuk pada satu pengalaman yang seragam. Tradisi keagamaan yang berbeda memiliki kosakata, disiplin, dan penafsiran yang berbeda mengenai pengalaman kedekatan dengan Yang Ilahi, penyaksian batin, keheningan mendalam, ekstase, kasyf, fanā', ma'rifah, atau bentuk-bentuk pengalaman lain yang dianggap melampaui kesadaran biasa.

William James memberikan perhatian besar terhadap pengalaman religius yang bersifat intens dan transformasional. Namun pendekatannya penting bukan karena ia menetapkan bahwa semua pengalaman tersebut benar secara metafisis, melainkan karena ia memperlakukan pengalaman sebagai data penting mengenai kehidupan manusia.[283] Sikap tersebut membuka ruang akademik untuk mendengarkan kesaksian mistikal tanpa harus langsung menerima atau menolaknya sebagai fakta metafisis.

Tradisi tasawuf memberikan kerangka yang lebih spesifik. Al-Qushayri, dalam *Al-Risala al-Qushayriyya*, menyusun pembahasan mengenai istilah, keadaan, latihan, dan pengalaman para sufi sekaligus menempatkannya dalam disiplin etika dan kehidupan keagamaan.[284] Struktur tersebut penting karena memperlihatkan bahwa pengalaman mistikal dalam tradisi tasawuf tidak berdiri sebagai pencarian sensasi spiritual. Ia ditempatkan dalam proses mujahadah, pembentukan karakter, pengendalian diri, dan penghayatan terhadap jalan spiritual.

Salah satu persoalan paling penting adalah bahasa. Pengalaman mistikal sering kali dianggap “tak terkatakan”, tetapi kenyataannya para pelaku tetap harus menggunakan bahasa untuk mengomunikasikan pengalaman tersebut. Di sinilah pengalaman mengalami transformasi hermeneutis. Pengalaman batin diterjemahkan menjadi metafora, simbol, istilah teknis, kisah, atau kategori teologis. Bahasa tidak sekadar menyampaikan pengalaman; bahasa ikut membentuk cara pengalaman itu dipahami.

Karena itu, deskripsi seorang sufi mengenai pengalaman tertentu tidak boleh dibaca secara polos sebagai laporan fotografis tentang realitas metafisis. Ia merupakan kesaksian yang telah melalui proses penafsiran. Hal ini tidak berarti kesaksian tersebut palsu. Sebaliknya, justru diperlukan ketelitian agar pengalaman subjektif dihormati tanpa mengubah interpretasi subjektif menjadi fakta objektif secara otomatis.

Tradisi tasawuf sendiri menyediakan mekanisme pengendalian terhadap kecenderungan tersebut. Pengalaman luar biasa tidak selalu dipandang sebagai ukuran kedekatan kepada Allah. Dalam tradisi sufi, keunggulan spiritual tetap dikaitkan dengan akhlak, disiplin, pengendalian diri, dan ketundukan kepada Tuhan. Struktur ini menjadi kritik internal terhadap spiritualitas yang menjadikan pengalaman luar biasa sebagai tujuan.

Perspektif tersebut memiliki konsekuensi bagi pembacaan fenomena seperti kasyf atau intuisi spiritual. Klaim mengenai pengalaman semacam itu perlu ditempatkan pada tingkat yang sesuai. Sebagai pengalaman personal, ia dapat menjadi sangat nyata bagi pelakunya. Sebagai klaim pengetahuan mengenai dunia objektif atau

kehendak Tuhan, ia memerlukan standar pembuktian yang lebih ketat. Dua tingkat tersebut tidak boleh disamakan.

Pengalaman mistikal dengan demikian merupakan wilayah di mana subjektivitas mencapai intensitas tinggi, tetapi justru karena itu memerlukan disiplin interpretatif yang lebih kuat. Semakin kuat seseorang merasakan pengalaman sebagai absolut, semakin besar kebutuhan untuk membedakan antara pengalaman, tafsir, dan klaim kebenaran.

Kematangan spiritual dapat dilihat bukan dari keberanian mengklaim pengalaman luar biasa, melainkan dari kemampuan menempatkan pengalaman tersebut secara proporsional. Pengalaman mistikal yang sehat tidak menghancurkan kerendahan hati epistemik. Ia justru dapat memperdalam kesadaran bahwa realitas Tuhan tidak pernah menjadi milik eksklusif pengalaman manusia.

## Pengalaman Keagamaan dan Pembentukan Identitas

Identitas keagamaan tidak terbentuk semata-mata karena seseorang mengetahui doktrin agama atau tercatat sebagai anggota komunitas tertentu. Identitas berkembang melalui proses ketika nilai, simbol, praktik, ingatan, dan pengalaman religius menjadi bagian dari cara seseorang memahami dirinya. Karena itu, pengalaman keagamaan mempunyai fungsi identitas yang sangat mendalam: pengalaman memberi “rasa dari dalam” terhadap sesuatu yang sebelumnya mungkin hanya hadir sebagai pengetahuan dari luar.

Identitas dapat dibedakan antara identitas yang diberikan dan identitas yang dihayati. Identitas yang diberikan berkaitan dengan kategori sosial seperti keluarga, komunitas, tradisi, atau institusi.

Identitas yang dihayati berkaitan dengan bagaimana seseorang mengakui, menafsirkan, dan menjalankan kategori tersebut dalam kehidupannya. Pengalaman keagamaan menjadi jembatan antara keduanya.

Seseorang mungkin sejak lahir berada dalam komunitas agama tertentu, tetapi pengalaman keagamaan tertentu dapat membuat identitas tersebut memperoleh makna eksistensial baru. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki pengetahuan agama yang luas tetapi belum menghayati agama tersebut sebagai orientasi dirinya. Perbedaan ini menunjukkan bahwa identitas bukan sekadar kepemilikan kategori, melainkan proses internalisasi makna.

Dalam perspektif fenomenologis, identitas dibangun melalui cara subjek mengalami dirinya dalam dunia. Pengalaman religius dapat mengubah struktur tersebut. Seseorang yang mengalami dirinya sebagai hamba Tuhan, misalnya, akan memiliki cara berbeda dalam memahami kebebasan, tanggung jawab, keberhasilan, kegagalan, dan hubungan dengan sesama dibandingkan seseorang yang menjadikan diri individual sebagai pusat orientasi terakhir.

Dalam konteks Islam, pengalaman religius dapat berfungsi sebagai proses aktualisasi nilai penghambaan. Namun identitas religius tidak boleh direduksi menjadi intensitas perasaan spiritual. Ia memperoleh bentuk konkret melalui tindakan, pilihan moral, hubungan sosial, dan kebiasaan. Identitas yang hanya berhenti pada perasaan dapat mudah berubah menjadi identitas simbolik yang tidak mempunyai konsekuensi etis.

Yedi Supriadi dalam kajiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah menghubungkan praktik spiritual dengan pembentukan jati diri.[285]

Kontribusi penting sumber tersebut adalah memperlihatkan bahwa pengalaman spiritual tidak berlangsung dalam ruang individual yang terisolasi. Ia berlangsung melalui praktik bersama, disiplin, simbol, relasi sosial, dan lingkungan komunitas. Jati diri terbentuk melalui proses yang sekaligus personal dan sosial.

Hal ini memungkinkan kritik terhadap pandangan yang terlalu individualistik mengenai pengalaman keagamaan. Tidak ada pengalaman yang sepenuhnya bebas dari bahasa dan kategori budaya. Bahkan pengalaman yang dianggap sangat personal biasanya baru dapat dikenali sebagai "religius" karena subjek memiliki perangkat simbolik yang memungkinkan penamaan dan penafsirannya.

Namun pengaruh komunitas tidak berarti bahwa individu kehilangan agensi. Subjek tetap dapat menerima, menafsirkan kembali, menolak, atau mengubah warisan identitas yang diterimanya. Karena itu, identitas religius merupakan hasil interaksi antara struktur sosial dan refleksivitas personal. Pengalaman menjadi penting karena menyediakan momen ketika seseorang tidak hanya "memiliki" agama, tetapi mengalami agama sebagai bagian dari dirinya.

Pada tingkat yang lebih dalam, pembentukan identitas religius merupakan proses hermeneutis. Manusia menafsirkan dirinya melalui pengalaman yang dialaminya, dan pengalaman tersebut ditafsirkan melalui narasi keagamaan yang tersedia. Diri dan tradisi kemudian saling membentuk. Di sinilah pengalaman keagamaan dapat menjadi sumber kontinuitas, tetapi juga dapat menjadi sumber transformasi.

Identitas religius yang matang akhirnya bukan identitas yang paling keras menyatakan dirinya, melainkan identitas yang mampu mengintegrasikan keyakinan, pengalaman, moralitas, dan relasi sosial.

Pengalaman keagamaan memperoleh nilai identitas ketika ia menjadikan agama bukan sekadar label yang dikenakan pada diri, melainkan orientasi yang membentuk cara diri berada di dunia.

## Pengalaman Keagamaan dan Perubahan Diri

Nilai terdalam pengalaman keagamaan terletak pada kemampuannya mengubah struktur diri. Pengalaman yang tidak membawa perubahan apa pun mungkin tetap mempunyai makna emosional, tetapi sulit disebut sebagai pengalaman transformasional. Perubahan diri dalam konteks agama bukan sekadar perubahan suasana hati. Ia menyangkut perubahan cara seseorang menilai dirinya, mengendalikan dorongan, memaknai penderitaan, memperlakukan orang lain, dan menentukan apa yang dianggap bernilai.

William James menempatkan konsekuensi pengalaman keagamaan terhadap kehidupan sebagai persoalan penting. Dalam perspektif ini, pengalaman memperoleh signifikansinya melalui buah kehidupan yang dihasilkannya.[286] Pendekatan tersebut dapat dikembangkan lebih jauh: pengalaman spiritual tidak cukup dinilai berdasarkan intensitas saat pengalaman terjadi; ia perlu dilihat melalui jejak eksistensial yang ditinggalkannya.

Dalam tradisi tasawuf, transformasi diri biasanya tidak dibangun melalui satu pengalaman tunggal. Ia berlangsung melalui latihan yang berulang, seperti taubat, sabar, zuhud, tawakal, wara‘, mahabbah, ma‘rifah, dan ridha. Kajian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah memperlihatkan bagaimana sejumlah konsep tersebut diterapkan melalui praktik spiritual dan dihubungkan dengan proses pembentukan kesadaran serta jati diri.[287] Nilai sumber ini terutama

terletak pada penggambaran hubungan antara praktik, pengalaman, dan perubahan diri dalam komunitas tertentu.

Transformasi semacam itu dapat dipahami melalui beberapa lapisan. Lapisan pertama adalah perubahan perhatian: apa yang sebelumnya dianggap penting mulai kehilangan dominasi. Lapisan kedua adalah perubahan evaluasi: seseorang menilai keberhasilan, kegagalan, kesenangan, dan penderitaan dengan ukuran yang berbeda. Lapisan ketiga adalah perubahan afektif: respons emosional terhadap kehidupan menjadi lebih terarah. Lapisan keempat adalah perubahan perilaku: orientasi baru memperoleh bentuk dalam tindakan.

Transformasi tidak selalu berlangsung secara linear. Seseorang dapat mengalami pengalaman spiritual yang mendalam tetapi kembali kepada pola lama. Bahkan pengalaman religius dapat menghasilkan inflasi ego jika subjek menafsirkannya sebagai bukti bahwa dirinya lebih suci daripada orang lain. Fenomena tersebut memperlihatkan bahwa pengalaman intens tidak identik dengan kematangan spiritual.

Karena itu, perubahan diri harus dibedakan dari perubahan keadaan kesadaran. Keadaan kesadaran dapat berubah untuk sementara, sedangkan transformasi diri menyentuh struktur kebiasaan dan orientasi. Pengalaman ekstatis mungkin berlangsung beberapa menit, sementara pembentukan karakter memerlukan waktu panjang. Keduanya dapat berhubungan, tetapi tidak boleh disamakan.

Dalam kerangka Islam, perubahan diri juga mempunyai dimensi etis. Kesadaran akan Tuhan semestinya menghasilkan perubahan dalam hubungan dengan makhluk. Semakin seseorang menghayati dirinya sebagai hamba, semakin besar tuntutan untuk menata perilaku, mengendalikan ego, dan menghormati kehidupan sosial. Pengalaman

yang justru menghasilkan kesombongan spiritual mengandung kontradiksi internal.

Perspektif ini menggeser pertanyaan dari “seberapa tinggi pengalaman yang dialami?” menjadi “manusia seperti apa yang lahir setelah pengalaman itu?” Pertanyaan kedua jauh lebih sulit, tetapi juga lebih menentukan. Ia menguji pengalaman berdasarkan daya integrasinya terhadap seluruh kehidupan.

Transformasi diri akhirnya bukan penghapusan kepribadian. Yang berubah adalah orientasi pusat diri. Keinginan, kecerdasan, emosi, dan kemampuan sosial tetap ada, tetapi diarahkan oleh horizon nilai yang berbeda. Dalam arti tersebut, pengalaman keagamaan yang matang bukan kehancuran diri, melainkan penataan kembali diri sehingga kehidupan personal memperoleh pusat orientasi yang lebih transenden.

## Pengalaman Personal dan Otoritas Keagamaan

Pengalaman keagamaan memiliki karakter personal yang kuat, tetapi agama hampir selalu mempunyai struktur otoritas yang melampaui individu. Di sinilah muncul salah satu persoalan penting dalam kehidupan beragama: bagaimana pengalaman personal berhubungan dengan otoritas tradisi, ulama, teks, dan komunitas? Pertanyaan tersebut tidak dapat diselesaikan dengan memilih salah satu secara mutlak.

Jika pengalaman personal ditempatkan sebagai satu-satunya sumber kebenaran, agama berisiko berubah menjadi subjektivisme. Setiap pengalaman dapat dinyatakan benar hanya karena dialami sendiri. Sebaliknya, jika pengalaman personal sepenuhnya

disubordinasikan kepada otoritas eksternal, kehidupan religius dapat kehilangan dimensi penghayatan dan berubah menjadi kepatuhan formal tanpa internalisasi.

Relasi yang lebih produktif adalah relasi dialogis. Pengalaman memberi kehidupan pada ajaran, sedangkan tradisi memberi bahasa dan batas interpretasi bagi pengalaman. Seorang Muslim dapat mengalami kedekatan kepada Allah, ketenangan dalam dzikir, atau dorongan batin tertentu, tetapi pengalaman tersebut tetap perlu ditafsirkan dalam horizon wahyu dan tradisi keilmuan Islam.

Persoalan menjadi lebih kompleks ketika pengalaman seseorang mengandung klaim pengetahuan. Perasaan damai merupakan pengalaman personal. Keyakinan bahwa suatu pengalaman membawa pesan tertentu merupakan interpretasi. Pernyataan bahwa pesan tersebut berasal dari Tuhan merupakan klaim epistemologis yang lebih kuat. Ketiga tingkat ini harus dibedakan.

Al-Qur'an memberikan alasan teologis untuk mempertahankan pembedaan tersebut. Pengetahuan manusia mengenai dimensi ruhani sendiri dinyatakan terbatas (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[288] Keterbatasan epistemik itu berarti bahwa pengalaman batin yang sangat kuat sekalipun tidak boleh menjadi dasar kesombongan pengetahuan.

Tradisi tasawuf memberikan pelajaran serupa. Al-Qushayri mendokumentasikan pengalaman dan istilah para sufi, tetapi keseluruhan tradisi yang ia representasikan tetap berada dalam horizon disiplin keagamaan dan etika.[289] Pengalaman luar biasa tidak otomatis menjadi legitimasi bagi seseorang untuk memperoleh otoritas mutlak atas orang lain.

Dalam masyarakat modern, persoalan ini semakin rumit karena pengalaman spiritual dapat dengan cepat dikomunikasikan melalui media sosial. Pengalaman yang dahulu hanya diketahui oleh lingkaran terbatas kini dapat dipublikasikan dan diterima sebagai kesaksian publik. Intensitas narasi kemudian mudah disalahartikan sebagai validitas kebenaran. Semakin dramatis suatu pengalaman diceritakan, semakin besar kemungkinan publik memberinya otoritas yang tidak semestinya.

Di sinilah diperlukan etika epistemik dalam kehidupan keagamaan. Seseorang berhak mengakui pengalaman spiritualnya sebagai pengalaman yang bermakna, tetapi pengakuan tersebut tidak otomatis menjadikannya sumber norma bagi orang lain. Otoritas keagamaan membutuhkan kompetensi, tradisi keilmuan, argumentasi, dan tanggung jawab moral yang tidak dapat digantikan oleh pengalaman personal.

Sebaliknya, otoritas keagamaan juga tidak seharusnya mengabaikan pengalaman umat. Ajaran yang tidak pernah diterjemahkan menjadi pengalaman hidup berisiko menjadi abstraksi. Otoritas yang sehat bukan sekadar memerintah dari luar, tetapi membantu manusia menafsirkan pengalaman secara bertanggung jawab.

Hubungan ideal antara pengalaman dan otoritas karena itu bersifat korektif. Pengalaman personal diuji oleh tradisi; tradisi dihidupkan melalui pengalaman; keduanya berinteraksi dalam ruang etika, pengetahuan, dan komunitas. Tidak ada pengalaman personal yang otomatis menjadi wahyu, tetapi tidak pula ada tradisi yang dapat dipahami secara hidup tanpa manusia yang benar-benar menghayatinya.

## Persoalan Validitas Pengalaman Keagamaan

Pertanyaan mengenai validitas pengalaman keagamaan merupakan salah satu persoalan paling sulit karena pengalaman religius memiliki dua karakter sekaligus. Di satu sisi, pengalaman tersebut dapat menjadi fakta psikologis dan fenomenologis yang sangat nyata bagi subjek. Di sisi lain, pengalaman itu sering mengandung klaim tentang realitas yang melampaui subjektivitas. Validitas pengalaman karena itu tidak dapat diselesaikan hanya dengan menerima pengalaman sebagai benar atau menolaknya sebagai ilusi.

Langkah pertama adalah membedakan validitas fenomenologis dari validitas metafisis. Validitas fenomenologis berarti bahwa seseorang sungguh mengalami sesuatu sebagai pengalaman tertentu. Validitas metafisis menyangkut pertanyaan apakah apa yang dialami tersebut benar-benar menunjuk kepada realitas sebagaimana diyakini subjek. Seseorang dapat sungguh mengalami kehadiran Tuhan tanpa persoalan metafisis mengenai bagaimana pengalaman itu harus ditafsirkan menjadi selesai.

William James membantu membuka ruang bagi pengalaman religius sebagai data kehidupan manusia, tetapi pendekatan psikologis tidak dengan sendirinya menyelesaikan persoalan metafisis.[290] Di sisi lain, fenomenologi agama menaruh perhatian pada bagaimana pengalaman religius hadir bagi subjek dan bagaimana pengalaman tersebut berhubungan dengan doktrin, praktik, emosi, serta dunia kehidupan.[291] Kedua pendekatan tersebut menunjukkan bahwa pengalaman harus dipahami terlebih dahulu sebelum dinilai secara normatif.

Dalam kerangka epistemologi agama, beberapa kriteria dapat digunakan untuk menguji pengalaman tanpa mengklaim kepastian absolut. Pertama adalah koherensi internal: apakah pengalaman dan interpretasinya tidak bertentangan secara mendasar. Kedua adalah koherensi dengan tradisi: apakah interpretasi pengalaman dapat ditempatkan secara bertanggung jawab dalam horizon ajaran yang diakuinya. Ketiga adalah konsistensi praksis: apakah pengalaman menghasilkan konsekuensi moral yang sejalan dengan nilai agama. Keempat adalah stabilitas transformasional: apakah pengaruhnya bertahan melampaui keadaan emosional sesaat.

Kriteria tersebut bukan mesin pembuktian metafisis. Ia lebih tepat dipahami sebagai perangkat diskriminatif untuk membedakan pengalaman yang matang dari klaim yang tidak terkendali. Pengalaman yang kuat tetapi menghasilkan kesombongan, manipulasi, atau pembenaran terhadap kepentingan diri justru perlu dicurigai interpretasinya. Sebaliknya, pengalaman yang menghasilkan kerendahan hati, tanggung jawab, kasih sayang, pengendalian diri, dan konsistensi moral memiliki kualitas transformasional yang lebih kuat, meskipun kualitas moral tersebut tetap tidak merupakan bukti logis otomatis mengenai sumber metafisis pengalaman.

Tradisi tasawuf memberikan kontribusi penting pada persoalan ini melalui penekanan terhadap disiplin dan pembentukan akhlak. Al-Qushayri menempatkan pengalaman spiritual dalam jaringan latihan, keadaan batin, etika, dan kehidupan keagamaan.[292] Struktur tersebut memungkinkan kritik terhadap kecenderungan menjadikan pengalaman luar biasa sebagai tujuan. Dalam kerangka ini, pengalaman dinilai bukan hanya berdasarkan apa yang “terlihat” atau “dirasakan”,

melainkan berdasarkan apa yang dilakukan pengalaman tersebut terhadap jiwa.

Al-Qur'an juga memberikan dua arah penting. Pertama, pengalaman batin memiliki tempat dalam kehidupan iman: hati dapat bergetar ketika Allah disebut dan iman bertambah ketika ayat-ayat-Nya dibacakan (Q.S. al-Anfāl 8: 2).[293] Kedua, manusia tetap memiliki keterbatasan pengetahuan mengenai realitas ruhani (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[294] Dua ayat tersebut, ketika dibaca bersama, menghasilkan keseimbangan epistemologis: pengalaman spiritual tidak dihapus, tetapi klaim manusia tentang pengalaman tersebut juga tidak diberi status pengetahuan tanpa batas.

Persoalan validitas akhirnya membawa kita kepada pembedaan antara pengalaman dan interpretasi. Pengalaman adalah apa yang dialami; interpretasi adalah bagaimana pengalaman dimaknai; validasi adalah proses menilai apakah interpretasi tersebut layak diterima dalam kerangka pengetahuan tertentu. Tiga tingkat ini tidak boleh disatukan.

Kerangka tersebut memungkinkan pengalaman keagamaan ditempatkan secara proporsional. Religious Studies dapat mempelajari pengalaman tanpa harus menjadi pembela atau penyangkal pengalaman tersebut. Teologi dapat menilai pengalaman berdasarkan wahyu dan tradisi. Filsafat dapat menguji klaim epistemologisnya. Psikologi dapat mempelajari struktur dan dampaknya terhadap individu. Tasawuf dapat menilai kedalaman spiritualnya melalui transformasi akhlak dan orientasi diri. Masing-masing perspektif memiliki pertanyaan dan batasnya sendiri.

Pada tingkat paling mendalam, validitas pengalaman keagamaan mungkin tidak dapat direduksi menjadi satu standar tunggal. Pengalaman religius adalah peristiwa multidimensional. Ia memiliki dimensi fenomenologis, psikologis, hermeneutis, sosial, etis, dan teologis. Kesalahan terjadi ketika satu dimensi dipaksa menggantikan seluruh dimensi lainnya.

Karena itu, pengalaman keagamaan yang matang bukan pengalaman yang paling keras mengklaim kebenarannya. Justru terdapat paradoks epistemologis: semakin seseorang menyadari kedalaman pengalaman transenden, semakin ia menyadari keterbatasan bahasa dan pengetahuannya sendiri. Kerendahan hati semacam itu bukan kelemahan spiritual. Ia merupakan salah satu bentuk kedewasaan intelektual yang paling penting dalam kehidupan keagamaan.

# BAB IX — WAHYU, PENGALAMAN, DAN PEMBACAAN DIRI

## Wahyu sebagai Sumber Pengetahuan Keagamaan

Pembicaraan mengenai wahyu sebagai sumber pengetahuan keagamaan harus dimulai dari pembedaan antara pengetahuan tentang agama dan pengalaman keberagamaan. Keduanya berhubungan erat, tetapi tidak identik. Pengetahuan keagamaan memperoleh legitimasi terutama melalui sumber yang dianggap otoritatif, sedangkan pengalaman keberagamaan berlangsung dalam kesadaran konkret manusia yang selalu dibentuk oleh sejarah, bahasa, pendidikan, kebudayaan, dan kondisi psikologis. Karena itu, wahyu tidak dapat direduksi menjadi pengalaman subjektif, sementara pengalaman keberagamaan juga tidak dapat begitu saja disamakan dengan wahyu. Pembedaan ini menjadi penting agar hubungan antara Tuhan, teks, dan manusia tidak dibangun di atas kekacauan epistemologis.

Dalam kerangka Islam, Al-Qur’an menempati posisi fundamental sebagai wahyu yang menjadi sumber pengetahuan normatif mengenai Tuhan, manusia, kehidupan, nilai, dan orientasi eksistensial. Pengetahuan yang bersumber dari wahyu mempunyai karakter yang berbeda dari pengetahuan yang diperoleh melalui observasi empiris atau refleksi rasional. Perbedaannya bukan terutama pada apakah manusia menggunakan akal atau tidak, melainkan pada sumber otoritas yang mendasarinya. Akal menalar sesuatu yang ditemuinya;

wahyu memberikan horizon normatif yang memungkinkan manusia memahami untuk apa pengetahuan, tindakan, dan kehidupan diarahkan.

Konsekuensi epistemologisnya cukup mendalam. Wahyu tidak sekadar menambahkan sejumlah informasi ke dalam keseluruhan pengetahuan manusia. Ia juga mengubah cara manusia menilai apa yang layak diketahui dan bagaimana pengetahuan seharusnya digunakan. Pengetahuan tentang manusia, misalnya, tidak berhenti pada deskripsi mengenai struktur biologis atau perilaku sosial, melainkan ditempatkan dalam horizon tanggung jawab moral dan orientasi transenden. Demikian pula pengetahuan mengenai dunia tidak hanya diarahkan kepada penguasaan teknis, tetapi juga kepada pengenalan tanda-tanda kebesaran Allah.

Al-Qur'an sendiri mengandung kesadaran yang kuat mengenai keterbatasan epistemik manusia. Ketika berbicara mengenai rūḥ, Al-Qur'an menyatakan bahwa rūḥ termasuk urusan Tuhan dan manusia hanya diberikan pengetahuan yang sedikit (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[295] Ayat tersebut tidak dapat diperlakukan sebagai definisi ontologis lengkap mengenai rūḥ. Nilai epistemologisnya justru terletak pada pembatasan terhadap kecenderungan manusia untuk mengubah sesuatu yang melampaui jangkauan pengetahuannya menjadi objek spekulasi yang seolah-olah telah sepenuhnya dikuasai.

Di sini wahyu sekaligus menjadi sumber pengetahuan dan sumber disiplin epistemik. Ia memberikan pengetahuan, tetapi juga mengajarkan batas pengetahuan. Sikap ilmiah yang lahir dari perspektif tersebut bukan skeptisisme terhadap wahyu, melainkan kerendahan hati terhadap kemampuan manusia memahami realitas yang

diwahyukan. Ketegangan antara kepastian wahyu dan keterbatasan pemahaman manusia perlu dipertahankan, sebab wahyu tidak identik dengan seluruh interpretasi manusia terhadap wahyu.

Pembedaan tersebut memiliki konsekuensi penting bagi pembacaan diri. Seseorang dapat mengalami ketenangan ketika membaca Al-Qur'an, merasa ditegur oleh suatu ayat, atau mengalami perubahan orientasi hidup setelah berinteraksi secara intens dengan teks suci. Pengalaman tersebut mempunyai arti personal yang mungkin sangat mendalam. Akan tetapi, pengalaman personal itu tidak dengan sendirinya mengubah status subjektifnya menjadi wahyu. Yang menjadi wahyu adalah teks yang diterima dalam tradisi kenabian; pengalaman terhadap teks adalah respons manusia terhadap wahyu.

William James menunjukkan bahwa pengalaman keagamaan individual memiliki keragaman bentuk dan dapat menghasilkan perubahan mendalam pada kehidupan seseorang. Fokus James berada pada pengalaman individual, bukan pada penetapan kebenaran teologis setiap pengalaman tersebut.[296] Pembedaan ini berguna bagi kerangka pembahasan karena menunjukkan bahwa pengalaman dapat dipelajari sebagai fenomena manusia tanpa harus segera dijadikan ukuran tunggal bagi kebenaran agama.

Dalam kerangka monograf ini, wahyu karenanya ditempatkan sebagai horizon normatif yang mengarahkan pembacaan diri, bukan sebagai bahan yang dapat dimanipulasi agar selalu sesuai dengan pengalaman subjektif. Diri membaca wahyu, tetapi diri tidak menjadi sumber wahyu. Kesadaran tersebut merupakan batas pertama bagi seluruh konstruksi spiritual: semakin mendalam pengalaman seseorang, semakin penting pula kemampuan membedakan antara apa

yang berasal dari teks, apa yang merupakan pemahaman terhadap teks, dan apa yang merupakan pengalaman batin yang muncul dalam proses berinteraksi dengannya.

Wahyu akhirnya dapat dipahami sebagai sumber pengetahuan yang tidak hanya menjawab pertanyaan "apa yang benar", tetapi juga membentuk pertanyaan yang lebih mendasar: "manusia harus menjadi apa setelah mengetahui kebenaran tersebut?" Di titik inilah pengetahuan keagamaan memperoleh dimensi etis. Pengetahuan yang tidak mengubah orientasi hidup dapat menjadi sekadar kepemilikan informasi. Wahyu menghendaki lebih dari itu: pengetahuan harus memasuki struktur kesadaran dan diterjemahkan ke dalam cara manusia memandang Tuhan, diri, sesama, dan dunia.

## Ayat Tertulis dan Ayat Kauniyah

Hubungan antara wahyu dan pembacaan diri tidak dapat dipahami secara memadai apabila wahyu hanya dibatasi pada teks tertulis. Al-Qur'an sendiri mengembangkan horizon penandaan yang lebih luas: tanda-tanda Tuhan ditemukan dalam teks yang dibaca, dalam alam yang disaksikan, dan dalam diri yang dialami. Karena itu, pembacaan realitas keagamaan berlangsung pada dua medan yang saling berhubungan, yakni medan wahyu tertulis dan medan ciptaan.

Istilah "ayat kauniyah" dalam konstruksi ini tidak dimaksudkan untuk menyamakan alam dengan Al-Qur'an secara ontologis. Al-Qur'an adalah wahyu; alam adalah ciptaan. Keduanya memiliki status yang berbeda. Yang dapat dipertemukan adalah fungsi keduanya sebagai tanda yang mengarahkan kesadaran kepada realitas yang melampaui dirinya. Alam tidak berbicara melalui bahasa proposisional

sebagaimana teks wahyu, tetapi struktur keteraturan, perubahan, keterbatasan, dan keberadaannya dapat menjadi medan refleksi teologis.

Al-Qur'an secara eksplisit mengarahkan perhatian manusia kepada tanda-tanda Allah di cakrawala dan dalam diri manusia sendiri (Q.S. Fuṣṣilat 41: 53).[297] Ayat tersebut penting karena memperlihatkan bahwa pengenalan terhadap kebenaran tidak dibatasi pada ruang abstraksi tekstual. "Cakrawala" dan "diri" menjadi dua medan pengalaman yang memungkinkan manusia menyadari keteraturan dan keterarahan realitas. Namun, ayat tersebut juga tidak memberi legitimasi kepada pembacaan alam secara bebas tanpa norma. Alam menjadi tanda karena ia dibaca dalam horizon tauhid, bukan karena setiap interpretasi manusia terhadap alam otomatis bersifat ilahiah.

Di sinilah diperlukan pembedaan antara ayat sebagai tanda dan interpretasi manusia atas tanda. Matahari, kematian, kelahiran, penderitaan, keteraturan alam, dan pengalaman kesadaran dapat menjadi pintu refleksi spiritual. Akan tetapi, makna spiritual yang ditarik dari fenomena tersebut tetap merupakan tindakan interpretatif manusia. Tidak setiap kesimpulan yang muncul dari pengalaman alam dapat dinaikkan menjadi klaim wahyu.

Pembedaan ini mencegah dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah tekstualisme sempit yang menganggap realitas di luar teks tidak memiliki nilai epistemik bagi kehidupan spiritual. Ekstrem kedua adalah naturalisme spiritual yang menganggap setiap pengalaman terhadap alam sebagai pesan langsung dari Tuhan. Keduanya bermasalah karena yang pertama mengabaikan dimensi pengalaman ciptaan, sedangkan yang kedua menghapus jarak kritis antara tanda dan penafsiran.

Dalam perspektif hermeneutika, tanda tidak pernah hadir bagi manusia tanpa proses pemahaman. Hermeneutika berangkat dari kenyataan bahwa makna manusiawi selalu berkaitan dengan tindakan interpretasi terhadap bahasa, pengalaman, tindakan, dan berbagai bentuk artikulasi kehidupan.[298] Dalam pembacaan religius, kenyataan ini menjadi lebih sensitif karena interpretasi dapat dengan mudah dianggap sebagai kehendak Tuhan. Padahal, antara wahyu dan pemahaman terhadap wahyu terdapat aktivitas penafsiran manusia yang memiliki sejarah, bahasa, dan keterbatasan.

Ayat tertulis menyediakan orientasi yang dapat menguji pembacaan terhadap ayat kauniyah. Pengalaman alam tidak dibiarkan berjalan sebagai intuisi yang tidak terarah; ia dikembalikan kepada prinsip-prinsip teologis dan etis yang diberikan wahyu. Sebaliknya, teks wahyu tidak dibaca sebagai objek yang terlepas dari dunia kehidupan. Maknanya menjadi hidup ketika berjumpa dengan kenyataan konkret manusia.

Struktur hubungan tersebut dapat dirumuskan sebagai gerak hermeneutis antara teks, dunia, dan diri. Teks memberikan horizon normatif; dunia menyediakan medan aktualisasi; diri menjadi subjek yang membaca dan sekaligus objek yang dibaca. Karena itu, pembacaan diri tidak cukup dilakukan dengan introspeksi. Diri juga perlu melihat bagaimana ia berada dalam dunia, bagaimana ia memperlakukan ciptaan, bagaimana ia menggunakan pengetahuan, dan bagaimana orientasi batinnya menghasilkan tindakan.

Konstruksi “ayat tertulis” dan “ayat kauniyah” juga mengandung implikasi metodologis bagi spiritualitas. Spiritualitas yang hanya berpusat pada teks dapat kehilangan sensitivitas terhadap realitas,

sedangkan spiritualitas yang hanya berpusat pada pengalaman dapat kehilangan otoritas normatif. Kematangan spiritual justru lahir dari kemampuan menjaga hubungan keduanya tanpa menghapus perbedaan status ontologis.

Dengan kerangka tersebut, alam bukan pengganti wahyu dan pengalaman bukan pengganti teks. Keduanya menjadi medan pembentukan kesadaran yang berbeda. Wahyu mengarahkan cara membaca; realitas menyediakan apa yang dibaca; pengalaman mengungkap bagaimana pembacaan itu beresonansi dalam diri. Kitab diri pada akhirnya tidak berdiri di luar kedua medan tersebut. Ia terbentuk melalui perjumpaan manusia dengan teks wahyu dan dunia ciptaan yang terus-menerus ditafsirkan.

## Wahyu dan Interpretasi Diri

Interpretasi diri merupakan salah satu bentuk pengetahuan yang paling dekat sekaligus paling problematis. Manusia tidak sekadar mengetahui dunia; ia juga terus-menerus memberikan makna terhadap siapa dirinya, dari mana ia berasal, apa yang dianggap bernilai, dan ke arah mana kehidupannya bergerak. Dalam tradisi keagamaan, proses tersebut tidak berlangsung dalam ruang kosong. Wahyu menyediakan kategori-kategori yang memungkinkan manusia membaca dirinya dalam horizon penciptaan, tanggung jawab, keterbatasan, dosa, pertobatan, pengabdian, dan kehidupan akhirat.

Pembacaan diri melalui wahyu berbeda dari pencarian identitas psikologis semata. Psikologi dapat membantu manusia memahami pola kepribadian, pengalaman masa lalu, mekanisme pertahanan, kebutuhan afektif, atau kecenderungan perilaku. Semua itu penting,

tetapi tidak seluruhnya menjawab pertanyaan normatif tentang manusia macam apa yang seharusnya dibentuk. Wahyu memasukkan dimensi teleologis ke dalam pemahaman diri: manusia tidak hanya ditanya “siapa aku?”, tetapi juga “kepada siapa aku bertanggung jawab?” dan “untuk apa aku hidup?”

Pertanyaan tersebut mengubah sifat refleksi diri. Diri tidak lagi menjadi objek yang semata-mata diamati, melainkan subjek yang dipanggil untuk menilai orientasinya. Seseorang mungkin mengetahui bahwa dirinya mudah marah, haus pengakuan, takut kehilangan status, atau cenderung mengutamakan kepentingan pribadi. Pengetahuan deskriptif tersebut belum menjadi pengetahuan moral. Transformasi terjadi ketika pengetahuan tentang diri dibawa ke dalam horizon nilai dan menghasilkan evaluasi terhadap cara hidup.

Al-Qur’an menyediakan salah satu contoh penting melalui dorongan untuk melihat tanda-tanda Tuhan dalam diri manusia. Q.S. Fuṣṣilat 41: 53 menghubungkan tanda-tanda pada cakrawala dengan tanda-tanda “dalam diri mereka”.[299] Diri dalam kerangka tersebut bukan semata ruang privat yang tertutup dari realitas transenden. Ia menjadi medan refleksi tempat manusia dapat membaca keterbatasan, keteraturan, ketergantungan, dan orientasi eksistensialnya.

Namun, pembacaan diri melalui wahyu harus menghindari kesalahan metodologis berupa pencarian pembenaran. Manusia sering kali membaca teks bukan untuk membiarkan dirinya dikoreksi, melainkan untuk menemukan legitimasi bagi keyakinan yang sudah dimiliki. Dalam keadaan seperti itu, wahyu kehilangan fungsi kritisnya. Teks yang semestinya menjadi cermin berubah menjadi alat pembenaran diri.

Persoalan tersebut berhubungan erat dengan hermeneutika. Interpretasi selalu melibatkan horizon pembaca. Pemahaman tidak terjadi dari posisi netral yang sama sekali bebas dari sejarah, bahasa, dan pengalaman.[300] Dalam pembacaan keagamaan, kenyataan ini tidak berarti semua interpretasi memiliki nilai yang sama. Sebaliknya, kesadaran mengenai keterbatasan penafsir justru menuntut disiplin interpretatif yang lebih besar.

Karena itu, interpretasi diri melalui wahyu harus berlangsung secara dialogis. Diri membawa pengalaman ke hadapan teks, tetapi teks juga harus memiliki kemampuan untuk mengoreksi pengalaman. Jika seseorang datang kepada Al-Qur'an hanya untuk memperoleh konfirmasi atas dirinya, maka proses tersebut belum merupakan pembacaan diri yang kritis. Pembacaan yang matang memungkinkan munculnya kemungkinan bahwa manusia salah memahami dirinya sendiri.

Dalam tradisi spiritual, fungsi korektif tersebut mempunyai konsekuensi yang mendalam. Pengalaman tentang "diri yang baik" dapat ternyata merupakan bentuk narsisisme spiritual; perasaan "dekat dengan Tuhan" dapat bercampur dengan kebutuhan akan pengakuan; ketenangan batin dapat keliru dibaca sebagai bukti kebenaran seluruh keyakinan pribadi. Karena itu, wahyu diperlukan bukan hanya untuk memberikan penghiburan, tetapi juga untuk memberikan ukuran yang memungkinkan pengalaman subjektif diperiksa.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan dari sini adalah bahwa kitab diri tidak ditulis oleh pengalaman personal semata. Ia terbentuk dalam interaksi antara pengalaman, interpretasi, norma wahyu, dan tindakan. Diri yang dibaca melalui wahyu merupakan diri

yang bersedia mengalami koreksi. Identitas spiritual yang matang bukan identitas yang semakin kebal terhadap kritik, melainkan identitas yang semakin mampu membedakan antara pengalaman pribadi dan tuntutan normatif yang datang dari sumber yang lebih tinggi.

Pada tingkat yang lebih filosofis, wahyu mengubah hubungan manusia dengan dirinya sendiri. Diri tidak lagi dipandang sebagai pusat makna yang otonom. Ia menjadi makhluk yang menerima makna, menafsirkan makna, dan bertanggung jawab atas cara ia mengaktualisasikan makna tersebut. Kesadaran ini sekaligus membatasi subjektivisme dan membuka ruang bagi transformasi.

## Pengalaman Personal dan Teks Keagamaan

Pengalaman personal merupakan wilayah tempat teks keagamaan memasuki kehidupan konkret manusia. Sebuah ayat dapat dibaca oleh jutaan orang dengan redaksi yang sama, tetapi resonansinya dalam kehidupan masing-masing dapat berbeda. Perbedaan tersebut tidak selalu menunjukkan perbedaan pada teks; ia menunjukkan bahwa teks memasuki subjek melalui sejarah hidup yang berbeda-beda.

Di sinilah penting membedakan teks dari pengalaman terhadap teks. Teks keagamaan mempunyai struktur bahasa, konteks, tradisi penafsiran, dan batas makna tertentu. Pengalaman personal merupakan respons subjek terhadap teks tersebut. Seseorang dapat menangis ketika membaca suatu ayat, memperoleh dorongan untuk bertobat, merasakan ketenangan, atau bahkan mengalami konflik batin yang mendalam. Semua itu merupakan pengalaman yang nyata bagi subjek, tetapi tidak identik dengan makna objektif teks.

William James memberi perhatian besar pada pengalaman keagamaan individual dan menunjukkan keragaman bentuknya, termasuk pengalaman konversi, mistisisme, pertobatan, dan perubahan orientasi kehidupan.[301] Sumbangan penting pendekatan tersebut adalah kesediaannya memperlakukan pengalaman individual sebagai fenomena yang serius. Akan tetapi, pendekatan fenomenologis-psikologis semacam itu perlu dibedakan dari pertanyaan teologis mengenai apakah suatu pengalaman benar-benar merupakan respons yang tepat terhadap wahyu.

Dalam tradisi Islam, hubungan manusia dengan Al-Qur'an juga tidak berlangsung hanya pada tingkat intelektual. Teks dibaca, dihafal, direnungkan, dilantunkan, dihayati, dan diterjemahkan ke dalam tindakan. Karena itu, makna yang dialami tidak hanya lahir dari proposisi yang dipahami secara konseptual, tetapi juga dari cara teks hadir dalam praktik kehidupan.

Fenomenologi agama membantu menjelaskan kompleksitas tersebut. Pengalaman keagamaan tidak hanya terdiri atas proposisi yang diyakini, tetapi juga melibatkan dimensi subjektif, afektif, praksis, dan konseptual.[302] Pengalaman religius selalu berada dalam suatu jaringan makna. Seseorang yang membaca ayat mengenai ampunan, misalnya, tidak menerima makna yang sama ketika ia berada dalam kondisi rasa bersalah, kehilangan, keberhasilan, atau krisis eksistensial. Konteks kehidupan ikut menentukan bagaimana teks dialami.

Namun, konteks pengalaman tidak boleh menghapus batas teks. Jika pengalaman personal dijadikan satu-satunya sumber penentuan makna, maka teks kehilangan kemampuan untuk berbicara di luar keinginan pembaca. Setiap orang akan menemukan "agama" yang

paling sesuai dengan kondisi batinnya sendiri. Pada titik tersebut, agama berisiko berubah dari sumber transformasi menjadi cermin psikologis.

Sebaliknya, jika pengalaman personal sama sekali diabaikan, pembacaan teks menjadi terlalu abstrak. Wahyu tidak hadir untuk manusia sebagai benda mati. Ia dibaca oleh manusia yang memiliki sejarah, tubuh, emosi, kebutuhan, luka, harapan, dan keterbatasan. Karena itu, pengalaman merupakan bagian penting dari bagaimana makna religius dihayati, meskipun bukan sumber tunggal bagi validitas makna.

Hubungan yang lebih produktif dapat dibangun melalui model dialogis. Teks memberikan orientasi dan batas; pengalaman menunjukkan bagaimana orientasi tersebut beresonansi dalam kehidupan; refleksi kritis menilai apakah pengalaman tersebut benar-benar konsisten dengan pesan tekstual. Ketiganya membentuk proses pembacaan yang terus bergerak.

Dalam kerangka tersebut, pengalaman personal mempunyai fungsi epistemik yang terbatas tetapi tidak nihil. Ia dapat menjadi sumber kesadaran mengenai bagaimana suatu ajaran bekerja dalam kehidupan seseorang. Ia dapat membuka dimensi yang sebelumnya tidak disadari. Namun, pengalaman tidak dengan sendirinya membuktikan kebenaran metafisik dari interpretasi yang lahir darinya.

Kematangan spiritual justru ditandai oleh kemampuan hidup dalam ketegangan produktif antara pengalaman dan teks. Manusia membiarkan teks memasuki pengalaman, tetapi juga membiarkan pengalaman diperiksa oleh teks. Hubungan tersebut menghindarkan

pembacaan diri dari dua penyakit yang berlawanan: kekeringan tekstual dan subjektivisme pengalaman.

## Ketegangan antara Teks dan Pengalaman

Ketegangan antara teks dan pengalaman bukan cacat yang harus segera dihapuskan. Dalam kehidupan keagamaan, ketegangan tersebut justru dapat menjadi ruang tempat kesadaran berkembang. Teks memiliki otoritas yang tidak berasal dari pengalaman individual, sedangkan pengalaman merupakan cara konkret manusia berjumpa dengan makna teks. Karena keduanya memiliki sumber dan karakter berbeda, perjumpaan keduanya tidak selalu menghasilkan keselarasan spontan. Dalam perspektif hermeneutika filosofis, pemahaman memang tidak berlangsung dari posisi yang sepenuhnya netral, melainkan selalu terjadi melalui bahasa, sejarah, tradisi, dan keterlibatan penafsir.[303]

Kesulitan muncul ketika pengalaman seseorang tampaknya bertentangan dengan pemahaman literal atau konvensional terhadap teks. Seorang manusia dapat mengalami penderitaan ketika secara teologis ia meyakini kasih sayang Tuhan; dapat merasa ditinggalkan ketika meyakini kedekatan Tuhan; atau mengalami kegelisahan setelah membaca teks yang sebelumnya dianggap memberikan ketenangan. Situasi semacam ini tidak tepat diselesaikan hanya dengan mengatakan bahwa pengalaman tersebut salah. Ia perlu dibaca sebagai persoalan hermeneutis sekaligus spiritual. Kajian tentang pengalaman keagamaan sendiri menunjukkan bahwa pengalaman religius selalu melibatkan persoalan interpretasi: manusia bukan hanya mengalami sesuatu,

tetapi juga berusaha memahami apa arti pengalaman tersebut bagi kehidupan dan keyakinannya.[304]

Teks tidak selalu memberikan jawaban dalam bentuk yang segera kompatibel dengan keadaan psikologis pembaca. Bahkan teks yang sama dapat menuntut pembacaan yang berbeda ketika konteks persoalan berubah. Karena itu, pengalaman tidak boleh menjadi hakim tunggal terhadap teks, tetapi teks juga tidak boleh dipakai secara simplistis untuk membatalkan kompleksitas pengalaman manusia. Dalam hermeneutika Paul Ricoeur, interpretasi justru bergerak melalui hubungan antara teks, pembaca, konteks, dan kemungkinan makna yang dibuka oleh teks. Teks tidak sekadar menjadi cermin pengalaman pembaca, tetapi juga dapat mempertanyakan asumsi awal pembaca dan memaksanya melakukan refleksi.[305]

Al-Qur'an sendiri membedakan ayat-ayat yang *muḥkamāt* dan ayat-ayat yang *mutashābihāt* dalam Q.S. Āli 'Imrān [306]: 7.[307] Ayat tersebut menyebut sebagian ayat sebagai *muḥkamāt* yang menjadi *umm al-kitāb*, sementara sebagian lainnya disebut *mutashābihāt*. Ayat itu juga memberikan peringatan terhadap kecenderungan mengikuti ayat-ayat mutasyabih untuk mencari fitnah atau takwil secara menyimpang. Karena itu, ayat ini dapat menjadi dasar bagi kehati-hatian hermeneutis: tidak semua persoalan pemahaman teks berada pada tingkat keterjelasan yang sama, dan tidak setiap kesulitan pembaca dapat diselesaikan melalui pembacaan yang tergesa-gesa.[308]

Kesadaran tersebut penting bagi etika intelektual. Tidak setiap kesulitan memahami teks merupakan kegagalan wahyu, dan tidak setiap pengalaman yang tidak segera menemukan padanan tekstual merupakan bukti kesalahan teks. Sebaliknya, pembaca juga perlu

mengakui kemungkinan bahwa pemahamannya sendiri bersifat terbatas, historis, dan terbentuk oleh tradisi tertentu. Di sinilah hermeneutika menjadi penting bukan sebagai alat untuk melemahkan otoritas teks, melainkan sebagai disiplin untuk menyadari keterbatasan penafsir.[309]

Hermeneutika memberikan bahasa konseptual untuk memahami persoalan tersebut. Pemahaman manusia tidak berlangsung dari posisi tanpa prapemahaman; interpretasi merupakan aktivitas yang melibatkan sejarah, bahasa, pengalaman, dan horizon pembaca. Hans-Georg Gadamer menempatkan pemahaman dalam kondisi historis manusia dan menolak anggapan bahwa penafsir dapat sepenuhnya membebaskan diri dari horizon sejarahnya. Pemahaman berlangsung melalui keterlibatan dialogis antara horizon pembaca dan apa yang hendak dipahami.[310] Karena itu, konflik antara teks dan pengalaman sering kali sebenarnya merupakan konflik antara teks dan interpretasi tertentu terhadap teks.

Pembedaan tersebut membuka kemungkinan kritik terhadap diri. Ketika pengalaman tampak bertentangan dengan teks, pertanyaan pertama tidak selalu harus diarahkan kepada teks: “mengapa teks tidak sesuai dengan pengalamanku?” Pertanyaan yang lebih reflektif adalah: “pemahaman seperti apa terhadap teks yang sedang aku gunakan, dan bagaimana pengalaman tersebut telah membentuk cara aku memahami teks?” Pergeseran pertanyaan ini merupakan langkah penting dalam kedewasaan hermeneutis. Interpretasi yang matang tidak hanya menanyakan apa yang ingin ditemukan pembaca dalam teks, tetapi juga membiarkan teks memberikan kemungkinan untuk mengoreksi pemahaman awal pembaca.[311]

Ketegangan juga dapat muncul dari pengalaman yang dianggap sangat positif. Seseorang mungkin mengalami kedamaian yang luar biasa dalam suatu praktik spiritual dan kemudian menyimpulkan bahwa seluruh keyakinan yang melatarbelakangi praktik tersebut pasti benar. Kesimpulan semacam itu melampaui apa yang dapat dibuktikan oleh pengalaman. Pengalaman memberikan data tentang bagaimana sesuatu dialami, tetapi pengalaman tersebut tidak secara otomatis membuktikan seluruh sistem metafisik yang dikaitkan dengannya. Dalam studi filsafat pengalaman keagamaan, persoalan tentang bagaimana pengalaman memperoleh makna dan bagaimana pengalaman ditafsirkan memang merupakan persoalan tersendiri yang tidak dapat begitu saja disamakan dengan pembuktian proposisi teologis.[312]

Sebaliknya, pengalaman negatif juga tidak selalu menjadi sanggahan terhadap agama. Kegelisahan, kekeringan spiritual, atau keraguan dapat muncul karena berbagai faktor psikologis, sosial, intelektual, maupun eksistensial. Menjadikannya secara langsung sebagai bukti ketidakbenaran agama merupakan bentuk reduksionisme yang sama problematisnya dengan menjadikan pengalaman ekstase sebagai bukti kebenaran mutlak. Karena itu, pengalaman religius perlu dipahami secara deskriptif terlebih dahulu sebelum diberi kesimpulan teologis atau metafisik.[313]

Kerangka yang lebih matang mempertahankan tiga tingkat: **teks, pengalaman, dan interpretasi**. Teks mempunyai klaim normatif dalam komunitas keagamaan; pengalaman mempunyai realitas fenomenologis sebagai sesuatu yang sungguh dialami manusia; sedangkan interpretasi merupakan aktivitas manusia yang

menghubungkan pengalaman dengan teks dan tradisi. Ketiganya tidak boleh dicampuradukkan. Pembedaan ini memungkinkan seseorang menghormati otoritas teks tanpa menyangkal kenyataan pengalaman, sekaligus mengakui kenyataan pengalaman tanpa menjadikannya ukuran tunggal bagi kebenaran teks.[314]

Dalam kerangka Paul Ricoeur, ketegangan semacam itu tidak harus diselesaikan dengan menghapus salah satu pihak. Hermeneutika justru dapat berfungsi sebagai mediasi yang memungkinkan konflik interpretasi dipertahankan secara produktif. Ricoeur menolak pemahaman diri yang tidak dimediasi; pemahaman manusia terhadap dirinya sendiri berlangsung melalui bahasa, simbol, teks, dan berbagai kemungkinan interpretasi yang perlu diuji secara kritis.[315] Dengan demikian, teks dapat memberikan jarak kritis terhadap pengalaman subjektif, sementara pengalaman konkret dapat membuka pertanyaan baru mengenai bagaimana teks dipahami dan dihayati.

Ketegangan yang dipelihara secara produktif dapat melahirkan refleksi yang lebih dalam. Teks memaksa pengalaman keluar dari kepompong subjektivitas; pengalaman memaksa pembacaan teks berhadapan dengan kehidupan konkret. Di antara keduanya, interpretasi bekerja sebagai ruang pertanggungjawaban intelektual. Diri yang matang bukan diri yang tidak pernah mengalami konflik antara teks dan pengalaman, melainkan diri yang mampu mengolah konflik tersebut tanpa tergesa-gesa mengorbankan salah satunya. Dalam pengertian ini, kedewasaan hermeneutis bukanlah hilangnya ketegangan, melainkan kemampuan untuk tinggal di dalam ketegangan tersebut secara kritis, rendah hati, dan bertanggung jawab.

## Wahyu, Rasio, dan Pengalaman

Wahyu, rasio, dan pengalaman sering diposisikan sebagai tiga sumber pengetahuan yang saling berkompetisi. Dalam kerangka yang lebih cermat, ketiganya tidak perlu ditempatkan dalam relasi kompetitif. Persoalan sebenarnya terletak pada perbedaan fungsi epistemiknya. Wahyu memberikan orientasi normatif-transenden; rasio mengolah, membedakan, dan menguji koherensi; pengalaman memperlihatkan bagaimana realitas dan makna hadir dalam kehidupan konkret.

Rasio diperlukan bahkan ketika wahyu diterima sebagai sumber kebenaran. Manusia tidak menerima wahyu tanpa aktivitas memahami. Bahasa wahyu harus dibaca, konteksnya dipertimbangkan, hubungan antarayat dipahami, dan implikasinya diterjemahkan ke dalam persoalan baru. Semua itu menuntut kapasitas intelektual. Karena itu, pertentangan sederhana antara iman dan rasio sebenarnya tidak memadai untuk menggambarkan kompleksitas kehidupan keagamaan.

Pada sisi lain, rasio memiliki keterbatasan. Rasio dapat menguji konsistensi argumen, tetapi tidak dengan sendirinya menentukan seluruh tujuan hidup manusia. Ia dapat menjelaskan struktur sebab-akibat, tetapi pertanyaan mengenai makna, nilai, dan orientasi eksistensial membutuhkan horizon yang lebih luas. Dalam perspektif wahyu, keterbatasan rasio bukan alasan untuk menolaknya, melainkan alasan untuk menempatkannya secara proporsional.

Pengalaman menambahkan dimensi lain. Ia memperlihatkan bagaimana keyakinan dan pengetahuan menjadi kehidupan yang dirasakan. Seseorang dapat memahami konsep sabar secara

intelektual, tetapi pengalaman kehilangan akan menguji pengertian tersebut dengan cara yang tidak dapat dilakukan oleh definisi. Demikian pula konsep tawakal memperoleh makna berbeda ketika seseorang menghadapi ketidakpastian konkret.

Fenomenologi agama memperlihatkan bahwa pengalaman religius melibatkan interaksi antara pengalaman subjektif, kerangka konseptual, doktrin, praktik, dan emosi.[316] Pengalaman karena itu tidak pernah sepenuhnya "mentah". Ia dialami melalui kategori yang telah dimiliki seseorang. Apa yang disebut seseorang sebagai "petunjuk Tuhan", misalnya, sudah mengandung interpretasi mengenai Tuhan, petunjuk, dan hubungan manusia dengan Tuhan.

Kesadaran tersebut tidak menghilangkan nilai pengalaman. Ia justru membuat pengalaman lebih dapat dipertanggungjawabkan. Pengalaman yang disadari sebagai pengalaman—bukan langsung sebagai fakta metafisik—dapat menjadi bahan refleksi yang kaya. Seseorang dapat berkata, "saya mengalami ketenangan yang saya pahami sebagai kedekatan kepada Tuhan," tanpa harus mengklaim bahwa seluruh interpretasi metafisik atas pengalaman tersebut tidak mungkin keliru.

William James menunjukkan nilai penting pengalaman individual dalam memahami kehidupan keagamaan.[317] Namun, pendekatan psikologis terhadap pengalaman dan klaim teologis mengenai sumber pengalaman harus tetap dibedakan. Psikologi dapat mengkaji bagaimana pengalaman terbentuk dan apa akibatnya; teologi mengajukan pertanyaan mengenai makna dan kebenaran dalam horizon iman. Menggabungkan keduanya tanpa pembedaan akan menghasilkan kekacauan kategori.

Rasio berfungsi sebagai penghubung kritis di antara wahyu dan pengalaman. Ia membantu menguji apakah suatu interpretasi pengalaman bertentangan dengan prinsip dasar agama, apakah kesimpulannya mengikuti premis yang digunakan, dan apakah klaim yang dibuat melampaui bukti yang tersedia. Rasio tidak menjadi hakim tertinggi atas wahyu, tetapi menjadi instrumen penting bagi manusia dalam memahami dan mempertanggungjawabkan pemahamannya terhadap wahyu.

Konstruksi ini memungkinkan pembentukan epistemologi religius yang integratif. Wahyu memberikan horizon; rasio menyediakan artikulasi kritis; pengalaman memberikan kedalaman eksistensial. Tidak satu pun dapat mengambil alih seluruh fungsi yang lain. Ketiganya bekerja dalam diferensiasi.

Implikasinya bagi pembacaan diri sangat penting. Diri yang hanya mengandalkan pengalaman mudah terjebak dalam subjektivisme. Diri yang hanya mengandalkan rasio dapat mengalami kekeringan eksistensial. Diri yang hanya mengulang teks tanpa refleksi dapat kehilangan kemampuan menerjemahkan wahyu ke dalam situasi aktual. Integrasi ketiganya menghasilkan bentuk kesadaran yang lebih matang: tunduk pada wahyu, berpikir secara kritis, dan jujur terhadap pengalaman.

## Subjektivitas dalam Pengalaman Keagamaan

Subjektivitas merupakan kondisi yang tidak dapat dihapus dari pengalaman keagamaan. Pengalaman selalu dialami oleh seseorang, dalam suatu tubuh, sejarah kehidupan, bahasa, budaya, dan keadaan psikologis tertentu. Karena itu, pengalaman keagamaan selalu memiliki

dimensi personal. Persoalannya bukan bagaimana menghilangkan subjektivitas, melainkan bagaimana mengelolanya agar tidak berubah menjadi subjektivisme.

Fenomenologi memberi perhatian khusus pada struktur pengalaman sebagaimana dialami dari sudut pandang orang pertama. Dalam pengalaman keagamaan, dimensi tersebut menjadi sangat menonjol karena pengalaman tentang Tuhan, kesucian, dosa, pertobatan, rasa takut, harapan, atau keheningan batin tidak dapat dipahami hanya melalui pengamatan dari luar. Ada kualitas pengalaman yang hanya dapat diketahui melalui cara pengalaman tersebut hadir bagi subjek.

Namun, pengalaman orang pertama tidak identik dengan interpretasi orang pertama. Seseorang dapat mengalami rasa damai, tetapi penafsiran bahwa kedamaian itu pasti merupakan tanda persetujuan Tuhan merupakan langkah tambahan. Demikian pula seseorang dapat mengalami rasa takut ketika melakukan suatu tindakan, tetapi kesimpulan bahwa rasa takut tersebut merupakan "peringatan ilahi" membutuhkan penalaran dan pemeriksaan lebih lanjut.

Pembedaan antara pengalaman dan interpretasi merupakan salah satu titik penting dalam disiplin spiritual. Pengalaman adalah apa yang dialami; interpretasi adalah makna yang diberikan terhadap pengalaman. Keduanya dapat sangat dekat sehingga terasa sebagai satu kesatuan, tetapi secara epistemologis tetap berbeda.

Kajian fenomenologi agama menunjukkan bahwa pengalaman religius sering kali telah dibentuk oleh kerangka doktrinal dan praktik keagamaan yang dimiliki subjek.[318] Seseorang yang hidup dalam tradisi

tertentu memiliki bahasa tertentu untuk memahami pengalaman. Karena itu, pengalaman spiritual tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari kebudayaan dan tradisi.

William James juga memperlihatkan keragaman pengalaman religius individual.[319] Keragaman tersebut memperingatkan bahwa tidak terdapat satu bentuk psikologis sederhana yang dapat dijadikan model universal pengalaman beragama. Ekstase, pertobatan, ketenangan, rasa berdosa, keheningan, atau pengalaman mistik dapat mengambil bentuk yang sangat berbeda.

Dalam konteks Islam, subjektivitas memiliki dua sisi. Di satu sisi, ia merupakan ruang tempat iman dihayati. Iman tidak hanya berupa proposisi yang berada di luar manusia; ia menjadi kesadaran, orientasi, dan tindakan. Di sisi lain, subjektivitas merupakan ruang kemungkinan distorsi. Nafsu, kebutuhan akan pengakuan, ketakutan, trauma, kepentingan sosial, dan keinginan memperoleh legitimasi dapat masuk ke dalam interpretasi pengalaman keagamaan.

Karena itu, pengalaman spiritual membutuhkan apa yang dapat disebut sebagai disiplin refleksif. Subjek perlu bertanya: apa sebenarnya yang saya alami? Apa yang saya simpulkan dari pengalaman itu? Dari mana kategori yang saya gunakan untuk menafsirkan pengalaman tersebut? Apakah kesimpulan saya didukung teks dan prinsip agama? Apakah pengalaman itu menghasilkan perubahan moral yang sehat atau justru memperkuat rasa superioritas?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut menggeser perhatian dari intensitas pengalaman kepada kualitas transformasinya. Pengalaman yang sangat kuat belum tentu menghasilkan kedewasaan. Sebaliknya, pengalaman yang sederhana dapat menjadi titik balik yang mendalam

apabila melahirkan kejujuran, kerendahan hati, tanggung jawab, dan perubahan perilaku.

Kajian mengenai pengalaman keagamaan juga memperlihatkan bahwa pengalaman spiritual selalu berada dalam hubungan dengan praktik dan kehidupan material.[320] Dengan demikian, pengalaman tidak seharusnya dipisahkan secara radikal dari kehidupan sosial. Cara seseorang bekerja, berbicara, memperlakukan orang lain, menggunakan kekuasaan, dan merespons perbedaan dapat menjadi indikator penting bagi bagaimana pengalaman spiritual beroperasi dalam kehidupan.

Subjektivitas akhirnya perlu ditempatkan sebagai ruang tanggung jawab, bukan wilayah kebal kritik. Diri memiliki pengalaman, tetapi juga berkewajiban menguji interpretasinya. Semakin kuat klaim spiritual yang diajukan, semakin besar kebutuhan terhadap kerendahan hati epistemik. Pengalaman dapat menjadi pintu pengetahuan tentang diri, tetapi ia tidak membebaskan seseorang dari kewajiban untuk mempertanggungjawabkan makna yang ia berikan terhadap pengalaman tersebut.

## Risiko Subjektivisme Spiritual

Subjektivitas menjadi problem ketika pengalaman pribadi tidak lagi ditempatkan sebagai pengalaman yang perlu ditafsirkan, melainkan dijadikan ukuran tertinggi bagi kebenaran. Pada titik tersebut lahirlah subjektivisme spiritual: keyakinan bahwa apa yang dirasakan, diyakini, atau dialami secara batin memiliki validitas yang cukup hanya karena ia dialami secara mendalam. Persoalan ini penting dalam filsafat agama karena pengalaman religius memang dapat menjadi dasar seseorang

membentuk keyakinan, tetapi pertanyaan mengenai apakah pengalaman tersebut dapat menjadi dasar yang memadai bagi klaim kebenaran tetap merupakan persoalan epistemologis yang diperdebatkan.[321]

Subjektivisme semacam itu sering kali tampak meyakinkan karena pengalaman batin memiliki kualitas kepastian subjektif yang kuat. Seseorang dapat merasa sangat yakin terhadap suatu intuisi, dan kepastian tersebut mungkin lebih kuat daripada keyakinan yang diperoleh melalui argumentasi rasional. Akan tetapi, intensitas kepastian psikologis tidak identik dengan kebenaran objektif. William James sendiri memberi tempat penting bagi pengalaman mistik dan mengakui adanya kualitas *noetic*, yakni pengalaman yang tampak memberikan pengetahuan kepada subjek. Namun, pengakuan terhadap pengalaman sebagai sesuatu yang memiliki arti epistemik bagi subjek tidak dengan sendirinya menyelesaikan persoalan mengenai validitas objektif klaim yang lahir dari pengalaman tersebut.[322]

Persoalan tersebut menjadi semakin jelas ketika pengalaman religius dibandingkan dengan pengalaman manusia lainnya. Dalam filsafat agama kontemporer, pengalaman religius diperdebatkan sebagai kemungkinan sumber pembenaran bagi keyakinan religius. Sebagian filsuf, seperti William Alston, Alvin Plantinga, dan Richard Swinburne, memberikan argumen yang memungkinkan pengalaman religius mempunyai signifikansi epistemik; sementara para pengkritiknya menunjukkan persoalan keberagaman pengalaman keagamaan, kemungkinan penjelasan naturalistik, dan kesulitan menguji reliabilitas pengalaman tersebut.[323] Dengan demikian, sikap

akademik yang seimbang bukanlah menerima atau menolak seluruh pengalaman spiritual secara mutlak, melainkan membedakan antara kenyataan bahwa pengalaman terjadi, interpretasi terhadap pengalaman, dan kebenaran klaim yang ditarik dari pengalaman tersebut.

Risiko pertama adalah sakralisasi pengalaman pribadi. Ketika pengalaman subjektif dianggap berasal langsung dari Tuhan, kritik terhadap pengalaman tersebut mudah dianggap sebagai kritik terhadap Tuhan. Akibatnya, mekanisme koreksi menjadi tertutup. Subjek tidak lagi bersedia membedakan antara "saya mengalami sesuatu" dan "Tuhan menghendaki sesuatu melalui saya". Pembedaan ini sangat penting karena fenomenologi agama menunjukkan bahwa pengalaman religius tidak hadir dalam ruang interpretatif yang kosong. Apa yang dialami sebagai kehadiran Tuhan, petunjuk, panggilan, atau intuisi spiritual dapat berkaitan dengan kerangka konseptual, bahasa, tradisi, dan praktik yang telah dimiliki oleh subjek.[324]

Ann Taves memberikan kontribusi penting dalam persoalan ini dengan membedakan antara karakter fenomenologis suatu pengalaman dan cara pengalaman tersebut dinilai atau ditafsirkan (*appraisal*). Pembedaan tersebut memungkinkan peneliti memeriksa pengalaman tanpa langsung menerima interpretasi religius yang diberikan subjek sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari pengalaman itu sendiri.[325] Secara metodologis, pembedaan ini sangat berguna: seseorang dapat dengan jujur mengatakan "saya mengalami suatu kehadiran yang sangat kuat" tanpa secara otomatis mengubah pernyataan fenomenologis tersebut menjadi proposisi metafisik "Tuhan hadir dan menyampaikan kehendak tertentu kepada saya".

Risiko kedua adalah terbentuknya otoritas spiritual yang tidak proporsional. Pengalaman yang dianggap istimewa dapat menjadi dasar bagi seseorang untuk merasa memiliki pengetahuan khusus yang tidak dapat diuji oleh orang lain. Pada tahap tertentu, pengalaman batin dapat berubah menjadi klaim hierarkis: saya mengetahui sesuatu yang tidak diketahui orang lain, sehingga saya mempunyai otoritas lebih tinggi. Secara etis, perkembangan semacam ini sangat berbahaya karena pengalaman spiritual kemudian dapat menjadi sumber kekuasaan. Literatur epistemologi agama bahkan mengenali persoalan *problematic expertise*, yaitu persoalan mengenai siapa yang dapat dianggap mempunyai otoritas khusus dan atas dasar apa otoritas tersebut dapat dibenarkan.[326]

Karena itu, pengalaman pribadi perlu dibedakan dari klaim otoritas publik. Seseorang mungkin mempunyai alasan personal yang kuat untuk mempercayai bahwa ia mengalami sesuatu yang religius, tetapi hal tersebut tidak otomatis memberinya hak untuk menuntut orang lain menerima interpretasinya sebagai kebenaran yang mengikat. Dalam pembahasan tentang pengalaman religius, perbedaan antara pembenaran bagi subjek pengalaman dan pembenaran bagi orang lain yang menerima kesaksiannya merupakan salah satu persoalan epistemologis yang paling penting.[327]

Risiko ketiga adalah *confirmation bias* dalam bentuk spiritual. Manusia cenderung mencari, mengingat, dan memberikan bobot lebih besar kepada informasi yang sesuai dengan keyakinan yang telah dimilikinya. Dalam konteks spiritual, kecenderungan tersebut dapat membuat seseorang menafsirkan peristiwa yang mendukung keyakinannya sebagai tanda ilahi, sementara pengalaman yang

bertentangan dengannya dianggap tidak penting, tidak bermakna, atau bahkan sebagai bentuk gangguan spiritual. Secara epistemologis, pola tersebut dapat menghasilkan sistem keyakinan yang semakin tertutup terhadap koreksi. Karena itu, keyakinan yang terbentuk melalui pengalaman tetap membutuhkan keterbukaan terhadap kemungkinan kesalahan interpretasi.[328]

Kerangka wahyu berfungsi sebagai salah satu batas penting terhadap kecenderungan tersebut dalam tradisi Islam. Al-Qur'an mengingatkan bahwa sebagian ayat memiliki karakter *muḥkamāt* dan sebagian lainnya *mutashābihāt*, sekaligus memperingatkan adanya kecenderungan mengikuti ayat-ayat yang samar untuk mencari fitnah atau takwil yang tidak semestinya (Q.S. Āli 'Imrān [329]: 7).[330] Ayat ini tidak dapat secara langsung disamakan dengan teori psikologi tentang *confirmation bias*, tetapi secara metodologis dapat dibaca sebagai peringatan terhadap kecenderungan subjek memperlakukan teks berdasarkan dorongan dan tujuan tertentu. Dengan demikian, teks wahyu dapat berfungsi sebagai koreksi terhadap kecenderungan subjektif pembaca, bukan sekadar sebagai bahan pembenaran bagi apa yang telah diyakininya.

Fenomenologi agama membantu mempertajam persoalan dengan menunjukkan bahwa pengalaman religius tidak hadir tanpa kerangka konseptual. Kajian fenomenologi agama secara eksplisit mempertanyakan apakah pengalaman mistik mempunyai struktur yang sama lintas tradisi atau justru telah dipengaruhi oleh bahasa, doktrin, dan kebudayaan tertentu.[331] Pertanyaan tersebut tidak harus berakhir pada kesimpulan bahwa semua pengalaman spiritual hanyalah konstruksi subjektif. Sebaliknya, ia mengajarkan kehati-hatian: semakin

jauh pengalaman diterjemahkan menjadi klaim tentang realitas transenden, semakin penting membedakan antara fenomena yang dialami dan interpretasi yang diberikan terhadapnya.

Risiko subjektivisme tidak berarti intuisi spiritual harus ditolak. Penolakan total terhadap pengalaman batin juga merupakan reduksionisme. William James, misalnya, memberikan tempat penting kepada pengalaman religius individual dan menolak pengabaian pengalaman tersebut hanya karena ia bersifat personal.[332] Namun, pengakuan terhadap pengalaman personal tidak identik dengan penerimaan tanpa kritik terhadap seluruh interpretasi yang dibangun di atasnya. Bahkan dalam filsafat agama kontemporer, pengalaman religius ditempatkan dalam perdebatan yang terbuka antara mereka yang menganggapnya mempunyai kekuatan evidensial dan mereka yang menilai kekuatan tersebut terbatas.[333]

Dalam konteks kontemporer Indonesia, pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi dapat dibaca relevan pada titik ini karena sumber resmi yang memuat pemikirannya membahas dzikir, spiritualitas, intuisi, kesadaran diri, dan pembentukan jati diri. Dalam *Dinamika Kepribadian Islam*, misalnya, dzikir ditempatkan sebagai bagian dari proses kesadaran spiritual dan pembentukan jati diri, sementara intuisi dibahas sebagai bentuk kesadaran batin dalam hubungan manusia dengan Tuhan.[334] Pada materi lain mengenai konsep diri Islami, Yedi Supriadi menekankan hubungan antara pemahaman diri, ketergantungan kepada Allah, tujuan penciptaan manusia, dan ibadah.[335] Dengan demikian, pemikirannya dapat digunakan untuk memperkaya pembahasan tentang pengalaman spiritual sebagai bagian dari pembentukan diri. Namun, secara akademik perlu ditegaskan bahwa

intuisi spiritual dalam kerangka tersebut tidak boleh secara otomatis disamakan dengan wahyu atau dijadikan dasar mutlak bagi klaim kebenaran yang mengikat orang lain.

Subjektivisme spiritual juga dapat dikurangi melalui buah etis pengalaman. Pengalaman yang diklaim mendekatkan seseorang kepada Tuhan seharusnya dapat diperiksa melalui konsekuensi moralnya. Apakah ia meningkatkan kejujuran? Apakah ia membuat seseorang lebih rendah hati? Apakah ia memperluas kepedulian? Apakah ia membuat seseorang lebih bertanggung jawab terhadap kehidupan sosial? Pertanyaan tersebut tidak membuktikan kebenaran metafisik pengalaman, tetapi membantu menguji kualitas transformasinya. Dalam tradisi filsafat agama, konsekuensi positif dalam kehidupan seseorang memang pernah digunakan sebagai salah satu pertimbangan dalam menilai signifikansi pengalaman mistik, meskipun ia bukan bukti tunggal yang secara otomatis membuktikan kebenaran metafisiknya.[336]

Karena itu, pengalaman spiritual membutuhkan setidaknya tiga bentuk pengujian: kesesuaian dengan wahyu, koherensi rasional, dan buah etis. Ketiganya bukan formula mekanis dan tidak menghasilkan kepastian metafisik secara otomatis. Kesesuaian dengan wahyu menguji apakah suatu klaim dapat dipertanggungjawabkan dalam kerangka normatif agama; koherensi rasional menguji apakah klaim tersebut dapat dipertahankan tanpa kontradiksi; sedangkan buah etis menguji apakah pengalaman tersebut menghasilkan transformasi moral yang sesuai dengan nilai-nilai yang diklaimnya. Dengan demikian, pengalaman tetap mempunyai tempat, tetapi tidak memperoleh kekuasaan absolut. Ia dihargai sebagai bagian penting dari kehidupan

spiritual sekaligus ditempatkan dalam struktur kritik, interpretasi, dan pertanggungjawaban.

## Otoritas dalam Pembacaan Diri

Pertanyaan mengenai siapa yang berhak menentukan makna pengalaman keagamaan membawa pembahasan pada persoalan otoritas. Jika pengalaman personal tidak cukup menjadi dasar kebenaran, maka diperlukan sumber dan mekanisme yang memungkinkan pengalaman tersebut dinilai. Di sinilah otoritas keagamaan memperoleh kedudukan penting. Namun, otoritas juga tidak boleh dipahami secara sederhana sebagai kekuasaan untuk menentukan seluruh makna pengalaman individu. Dalam studi agama kontemporer, otoritas dapat dibedakan antara kemampuan memberikan pengetahuan atau keahlian dan kemampuan memerintah atau mengendalikan tindakan orang lain.[337]

Dalam Islam, otoritas normatif pertama-tama berkaitan dengan wahyu, terutama Al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qur'an sendiri memberikan struktur hierarkis ketika memerintahkan ketaatan kepada Allah, Rasul, dan *ulī al-amr*, tetapi sekaligus memberikan mekanisme penyelesaian perselisihan dengan mengembalikannya kepada Allah dan Rasul.[338] Dengan demikian, ayat tersebut dapat dibaca sebagai dasar penting bahwa otoritas manusia tidak berdiri secara mutlak di luar kerangka wahyu.

Akan tetapi, manusia selalu berhadapan dengan persoalan interpretasi. Wahyu hadir dalam bahasa, sedangkan manusia memahami bahasa melalui perangkat intelektual, tradisi keilmuan, dan konteks sejarah. Hermeneutika modern menunjukkan bahwa

pemahaman tidak berlangsung dalam ruang kosong; bahasa, tradisi, sejarah, dan horizon pemahaman ikut membentuk proses interpretasi.[339] Dalam pemikiran Hans-Georg Gadamer, misalnya, tradisi bukan sekadar hambatan bagi pemahaman, tetapi merupakan bagian dari kondisi historis yang memungkinkan manusia memahami sesuatu. Karena itu, persoalan interpretasi tidak dapat direduksi menjadi tindakan subjektif yang sepenuhnya bebas dari sejarah dan bahasa.[340]

Pembedaan antara otoritas wahyu dan otoritas penafsir sangat penting. Jika keduanya disamakan, kritik terhadap seorang penafsir akan mudah dianggap sebagai penolakan terhadap agama. Sebaliknya, jika otoritas penafsir dihapus seluruhnya, seseorang dapat mengklaim kemampuan menafsirkan agama secara bebas tanpa kompetensi, tradisi, atau pertanggungjawaban ilmiah. Sejarah tafsir Al-Qur'an sendiri memperlihatkan bahwa persoalan bahasa, ambiguitas, sumber normatif, dan metode penafsiran telah menjadi bagian penting dari pembentukan tradisi keilmuan Islam.[341]

Karena itu, otoritas keilmuan lebih tepat dipahami sebagai otoritas yang berkaitan dengan kompetensi. Dalam tradisi Sunni, misalnya, pembentukan hukum tidak hanya berhubungan dengan teks Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi juga dengan *ijmā'*, *qiyās*, dan *ijtihād*. Wael B. Hallaq menunjukkan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah menjadi sumber utama yang menjadi bahan bagi aktivitas penalaran hukum, sementara *ijtihād* merupakan usaha intelektual untuk mencapai hukum yang diyakini paling mendekati kehendak Tuhan.[342] Dengan demikian, otoritas seorang ulama tidak identik dengan memiliki wahyu; otoritas tersebut

berkaitan dengan kapasitas ilmiah untuk memahami, menafsirkan, dan menerapkan sumber-sumber normatif.

Hal tersebut memperoleh dukungan dari hadis Nabi Muhammad saw. yang menyebut para ulama sebagai pewaris para nabi. Dalam *Sunan Abī Dāwūd* disebutkan bahwa para nabi tidak mewariskan dinar atau dirham, melainkan ilmu; orang yang mengambil ilmu tersebut memperoleh bagian yang besar.[343] Hadis ini sering dijadikan dasar penting bagi penghargaan terhadap ilmu dan orang yang menguasainya. Namun, secara konseptual, hadis tersebut tidak perlu dipahami sebagai pemberian kekuasaan mutlak kepada setiap orang yang menyandang status keulamaan. Yang diwariskan adalah ilmu, sehingga legitimasi keilmuan berkaitan dengan penguasaan dan transmisi pengetahuan.

Otoritas dengan demikian tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga epistemik. Seseorang mendatangi ahli karena ia mengakui bahwa dirinya tidak menguasai seluruh bidang pengetahuan yang diperlukan untuk membuat keputusan. Dalam kajian kontemporer mengenai otoritas keagamaan Islam, perbedaan antara *epistemic authority* dan *authority over* menjadi penting. Otoritas epistemik menunjuk pada keahlian seseorang dalam suatu bidang, sedangkan otoritas untuk memerintah menunjuk pada kapasitas memberikan perintah yang mengikat.[344] Pembedaan ini membantu menghindarkan pembahasan otoritas agama dari anggapan bahwa setiap bentuk penghormatan kepada ulama otomatis berarti penyerahan seluruh agensi personal.

Otoritas juga memiliki dimensi sosial. Seseorang tidak membangun pemahaman agama sendirian. Ia belajar dari guru, komunitas, kitab, lembaga, tradisi, dan praktik ibadah. Pengetahuan keagamaan karena

itu terbentuk melalui hubungan antara individu dan jaringan sosial yang lebih luas. Bahkan dalam sejarah intelektual Islam, penerimaan suatu tafsir atau gagasan tidak hanya ditentukan oleh isi teks, tetapi juga dapat dipengaruhi oleh posisi dan reputasi otoritas ilmiah yang menyampaikannya.[345]

Namun, otoritas sosial dapat mengalami distorsi ketika berubah menjadi kultus personal. Penghormatan terhadap guru atau pembimbing spiritual dapat bergeser menjadi penyerahan seluruh kapasitas kritis. Pada titik tersebut, hubungan pendidikan berubah menjadi ketergantungan. Seorang murid tidak lagi belajar membedakan, tetapi hanya mengikuti. Karena itu, kewibawaan spiritual perlu dibedakan dari klaim infalibilitas personal. Seorang guru dapat memiliki pengalaman, ilmu, dan kebijaksanaan yang lebih luas tanpa berarti seluruh pendapatnya otomatis memiliki kedudukan yang sama dengan wahyu.

Persoalan tersebut sangat relevan bagi pengalaman batin. Seorang pembimbing spiritual dapat membantu seseorang menafsirkan pengalaman, tetapi tidak semestinya mengambil alih seluruh kesadaran orang tersebut. Fungsi pembimbing adalah memperluas kemampuan reflektif, membantu menguji kemungkinan makna, dan mengarahkan pengalaman kepada kerangka yang lebih bertanggung jawab. Dalam pengertian ini, otoritas yang sehat seharusnya meningkatkan kapasitas seseorang untuk memahami dan menilai, bukan menghapus kemampuan tersebut.

Di sisi lain, kebebasan subjektif juga memiliki batas. Seseorang tidak dapat menjadikan pengalaman pribadinya sebagai alasan untuk menolak seluruh tradisi keilmuan yang tidak sesuai dengan

perasaannya. Al-Qur'an menggambarkan orang-orang yang berakal sebagai mereka yang mendengarkan berbagai perkataan kemudian mengikuti yang terbaik darinya.[346] Ayat tersebut tidak secara langsung merupakan teori epistemologi modern, tetapi dapat menjadi dasar Qur'ani yang relevan untuk menegaskan pentingnya kemampuan mendengar, mempertimbangkan, dan menggunakan penalaran dalam menerima suatu pandangan.

Karena itu, pengalaman personal sebaiknya ditempatkan sebagai pengalaman yang perlu ditafsirkan, bukan sebagai sumber otoritas normatif yang berdiri sendiri. Seseorang dapat mengalami ketenangan, mimpi, intuisi, kekhusyukan, atau pengalaman spiritual yang sangat kuat. Semua itu memiliki nilai fenomenologis karena menunjukkan bagaimana agama dihayati oleh subjek. Namun, kuatnya pengalaman tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa interpretasi yang diberikan kepada pengalaman tersebut benar secara teologis. Di sinilah pengalaman personal memerlukan dialog dengan teks, tradisi, ilmu, akal, dan komunitas.

Model otoritas yang proporsional karena itu bersifat berlapis. Wahyu memberikan otoritas normatif tertinggi dalam kerangka keimanan Islam. Sunnah memberikan penjelasan dan teladan profetik. Tradisi keilmuan menyediakan perangkat interpretatif dan metode transmisi pengetahuan. Para ahli memiliki otoritas epistemik sesuai kompetensinya. Akal melakukan penalaran dan kritik. Komunitas menyediakan ruang koreksi sosial. Pengalaman personal memberikan data eksistensial mengenai bagaimana semua itu dihayati dalam kehidupan konkret. Lapisan-lapisan tersebut tidak harus dipertentangkan; masing-masing memiliki fungsi yang berbeda.

Dalam kerangka ini, otoritas bukan sekadar persoalan “siapa yang paling berkuasa”, melainkan persoalan “apa yang membuat suatu interpretasi layak dipercaya”. Pertanyaan tersebut memindahkan pembahasan dari personifikasi otoritas menuju struktur pertanggungjawaban. Sumber yang digunakan, kompetensi penafsir, metode yang dipakai, konteks yang diperhatikan, dan kemungkinan kritik semuanya menjadi bagian dari evaluasi terhadap suatu klaim.

Pembacaan diri yang matang akhirnya tidak menghasilkan manusia yang kehilangan otonomi, tetapi manusia yang memahami batas otonominya. Ia mampu mengalami, berpikir, bertanya, dan mengambil keputusan; pada saat yang sama, ia menyadari bahwa tidak semua pengalaman personal mempunyai bobot normatif yang sama. Otoritas yang sehat bukanlah musuh kebebasan spiritual. Ia justru membantu kebebasan agar tidak berubah menjadi kesewenang-wenangan interpretatif. Dalam arti ini, kedewasaan spiritual bukan terletak pada ketiadaan otoritas, melainkan pada kemampuan membedakan jenis-jenis otoritas, memahami batasnya, dan mempertanggungjawabkan cara seseorang menempatkan dirinya di hadapan wahyu, tradisi, ilmu, komunitas, dan pengalaman pribadinya.

## Etika Interpretasi Pengalaman Keagamaan

Interpretasi pengalaman keagamaan pada akhirnya merupakan persoalan etika, bukan hanya persoalan epistemologi. Ketika seseorang mengatakan bahwa suatu pengalaman mempunyai makna spiritual, ia tidak sekadar menggambarkan keadaan batinnya. Ia juga dapat memengaruhi keputusan, hubungan sosial, bahkan orang lain yang mempercayai kesaksiannya. Karena itu, pengalaman spiritual perlu

ditafsirkan dengan tanggung jawab yang sebanding dengan kekuatan klaim yang dibuat.

Prinsip pertama adalah kejujuran epistemik. Seseorang perlu membedakan antara “saya mengalami”, “saya menafsirkan”, dan “saya mengetahui”. Ketiga ungkapan tersebut memiliki tingkat kepastian yang berbeda. Pengalaman dapat menjadi sesuatu yang sangat pasti bagi subjek tanpa menjadikan interpretasi metafisiknya sama pastinya.

Prinsip kedua adalah kerendahan hati hermeneutis. Tidak ada penafsir yang sepenuhnya bebas dari keterbatasan bahasa, sejarah, pendidikan, emosi, dan kepentingan. Hermeneutika modern menempatkan keterbatasan pemahaman manusia sebagai bagian inheren dari proses interpretasi.[347] Kerendahan hati bukan berarti relativisme; ia merupakan kesadaran bahwa manusia dapat keliru bahkan ketika ia merasa sangat yakin.

Prinsip ketiga adalah kesetiaan terhadap sumber normatif. Pengalaman yang dianggap spiritual tidak boleh digunakan untuk menghapus batas yang telah ditetapkan oleh wahyu. Dalam konteks Islam, pengalaman individual tidak mempunyai otoritas yang setara dengan wahyu. Karena itu, klaim bahwa suatu pengalaman berasal dari Tuhan harus diperlakukan dengan kehati-hatian yang lebih besar daripada sekadar laporan mengenai keadaan psikologis.

Prinsip keempat adalah keterbukaan terhadap koreksi. Pengalaman yang sehat secara spiritual tidak membuat subjek kebal terhadap pertanyaan. Sebaliknya, ia dapat menerima kemungkinan bahwa interpretasinya perlu diperbaiki. Sikap tersebut menjadi semakin penting ketika pengalaman digunakan untuk memberikan nasihat atau membimbing orang lain.

Prinsip kelima adalah tanggung jawab terhadap akibat sosial. Pengalaman keagamaan yang ditafsirkan secara keliru dapat menghasilkan fanatisme, eksklusivisme, ketergantungan, atau klaim otoritas yang tidak proporsional. Karena itu, kualitas pengalaman tidak cukup dinilai dari intensitasnya. Dampak etis dan sosialnya harus ikut dipertimbangkan.

Prinsip keenam adalah kemampuan membedakan antara kedalaman dan keistimewaan. Pengalaman spiritual yang mendalam tidak otomatis menjadikan seseorang lebih tinggi daripada orang lain. Pengalaman dapat memperluas kesadaran mengenai keterbatasan diri tanpa menghasilkan hierarki spiritual yang semu. Semakin dalam pengalaman, idealnya semakin besar kesadaran akan ketidakcukupan diri dalam menguasai seluruh makna.

Pandangan mengenai pengalaman keagamaan sebagai fenomena subjektif dapat membantu menjelaskan mengapa pengalaman tidak selalu mempunyai bentuk yang sama.[348] Namun, keragaman pengalaman tidak boleh dijadikan alasan untuk menghapus standar etis. Justru karena pengalaman beragam, manusia memerlukan etika interpretasi yang mencegah pengalaman tertentu dipaksakan sebagai standar universal.

Pada tingkat praktis, etika interpretasi dapat dirumuskan dalam suatu disiplin sederhana: deskripsikan pengalaman sebelum menafsirkannya; bedakan tafsir dari fakta; bandingkan tafsir dengan sumber normatif; uji koherensinya melalui akal; pertimbangkan konsekuensi moralnya; dan buka kemungkinan koreksi dari tradisi keilmuan maupun komunitas yang kredibel. Rangkaian ini bukan

prosedur mekanis, melainkan kebiasaan intelektual yang menjaga keseimbangan antara pengalaman dan pertanggungjawaban.

Kerangka tersebut juga memberi tempat bagi intuisi. Intuisi tidak harus dipandang sebagai sesuatu yang tidak sah hanya karena tidak sepenuhnya diskursif. Namun, intuisi perlu dibedakan dari wahyu. Wahyu memiliki otoritas yang bersumber dari Tuhan melalui struktur kenabian; intuisi merupakan pengalaman manusia yang harus ditafsirkan dan diuji. Pembedaan ini menjaga agar kedalaman pengalaman spiritual tidak berubah menjadi klaim kenabian terselubung.

Dalam perspektif pembacaan diri, etika interpretasi mempunyai konsekuensi yang lebih luas. Diri yang dewasa secara spiritual bukan diri yang selalu yakin terhadap semua pengalaman batinnya. Ia justru memiliki kemampuan untuk berkata: pengalaman ini nyata bagiku, tetapi pemahamanku tentang pengalaman ini masih dapat keliru. Pernyataan tersebut bukan tanda kelemahan iman. Ia merupakan bentuk kedewasaan epistemik.

Di titik terakhir, wahyu, pengalaman, rasio, dan otoritas tidak perlu dipertentangkan sebagai wilayah yang saling meniadakan. Wahyu memberikan orientasi normatif; pengalaman memberikan kedalaman eksistensial; rasio memberikan daya kritis; tradisi dan komunitas menyediakan ruang koreksi. Etika interpretasi menjaga agar hubungan keempatnya tidak berubah menjadi dominasi salah satu unsur.

Dari seluruh pembahasan ini dapat dirumuskan satu prinsip dasar bagi “pembacaan diri”: semakin personal suatu pengalaman, semakin besar kebutuhan untuk menafsirkan dengan rendah hati; semakin besar klaim publik yang dibangun di atas pengalaman tersebut,

semakin besar pula tuntutan pertanggungjawaban. Dengan prinsip itu, pengalaman spiritual tidak dimiskinkan menjadi sekadar psikologi, tetapi juga tidak diangkat secara tergesa-gesa menjadi wahyu. Ia ditempatkan pada kedudukan yang lebih proporsional: sebagai pengalaman manusia yang dapat menjadi jalan menuju pengetahuan diri, selama ia dibaca dalam disiplin wahyu, rasio, tradisi, dan etika.

# BAGIAN IV
# KRISIS JIWA DAN TRANSFORMASI MANUSIA
# BAB X — KETIKA MANUSIA KEHILANGAN DIRINYA

## Keterasingan dan Krisis Identitas

Keterasingan merupakan salah satu pengalaman paling mendasar ketika manusia tidak lagi mengalami dirinya sebagai pusat kehidupan yang utuh. Ia dapat muncul ketika seseorang merasa terpisah dari pekerjaannya, lingkungan sosialnya, nilai yang diyakininya, bahkan dari dirinya sendiri. Dalam pengertian filosofis, alienasi menunjuk pada suatu keterpisahan problematis antara subjek dan sesuatu yang semestinya memiliki hubungan intrinsik dengannya. Karena itu, keterasingan tidak identik dengan kesendirian. Seseorang dapat hidup di tengah keluarga, komunitas, institusi, bahkan jaringan sosial yang sangat luas, tetapi tetap mengalami jarak eksistensial dari dirinya sendiri.[1]

Krisis identitas lahir ketika keterpisahan tersebut mencapai wilayah pertanyaan tentang “siapa aku”. Identitas tidak sekadar merupakan kumpulan atribut yang melekat pada seseorang—nama, profesi, status sosial, pendidikan, agama, atau kedudukan ekonomi. Identitas mengandung kontinuitas interpretatif: kemampuan seseorang memahami dirinya sebagai subjek yang memiliki sejarah, orientasi nilai, tanggung jawab, dan kemungkinan masa depan. Ketika kontinuitas ini terputus, seseorang tidak sekadar kehilangan jawaban tentang dirinya,

tetapi kehilangan kerangka yang membuat pengalaman hidupnya dapat dipahami sebagai satu keseluruhan.

Filsafat eksistensial memberikan perhatian besar pada problem tersebut. Tradisi ini melihat manusia bukan sebagai benda yang identitasnya telah selesai, melainkan sebagai keberadaan yang terus-menerus menafsirkan dan membentuk dirinya melalui pilihan, tindakan, dan keterlibatan dengan dunia.[2] Pandangan semacam ini memberikan wawasan penting: identitas manusia memang tidak pernah sepenuhnya final. Akan tetapi, keterbukaan identitas tidak boleh disamakan dengan ketiadaan struktur diri. Manusia dapat berubah tanpa harus menjadi nihil. Ia dapat menafsirkan kembali dirinya tanpa kehilangan seluruh kontinuitas biografisnya.

Di sinilah keterasingan menjadi problem yang lebih dalam daripada perubahan identitas. Perubahan merupakan bagian normal dari kehidupan; keterasingan terjadi ketika perubahan tidak lagi dialami sebagai perkembangan, melainkan sebagai kehilangan hubungan dengan pusat diri. Seseorang mungkin memperoleh keberhasilan sosial sekaligus kehilangan kepekaan terhadap apa yang sebenarnya dianggap bernilai. Ia dapat memperoleh pengakuan publik tetapi merasa bahwa kehidupan yang dijalani bukan lagi kehidupannya. Dalam keadaan seperti itu, keberhasilan eksternal justru dapat menjadi mekanisme yang menutupi kehampaan internal.

Krisis identitas juga tidak selalu berbentuk kebingungan yang tampak. Ada bentuk keterasingan yang sangat adaptif secara sosial. Seseorang dapat menjalankan peran profesional, keluarga, dan keagamaan dengan sangat baik, tetapi seluruh peran tersebut dijalankan tanpa refleksi mengenai alasan keberadaannya. Kehidupan

tampak tertib dari luar, sementara secara batin terdapat pengalaman "menjalani kehidupan orang lain". Dalam istilah eksistensial, konformitas semacam ini dapat menjadi bentuk ketidakotentikan ketika seseorang membiarkan norma publik menentukan seluruh cara ia memahami dirinya.[2]

Persoalannya menjadi semakin kompleks dalam masyarakat modern yang memberikan begitu banyak pilihan identitas. Kebebasan memilih dapat memperluas kemungkinan aktualisasi diri, tetapi sekaligus membebani individu dengan tuntutan untuk terus membangun citra dirinya. Identitas akhirnya mudah berubah menjadi proyek performatif: manusia berusaha menjadi seseorang di hadapan orang lain sebelum sempat bertanya siapa dirinya di hadapan dirinya sendiri. Ketika nilai diri bergantung terlalu kuat pada pengakuan eksternal, kegagalan sosial mudah berubah menjadi krisis eksistensial.

Perspektif keagamaan memberikan koreksi terhadap reduksi identitas menjadi konstruksi sosial belaka. Dalam horizon Islam, manusia tidak memperoleh martabatnya semata-mata dari pengakuan sosial. Ia memiliki hubungan fundamental dengan Allah sebagai makhluk dan hamba. Karena itu, pemulihan identitas tidak cukup dilakukan melalui rekonstruksi citra diri. Yang dibutuhkan ialah pemulihan orientasi eksistensial: kepada siapa manusia mengarahkan kehidupannya, nilai apa yang dianggap final, dan untuk apa kebebasan digunakan.

Keterasingan, pada titik terdalamnya, dapat dipahami sebagai jarak antara kehidupan yang dijalani dan makna yang seharusnya mengarahkan kehidupan tersebut. Krisis identitas menjadi serius ketika jarak itu tidak lagi disadari. Sebaliknya, kesadaran terhadap

keterasingan dapat menjadi awal pemulihan karena manusia mulai melihat bahwa persoalan sebenarnya bukan sekadar “aku tidak tahu siapa diriku”, melainkan “aku telah hidup dengan cara yang membuat diriku sendiri menjadi asing bagiku”.

Pemulihan karena itu tidak identik dengan menemukan satu label identitas yang baru. Ia merupakan proses mengembalikan koherensi antara kesadaran, nilai, tindakan, relasi, dan orientasi transenden. Identitas yang matang bukan identitas yang tidak berubah, melainkan identitas yang mampu berubah tanpa kehilangan pusat orientasinya.

ENDNOTE

[1] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Alienation,” revisi substantif 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan alienasi sebagai keterpisahan problematis antara diri dan sesuatu yang semestinya berhubungan dengannya, sekaligus membedakan dimensi subjektif dan objektif keterasingan.

[2] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Existentialism,” 2023. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kebebasan, pembentukan diri, autentisitas, konformitas sosial, kecemasan, dan pengalaman keterasingan dalam filsafat eksistensial.

## Fragmentasi Diri

Fragmentasi diri terjadi ketika berbagai bagian pengalaman manusia tidak lagi berfungsi sebagai unsur-unsur yang dapat dipertemukan dalam suatu keseluruhan yang koheren. Manusia tidak kehilangan banyak unsur dirinya; justru ia memiliki terlalu banyak unsur yang tidak berhasil diintegrasikan. Keinginan dapat bertentangan dengan nilai, pikiran berlawanan dengan perasaan, peran sosial tidak

sesuai dengan keyakinan personal, sementara aspirasi spiritual berjalan tanpa hubungan yang memadai dengan perilaku sehari-hari.

Karena itu, fragmentasi tidak seharusnya dipahami secara sederhana sebagai “kepribadian ganda”. Dalam kerangka filosofis dan psikologis yang lebih luas, fragmentasi menunjuk pada ketidakutuhan relasi internal antara berbagai orientasi yang membentuk kehidupan seseorang. Individu tetap merupakan satu pribadi, tetapi mengalami dirinya dalam bentuk kepingan-kepingan pengalaman yang tidak memiliki pusat integrasi yang cukup kuat.

Problem tersebut menjadi lebih jelas apabila diri dipahami sebagai struktur interpretatif. Manusia bukan hanya mengalami berbagai keadaan; ia juga menafsirkan keadaan-keadaan tersebut dan menghubungkannya dengan gambaran tertentu tentang siapa dirinya. Apabila satu pengalaman ditafsirkan sebagai keberhasilan, pengalaman lain sebagai kegagalan, dan keduanya tidak dapat ditempatkan dalam suatu narasi kehidupan yang lebih luas, maka kontinuitas diri menjadi rapuh.

Filsafat eksistensial memberikan gambaran menarik tentang kondisi tersebut melalui kritik terhadap kehidupan yang terdispersi, terdistraksi, dan terlupakan dalam rutinitas publik.[1] Manusia dapat begitu sibuk menjalankan tuntutan sehari-hari sehingga tidak lagi mengalami dirinya sebagai subjek yang memilih. Ia bergerak dari satu kewajiban ke kewajiban lain, dari satu ekspektasi ke ekspektasi lain, tetapi tidak pernah mengambil jarak reflektif untuk bertanya apakah seluruh gerak tersebut benar-benar mengarah kepada kehidupan yang ia anggap bernilai.

Fragmentasi juga dapat muncul melalui pemisahan antara diri publik dan diri privat. Seseorang membangun identitas tertentu di hadapan masyarakat, tetapi mempertahankan kehidupan batin yang sangat berbeda. Perbedaan antara ruang publik dan privat tentu tidak selalu patologis. Setiap manusia membutuhkan berbagai peran dan bentuk ekspresi. Persoalannya muncul ketika perbedaan tersebut berkembang menjadi kontradiksi yang tidak dapat didamaikan, sehingga seseorang tidak lagi mampu menjawab bagian mana dari kehidupannya yang benar-benar mewakili keyakinannya.

Dalam perspektif Islam, problem jiwa tidak terutama dibaca melalui asumsi bahwa manusia tersusun atas bagian-bagian yang terpisah secara mekanis. Tradisi intelektual Islam mengenal istilah seperti nafs, qalb, rūḥ, dan ‘aql dengan penggunaan yang beragam. Dalam pemikiran al-Ghazālī, istilah-istilah tersebut memiliki dimensi fisik, psikologis, intelektual, dan spiritual yang saling berkelindan. Karena itu, lebih tepat melihatnya sebagai bahasa analitis untuk memahami fungsi-fungsi manusia daripada sebagai organ batin yang berdiri sendiri secara anatomis.[2]

Al-Qur’an memberikan gambaran penting mengenai jiwa sebagai sesuatu yang dapat mengalami pemurnian maupun kerusakan. Jiwa disebut telah disempurnakan dan diberi kemampuan mengenali kecenderungan fujūr dan taqwā; keberhasilan dikaitkan dengan tazkiyah, sedangkan kegagalan dikaitkan dengan pengotoran jiwa (Q.S. al-Syams 91: 7–10).[3] Ayat tersebut memungkinkan pembacaan yang tidak reduksionistik: manusia memiliki kecenderungan-kecenderungan yang harus diolah, bukan sekadar ditekan atau dihapus.

Fragmentasi karena itu tidak diselesaikan dengan memusnahkan salah satu dimensi diri. Hasrat tidak perlu dihapus agar manusia menjadi spiritual; emosi tidak perlu disingkirkan agar manusia menjadi rasional; tubuh tidak perlu dinafikan agar manusia menjadi transenden. Yang diperlukan adalah tata hubungan yang lebih matang. Hasrat perlu diarahkan, emosi perlu dimaknai, akal perlu dibimbing oleh orientasi nilai, dan kehidupan spiritual perlu diterjemahkan ke dalam tindakan konkret.

Integrasi diri bukan keadaan tanpa konflik. Justru manusia yang terintegrasi adalah manusia yang mampu mengelola konflik internal tanpa membiarkannya menghancurkan kontinuitas dirinya. Ia dapat mengalami kemarahan tanpa menjadi identik dengan kemarahan itu; memiliki keinginan tanpa diperbudak olehnya; mengalami kegagalan tanpa menyimpulkan bahwa seluruh dirinya adalah kegagalan.

Dari sini dapat dirumuskan bahwa integrasi diri bukanlah keseragaman internal. Ia adalah kemampuan membentuk keteraturan di tengah keragaman pengalaman. Diri yang matang bukan diri yang hanya memiliki satu suara, melainkan diri yang mampu membuat berbagai suara batinnya berada dalam horizon orientasi yang lebih tinggi.

ENDNOTE

[1] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Authenticity.” Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pengalaman diri yang terdispersi, terdistraksi, dan terjebak dalam kehidupan publik serta persoalan integrasi kembali kehidupan personal.

[2] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Karya ini digunakan sebagai sumber klasik untuk memahami penggunaan konseptual qalb,

rūḥ, nafs, dan ‘aql dalam pembahasan tentang struktur dan pendidikan jiwa.

[3] Al-Qur’an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan kemungkinan pemurnian dan kerusakan jiwa serta pentingnya proses tazkiyah.

## Ego, Hasrat, dan Kekuasaan

Ego menjadi problem ketika kesadaran tentang diri berubah menjadi tuntutan agar seluruh realitas mengafirmasi diri tersebut. Keberadaan “aku” pada dirinya sendiri bukan persoalan. Manusia membutuhkan kesadaran personal agar dapat memilih, bertanggung jawab, dan membangun kontinuitas kehidupan. Persoalan muncul ketika “aku” tidak lagi menjadi pusat kesadaran, melainkan menjadi pusat tuntutan: ingin diakui, dikagumi, dituruti, dimenangkan, dan dibenarkan.

Hasrat mempunyai posisi yang lebih ambigu. Hasrat merupakan energi yang memungkinkan manusia bergerak menuju sesuatu. Tanpa hasrat, kehendak kehilangan daya dorong. Namun hasrat yang tidak mengalami pengolahan moral dapat berubah menjadi dorongan untuk memiliki, menguasai, dan mempertahankan objek yang dianggap menopang harga diri. Karena itu, problem spiritual bukan keberadaan hasrat, melainkan hubungan manusia dengan hasratnya.

Kekuasaan memperlihatkan persoalan tersebut secara paling jelas. Kekuasaan tidak selalu identik dengan dominasi. Kemampuan mengatur, memimpin, mengambil keputusan, dan memengaruhi keadaan dapat menjadi bentuk tanggung jawab sosial. Kekuasaan menjadi destruktif ketika ia dipakai terutama untuk mempertahankan

superioritas ego. Pada tahap ini, orang lain tidak lagi dipandang sebagai subjek yang memiliki martabat, melainkan sebagai alat bagi pemenuhan kehendak diri.

Dalam perspektif eksistensial, manusia memiliki kecenderungan menghindari tanggung jawab atas kebebasannya dengan menyerahkan dirinya kepada peran dan norma yang telah tersedia. Akan tetapi, persoalan sebaliknya juga mungkin terjadi: seseorang menjadikan kebebasan sebagai pembenaran untuk mengabaikan batas moral dan tanggung jawab terhadap orang lain.[1] Kedua ekstrem tersebut memperlihatkan persoalan yang sama, yakni kegagalan memahami kebebasan sebagai kebebasan yang bertanggung jawab.

Tradisi tasawuf menawarkan bahasa yang berbeda melalui konsep nafs dan tazkiyah. Nafs tidak dapat direduksi menjadi "kejahatan" yang harus dimusnahkan. Ia merupakan dimensi manusia yang dapat mengalami perubahan kualitas. Karena itu, perjuangan terhadap nafs lebih tepat dipahami sebagai proses pendidikan, pengendalian, dan transformasi orientasi diri daripada perang metafisis melawan suatu substansi yang sepenuhnya asing.

Al-Qur'an menggambarkan jiwa sebagai ruang kemungkinan moral: ia dapat dimurnikan atau dikotori (Q.S. al-Syams 91: 7–10).[2] Konsekuensinya cukup penting. Manusia tidak dapat membenarkan seluruh dorongannya hanya karena dorongan tersebut "alami". Sesuatu yang muncul dari dalam diri tetap membutuhkan penilaian etis. Keaslian psikologis tidak identik dengan kebaikan moral.

Di titik ini, ego dan hasrat berhubungan dengan kekuasaan. Orang yang tidak mampu membedakan antara "aku menginginkan sesuatu" dan "sesuatu itu layak diinginkan" akan mudah mengubah

kehendaknya menjadi ukuran moral. Ketika ia memperoleh kekuasaan, kecenderungan tersebut mendapat sarana eksternal untuk memperbesar dirinya. Keinginan personal dapat berubah menjadi keputusan institusional; kelemahan moral seorang individu dapat menjelma menjadi kerugian bagi banyak orang.

Persoalan tersebut menunjukkan bahwa transformasi manusia tidak cukup dilakukan melalui penambahan pengetahuan. Seseorang dapat sangat cerdas tetapi tetap dikuasai ego. Ia dapat memiliki pengetahuan agama yang luas tetapi menjadikan agama sebagai instrumen legitimasi diri. Bahkan kesalehan dapat menjadi sumber narsisisme ketika simbol-simbol spiritual digunakan untuk memperoleh superioritas moral.

Di sinilah disiplin batin memperoleh signifikansinya. Kesadaran spiritual harus mampu mengubah hubungan manusia dengan kepemilikan, pengakuan, dan kekuasaan. Ukuran transformasi bukan seberapa tinggi seseorang menilai dirinya secara spiritual, melainkan seberapa jauh kebutuhan untuk menguasai, dipuji, dan selalu dibenarkan mengalami pengurangan.

Ego tidak perlu dihapus; ia perlu ditempatkan. Hasrat tidak perlu dimatikan; ia perlu dididik. Kekuasaan tidak perlu ditolak; ia perlu ditundukkan kepada tanggung jawab. Ketiganya menjadi problem hanya ketika kehilangan horizon yang lebih tinggi daripada dirinya sendiri.

ENDNOTE

[1] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Existentialism,” 2023. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kebebasan,

pilihan, tanggung jawab, dan kecenderungan manusia untuk menghindari tanggung jawab melalui bentuk-bentuk ketidakotentikan.

[2] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini menjadi dasar tekstual untuk memahami jiwa sebagai medan kemungkinan moral yang dapat mengalami tazkiyah maupun kerusakan.

## Konflik Batin

Konflik batin merupakan keadaan ketika dua atau lebih orientasi dalam diri bergerak menuju arah yang tidak sepenuhnya sama. Konflik semacam ini tidak selalu menunjukkan kegagalan kepribadian. Dalam batas tertentu, konflik justru merupakan konsekuensi dari kompleksitas manusia. Manusia mampu menginginkan sesuatu sekaligus mengetahui bahwa sesuatu tersebut tidak layak dikejar; mampu mencintai seseorang sekaligus marah kepadanya; mampu memahami suatu kebenaran sekaligus mengalami kesulitan untuk hidup berdasarkan kebenaran itu.

Masalah muncul ketika konflik tersebut tidak memperoleh ruang reflektif. Dorongan yang bertentangan kemudian bekerja secara tersembunyi dan mengambil bentuk kecemasan, impulsivitas, penundaan, rasionalisasi, agresivitas, atau penarikan diri. Manusia tidak lagi mengalami konflik sebagai sesuatu yang dapat dipahami dan dikelola, melainkan sebagai kekuatan yang mengendalikan dirinya.

Filsafat eksistensial memberikan perhatian terhadap kecemasan sebagai pengalaman yang dapat membongkar keteraturan semu kehidupan. Ketika dunia yang sebelumnya dianggap stabil kehilangan daya jaminannya, manusia dipaksa berhadapan dengan dirinya sendiri dan pertanyaan mengenai pilihan, tanggung jawab, keterbatasan, serta

kematian.[1] Konflik batin dalam perspektif ini bukan sekadar gangguan psikologis yang harus segera disingkirkan; ia dapat menjadi pengalaman yang memperlihatkan sesuatu yang selama ini disembunyikan oleh rutinitas.

Namun, romantisasi konflik juga harus dihindari. Tidak setiap penderitaan batin menghasilkan kedalaman. Konflik yang berkepanjangan tanpa kemampuan refleksi dapat mempersempit kapasitas seseorang untuk bertindak. Karena itu, nilai transformasional konflik bergantung pada kemampuan manusia mengolah pengalaman tersebut menjadi pemahaman.

Tradisi Islam menyediakan kerangka lain melalui konsep qalb. Qalb secara simbolik maupun konseptual menunjuk pada pusat batin yang dapat mengalami perubahan keadaan. Dalam bahasa keagamaan, persoalan manusia tidak hanya terletak pada apa yang ia ketahui, tetapi pada kondisi batin yang menentukan bagaimana pengetahuan tersebut diterima, ditolak, atau diwujudkan. Al-Qur'an bahkan menggunakan metafora kebutaan hati untuk menunjuk keadaan ketika kemampuan melihat secara lahiriah tidak diikuti kemampuan memahami secara batiniah (Q.S. al-Ḥajj 22: 46).[2]

Ayat tersebut tidak perlu dipahami sebagai penolakan terhadap fungsi intelektual. Justru terdapat hubungan antara "hati" dan kemampuan memahami. Ini membuka ruang untuk membaca konflik batin sebagai persoalan integrasi antara pengetahuan, afeksi, kehendak, dan orientasi moral. Manusia mungkin mengetahui apa yang benar tetapi belum menghendakinya; mungkin menghendaki yang baik tetapi belum mampu melaksanakannya; mungkin melakukan sesuatu yang benar tetapi belum menghayati maknanya.

Konflik batin karenanya memiliki dimensi epistemik sekaligus etis. Ia bukan hanya pertarungan antara “perasaan” dan “pikiran”. Yang dipertarungkan dapat berupa dua cara memahami kehidupan. Satu bagian diri melihat keberhasilan sebagai akumulasi status dan kepemilikan; bagian lain melihat kehidupan sebagai amanah. Satu bagian menghendaki kebebasan tanpa batas; bagian lain menyadari tanggung jawab. Satu bagian ingin mempertahankan citra; bagian lain menuntut kejujuran.

Transformasi tidak terjadi ketika salah satu suara dibungkam secara kasar. Integrasi menuntut kemampuan membedakan suara, menilai orientasi, dan menentukan tindakan berdasarkan prinsip yang lebih mendasar. Proses tersebut membutuhkan muḥāsabah, refleksi, pengendalian diri, dan keberanian menghadapi kenyataan tentang diri sendiri.

Pada tingkat yang lebih dalam, konflik batin memperlihatkan bahwa manusia bukan makhluk yang transparan bagi dirinya sendiri. Ada bagian kehidupan yang diketahui, ada yang disadari secara samar, dan ada yang baru muncul ketika seseorang berada dalam situasi batas. Kesadaran diri karena itu bukan hasil sekali jadi. Ia merupakan latihan interpretatif yang berlangsung sepanjang kehidupan.

Konflik batin yang diolah dengan jujur dapat menjadi pintu menuju integrasi. Bukan karena konflik itu sendiri menghasilkan kebenaran, melainkan karena konflik memaksa manusia berhenti hidup secara otomatis. Ia mengembalikan pertanyaan yang sering hilang dalam rutinitas: apa yang sebenarnya sedang aku kejar, mengapa aku mengejarnya, dan kehidupan macam apa yang sedang kubentuk melalui pilihan-pilihanku?

ENDNOTE

[1] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Existentialism,” 2023. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan kecemasan, kebebasan, tanggung jawab, dan pengalaman situasi batas sebagai pengalaman yang dapat mengguncang struktur kehidupan sehari-hari.

[2] Al-Qur’an, Q.S. al-Ḥajj 22: 46. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara hati, kemampuan memahami, dan kemungkinan terjadinya kebutaan batin yang tidak identik dengan kebutaan inderawi.

## Penderitaan sebagai Pengalaman Eksistensial

Penderitaan merupakan pengalaman yang hampir mustahil dipisahkan dari keberadaan manusia. Ia dapat bersumber dari kehilangan, kegagalan, penyakit, kematian, ketidakadilan, keterasingan, konflik relasional, atau kesadaran akan keterbatasan diri. Akan tetapi, penderitaan tidak selalu memiliki makna yang sama. Dua manusia dapat mengalami kehilangan yang serupa, tetapi menghayatinya dengan struktur makna yang berbeda.

Di sinilah penderitaan menjadi pengalaman eksistensial. Ia tidak hanya menimbulkan rasa sakit, tetapi dapat mengguncang asumsi dasar mengenai dunia. Apa yang sebelumnya dianggap pasti menjadi tidak pasti. Masa depan yang semula terlihat jelas menjadi kabur. Identitas yang dibangun berdasarkan pekerjaan, relasi, kesehatan, atau status sosial dapat tiba-tiba kehilangan penyangganya.

Filsafat eksistensial memahami pengalaman semacam ini sebagai momen ketika struktur keseharian mengalami gangguan. Kecemasan, kehilangan, dan kesadaran akan kematian dapat memaksa manusia

melihat keterbatasan yang sebelumnya tertutupi oleh rutinitas.[1] Penderitaan, dalam pengertian ini, bukan semata-mata peristiwa eksternal; ia merupakan pengalaman yang mengubah cara seseorang berada di dunia.

Namun, terdapat bahaya besar apabila penderitaan segera diberi makna secara simplistis. Tidak setiap penderitaan adalah “ujian” dalam pengertian yang dapat dengan mudah dijelaskan, dan tidak semua luka harus segera diterjemahkan menjadi pelajaran moral. Sikap semacam itu dapat mengabaikan kenyataan bahwa penderitaan kadang-kadang merupakan bentuk ketidakadilan yang menuntut perlawanan, bukan sekadar penerimaan.

Viktor Frankl memberikan salah satu pendekatan penting dalam tradisi eksistensial melalui logoterapi. Dalam karya *Man’s Search for Meaning*, ia menghubungkan pengalaman ekstrem penderitaan dengan persoalan pencarian makna dan tanggung jawab manusia terhadap sikapnya terhadap kehidupan.[2] Pemikiran tersebut tidak berarti bahwa penderitaan itu sendiri memiliki nilai positif. Yang lebih tepat ialah bahwa manusia tetap dapat mencari orientasi makna bahkan ketika keadaan eksternal tidak dapat segera diubah.

Perspektif tersebut memiliki resonansi dengan pandangan keagamaan, tetapi keduanya tidak boleh disamakan. Dalam Islam, penderitaan tidak otomatis menjadi tanda kemurkaan Allah, sebagaimana kenyamanan tidak otomatis menjadi tanda keridaan-Nya. Nilai moral suatu keadaan tidak dapat ditentukan hanya berdasarkan apakah keadaan itu menyenangkan atau menyakitkan.

Penderitaan juga dapat membuka dimensi epistemologis. Manusia yang sebelumnya merasa menguasai hidup dapat menemukan

keterbatasannya. Ia menyadari bahwa tubuhnya tidak sepenuhnya berada dalam kendali, bahwa relasi dapat berubah, bahwa kematian tidak dapat dinegosiasikan, dan bahwa rencana terbaik sekalipun tidak menjamin hasil yang diinginkan. Kesadaran semacam itu dapat melahirkan kerendahan hati.

Tetapi kerendahan hati bukan pasivitas. Penderitaan yang dipahami secara matang dapat mendorong manusia membedakan antara hal-hal yang berada dalam kuasanya dan hal-hal yang harus diterima sebagai batas. Pada ruang pertama, tanggung jawab menuntut tindakan. Pada ruang kedua, kebijaksanaan menuntut penerimaan. Keduanya perlu dibedakan agar spiritualitas tidak berubah menjadi fatalisme.

Dalam kerangka transformasi manusia, penderitaan dapat menjadi titik pembalikan orientasi. Seseorang yang sebelumnya mengukur nilai hidup melalui keberhasilan eksternal dapat menemukan bahwa kehidupan memiliki dimensi yang tidak habis oleh prestasi. Hubungan dengan sesama, kesetiaan terhadap nilai, pengabdian, dan hubungan dengan Tuhan memperoleh bobot baru.

Penderitaan karenanya tidak layak dipuja, tetapi juga tidak boleh disia-siakan secara eksistensial. Ia adalah pengalaman yang dapat menghancurkan, tetapi dalam kondisi tertentu dapat menjadi ruang bagi penataan kembali kehidupan. Yang menentukan bukan rasa sakit itu sendiri, melainkan bagaimana manusia menghadapinya, apa yang dipelajarinya, dan orientasi apa yang lahir sesudahnya.

ENDNOTE

[1] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Existentialism,” 2023. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan kecemasan, kematian,

keterbatasan, dan pengalaman eksistensial sebagai kondisi yang dapat mengguncang struktur makna kehidupan.

[2] Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. Beacon Press, edisi berbahasa Inggris yang terus diterbitkan. Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara penderitaan, tanggung jawab, dan pencarian makna dalam kerangka logoterapi.

## Dosa dan Rasa Bersalah dalam Perspektif Keagamaan

Dosa tidak dapat dipahami hanya sebagai pelanggaran terhadap seperangkat aturan. Dalam perspektif keagamaan, dosa menyentuh relasi manusia dengan Tuhan, dengan dirinya sendiri, dan dengan sesama. Karena itu, pengalaman dosa memiliki dimensi normatif sekaligus eksistensial. Manusia tidak sekadar mengetahui bahwa ia melakukan sesuatu yang salah; ia dapat mengalami keterputusan, penyesalan, rasa malu, dan rasa bersalah yang mengubah cara ia memandang dirinya.

Perlu dibedakan antara rasa bersalah yang sehat dan rasa bersalah yang destruktif. Rasa bersalah yang sehat mengandung pengakuan bahwa suatu tindakan memang keliru dan menuntut koreksi. Ia memiliki arah ke depan: memperbaiki, meminta maaf, bertobat, dan mengubah perilaku. Sebaliknya, rasa bersalah destruktif mengubah penilaian terhadap tindakan menjadi penghukuman total terhadap diri: "aku melakukan kesalahan" berubah menjadi "aku adalah kesalahan". Perbedaan ini sangat menentukan dalam memahami transformasi manusia.

Dalam perspektif Al-Qur'an, pelanggaran tidak diposisikan sebagai keadaan yang menutup seluruh kemungkinan kembali. Seruan kepada manusia yang telah melampaui batas terhadap dirinya sendiri agar tidak berputus asa dari rahmat Allah menunjukkan bahwa dosa tidak identik dengan finalitas eksistensial (Q.S. al-Zumar 39: 53).[1] Ayat tersebut sekaligus mengoreksi dua ekstrem: meremehkan dosa dan berputus asa karena dosa.

Pola tersebut menunjukkan bahwa rasa bersalah memiliki fungsi apabila ia diarahkan kepada pertobatan. Kesadaran terhadap kesalahan harus menggerakkan manusia keluar dari keadaan lama. Jika rasa bersalah hanya menghasilkan kebencian terhadap diri tanpa perubahan moral, maka ia kehilangan fungsi transformasionalnya.

Dalam kerangka tasawuf, persoalan ini menjadi lebih dalam karena dosa tidak hanya dipahami sebagai pelanggaran lahiriah, tetapi juga sebagai keadaan yang dapat memperkuat dominasi nafs, memperkeras hati, dan menjauhkan manusia dari kesadaran terhadap Tuhan. Namun, bahasa tersebut perlu digunakan secara hati-hati agar tidak menjadikan setiap penderitaan psikologis sebagai bukti dosa. Tidak semua kecemasan adalah akibat maksiat, dan tidak setiap gangguan batin dapat diselesaikan melalui nasihat moral.

Dosa juga memiliki dimensi relasional. Ketika seseorang merugikan orang lain, persoalan moral tidak selesai hanya melalui perasaan menyesal. Transformasi menuntut pemulihan hubungan sejauh memungkinkan. Karena itu, pertobatan yang matang tidak berhenti pada pengalaman emosional; ia menuntut perubahan tindakan.

Rasa bersalah juga harus dibedakan dari rasa malu. Rasa bersalah berfokus pada tindakan yang dianggap salah, sedangkan rasa malu

dapat menyentuh keseluruhan identitas seseorang. Dalam konteks keagamaan, rasa malu dapat menjadi pengalaman moral yang mendalam, tetapi jika tidak diimbangi harapan dan kemungkinan kembali, ia dapat berubah menjadi penghancuran diri.

Pesan Qur'ani mengenai rahmat karena itu bukan ajakan untuk meremehkan dosa. Seruan tersebut justru mengembalikan dosa ke dalam kerangka tanggung jawab. Seseorang diminta mengakui kesalahannya tanpa menjadikan kesalahan sebagai identitas final. Rahmat membuka kemungkinan bahwa manusia lebih besar daripada episode terburuk dalam hidupnya.

Konsepsi ini memiliki konsekuensi penting bagi pembinaan jiwa. Transformasi tidak dibangun melalui rasa takut yang tidak memiliki jalan keluar, melainkan melalui kombinasi kesadaran moral, penyesalan, harapan, dan tindakan perbaikan. Rasa bersalah menjadi produktif ketika ia mengarahkan manusia kepada kebenaran tentang dirinya sekaligus membuka kemungkinan untuk memperbaiki dirinya.

Manusia yang matang secara spiritual bukan manusia yang merasa dirinya tidak pernah bersalah. Ia adalah manusia yang mampu mengakui kesalahan tanpa membangun identitas permanen di atas kesalahan tersebut. Di sana, pertobatan menjadi bentuk rekonstruksi diri: bukan penghapusan masa lalu, melainkan penempatan masa lalu dalam horizon perubahan.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 53. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan hubungan antara dosa, keputusasaan, rahmat Allah, dan kemungkinan kembali melalui pertobatan.

## Krisis Makna

Krisis makna terjadi ketika manusia masih memiliki alasan untuk hidup secara biologis dan sosial, tetapi kehilangan alasan eksistensial yang membuat kehidupan tersebut layak dijalani. Ia dapat bekerja, makan, berinteraksi, memperoleh pendapatan, dan memenuhi kewajiban, tetapi tidak lagi mengetahui untuk apa seluruh aktivitas tersebut diarahkan. Kehidupan tetap bergerak, sementara makna yang seharusnya memberikan arah telah menghilang.

Persoalan ini berbeda dari kegagalan. Seseorang dapat gagal tetapi tetap memiliki makna. Sebaliknya, seseorang dapat berhasil namun mengalami kehampaan. Karena itu, makna tidak identik dengan pencapaian. Prestasi menjawab pertanyaan tentang apa yang telah diperoleh; makna menyentuh pertanyaan mengenai mengapa sesuatu layak diperjuangkan.

Filsafat eksistensial menjadikan pengalaman meaningless sebagai salah satu persoalan sentral manusia modern. Hilangnya kerangka nilai yang dianggap final dapat menghasilkan kecemasan, kebosanan, alienasi, dan pengalaman hidup tanpa arah.[1] Yang penting dicatat ialah bahwa krisis makna bukan sekadar persoalan emosional. Ia juga merupakan krisis interpretasi: manusia tidak lagi memiliki kerangka untuk memahami hubungan antara masa lalu, kehidupan sekarang, dan masa depan.

Frankl menempatkan pencarian makna sebagai salah satu persoalan fundamental manusia. Logoterapi berangkat dari gagasan bahwa manusia membutuhkan orientasi terhadap makna dan dapat mempertahankan kemungkinan sikap yang bertanggung jawab bahkan

dalam keadaan yang sangat terbatas.[2] Pendekatan ini penting karena mengingatkan bahwa manusia tidak hanya digerakkan oleh pencarian kesenangan atau penghindaran rasa sakit.

Dalam perspektif Islam, makna kehidupan tidak sepenuhnya diserahkan kepada konstruksi subjektif individu. Kehidupan memiliki orientasi transenden yang mendahului preferensi personal. Akan tetapi, orientasi transenden tersebut tidak menghilangkan tugas manusia untuk menerjemahkannya ke dalam keputusan konkret. Makna tidak cukup diketahui secara konseptual; ia harus menjadi orientasi yang mengatur cara manusia bekerja, mencintai, menggunakan kekuasaan, menghadapi penderitaan, dan memperlakukan sesama.

Krisis makna sering muncul ketika tujuan antara dianggap sebagai tujuan akhir. Kekayaan, karier, reputasi, pengetahuan, bahkan aktivitas keagamaan dapat berubah menjadi sarana yang diperlakukan sebagai tujuan final. Ketika sarana tersebut gagal memberikan kepuasan permanen, manusia mengalami kehampaan. Ia telah memperoleh apa yang selama ini dikejar, tetapi baru kemudian menyadari bahwa objek tersebut tidak pernah mampu memenuhi pertanyaan yang sebenarnya.

Kehampaan semacam ini tidak selalu harus dipandang negatif. Ia dapat menjadi momen korektif. Ketika tujuan lama tidak lagi memadai, manusia dipaksa memeriksa ulang struktur nilainya. Krisis menjadi berbahaya ketika kehampaan ditutupi dengan konsumsi, hiburan, pencarian status, atau stimulasi tanpa henti. Sebaliknya, ia dapat menjadi produktif ketika manusia berani tinggal sejenak dalam pertanyaan yang belum terjawab.

Makna juga memiliki dimensi relasional. Kehidupan yang bermakna tidak dibangun hanya melalui hubungan manusia dengan dirinya sendiri. Tanggung jawab terhadap keluarga, komunitas, ilmu, keadilan, dan Tuhan memberikan struktur bagi pengalaman personal. Karena itu, pencarian makna yang sepenuhnya individualistik berisiko menghasilkan subjektivisme: sesuatu dianggap bermakna hanya karena dirasakan bermakna.

Dalam kerangka keagamaan, makna memiliki sumber transenden, tetapi pengalaman terhadap makna berlangsung secara personal. Ada jarak antara mengetahui bahwa hidup memiliki tujuan dan benar-benar mengalami kehidupan sebagai sesuatu yang terarah. Jarak itulah yang menjelaskan mengapa seseorang dapat memiliki keyakinan normatif tetapi tetap mengalami krisis makna.

Pemulihan makna pada akhirnya bukan sekadar menemukan jawaban verbal atas pertanyaan “untuk apa aku hidup”. Ia merupakan penataan kembali seluruh orientasi kehidupan sehingga tindakan sehari-hari memperoleh hubungan dengan nilai yang dianggap paling tinggi. Ketika pekerjaan, relasi, pengetahuan, pelayanan, dan ibadah kembali ditempatkan dalam suatu horizon yang koheren, kehidupan tidak serta-merta menjadi mudah, tetapi menjadi dapat dimengerti sebagai kehidupan yang memiliki arah.

ENDNOTE

[1] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Existentialism,” 2023. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan krisis modernitas yang berkaitan dengan alienasi, kecemasan, kebosanan, dan pengalaman kehilangan makna.

[2] Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. Beacon Press. Karya ini digunakan untuk menjelaskan pencarian makna sebagai orientasi fundamental manusia dan relevansinya dalam menghadapi penderitaan serta keterbatasan.

## Krisis Keagamaan

Krisis keagamaan tidak selalu berarti hilangnya agama. Seseorang dapat tetap menjalankan ritual, mempertahankan identitas keagamaan, dan hidup dalam komunitas religius, tetapi mengalami keretakan dalam hubungan antara keyakinan yang diucapkan dan kehidupan yang dihayati. Krisis terjadi ketika agama tidak lagi menjadi horizon pemaknaan yang hidup, melainkan hanya menjadi identitas sosial atau seperangkat kebiasaan.

Karena itu, perlu dibedakan antara krisis iman, krisis institusional, krisis intelektual, dan krisis pengalaman keagamaan. Krisis iman menyentuh keyakinan dasar. Krisis intelektual muncul ketika seseorang berhadapan dengan pertanyaan yang tidak dapat lagi dijawab oleh formulasi lama. Krisis institusional berkaitan dengan hilangnya kepercayaan terhadap lembaga atau otoritas keagamaan. Sementara krisis pengalaman keagamaan terjadi ketika praktik yang dahulu memberikan kedalaman batin berubah menjadi rutinitas yang terasa kosong.

Masing-masing memiliki sumber dan konsekuensi berbeda. Tidak tepat menganggap setiap pertanyaan keagamaan sebagai tanda kemunduran iman. Pertanyaan dapat menjadi bagian dari pendewasaan intelektual. Sebaliknya, tidak semua kepatuhan lahiriah menunjukkan kedalaman spiritual. Seseorang dapat sangat aktif dalam

kehidupan keagamaan sekaligus mengalami jarak batin terhadap makna yang dikandung praktik tersebut.

Krisis keagamaan juga dapat muncul karena ketegangan antara agama yang diyakini dan pengalaman dunia. Penderitaan orang yang tidak bersalah, ketidakadilan, kemunafikan sosial, penyalahgunaan otoritas, atau pengalaman kehilangan dapat mengguncang gambaran sederhana tentang Tuhan dan kehidupan. Pada tahap ini, krisis tidak cukup diselesaikan dengan mengulang jawaban yang sama. Ia membutuhkan pematangan konseptual.

Tradisi intelektual keagamaan sendiri menunjukkan bahwa pertanyaan dan pergulatan batin bukan fenomena asing. Dalam sejarah pemikiran Islam, persoalan pengetahuan, kepastian, pengalaman batin, dan hubungan antara bentuk lahiriah dengan kedalaman makna terus menjadi tema perdebatan. Krisis karena itu dapat menjadi titik masuk menuju bentuk keberagamaan yang lebih reflektif, selama manusia tidak menjadikan keraguannya sebagai alasan untuk berhenti mencari.

Pengalaman keagamaan juga memiliki dimensi psikologis. Kajian psikologi agama memperlakukan pengalaman spiritual dan keagamaan sebagai fenomena yang dapat dikaji dari perspektif psikologis tanpa harus mengurangi seluruh makna teologisnya menjadi proses psikologis.[1] Pembedaan ini penting. Penjelasan psikologis tentang bagaimana seseorang mengalami agama tidak dengan sendirinya menyelesaikan pertanyaan apakah objek keagamaannya benar atau tidak.

Krisis keagamaan karena itu membutuhkan dua bentuk kerendahan hati. Kerendahan hati intelektual diperlukan agar seseorang tidak menganggap seluruh pertanyaan dapat diselesaikan dengan jawaban

sederhana. Kerendahan hati spiritual diperlukan agar pencarian kebenaran tidak berubah menjadi pencarian pembenaran terhadap ego.

Ada pula krisis yang bersumber dari kesenjangan antara agama normatif dan perilaku pemeluknya. Ketika seseorang melihat kontradiksi antara ajaran tentang keadilan dan praktik ketidakadilan yang dilakukan atas nama agama, ia dapat mengalami guncangan yang mendalam. Pada situasi semacam ini, kritik terhadap perilaku keagamaan tidak identik dengan penolakan terhadap agama. Justru kritik dapat menjadi upaya membedakan antara nilai normatif agama dan penyimpangan manusia dalam mengartikulasikannya.

Krisis keagamaan yang matang akhirnya dapat membawa manusia dari agama sebagai identitas menuju agama sebagai orientasi eksistensial. Pada tingkat pertama, seseorang berkata, “aku adalah bagian dari komunitas agama tertentu.” Pada tingkat yang lebih dalam, agama mulai menjawab bagaimana ia memahami dirinya, bagaimana ia menilai tindakan, bagaimana ia menghadapi penderitaan, dan kepada siapa ia mengarahkan hidupnya.

Kedewasaan beragama bukan absennya pertanyaan, melainkan kemampuan membawa pertanyaan ke dalam pencarian yang bertanggung jawab. Krisis menjadi destruktif ketika menghasilkan sinisme atau fanatisme defensif. Ia menjadi transformatif ketika mendorong manusia memperdalam pengetahuan, membersihkan motivasi, dan membangun kembali hubungan antara keyakinan, pengalaman, dan tindakan.

ENDNOTE

[1] American Psychological Association, *APA Dictionary of Psychology*, entri “psychology of religion.” Sumber ini digunakan untuk menjelaskan psikologi agama sebagai kajian akademik terhadap pengalaman spiritual, agama, perilaku, dan proses kognitif tanpa menjadikan pendekatan psikologis sebagai pengganti penilaian teologis.

## Krisis Spiritual

Krisis spiritual memiliki kedalaman yang berbeda dari sekadar kehilangan motivasi. Ia menyentuh pengalaman manusia mengenai keterhubungannya dengan dimensi terdalam kehidupan. Seseorang dapat tetap percaya kepada Tuhan secara intelektual tetapi tidak lagi merasakan kedekatan, arah, atau kedalaman yang dahulu menyertai keyakinannya. Ia dapat beribadah tetapi mengalami kekeringan batin; dapat mengetahui banyak hal tentang agama tetapi merasa jauh dari makna yang dikandungnya.

Krisis semacam ini perlu dibedakan dari persoalan kesehatan mental, meskipun keduanya dapat berinteraksi. Tidak semua kekeringan spiritual merupakan gangguan psikologis, dan tidak semua gangguan psikologis dapat dijelaskan sebagai krisis spiritual. Pembedaan ini penting agar spiritualitas tidak menjadi bahasa yang menutupi persoalan klinis, sebagaimana persoalan spiritual tidak selalu tepat direduksi menjadi gejala psikologis.

Fenomenologi agama menunjukkan bahwa pengalaman religius memiliki karakter subjektif dan berlangsung dalam hubungan kompleks antara pengalaman, keyakinan, praktik, emosi, dan interpretasi.[1] Karena itu, pengalaman spiritual tidak berdiri sebagai peristiwa batin

yang terisolasi. Ia dibentuk oleh cara seseorang memahami dunia, tradisi keagamaan yang dihayati, praktik yang dijalankan, serta bahasa yang digunakan untuk menafsirkan pengalamannya.

Tradisi tasawuf menaruh perhatian besar pada transformasi kualitas batin. Namun, kedalaman spiritual tidak dapat diukur hanya melalui pengalaman luar biasa. Pengalaman ekstatis, intuisi, atau perasaan kedekatan dengan Tuhan bukan dengan sendirinya bukti kematangan spiritual. Ukuran yang lebih dapat dipertanggungjawabkan terletak pada perubahan orientasi moral: meningkatnya kejujuran, kerendahan hati, pengendalian diri, kasih sayang, tanggung jawab, dan kemampuan melihat diri secara kritis.

Kajian Yedi Supriadi mengenai praktik dzikir, spiritualitas, intuisi, dan pembentukan jati diri pada Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka memperlihatkan bagaimana praktik spiritual dalam konteks tertentu dipahami berhubungan dengan pembentukan kesadaran dan jati diri.[2] Karya tersebut penting sebagai sumber kontemporer karena memperlihatkan bahwa spiritualitas tidak hanya dibicarakan sebagai konsep abstrak, tetapi juga dihubungkan dengan praktik dan perubahan pengalaman diri. Namun, temuan dalam konteks tersebut tidak dapat digeneralisasi menjadi hukum universal mengenai seluruh pengalaman spiritual.

Krisis spiritual sering muncul ketika praktik keagamaan kehilangan hubungan dengan kesadaran. Ritual tetap dilakukan, tetapi perhatian batin terpecah. Manusia mengucapkan kata-kata yang benar tanpa mengalami bobot eksistensialnya. Pada keadaan seperti itu, persoalannya bukan kekurangan aktivitas religius, melainkan keterputusan antara bentuk dan makna.

Al-Qur’an memberikan gambaran yang menarik mengenai ketenteraman hati dalam hubungan dengan zikir kepada Allah (Q.S. al-Ra‘d 13: 28).[3] Ayat tersebut tidak berarti bahwa setiap orang beriman harus selalu berada dalam keadaan emosional yang tenang. Ia lebih tepat dibaca sebagai penegasan bahwa hubungan dengan Allah memiliki konsekuensi terhadap orientasi batin. Ketenteraman bukan sekadar perasaan nyaman, tetapi keadaan hati yang memperoleh arah.

Krisis spiritual karena itu tidak selalu menuntut penambahan pengalaman. Kadang yang diperlukan justru pengurangan: mengurangi kebisingan, kebutuhan akan pengakuan, pencarian sensasi spiritual, dan kecenderungan membandingkan pengalaman diri dengan pengalaman orang lain. Kedalaman sering tumbuh ketika manusia kembali kepada praktik yang sederhana tetapi dijalani dengan kesadaran.

Krisis juga dapat menjadi bentuk pemurnian. Ketika pengalaman spiritual yang dahulu menyenangkan menghilang, seseorang dipaksa bertanya apakah ia mencintai Tuhan atau hanya mencintai pengalaman tentang Tuhan. Pertanyaan tersebut keras, tetapi penting. Ia memindahkan pusat spiritualitas dari pengalaman subjektif menuju orientasi kepada Yang Transenden.

Pada tingkat terdalam, krisis spiritual merupakan krisis hubungan antara manusia dan horizon transendennya. Pemulihan tidak dapat direduksi menjadi penciptaan emosi positif. Ia menuntut penataan kembali cara manusia memahami dirinya sebagai makhluk, cara ia menghayati ibadah, dan cara nilai spiritual diterjemahkan ke dalam kehidupan.

ENDNOTE

[1] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Phenomenology of Religion,” revisi substantif 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan karakter pengalaman religius, subjektivitas pengalaman, serta hubungan antara pengalaman, doktrin, praktik, emosi, dan interpretasi.

[2] Yedi Supriadi, “Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka,” *Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam*, 8, no. 3 (2020). Artikel ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menunjukkan hubungan yang dibahas penulis antara praktik spiritual, kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka.

[3] Al-Qur’an, Q.S. al-Ra‘d 13: 28. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai hubungan zikir kepada Allah dengan ketenteraman hati.

## Kehilangan Orientasi Transenden

Kehilangan orientasi transenden merupakan tahap yang lebih dalam daripada krisis makna. Dalam krisis makna, manusia masih mencari alasan mengapa hidup harus dijalani. Dalam kehilangan orientasi transenden, persoalan menyentuh hilangnya horizon yang memungkinkan manusia membedakan antara tujuan yang bersifat sementara dan nilai yang bersifat final. Kehidupan tetap memiliki tujuan-tujuan praktis, tetapi tidak lagi memiliki arah terakhir.

Manusia selalu hidup dengan orientasi tertentu. Bahkan ketika seseorang mengaku tidak memiliki tujuan transenden, kehidupannya tetap diarahkan oleh sesuatu: kenikmatan, keamanan, kekayaan,

reputasi, kekuasaan, kebebasan, keluarga, ilmu, bangsa, atau proyek personal. Persoalannya bukan apakah manusia memiliki orientasi, melainkan apa yang ditempatkan sebagai orientasi tertinggi.

Ketika orientasi transenden menghilang, tujuan-tujuan antara cenderung mengambil posisi sebagai tujuan final. Kekayaan tidak lagi menjadi sarana, tetapi menjadi ukuran nilai diri. Pengetahuan tidak lagi menjadi jalan memahami kenyataan, tetapi menjadi sumber superioritas. Jabatan tidak lagi menjadi amanah, tetapi menjadi identitas. Bahkan aktivitas keagamaan dapat kehilangan dimensi transendennya ketika berubah menjadi alat memperoleh legitimasi sosial.

Filsafat eksistensial menunjukkan bagaimana modernitas dapat menghasilkan pengalaman kehilangan kerangka moral yang dianggap mampu memberikan orientasi bersama. Dari situ muncul pengalaman kecemasan, alienasi, kebosanan, dan meaninglessness.[1] Namun, kritik terhadap kehilangan orientasi transenden tidak berarti bahwa seluruh persoalan modernitas dapat dijelaskan hanya melalui sekularisasi. Krisis manusia bersifat lebih kompleks. Bahkan masyarakat yang sangat religius dapat mengalami kehampaan apabila agama berhenti menjadi orientasi hidup dan berubah menjadi identitas formal.

Dalam perspektif Islam, orientasi transenden tidak menghapus dunia. Justru dunia menjadi bermakna karena ditempatkan dalam hubungan dengan Allah. Manusia bekerja, membangun keluarga, mengembangkan ilmu, mengelola kekuasaan, dan berinteraksi dengan masyarakat, tetapi seluruh aktivitas tersebut memperoleh makna yang melampaui kepentingan sesaat. Transendensi bukan pelarian dari

dunia; ia merupakan cara menempatkan dunia dalam horizon nilai yang lebih tinggi.

Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang dapat tersesat bukan karena kekurangan aktivitas, melainkan karena kehilangan arah batin. Ketika hati tidak lagi mampu memahami, kemampuan melihat secara lahiriah tidak menjamin kejernihan manusia (Q.S. al-Ḥajj 22: 46).[2] Persoalan orientasi dengan demikian merupakan persoalan pusat batin, bukan sekadar persoalan informasi.

Kehilangan orientasi transenden juga dapat dipahami sebagai perubahan struktur perhatian. Manusia mulai menghabiskan hampir seluruh energinya untuk hal-hal yang segera terlihat, terukur, dan dapat memperoleh pengakuan. Yang tidak segera menghasilkan manfaat praktis dianggap tidak penting. Akibatnya, pertanyaan mengenai kebenaran, tujuan hidup, kematian, tanggung jawab, dan kehidupan akhirat kehilangan tempat dalam kesadaran sehari-hari.

Pada tahap tertentu, kehidupan menjadi sangat efisien tetapi kehilangan kebijaksanaan. Manusia mengetahui bagaimana memperoleh sesuatu, tetapi tidak lagi bertanya apakah sesuatu itu layak diperoleh. Ia mengetahui bagaimana mempercepat pekerjaan, tetapi tidak tahu ke mana kehidupan sedang diarahkan. Ia dapat mengembangkan kemampuan mengendalikan lingkungan, tetapi kehilangan kemampuan mengendalikan dirinya sendiri.

Kehilangan orientasi transenden karena itu tidak identik dengan ateisme atau penolakan agama secara eksplisit. Ia dapat muncul di tengah keberagamaan yang sangat formal. Seseorang mungkin menyebut nama Tuhan berkali-kali, tetapi pusat keputusan hidupnya tetap berada pada ego, ketakutan sosial, ambisi, atau kebutuhan akan

pengakuan. Orientasi transenden baru memiliki makna ketika ia benar-benar mengubah hierarki nilai.

Pemulihan orientasi tidak dapat dilakukan hanya dengan memberikan lebih banyak informasi keagamaan. Pengetahuan penting, tetapi pengetahuan harus menjadi orientasi. Manusia perlu belajar melihat kembali seluruh aktivitasnya dari pertanyaan yang lebih mendasar: apa yang layak dijadikan tujuan akhir, apa yang hanya merupakan sarana, dan kepada siapa seluruh keberadaan ini pada akhirnya dipertanggungjawabkan?

Di sini terdapat perbedaan antara agama sebagai identitas dan agama sebagai pusat orientasi. Identitas menjawab "siapa kelompokku"; orientasi transenden menjawab "kepada siapa hidupku diarahkan". Yang pertama bersifat sosial, sedangkan yang kedua bersifat eksistensial. Keduanya dapat bertemu, tetapi tidak boleh dipertukarkan.

Kehilangan diri yang paling dalam, dengan demikian, bukan sekadar ketika manusia tidak lagi mengenali dirinya. Ia terjadi ketika manusia kehilangan arah yang membuat pengenalan terhadap diri memiliki tujuan. Pemulihan manusia mengandaikan bukan hanya rekonsiliasi dengan dirinya sendiri, tetapi juga pemulihan hubungan dengan sumber makna yang melampaui dirinya.

Pada titik ini, transformasi manusia tidak dapat berhenti pada pembangunan citra diri yang sehat. Manusia membutuhkan orientasi yang membuat dirinya mampu melampaui dirinya tanpa kehilangan dirinya. Transendensi bukan negasi terhadap pribadi, melainkan pembebasan dari penjara ego agar pribadi dapat menemukan tempatnya dalam tatanan makna yang lebih luas. Diri menjadi utuh

bukan ketika ia menjadikan dirinya sebagai pusat segala sesuatu, melainkan ketika ia menemukan pusat yang membuat seluruh dimensi dirinya dapat ditempatkan secara proporsional.

ENDNOTE

[1] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Existentialism,” 2023. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara modernitas, hilangnya kerangka transenden, alienasi, kecemasan, dan pengalaman kehilangan makna.

[2] Al-Qur’an, Q.S. al-Ḥajj 22: 46. Ayat ini digunakan sebagai landasan konseptual mengenai keterbatasan penglihatan lahiriah ketika hati kehilangan kemampuan memahami dan menangkap makna.

# BAB XI — TAZKIYAH DAN TRANSFORMASI JIWA

## Tazkiyah al-Nafs sebagai Tradisi Transformasi

Tazkiyah al-nafs menempati posisi sentral dalam khazanah etika dan tasawuf Islam karena menunjuk kepada suatu proses pembentukan manusia yang berlangsung dari dalam, tetapi tidak berhenti pada pengalaman batin. Istilah *tazkiyah* mengandung medan makna penyucian, pertumbuhan, dan pengembangan; karena itu, penyucian jiwa dalam horizon Islam tidak tepat dipahami semata-mata sebagai penghilangan sifat buruk. Ia juga menunjuk pada proses menumbuhkan kapasitas manusia agar mampu mengarahkan kehendak, pengetahuan, emosi, dan tindakan kepada orientasi yang lebih tertib secara moral dan lebih dekat kepada Allah.

Al-Qur'an memberikan salah satu formulasi paling padat mengenai persoalan ini melalui rangkaian ayat tentang jiwa: Allah bersumpah demi jiwa dan penyempurnaan penciptaannya, kemudian menyebut bahwa jiwa memiliki kesadaran terhadap jalan kefasikan dan ketakwaan, sebelum menegaskan keberuntungan orang yang menyucikannya dan kerugian orang yang mengotorinya (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[1] Struktur ayat tersebut penting secara konseptual. Jiwa tidak digambarkan sebagai realitas yang sejak awal telah berada dalam keadaan final, melainkan sebagai ruang kemungkinan moral yang dapat diarahkan, dipelihara, atau dirusak. Tazkiyah karena itu memiliki

dimensi dinamis: manusia menjadi dirinya melalui proses pengolahan diri.

Tradisi tasawuf klasik mengembangkan gagasan tersebut menjadi suatu disiplin transformasi yang luas. Al-Qushayri, misalnya, menempatkan *tawbah*, *mujāhadah*, *taqwā*, *wara‘*, *zuhd*, *ṣabr*, *muraqabah*, *dhikr*, *ikhlāṣ*, *ṣidq*, *khuluq*, *adab*, dan *ma‘rifah* dalam jaringan tahapan dan keadaan spiritual yang saling berhubungan.[2] Susunan ini memperlihatkan bahwa penyucian jiwa bukan suatu tindakan tunggal. Ia merupakan proses pembentukan disposisi, perubahan orientasi, pengendalian dorongan, dan pembiasaan kebajikan. Transformasi spiritual karenanya lebih dekat kepada pembentukan karakter daripada kepada pengalaman emosional sesaat.

Al-Ghazali memberikan artikulasi yang sangat berpengaruh terhadap corak transformasi tersebut. Dalam proyek intelektualnya, pengetahuan, latihan jiwa, pembentukan akhlak, dan penyempurnaan kehidupan batin tidak ditempatkan sebagai wilayah yang terpisah. Kajian atas pemikirannya menunjukkan bahwa *qalb* menjadi titik pertemuan antara pemerolehan pengetahuan, pemurnian karakter, dan perubahan cara manusia memandang realitas.[3] Pengetahuan yang tidak mengubah orientasi eksistensial manusia dapat tetap memiliki nilai informasional, tetapi belum mencapai fungsi transformatif yang menjadi salah satu inti pendidikan spiritual.

Di sini perlu dibedakan antara *tazkiyah* sebagai doktrin normatif dan *tazkiyah* sebagai proses eksistensial. Sebagai doktrin, ia memberikan ukuran tentang keadaan jiwa yang baik dan buruk. Sebagai proses, ia menuntut keterlibatan konkret manusia dalam mengubah kebiasaan, motif, penilaian, dan responsnya. Pembedaan ini penting

agar spiritualitas tidak direduksi menjadi seperangkat keyakinan tentang kesucian diri. Seseorang dapat mengetahui konsep tentang kesabaran tanpa menjadi sabar; memahami makna keikhlasan tanpa terbebas dari kebutuhan akan pengakuan; dan menguasai bahasa agama tanpa mengalami perubahan dalam cara memperlakukan manusia lain.

Dalam pengertian tersebut, tazkiyah memiliki struktur pedagogis. Manusia tidak hanya diberi pengetahuan tentang siapa dirinya, tetapi juga dibentuk melalui praktik yang memungkinkan pengetahuan itu menjadi kebiasaan. Tradisi tasawuf menyebut berbagai bentuk latihan—*mujāhadah*, *muraqabah*, *dhikr*, *muḥāsabah*, pengendalian syahwat, dan pembiasaan akhlak—sebagai instrumen pembentukan. Yang berubah bukan sekadar isi pikiran, melainkan pola respons yang secara perlahan membentuk karakter.

Yedi Supriadi, dalam kajiannya mengenai dzikir, spiritualitas, intuisi, dan pembentukan jati diri, memperlihatkan bagaimana praktik-praktik spiritual dalam suatu komunitas dzikir dipahami sebagai rangkaian proses yang diarahkan kepada perubahan kesadaran dan pembentukan jati diri.[4] Sumber ini penting bukan karena dapat dijadikan bukti universal mengenai efektivitas seluruh praktik spiritual, melainkan karena memperlihatkan bentuk kontemporer bagaimana tradisi tazkiyah diterjemahkan menjadi praktik pembentukan diri. Di sini terlihat kesinambungan antara warisan tasawuf dan persoalan modern tentang identitas serta kesadaran, meskipun keduanya tidak boleh begitu saja disamakan.

Kerangka tersebut membawa implikasi penting bagi konsep transformasi. Transformasi spiritual tidak identik dengan perubahan

keadaan psikologis yang menyenangkan. Ia dapat berlangsung melalui pengalaman kehilangan, kegagalan, konflik batin, koreksi moral, dan kesadaran akan keterbatasan diri. Justru karena tazkiyah berhubungan dengan pembentukan manusia, ukuran utamanya tidak dapat diletakkan pada intensitas pengalaman batin, melainkan pada perubahan orientasi dan kualitas tindakan.

Atas dasar itu, tazkiyah dapat dipahami sebagai tradisi transformasi yang memiliki tiga karakter sekaligus. Pertama, ia bersifat interior karena perubahan bermula dari orientasi batin. Kedua, ia bersifat praksis karena perubahan menuntut latihan yang berulang. Ketiga, ia bersifat etis karena keberhasilan transformasi harus dapat dikenali melalui cara manusia memperlakukan dirinya, Allah, dan sesamanya. Ketiganya mencegah spiritualitas jatuh menjadi introspeksi yang steril.

Tazkiyah akhirnya bukan proyek untuk menghasilkan manusia yang merasa telah suci. Paradoksnya, semakin serius proses penyucian, semakin kuat kesadaran akan keterbatasan dan kebutuhan kepada pertolongan Allah. Transformasi yang matang tidak menghasilkan klaim superioritas spiritual, melainkan kerendahan hati yang semakin dalam. Pada titik itulah tazkiyah menjadi proses pembentukan manusia yang tidak hanya berubah dalam cara memandang dirinya, tetapi juga berubah dalam cara hadir di dunia.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Rangkaian ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menjelaskan jiwa sebagai medan kemungkinan moral yang memerlukan penyucian dan pengembangan.

[2] 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, terj. Alexander D.

Knysh. Karya ini digunakan untuk memetakan perangkat konseptual dan praktik pembentukan spiritual dalam tradisi tasawuf klasik, termasuk *tawbah*, *mujāhadah*, *dhikr*, *muraqabah*, *khuluq*, dan *adab*.

[3] A. I. al-H. Treiger, "Al-Ghazālī's Heart as a Medium of Light: Illumination and the Soteriological Process," *Journal of Islamic Ethics* 4, no. 1–2 (2020): 201–222. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan dalam pemikiran al-Ghazali antara pengetahuan, pembentukan karakter, praktik spiritual, dan transformasi orientasi batin.

[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* 8, no. 3 (2020): 235–254. Artikel ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menunjukkan bagaimana praktik spiritual, dzikir, dan pembentukan kesadaran dikaitkan dengan proses pembentukan jati diri.

## Taubat dan Rekonstruksi Diri

Taubat dalam tradisi Islam tidak cukup dipahami sebagai penyesalan psikologis setelah melakukan kesalahan. Ia merupakan perubahan orientasi eksistensial: manusia menyadari adanya penyimpangan, mengakui keterlibatannya di dalam penyimpangan itu, menghentikan arah yang keliru, lalu mengarahkan kembali dirinya kepada Allah. Karena itu, taubat mempunyai struktur temporal yang khas. Ia selalu berhubungan dengan masa lalu yang harus diakui, masa kini yang harus diperbaiki, dan masa depan yang harus diarahkan ulang.

Al-Qur’an menyerukan kepada orang-orang beriman agar kembali kepada Allah secara menyeluruh agar memperoleh keberuntungan (Q.S. al-Nūr 24: 31).[1] Seruan tersebut memperlihatkan bahwa taubat bukan tindakan parsial yang hanya menyentuh satu perbuatan. Ia mengandaikan suatu gerak kembali yang melibatkan keseluruhan orientasi manusia. Taubat dengan demikian merupakan salah satu bentuk paling mendasar dari rekonstruksi diri karena ia memutus kesinambungan antara manusia dengan pola hidup yang sebelumnya membentuk penyimpangan.

Al-Qushayri menempatkan *tawbah* sebagai salah satu *maqām* penting dalam perjalanan spiritual dan membahasnya melalui dimensi penyesalan, penghentian kesalahan, dan tekad untuk tidak kembali kepada penyimpangan yang sama.[2] Struktur tersebut menunjukkan bahwa taubat tidak selesai pada emosi penyesalan. Penyesalan hanya memiliki nilai transformatif apabila mengubah relasi manusia dengan tindakannya. Seseorang yang menyesal tetapi terus mempertahankan pola yang sama belum mengalami rekonstruksi diri secara substantif.

Persoalan tersebut mengandung implikasi psikologis dan filosofis yang lebih luas. Diri manusia tidak hanya terdiri atas apa yang telah dilakukannya, tetapi juga atas cara ia menafsirkan apa yang telah dilakukan. Kesalahan dapat menjadi identitas permanen apabila manusia menjadikannya alasan untuk berkata, secara implisit maupun eksplisit, “memang demikianlah saya.” Taubat memutus determinisme semacam itu. Ia mengakui masa lalu tanpa menjadikan masa lalu sebagai batas ontologis bagi kemungkinan masa depan.

Di sinilah taubat berbeda dari rasa bersalah yang tidak produktif. Rasa bersalah dapat membuat seseorang terperangkap dalam citra

negatif tentang dirinya; taubat justru membuka ruang bagi perubahan. Namun, pembedaan ini tidak boleh digunakan untuk meremehkan kesalahan. Taubat yang autentik membutuhkan keberanian moral untuk melihat keburukan secara jernih. Rekonstruksi diri tidak dimulai dengan pembelaan terhadap diri, tetapi dengan kemampuan menanggung kebenaran mengenai diri.

Konsep tersebut dapat dibaca berdampingan dengan gagasan Qur'ani mengenai perubahan keadaan manusia. Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri (Q.S. al-Ra'd 13: 11).[3] Ayat tersebut tidak layak direduksi menjadi formula psikologi motivasional. Dalam konteks Qur'ani, perubahan manusia tetap berada dalam horizon kehendak dan kekuasaan Allah. Namun, ayat itu sekaligus menolak pemahaman tentang perubahan yang sepenuhnya pasif: manusia memiliki tanggung jawab terhadap transformasi keadaan batinnya.

Rekonstruksi diri melalui taubat karena itu tidak berarti menciptakan diri dari ketiadaan. Manusia tidak menjadi subjek yang sepenuhnya otonom dari Tuhan. Sebaliknya, ia memperoleh kembali kemampuan untuk menata kehendaknya melalui pengakuan atas ketergantungannya kepada Allah. Paradoks ini penting: semakin serius taubat, semakin manusia meninggalkan ilusi bahwa dirinya adalah pusat absolut bagi dirinya sendiri.

Dari perspektif pembentukan karakter, taubat juga memiliki fungsi diagnostik. Ia memaksa manusia bertanya bukan hanya "apa yang salah?", tetapi "pola apa dalam diri saya yang memungkinkan kesalahan itu berulang?" Pertanyaan kedua jauh lebih mendalam karena

menggeser perhatian dari peristiwa menuju struktur. Kesalahan mungkin bersumber dari kesombongan, ketamakan, kebutuhan akan pengakuan, ketidakmampuan mengendalikan amarah, atau ketergantungan terhadap kenikmatan tertentu. Taubat yang tidak mencapai struktur penyebabnya mudah berubah menjadi siklus penyesalan dan pengulangan.

Karena itu, taubat harus berhubungan dengan *muḥāsabah*. Penyesalan membutuhkan pemeriksaan diri agar manusia mampu mengenali mekanisme batin yang melahirkan tindakan. Dalam kerangka tersebut, taubat menjadi pintu masuk menuju disiplin yang lebih panjang. Ia bukan klimaks transformasi, melainkan pembukaan kemungkinan transformasi.

Konstruksi konseptual ini juga membantu menjelaskan mengapa taubat tidak semestinya dijadikan identitas sosial yang dipertontonkan. Pengakuan atas kesalahan mempunyai fungsi moral ketika diarahkan kepada perbaikan, bukan ketika berubah menjadi modal simbolik untuk mendapatkan citra kesalehan. Rekonstruksi diri berlangsung melalui perubahan yang perlahan, sering kali tidak spektakuler, dan justru diuji dalam situasi ketika manusia kembali berhadapan dengan godaan lama.

Taubat pada akhirnya mengubah cara manusia berhubungan dengan masa lalunya. Masa lalu tidak dihapus; ia ditafsirkan ulang dalam horizon pertanggungjawaban dan perbaikan. Manusia tidak menyangkal bahwa dirinya pernah jatuh, tetapi juga tidak menyerahkan masa depannya kepada kejatuhan itu. Dalam pengertian inilah taubat merupakan tindakan hermeneutis sekaligus moral: manusia membaca kembali dirinya agar dapat hidup dengan arah yang baru.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Nūr 24: 31. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan taubat sebagai gerak kembali kepada Allah yang bersifat menyeluruh, bukan sekadar penyesalan atas satu tindakan.

[2] 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, terj. Alexander D. Knysh. Bagian tentang *tawbah* digunakan untuk menjelaskan struktur taubat sebagai penyesalan, penghentian penyimpangan, dan pembentukan tekad baru.

[3] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 11. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk menegaskan adanya dimensi tanggung jawab manusia dalam perubahan kondisi dirinya, tanpa menghilangkan ketergantungan manusia kepada kehendak Allah.

## Mujahadah dan Disiplin Jiwa

Jika taubat membuka kemungkinan perubahan, *mujāhadah* memberikan bentuk praksis bagi kemungkinan tersebut. Manusia dapat mengetahui kesalahannya dan sungguh-sungguh menyesalinya, tetapi perubahan tidak berlangsung hanya karena kesadaran. Jiwa memiliki kecenderungan, kebiasaan, dorongan, dan pola respons yang telah terbentuk melalui pengulangan. Karena itu, rekonstruksi diri membutuhkan disiplin yang mampu mengubah hubungan manusia dengan dorongan-dorongan tersebut.

Al-Qushayri menempatkan *mujāhadah* dalam pembahasan tentang *maqāmāt* dan menghubungkannya dengan perjuangan spiritual yang menuntut kesungguhan.[1] Dalam tradisi tasawuf, *mujāhadah* tidak identik dengan kebencian terhadap diri. Yang menjadi objek perjuangan adalah kecenderungan-kecenderungan yang menghalangi tertibnya

kehidupan spiritual. Nafs bukan musuh yang harus dimusnahkan, melainkan realitas yang harus dididik, diarahkan, dan ditempatkan dalam tatanan moral.

Pembedaan ini penting karena spiritualitas yang keliru dapat menjadikan disiplin sebagai bentuk kekerasan terhadap diri. Praktik asketik yang kehilangan orientasi dapat berubah menjadi penghukuman tubuh, penyangkalan kebutuhan manusiawi, atau kebanggaan atas kemampuan menahan diri. Dalam kerangka tazkiyah, disiplin tidak dinilai dari seberapa keras manusia menyakiti dirinya, tetapi dari sejauh mana latihan tersebut membebaskan dirinya dari dominasi dorongan yang tidak tertata.

*Mujāhadah* bekerja melalui pengulangan. Satu tindakan baik belum membentuk karakter; demikian pula satu tindakan buruk tidak selalu menentukan seluruh identitas. Karakter lahir dari kecenderungan yang semakin stabil melalui kebiasaan. Karena itu, disiplin jiwa memiliki dimensi temporal yang tidak dapat dipersingkat oleh pengalaman spiritual sesaat.

Dalam perspektif al-Ghazali, pembentukan hati berkaitan erat dengan latihan dan praktik yang memungkinkan pengetahuan berubah menjadi keadaan batin yang lebih matang.[2] Pengetahuan tentang kebajikan tidak secara otomatis membuat manusia berbudi. Dibutuhkan proses yang membuat kebajikan memperoleh daya operasional dalam diri. Di sinilah pendidikan spiritual berbeda dari transfer informasi: ia bertujuan membentuk kapasitas untuk hidup sesuai dengan apa yang diketahui.

Disiplin jiwa juga mengandaikan kemampuan menunda respons. Dorongan pertama tidak selalu harus menjadi tindakan pertama. Di

antara rangsangan dan respons terdapat ruang kebebasan yang dapat diperluas melalui latihan. Dalam ruang tersebut, manusia belajar menilai dorongan, mempertimbangkan akibat, dan memilih tindakan yang sesuai dengan orientasi moralnya. *Mujāhadah* dengan demikian bukan sekadar "melawan hawa nafsu", melainkan memperbesar kemampuan manusia untuk tidak diperbudak oleh impulsnya sendiri.

Hal ini menjelaskan mengapa praktik-praktik seperti puasa, pengendalian ucapan, pengurangan konsumsi berlebihan, *dhikr*, *muraqabah*, dan *muḥāsabah* memperoleh tempat dalam tradisi spiritual. Nilai latihan tersebut tidak terletak pada bentuk lahiriahnya semata, tetapi pada kapasitasnya membentuk perhatian, kehendak, dan respons. Praktik menjadi bermakna ketika mengubah struktur kebiasaan.

Dalam penelitian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah, sejumlah praktik spiritual—termasuk dzikir dan latihan yang dirujukkan kepada tradisi al-Ghazali—digambarkan sebagai sarana pembentukan kesadaran dan jati diri.[3] Temuan tersebut relevan sebagai gambaran praksis kontemporer, tetapi tidak boleh diperluas menjadi klaim bahwa setiap praktik serupa pasti menghasilkan transformasi spiritual yang sama. Efektivitas suatu latihan bergantung pada orientasi, konteks, kualitas bimbingan, dan integrasinya dengan kehidupan etis.

Di sinilah disiplin memerlukan *muraqabah*. Tanpa kesadaran reflektif, latihan mudah menjadi rutinitas mekanis. Manusia dapat menjalankan bentuk-bentuk ibadah dengan tekun tetapi tetap memelihara kesombongan, kebencian, atau kebutuhan akan pengakuan. Disiplin spiritual yang matang karenanya harus terus

memeriksa efek moralnya: apakah latihan membuat manusia semakin lembut, jujur, sabar, rendah hati, dan bertanggung jawab?

Mujahadah juga perlu dibedakan dari obsesi terhadap kontrol diri. Manusia bukan mesin yang dapat direkayasa secara sempurna. Ada dimensi ketidaksadaran, keterbatasan, keadaan sosial, dan faktor situasional yang memengaruhi perilaku. Tradisi spiritual akan kehilangan kedalamannya apabila seluruh kegagalan moral dijelaskan semata-mata sebagai kurangnya kemauan. Disiplin harus berjalan bersama belas kasih terhadap keterbatasan manusia, tanpa berubah menjadi pembenaran terhadap kelemahan.

Proposisi yang dapat ditarik ialah bahwa *mujāhadah* merupakan mekanisme pembentukan kapasitas, bukan sekadar pengekangan dorongan. Tujuannya bukan menghasilkan manusia tanpa keinginan, melainkan manusia yang mampu menempatkan keinginan dalam tata nilai yang lebih tinggi. Jiwa yang matang bukan jiwa yang tidak memiliki dorongan, tetapi jiwa yang tidak diperintah secara membabi buta oleh dorongan.

ENDNOTE

[1] ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, terj. Alexander D. Knysh. Bagian *mujāhadah* digunakan untuk menjelaskan perjuangan spiritual sebagai disiplin yang diperlukan dalam perjalanan pembentukan diri.

[2] A. I. al-H. Treiger, “Al-Ghazālī’s Heart as a Medium of Light: Illumination and the Soteriological Process,” *Journal of Islamic Ethics* 4, no. 1–2 (2020): 201–222. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan

hubungan antara praktik, pembentukan karakter, pengetahuan, dan transformasi batin dalam pemikiran al-Ghazali.

[3] 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. Sumber ini digunakan untuk memberikan contoh kontemporer mengenai penerapan latihan spiritual dan kaitannya dengan pembentukan kesadaran serta jati diri.

## Ilmu dan Transformasi Kesadaran

Dalam tradisi intelektual Islam, ilmu memiliki kedudukan yang lebih kompleks daripada sekadar kepemilikan informasi. Pengetahuan dapat memperluas kemampuan manusia memahami dunia, tetapi belum tentu mengubah cara manusia berada di dalam dunia tersebut. Persoalan ini menjadi sangat penting dalam pembahasan tazkiyah karena transformasi jiwa menuntut perubahan bukan hanya pada apa yang diketahui, melainkan pada cara pengetahuan membentuk orientasi hidup.

Al-Ghazali merupakan salah satu pemikir yang paling kuat mempertemukan epistemologi dan etika. Dalam kerangka pemikirannya, hati memiliki kedudukan penting dalam proses pengetahuan dan pembentukan manusia.[1] Pengetahuan yang matang tidak berhenti pada penguasaan konsep; ia seharusnya menghasilkan perubahan dalam cara melihat, menilai, dan bertindak. Pengetahuan dengan demikian memiliki dimensi performatif: ia ikut membentuk subjek yang mengetahui.

Perbedaan antara mengetahui dan menyadari menjadi penting di sini. Seseorang dapat mengetahui bahwa kesombongan merupakan keburukan, tetapi pengetahuan itu belum menjadi kesadaran selama ia tidak mampu mengenali kesombongan dalam dirinya sendiri. Demikian pula seseorang dapat mengetahui nilai kejujuran secara teoritis tetapi tetap melakukan kebohongan ketika kepentingannya terancam. Transformasi kesadaran terjadi ketika pengetahuan bergerak dari tingkat proposisional menuju struktur evaluatif diri.

Dalam pengertian ini, ilmu dapat menjadi cermin. Ia memperlihatkan sesuatu yang sebelumnya tidak tampak. Akan tetapi, cermin tidak otomatis mengubah orang yang melihatnya. Diperlukan keberanian untuk menerima apa yang tampak dan kesediaan untuk bertindak berdasarkan pengetahuan tersebut. Di sinilah ilmu bertemu dengan tazkiyah: pengetahuan menyediakan kemungkinan melihat, sementara penyucian jiwa menentukan kesediaan untuk berubah.

Tradisi al-Ghazali juga menunjukkan bahwa pengetahuan yang dipisahkan dari pembentukan moral dapat kehilangan orientasi. Kajian kontemporer mengenai kerangka pemikirannya menekankan keterkaitan antara pemerolehan ilmu, pemurnian jiwa, dan orientasi menuju kehidupan yang baik.[2] Ini bukan berarti ilmu harus selalu menghasilkan kesalehan dalam pengertian sempit, melainkan bahwa dalam horizon etika Islam, pengetahuan tidak dapat sepenuhnya dipisahkan dari pertanyaan tentang bagaimana manusia menggunakan apa yang diketahuinya.

Transformasi kesadaran juga mengandung dimensi refleksif. Manusia bukan hanya mengetahui objek di luar dirinya; ia mampu menjadikan dirinya sendiri sebagai objek perhatian. Ia dapat bertanya:

Mengapa saya menginginkan sesuatu? Mengapa kritik tertentu membuat saya marah? Mengapa saya membutuhkan pengakuan? Mengapa keberhasilan orang lain mengganggu ketenangan saya? Pertanyaan semacam ini menggeser ilmu dari akumulasi informasi menuju pengetahuan diri.

Pada tingkat ini, *muḥāsabah* menjadi bentuk epistemologi praktis. Manusia membaca pengalaman hidupnya sebagai bahan pembelajaran moral. Kegagalan tidak semata-mata menjadi peristiwa yang disesali, tetapi menjadi sumber pengetahuan tentang struktur dirinya. Keberhasilan juga tidak otomatis dianggap sebagai bukti kesempurnaan; ia dapat diperiksa untuk mengetahui apakah keberhasilan tersebut memperbesar rasa syukur atau justru kesombongan.

Yedi Supriadi menghubungkan praktik spiritual dengan perubahan kesadaran dan pembentukan jati diri dalam kajiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah.[3] Pembacaan tersebut dapat ditempatkan dalam kerangka yang lebih luas: pengalaman spiritual menjadi transformatif apabila menghasilkan cara mengetahui diri dan dunia yang berbeda. Namun, klaim mengenai “terbukanya” intuisi atau pengalaman batin perlu diperlakukan secara hati-hati. Pengalaman subjektif memiliki makna bagi pelakunya, tetapi makna subjektif tidak dengan sendirinya menjadi bukti objektif mengenai realitas metafisis.

Kritik tersebut penting agar konsep ilmu spiritual tidak terjebak pada anti-intelektualisme. Transformasi kesadaran tidak mengharuskan manusia menolak rasionalitas. Sebaliknya, nalar dapat berfungsi sebagai instrumen klarifikasi yang membantu membedakan pengalaman spiritual dari proyeksi keinginan, sugesti, atau bias diri.

Spiritualitas yang matang tidak takut pada pemeriksaan kritis karena kebenaran tidak memperoleh kekuatan dari ketidakmampuan manusia mempertanyakannya.

Pada akhirnya, ilmu menjadi transformatif ketika ia mengubah struktur hubungan manusia dengan pengetahuan itu sendiri. Orang yang semakin mengetahui tidak semestinya semakin merasa berkuasa atas orang lain. Pengetahuan yang matang justru dapat memperbesar kesadaran akan keterbatasan, tanggung jawab, dan kebutuhan untuk terus belajar. Transformasi kesadaran ditandai bukan oleh bertambahnya klaim tentang diri, tetapi oleh semakin tertibnya cara manusia menggunakan pengetahuan untuk membentuk kehidupan.

ENDNOTE

[1] A. I. al-H. Treiger, "Al-Ghazālī's Heart as a Medium of Light: Illumination and the Soteriological Process," *Journal of Islamic Ethics* 4, no. 1–2 (2020): 201–222. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan posisi hati dalam hubungan antara pengetahuan, praktik, pembentukan karakter, dan transformasi spiritual menurut al-Ghazali.

[2] Moh. Faizin Faizin dan Basuki, "Concept of Knowledge in *Ihya' 'Ulum al-Din* Imam al-Ghazali's Perspective and Its Relevance to the Development of Islamic Economics," *Jurnal Ushuluddin* 34, no. 1 (2026): 234–248. Artikel ini digunakan sebagai sumber sekunder untuk menguatkan pembacaan bahwa konsep ilmu al-Ghazali menghubungkan dimensi pengetahuan dengan orientasi etis dan kehidupan manusia.

[3] 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. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan yang dilaporkan antara praktik spiritual, perubahan kesadaran, dan pembentukan jati diri, sekaligus menjadi dasar bagi pembacaan kritis terhadap klaim pengalaman intuitif.

## Iman dan Orientasi Diri

Iman dalam kehidupan manusia tidak berhenti pada penerimaan intelektual terhadap seperangkat proposisi keagamaan. Ia membentuk orientasi dasar dari mana manusia memandang dirinya, dunia, dan tujuan hidupnya. Karena itu, pembahasan tentang transformasi jiwa tidak dapat memisahkan iman dari struktur kepribadian. Iman memberi arah terhadap kehendak dan penilaian, sementara kualitas penghayatan iman tercermin dalam cara manusia mengatur kehidupannya.

Al-Qur'an menggambarkan orang beriman melalui perubahan keadaan batin: ketika Allah disebut, hati mereka bergetar; ketika ayat-ayat-Nya dibacakan, iman mereka bertambah; dan kepada Tuhan mereka bertawakal (Q.S. al-Anfāl 8: 2).[1] Ayat tersebut menarik karena menghubungkan iman dengan respons batin dan perilaku. Iman tidak digambarkan sebagai keadaan statis yang terpisah dari pengalaman manusia. Ia mempunyai dinamika, memiliki kedalaman afektif, dan berhubungan dengan sikap hidup.

Orientasi diri yang dibentuk oleh iman berbeda dari orientasi diri yang menjadikan ego sebagai pusat absolut. Dalam struktur ego-sentris, nilai diri sangat mudah bergantung pada keberhasilan, pengakuan, kepemilikan, atau superioritas. Ketika sumber-sumber tersebut hilang, identitas menjadi rapuh. Iman menawarkan pusat

orientasi yang lebih transenden: nilai manusia tidak semata-mata ditentukan oleh ukuran sosial yang berubah-ubah.

Namun, pernyataan tersebut tidak berarti bahwa iman menghapus kebutuhan manusia akan pengakuan sosial, keberhasilan, atau pencapaian. Manusia tetap hidup dalam dunia konkret dan memiliki kebutuhan psikologis serta sosial. Yang berubah adalah posisi semua kebutuhan tersebut dalam hierarki nilai. Ia tidak lagi menjadi ukuran absolut tentang siapa diri seseorang.

Di sini iman memiliki fungsi regulatif. Ia membantu manusia menilai keinginan sebelum menjadikannya tujuan. Keinginan yang kuat tidak otomatis menjadi kebutuhan yang benar; keberhasilan yang menguntungkan tidak otomatis menjadi keberhasilan yang baik. Iman menghadirkan horizon normatif yang memungkinkan manusia mengambil jarak dari dorongan spontan dirinya sendiri.

Hubungan antara iman dan transformasi juga dapat dilihat melalui konsep *taqwā*. Al-Qur'an menempatkan ketakwaan sebagai ukuran kemuliaan manusia, bukan asal-usul sosial atau identitas kelompok (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[2] Secara konseptual, ayat ini memindahkan pusat penilaian manusia dari kategori status menuju kualitas moral-spiritual. Kemuliaan bukan semata sesuatu yang diwarisi; ia terkait dengan cara manusia menjalani kehidupannya di hadapan Allah.

Orientasi semacam ini mempunyai konsekuensi sosial yang penting. Iman yang benar-benar membentuk diri seharusnya mengurangi kebutuhan untuk membuktikan superioritas melalui identitas keagamaan. Ketika iman justru menghasilkan kesombongan, penghinaan terhadap orang lain, atau obsesi terhadap status

kesalehan, terdapat persoalan antara doktrin yang diakui dan struktur diri yang terbentuk.

Transformasi iman karenanya dapat dibaca sebagai perubahan pusat gravitasi diri. Manusia tidak lagi menanyakan hanya “apa yang saya inginkan?” tetapi juga “apa yang layak saya kehendaki?” Ia tidak berhenti pada “apa yang menguntungkan saya?” tetapi bergerak menuju “apa yang benar dan bertanggung jawab?” Perubahan pertanyaan ini tampak sederhana, tetapi secara filosofis menunjukkan perubahan struktur subjektivitas.

Iman juga memberikan kemampuan untuk menghadapi ketidakpastian. Manusia tidak pernah menguasai seluruh akibat tindakannya. Tawakal, dalam kerangka ini, bukan pengunduran diri dari usaha, melainkan pengakuan bahwa usaha manusia berlangsung dalam dunia yang tidak sepenuhnya dapat dikendalikan. Sikap tersebut dapat mencegah dua ekstrem: kesombongan ketika berhasil dan keputusasaan ketika gagal.

Dalam kerangka tazkiyah, iman menjadi orientasi yang membuat latihan spiritual tidak kehilangan arah. *Mujāhadah* tanpa orientasi dapat berubah menjadi latihan penguasaan diri semata; *dhikr* tanpa kesadaran etis dapat menjadi repetisi; ilmu tanpa iman dapat menjadi akumulasi kekuasaan simbolik. Iman mengikat seluruh proses itu pada tujuan yang lebih tinggi daripada pembentukan citra diri.

Karena itu, transformasi iman tidak terutama dapat diukur melalui banyaknya pernyataan religius. Ukurannya terletak pada perubahan pusat orientasi: apakah manusia semakin mampu menempatkan dirinya sebagai hamba, semakin sadar akan tanggung jawab, semakin mampu menahan ego, dan semakin konsisten menerjemahkan

keyakinan menjadi kebajikan. Iman yang hidup membentuk cara manusia berada, bukan hanya cara manusia berbicara tentang agama.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Anfāl 8: 2. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa iman dalam Al-Qur'an berkaitan dengan keadaan hati, pertumbuhan iman, dan orientasi tawakal, sehingga tidak dipahami sebagai proposisi intelektual yang statis.

[2] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan bahwa ukuran kemuliaan manusia dalam perspektif Qur'ani dikaitkan dengan *taqwā*, bukan status sosial atau identitas kelompok.

## Adab sebagai Ekspresi Transformasi

Transformasi jiwa pada akhirnya membutuhkan bentuk yang dapat dikenali dalam kehidupan. Salah satu bentuk tersebut adalah *adab*. Dalam tradisi Islam, adab tidak tepat direduksi menjadi sopan santun sosial. Ia menunjuk pada ketepatan sikap, penempatan sesuatu pada tempatnya, dan kemampuan bertindak sesuai dengan tuntutan moral dari suatu relasi. Karena itu, adab merupakan salah satu indikator penting apakah perubahan batin telah mencapai wilayah perilaku.

Al-Qushayri memasukkan pembahasan tentang *adab* dan *khuluq* dalam kerangka ajaran tasawufnya.[1] Penempatan tersebut memperlihatkan bahwa perjalanan spiritual tidak berakhir pada pengalaman batin, tetapi menuntut tata perilaku. Seseorang tidak dapat mengklaim kematangan spiritual hanya berdasarkan intensitas pengalaman subjektif jika cara ia berbicara, memperlakukan orang lain,

menggunakan kekuasaan, atau menghadapi perbedaan tetap dikuasai oleh kesombongan dan ketidakadilan.

Adab memiliki dimensi relasional. Ia selalu muncul dalam hubungan: hubungan manusia dengan Allah, dengan guru, dengan orang tua, dengan sesama, dengan alam, bahkan dengan dirinya sendiri. Karena itu, adab menjadi tempat bertemunya interioritas dan sosialitas. Jiwa yang tertib menemukan bentuk sosialnya melalui perilaku yang tertib.

Perspektif ini membantu menghindari kecenderungan menjadikan spiritualitas sebagai proyek individualistis. Manusia dapat merasa mengalami kedalaman batin, tetapi transformasi yang tidak menghasilkan kemampuan hidup bersama patut dipertanyakan. Kesalehan yang hanya menghasilkan kepekaan terhadap “pengalaman saya” tetapi tidak menghasilkan tanggung jawab terhadap “kehidupan bersama” menunjukkan adanya keterputusan antara dimensi interior dan etis.

Al-Ghazali menempatkan pembentukan karakter dalam hubungan erat dengan latihan jiwa.[2] Perspektif tersebut memberikan dasar untuk memahami adab bukan sebagai lapisan kosmetik yang ditambahkan setelah kesalehan terbentuk, melainkan sebagai manifestasi dari disposisi batin yang telah dilatih. Kebiasaan baik perlahan membentuk karakter, dan karakter kemudian memengaruhi spontanitas tindakan.

Adab juga memiliki fungsi epistemik. Cara seseorang memperlakukan orang lain dapat memengaruhi cara ia mengetahui. Kesombongan membuat manusia sulit menerima koreksi; prasangka membuatnya gagal melihat kompleksitas; kemarahan mempersempit

kemampuan mendengar. Sebaliknya, kerendahan hati dapat membuka ruang bagi pembelajaran. Dalam pengertian tersebut, adab bukan hanya hasil transformasi, tetapi juga kondisi yang memungkinkan transformasi berlanjut.

Ada bahaya tertentu apabila adab dipisahkan dari kejujuran batin. Seseorang dapat memiliki perilaku sosial yang sangat halus tetapi menyimpan manipulasi dan kepentingan tersembunyi. Karena itu, adab tidak identik dengan performativitas sosial. Ia harus berakar pada keselarasan relatif antara niat, sikap, dan tindakan. Keselarasan ini tidak berarti manusia telah mencapai kesempurnaan, melainkan bahwa terdapat usaha terus-menerus untuk mengurangi jarak antara apa yang diyakini dan apa yang dilakukan.

Di sisi lain, adab tidak boleh dipakai sebagai alat konservasi status sosial. Tradisi dapat memiliki bentuk-bentuk kesopanan tertentu, tetapi tidak semua kebiasaan sosial otomatis memiliki nilai moral. Adab perlu diuji oleh prinsip keadilan, kasih sayang, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Dengan demikian, adab memiliki dimensi kritis: ia bukan sekadar kepatuhan terhadap kebiasaan, tetapi kemampuan menempatkan diri secara tepat dalam struktur nilai.

Dalam kehidupan spiritual, adab juga menjadi penyangga terhadap klaim pengalaman. Semakin tinggi seseorang menilai pengalaman batinnya, semakin penting ia memiliki kerendahan hati dalam mengartikulasikannya. Pengalaman yang dianggap suci tidak boleh menjadi dasar untuk merendahkan pengalaman orang lain. Justru pengalaman spiritual yang matang semestinya memperbesar kesadaran akan keterbatasan bahasa dan kemungkinan kekeliruan diri.

Karena itu, adab dapat diposisikan sebagai “ujian eksternal” bagi transformasi internal. Ia memang bukan ukuran tunggal, tetapi memberikan indikator yang sangat penting. Jika seseorang mengaku mengalami perubahan batin tetapi semakin sulit menerima kritik, semakin haus pengakuan, semakin mudah menghina, atau semakin permisif terhadap ketidakadilan, klaim transformasinya perlu diperiksa kembali.

Adab pada akhirnya mengembalikan spiritualitas kepada kehidupan sehari-hari. Transformasi tidak hanya berlangsung di ruang kontemplasi, majelis dzikir, atau pengalaman religius yang intens. Ia diuji ketika manusia berhadapan dengan orang yang tidak menyenangkannya, ketika memiliki kekuasaan, ketika mengalami keuntungan, ketika dirugikan, dan ketika tidak ada seorang pun yang melihat. Di situlah adab menunjukkan apakah perubahan batin telah menjadi karakter.

ENDNOTE

[1] ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, terj. Alexander D. Knysh. Bagian *adab* dan *khuluq* digunakan untuk menunjukkan hubungan antara perjalanan spiritual dan pembentukan perilaku serta karakter.

[2] A. I. al-H. Treiger, “Al-Ghazālī’s Heart as a Medium of Light: Illumination and the Soteriological Process,” *Journal of Islamic Ethics* 4, no. 1–2 (2020): 201–222. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan bahwa dalam pemikiran al-Ghazali pengetahuan, latihan, pembentukan karakter, dan transformasi batin saling berhubungan.

## Hikmah dan Kematangan Spiritual

Transformasi jiwa tidak mencapai kematangannya hanya karena manusia telah berhasil mengendalikan sejumlah dorongan atau menjalankan sejumlah praktik spiritual. Kematangan menuntut kemampuan yang lebih halus: memahami proporsi, membaca keadaan, membedakan yang prinsipil dari yang sekunder, serta menempatkan pengetahuan dan pengalaman dalam keseluruhan kehidupan. Pada titik ini, konsep *ḥikmah* menjadi penting.

Hikmah tidak identik dengan banyaknya informasi. Ia merupakan bentuk kedewasaan penilaian. Orang yang berpengetahuan dapat mengetahui banyak hal, tetapi belum tentu mengetahui kapan, bagaimana, dan untuk tujuan apa pengetahuan itu digunakan. Hikmah mengandaikan integrasi antara pengetahuan, pengalaman, pertimbangan moral, dan kemampuan melihat akibat.

Dalam kerangka transformasi spiritual, hikmah dapat dipahami sebagai tahap ketika manusia tidak lagi sekadar bereaksi terhadap kehidupan, tetapi mampu meresponsnya secara proporsional. Ia tidak mudah dikuasai kemarahan, tetapi juga tidak menganggap seluruh kemarahan sebagai sesuatu yang harus ditekan. Ia tidak larut dalam kesedihan, tetapi juga tidak memaksa dirinya untuk selalu tampak bahagia. Kematangan spiritual tidak menghapus kompleksitas emosi; ia mengubah cara manusia mengelolanya.

Tradisi tasawuf menyediakan sejumlah konsep yang mendukung gambaran tersebut: *ṣabr*, *riḍā*, *tawakkul*, *yaqīn*, *muraqabah*, dan *ma'rifah*.[1] Keseluruhan istilah tersebut memperlihatkan bahwa perjalanan spiritual memiliki dimensi progresif, tetapi progresi tersebut tidak seharusnya dibayangkan sebagai tangga linear yang secara

otomatis membawa seseorang menuju kesempurnaan. Keadaan batin manusia dapat mengalami kemajuan, kemunduran, ketegangan, dan perubahan konteks.

Hikmah juga berkaitan dengan kemampuan menafsirkan pengalaman. Peristiwa yang sama dapat melahirkan respons yang berbeda karena manusia memberikan makna yang berbeda terhadapnya. Kegagalan dapat dibaca sebagai kehancuran identitas, tetapi dapat pula dibaca sebagai koreksi terhadap kesombongan. Keberhasilan dapat dibaca sebagai bukti keunggulan diri, tetapi dapat pula dibaca sebagai amanah. Transformasi spiritual mengubah bukan hanya pengalaman, melainkan kerangka interpretatif yang digunakan manusia untuk memahami pengalaman.

Di sinilah kematangan spiritual bertemu dengan kerendahan hati epistemik. Orang yang merasa telah memahami seluruh makna suatu peristiwa cenderung menutup ruang bagi pembelajaran. Sebaliknya, kesadaran bahwa pemahaman manusia selalu terbatas membuka kemungkinan bagi refleksi yang lebih dalam. Kematangan bukan kepastian bahwa semua jawaban telah ditemukan, melainkan kemampuan hidup secara bertanggung jawab di tengah keterbatasan pengetahuan.

Konsep hikmah juga mengandung dimensi etis karena pengetahuan yang benar dapat digunakan secara keliru. Seseorang dapat memahami kelemahan psikologis orang lain, misalnya, lalu menggunakan pemahaman itu untuk memanipulasi. Karena itu, hikmah mensyaratkan bahwa pengetahuan ditempatkan di bawah orientasi moral. Pengetahuan menjadi bijaksana ketika digunakan untuk memperbaiki, bukan mengeksploitasi.

Pada tingkat personal, hikmah menghasilkan kemampuan berdamai dengan kompleksitas diri. Manusia tidak lagi memandang dirinya secara hitam-putih. Ia mampu mengakui bahwa dirinya memiliki kekuatan dan kelemahan, kecenderungan luhur dan kecenderungan rendah, keberanian dan ketakutan. Kesadaran tersebut bukan relativisme moral. Ia justru memungkinkan evaluasi diri yang lebih jujur karena manusia tidak perlu mempertahankan citra diri yang sempurna.

Kematangan spiritual juga terlihat dari perubahan relasi terhadap keberhasilan spiritual itu sendiri. Pada tahap awal, seseorang mungkin mencari pengalaman, pengetahuan, atau pengakuan sebagai tanda kemajuan. Pada tahap yang lebih matang, kebutuhan untuk mengklaim kemajuan tersebut justru dapat berkurang. Orang tidak lagi sibuk membuktikan bahwa dirinya telah berubah. Ia lebih tertarik untuk terus memperbaiki cara hidupnya.

Di sini terdapat paradoks penting: semakin matang transformasi, semakin kecil kebutuhan untuk menjadikan transformasi sebagai identitas. Hikmah tidak memperbesar ego spiritual, tetapi mengurangi keterikatannya pada ego. Ia membuat manusia lebih mampu menerima koreksi, mengakui ketidaktahuan, dan memperlakukan pengalaman batin dengan kehati-hatian.

Karena itu, hikmah dapat ditempatkan sebagai bentuk integratif dari tazkiyah. Ia bukan sekadar “tingkat tinggi” setelah semua latihan selesai, tetapi kemampuan mengintegrasikan hasil latihan ke dalam keputusan konkret. Kematangan spiritual tampak ketika manusia mampu membawa kedalaman batin ke dalam dunia yang kompleks tanpa kehilangan kejernihan moral.

ENDNOTE

[1] ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, terj. Alexander D. Knysh. Karya ini digunakan untuk menunjukkan jaringan konsep *maqāmāt* dan *aḥwāl* seperti kesabaran, kerelaan, tawakal, keyakinan, pengawasan batin, dan ma‘rifah yang membentuk bahasa klasik mengenai kematangan spiritual.

## Penyucian dan Pembentukan Karakter

Tazkiyah memperoleh makna yang lebih utuh ketika penyucian jiwa dipahami sebagai pembentukan karakter. Penyucian tidak hanya berarti menghilangkan sifat tercela, sebagaimana karakter tidak hanya berarti memiliki sejumlah kebiasaan baik. Keduanya berhubungan dengan pembentukan disposisi yang membuat tindakan moral semakin stabil dan semakin tidak bergantung pada pengawasan eksternal.

Al-Qur’an menyatakan keberuntungan bagi orang yang menyucikan jiwa dan kerugian bagi orang yang mengotorinya (Q.S. al-Shams 91: 9–10).[1] Formula tersebut mengandung gagasan bahwa kualitas batin mempunyai konsekuensi eksistensial. Jiwa bukan ruang netral yang tidak berhubungan dengan tindakan. Apa yang dipelihara di dalam diri perlahan memperoleh bentuk dalam perilaku.

Tradisi tasawuf memahami pembentukan karakter melalui latihan yang berulang. Al-Qushayri menempatkan *khuluq*, *ṣabr*, *tawāḍu‘*, *ṣidq*, *ikhlāṣ*, dan berbagai kualitas lainnya dalam pembahasan spiritual.[2] Struktur ini menunjukkan bahwa transformasi tidak dinilai hanya dari pengalaman batin, tetapi dari munculnya kualitas-kualitas moral yang relatif stabil.

Karakter memiliki perbedaan penting dari tindakan tunggal. Seseorang dapat melakukan kebaikan karena takut dihukum, ingin dipuji, atau memang telah membentuk kecenderungan untuk berbuat baik. Secara lahiriah tindakan tersebut mungkin sama, tetapi secara moral dan psikologis memiliki struktur yang berbeda. Tazkiyah berusaha bergerak dari kepatuhan yang semata-mata reaktif menuju pembentukan disposisi yang lebih dalam.

Hal ini menjelaskan pentingnya latihan. Karakter tidak dibangun melalui deklarasi. Ia terbentuk melalui pengulangan keputusan kecil: menahan ucapan ketika marah, mengembalikan sesuatu yang bukan milik sendiri, mengakui kesalahan, tidak mengambil keuntungan dari kelemahan orang lain, dan tetap jujur ketika kebohongan lebih menguntungkan. Tindakan-tindakan tersebut tampak sederhana, tetapi justru melalui pengulangan itulah struktur karakter terbentuk.

Al-Ghazali memberikan kerangka penting bagi pembacaan ini karena ia menghubungkan pendidikan hati dengan pengendalian kecenderungan jiwa dan praktik yang mengarahkan tindakan.[3] Transformasi karakter dengan demikian tidak dapat dipisahkan dari pembinaan batin. Perilaku baik perlu didukung oleh struktur motivasional yang membuatnya semakin stabil.

Akan tetapi, pembentukan karakter tidak boleh dipahami sebagai proses yang sepenuhnya linear. Manusia dapat memiliki karakter baik dalam satu bidang dan kelemahan serius dalam bidang lain. Seseorang mungkin sangat dermawan tetapi sulit menerima kritik; sangat disiplin dalam ibadah tetapi kasar dalam relasi sosial. Karena itu, tazkiyah membutuhkan evaluasi yang bersifat menyeluruh, bukan sekadar penguatan terhadap satu kualitas.

Ada pula bahaya moral yang lebih halus: karakter dapat berubah menjadi citra. Ketika seseorang telah dikenal sebagai orang saleh, tekanan sosial untuk mempertahankan citra tersebut dapat membuatnya menyembunyikan kelemahan dan menghindari koreksi. Dalam keadaan demikian, karakter yang seharusnya menjadi kebiasaan moral berubah menjadi performa identitas. Tazkiyah harus justru mengurangi ketergantungan pada citra tersebut.

Karakter yang matang juga mempunyai sifat relasional. Kesabaran diuji ketika berhadapan dengan orang yang mengganggu; kejujuran diuji ketika kepentingan pribadi terancam; kerendahan hati diuji ketika memperoleh kekuasaan; dan keikhlasan diuji ketika kebaikan tidak diketahui orang lain. Karena itu, karakter tidak dapat dinilai hanya dalam ruang ritual. Ia memperoleh validasi moral dalam hubungan konkret.

Perspektif tersebut memungkinkan penyucian jiwa dipahami sebagai pembentukan integritas. Integritas muncul ketika terdapat semakin kecil jarak antara keyakinan, niat, ucapan, dan tindakan. Tidak ada manusia yang sepenuhnya bebas dari ketegangan di antara keempatnya, tetapi arah transformasi dapat dilihat dari usaha memperkecil ketegangan tersebut.

Pada akhirnya, tazkiyah tidak menghasilkan manusia yang tidak pernah jatuh. Ia menghasilkan manusia yang memiliki kemampuan lebih besar untuk mengenali kejatuhan, memperbaikinya, dan kembali kepada orientasi yang benar. Karakter bukan kesempurnaan tanpa cacat, melainkan kestabilan arah moral di tengah kenyataan bahwa manusia tetap memiliki kelemahan.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 9–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menghubungkan penyucian jiwa dengan keberuntungan dan pengotoran jiwa dengan kerugian.

[2] 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, terj. Alexander D. Knysh. Bagian mengenai *khuluq*, *ṣabr*, *tawāḍu'*, *ṣidq*, dan *ikhlāṣ* digunakan untuk menjelaskan dimensi karakter dalam perjalanan spiritual.

[3] Muhammad Hasyim, "Pendidikan Hati Perspektif al-Ghazālī dalam Kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*," *Al-Idaroh: Jurnal Studi Manajemen Pendidikan Islam* 1, no. 2 (2017). Artikel ini digunakan sebagai sumber sekunder untuk menjelaskan keterkaitan pendidikan hati, pengendalian jiwa, latihan spiritual, dan perilaku dalam pembacaan terhadap al-Ghazali.

## Transformasi dari Dalam ke Luar

Transformasi spiritual memiliki arah yang khas: ia bermula dari wilayah batin, tetapi tidak dimaksudkan untuk berhenti di sana. Perubahan orientasi, kesadaran, dan karakter harus memperoleh artikulasi dalam tindakan. Karena itu, hubungan antara "dalam" dan "luar" tidak tepat dipahami sebagai dua dunia yang terpisah. Kehidupan lahiriah merupakan medan tempat kualitas batin diuji, sedangkan pengalaman lahiriah kembali memengaruhi pembentukan batin.

Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri (Q.S. al-Ra'd 13: 11).[1] Ayat tersebut dapat dibaca sebagai penegasan

mengenai pentingnya perubahan internal, tetapi pembacaannya tidak boleh berhenti pada psikologisasi. Perubahan diri dalam Al-Qur'an berlangsung dalam relasi antara manusia, tindakan, tatanan sosial, dan kehendak Allah.

Transformasi "dari dalam ke luar" karena itu bukan klaim bahwa semua persoalan sosial dapat diselesaikan hanya dengan perubahan mental individu. Struktur ekonomi, politik, budaya, pendidikan, dan relasi kekuasaan juga memengaruhi manusia. Sebaliknya, perubahan struktural tanpa transformasi manusia yang menjalankannya dapat menghasilkan bentuk ketidakadilan baru. Diperlukan hubungan dialektis antara pembentukan subjek dan pembentukan lingkungan.

Dalam tradisi tasawuf, pembentukan batin dan akhlak memiliki hubungan erat. Al-Qushayri tidak membatasi spiritualitas pada pengalaman hati, tetapi menghubungkannya dengan adab, akhlak, kemurahan hati, kesabaran, dan cara hidup.[2] Tradisi ini memberikan dasar untuk memahami bahwa kualitas batin memiliki konsekuensi sosial.

Contohnya dapat dilihat pada kejujuran. Kejujuran sebagai disposisi batin memperoleh makna ketika diwujudkan dalam transaksi, komunikasi, pengelolaan amanah, dan penggunaan kekuasaan. Demikian pula tawakal tidak dapat direduksi menjadi keadaan batin; ia harus berjalan bersama ikhtiar yang bertanggung jawab. Kesabaran tidak berarti pasif terhadap ketidakadilan; ia dapat menjadi daya tahan yang memungkinkan seseorang bertindak tanpa dikuasai amarah.

Transformasi dari dalam ke luar juga mengubah relasi manusia dengan kekuasaan. Orang yang mengalami pembentukan batin seharusnya semakin sadar bahwa kekuasaan bukan legitimasi untuk

memuaskan ego. Dalam konteks sosial, kualitas spiritual diuji justru ketika seseorang memiliki kemampuan untuk memaksakan kehendak. Rendah hati tanpa kekuasaan mudah menjadi slogan; rendah hati ketika memiliki kuasa merupakan ujian yang lebih substantif.

Kajian Yedi Supriadi mengenai pembentukan jati diri melalui praktik dzikir memperlihatkan bagaimana praktik spiritual dipahami sebagai proses yang bergerak menuju perubahan kesadaran dan identitas.[3] Nilai sumber tersebut terletak pada perhatian terhadap hubungan antara pengalaman spiritual dan pembentukan diri. Namun, konstruksi yang lebih luas dalam pembahasan ini menempatkan transformasi personal dalam medan sosial yang lebih kompleks daripada satu komunitas atau satu bentuk praktik.

Dimensi sosial juga mencegah spiritualitas menjadi narsisme. Manusia dapat sangat sibuk dengan “perjalanan spiritual saya”, “pengalaman saya”, atau “tingkat kesadaran saya” sehingga kehilangan perhatian terhadap penderitaan orang lain. Ketika spiritualitas berubah menjadi pusat konsumsi diri, orientasi transformatifnya justru terbalik. Diri menjadi semakin terpesona oleh dirinya sendiri.

Transformasi yang matang bergerak ke arah pengurangan egoisme, bukan penguatan identitas spiritual. Semakin manusia sadar terhadap dirinya, semakin ia semestinya mampu menyadari keterhubungan dengan orang lain. Kesadaran batin yang tidak menghasilkan tanggung jawab sosial perlu dipertanyakan karena manusia selalu menjadi dirinya dalam relasi.

Di sini gagasan tentang karakter memperoleh fungsi penghubung. Karakter merupakan bentuk yang relatif stabil dari disposisi batin, tetapi ia hanya dapat dikenali melalui tindakan. Karena itu, “dalam” dan “luar”

bukan dua tahap yang berdiri sendiri. Keduanya membentuk lingkaran: batin memengaruhi tindakan, tindakan yang diulang memperkuat karakter, karakter membentuk cara melihat dunia, dan cara melihat dunia kembali memengaruhi batin.

Proposisi tersebut memungkinkan transformasi dipahami sebagai proses sirkular sekaligus bertingkat. Perubahan tidak bergerak sekali dari interior menuju eksterior lalu selesai. Ia terus berlangsung melalui interaksi antara kesadaran, kebiasaan, relasi, dan lingkungan. Dalam kerangka inilah tazkiyah menjadi proyek kehidupan, bukan program perubahan sesaat.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 11. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi perubahan internal manusia sekaligus menjadi pijakan untuk membahas tanggung jawab manusia dalam proses transformasi.

[2] 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, terj. Alexander D. Knysh. Karya ini digunakan untuk menunjukkan hubungan antara pembinaan batin, *adab*, *khuluq*, dan perilaku dalam kehidupan spiritual.

[3] 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. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan contoh kontemporer mengenai hubungan praktik spiritual dengan perubahan kesadaran dan pembentukan jati diri.

## Batas dan Risiko Klaim Transformasi Spiritual

Setiap pembahasan tentang transformasi spiritual membutuhkan disiplin epistemologis yang ketat. Bahasa spiritual mudah menghasilkan klaim yang lebih besar daripada bukti yang tersedia. Pengalaman batin dapat sangat kuat bagi seseorang, tetapi intensitas pengalaman tidak dengan sendirinya membuktikan kebenaran seluruh interpretasi yang dilekatkan kepadanya. Karena itu, semakin tinggi klaim spiritual, semakin penting kehati-hatian dalam membedakan pengalaman, interpretasi, dan pengetahuan.

Risiko pertama adalah inflasi ego spiritual. Manusia yang mengalami perubahan batin dapat menjadikan perubahan itu sebagai sumber identitas baru: merasa lebih sadar, lebih dekat kepada Tuhan, lebih bersih daripada orang lain, atau memiliki akses khusus kepada kebenaran. Paradoksnya jelas: proses yang semestinya mengurangi ego justru dapat menghasilkan ego dalam bentuk yang lebih halus. Identitas “orang spiritual” dapat menjadi mekanisme baru untuk mempertahankan superioritas.

Risiko kedua adalah penyamaan pengalaman subjektif dengan kebenaran objektif. Seseorang mungkin mengalami kedamaian, ekstase, intuisi, atau perasaan kedekatan dengan Tuhan. Pengalaman tersebut memiliki realitas fenomenologis bagi pelakunya, tetapi interpretasi metafisis terhadap pengalaman itu tetap membutuhkan pertimbangan lain. Kajian akademik mengenai pengalaman religius memang membedakan antara pengalaman sebagaimana dialami dan klaim epistemik yang dibuat berdasarkan pengalaman tersebut.[1]

Risiko ketiga adalah reduksionisme yang berlawanan. Jika pengalaman spiritual tidak dapat dibuktikan secara objektif, bukan

berarti pengalaman tersebut harus dianggap tidak bermakna. Sikap akademik yang matang tidak perlu memilih antara menerima seluruh klaim spiritual secara literal atau menolaknya sebagai ilusi. Pengalaman dapat dikaji sebagai fenomena kesadaran, praktik keagamaan, pengalaman moral, dan sumber perubahan identitas, sementara klaim metafisisnya ditimbang dalam kerangka teologis dan filosofis yang sesuai.

Risiko keempat adalah romantisasi penderitaan. Dalam beberapa bentuk spiritualitas, kesulitan hidup mudah dianggap sebagai tanda bahwa seseorang sedang mengalami peningkatan spiritual. Pandangan seperti itu berbahaya jika menyebabkan manusia mengabaikan faktor psikologis, sosial, atau medis yang membutuhkan perhatian. Tidak setiap penderitaan adalah "ujian spiritual" dalam pengertian yang dapat dipastikan oleh manusia, dan tidak setiap pengalaman berat menghasilkan kematangan.

Risiko kelima adalah klaim otoritas yang tidak terkendali. Ketika seseorang merasa memperoleh pengetahuan batin khusus, pengalaman tersebut dapat digunakan untuk menuntut kepatuhan orang lain. Dalam konteks komunitas spiritual, risiko ini menjadi serius karena relasi guru dan murid dapat mengandung ketimpangan otoritas. Pengalaman spiritual tidak boleh secara otomatis menjadi legitimasi untuk menguasai keputusan hidup orang lain.

Risiko keenam berkaitan dengan pengukuran transformasi. Tidak terdapat satu indikator sederhana yang dapat membuktikan bahwa seseorang telah mencapai tingkat spiritual tertentu. Perubahan karakter membutuhkan waktu dan harus dilihat dalam berbagai konteks. Bahkan laporan tentang perubahan diri perlu ditempatkan

secara hati-hati karena manusia memiliki keterbatasan dalam menilai dirinya sendiri.

Dalam konteks ini, karya Yedi Supriadi tentang *Psikologi Spiritual* dapat ditempatkan sebagai salah satu sumber primer kontemporer yang penting karena secara eksplisit menghubungkan psikologi dengan pengalaman spiritual dan pembentukan manusia.[2] Namun, keberadaan karya tersebut tidak berarti seluruh konsep spiritual harus diterima sebagai fakta empiris. Nilainya bagi kerangka monograf terletak pada kontribusinya sebagai konstruksi pemikiran kontemporer yang dapat dibaca, dibandingkan, dan dikritisi bersama tradisi tasawuf klasik serta pendekatan akademik terhadap pengalaman manusia.

Batas epistemologis juga penting untuk menjaga perbedaan antara pengalaman spiritual dan pengetahuan tentang Allah. Dalam perspektif Islam, manusia tetap merupakan makhluk dan hamba, sedangkan Allah adalah al-Khāliq. Pengalaman kedekatan kepada Allah tidak menghapus perbedaan ontologis tersebut. Karena itu, bahasa transformasi harus dijaga agar tidak tergelincir menuju anggapan bahwa manusia menjadi ilahi atau memperoleh sifat ketuhanan secara zat.

Transformasi spiritual juga tidak boleh dinilai semata-mata dari fenomena luar biasa. Pengalaman ekstatis, intuisi, mimpi, atau sensasi batin dapat memiliki tempat dalam tradisi spiritual, tetapi tidak dapat dijadikan satu-satunya ukuran kematangan. Seseorang yang mampu menahan kesombongan, menjaga amanah, mengakui kesalahan, dan memperlakukan manusia lain dengan adil mungkin mengalami transformasi yang lebih substantif daripada seseorang yang memiliki pengalaman batin luar biasa tetapi tidak mengalami perubahan moral.

Batas terakhir adalah kesadaran bahwa transformasi tidak pernah menjadi proyek yang sepenuhnya selesai. Manusia tetap berada dalam kemungkinan jatuh, lupa, dan menyimpang. Karena itu, kematangan spiritual bukan keadaan yang memungkinkan seseorang berhenti melakukan koreksi diri. Ia justru ditandai oleh kesediaan untuk terus dikoreksi.

Kerangka tersebut menghasilkan prinsip penting bagi seluruh pembahasan tazkiyah: semakin tinggi klaim tentang transformasi spiritual, semakin tinggi pula tuntutan terhadap kerendahan hati, verifikasi, dan bukti moralnya. Transformasi yang benar-benar mendalam tidak membutuhkan pengakuan berlebihan. Ia terlihat melalui perubahan cara manusia mengetahui, menghendaki, berbicara, bertindak, dan memperlakukan sesamanya. Ukuran tersebut tidak menghilangkan dimensi misteri pengalaman spiritual, tetapi mencegah misteri digunakan sebagai alasan untuk menghindari pertanggungjawaban intelektual dan etis.

ENDNOTE

[1] Ninian Smart, *The Religious Experience*, edisi ke-5 (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1996). Karya ini digunakan untuk memberikan kerangka komparatif mengenai pengalaman religius dan membantu membedakan pengalaman subjektif dari persoalan penafsiran serta signifikansi epistemiknya.

[2] Yedi Supriadi, *Psikologi Spiritual*, editor Bambang Trisetiadi (Yadi) (Cirebon: CV. Iman Rijajullah, 2024). Data bibliografis karya ini diverifikasi melalui katalog bibliografis Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. Karya digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menghadirkan perspektif Yedi Supriadi mengenai hubungan psikologi

dan spiritualitas; penggunaannya dalam pembahasan ini tidak dimaksudkan sebagai verifikasi empiris atas seluruh klaim metafisis yang mungkin terdapat di dalamnya.

[3] ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, terj. Alexander D. Knysh. Karya ini digunakan untuk menunjukkan bahwa tradisi tasawuf klasik menghubungkan praktik spiritual dengan *tawbah*, *mujāhadah*, *adab*, *khuluq*, *ma‘rifah*, dan disiplin moral, sehingga kematangan spiritual tidak direduksi menjadi pengalaman subjektif semata.

# BAB XII — DARI PENGALAMAN SPIRITUAL MENUJU TRANSFORMASI

## Pengalaman dan Perubahan Diri

Pengalaman spiritual memperoleh maknanya yang paling mendalam ketika ia tidak berhenti sebagai peristiwa batin, melainkan menjadi daya yang mengubah cara manusia memahami dirinya, menata kehendaknya, memperlakukan sesamanya, dan menempatkan dirinya di hadapan Tuhan. Pengalaman, dalam pengertian ini, tidak identik dengan emosi religius, rasa haru, ketenangan sesaat, pengalaman ekstatis, ataupun munculnya kesadaran tertentu dalam praktik spiritual. Semua itu mungkin menjadi bagian dari pengalaman spiritual, tetapi tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa transformasi telah terjadi. Ukuran yang lebih mendasar terletak pada apa yang terjadi terhadap struktur kehidupan setelah pengalaman tersebut berlalu.

Pembedaan ini penting karena pengalaman spiritual memiliki sifat yang ambigu. Seseorang dapat mengalami intensitas religius yang tinggi tanpa mengalami perubahan karakter yang sebanding. Pengalaman yang terasa luar biasa dapat bahkan memperkuat ego apabila ia ditafsirkan sebagai bukti keistimewaan diri. Dalam keadaan demikian, pengalaman spiritual tidak membongkar keterpusatan pada diri, melainkan justru memberinya bahasa baru. Spiritualitas menjadi sumber legitimasi bagi ego yang sebelumnya bekerja dalam bentuk lain.

Karena itu, pengalaman spiritual perlu dibedakan dari transformasi spiritual.

Tradisi Islam memberikan dasar yang kuat untuk pembedaan tersebut melalui gagasan tazkiyat al-nafs. Al-Qur'an menggambarkan jiwa manusia sebagai sesuatu yang memiliki kemungkinan moral: ia dapat mengalami kecenderungan menuju keburukan, tetapi juga memiliki kemungkinan untuk ditata dan disucikan. Dalam Q.S. al-Syams 91:7–10, struktur manusia digambarkan melalui pemberian bentuk kepada jiwa sekaligus kemungkinan keberuntungan bagi orang yang menyucikannya dan kerugian bagi orang yang mengotorinya.[1] Struktur tersebut memperlihatkan bahwa kehidupan batin bukan ruang pasif. Jiwa berada dalam medan pembentukan, dan transformasi merupakan proses aktualisasi kemungkinan moral yang terkandung dalam diri.

Al-Ghazālī menempatkan pembentukan batin dalam hubungan erat dengan latihan, pengendalian kecenderungan jiwa, pembiasaan kebajikan, dan pengenalan diri di hadapan Allah.[2] Perspektif ini memberikan koreksi terhadap pemahaman spiritualitas yang hanya berorientasi pada pengalaman subjektif. Pengalaman dapat menjadi pintu masuk, tetapi perubahan karakter menuntut proses yang lebih panjang. Ada jarak antara "mengalami sesuatu" dan "menjadi seseorang yang berbeda". Jarak itulah yang ditempuh melalui disiplin spiritual.

Perubahan diri juga tidak dapat direduksi menjadi penggantian perilaku lahiriah. Transformasi yang mendalam menyentuh cara manusia memberi makna terhadap pengalaman, menghadapi penderitaan, merespons keberhasilan, memperlakukan kekuasaan,

mengendalikan keinginan, dan memahami keterbatasan dirinya. Manusia yang berubah bukan sekadar manusia yang melakukan lebih banyak tindakan keagamaan, melainkan manusia yang mengalami reorganisasi orientasi hidup. Pusat gravitasinya bergeser: dari pemuasan diri menuju tanggung jawab, dari penguasaan menuju pengabdian, dari pencarian pengakuan menuju ketulusan, dan dari reaksi impulsif menuju kesadaran moral.

Dalam kerangka kontemporer, Yedi Supriadi menghubungkan praktik spiritual, khususnya dzikir, dengan pembentukan jati diri melalui proses kesadaran yang berlangsung bertahap. Dalam kajiannya tentang Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka, ia menggambarkan proses tersebut melalui tiga fase kepribadian, yakni Alam Samar, Alam Sadar, dan Alam Fitrah.[3] Kerangka tersebut merupakan konstruksi konseptual Yedi Supriadi yang lahir dari pembacaan terhadap praktik spiritual tertentu; ia tidak dapat begitu saja digeneralisasikan sebagai struktur universal pengalaman spiritual. Nilainya bagi pembahasan ini terletak pada penekanannya bahwa praktik spiritual memiliki dimensi pembentukan diri, bukan hanya dimensi ritual.

Dari sini dapat dirumuskan suatu proposisi: pengalaman spiritual memperoleh bobot transformasional sejauh ia menghasilkan perubahan yang relatif menetap dalam orientasi, persepsi, kehendak, dan tindakan. Intensitas pengalaman bukan ukuran tunggal kedalaman spiritual. Bahkan pengalaman yang sederhana—kesadaran akan kesalahan, rasa malu moral, kemampuan memaafkan, atau kesediaan mengendalikan diri—dapat memiliki daya transformasi yang lebih besar daripada pengalaman ekstatis yang tidak mengubah kehidupan sehari-hari.

Transformasi juga mengandung dimensi temporal. Manusia tidak berubah sekali jadi. Diri dibentuk melalui pengulangan pilihan, koreksi, kegagalan, pertobatan, pembiasaan, dan penafsiran kembali pengalaman. Karena itu, pengalaman spiritual yang autentik tidak harus menghasilkan kesempurnaan. Ia dapat menghasilkan kemampuan untuk kembali ketika tersesat, mengakui kesalahan ketika jatuh, dan memperbaiki orientasi ketika kehidupan menyimpang dari nilai yang diyakini.

Pengalaman spiritual, pada akhirnya, bukan tujuan akhir. Ia merupakan peristiwa yang memperoleh makna dari arah kehidupan yang ditimbulkannya. Yang menentukan bukan semata-mata apa yang dialami manusia ketika berada dalam pengalaman religius, melainkan manusia macam apa yang perlahan-lahan lahir setelah pengalaman itu menjadi bagian dari sejarah dirinya.

ENDNOTE

[1] Al-Qur’an, Q.S. al-Syams 91:7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan kemungkinan moral jiwa serta pentingnya proses penyucian diri sebagai orientasi transformasi manusia.

[2] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pembinaan batin, latihan spiritual, pengendalian kecenderungan jiwa, dan pembentukan kebajikan dalam tradisi Islam.

[3] Yedi Supriadi, “Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka,” 2024. Karya ini digunakan secara terbatas untuk memperlihatkan konstruksi kontemporer mengenai hubungan praktik dzikir, kesadaran, dan

pembentukan jati diri; tiga fase yang dikemukakan diperlakukan sebagai konstruksi pemikiran Yedi Supriadi dalam konteks kajiannya, bukan sebagai kategori universal pengalaman spiritual.

## Transformasi Kesadaran

Transformasi kesadaran merupakan salah satu dimensi paling dalam dari perubahan manusia karena menyangkut perubahan cara seseorang mengalami dirinya sendiri, orang lain, dunia, dan realitas transenden. Kesadaran tidak sekadar kapasitas untuk mengetahui bahwa sesuatu sedang terjadi. Ia juga merupakan horizon tempat manusia memberi arti terhadap apa yang terjadi. Karena itu, transformasi kesadaran berarti perubahan pada cara manusia melihat, menilai, menafsirkan, dan menempatkan pengalaman dalam keseluruhan orientasi hidupnya.

Dalam kehidupan biasa, kesadaran manusia sering bekerja secara reaktif. Seseorang menerima rangsangan, membentuk penilaian, merasakan emosi, kemudian bertindak. Pola semacam ini dapat berlangsung begitu cepat sehingga manusia tidak menyadari jarak antara stimulus dan respons. Spiritualitas membuka kemungkinan terbentuknya jarak reflektif tersebut. Manusia mulai melihat kemarahannya sebagai sesuatu yang dialami, bukan sebagai identitas yang harus ditaati; melihat keinginannya sebagai dorongan, bukan sebagai perintah; dan melihat pikirannya sebagai proses batin, bukan selalu sebagai kebenaran.

Kesadaran yang demikian memiliki konsekuensi etis. Ketika manusia mampu mengamati dorongan sebelum mengikutinya, muncul kemungkinan bagi kebebasan moral. Kebebasan tidak lagi dipahami

sebagai kemampuan melakukan apa saja yang diinginkan, melainkan kemampuan untuk tidak diperbudak oleh setiap dorongan yang muncul dalam diri. Dalam kerangka spiritual, kebebasan semacam itu berkaitan dengan penguasaan diri.

Al-Qur'an memberikan orientasi yang kuat mengenai perubahan batin sebagai unsur penting perubahan kehidupan manusia. Q.S. al-Ra'd 13:11 menyatakan bahwa Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri.[1] Ayat tersebut tidak layak direduksi menjadi slogan psikologis tentang "berpikir positif". Konteksnya mengandung dimensi moral dan eksistensial yang lebih luas: perubahan eksternal memiliki hubungan dengan perubahan internal manusia.

Perubahan internal juga tidak identik dengan sekadar penambahan pengetahuan. Seseorang dapat mengetahui kebaikan tanpa menghendakinya, mengetahui keburukan tanpa meninggalkannya, bahkan mengetahui kewajiban tanpa mengerjakannya. Pengetahuan menjadi transformasional ketika ia memasuki struktur kehendak dan mengubah cara seseorang hidup. Karena itu, kesadaran spiritual bukan terutama persoalan seberapa banyak seseorang mengetahui tentang Tuhan, melainkan seberapa jauh pengetahuan tersebut mengubah orientasi keberadaannya.

Dalam tradisi tasawuf, kesadaran semacam ini berhubungan dengan perjalanan batin yang melibatkan muḥāsabah, muraqabah, dzikir, taubat, dan latihan moral. Praktik tersebut dapat dipahami sebagai cara membentuk perhatian terhadap kehidupan batin. Dzikir, misalnya, bukan hanya pengulangan verbal, melainkan dapat menjadi

latihan untuk mengembalikan orientasi kesadaran kepada Tuhan ketika perhatian terpecah oleh berbagai kepentingan duniawi.

Kajian Yedi Supriadi mengenai praktik spiritual Majelis Dzikir Rijalullah memperlihatkan hubungan yang ia bangun antara praktik dzikir, kebersihan hati dan pikiran, kesadaran, serta pembentukan jati diri.[2] Kerangka tersebut menarik karena menggeser perhatian dari ritual sebagai tindakan terisolasi menuju ritual sebagai proses pembentukan subjek. Akan tetapi, hubungan tersebut tetap perlu dibaca secara kritis. Pengalaman kesadaran yang muncul dalam praktik spiritual tidak dengan sendirinya membuktikan kebenaran metafisis dari interpretasi tertentu. Fenomena batin perlu dibedakan dari klaim ontologis yang dibuat atas fenomena tersebut.

Transformasi kesadaran juga dapat dipahami sebagai perubahan horizon waktu. Kesadaran yang belum matang sering terikat pada kepuasan segera: manusia mengejar apa yang menyenangkan sekarang dan mengabaikan akibat jangka panjang. Kesadaran yang lebih matang mampu menempatkan tindakan dalam cakrawala yang lebih panjang. Dalam perspektif religius, cakrawala tersebut bahkan melampaui kehidupan duniawi. Tindakan memperoleh bobot karena ia dipahami sebagai bagian dari perjalanan eksistensial manusia.

Pada tingkat yang lebih filosofis, transformasi kesadaran berarti perubahan dari “aku sebagai pusat pengalaman” menuju “aku sebagai makhluk yang menerima keberadaan dan memikul tanggung jawab”. Pergeseran ini tidak menghapus individualitas. Ia justru menempatkan individualitas dalam relasi yang lebih luas. Diri tetap memiliki keunikan, tetapi tidak lagi dipahami sebagai pusat absolut yang berhak mengukur segala sesuatu berdasarkan kepentingannya sendiri.

Kesadaran yang matang juga memiliki kemampuan untuk mengakui ketidaktahuan. Spiritualitas yang sehat tidak selalu menghasilkan kepastian yang semakin besar mengenai semua hal; dalam banyak keadaan ia justru melahirkan kerendahan hati epistemik. Manusia menyadari bahwa pengalaman batin dapat disalahartikan, bahwa dirinya dapat tertipu oleh keinginan sendiri, dan bahwa kedalaman spiritual tidak identik dengan klaim mengetahui rahasia realitas.

Transformasi kesadaran, karena itu, bukan perpindahan dari "tidak tahu" menjadi "tahu semuanya". Ia merupakan perubahan kualitas cara mengetahui. Manusia belajar mengetahui tanpa menguasai, mengalami tanpa mengklaim kepemilikan absolut, dan bertindak tanpa menjadikan dirinya pusat dari seluruh makna. Pada tahap inilah kesadaran spiritual mulai memiliki daya etis dan eksistensial yang nyata.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13:11. Ayat ini digunakan sebagai landasan untuk menjelaskan keterkaitan antara perubahan keadaan manusia dan perubahan yang berlangsung pada dimensi internal dirinya.

[2] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," 2024. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai hubungan praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam konteks komunitas spiritual yang dikaji penulisnya.

## Transformasi Moral

Transformasi moral merupakan ujian paling konkret bagi kedalaman spiritualitas. Pengalaman batin yang tidak mengubah cara manusia

menggunakan kebebasan, memperlakukan orang lain, menghadapi konflik, dan mengendalikan kepentingannya sendiri belum dapat disebut sebagai transformasi yang utuh. Moralitas merupakan ruang tempat pengalaman spiritual diuji oleh kenyataan.

Persoalan ini penting karena spiritualitas mudah mengalami privatisasi. Manusia dapat merasa dekat dengan Tuhan dalam ruang ritual, tetapi tetap mempertahankan pola ketidakadilan dalam kehidupan sosial. Ia dapat berbicara tentang kesucian hati, tetapi mudah merendahkan orang lain. Ia dapat melakukan disiplin ibadah dengan tekun, tetapi tidak mampu menahan keserakahan, kebencian, atau kebutuhan akan pengakuan. Kontradiksi semacam itu menunjukkan bahwa pengalaman religius dan kematangan moral tidak selalu bergerak dengan kecepatan yang sama.

Transformasi moral harus dipahami sebagai perubahan dalam struktur kehendak. Manusia tidak sekadar mengetahui apa yang baik; ia membentuk kecenderungan untuk mencintai kebaikan dan menahan diri dari keburukan. Di sini latihan spiritual memperoleh fungsi etisnya. Taubat, sabar, zuhud, tawakal, wara‘, mahabbah, dan ridha dalam tradisi tasawuf tidak semata-mata merupakan pengalaman psikologis, melainkan jalan pembentukan disposisi moral.

Al-Ghazālī memberikan perhatian besar pada pembentukan akhlak melalui latihan dan pembiasaan. Dalam kerangka pemikirannya, karakter tidak dipahami sebagai sesuatu yang sepenuhnya beku. Ia dapat dibentuk melalui praktik yang dilakukan secara terus-menerus sehingga tindakan baik menjadi kecenderungan yang lebih stabil.[1] Pemahaman ini memiliki konsekuensi penting: transformasi moral

membutuhkan waktu. Tidak cukup bagi seseorang melakukan satu tindakan baik; yang dibutuhkan ialah perubahan pola respons.

Ukuran tersebut menjauhkan pembahasan spiritualitas dari romantisme pengalaman. Orang yang benar-benar mengalami transformasi tidak selalu tampak sebagai orang yang mengalami peristiwa spiritual spektakuler. Transformasi dapat terlihat dalam kemampuan meminta maaf, mengendalikan amarah, menahan fitnah, berlaku adil ketika memiliki kekuasaan, atau tetap jujur ketika kebohongan memberikan keuntungan.

Al-Qur'an secara eksplisit menghubungkan ketakwaan dengan keadilan bahkan ketika manusia berhadapan dengan pihak yang dibencinya. Q.S. al-Mā'idah 5:8 memerintahkan agar kebencian terhadap suatu kaum tidak menghalangi seseorang untuk berlaku adil.[2] Prinsip ini penting secara filosofis karena menunjukkan bahwa moralitas tidak diukur dari kesesuaiannya dengan perasaan subjektif. Keadilan justru diuji ketika emosi mendorong manusia untuk menyimpang.

Transformasi moral, karena itu, bukan eliminasi emosi. Manusia yang matang tidak menjadi manusia tanpa kemarahan, kesedihan, ketakutan, atau keinginan. Yang berubah ialah relasi manusia dengan emosi tersebut. Emosi tidak lagi menjadi penguasa tunggal tindakan. Kesadaran moral memberi bentuk, batas, dan arah terhadap energi psikologis.

Di sinilah akhlak memiliki kedalaman yang berbeda dari sekadar kepatuhan eksternal. Kepatuhan dapat terjadi karena takut terhadap hukuman atau mengejar penghargaan. Akhlak yang matang bekerja pada tingkat yang lebih dalam: manusia melakukan kebaikan karena

kebaikan telah menjadi bagian dari struktur dirinya. Ia tidak membutuhkan pengawasan eksternal pada setiap tindakan karena pengawasan moral telah terinternalisasi.

Namun internalisasi tidak boleh dipahami sebagai relativisme moral. Transformasi spiritual tetap memerlukan ukuran normatif. Dalam Islam, norma tersebut memperoleh orientasi dari wahyu, sunnah, dan tradisi etis yang berkembang dalam khazanah keilmuan Islam. Karena itu, pengalaman subjektif tidak dapat dijadikan ukuran tunggal bagi kebenaran moral. Pengalaman harus diuji oleh norma dan oleh konsekuensi nyata dari tindakan.

Dimensi kritis tersebut juga penting bagi tasawuf. Tasawuf dapat kehilangan daya korektifnya apabila pengalaman batin dianggap otomatis suci. Pengalaman yang intens tetap membutuhkan discernment. Perasaan dekat dengan Tuhan tidak membenarkan kesombongan; pengalaman mistik tidak memberikan hak untuk merendahkan manusia lain; dan pengalaman spiritual tidak membebaskan seseorang dari tanggung jawab terhadap norma moral.

Transformasi moral akhirnya dapat dipahami sebagai proses perpindahan dari moralitas yang terutama dikendalikan dari luar menuju kebajikan yang semakin terinternalisasi tanpa kehilangan orientasi normatifnya. Manusia tidak sekadar “tunduk” kepada kebaikan, tetapi perlahan-lahan menjadi pribadi yang cenderung kepada kebaikan. Pada titik tersebut, spiritualitas tidak lagi berdiri di samping moralitas. Spiritualitas menjadi sumber pembentukan karakter.

ENDNOTE

[1] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan pembentukan akhlak melalui latihan, pembiasaan, pengendalian diri, dan transformasi kecenderungan jiwa.

[2] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5:8. Ayat ini menjadi landasan normatif bahwa kualitas moral dituntut bahkan dalam situasi ketika manusia menghadapi pihak yang tidak disukainya, sehingga keadilan tidak bergantung pada preferensi emosional.

## Transformasi Relasional

Tidak ada transformasi manusia yang sepenuhnya individual. Diri selalu berada dalam jaringan relasi: dengan keluarga, sahabat, guru, komunitas, orang yang berbeda pandangan, bahkan dengan mereka yang tidak disukai. Karena itu, kualitas transformasi spiritual dapat dibaca melalui perubahan cara seseorang hadir dalam relasi.

Manusia yang mengalami transformasi mendalam cenderung mengalami perubahan dalam cara melihat orang lain. Orang lain tidak lagi semata-mata diperlakukan sebagai alat bagi kepentingan diri, sumber pengakuan, pesaing, atau ancaman. Relasi menjadi ruang pengakuan terhadap martabat manusia. Perubahan semacam ini penting karena ego sering kali tidak tampak ketika seseorang sendirian; ia menjadi terlihat ketika berhadapan dengan perbedaan.

Dalam perspektif Qur'ani, keragaman manusia bukan kecelakaan sosial. Q.S. al-Ḥujurāt 49:13 menggambarkan penciptaan manusia dalam keberagaman bangsa dan suku dengan orientasi li-ta'ārafū, agar manusia saling mengenal.[1] Keragaman tidak dibatalkan, tetapi diarahkan kepada bentuk relasi yang memungkinkan pengenalan

timbal balik. Ayat yang sama menggeser ukuran kemuliaan dari identitas sosial menuju ketakwaan.

Konsekuensinya bersifat radikal: spiritualitas tidak dapat diukur hanya dari kualitas hubungan seseorang dengan ruang sakral, tetapi juga dari kualitas relasinya dengan manusia yang berbeda darinya. Orang yang mengaku mengalami kedalaman spiritual tetapi tidak mampu mengakui martabat pihak lain masih menghadapi problem mendasar dalam transformasi dirinya.

Transformasi relasional juga berkaitan dengan kemampuan mendengarkan. Dalam banyak konflik, manusia tidak benar-benar mendengar karena ia sedang mempersiapkan pembelaan terhadap dirinya sendiri. Kesadaran spiritual dapat memperluas kapasitas untuk menunda reaksi, menerima perspektif yang berbeda, dan membedakan antara ancaman terhadap ego dengan ancaman nyata terhadap nilai.

Relasi yang matang tidak berarti ketiadaan batas. Spiritualitas bukan tuntutan untuk menerima semua perilaku atau menghapus semua perbedaan. Pengampunan tidak identik dengan membenarkan kesalahan; kasih tidak identik dengan membiarkan ketidakadilan; dan toleransi tidak identik dengan kehilangan kemampuan untuk menilai. Kematangan relasional justru membutuhkan kemampuan memadukan kasih dengan ketegasan moral.

Di sini transformasi memiliki dimensi epistemik. Manusia mulai menyadari bahwa dirinya tidak memiliki monopoli atas seluruh perspektif. Pengakuan terhadap keterbatasan perspektif sendiri merupakan bentuk kerendahan hati. Relasi menjadi tempat pembelajaran, bukan hanya tempat mempertahankan identitas.

Dalam kerangka tasawuf, hubungan dengan guru, sahabat spiritual, dan komunitas memiliki fungsi pembentukan. Tradisi spiritual tidak hanya mentransmisikan konsep, tetapi juga membentuk habitus melalui teladan, kedisiplinan, koreksi, dan kebersamaan. Yedi Supriadi, dalam kajiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah, menghubungkan praktik spiritual komunitas dengan pembentukan jati diri.[2] Sumber tersebut relevan untuk menunjukkan bahwa transformasi spiritual dalam praktiknya dapat berlangsung dalam ruang komunal, bukan semata-mata melalui pengalaman individual.

Namun komunitas spiritual sendiri tidak kebal dari problem kekuasaan. Relasi guru-murid, senior-junior, atau kelompok-pengikut dapat menghasilkan ketergantungan yang tidak sehat apabila otoritas spiritual tidak disertai tanggung jawab etis. Karena itu, komunitas tidak boleh diasumsikan sebagai ruang transformasi hanya karena menggunakan simbol dan praktik religius. Ia harus dinilai dari apakah relasi yang dibangunnya memperluas martabat, tanggung jawab, dan kebebasan moral para anggotanya.

Transformasi relasional mencapai bentuk yang matang ketika manusia mampu hadir tanpa terus-menerus menjadikan dirinya pusat. Ia mampu memberi ruang, menerima koreksi, mengakui kontribusi orang lain, meminta maaf, dan memperbaiki kerusakan yang ditimbulkannya. Kematangan semacam itu merupakan bentuk spiritualitas yang telah turun dari ruang pengalaman menuju struktur kehidupan.

ENDNOTE

[1] Al-Qur’an, Q.S. al-Ḥujurāt 49:13. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan keragaman manusia sebagai ruang ta‘āruf dan

menempatkan ketakwaan, bukan identitas sosial, sebagai ukuran kemuliaan.

[2] Yedi Supriadi, “Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka,” 2024. Karya ini digunakan untuk menunjukkan dimensi komunal dalam pembentukan jati diri melalui praktik spiritual.

## Transformasi Sosial

Transformasi spiritual akan kehilangan sebagian besar maknanya apabila seluruh perubahan berhenti pada wilayah privat. Manusia hidup dalam struktur sosial yang memengaruhi kesempatan, kekuasaan, distribusi sumber daya, pendidikan, kesehatan, dan martabat. Karena itu, manusia yang mengalami perubahan batin pada akhirnya berhadapan dengan pertanyaan tentang bagaimana perubahan tersebut berhubungan dengan dunia sosial.

Transformasi sosial tidak berarti bahwa setiap pengalaman spiritual harus diterjemahkan menjadi aktivisme tertentu. Spiritualitas memiliki keragaman bentuk dan tidak semua orang memiliki posisi sosial yang sama. Yang lebih mendasar ialah adanya perubahan cara memandang tanggung jawab terhadap kehidupan bersama. Kesadaran bahwa kehidupan orang lain memiliki nilai intrinsik mencegah spiritualitas berubah menjadi pelarian dari dunia.

Al-Qur’an memberikan gambaran mengenai kebajikan yang menghubungkan orientasi kepada Allah dengan tindakan sosial konkret. Q.S. al-Insān 76:8–9 menggambarkan pemberian makanan kepada orang miskin, anak yatim, dan tawanan serta orientasi pemberian yang tidak didasarkan pada tuntutan balasan.[1] Di sini

terdapat hubungan antara niat batin dan tindakan sosial. Kebaikan tidak berhenti pada perasaan kasih, melainkan mengambil bentuk material yang dapat dirasakan oleh orang lain.

Dimensi tersebut memperlihatkan bahwa transformasi sosial memiliki dua sisi. Pertama, perubahan pribadi yang melahirkan kepedulian. Kedua, kemampuan membaca struktur yang menyebabkan penderitaan. Kepedulian individual penting, tetapi tidak selalu cukup. Memberi bantuan kepada korban ketidakadilan tidak otomatis berarti memahami mengapa ketidakadilan terus diproduksi. Spiritualitas yang matang dapat bergerak dari belas kasih menuju tanggung jawab yang lebih struktural.

Pada titik ini, spiritualitas perlu berdialog dengan konsep keadilan. Orang yang mengalami perubahan batin tidak hanya bertanya, “Apa yang dapat saya berikan?”, tetapi juga, “Struktur seperti apa yang membuat sebagian manusia terus-menerus berada dalam posisi membutuhkan?” Pertanyaan kedua membawa spiritualitas keluar dari etika karitatif menuju refleksi sosial.

Akan tetapi, kritik struktural juga memiliki risiko. Ia dapat menggeser seluruh persoalan moral kepada struktur sehingga tanggung jawab pribadi menjadi kabur. Manusia kemudian merasa bahwa kejahatan hanya berasal dari sistem, bukan dari keputusan individu. Pendekatan yang lebih memadai perlu menjaga dua tingkat analisis sekaligus: struktur dapat membentuk pilihan manusia, tetapi manusia juga ikut membentuk dan mempertahankan struktur melalui tindakan-tindakannya.

Transformasi sosial dengan demikian tidak lahir dari romantisme bahwa perubahan individu secara otomatis mengubah masyarakat.

Hubungan antara individu dan struktur lebih kompleks. Nilai, kebiasaan, institusi, dan kekuasaan saling membentuk. Perubahan yang tahan lama membutuhkan perubahan pada beberapa lapisan tersebut secara bersamaan.

Tradisi tasawuf dapat memberikan sumber daya moral untuk proses ini melalui pembentukan sifat-sifat seperti zuhud, wara‘, sabar, tawakal, dan kasih sayang. Namun sifat-sifat tersebut harus dibaca secara tepat. Zuhud, misalnya, tidak identik dengan penolakan terhadap dunia secara total; dalam kerangka etis, ia dapat dibaca sebagai pembebasan dari dominasi kepemilikan atas diri. Jika dimensi tersebut dikembangkan secara sosial, kekayaan tidak lagi menjadi ukuran mutlak harga manusia.

Transformasi sosial juga menuntut kemampuan menghadapi kekuasaan. Spiritualitas yang hanya nyaman ketika tidak memiliki kekuasaan belum diuji secara penuh. Kekuasaan dapat memperbesar kecenderungan yang sebelumnya tersembunyi. Karena itu, kematangan spiritual terlihat dalam kemampuan menggunakan kekuasaan tanpa menjadikannya alat pemuasan ego.

Pada tingkat kolektif, transformasi sosial membutuhkan institusi yang memungkinkan nilai moral diwujudkan secara berkelanjutan. Individu yang baik dapat melakukan tindakan baik, tetapi masyarakat membutuhkan sistem yang menjaga keadilan ketika individu tersebut tidak hadir. Di sinilah spiritualitas perlu berjumpa dengan etika kelembagaan.

Konstruksi yang dapat ditarik dari pembahasan ini ialah bahwa transformasi sosial bukan tahap “tambahan” setelah transformasi pribadi. Ia merupakan perluasan logis dari transformasi manusia ketika

kesadaran moral mulai mengakui bahwa kehidupan diri terjalin dengan kehidupan orang lain. Spiritualitas menjadi matang ketika pengalaman transendensi tidak menjauhkan manusia dari dunia, melainkan membuatnya semakin bertanggung jawab terhadap dunia.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Insān 76:8–9. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan hubungan antara orientasi kepada Allah, ketulusan niat, dan tindakan konkret terhadap kelompok yang membutuhkan.

## Spiritualitas dan Tanggung Jawab Kemanusiaan

Spiritualitas mengandung paradoks yang produktif. Ia mengarahkan manusia kepada sesuatu yang melampaui dirinya, tetapi justru karena itu ia dapat mengembalikan manusia kepada tanggung jawab yang lebih besar terhadap sesamanya. Ketika diri tidak lagi dipandang sebagai pusat absolut, kehidupan orang lain memperoleh bobot moral yang lebih kuat.

Tanggung jawab kemanusiaan bermula dari pengakuan bahwa manusia adalah makhluk yang rentan. Setiap manusia bergantung pada jaringan relasi, institusi, lingkungan, dan keberadaan orang lain. Kesadaran spiritual memperdalam pengakuan tersebut dengan melihat kehidupan sebagai amanah, bukan sekadar kepemilikan.

Pandangan semacam itu menolak dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah spiritualitas yang sepenuhnya privat: seseorang mengurus keselamatan batinnya sendiri tanpa memperhatikan penderitaan sosial. Ekstrem kedua adalah aktivisme yang kehilangan kedalaman batin: seseorang melakukan banyak tindakan sosial tetapi tidak melakukan pemeriksaan terhadap motif, ego, dan hasrat akan

pengakuan. Spiritualitas yang matang membutuhkan keduanya—kedalaman batin dan tanggung jawab eksternal.

Al-Qur'an mempertautkan manusia dalam jaringan keberagaman dan pengenalan. Q.S. al-Ḥujurāt 49:13 menempatkan perbedaan bangsa dan suku dalam horizon ta'āruf serta menghubungkan kemuliaan dengan ketakwaan.[1] Secara etis, ayat tersebut menggeser pusat penilaian manusia dari identitas yang diwariskan menuju kualitas moral.

Tanggung jawab kemanusiaan juga menuntut penolakan terhadap dehumanisasi. Ketika seseorang memandang kelompok lain sebagai lebih rendah secara inheren, spiritualitas kehilangan salah satu fungsi kritisnya. Relasi dengan Tuhan tidak dapat dijadikan alasan untuk menghapus martabat makhluk. Penghayatan terhadap Yang Transenden seharusnya memperluas, bukan mempersempit, kesadaran akan nilai kehidupan.

Dalam kerangka Islam, tanggung jawab manusia tidak hanya bersifat horizontal. Ia memiliki dimensi vertikal yang memberikan orientasi dan batas. Manusia bertanggung jawab kepada Allah sekaligus terhadap sesama manusia. Kedua dimensi tersebut tidak harus dipertentangkan. Hubungan dengan Allah memberikan kedalaman normatif bagi hubungan dengan manusia, sedangkan hubungan dengan manusia menjadi salah satu ruang konkret tempat kesalehan diuji.

Spiritualitas yang berorientasi pada tanggung jawab juga perlu mengembangkan kemampuan menanggung akibat tindakan. Banyak kerusakan moral muncul ketika manusia memisahkan niat dari konsekuensi. Seseorang merasa memiliki niat baik, lalu menganggap

dirinya tidak bertanggung jawab atas dampak buruk tindakannya. Kematangan moral menuntut lebih dari niat. Ia memerlukan perhatian terhadap akibat dan kesediaan melakukan koreksi.

Tanggung jawab kemanusiaan juga mencakup lingkungan kehidupan. Meskipun pembahasan spiritual klasik tidak selalu menggunakan bahasa ekologis kontemporer, gagasan amanah dapat dikembangkan menjadi kerangka etis mengenai hubungan manusia dengan alam. Konstruksi ini harus dipahami sebagai pengembangan konseptual, bukan atribusi langsung kepada tokoh klasik tertentu. Manusia yang memahami dirinya sebagai penerima amanah tidak dapat dengan mudah memperlakukan dunia hanya sebagai objek konsumsi.

Pada akhirnya, spiritualitas yang bertanggung jawab menghasilkan bentuk kesadaran yang tidak nyaman dengan penderitaan yang sebenarnya dapat dikurangi. Ia tidak berarti manusia harus menyelesaikan seluruh persoalan dunia. Tanggung jawab tidak identik dengan kemampuan mengendalikan hasil. Yang dituntut adalah kesediaan menempatkan kemampuan yang dimiliki pada arah yang bermartabat.

Tanggung jawab kemanusiaan merupakan bentuk konkret dari keluasan kesadaran. Diri yang semula terpusat pada keselamatan pribadi mulai menyadari bahwa keberadaannya berada dalam jaringan kehidupan yang lebih luas. Spiritualitas kemudian tidak lagi menjadi cara untuk melarikan diri dari dunia, tetapi cara untuk hadir di dalam dunia tanpa kehilangan orientasi transenden.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49:13. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dasar Qur'ani mengenai keberagaman manusia, pengenalan timbal balik, dan ukuran kemuliaan yang diletakkan pada ketakwaan, bukan identitas sosial.

## Akhlak sebagai Manifestasi Transformasi

Akhlak merupakan wilayah tempat transformasi spiritual memperoleh bentuk yang dapat diamati. Jika pengalaman spiritual berada pada wilayah pengalaman batin, akhlak menunjukkan bagaimana pengalaman tersebut telah menjadi kecenderungan perilaku. Hubungan keduanya tidak bersifat mekanis, tetapi secara konseptual sulit memisahkan spiritualitas yang matang dari pembentukan karakter.

Dalam tradisi Islam, akhlak tidak sekadar sopan santun sosial. Ia berkaitan dengan kualitas disposisi manusia yang memengaruhi cara ia bertindak secara relatif stabil. Karena itu, transformasi akhlak berarti perubahan pada kecenderungan, bukan sekadar perubahan pada tindakan sesaat.

Al-Ghazālī memberi tempat penting kepada pembentukan karakter dalam kerangka penyucian jiwa.[1] Nilai pendekatan ini terletak pada pemahamannya bahwa tindakan yang diulang dapat membentuk disposisi, sementara disposisi pada gilirannya memengaruhi tindakan. Hubungan timbal balik tersebut menjadikan transformasi moral sebagai proses pembentukan manusia secara keseluruhan.

Akhlak juga menguji keaslian pengalaman spiritual karena ia muncul dalam situasi yang tidak selalu ideal. Seseorang dapat tampak sabar ketika keadaan mendukung, tetapi transformasi diuji ketika

kesabaran menuntut pengorbanan. Seseorang dapat berbicara mengenai tawakal ketika tidak kehilangan apa pun, tetapi makna tawakal diuji ketika hasil yang diharapkan tidak terjadi.

Karena itu, indikator akhlak tidak seharusnya dicari terutama dalam simbol religius. Ia lebih terlihat pada pola respons: bagaimana seseorang menghadapi kritik, memperlakukan orang yang tidak dapat memberinya keuntungan, menggunakan kekuasaan, menghadapi kegagalan, dan memperlakukan orang yang berbeda.

Prinsip keadilan dalam Q.S. al-Mā'idah 5:8 menunjukkan bahwa akhlak mencapai kedalaman ketika manusia mampu bertindak benar bahkan di bawah tekanan emosional.[2] Moralitas tidak menunggu emosi menjadi ideal. Ia justru bekerja ketika emosi berpotensi mengganggu penilaian.

Akhlak juga mempunyai dimensi sosial. Kebaikan yang hanya berfungsi untuk memperindah citra diri dapat berubah menjadi performativitas moral. Manusia dapat menggunakan bahasa kesalehan untuk mendapatkan status, legitimasi, atau pengaruh. Karena itu, ketulusan merupakan dimensi penting transformasi. Q.S. al-Insān 76:8–9 memperlihatkan model tindakan yang berorientasi kepada Allah tanpa menuntut balasan sosial dari penerima.[3]

Pembahasan ini tidak berarti bahwa tindakan sosial harus selalu tanpa pengakuan atau penghargaan. Persoalannya terletak pada ketergantungan moral terhadap pengakuan tersebut. Transformasi membuat manusia mampu berbuat baik tanpa menjadikan respons orang lain sebagai satu-satunya sumber makna.

Dalam kerangka kontemporer, gagasan Yedi Supriadi mengenai pembentukan jati diri melalui praktik spiritual dapat dibaca sebagai

upaya menghubungkan latihan spiritual dengan pembentukan kualitas diri.[4] Nilai analitisnya terletak pada perhatian terhadap proses pembentukan, bukan hanya hasil. Akan tetapi, pembentukan jati diri tetap perlu dinilai melalui indikator moral yang lebih luas agar pengalaman spiritual tidak dinilai berdasarkan pengalaman subjektif semata.

Akhlak juga tidak identik dengan kelembutan tanpa batas. Keadilan, keberanian moral, ketegasan, dan kemampuan mengatakan tidak terhadap keburukan dapat merupakan bagian dari akhlak. Karena itu, transformasi tidak seharusnya menghasilkan pribadi yang sekadar "baik" dalam pengertian menyenangkan orang lain. Ia harus menghasilkan pribadi yang memiliki integritas.

Integritas muncul ketika terdapat kesesuaian relatif antara keyakinan, niat, ucapan, dan tindakan. Tidak ada manusia yang sepenuhnya bebas dari kontradiksi. Transformasi justru mencakup kemampuan mengenali kontradiksi tersebut dan memperbaikinya. Akhlak yang matang bukan kesempurnaan tanpa cela, melainkan orientasi yang konsisten menuju perbaikan.

Dalam perspektif ini, akhlak merupakan manifestasi transformasi karena ia mengubah spiritualitas dari pengalaman menjadi karakter. Spiritualitas yang tidak membentuk karakter masih berada pada tahap kemungkinan. Ia menjadi nyata ketika cara manusia memperlakukan kehidupan berubah.

ENDNOTE

[1] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara penyucian jiwa, latihan moral, pembiasaan, dan pembentukan akhlak.

[2] Al-Qur’an, Q.S. al-Mā’idah 5:8. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bahwa keadilan harus tetap dijaga bahkan ketika manusia berhadapan dengan kebencian atau konflik emosional.

[3] Al-Qur’an, Q.S. al-Insān 76:8–9. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan keterhubungan antara tindakan sosial, orientasi kepada Allah, dan ketulusan yang tidak bergantung pada balasan penerima.

[4] Yedi Supriadi, “Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka,” 2024. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk membahas hubungan praktik spiritual dan pembentukan jati diri dalam konteks yang dikaji Yedi Supriadi.

## Kematangan Spiritual

Kematangan spiritual tidak dapat ditentukan hanya berdasarkan intensitas pengalaman religius, frekuensi praktik ibadah, banyaknya pengetahuan keagamaan, ataupun kemampuan berbicara mengenai pengalaman batin. Semua itu dapat menjadi unsur penting, tetapi tidak cukup untuk menentukan kematangan. Kematangan merupakan kualitas integratif yang terlihat ketika kesadaran, moralitas, relasi, dan tindakan mulai bergerak dalam orientasi yang relatif selaras.

Orang yang matang secara spiritual tidak berarti telah terbebas dari konflik batin. Sebaliknya, kematangan dapat terlihat dari cara ia menghadapi konflik tersebut. Ia mampu mengakui kelemahan tanpa kehilangan harapan, menerima keberhasilan tanpa mabuk oleh keunggulan, dan menghadapi kegagalan tanpa menjadikannya alasan untuk menghancurkan diri atau menyalahkan seluruh dunia.

Kematangan mengandung unsur kemampuan membedakan. Manusia belajar membedakan pengalaman spiritual dari interpretasi terhadap pengalaman tersebut, ketulusan dari kebutuhan akan pengakuan, kerendahan hati dari rasa rendah diri, tawakal dari kepasrahan pasif, dan zuhud dari penolakan terhadap tanggung jawab duniawi. Kemampuan membedakan merupakan bentuk kecerdasan spiritual yang penting karena pengalaman religius sering mengandung ambiguitas.

Kematangan juga mencakup kerendahan hati epistemik. Semakin dalam seseorang menyadari kompleksitas kehidupan batin, semakin ia memahami keterbatasan kemampuannya untuk menilai dirinya sendiri. Karena itu, klaim spiritual yang terlalu mudah—misalnya merasa telah mencapai tingkat kesadaran tertentu—perlu diperlakukan dengan kehati-hatian.

Dalam kerangka Qur'ani, penyucian jiwa bukan proses yang sekali selesai. Q.S. al-Syams 91:7–10 menggambarkan kemungkinan jiwa untuk disucikan atau dikotori.[1] Bahasa tersebut mengandung dinamika: manusia terus berada dalam kemungkinan moral. Kematangan bukan status metafisis yang membuat seseorang tidak mungkin kembali kepada kesalahan.

Kematangan spiritual juga berkaitan dengan kemampuan menerima keterbatasan. Manusia tidak selalu dapat mengubah keadaan sebagaimana yang diinginkannya. Ia tidak dapat mengendalikan kematian, seluruh respons orang lain, perubahan sosial, atau hasil dari setiap usaha. Spiritualitas membantu manusia membedakan antara wilayah tanggung jawab dan wilayah yang berada di luar kendali.

Akan tetapi, menerima keterbatasan tidak berarti berhenti bertindak. Kematangan justru memungkinkan tindakan tanpa ilusi kontrol total. Manusia melakukan yang terbaik, mempertimbangkan konsekuensi, menerima hasil dengan kesadaran, lalu melakukan evaluasi. Siklus tersebut lebih matang daripada tuntutan bahwa segala sesuatu harus sesuai dengan keinginan pribadi.

Kematangan spiritual juga memiliki dimensi relasional. Orang yang matang tidak membutuhkan kehancuran orang lain untuk mempertahankan harga dirinya. Ia dapat menerima perbedaan tanpa merasa identitasnya terancam. Ia mampu mengoreksi tanpa merendahkan dan menerima koreksi tanpa menganggapnya sebagai penghinaan.

Dalam kajiannya, Yedi Supriadi menghubungkan praktik spiritual dengan pembentukan kesadaran dan jati diri.[2] Kerangka tersebut dapat ditempatkan sebagai salah satu model kontemporer mengenai proses kematangan, tetapi tidak seharusnya dijadikan ukuran tunggal. Kematangan spiritual dalam monograf ini dikonstruksi secara lebih luas melalui integrasi dimensi kesadaran, akhlak, relasi, dan tanggung jawab.

Kematangan juga tidak sama dengan ketenangan. Ada keadaan ketika tindakan yang benar justru menuntut kegelisahan moral. Orang yang matang dapat merasa tidak nyaman ketika melihat ketidakadilan. Ia tidak mencari ketenangan dengan cara mematikan sensitivitas moral. Ketenangan yang matang adalah kemampuan menjaga kejernihan di tengah kegelisahan yang memang layak dialami.

Pada akhirnya, kematangan spiritual dapat dirumuskan sebagai kemampuan hidup dalam ketegangan tanpa kehilangan orientasi.

Manusia tetap rentan tetapi tidak putus asa; tetap memiliki keinginan tetapi tidak diperbudak olehnya; tetap memiliki identitas tetapi tidak memutlakkannya; tetap bertindak tetapi tidak mengklaim mengendalikan seluruh hasil. Kematangan adalah bentuk kedewasaan eksistensial yang membuat spiritualitas dapat bertahan ketika pengalaman intens telah berlalu.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91:7–10. Ayat ini digunakan untuk menegaskan sifat dinamis kehidupan jiwa serta kemungkinan penyucian dan kerusakan moral.

[2] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," 2024. Karya ini digunakan untuk memperlihatkan salah satu konstruksi kontemporer mengenai tahapan pembentukan kesadaran dan jati diri melalui praktik spiritual.

## Transformasi Individual dan Kolektif

Pemisahan tajam antara transformasi individual dan kolektif sering menghasilkan dua kekeliruan. Transformasi individual dapat dipahami seolah-olah cukup untuk menyelesaikan persoalan sosial, sementara transformasi kolektif dapat dipahami seolah-olah tidak membutuhkan perubahan manusia yang menjalankan struktur sosial tersebut. Keduanya tidak memadai.

Manusia adalah makhluk individual sekaligus relasional. Ia memiliki interioritas, tetapi interioritas itu dibentuk melalui bahasa, keluarga, pendidikan, tradisi, institusi, dan sejarah. Karena itu, perubahan

individu selalu memiliki dimensi sosial, sedangkan perubahan sosial selalu memiliki dimensi antropologis.

Q.S. al-Ra'd 13:11 memberikan dasar penting untuk memahami hubungan tersebut karena perubahan keadaan suatu kaum dikaitkan dengan perubahan yang ada pada diri mereka.[1] Ayat ini tidak boleh digunakan secara simplistis untuk menyalahkan masyarakat atas seluruh penderitaannya. Struktur politik, ekonomi, sejarah, dan kekuasaan juga memiliki peran nyata. Namun ayat tersebut menegaskan bahwa perubahan sosial tidak sepenuhnya berada di luar manusia.

Transformasi kolektif dimulai ketika nilai tertentu tidak lagi hanya dimiliki oleh individu, tetapi menjadi bagian dari kebiasaan bersama. Kejujuran yang hanya dimiliki satu orang tidak sama dengan budaya kejujuran. Keadilan yang hanya dipraktikkan oleh sebagian individu belum menjadi institusi yang adil. Karena itu, transformasi membutuhkan proses institusionalisasi nilai.

Di sinilah komunitas keagamaan memiliki potensi besar. Ia dapat menjadi ruang pembentukan kebiasaan, solidaritas, pelayanan, pendidikan, dan koreksi moral. Praktik spiritual yang dilakukan bersama dapat menghasilkan bahasa moral bersama. Namun potensi tersebut selalu disertai risiko. Komunitas dapat pula menghasilkan eksklusivisme, kultus otoritas, tekanan konformitas, dan konflik identitas apabila nilai spiritual berubah menjadi alat mempertahankan kelompok.

Transformasi kolektif yang sehat memerlukan kemampuan membedakan antara loyalitas terhadap komunitas dan absolutisasi komunitas. Kesetiaan kepada tradisi tidak harus berarti penolakan

terhadap pihak lain. Q.S. al-Ḥujurāt 49:13 memberikan horizon penting bahwa keragaman manusia dapat diarahkan kepada ta‘āruf.[2] Identitas tetap ada, tetapi identitas tidak harus menjadi tembok yang menutup kemungkinan pengenalan.

Pada tingkat institusional, transformasi membutuhkan penerjemahan nilai ke dalam prosedur. Kasih sayang, misalnya, tidak cukup menjadi slogan jika lembaga tidak memiliki mekanisme perlindungan terhadap pihak rentan. Keadilan tidak cukup menjadi khotbah jika sistem pengambilan keputusan tidak transparan. Kejujuran tidak cukup menjadi tuntutan moral jika struktur organisasi memberi insentif pada manipulasi.

Transformasi kolektif juga menuntut evaluasi terhadap distribusi kekuasaan. Tidak semua orang memiliki kemampuan yang sama untuk menentukan norma, mengendalikan sumber daya, atau berbicara atas nama kelompok. Spiritualitas yang matang perlu peka terhadap ketimpangan tersebut. Bila tidak, bahasa kesalehan dapat digunakan untuk mempertahankan struktur yang sebenarnya bertentangan dengan nilai yang diklaimnya.

Dalam konteks praktik spiritual, kajian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah menunjukkan bahwa pembentukan jati diri dapat berlangsung dalam komunitas yang memiliki praktik spiritual bersama.[3] Nilai analitisnya terletak pada pengakuan bahwa perubahan diri tidak selalu berlangsung dalam isolasi. Namun, proses kolektif semacam itu tetap perlu dinilai berdasarkan dampak moral dan relasionalnya, bukan hanya intensitas pengalaman spiritual anggotanya.

Transformasi individual dan kolektif akhirnya harus dipahami sebagai hubungan sirkular. Individu yang berubah dapat memperbaiki komunitas; komunitas yang sehat dapat memperkuat perubahan individu. Sebaliknya, individu yang tidak matang dapat merusak institusi, sedangkan institusi yang korup dapat merusak karakter individu.

Konstruksi yang dapat ditawarkan adalah bahwa transformasi spiritual yang utuh memiliki setidaknya dua arah gerak: inward, menuju penataan diri, dan outward, menuju penataan relasi serta kehidupan bersama. Keduanya tidak identik, tetapi saling mengoreksi. Perubahan batin tanpa tanggung jawab sosial berisiko menjadi spiritualisme privat; perubahan sosial tanpa pembentukan batin berisiko menjadi pergantian struktur tanpa perubahan manusia.

ENDNOTE

[1] Al-Qur’an, Q.S. al-Ra‘d 13:11. Ayat ini digunakan sebagai dasar untuk menjelaskan hubungan antara perubahan internal manusia dan perubahan kondisi kolektif.

[2] Al-Qur’an, Q.S. al-Ḥujurāt 49:13. Ayat ini digunakan untuk membangun gagasan bahwa keberagaman sosial dapat diarahkan kepada pengenalan timbal balik, bukan absolutisasi identitas kelompok.

[3] Yedi Supriadi, “Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka,” 2024. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai dimensi komunitas dalam pembentukan jati diri melalui praktik spiritual.

## Indikator Transformasi Manusia

Transformasi manusia memerlukan indikator agar tidak berhenti sebagai istilah normatif yang terlalu luas. Namun indikator tersebut tidak boleh diubah menjadi ukuran mekanis seolah-olah kedalaman spiritual dapat dihitung secara sederhana. Transformasi adalah proses kompleks dan sebagian dimensinya bersifat interior. Yang mungkin dikembangkan ialah seperangkat tanda reflektif yang membantu membedakan pengalaman spiritual yang transformatif dari pengalaman yang hanya bersifat episodik.

Indikator pertama adalah perubahan orientasi diri. Manusia mulai beranjak dari kehidupan yang seluruhnya berpusat pada kepentingan diri menuju kesadaran akan tanggung jawab yang lebih luas. Perubahan ini tidak berarti penghapusan kebutuhan pribadi. Ia berarti kemampuan menempatkan kebutuhan pribadi dalam horizon nilai yang lebih besar.

Indikator kedua adalah meningkatnya kemampuan reflektif. Manusia mampu melihat pikirannya, emosinya, dan dorongan kehendaknya secara lebih kritis. Ia tidak selalu percaya pada setiap pikiran yang muncul dalam dirinya. Ia mampu bertanya dari mana suatu dorongan berasal, ke mana ia membawa dirinya, dan apakah tindakan yang lahir darinya sesuai dengan nilai yang diyakini.

Indikator ketiga adalah integrasi moral. Pengetahuan, keyakinan, dan tindakan semakin memiliki hubungan yang konsisten. Tidak berarti kontradiksi hilang sama sekali. Yang berubah ialah kemampuan menyadari kontradiksi dan memperbaikinya. Manusia tidak lagi puas dengan citra dirinya sebagai orang baik; ia semakin peduli pada kenyataan moral tindakannya.

Indikator keempat adalah kemampuan mengendalikan respons. Transformasi tidak membuat manusia kehilangan emosi, tetapi meningkatkan ruang antara dorongan dan tindakan. Ia dapat marah tanpa menjadi zalim, kecewa tanpa menghancurkan, berhasil tanpa merendahkan, dan gagal tanpa kehilangan martabat.

Indikator kelima adalah perubahan kualitas relasi. Manusia semakin mampu melihat orang lain sebagai subjek, bukan alat. Ia lebih mampu mendengar, meminta maaf, memberi maaf, menerima koreksi, dan menjaga batas secara sehat. Kerendahan hati menjadi praktik relasional, bukan sekadar citra.

Indikator keenam adalah meluasnya tanggung jawab sosial. Perubahan spiritual mulai menghasilkan kepedulian terhadap penderitaan yang berada di luar kepentingan pribadi. Q.S. al-Insān 76:8–9 menunjukkan bentuk konkret orientasi semacam itu melalui tindakan memberi kepada mereka yang membutuhkan tanpa menjadikan balasan sebagai pusat tindakan.[1]

Indikator ketujuh adalah kemampuan mempertahankan keadilan di bawah tekanan emosional. Q.S. al-Mā’idah 5:8 menempatkan keadilan sebagai tuntutan bahkan ketika kebencian hadir.[2] Secara konseptual, hal ini menunjukkan bahwa transformasi moral diukur bukan ketika keadaan mudah, tetapi ketika nilai berhadapan dengan kepentingan dan emosi.

Indikator kedelapan adalah kerendahan hati epistemik. Manusia semakin menyadari keterbatasan dirinya dalam memahami Tuhan, dirinya sendiri, dan orang lain. Ia tidak mudah menjadikan pengalaman pribadi sebagai ukuran universal. Ia terbuka terhadap koreksi dan

bersedia membedakan antara apa yang diketahui, ditafsirkan, diyakini, dan sekadar dirasakan.

Indikator kesembilan adalah konsistensi lintas ruang kehidupan. Transformasi tidak hanya tampak ketika seseorang berada dalam lingkungan keagamaan. Ia juga tampak di rumah, tempat kerja, ruang publik, dan ketika tidak ada orang yang mengawasi. Justru konsistensi semacam ini menjadi ujian penting terhadap internalisasi nilai.

Indikator kesepuluh adalah kemampuan mengubah pengalaman menjadi kebijaksanaan. Pengalaman penderitaan tidak otomatis menghasilkan kedalaman; ia dapat menghasilkan kepahitan. Keberhasilan tidak otomatis menghasilkan kebijaksanaan; ia dapat menghasilkan kesombongan. Transformasi terjadi ketika pengalaman ditafsirkan secara sedemikian rupa sehingga menghasilkan kemampuan hidup yang lebih matang.

Kerangka tersebut memperlihatkan bahwa transformasi tidak dapat dinilai dari satu gejala. Tidak ada satu pengalaman, praktik, atau ukuran yang secara tunggal membuktikan kedalaman spiritual. Transformasi lebih tepat dipahami sebagai konvergensi sejumlah perubahan: kesadaran menjadi lebih reflektif, moralitas lebih stabil, relasi lebih manusiawi, tanggung jawab sosial lebih luas, dan orientasi hidup lebih terarah.

Kerangka Yedi Supriadi mengenai hubungan praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri memberikan salah satu contoh bagaimana transformasi dapat dibaca sebagai proses bertahap.[3] Akan tetapi, indikator yang dikembangkan dalam pembahasan ini melampaui konteks penelitian tersebut. Ia merupakan konstruksi sintesis yang menghubungkan dimensi spiritual, moral, relasional, dan sosial. Karena

itu, indikator tersebut tidak boleh dianggap sebagai daftar baku untuk mengukur kesalehan seseorang.

Keterbatasan ini penting. Transformasi manusia tidak selalu linear. Seseorang dapat mengalami kemajuan dalam satu dimensi dan kemunduran dalam dimensi lain. Ia mungkin memiliki disiplin ibadah yang kuat tetapi masih berjuang dengan relasi interpersonal; atau memiliki kepedulian sosial tinggi tetapi belum memiliki ketenangan batin. Ketidaksinkronan tersebut bukan bukti bahwa transformasi tidak terjadi. Ia menunjukkan bahwa manusia merupakan proses yang kompleks.

Ukuran yang paling masuk akal akhirnya bukan kesempurnaan, melainkan arah. Apakah manusia semakin mampu mengoreksi dirinya? Apakah ia semakin bertanggung jawab terhadap tindakannya? Apakah ia semakin mampu mengakui martabat orang lain? Apakah pengalaman spiritual membuatnya semakin jujur, adil, rendah hati, dan penuh tanggung jawab? Pertanyaan-pertanyaan tersebut lebih bermakna daripada pengukuran yang hanya bertumpu pada intensitas pengalaman religius.

Transformasi manusia dapat dipahami sebagai perjalanan dari pengalaman menuju karakter, dari kesadaran menuju tindakan, dari perubahan diri menuju tanggung jawab, dan dari kedalaman individual menuju keterlibatan kemanusiaan. Pengalaman spiritual menjadi bernilai ketika ia mengubah cara manusia berada di dunia. Kesadaran menjadi matang ketika melahirkan kebijaksanaan. Kebijaksanaan menjadi bermakna ketika diwujudkan dalam akhlak. Akhlak mencapai keluasan ketika melahirkan tanggung jawab terhadap kehidupan bersama.

Pada horizon tersebut, spiritualitas tidak lagi menjadi pengalaman yang berdiri sendiri. Ia menjadi cara berada. Manusia yang mengalami transformasi tidak harus selalu berbicara tentang kedalaman batinnya; kedalaman itu justru perlahan tampak dalam kualitas kehadirannya. Ia hadir dengan kesadaran, bertindak dengan integritas, berelasi dengan penghormatan, menggunakan kekuasaan dengan tanggung jawab, dan menghadapi keterbatasan tanpa kehilangan orientasi kepada Yang Transenden.

Transformasi yang demikian tidak menghasilkan manusia yang sempurna. Ia menghasilkan manusia yang semakin sadar bahwa dirinya harus terus dibentuk. Justru kesadaran akan proses yang belum selesai itulah salah satu tanda kematangan: manusia tidak menganggap dirinya telah selesai menjadi manusia.

ENDNOTE

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Insān 76:8–9. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa orientasi spiritual memiliki konsekuensi etis berupa kepedulian konkret kepada pihak yang membutuhkan serta ketulusan dalam memberi.

[2] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5:8. Ayat ini digunakan sebagai indikator transformasi moral karena menempatkan keadilan sebagai tuntutan yang tetap berlaku ketika manusia berhadapan dengan kebencian.

[3] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," 2024. Karya ini digunakan sebagai salah satu sumber primer kontemporer untuk memahami pembentukan jati diri melalui praktik spiritual; penggunaannya di sini dibatasi pada konteks dan konstruksi yang

dikembangkan oleh Yedi Supriadi, bukan sebagai ukuran universal transformasi manusia.

# BAGIAN V
# KITAB DIRI DALAM DUNIA KONTEMPORER
# BAB XIII — JIWA DAN MODERNITAS

## Sekularisasi dan Perubahan Cara Memahami Diri

Modernitas tidak menghapus pertanyaan tentang jiwa; ia mengubah medan epistemik, sosial, dan eksistensial tempat pertanyaan itu diajukan. Dalam tatanan masyarakat yang lebih dahulu menempatkan manusia di dalam kosmos yang secara eksplisit terhubung dengan Tuhan, komunitas, tradisi, dan tatanan moral yang diwariskan, pertanyaan "siapakah aku?" memperoleh jawabannya melalui suatu jaringan relasi yang relatif stabil. Identitas manusia tidak berdiri sebagai proyek individual yang sepenuhnya terbuka, melainkan dipahami melalui kedudukannya dalam suatu tata makna yang melampaui dirinya. Modernitas menggeser konfigurasi tersebut. Individu semakin tampil sebagai pusat refleksi atas dirinya sendiri, sementara sumber-sumber makna yang sebelumnya dipandang objektif dan mengikat menjadi lebih terbuka untuk dipilih, dinegosiasikan, ditafsirkan kembali, bahkan ditolak.

Perubahan tersebut tidak cukup dipahami sebagai pergeseran dari "masyarakat beragama" menuju "masyarakat tidak beragama". Charles Taylor menunjukkan bahwa persoalan pokok sekularitas modern terletak pada perubahan *conditions of belief*: kondisi sosial dan intelektual yang menentukan bagaimana keyakinan terhadap Tuhan hadir sebagai kemungkinan bagi manusia. Dalam masyarakat Barat

modern, kepercayaan kepada Tuhan tidak lagi merupakan horizon yang secara sosial hampir mustahil dipersoalkan; iman dan ketidakpercayaan sama-sama hadir sebagai kemungkinan eksistensial yang dapat dipilih dan dipertahankan melalui berbagai bentuk argumentasi dan pengalaman.[349] Perubahan tersebut memiliki konsekuensi yang jauh lebih dalam daripada sekadar perubahan statistik mengenai keberagamaan. Manusia modern menghadapi persoalan baru mengenai legitimasi: bukan hanya "apa yang benar?", melainkan "mengapa sesuatu layak diyakini sebagai benar?" dan "dari horizon mana keputusan mengenai kebenaran itu memperoleh maknanya?"

Di sinilah sekularisasi perlu dibedakan secara konseptual dari sekularisme. Sekularisasi menunjuk pada proses historis dan sosial yang mengubah posisi agama dalam kehidupan masyarakat, termasuk diferensiasi institusional, perubahan otoritas, dan transformasi bentuk keberagamaan. Sekularisme, sebaliknya, dapat menunjuk pada orientasi normatif atau pengaturan politik tertentu mengenai hubungan agama dan ruang publik. Keduanya tidak dapat dipertukarkan tanpa kehilangan ketepatan analitis. Bahkan masyarakat yang mengalami diferensiasi antara institusi agama, negara, ekonomi, pendidikan, dan kehidupan privat tidak secara otomatis menjadi masyarakat tanpa orientasi religius. Sebaliknya, keberadaan agama secara formal dalam ruang publik juga tidak dengan sendirinya menunjukkan bahwa kehidupan personal masyarakat masih sepenuhnya dibentuk oleh suatu horizon religius yang tunggal.

Peter L. Berger memberikan landasan penting untuk memahami dimensi sosial dari perubahan tersebut. Dalam *The Sacred Canopy*, agama dipahami dalam kaitannya dengan proses pembentukan dunia

yang teratur dan bermakna bagi manusia. Agama berfungsi memberikan legitimasi terhadap suatu tatanan kehidupan dengan menempatkannya dalam kerangka makna yang lebih luas daripada pengalaman individual sehari-hari.[350] Ketika struktur sosial yang menopang suatu tatanan makna mengalami diferensiasi dan pluralisasi, persoalan yang muncul bukan sekadar berkurangnya pengaruh suatu institusi keagamaan. Beban konstruksi makna semakin bergeser kepada individu. Manusia dituntut menentukan orientasi hidupnya dalam situasi ketika berbagai sistem makna hadir secara bersamaan dan tidak selalu memberikan jawaban yang sama.

Pada titik ini, pengalaman modern mengenai diri memperlihatkan ambivalensinya. Kebebasan individual mengalami perluasan, tetapi perluasan tersebut sekaligus meningkatkan tuntutan refleksivitas. Individu tidak hanya dituntut menjalani kehidupan; ia semakin dituntut menjelaskan kepada dirinya sendiri kehidupan macam apa yang sedang dijalani. Charles Taylor, melalui kajiannya mengenai pembentukan identitas modern, menunjukkan bahwa subjektivitas modern tidak lahir dari kekosongan moral. Pengertian modern tentang diri tetap berada dalam hubungan dengan sumber-sumber nilai yang memungkinkan manusia membedakan kehidupan yang lebih baik dari kehidupan yang lebih buruk.[351] Karena itu, klaim bahwa seseorang “bebas menentukan dirinya sendiri” tidak pernah sesederhana yang tampak. Pilihan selalu berlangsung dalam suatu horizon nilai, meskipun horizon tersebut tidak selalu disadari secara eksplisit.

Konsekuensinya penting bagi pembacaan tentang jiwa. Diri tidak dapat direduksi menjadi sekadar kumpulan preferensi individual. Bahkan proyek pengembangan diri yang tampaknya sepenuhnya

personal selalu mengandaikan suatu gambaran mengenai manusia yang baik, kehidupan yang berhasil, kebahagiaan yang layak dikejar, atau bentuk autentisitas yang dianggap bernilai. Persoalan spiritual muncul ketika kemampuan memilih berkembang lebih cepat daripada kemampuan memahami tujuan pilihan itu sendiri. Otonomi menjawab sebagian persoalan mengenai *siapa yang memilih*, tetapi tidak dengan sendirinya menjawab *untuk apa pilihan itu diarahkan*. Dalam celah inilah pertanyaan tentang jiwa kembali memperoleh bobot filosofisnya.

Jiwa, dalam kerangka tersebut, tidak harus segera diperlakukan sebagai suatu "benda" metafisis yang tersembunyi di dalam tubuh. Ia dapat dipahami sebagai kedalaman eksistensial tempat manusia berhadapan dengan persoalan orientasi, nilai, makna, keterarahan, dan keterbatasan dirinya. Cara memahami jiwa memang berbeda menurut disiplin dan horizon epistemiknya. Teologi dapat membicarakannya dalam relasi manusia dengan Tuhan; filsafat dapat mengkajinya melalui persoalan subjektivitas dan kehidupan yang baik; psikologi menelaah kehidupan batin dan proses pembentukan kepribadian; fenomenologi memberi perhatian pada struktur pengalaman; sementara studi agama menempatkan pengalaman tersebut dalam jaringan simbol, praktik, komunitas, dan tradisi. Perbedaan perspektif tersebut tidak harus dipaksa menjadi satu bahasa. Justru dialog di antara bahasa-bahasa itulah yang memungkinkan persoalan jiwa dipahami secara lebih utuh.

Pandangan sekularisasi yang bersifat linear juga perlu diperlakukan dengan kehati-hatian. Steve Bruce mempertahankan argumen bahwa modernisasi berkaitan dengan kemunduran kekuasaan, popularitas, dan prestise agama dalam berbagai masyarakat modern. Ia secara khusus mengembangkan kembali paradigma sekularisasi dan

menghubungkan perubahan tersebut dengan diferensiasi sosial, individualisme, privatisasi, pluralisme, negara sekuler, perkembangan ilmu pengetahuan, serta perubahan struktur masyarakat modern.[352] Perspektif tersebut penting karena mengingatkan bahwa perubahan posisi agama tidak dapat dijelaskan hanya melalui pengalaman psikologis individu. Ada transformasi struktural yang memengaruhi bagaimana agama hadir, diterima, atau ditolak dalam kehidupan sosial.

Namun, gambaran tersebut tidak menutup kemungkinan munculnya konfigurasi keberagamaan baru. Peter L. Berger pada fase pemikirannya yang kemudian bergerak ke arah kritik terhadap teori sekularisasi yang terlalu sederhana, menekankan pluralisme sebagai ciri penting kehidupan religius modern. *The Many Altars of Modernity* mengarahkan perhatian dari anggapan bahwa modernitas secara otomatis menghasilkan kemunduran agama menuju analisis mengenai pluralisme dan keberagaman bentuk keyakinan dalam masyarakat modern.[353] José Casanova, melalui kajiannya tentang agama publik, juga menunjukkan bahwa modernitas tidak dapat begitu saja disamakan dengan privatisasi agama secara menyeluruh. Tradisi keagamaan dapat kembali memasuki ruang publik dan berperan dalam pembentukan kehidupan sosial serta politik modern.[354]

Perbedaan tersebut menghasilkan suatu kesimpulan metodologis yang penting: sekularisasi lebih tepat dipahami sebagai transformasi kondisi keberagamaan daripada sebagai pengosongan dunia dari agama. Dalam masyarakat modern, agama dapat kehilangan monopoli tertentu atas produksi makna tanpa kehilangan seluruh daya formatifnya. Keyakinan dapat menjadi lebih refleksif, keberagamaan dapat mengambil bentuk yang lebih beragam, dan identitas religius

dapat menjadi salah satu unsur dari konstruksi diri yang lebih kompleks. Manusia modern tidak semata-mata bergerak dari agama menuju ketiadaan agama; ia hidup dalam medan pilihan, kompetisi makna, pluralitas identitas, dan refleksivitas yang mengubah cara agama dialami.

Bagi kajian jiwa, transformasi tersebut mempunyai implikasi yang mendasar. Jika dalam masyarakat pra-modern pertanyaan tentang diri lebih kuat ditopang oleh kosmologi dan tradisi yang relatif mapan, maka manusia modern semakin berhadapan dengan tugas membaca, menyusun, dan menafsirkan dirinya sendiri. Diri berubah menjadi proyek refleksif. Ia harus terus-menerus memberikan koherensi terhadap pengalaman yang terfragmentasi: masa lalu yang membentuknya, masa kini yang sedang dijalaninya, dan masa depan yang hendak dibangunnya. Di satu sisi, keadaan ini membuka kemungkinan pembentukan diri yang lebih sadar. Di sisi lain, ia juga dapat menghasilkan kelelahan eksistensial karena manusia harus terus-menerus menjadi penafsir bagi dirinya sendiri.

Di sinilah konstruksi “Kitab Diri” memperoleh relevansi konseptual. Ia dapat dibaca sebagai respons terhadap kondisi modern yang menuntut manusia memahami dirinya secara refleksif, tetapi sekaligus sebagai kritik terhadap reduksi diri menjadi proyek psikologis yang tertutup dalam subjektivitas. Membaca diri tidak berarti menganggap individu sebagai sumber tunggal kebenaran tentang dirinya. Dalam perspektif religius, refleksivitas diri justru memperoleh batas dan orientasi melalui sesuatu yang melampaui diri. Manusia membaca pengalaman batinnya, tetapi tidak menjadikan pengalaman tersebut sebagai ukuran terakhir kebenaran. Ia menafsirkan dirinya, tetapi

penafsiran itu tetap terbuka terhadap wahyu, nilai, komunitas, tanggung jawab moral, dan orientasi transenden.

Perbedaan inilah yang memungkinkan dialog kritis antara modernitas dan tradisi spiritual. Modernitas telah memberikan sumbangan penting dengan menempatkan pengalaman subjektif, kebebasan, interioritas, dan tanggung jawab personal sebagai persoalan serius. Tradisi spiritual, khususnya tasawuf, dapat memberikan koreksi terhadap kecenderungan ketika subjektivitas berubah menjadi absolutisasi diri. Diri memang harus dikenal, tetapi tidak disembah; pengalaman batin harus diperhatikan, tetapi tidak diperlakukan sebagai sumber kebenaran yang tidak dapat dikritik; kebebasan harus dikembangkan, tetapi tidak dilepaskan dari pertanggungjawaban moral dan orientasi kepada Yang Transenden.

Dalam kerangka tersebut, pembacaan terhadap jiwa tidak berhenti pada pertanyaan “siapakah aku?” Pertanyaan tersebut harus bergerak menuju “menjadi apakah aku?” dan akhirnya “kepada siapa keberadaanku diarahkan?” Perubahan dari identitas menuju orientasi inilah yang membedakan proyek pengembangan diri modern dari pembentukan manusia transformatif. Diri yang hanya berusaha menjadi lebih efektif, lebih sukses, atau lebih autentik masih dapat terperangkap dalam sirkuit ego. Diri yang mengalami transformasi spiritual justru bergerak melampaui kepentingan dirinya sendiri menuju kebenaran, tanggung jawab, pelayanan, dan orientasi kepada Tuhan.

Karena itu, persoalan jiwa pada zaman modern sebaiknya tidak dimulai dengan pertanyaan sederhana apakah manusia masih percaya kepada jiwa. Pertanyaan yang lebih mendasar adalah: **dalam bahasa apa manusia modern memahami kedalaman dirinya, dari mana ia**

**memperoleh orientasi nilai, dan ke mana ia mengarahkan kebebasan yang dimilikinya?** Pertanyaan tersebut mempertemukan studi tentang sekularisasi, identitas, spiritualitas, dan pengalaman keagamaan dalam satu medan intelektual. Jiwa menjadi ruang tempat perubahan sosial, transformasi moral, pengalaman subjektif, dan pencarian transendensi saling berkelindan.

Dalam perspektif itu, modernitas tidak perlu dibaca sebagai kematian jiwa. Ia lebih tepat dipahami sebagai perubahan tata bahasa mengenai jiwa. Apa yang dahulu hadir sebagai kenyataan kosmologis dapat berubah menjadi persoalan keyakinan personal; apa yang dahulu diwariskan sebagai kewajiban dapat mengalami proses refleksi; dan apa yang dahulu disebut pembinaan jiwa dapat bergeser menjadi proyek pengembangan diri. Pergeseran tersebut sekaligus merupakan peluang dan bahaya. Peluangnya terletak pada lahirnya kesadaran refleksif; bahayanya muncul ketika refleksivitas kehilangan orientasi transenden dan akhirnya menjadikan diri sebagai pusat sekaligus ukuran terakhir bagi dirinya sendiri.

Konsepsi Kitab Diri dapat ditempatkan secara kritis di antara kedua kemungkinan tersebut. Ia menerima kebutuhan manusia modern untuk membaca dirinya, tetapi menolak anggapan bahwa diri adalah teks yang dapat ditafsirkan tanpa horizon kebenaran di luar dirinya. Ia mengakui pentingnya pengalaman personal, tetapi tidak mengubah pengalaman tersebut menjadi otoritas mutlak. Dengan cara ini, pembacaan diri menjadi suatu praktik epistemik sekaligus etis: manusia berusaha mengetahui dirinya agar dapat mempertanggungjawabkan dirinya. Transformasi tidak lagi dipahami sekadar sebagai perubahan citra diri, melainkan sebagai perubahan orientasi keberadaan.

## Individualisasi dan Identitas

Individualisasi merupakan salah satu perubahan paling menentukan dalam pengalaman manusia modern. Ia tidak sekadar berarti bahwa individu memperoleh kebebasan yang lebih besar dari ikatan tradisional, melainkan bahwa individu semakin ditempatkan sebagai pihak yang bertanggung jawab untuk menyusun biografinya sendiri. Identitas tidak lagi sepenuhnya diterima sebagai warisan yang sudah selesai. Ia menjadi sesuatu yang harus dibentuk, dipertahankan, dinegosiasikan, bahkan terus-menerus diperbarui.

Anthony Giddens memahami modernitas sebagai suatu bentuk kehidupan sosial yang muncul di Eropa sejak sekitar abad ketujuh belas dan kemudian meluas pengaruhnya secara global.[355] Dalam kerangka *high modernity*, perubahan institusional modern tidak berlangsung di luar diri manusia. Ia masuk ke dalam cara individu mengorganisasi biografi, mengambil keputusan, mengelola relasi, dan membangun identitas. Diri semakin menjadi proyek refleksif: manusia tidak hanya hidup, tetapi juga menafsirkan kehidupan yang sedang dijalaninya.

Di sinilah identitas modern berbeda dari sekadar identitas sosial. Identitas sosial menunjuk pada posisi seseorang dalam jaringan kategori sosial seperti keluarga, pekerjaan, agama, kelas, bangsa, atau komunitas. Identitas modern mempunyai dimensi refleksif yang lebih kuat karena individu dituntut menjawab mengapa ia memilih posisi tertentu dan bagaimana posisi tersebut sesuai dengan gambaran mengenai dirinya. Diri tidak lagi hanya “siapa saya menurut komunitas”, melainkan juga “siapa saya sebagaimana saya memahami diri saya”.

Charles Taylor menunjukkan bahwa pembentukan identitas modern berkaitan erat dengan interioritas, kebebasan, individualitas, dan persoalan mengenai sumber-sumber moral yang memungkinkan seseorang memahami siapa dirinya dan bagaimana ia seharusnya hidup.[356] Akan tetapi, autentisitas tidak identik dengan spontanitas. Menjadi autentik berarti berusaha hidup sesuai dengan sesuatu yang dianggap sungguh bernilai bagi diri sendiri. Persoalannya kemudian berpindah dari "siapa yang menentukan saya?" menjadi "sumber nilai apa yang memungkinkan saya menilai bahwa diri saya telah hidup secara benar?"

Pertanyaan tersebut memperlihatkan keterbatasan gagasan identitas sebagai konstruksi bebas. Tidak ada individu yang menciptakan dirinya dari nol. Setiap diri lahir ke dalam bahasa, sejarah, tubuh, keluarga, ingatan kolektif, tradisi, struktur ekonomi, dan dunia simbolik yang telah lebih dahulu ada. Kebebasan selalu bekerja dari suatu keadaan yang tidak sepenuhnya dipilih. Identitas karena itu lebih tepat dipahami sebagai hasil dialog antara warisan, pilihan, keterbatasan, dan kemungkinan.

Zygmunt Bauman memperuncing persoalan tersebut melalui gagasan mengenai modernitas cair. Dalam kondisi yang lebih cair, pola kehidupan, institusi, dan relasi sosial mengalami perubahan yang lebih cepat, sedangkan individu menghadapi tuntutan untuk terus menyesuaikan diri terhadap keadaan yang berubah.[357] Identitas dalam situasi seperti ini tidak mudah memperoleh bentuk yang final. Ia cenderung menjadi proyek yang selalu terbuka.

Keterbukaan itu memiliki dua wajah. Di satu sisi, ia membebaskan manusia dari determinasi identitas yang kaku. Seseorang dapat

mengubah pekerjaan, tempat tinggal, komunitas, bahkan orientasi hidupnya dengan tingkat mobilitas yang jauh lebih besar. Di sisi lain, keterbukaan dapat menghasilkan kecemasan karena tidak tersedia lagi satu kerangka yang secara otomatis menentukan siapa seseorang seharusnya menjadi. Kebebasan identitas dapat berubah menjadi kewajiban identitas: individu merasa harus terus mengembangkan, memperbaiki, memperlihatkan, dan menjelaskan dirinya.

Dalam budaya digital, persoalan tersebut memperoleh intensitas baru. Diri tidak hanya dijalani, tetapi juga dipresentasikan. Identitas menjadi sesuatu yang dapat dikurasi melalui gambar, narasi, pilihan konsumsi, jejaring sosial, dan berbagai tanda keberhasilan. Perbedaan antara diri yang dialami dan diri yang ditampilkan menjadi semakin penting. Seseorang dapat membangun citra koheren mengenai dirinya kepada publik sekaligus mengalami ketidakteraturan batin yang tidak terlihat dalam citra tersebut.

Fenomena ini menunjukkan bahwa identitas tidak identik dengan citra diri. Citra diri adalah representasi; identitas menyangkut kontinuitas dan orientasi keberadaan. Ketika keduanya terlalu dekat, manusia berisiko menilai keberhargaan dirinya berdasarkan keterlihatan. Diri kemudian bergeser dari pertanyaan “siapa aku?” menuju “bagaimana aku terlihat?”. Pergeseran kecil dalam struktur perhatian ini mempunyai konsekuensi besar terhadap kehidupan batin.

Dalam perspektif keagamaan, persoalan tersebut membuka ruang bagi pembacaan lain. Identitas manusia tidak harus ditentukan semata-mata oleh pengakuan sosial atau proyek aktualisasi diri. Dalam horizon Islam, manusia memiliki kedudukan sebagai makhluk yang hidup dalam relasi dengan Allah, sesama, dan dunia. Al-Qur’an menempatkan

penghambaan kepada Allah sebagai salah satu orientasi fundamental penciptaan manusia dan jin (Q.S. al-Dhāriyāt 51:56).[358]

Penghambaan di sini tidak perlu dibaca sebagai penolakan terhadap individualitas, melainkan sebagai penempatan individualitas dalam horizon relasional yang lebih luas. Individu tetap merupakan subjek yang bertanggung jawab, tetapi keberadaannya tidak dipahami sebagai sesuatu yang sepenuhnya mandiri dari Tuhan, sesama, dan tatanan moral.

Konstruksi semacam itu memberikan koreksi terhadap dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah identitas yang sepenuhnya diwariskan dan tidak memberi ruang bagi refleksi personal. Ekstrem kedua adalah identitas yang dianggap sepenuhnya diciptakan individu tanpa horizon transenden dan tanpa keterikatan moral. Di antara keduanya terdapat kemungkinan memahami diri sebagai subjek yang aktif sekaligus menerima keterbatasan dan tanggung jawab yang mendahuluinya.

Karena itu, individualisasi tidak harus dibaca sebagai lawan spiritualitas. Ia justru dapat membuka ruang baru bagi refleksi batin, tetapi hanya apabila kebebasan personal tidak direduksi menjadi konsumerisme identitas. Jiwa menjadi penting karena ia mengingatkan bahwa manusia lebih dalam daripada profil sosialnya. Identitas yang matang bukanlah identitas yang tidak berubah sama sekali, melainkan identitas yang mampu mengalami perubahan tanpa kehilangan orientasi terdalam.

## Materialisme dan Dimensi Batin

Materialisme modern perlu dibedakan dari sekadar pengakuan bahwa manusia mempunyai tubuh. Mengakui tubuh sebagai kenyataan biologis tidak dengan sendirinya menjadikan seseorang materialis secara filosofis. Persoalan materialisme muncul ketika seluruh kenyataan manusia dianggap dapat dijelaskan secara memadai melalui materi, proses fisik, atau mekanisme kausal yang bersifat eksternal. Dalam filsafat kontemporer, posisi yang sering disebut *physicalism* atau materialisme pada dasarnya merupakan pandangan metafisis bahwa segala sesuatu pada akhirnya bersifat fisik atau memiliki ketergantungan fundamental pada yang fisik.[359]

Persoalan filosofisnya terletak pada kata "seluruh". Penjelasan material mengenai otak dan perilaku dapat sangat kuat tanpa dengan sendirinya menjawab seluruh pertanyaan mengenai subjektivitas. Filsafat kesadaran membedakan pertanyaan mengenai apa yang terjadi secara fisik dari pertanyaan mengenai bagaimana pengalaman subjektif itu hadir bagi orang yang mengalaminya. Perbedaan tersebut dikenal, antara lain, melalui persoalan *explanatory gap*: kesenjangan antara deskripsi objektif mengenai proses fisik dan pengalaman subjektif tentang bagaimana sesuatu dirasakan.[360]

Mengetahui korelasi neural suatu pengalaman tidak identik dengan memahami seluruh makna pengalaman tersebut bagi orang yang mengalaminya. Penjelasan mengenai mekanisme dapat menerangkan bagaimana suatu keadaan terjadi, sementara pertanyaan mengenai makna menuntut tingkat analisis yang berbeda. Pernyataan ini tidak berarti bahwa mekanisme biologis tidak penting; sebaliknya, ia

menegaskan bahwa satu tingkat penjelasan tidak selalu menghapus kebutuhan akan tingkat penjelasan lainnya.

Perbedaan antara mekanisme dan makna merupakan kunci dalam memahami dimensi batin. Ketika seseorang mengalami kehilangan, misalnya, penjelasan biologis mengenai respons stres dapat membantu menjelaskan perubahan fisiologis dan neurologis yang menyertainya. Namun penjelasan tersebut belum dengan sendirinya menjawab apa arti kehilangan bagi kehidupan orang tersebut, bagaimana pengalaman itu mengubah pandangannya mengenai dirinya, atau mengapa pengalaman tersebut dapat mengantarkannya kepada transformasi moral dan spiritual. Karena itu, reduksi seluruh persoalan kepada mekanisme biologis berisiko mencampurkan pertanyaan kausal dengan pertanyaan fenomenologis, moral, dan eksistensial.

Charles Taylor menunjukkan bahwa pemahaman modern mengenai diri terbentuk melalui sejarah panjang yang melibatkan gagasan tentang interioritas, moralitas, kebebasan, martabat, dan kehidupan yang baik.[361] Dalam kerangka Taylor, identitas manusia tidak berdiri sebagai fakta psikologis yang sepenuhnya terisolasi, tetapi terbentuk melalui orientasi terhadap nilai dan sumber-sumber moral yang dipandang bermakna. Interioritas karena itu tidak tepat diperlakukan hanya sebagai residu pra-ilmiah yang otomatis kehilangan makna ketika ilmu pengetahuan berkembang.

Materialisme juga perlu dibedakan dari naturalisme metodologis. Ilmu pengetahuan dapat secara metodologis mempelajari manusia melalui aspek yang dapat diamati, diukur, dan diuji tanpa harus menjadikan metode tersebut sebagai bukti bahwa hanya yang dapat diukur secara ilmiah yang sungguh-sungguh ada. Peralihan dari “tidak

dapat dijelaskan dengan metode tertentu" menjadi "tidak ada secara ontologis" merupakan langkah filosofis tambahan yang memerlukan argumentasi tersendiri.[362]

Dalam tradisi Islam, manusia tidak dipahami hanya sebagai tubuh biologis. Al-Qur'an memberikan bahasa yang memungkinkan manusia dibaca sebagai makhluk yang memiliki kehidupan batin, kemampuan moral, kesadaran, dan orientasi kepada Tuhan. Al-Qur'an menyebut penciptaan manusia dalam hubungannya dengan unsur jasmani sekaligus peniupan *rūḥ*, tetapi juga menegaskan bahwa hakikat *rūḥ* merupakan perkara yang pengetahuannya terbatas bagi manusia.[363] Dengan demikian, pembicaraan mengenai jiwa tidak harus dijadikan alasan untuk menolak pengetahuan biologis. Sebaliknya, ia dapat berfungsi sebagai koreksi terhadap kecenderungan menjadikan satu jenis penjelasan sebagai keseluruhan realitas manusia.

Al-Qur'an juga menggunakan istilah *nafs* dalam berbagai konteks moral dan spiritual. Dalam Q.S. al-Shams [91]:7–10, manusia digambarkan memiliki *nafs* yang kemudian dikaitkan dengan kemungkinan penyucian atau pengotoran. Ayat tersebut memberikan dasar penting untuk membaca kehidupan batin bukan hanya sebagai persoalan "substansi tersembunyi", tetapi sebagai medan pembentukan moral.[364]

Di sini karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī mempunyai relevansi konseptual. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* menempatkan pembinaan kehidupan batin dalam hubungan erat dengan pengendalian diri, penyakit hati, latihan moral, niat, dan pembentukan karakter.[365] Dalam kerangka al-Ghazālī, pembicaraan tentang jiwa tidak berhenti pada pertanyaan mengenai apa hakikatnya, tetapi berhubungan dengan bagaimana

manusia mengolah kecenderungan dirinya dan mengarahkan kehidupan kepada kebaikan.

Pembacaan seperti itu memungkinkan dimensi batin dipahami tanpa harus terjebak pada dualisme kasar antara “materi” dan “roh”. Tubuh dan kehidupan batin dapat dipahami sebagai dimensi yang berbeda dalam pengalaman manusia tanpa harus langsung disimpulkan bahwa keduanya merupakan dua benda yang berdiri sendiri. Justru persoalan jiwa menjadi lebih filosofis ketika ia dipahami sebagai pertanyaan tentang bagaimana pengalaman subjektif, nilai, kehendak, orientasi moral, dan pencarian transendensi berhubungan dengan keberadaan manusia yang bertubuh.

Materialisme juga memiliki jasa intelektual yang tidak boleh diabaikan. Ia mengingatkan bahwa pengalaman batin berlangsung melalui manusia yang konkret, bertubuh, memiliki sistem saraf, kebutuhan biologis, sejarah perkembangan, dan lingkungan sosial. Setiap pembicaraan tentang jiwa yang mengabaikan kondisi material manusia dapat jatuh ke dalam spiritualisme abstrak. Karena itu, kritik terhadap materialisme tidak berarti penolakan terhadap materialitas.

Yang perlu dikritik adalah klaim reduktif bahwa materialitas dengan sendirinya telah menyelesaikan seluruh persoalan manusia. Perdebatan filsafat kesadaran menunjukkan bahwa hubungan antara keadaan fisik dan pengalaman subjektif masih menjadi persoalan filosofis yang terbuka. Bahkan di antara para filsuf fisikalis sendiri terdapat perbedaan mengenai apakah pengalaman sadar dapat direduksi sepenuhnya kepada deskripsi fisik atau memerlukan cara penjelasan yang berbeda.[366]

Dimensi batin karena itu tidak harus ditempatkan sebagai lawan ilmu pengetahuan. Rasa bersalah, harapan, cinta, pengorbanan, pertobatan, kekaguman, dan pengalaman religius dapat memiliki korelat fisiologis tanpa kehilangan statusnya sebagai pengalaman yang bermakna. Menjelaskan kondisi biologis yang menyertai suatu pengalaman tidak otomatis menjelaskan seluruh arti pengalaman tersebut dalam kehidupan seseorang.

Studi jiwa dengan demikian memerlukan suatu posisi yang lebih seimbang: tubuh harus diakui tanpa menjadikan tubuh sebagai satu-satunya horizon; pengalaman batin harus dihargai tanpa mengubah setiap pengalaman subjektif menjadi bukti metafisis yang kebal dari kritik. Jiwa dapat ditempatkan sebagai kategori yang menghubungkan kehidupan biologis, subjektivitas, moralitas, dan orientasi transendensi. Di titik inilah studi agama dapat berdialog dengan ilmu-ilmu manusia tanpa kehilangan objek khasnya.

Dengan demikian, kritik terhadap materialisme bukanlah ajakan untuk meninggalkan ilmu pengetahuan, melainkan ajakan untuk membedakan **penjelasan tentang mekanisme** dari **pemahaman tentang makna**. Tubuh menjelaskan sebagian kondisi keberadaan manusia; kehidupan batin menjelaskan bagaimana manusia mengalami, menilai, menghendaki, menafsirkan, dan memberi arah terhadap keberadaannya. Keduanya tidak harus dipertentangkan. Yang perlu dihindari adalah reduksi salah satu dimensi menjadi keseluruhan manusia.

## Rasionalisasi Kehidupan

Rasionalisasi merupakan salah satu ciri penting modernitas karena mengubah bukan hanya cara manusia mengetahui dunia, melainkan juga cara kehidupan itu sendiri diorganisasikan, dinilai, dan diarahkan. Di dalam masyarakat modern, semakin banyak wilayah kehidupan tunduk pada kalkulasi, prosedur, klasifikasi, pengukuran, prediksi, standardisasi, dan pengelolaan risiko. Apa yang sebelumnya memperoleh legitimasi dari tradisi, kebiasaan, otoritas moral, atau kebijaksanaan praktis semakin sering diterjemahkan ke dalam bahasa sistem, indikator, performa, dan efisiensi. Max Weber menempatkan rasionalisasi sebagai salah satu proses fundamental dalam pembentukan masyarakat modern, terutama melalui berkembangnya bentuk-bentuk tindakan rasional, administrasi birokratis, dan pengaturan kehidupan yang semakin sistematis.[367]

Rasionalisasi memiliki daya produktif yang tidak dapat disangkal. Ia memungkinkan ilmu pengetahuan berkembang, administrasi menjadi lebih teratur, hukum memperoleh prosedur yang lebih konsisten, teknologi meningkatkan kapasitas manusia, dan organisasi sosial bekerja dalam skala yang jauh lebih besar daripada masyarakat tradisional. Karena itu, kritik terhadap rasionalisasi tidak dapat disamakan dengan penolakan terhadap rasio. Persoalan yang lebih mendasar terletak pada kemungkinan ketika suatu bentuk rasionalitas tertentu—terutama rasionalitas yang berorientasi pada kalkulasi sarana dan pencapaian hasil—meluas menjadi ukuran bagi seluruh kehidupan. Pertanyaan “bagaimana sesuatu dapat dilakukan secara efektif?” kemudian berisiko menggeser pertanyaan yang lebih

fundamental: “untuk tujuan apa tindakan itu dilakukan, dan manusia macam apa yang sedang dibentuk oleh tindakan tersebut?”

Di sinilah problem rasionalisasi memperoleh dimensi antropologis. Manusia modern tidak hanya hidup di dalam sistem yang semakin rasional; ia juga belajar memahami dirinya melalui kategori-kategori yang diproduksi oleh sistem tersebut. Produktivitas, kompetensi, prestasi, kesehatan, kecerdasan, kebugaran, penghasilan, popularitas, dan berbagai ukuran performa menjadi bahasa yang digunakan untuk membaca kualitas diri. Pengukuran pada dirinya sendiri tidak bermasalah. Bahkan, dalam banyak konteks, pengukuran merupakan instrumen penting bagi pengetahuan dan pengambilan keputusan. Masalah muncul ketika instrumen perlahan berubah menjadi norma ontologis: apa yang mudah diukur dianggap lebih nyata, sementara apa yang sulit diukur dianggap kurang penting.

Anthony Giddens menunjukkan bahwa modernitas tidak sekadar menghasilkan sejumlah institusi baru, tetapi juga memperluas dan meradikalkan mekanisme sosial yang membuat kehidupan individu semakin terhubung dengan sistem-sistem abstrak.[368] Individu hidup melalui jaringan institusi, keahlian, prosedur, dan mekanisme kepercayaan yang sering kali berada di luar pengalaman langsungnya. Seseorang dapat mempercayakan kesehatan kepada sistem medis, keamanan finansial kepada institusi ekonomi, perjalanan kepada sistem transportasi, bahkan identitas sosial kepada mekanisme administratif dan digital tanpa memahami keseluruhan struktur yang memungkinkan sistem tersebut bekerja. Modernitas, dengan demikian, menghasilkan paradoks: manusia memperoleh kemampuan yang semakin besar untuk mengendalikan berbagai aspek kehidupannya, tetapi pada saat

yang sama semakin bergantung kepada sistem yang melampaui kapasitas pemahamannya secara individual.

Ketergantungan semacam itu berpengaruh terhadap pengalaman diri. Diri tidak lagi semata-mata dipahami melalui pengalaman eksistensial, relasi, sejarah hidup, atau orientasi moral, tetapi semakin sering dibaca melalui representasi yang dapat dihitung. Tubuh menjadi kumpulan data kesehatan; pekerjaan menjadi indikator performa; pendidikan menjadi akumulasi kredensial; relasi sosial dapat direduksi menjadi angka keterhubungan; bahkan waktu pribadi dapat diperlakukan sebagai sumber daya yang harus dioptimalkan. Manusia kemudian menghadapi risiko yang halus: ia mulai memandang dirinya sendiri sebagaimana sebuah sistem memandang objek, yakni sebagai sesuatu yang harus terus dipantau, dievaluasi, diperbaiki, dan dioptimalkan.

Pada wilayah inilah kehidupan batin menghadirkan persoalan yang tidak mudah diselesaikan oleh rasionalisasi instrumental. Keheningan, ketulusan, rasa malu, penyesalan, pertobatan, kesetiaan, kedalaman perhatian, rasa syukur, kerendahan hati, atau perubahan orientasi hidup tidak selalu memiliki bentuk yang dapat direpresentasikan secara memadai melalui angka. Hal tersebut tidak berarti pengalaman batin berada di luar kemungkinan refleksi rasional. Sebaliknya, ia menuntut bentuk rasionalitas yang lebih luas: rasionalitas yang tidak hanya bertanya mengenai efektivitas, tetapi juga mengenai makna, nilai, tujuan, dan konsekuensi pembentukan diri.

Persoalan waktu memperlihatkan gejala tersebut secara sangat konkret. Kehidupan modern cenderung menata waktu melalui jadwal, tenggat, target, produktivitas, dan optimasi. Bahkan aktivitas yang

secara tradisional berfungsi sebagai ruang pelepasan dari tuntutan produktif dapat dikembalikan ke dalam logika produktivitas: tidur dinilai berdasarkan kontribusinya terhadap performa, rekreasi berdasarkan kemampuannya memulihkan energi, olahraga berdasarkan peningkatan kapasitas tubuh, dan praktik kontemplatif berdasarkan pengaruhnya terhadap konsentrasi. Tidak ada persoalan jika manfaat-manfaat tersebut hadir sebagai konsekuensi positif. Yang perlu diperhatikan adalah perubahan horizon penilaian: ketika suatu aktivitas hanya dianggap bernilai sejauh ia menghasilkan fungsi tertentu, kehidupan kehilangan ruang bagi pengalaman yang bernilai bukan karena kegunaannya, melainkan karena makna intrinsik yang dikandungnya.

Kritik semacam itu memperoleh kedalaman ketika rasionalisasi dibedakan dari rasionalitas itu sendiri. Jürgen Habermas, dalam kritiknya terhadap penyempitan rasionalitas menjadi tindakan yang berorientasi pada keberhasilan, membedakan dimensi rasionalitas yang berkaitan dengan pencapaian tujuan dari rasionalitas komunikatif yang berorientasi pada pemahaman dan koordinasi tindakan melalui bahasa.[369] Pembedaan ini penting bagi pembacaan kehidupan modern karena menunjukkan bahwa manusia tidak hanya bertindak terhadap objek untuk menghasilkan akibat tertentu. Manusia juga hidup bersama manusia lain, berbicara, memberi alasan, membentuk kesepahaman, mempertanggungjawabkan norma, dan menafsirkan pengalaman bersama. Kehidupan manusia karenanya tidak dapat direduksi seluruhnya menjadi problem teknis.

Charles Taylor memberikan dimensi lain terhadap persoalan tersebut dengan menunjukkan bahwa modernitas juga membentuk

gagasan tertentu mengenai autentisitas dan kehidupan yang baik.[370] Individu modern memperoleh tuntutan untuk menjadi dirinya sendiri, menentukan arah hidupnya, dan menemukan bentuk kehidupan yang dianggap autentik. Akan tetapi, autentisitas tidak dapat dipahami semata-mata sebagai kebebasan memilih apa pun yang dikehendaki. Pilihan manusia selalu berlangsung dalam horizon nilai, bahasa, sejarah, dan relasi sosial tertentu. Kebebasan yang tidak memiliki orientasi terhadap sesuatu yang dianggap bernilai justru dapat berubah menjadi bentuk baru dari kehampaan. Rasionalisasi, jika hanya memperluas kemampuan memilih tanpa memperdalam kemampuan menilai, dapat menghasilkan individu yang semakin mampu menentukan sarana tetapi semakin tidak yakin mengenai tujuan.

Ketegangan tersebut menjadi lebih kompleks ketika rasionalisasi memasuki wilayah agama. Praktik keagamaan dapat secara perlahan diterjemahkan menjadi target, indikator, prosedur, atau ukuran keberhasilan. Kesalehan dapat dinilai melalui jumlah aktivitas; pendidikan spiritual melalui capaian yang terukur; pelayanan keagamaan melalui statistik partisipasi; bahkan ibadah dapat dipahami terutama berdasarkan manfaat psikologis atau produktif yang dihasilkannya. Tidak ada persoalan jika manfaat-manfaat tersebut hadir sebagai konsekuensi positif. Yang problematis ialah ketika manfaat instrumental menggantikan orientasi religius itu sendiri.

Dalam perspektif Islam, kehidupan tidak pertama-tama ditentukan oleh pertanyaan mengenai seberapa efisien manusia menggunakan dirinya, melainkan mengenai kepada siapa seluruh keberadaannya diarahkan. Al-Qur’an memerintahkan manusia agar memperhatikan apa yang dipersiapkannya untuk kehidupan mendatang, sebuah seruan

yang secara kuat menempatkan refleksi atas tindakan dalam horizon pertanggungjawaban moral dan eskatologis (Q.S. al-Ḥasyr 59: 18).[371] Ayat tersebut tidak memberikan legitimasi bagi penolakan terhadap perencanaan, pengorganisasian, atau penggunaan akal. Yang diberikannya adalah perubahan horizon: tindakan manusia tidak cukup dinilai dari keberhasilan pragmatisnya, tetapi juga dari orientasi moral dan pertanggungjawaban yang melekat padanya.

Dari sini tampak bahwa problem rasionalisasi kehidupan bukan terletak pada hadirnya kalkulasi, melainkan pada kemungkinan kolonisasi seluruh wilayah pengalaman oleh kalkulasi. Ketika efisiensi menjadi ukuran universal, sesuatu yang tidak efisien mudah dianggap tidak bernilai. Ketika produktivitas menjadi ukuran identitas, manusia berisiko memahami dirinya terutama sebagai instrumen produksi. Ketika performa menjadi dasar harga diri, kegagalan tidak lagi dipahami sebagai pengalaman manusiawi yang dapat menghasilkan pembelajaran, tetapi sebagai ancaman terhadap identitas. Jiwa kemudian kehilangan bahasa untuk menyatakan nilai-nilai yang tidak dapat direduksi menjadi fungsi.

Dalam kerangka Habermas, persoalan semacam ini dapat dibaca melalui ketegangan antara sistem dan dunia-kehidupan. Sistem ekonomi dan administratif memiliki logikanya sendiri, tetapi kehidupan manusia tidak habis oleh mekanisme tersebut. Dunia-kehidupan menyimpan bahasa, kebiasaan, solidaritas, nilai, dan sumber-sumber makna yang memungkinkan manusia memahami dirinya serta berhubungan dengan sesamanya.[372] Apabila mekanisme sistem meluas sedemikian rupa sehingga mulai menentukan wilayah yang semestinya ditata melalui komunikasi, nilai, dan pertimbangan moral, maka

persoalannya bukan lagi sekadar efisiensi administratif. Yang dipertaruhkan adalah struktur pengalaman manusia itu sendiri.

Di sinilah studi mengenai jiwa memperoleh relevansinya. Jiwa tidak perlu ditempatkan sebagai wilayah anti-rasional yang berhadapan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi. Penempatan semacam itu justru menghasilkan oposisi palsu antara spiritualitas dan nalar. Jiwa lebih tepat dipahami sebagai salah satu horizon tempat manusia mempertanyakan orientasi penggunaan akal: apa yang hendak dicapai, mengapa sesuatu dianggap bernilai, kepada siapa tindakan dipertanggungjawabkan, dan bentuk manusia macam apa yang lahir dari kebiasaan hidup tertentu.

Pertanyaan tersebut membawa rasionalisasi ke tingkat refleksi yang lebih dalam. Rasionalitas instrumental dapat menentukan cara mencapai tujuan; tetapi ia tidak dengan sendirinya dapat menentukan apakah tujuan tersebut layak dikejar. Sebuah organisasi dapat menjadi sangat efisien dalam mencapai tujuannya, tetapi efisiensi tidak membuktikan kebaikan tujuan tersebut. Seseorang dapat mengelola waktunya dengan sangat baik, tetapi pengelolaan waktu tidak menjawab pertanyaan tentang apa yang layak dilakukan dengan kehidupan. Teknologi dapat memperbesar kekuasaan manusia, tetapi peningkatan kemampuan tidak identik dengan peningkatan kebijaksanaan.

Pada titik tersebut, rasionalisasi perlu ditempatkan di bawah horizon etis dan spiritual, bukan karena rasionalitas harus ditolak, melainkan karena rasionalitas membutuhkan orientasi. Islam menyediakan bahasa yang khas untuk persoalan ini melalui konsep amanah, taklīf, muḥāsabah, dan ‘ubūdiyyah. Manusia tidak hanya

merupakan agen yang mengelola sumber daya; ia adalah makhluk yang menerima tanggung jawab. Ia tidak sekadar memiliki kemampuan untuk memilih; ia mempertanggungjawabkan pilihan tersebut. Kehidupan tidak hanya merupakan proyek optimasi diri; ia merupakan perjalanan penghambaan.

Implikasinya terhadap pembacaan jiwa cukup mendasar. Jika manusia terus-menerus mengukur dirinya hanya melalui keberhasilan eksternal, maka ia berisiko kehilangan kemampuan membaca perubahan batin yang menyertai keberhasilan tersebut. Seseorang dapat semakin kaya tetapi semakin terikat kepada kekayaan; semakin berkuasa tetapi semakin membutuhkan pengakuan; semakin berilmu tetapi semakin sulit menerima koreksi; semakin produktif tetapi semakin kehilangan kemampuan untuk hadir secara utuh bagi orang lain. Dalam keadaan demikian, indikator keberhasilan justru dapat menutupi kegagalan eksistensial.

Sebaliknya, pembacaan terhadap jiwa memungkinkan manusia mengajukan pertanyaan yang tidak selalu muncul dalam sistem pengukuran modern: apakah keberhasilan membuat diri semakin jernih atau semakin berpusat pada diri? Apakah ilmu memperluas kerendahan hati atau memperkuat kesombongan? Apakah kekayaan memperluas tanggung jawab atau mempersempit perhatian kepada kepentingan pribadi? Apakah teknologi memperluas kemampuan melayani atau justru memperbesar ketergantungan pada kenyamanan? Pertanyaan-pertanyaan tersebut tidak menggantikan rasionalitas instrumental; ia memberikan orientasi normatif terhadap penggunaannya.

Dalam pengertian itu, kritik spiritual terhadap rasionalisasi tidak seharusnya menghasilkan nostalgia terhadap masa lalu atau penolakan terhadap modernitas. Weber memperlihatkan betapa rasionalisasi merupakan kekuatan struktural yang telah membentuk institusi modern secara mendalam.[373] Yang diperlukan bukan pelarian dari rasionalitas, melainkan kemampuan membedakan jenis-jenis rasionalitas serta menentukan batas legitimasi masing-masing. Rasio teknis memiliki tempatnya dalam pengelolaan sarana; rasio etis diperlukan ketika tujuan dinilai; refleksi filosofis diperlukan ketika asumsi-asumsi dasar diperiksa; dan kesadaran spiritual diperlukan ketika manusia mempertanyakan orientasi terdalam keberadaannya.

Karena itu, kehidupan yang sehat tidak dibangun dengan memilih antara rasio dan jiwa. Yang dibutuhkan ialah integrasi yang lebih matang. Rasionalisasi dapat membantu manusia mengatur dunia, tetapi jiwa mengingatkan manusia agar tidak kehilangan dirinya ketika mengatur dunia. Rasio dapat menyempurnakan sarana, tetapi kesadaran moral dan spiritual menilai arah penggunaannya. Teknologi dapat memperbesar daya manusia, tetapi tidak menentukan untuk apa daya tersebut seharusnya digunakan.

Rasionalisasi yang tidak dikendalikan oleh refleksi dapat mengubah manusia menjadi pengelola dirinya sendiri tanpa pernah memberi kesempatan kepada dirinya untuk bertanya siapa yang sebenarnya sedang ia kelola. Di situlah studi jiwa menjadi penting: bukan untuk menghapus sistem, bukan untuk memusuhi ilmu, dan bukan untuk mengidealkan irasionalitas, melainkan untuk menjaga agar manusia tidak direduksi menjadi objek dari mekanisme yang pada mulanya ia sendiri ciptakan.

Pada akhirnya, persoalan rasionalisasi kehidupan adalah persoalan mengenai hierarki nilai. Efisiensi penting, tetapi bukan nilai tertinggi. Produktivitas berguna, tetapi bukan ukuran tunggal martabat manusia. Pengukuran diperlukan, tetapi tidak seluruh kenyataan manusia dapat direduksi menjadi apa yang terukur. Modernitas dapat menyediakan kemampuan yang luar biasa untuk mengorganisasi kehidupan; pertanyaan spiritual memastikan bahwa kemampuan tersebut tetap diarahkan kepada kehidupan yang layak dijalani.

Di dalam horizon *Kitab Diri*, rasionalisasi bahkan dapat dibaca sebagai tantangan terhadap kemampuan manusia untuk membedakan antara mengelola kehidupan dan memahami makna kehidupan. Manusia dapat mengetahui berapa banyak yang telah dicapainya, tetapi tetap tidak mengetahui apakah pencapaian itu membuatnya lebih dekat kepada kebaikan. Ia dapat mengukur produktivitas, tetapi tidak dengan mudah mengukur ketulusan; dapat menghitung kekayaan, tetapi tidak menghitung kedalaman syukur; dapat mencatat jaringan sosial, tetapi tidak mengukur kualitas kasih; dapat memantau kesehatan tubuh, tetapi tidak dengan sendirinya mengetahui kesehatan orientasi batin.

Jiwa karena itu bukan sekadar ruang privat yang tersisa setelah seluruh persoalan material selesai. Jiwa merupakan horizon evaluatif yang memungkinkan manusia menilai seluruh penggunaan kemampuan material, intelektual, dan sosialnya. Rasionalisasi menjawab bagaimana kehidupan dapat ditata; refleksi atas jiwa mengajukan pertanyaan tentang untuk apa kehidupan ditata. Keduanya dapat berjalan bersama selama efisiensi tidak mengambil alih tempat yang seharusnya ditempati oleh makna, dan selama kemampuan

mengendalikan sarana tidak disalahartikan sebagai kemampuan menentukan tujuan tertinggi manusia.

## Krisis Makna Manusia Modern

Krisis makna tidak identik dengan kesedihan, kegagalan, atau gangguan psikologis. Ia menunjuk pada keadaan yang lebih mendasar ketika manusia kehilangan hubungan yang meyakinkan antara tindakan sehari-hari dan alasan terdalam mengapa hidup patut dijalani. Seseorang dapat memiliki pekerjaan, keluarga, penghasilan, pendidikan, dan berbagai bentuk keberhasilan sosial, tetapi tetap mengalami pertanyaan yang tidak terselesaikan mengenai tujuan keberadaannya.

Modernitas tidak dengan sendirinya menghasilkan krisis makna. Ia menghasilkan kondisi yang membuat krisis makna mengambil bentuk baru. Ketika tradisi kehilangan sebagian daya normatifnya dan pilihan individual semakin meluas, manusia memperoleh kebebasan untuk menentukan jalan hidupnya sekaligus memikul beban untuk memberikan arah pada kebebasan tersebut. Charles Taylor menunjukkan bahwa modernitas mengubah *conditions of belief*: iman tidak lagi hadir sebagai satu-satunya horizon yang secara sosial nyaris tidak mungkin dipertanyakan, melainkan berada di tengah pluralitas kemungkinan religius, spiritual, dan nonreligius.[374]

Masalahnya bukan banyaknya pilihan semata. Persoalan yang lebih mendalam muncul ketika pilihan tidak lagi ditempatkan dalam horizon yang memungkinkan manusia menilai mengapa satu pilihan lebih layak daripada pilihan lainnya. Kebebasan yang tidak disertai orientasi dapat berubah menjadi kelelahan eksistensial. Manusia terus berhadapan

dengan pertanyaan mengenai apa yang harus dilakukan, tetapi tidak selalu memiliki dasar normatif yang cukup kuat untuk menentukan apa yang sungguh bernilai.

Charles Taylor, dalam pembahasannya mengenai autentisitas, menolak anggapan bahwa modernitas hanya dapat dipahami sebagai proses kemerosotan moral. Ide tentang autentisitas justru mengandung tuntutan moral tertentu: manusia dituntut untuk hidup secara sungguh-sungguh, bukan sekadar mengikuti tekanan eksternal. Namun, tuntutan tersebut dapat mengalami penyempitan apabila kebebasan menjadi semata-mata ekspresi preferensi individual tanpa hubungan dengan horizon nilai yang lebih luas.[375] Persoalan makna, karena itu, tidak selesai dengan menemukan *passion* atau melakukan apa yang dianggap sesuai dengan diri. Pertanyaan yang lebih fundamental ialah apakah sesuatu yang diinginkan itu memang layak menjadi tujuan kehidupan.

Dimensi ini menjadi semakin kompleks dalam kondisi sosial yang ditandai oleh ketidakstabilan dan perubahan cepat. Zygmunt Bauman menggambarkan modernitas cair sebagai kondisi ketika bentuk-bentuk kehidupan, institusi, relasi, dan identitas mengalami perubahan yang lebih sulit dipertahankan dalam bentuk yang stabil.[376] Dalam situasi demikian, kontinuitas diri menjadi pekerjaan reflektif yang terus-menerus. Individu dituntut untuk beradaptasi, memperbarui keterampilan, menegosiasikan identitas, dan menyesuaikan diri dengan perubahan lingkungan, sembari tetap mempertahankan keyakinan bahwa kehidupannya mempunyai arah yang dapat dipertanggungjawabkan.

Krisis makna juga berkaitan dengan fragmentasi pengalaman waktu. Kehidupan modern mudah terpecah ke dalam serangkaian proyek jangka pendek: pendidikan, pekerjaan, karier, konsumsi, rekreasi, relasi, dan pencapaian personal. Masing-masing dapat mempunyai tujuan lokal yang jelas, tetapi keseluruhan kehidupan belum tentu memiliki orientasi yang sama jelasnya. Seseorang dapat sangat berhasil mencapai berbagai sasaran dan pada saat yang sama kehilangan kemampuan untuk menjawab pertanyaan mengenai arti keseluruhan pencapaian tersebut. Di sinilah perbedaan antara *having goals* dan *having a telos* menjadi penting: tujuan-tujuan partikular belum tentu membentuk orientasi kehidupan yang koheren.

Persoalan tersebut membawa pembahasan kembali kepada konsep jiwa. Jiwa dapat dibaca sebagai kategori filosofis dan antropologis untuk menunjuk pada dimensi integratif kehidupan manusia: kemampuan menghubungkan pengalaman yang terpisah, menilai arah tindakan, mengolah pengalaman batin, dan menempatkan keputusan partikular dalam suatu horizon kehidupan yang lebih menyeluruh. Pengertian demikian tidak mengharuskan jiwa direduksi menjadi semacam objek tersembunyi di dalam tubuh. Yang menjadi penting ialah fungsi konseptualnya sebagai bahasa mengenai kedalaman, kontinuitas, tanggung jawab, orientasi, dan keterarahan eksistensi.

Tradisi Islam menawarkan horizon normatif yang berbeda terhadap persoalan tersebut. Kehidupan manusia tidak dipahami sebagai proyek otonom yang sepenuhnya menentukan maknanya sendiri, melainkan sebagai keberadaan yang berada dalam relasi dengan Allah. Dalam perspektif Al-Qur’an, *nafs* memiliki dimensi moral yang berkaitan dengan kecenderungan, pengenalan terhadap jalan keburukan dan

ketakwaan, serta proses penyucian diri. Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah mengilhamkan kepada jiwa jalan kefasikan dan ketakwaannya, kemudian mengaitkan keberuntungan dengan penyucian jiwa dan kerugian dengan pengotorannya (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[377]

Signifikansi ayat tersebut bukan terletak pada kemungkinan menjadikannya sebagai teori psikologi modern, melainkan pada horizon antropologis dan normatif yang dikandungnya. Kehidupan batin manusia tidak digambarkan sebagai wilayah yang bebas nilai. Jiwa mempunyai arah moral, dan manusia berhadapan dengan tanggung jawab untuk mengolah serta menyucikannya. Dengan kerangka ini, persoalan makna tidak semata-mata berkaitan dengan kemampuan seseorang menemukan tujuan yang terasa memuaskan, tetapi juga dengan pertanyaan mengenai kualitas moral dari orientasi yang dipilih.

Perbedaan tersebut penting karena makna tidak selalu identik dengan kenyamanan. Sesuatu dapat memberikan kepuasan psikologis tanpa memiliki nilai moral yang tinggi; sebaliknya, suatu tindakan dapat menuntut pengorbanan dan bahkan penderitaan tetapi memperoleh maknanya justru dari nilai yang diperjuangkannya. Perspektif keagamaan memperluas pertanyaan tentang makna dari "apa yang membuat hidupku terasa berarti?" menjadi "ke arah nilai apakah hidupku sedang dibentuk?" Pergeseran pertanyaan ini mengubah makna dari sekadar pengalaman subjektif menjadi persoalan pembentukan eksistensi.

Pada titik ini, agama juga tidak sepatutnya diperlakukan sebagai jawaban instan terhadap seluruh bentuk krisis manusia modern. Pernyataan bahwa agama menyediakan orientasi transenden belum dengan sendirinya membuktikan bahwa orientasi tersebut telah

menjadi pengalaman hidup yang autentik. Keyakinan dapat tetap berada pada tingkat proposisional, sementara perilaku, karakter, relasi sosial, dan cara menghadapi penderitaan bergerak dalam arah yang berbeda. Makna menjadi eksistensial ketika ia menghubungkan keyakinan dengan praktik, praktik dengan karakter, dan karakter dengan cara manusia menafsirkan seluruh kehidupannya.

Krisis makna dengan demikian dapat dipahami sebagai ketegangan antara kehidupan yang dijalani dan kehidupan yang dapat dibenarkan secara batin. Manusia mungkin mengetahui banyak hal, tetapi pengetahuan tidak otomatis memberikan arah. Ia dapat memiliki kebebasan, tetapi kebebasan tidak dengan sendirinya menyediakan tujuan. Ia dapat mengenali dirinya secara psikologis, tetapi pengenalan diri belum tentu menghasilkan kesatuan eksistensial. Bahkan keberhasilan dapat menjadi problematis apabila seseorang tidak lagi mengetahui untuk apa keberhasilan tersebut dikejar.

Di sinilah *ma'rifat al-nafs* memperoleh relevansi yang lebih dalam. Mengenal diri bukan sekadar menginventarisasi kepribadian, kekuatan, kelemahan, preferensi, atau pengalaman masa lalu. Ia mengandung pertanyaan mengenai arah pembentukan diri. Siapakah aku ketika berbagai identitas sosial dilepaskan? Nilai apa yang sebenarnya menggerakkan keputusan-keputusanku? Kepada apa aku memberikan kesetiaan tertinggi? Dan apakah kehidupan yang sedang kujalani bergerak mendekati atau menjauh dari orientasi tersebut?

Pertanyaan-pertanyaan itu memperlihatkan bahwa krisis makna pada akhirnya bukan hanya krisis mengenai *meaning*, melainkan krisis mengenai *orientation*. Manusia membutuhkan lebih dari sekadar alasan untuk terus hidup; ia membutuhkan suatu horizon yang

memungkinkan pengalaman, penderitaan, keberhasilan, kegagalan, relasi, dan kematian ditempatkan dalam suatu keseluruhan yang dapat dipahami. Dalam kerangka religius, horizon tersebut memperoleh puncaknya pada keterarahan kepada Allah. Dalam kerangka antropologis, ia tampil sebagai kebutuhan manusia untuk mengalami kehidupannya sebagai sesuatu yang mempunyai koherensi dan tujuan.

Karena itu, pembicaraan tentang jiwa tidak semestinya ditempatkan berlawanan dengan pembahasan mengenai modernitas. Justru melalui persoalan jiwa, salah satu pertanyaan terdalam modernitas dapat dibaca: apa yang terjadi pada manusia ketika ia memperoleh kebebasan yang semakin besar untuk menentukan dirinya, tetapi sekaligus kehilangan sebagian horizon yang dahulu membantu menentukan arah kebebasan itu? Pertanyaan tersebut membuka ruang dialog antara tasawuf, filsafat, psikologi, dan studi agama tanpa harus menghapus perbedaan epistemologis di antara masing-masing bidang.

Krisis makna, pada akhirnya, menunjukkan bahwa manusia tidak pernah cukup hanya dengan memiliki kehidupan; ia membutuhkan suatu cara untuk memahami kehidupan tersebut sebagai keseluruhan. Jiwa berada pada titik pertemuan antara pengalaman dan interpretasi itu. Ia menjadi ruang tempat manusia tidak hanya bertanya, “apa yang terjadi padaku?”, melainkan juga, “apa arti semua ini bagi siapa diriku, menjadi manusia seperti apa aku sedang dibentuk, dan kepada siapa seluruh perjalanan ini pada akhirnya diarahkan?”

## Spiritualitas di Luar Institusi Agama

Perubahan hubungan manusia modern dengan institusi agama tidak selalu berarti hilangnya kebutuhan terhadap transendensi. Salah satu perkembangan penting dalam masyarakat kontemporer adalah munculnya bentuk-bentuk spiritualitas yang tidak sepenuhnya terikat pada institusi agama formal. Fenomena ini sering diringkas melalui istilah *spiritual but not religious*, tetapi istilah tersebut harus digunakan secara hati-hati karena pengalaman spiritual tidak mempunyai satu bentuk sosial yang seragam.

Thomas Luckmann telah lama menunjukkan kemungkinan munculnya bentuk religiositas yang tidak sepenuhnya identik dengan agama yang berpusat pada institusi gerejawi.[378] Dalam kerangka tersebut, proses diferensiasi masyarakat modern dapat mengurangi dominasi institusi keagamaan tanpa menghapus kebutuhan manusia terhadap sistem makna yang lebih luas. Yang berubah ialah lokasi dan bentuk ekspresinya.

Data kontemporer memperlihatkan bahwa kategori “religius” dan “spiritual” memang tidak selalu berimpit. Pew Research Center, misalnya, menemukan dalam survei Amerika Serikat bahwa pada 2017 sekitar 27 persen orang dewasa menggambarkan diri sebagai spiritual tetapi tidak religius, sementara kategori tersebut juga mencakup sebagian orang yang tetap mengidentifikasi diri dengan tradisi agama tertentu.[379] Data tersebut tidak dapat digeneralisasi begitu saja kepada semua masyarakat, tetapi cukup untuk menunjukkan bahwa hubungan antara institusi agama dan pengalaman spiritual tidak bersifat tunggal.

Pemisahan antara spiritualitas dan agama juga tidak selalu berarti penolakan terhadap agama. Sebagian orang mungkin menolak institusi

karena dianggap terlalu formal, politis, atau birokratis, tetapi tetap mempertahankan doa, meditasi, pencarian makna, pengalaman transenden, atau keyakinan terhadap kehidupan setelah kematian. Pew Research Center juga menemukan bahwa sebagian masyarakat Eropa Barat membedakan identitas religius dan spiritual dengan cara yang sangat beragam.[380]

Fenomena tersebut memperlihatkan bahwa institusi dan pengalaman tidak dapat disamakan. Institusi menyediakan bahasa, otoritas, ritual, komunitas, dan kesinambungan tradisi. Pengalaman spiritual berlangsung pada tingkat kehidupan personal. Hubungan keduanya dapat bersifat saling menguatkan, tetapi juga dapat mengalami ketegangan. Seseorang dapat mengalami pengalaman yang sangat religius dalam institusi, sementara orang lain dapat mengalami pengalaman transformatif tanpa mengidentifikasikan dirinya dengan institusi tertentu.

Studi jiwa perlu memperhatikan perubahan ini karena spiritualitas kontemporer sering kembali menggunakan bahasa batin. Istilah seperti “inner peace”, “healing”, “mindfulness”, “self-discovery”, atau “inner transformation” menunjukkan bahwa pencarian makna bergerak ke wilayah pengalaman personal. Akan tetapi, terdapat bahaya ketika spiritualitas sepenuhnya berubah menjadi konsumsi personal. Jiwa kemudian diperlakukan sebagai proyek kesejahteraan individual, terlepas dari tanggung jawab etis, komunitas, dan orientasi transenden.

William James merupakan salah satu pemikir klasik yang memberi tempat penting kepada pengalaman religius individual dalam studi agama.[381] Karyanya tidak dapat begitu saja dijadikan model lengkap bagi spiritualitas kontemporer, tetapi penting karena menunjukkan

bahwa kehidupan keagamaan tidak selalu dapat dipahami hanya melalui doktrin dan institusi. Pengalaman personal memiliki struktur dan konsekuensi yang layak dikaji.

Dalam konteks Indonesia, dimensi ini memperoleh bentuk yang lebih kompleks karena institusi agama, tradisi lokal, komunitas spiritual, tarekat, majelis dzikir, dan praktik personal dapat hidup berdampingan. Yedi Supriadi, dalam kajiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka, membahas praktik spiritual dan pembentukan jati diri melalui berbagai bentuk dzikir dan disiplin spiritual yang dipahami dalam kerangka pemikiran al-Ghazālī.[382] Karya tersebut penting bukan sebagai bukti bahwa satu model spiritualitas berlaku universal, melainkan sebagai contoh konkret bahwa pembentukan diri melalui praktik spiritual dapat berlangsung dalam komunitas yang memiliki struktur keagamaan tertentu.

Hal ini sekaligus memperingatkan agar dikotomi "agama institusional" versus "spiritualitas personal" tidak dibuat terlalu tajam. Praktik spiritual yang tampak personal sering memperoleh bahasa, teknik, simbol, dan legitimasi dari tradisi. Sebaliknya, institusi agama tidak selalu menghapus subjektivitas. Hubungan keduanya lebih tepat dipahami sebagai spektrum dan jaringan.

Spiritualitas di luar institusi juga memiliki keterbatasan. Tanpa tradisi yang menyediakan mekanisme kritik, pengalaman batin dapat dengan mudah dianggap benar hanya karena dirasakan intens. Pengalaman subjektif penting, tetapi intensitas pengalaman tidak identik dengan kebenaran interpretasinya. Seseorang dapat sungguh-sungguh mengalami sesuatu dan sekaligus keliru dalam menjelaskan

apa yang dialaminya. Di sinilah disiplin intelektual dan tradisi interpretasi tetap diperlukan.

Konstruksi konseptual yang lebih memadai ialah memahami spiritualitas kontemporer sebagai negosiasi antara pengalaman personal, bahasa tradisi, kebutuhan makna, dan struktur sosial modern. Jiwa berada di pusat negosiasi tersebut. Ia bukan sekadar tempat pelarian dari modernitas, melainkan medan tempat manusia berusaha mengintegrasikan kehidupan yang terfragmentasi.

## Perubahan Bentuk Pengalaman Keagamaan

Pengalaman keagamaan dalam masyarakat modern tidak menghilang begitu saja ketika institusi mengalami perubahan. Yang berubah adalah bentuk, lokasi, bahasa, dan cara pengalaman tersebut diinterpretasikan. Pengalaman religius yang dahulu mungkin berlangsung terutama dalam ruang ritual yang terstruktur kini dapat muncul melalui berbagai bentuk: doa personal, meditasi, zikir, retret, pengalaman alam, musik, pelayanan sosial, pengalaman krisis, maupun refleksi eksistensial.

Perubahan tersebut menuntut pembedaan antara pengalaman dan institusi. Institusi agama menyediakan kerangka interpretatif yang memungkinkan pengalaman diberi nama dan makna. Ketika seseorang mengalami ketakjuban, kedamaian, rasa bersalah, pertobatan, atau rasa keterhubungan dengan sesuatu yang dianggap transenden, pengalaman itu tidak datang kepada manusia sebagai fakta yang sudah memiliki interpretasi tunggal. Ia ditafsirkan melalui bahasa yang tersedia dalam budaya dan tradisi.

William James merupakan salah satu tokoh penting dalam sejarah kajian pengalaman keagamaan karena memberikan perhatian khusus kepada pengalaman individual, termasuk pertobatan, mistisisme, dan perubahan batin.[383] Pendekatan James penting karena mengakui bahwa kehidupan religius mempunyai dimensi pengalaman personal yang tidak dapat direduksi begitu saja menjadi institusi formal. Namun, pendekatan pengalaman individual juga memiliki batas: pengalaman tidak dapat secara otomatis dijadikan bukti bahwa interpretasi metafisis tertentu benar.

Kehati-hatian tersebut penting karena pengalaman religius memiliki setidaknya dua sisi. Pertama, terdapat fenomena sebagaimana dialami oleh subjek. Kedua, terdapat penafsiran mengenai apa yang menyebabkan atau dimaknai oleh fenomena tersebut. Seseorang dapat mengatakan bahwa ia merasakan kehadiran Tuhan; studi agama dapat mempelajari bagaimana pengalaman itu terbentuk, bagaimana ia diceritakan, bagaimana komunitas menilainya, dan bagaimana pengalaman tersebut mengubah perilaku. Studi agama tidak harus memutuskan secara metafisis bahwa pengalaman tersebut benar atau salah untuk dapat mengkajinya secara serius.

Dalam *The Varieties of Religious Experience*, James sendiri memberi perhatian terhadap pengalaman religius sebagai pengalaman yang hidup dalam kesadaran individual, tetapi ia juga membahas persoalan mengenai bagaimana nilai pengalaman tersebut dapat dinilai melalui konsekuensi kehidupan yang dihasilkannya.[384] Dengan demikian, pengalaman religius tidak hanya penting karena intensitasnya, tetapi juga karena kemungkinan transformasi yang ditimbulkannya.

Ninian Smart membantu membuka ruang bagi pendekatan yang lebih luas terhadap agama dengan memperhatikan berbagai dimensi kehidupan keagamaan, termasuk dimensi doktrinal, ritual, naratif, pengalaman, etika, sosial, material, dan politik.[385] Kerangka tersebut penting karena pengalaman religius tidak pernah sepenuhnya terisolasi dari kehidupan sosial. Bahkan pengalaman yang sangat personal biasanya mempunyai bahasa, simbol, tubuh, ritus, dan komunitas yang memungkinkan pengalaman itu dikenali sebagai religius.

Perubahan modernitas juga menghasilkan pergeseran lokasi pengalaman religius. Pengalaman spiritual dapat berlangsung di ruang yang secara formal tidak disebut keagamaan. Alam, musik, seni, pekerjaan sosial, bahkan pengalaman krisis dapat menjadi medium bagi refleksi transenden. Akan tetapi, perlu dibedakan antara pengalaman yang memiliki intensitas emosional dan pengalaman yang kemudian diberi makna religius. Tidak semua kekaguman adalah pengalaman religius, sebagaimana tidak semua ketenangan merupakan pengalaman spiritual.

Konteks budaya berperan besar dalam proses tersebut. Apa yang disebut seseorang sebagai “pengalaman Tuhan” tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari bahasa teologis yang ia miliki. Orang yang tumbuh dalam tradisi tertentu akan mempunyai kosakata yang berbeda untuk menafsirkan pengalaman dibandingkan orang yang tumbuh dalam tradisi lain. Ini tidak berarti bahwa pengalaman tersebut semata-mata hasil konstruksi sosial; yang dapat dikatakan ialah bahwa pengalaman selalu hadir melalui horizon interpretasi tertentu.

Dalam konteks Islam, pengalaman keagamaan tidak hanya berkaitan dengan keadaan batin, tetapi juga dengan praktik yang

membentuk orientasi manusia kepada Allah. Al-Qur'an memerintahkan orang beriman untuk mengingat Allah dengan banyak zikir dan mengaitkan ketenteraman hati dengan mengingat-Nya.[386] Dengan demikian, zikir dapat dipahami bukan hanya sebagai aktivitas verbal, tetapi sebagai praktik religius yang berhubungan dengan pembentukan orientasi batin.

Yedi Supriadi memberikan contoh yang menarik mengenai hubungan antara praktik spiritual dan transformasi pengalaman diri. Dalam penelitiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka, ia mengkaji penerapan metode dan praktik spiritual dalam proses pembentukan jati diri. Penelitian tersebut menggunakan pendekatan kualitatif dan membahas sejumlah metode yang dikaitkan dengan tradisi al-Ghazālī, termasuk taubat, sabar, zuhud, tawakal, wara', kefakiran, mahabbah, ma'rifah, dan ridha.[387] Sebagai studi mengenai komunitas tertentu, tulisan tersebut berguna untuk memperlihatkan bagaimana praktik dzikir dan spiritualitas dipahami dalam hubungan dengan pembentukan diri. Namun, temuan tersebut tidak boleh digeneralisasi sebagai representasi seluruh pengalaman Muslim atau seluruh bentuk tasawuf.

Perubahan pengalaman keagamaan juga berkaitan dengan meningkatnya refleksivitas individu. Manusia modern cenderung bertanya apakah pengalaman yang dialaminya "autentik", apakah cocok dengan identitasnya, dan bagaimana pengalaman itu dapat diintegrasikan dengan kehidupan sehari-hari. Pengalaman religius tidak hanya dialami; ia sering dievaluasi, dibandingkan, dan diceritakan kembali.

Di sinilah terjadi pergeseran penting dari pengalaman sebagai peristiwa menuju pengalaman sebagai narasi. Ketika pengalaman diceritakan, ia memperoleh struktur. Ada sebelum dan sesudah, krisis dan perubahan, keterasingan dan pemulihan. Narasi tersebut dapat menjadi sumber identitas. Namun narasi juga dapat menyederhanakan pengalaman yang sebenarnya jauh lebih ambigu. Manusia cenderung mencari koherensi, sedangkan pengalaman religius sering mengandung ambiguitas.

Kajian jiwa perlu menempati posisi kritis di antara dua reduksi. Reduksi pertama menganggap pengalaman religius semata-mata sebagai gejala psikologis. Reduksi kedua menganggap setiap pengalaman religius sebagai bukti langsung mengenai realitas transenden. Posisi yang lebih produktif adalah mempelajari pengalaman pada beberapa tingkat sekaligus: sebagai pengalaman subjektif, sebagai fenomena budaya, sebagai praktik yang dibentuk komunitas, sebagai narasi identitas, dan—bagi tradisi keagamaan—sebagai kemungkinan perjumpaan dengan Yang Transenden.

Dengan cara tersebut, perubahan bentuk pengalaman keagamaan tidak harus dibaca sebagai kemunduran agama. Ia dapat dibaca sebagai perubahan cara manusia menghubungkan kehidupan batin dengan horizon transenden. Tantangan akademiknya adalah mempertahankan ketelitian deskriptif tanpa mereduksi kedalaman pengalaman, sekaligus mempertahankan kerendahan hati epistemologis tanpa mengubah kajian agama menjadi pengesahan otomatis terhadap setiap klaim spiritual.

Pada akhirnya, perubahan bentuk pengalaman keagamaan menunjukkan bahwa agama tidak hanya bertahan melalui institusi,

tetapi juga melalui cara manusia mengalami, menafsirkan, dan menghidupkan makna. Pengalaman individual dapat menjadi pintu masuk menuju transformasi diri, tetapi pengalaman tersebut memperoleh kedalaman ketika berhubungan dengan praktik, etika, komunitas, dan orientasi transenden. Dengan demikian, perubahan bentuk tidak harus berarti hilangnya pengalaman keagamaan; ia dapat berarti perubahan cara pengalaman tersebut hadir dan diberi makna dalam kehidupan manusia modern.

## Relevansi Jiwa dalam Kehidupan Modern

Rasionalisasi merupakan salah satu ciri penting modernitas karena mengubah bukan hanya cara manusia mengetahui dunia, melainkan juga cara kehidupan disusun, diatur, dan dinilai. Kehidupan modern semakin banyak berlangsung melalui kalkulasi, prosedur, pengukuran, prediksi, efisiensi, standardisasi, dan pengelolaan risiko. Perubahan tersebut memiliki dimensi yang ambivalen. Di satu sisi, rasionalisasi memungkinkan ilmu pengetahuan, administrasi, teknologi, hukum, kesehatan, dan organisasi sosial berkembang dengan tingkat koordinasi yang sebelumnya sulit dicapai. Di sisi lain, ketika logika tersebut melampaui wilayah instrumentalnya dan menjadi ukuran bagi seluruh kehidupan, muncul persoalan yang jauh lebih mendasar: bukan lagi sekadar bagaimana sesuatu dapat dilakukan secara efektif, melainkan untuk tujuan apa efektivitas itu diarahkan dan manusia macam apa yang dibentuk oleh sistem tersebut.

Anthony Giddens memperlihatkan bahwa modernitas ditandai oleh perubahan institusional yang mendalam, perluasan hubungan sosial melampaui konteks lokal, serta meningkatnya refleksivitas kehidupan

sosial. Dalam *Modernity and Self-Identity*, ia secara khusus menunjukkan bahwa perubahan institusional modernitas berkelindan dengan transformasi kehidupan personal dan pembentukan identitas diri.[388] Persoalan diri dalam modernitas karena itu tidak dapat dipisahkan dari struktur sosial yang mengelilinginya. Individu memang memperoleh ruang yang lebih besar untuk menyusun identitas dan biografinya, tetapi ruang tersebut sekaligus menempatkan dirinya dalam tuntutan refleksivitas yang terus-menerus: siapa dirinya, bagaimana ia harus hidup, dan bagaimana kehidupannya harus dipertahankan sebagai narasi yang dapat diterima.

Di sinilah rasionalisasi mulai memasuki wilayah yang lebih halus. Manusia tidak hanya mengukur dunia di luar dirinya; ia juga belajar mengukur dirinya sendiri. Produktivitas, kompetensi, kesehatan, prestasi, pendapatan, kecerdasan, kebugaran, keterampilan, popularitas, bahkan kemampuan mengelola emosi dapat dijadikan indikator untuk menilai kualitas keberadaan. Pengukuran semula merupakan alat epistemik dan administratif. Persoalan muncul ketika alat tersebut secara perlahan berubah menjadi norma ontologis, seolah-olah apa yang dapat diukur otomatis lebih nyata, lebih penting, dan lebih bernilai daripada apa yang sulit diukur.

Kehidupan batin menghadapi persoalan khusus dalam konfigurasi semacam itu. Ketulusan, rasa malu, pertobatan, kesetiaan, kedalaman perhatian, keheningan, pengampunan, kematangan moral, atau perubahan orientasi eksistensial tidak mudah direduksi menjadi angka. Pernyataan ini bukan penolakan terhadap penelitian ilmiah mengenai pengalaman batin. Psikologi, neurosains, dan ilmu sosial dapat memberikan pengetahuan yang sangat penting mengenai mekanisme

pengalaman manusia. Yang perlu dijaga ialah perbedaan antara menjelaskan mekanisme suatu pengalaman dan menghabiskan seluruh makna pengalaman tersebut melalui penjelasan mekanistik. Penjelasan mengenai bagaimana manusia mengalami sesuatu tidak dengan sendirinya menjawab mengapa pengalaman itu bernilai atau ke arah mana pengalaman tersebut seharusnya membawa kehidupannya.

Rasionalisasi juga mengubah pengalaman manusia mengenai waktu. Waktu semakin diperlakukan sebagai sumber daya yang harus dioptimalkan melalui jadwal, target, tenggat, dan produktivitas. Bahkan aktivitas yang secara tradisional memiliki nilai intrinsik dapat dibaca melalui manfaat instrumentalnya. Tidur dinilai karena meningkatkan performa; rekreasi karena memulihkan kapasitas kerja; olahraga karena meningkatkan produktivitas; bahkan praktik kontemplatif dapat dipromosikan karena membuat seseorang lebih fokus dan efektif. Tidak ada yang secara inheren keliru dalam manfaat tersebut. Yang menjadi persoalan adalah ketika seluruh kehidupan batin hanya dihargai sejauh ia menghasilkan keluaran yang dapat digunakan oleh sistem produktivitas.

Charles Taylor menunjukkan bahwa modernitas tidak hanya menghasilkan perubahan kelembagaan, tetapi juga mengubah cara manusia memahami diri, kebebasan, dan sumber-sumber moralitas. Dalam *Sources of the Self*, ia menelusuri pembentukan identitas modern sebagai persoalan moral: manusia tidak sekadar bertanya siapa dirinya, tetapi juga bagaimana ia seharusnya hidup dan terhadap nilai-nilai apa dirinya berorientasi.[389] Perspektif ini penting karena memperlihatkan keterbatasan pandangan yang menyamakan kebebasan dengan kemampuan memilih tanpa mempertimbangkan

horizon nilai yang membuat pilihan tersebut bermakna. Pada tingkat tertentu, rasionalisasi bahkan dapat memasuki praktik keagamaan. Ibadah dapat berubah menjadi serangkaian target; kesalehan dapat dinilai melalui indikator sosial; komunitas dapat menilai keberhasilan spiritual melalui ukuran kuantitatif; dan praktik batin dapat diperlakukan sebagai instrumen untuk memperoleh ketenangan, kesehatan mental, keberhasilan profesional, atau produktivitas. Manfaat-manfaat tersebut mungkin saja hadir dan tidak perlu ditolak. Akan tetapi, terdapat pergeseran mendasar apabila manfaat instrumental tersebut menggantikan orientasi religius. Ibadah yang semula diarahkan kepada Allah berisiko direduksi menjadi teknik pengelolaan diri.

Problem tersebut menjadi lebih jelas apabila rasionalisasi dibaca bersama kritik terhadap masyarakat modern yang semakin dikuasai representasi, citra, dan konsumsi. Guy Debord, melalui *The Society of the Spectacle*, menganalisis bagaimana kehidupan sosial modern semakin dimediasi oleh representasi dan citra sehingga hubungan manusia dengan realitas dapat berlangsung melalui bentuk-bentuk penampakan yang diproduksi secara sosial.[390] Dalam pembacaan yang lebih luas, kritik tersebut membantu menjelaskan mengapa kehidupan batin dapat mengalami tekanan baru: manusia bukan hanya dituntut menjadi sesuatu, tetapi juga menampilkan dirinya sebagai sesuatu. Perbedaan antara menjadi dan terlihat menjadi kemudian menjadi persoalan moral yang semakin penting.

Tekanan untuk membangun citra diri memperbesar kemungkinan terjadinya keterasingan dari kehidupan batin. Seseorang dapat mengetahui bagaimana seharusnya dirinya tampil sebagai manusia baik

tanpa mengalami transformasi moral yang sepadan. Bahkan spiritualitas dapat berubah menjadi identitas yang dipertontonkan. Pada titik tersebut, bahasa tentang kesadaran, kedalaman, ketenangan, atau kesalehan dapat menjadi bagian dari citra diri yang justru memperkuat ego. Problemnya bukan terletak pada ekspresi religius atau sosial itu sendiri, melainkan pada pergeseran orientasi: perhatian tidak lagi terutama tertuju kepada transformasi diri, melainkan kepada bagaimana transformasi tersebut dipersepsikan oleh orang lain.

Dalam kerangka ini, konsep jiwa memperoleh fungsi kritis. Jiwa tidak perlu ditempatkan sebagai konsep yang bertentangan dengan ilmu pengetahuan modern, seolah-olah terdapat pilihan sederhana antara “jiwa” dan “sains”. Jiwa justru dapat berfungsi sebagai kategori yang mengingatkan bahwa manusia memiliki dimensi subjektivitas, nilai, kehendak, ingatan, kesadaran moral, dan orientasi makna yang tidak boleh begitu saja disamakan dengan performa eksternal. Persoalan jiwa bukan pertanyaan mengenai apakah manusia dapat dijelaskan, melainkan apakah seluruh arti manusia dapat diselesaikan oleh bentuk penjelasan tertentu.

Kritik terhadap rasionalisasi karena itu tidak boleh berubah menjadi romantisasi irasionalitas. Nalar merupakan bagian fundamental dari kehidupan manusia, termasuk dalam tradisi keagamaan. Tradisi Islam memiliki sejarah panjang mengenai argumentasi, penalaran, kritik terhadap pemahaman, disiplin keilmuan, dan pengembangan metode interpretasi. Yang perlu dikritik ialah reduksi rasionalitas menjadi kalkulasi instrumental. Rasionalitas manusia tidak hanya berfungsi menghitung sarana, tetapi juga memungkinkan pertimbangan mengenai konsekuensi, keadilan, kewajiban, makna, dan tujuan.

Pertanyaan mengenai tujuan menjadi semakin mendesak ketika kemampuan manusia berkembang jauh lebih cepat daripada kemampuan reflektifnya. Teknologi dapat memperbesar kapasitas untuk melakukan sesuatu tanpa dengan sendirinya menentukan apakah sesuatu itu layak dilakukan. Sistem digital dapat mempercepat komunikasi tanpa menjamin kedalaman hubungan. Kecerdasan buatan dapat memperluas kapasitas pengolahan informasi tanpa menentukan tujuan moral penggunaannya. Ekonomi dapat meningkatkan efisiensi pertukaran tanpa secara otomatis menghasilkan keadilan. Rasionalisasi memperbesar daya manusia, tetapi daya yang besar justru membutuhkan orientasi yang lebih matang.

Dalam perspektif keagamaan, kebutuhan akan orientasi tersebut memperoleh dimensi eskatologis. Al-Qur'an mengarahkan manusia agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk "hari esok", yang secara normatif menempatkan evaluasi terhadap tindakan dalam horizon pertanggungjawaban (Q.S. al-Ḥashr 59: 18).[391] Ayat ini tidak dapat direduksi menjadi teori psikologi modern tentang refleksi diri. Konteksnya adalah tanggung jawab manusia di hadapan Allah. Namun, dari konteks normatif tersebut dapat dikembangkan pembacaan etis bahwa kehidupan manusia tidak semestinya dijalani secara otomatis tanpa evaluasi terhadap arah dan konsekuensi tindakannya.

Di sini *muḥāsabah* memperoleh kedudukan yang lebih mendalam daripada sekadar introspeksi psikologis. Introspeksi dapat bertanya mengenai keadaan diri; muḥāsabah, dalam horizon keagamaan, menghubungkan pemeriksaan diri dengan pertanggungjawaban moral di hadapan Allah. Perbedaannya penting. Manusia tidak sekadar

bertanya, “Apakah saya merasa baik?” melainkan juga, “Apakah cara hidup saya benar?” Tidak cukup mengetahui apakah suatu aktivitas meningkatkan kesejahteraan subjektif; perlu pula ditanyakan apakah aktivitas tersebut membentuk karakter yang layak dipertanggungjawabkan.

Dalam pengertian ini, studi tentang jiwa dapat menjadi koreksi terhadap dua reduksionisme kontemporer. Reduksionisme pertama bersifat material, ketika manusia dipahami terutama sebagai proses biologis yang dapat dijelaskan melalui mekanisme tubuh dan otak. Reduksionisme kedua bersifat optimasional, ketika manusia dipahami terutama sebagai proyek yang harus terus diperbaiki, ditingkatkan, dan diukur. Keduanya memiliki kontribusi pengetahuan yang tidak dapat begitu saja disingkirkan. Akan tetapi, keduanya menjadi problematis apabila manusia hanya dipandang sebagai sesuatu yang harus dijelaskan atau dikelola, sementara pertanyaan mengenai apa yang layak dicintai, apa yang harus ditanggung, apa yang harus dikorbankan, dan untuk apa kehidupan diarahkan kehilangan tempat.

William James, dalam *The Varieties of Religious Experience*, memperlakukan pengalaman religius sebagai objek penting bagi pemahaman mengenai kehidupan manusia, terutama pengalaman batin yang berkaitan dengan transformasi, kesadaran religius, dan kehidupan moral.[392] Pendekatan James berbeda secara epistemologis dari tasawuf dan tidak dapat begitu saja disamakan dengannya. Namun, kehadiran karya tersebut dalam sejarah kajian agama dan psikologi menunjukkan bahwa pengalaman religius tidak harus dipahami sebagai residu irasional yang berada di luar wilayah

intelektual. Ia dapat dipelajari secara serius tanpa harus menghapus subjektivitas dan makna yang menyertainya.

Perspektif semacam itu membuka kemungkinan dialog antara kajian jiwa dan ilmu-ilmu kontemporer. Jiwa dapat dipahami secara operasional sebagai pusat integrasi antara pengalaman, perhatian, kehendak, nilai, ingatan, dan orientasi. Integrasi itu tidak pernah sempurna. Manusia dapat mengetahui yang baik tetapi gagal menghendakinya; dapat menghendaki yang baik tetapi tidak mampu mempertahankannya; dapat berhasil secara sosial tetapi tetap mengalami keterasingan batin. Justru ketidaksatuan tersebut memperlihatkan mengapa persoalan manusia tidak selesai pada pengetahuan mengenai perilaku.

Relevansi spiritualitas kontemporer dapat dibaca pula melalui kajian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka. Kajian tersebut mendeskripsikan bagaimana praktik dzikir dan metode spiritual dalam komunitas tersebut dikaitkan dengan pembentukan jati diri serta perubahan pengalaman spiritual peserta.[393] Sumber ini penting bukan karena seluruh klaim metafisik komunitas tersebut harus diterima tanpa kritik, melainkan karena ia memberikan contoh konkret bahwa praktik spiritual dapat berfungsi sebagai proses pembentukan diri. Dzikir, dalam konteks tersebut, tidak hanya merupakan aktivitas verbal, tetapi ditempatkan dalam rangkaian praktik yang membentuk kebiasaan, perhatian, pengalaman, dan pemaknaan diri. Pembacaan semacam ini dapat mempertemukan dimensi religius dengan pertanyaan kontemporer mengenai pembentukan subjek tanpa mereduksi spiritualitas menjadi sekadar teknik psikologis.

Dari sini, persoalan jiwa dapat dikembalikan kepada pertanyaan mengenai orientasi. Rasionalisasi terutama membantu manusia mengatur sarana; jiwa menuntut pemeriksaan terhadap tujuan. Teknologi memperluas kemungkinan tindakan; jiwa mempertanyakan arah tindakan. Individualisasi memperbesar ruang pilihan; jiwa mempertanyakan nilai yang membuat pilihan layak. Pengukuran memperbanyak indikator; jiwa mempertanyakan apakah yang paling mudah diukur sungguh-sungguh merupakan yang paling penting.

Konstruksi tersebut tidak mengharuskan adanya pertentangan antara modernitas dan kehidupan spiritual. Yang dibutuhkan ialah pembatasan epistemologis dan normatif: setiap sistem pengetahuan perlu menyadari wilayah validitasnya, sedangkan setiap sistem kehidupan perlu mempertanyakan tujuan yang hendak diwujudkannya. Rasionalisasi menjadi problem bukan karena ia rasional, tetapi karena rasionalitas instrumental dapat berkembang menjadi rasionalitas total yang mengklaim hak untuk menentukan nilai seluruh kehidupan.

Di sinilah jiwa dapat ditempatkan sebagai kategori kritis bagi modernitas. Ia tidak menawarkan pelarian dari dunia modern dan tidak pula menuntut penghapusan ilmu, teknologi, administrasi, atau rasionalitas. Sebaliknya, ia mengajukan pertanyaan yang lebih mendasar mengenai subjek yang menggunakan semuanya itu. Manusia tidak selesai ketika perilakunya dapat diprediksi, tubuhnya dapat dipetakan, kebutuhannya dapat diukur, produktivitasnya dapat dioptimalkan, dan identitasnya dapat dianalisis. Masih terdapat pertanyaan mengenai siapa manusia itu, untuk apa ia hidup, apa yang patut dicintai, apa yang harus dipertanggungjawabkan, dan kepada siapa seluruh kemampuan hidup itu pada akhirnya diarahkan.

Dalam horizon tersebut, relevansi jiwa tidak terletak pada kemampuannya menggantikan ilmu-ilmu tentang manusia, melainkan pada kemampuannya menjaga agar manusia tidak direduksi oleh keberhasilan ilmu-ilmu tersebut. Jiwa mengembalikan persoalan manusia dari sekadar kapasitas kepada arah, dari performa kepada karakter, dari pengelolaan kepada pertanggungjawaban, dan dari keberhasilan instrumental kepada makna eksistensial. Modernitas memperbesar kemampuan manusia untuk mengubah dunia; pembacaan terhadap jiwa mempertahankan pertanyaan apakah perubahan itu sekaligus membuat manusia menjadi lebih manusiawi.

# BAB XIV — JIWA DI ERA DIGITAL

## Digital Self dan Pembentukan Identitas

Era digital mengubah persoalan tentang diri dari sesuatu yang terutama berlangsung dalam ruang batin dan interaksi sosial langsung menjadi proses yang juga berlangsung melalui perangkat, platform, data, arsip digital, dan jaringan algoritmik. Diri tidak lagi hanya hadir sebagai subjek yang mengalami dunia, tetapi sekaligus sebagai sesuatu yang direpresentasikan, direkam, dikategorikan, dipertukarkan, dan ditafsirkan melalui sistem digital. Perubahan ini penting karena identitas pada dasarnya tidak hanya berkaitan dengan jawaban atas pertanyaan "siapa saya", melainkan juga dengan proses bagaimana seseorang mengenali dirinya, bagaimana ia ingin dikenali orang lain, dan bagaimana lingkungan sosial memberikan pengakuan atau penolakan terhadap identitas tersebut.

Dalam lingkungan digital, identitas memperoleh sifat yang semakin refleksif. Seseorang dapat memilih foto profil, nama pengguna, biografi, gaya bahasa, objek yang dibagikan, komunitas yang diikuti, hingga posisi moral yang ingin diperlihatkan. Pilihan tersebut bukan sekadar dekorasi komunikasi. Ia menjadi bahan yang dapat digunakan seseorang untuk menyusun narasi tentang dirinya. Konsep *extended self* yang dikembangkan Russell W. Belk menunjukkan bahwa benda, kepemilikan, hubungan sosial, dan berbagai ekstensi material dapat menjadi bagian dari pengertian seseorang mengenai dirinya; digitalisasi memperluas kemungkinan tersebut karena representasi diri dapat

berlangsung melalui objek dan aktivitas digital yang dapat dibawa, disimpan, dan dipertontonkan kepada khalayak yang jauh lebih luas.[394]

Namun, perlu dibedakan antara identitas digital dan diri itu sendiri. Identitas digital merupakan konfigurasi tanda, representasi, rekam jejak, relasi, dan atribusi yang memungkinkan seseorang hadir dalam lingkungan digital. Ia dapat menjadi ekspresi autentik dari diri, tetapi tidak identik dengan keseluruhan diri. Bahkan, dalam kondisi tertentu, identitas digital dapat mendahului pengalaman diri: seseorang mulai menilai dirinya berdasarkan bagaimana ia tampil dalam jaringan, bukan semata-mata berdasarkan bagaimana ia memahami pengalaman hidupnya.

Di sinilah persoalan filosofis muncul. Jika diri terus-menerus dibentuk melalui proses representasi, maka identitas tidak lagi hanya merupakan sesuatu yang dimiliki, melainkan sesuatu yang diproduksi secara berulang. Diri menjadi proses yang terus mengalami *self-curation*. Apa yang ditampilkan dipilih; apa yang disembunyikan diseleksi; pengalaman yang dianggap layak dikenang diarsipkan; sedangkan pengalaman yang tidak sesuai dengan citra diri dapat dihilangkan dari permukaan digital. Media sosial, dengan demikian, menyediakan ruang bagi seseorang untuk menjadi editor atas dirinya sendiri.

Bernie Hogan memperlihatkan bahwa presentasi diri dalam media sosial tidak sepenuhnya dapat dijelaskan melalui model dramaturgis klasik yang menekankan penampilan langsung di hadapan audiens. Lingkungan digital juga menghasilkan bentuk “pameran” artefak, seperti rangkaian status, foto, dan materi digital yang dapat tersusun menjadi representasi diri dan dikelola kembali oleh mekanisme

platform maupun oleh pengguna.[395] Konsekuensinya, identitas digital memiliki sifat temporal sekaligus arsipal: apa yang pernah dipublikasikan dapat tetap menjadi bagian dari jejak identitas seseorang, bahkan ketika konteks awalnya telah hilang.

Persoalan menjadi lebih kompleks ketika identitas digital memperoleh respons sosial. Tanda suka, komentar, pengikut, pembagian ulang, dan bentuk keterlibatan lainnya dapat berfungsi sebagai mekanisme pengakuan. Seseorang tidak hanya menciptakan representasi dirinya; ia kemudian menerima umpan balik mengenai representasi tersebut. Dalam situasi demikian, pembentukan identitas bergerak dalam lingkaran: diri menampilkan sesuatu, lingkungan memberikan respons, respons ditafsirkan, kemudian penafsiran tersebut memengaruhi representasi berikutnya. Identitas digital menjadi proses relasional.

Konstruksi ini membawa implikasi terhadap konsep autentisitas. Autentik tidak dapat secara sederhana disamakan dengan “tidak dibuat-buat”, sebab seluruh tindakan sosial pada tingkat tertentu melibatkan seleksi dan ekspresi. Masalah yang lebih serius muncul ketika representasi menjadi begitu dominan sehingga pengalaman hidup mulai diarahkan untuk memenuhi tuntutan representasi. Seseorang dapat mengunjungi suatu tempat agar memiliki gambar yang layak ditampilkan, melakukan suatu aktivitas agar memiliki narasi sosial, atau menilai keberhasilan pengalaman berdasarkan respons digital yang diperolehnya. Pada titik ini, media tidak lagi hanya merepresentasikan kehidupan; ia mulai ikut menentukan bentuk kehidupan yang dianggap layak dijalani.

Karena itu, *digital self* sebaiknya dipahami sebagai salah satu lapisan dari struktur diri, bukan keseluruhan diri. Ia merupakan wilayah pertemuan antara pengalaman personal, representasi simbolik, relasi sosial, teknologi, dan mekanisme pengakuan. Dalam kerangka *Kitab Diri*, identitas digital dapat ditempatkan sebagai bentuk kontemporer dari artikulasi diri personal dan sosial. Ia memperlihatkan bahwa diri selalu berusaha menjawab pertanyaan tentang siapa dirinya, tetapi jawaban tersebut kini dibentuk dalam lingkungan yang memungkinkan setiap orang sekaligus menjadi subjek, penonton, arsiparis, dan objek penilaian.

Tantangan terbesar bukanlah keberadaan identitas digital itu sendiri. Tantangannya terletak pada kemungkinan bahwa representasi menggantikan refleksi. Diri yang sehat tidak berhenti pada pertanyaan "bagaimana saya terlihat", melainkan bergerak menuju pertanyaan yang lebih dalam: "siapakah saya ketika tidak sedang dilihat?" Pertanyaan kedua membuka kembali dimensi batin yang tidak sepenuhnya dapat direduksi menjadi profil, statistik, atau jejak digital.

## Media Sosial sebagai Cermin Diri

Metafora "cermin" dalam memahami media sosial memiliki daya jelaskan yang kuat, tetapi juga menyimpan bahaya konseptual. Cermin konvensional mengembalikan citra berdasarkan posisi objek di hadapannya; media sosial tidak bekerja demikian. Ia tidak sekadar memantulkan diri, melainkan memilih, memperbesar, menyusun, mengurutkan, dan mendistribusikan representasi diri. Apa yang kembali kepada seseorang sebagai "gambaran tentang dirinya"

merupakan hasil interaksi antara tindakan personal, respons sosial, desain platform, dan mekanisme seleksi teknologi.

Karena itu, media sosial lebih tepat disebut sebagai *cermin yang berpartisipasi*. Pengguna memasukkan bahan-bahan representasi ke dalam sistem, tetapi sistem kemudian menentukan sebagian kondisi di mana representasi itu dilihat. Foto tertentu memperoleh perhatian, komentar tertentu berkembang menjadi percakapan, sedangkan unggahan lain hampir tidak memperoleh respons. Dalam proses tersebut, seseorang dapat memperoleh gambaran mengenai dirinya berdasarkan apa yang mendapat resonansi sosial.

Fenomena ini menghasilkan bentuk refleksivitas yang berbeda dari refleksi batin tradisional. Dalam refleksi batin, seseorang berhadapan dengan pengalaman, ingatan, motif, kesalahan, kecemasan, dan harapan yang muncul dari dalam kesadarannya. Dalam media sosial, refleksi berlangsung melalui data sosial: jumlah respons, pola interaksi, komentar, pengikut, atau bentuk keterlibatan lainnya. Angka-angka tersebut mudah dianggap objektif karena tampil dalam bentuk kuantitatif. Padahal, nilai seseorang tidak dapat direduksi menjadi kuantitas respons.

Bahaya epistemologis muncul ketika indikator sosial diperlakukan sebagai ukuran ontologis. Seseorang memperoleh banyak perhatian lalu menyimpulkan bahwa dirinya penting; memperoleh sedikit perhatian lalu menyimpulkan bahwa dirinya tidak berarti. Di sini terjadi pergeseran kategori: ukuran penerimaan sosial diperlakukan sebagai ukuran nilai diri. Padahal, respons publik selalu bergantung pada konteks, jaringan, waktu, tren, desain platform, dan karakter audiens.

Russell Belk menunjukkan bahwa lingkungan digital memungkinkan proses *co-construction of self*, yakni diri yang turut dibentuk melalui interaksi orang lain, termasuk melalui penandaan, komentar, dan tanda suka.[396] Konsep tersebut membantu menjelaskan mengapa media sosial tidak dapat dipahami hanya sebagai panggung individual. Identitas seseorang juga merupakan hasil relasi dengan orang lain. Apa yang disebut "diri saya" dalam lingkungan digital sebagian terbentuk dari cara orang lain menanggapi, mengomentari, mengingat, atau bahkan menyebarkan kembali representasi diri tersebut.

Dari perspektif ini, media sosial mempunyai fungsi reflektif sekaligus normatif. Ia memperlihatkan bagaimana seseorang diterima, tetapi juga secara halus memberi sinyal tentang bentuk diri yang memperoleh penghargaan. Ketika jenis penampilan tertentu memperoleh perhatian berulang, pengguna belajar mengenai apa yang "berhasil". Pembelajaran tersebut dapat mengubah perilaku berikutnya. Cermin akhirnya bukan hanya menunjukkan wajah; ia mengajarkan bagaimana wajah sebaiknya ditampilkan.

Pada tingkat yang lebih dalam, keadaan tersebut dapat memengaruhi struktur perhatian. Individu dapat mulai memandang pengalaman bukan berdasarkan makna intrinsiknya, melainkan berdasarkan potensinya untuk menjadi materi representasi. Keheningan yang tidak dapat diposting mungkin terasa kurang bernilai dibanding pengalaman yang dapat divisualisasikan. Percakapan pribadi dapat kehilangan bobot karena tidak menghasilkan jejak digital. Bahkan ibadah dapat berhadapan dengan godaan representasional ketika pengalaman spiritual dipandang perlu dibuktikan melalui citra publik.

Di sinilah kritik terhadap media sosial perlu dibedakan dari penolakan terhadap teknologi. Masalahnya bukan bahwa manusia menggunakan media untuk berbagi pengalaman. Berbagi merupakan bagian dari kehidupan sosial. Persoalan muncul ketika fungsi berbagi berubah menjadi kebutuhan konstan untuk mendapatkan konfirmasi mengenai eksistensi diri. Pada titik tersebut, media sosial berpotensi membentuk subjek yang semakin bergantung pada tatapan eksternal.

Dalam perspektif spiritual, ketergantungan semacam itu dapat dibaca sebagai bentuk pergeseran pusat orientasi diri. Diri tidak lagi terutama berhadapan dengan pertanyaan tentang kebenaran, tanggung jawab, dan makna, melainkan dengan pertanyaan tentang penerimaan. Keheningan batin menjadi sulit dipertahankan karena nilai diri terus diukur melalui kebisingan sosial.

Maka, media sosial sebagai "cermin diri" perlu dipahami secara kritis. Ia dapat membantu seseorang mengenali pola perilaku, hubungan, minat, dan ekspresi dirinya. Namun, ia juga dapat menghasilkan ilusi bahwa citra yang kembali dari layar merupakan keseluruhan kebenaran tentang diri. Cermin digital tidak pernah netral. Ia adalah cermin yang dibangun oleh arsitektur teknologi dan ekonomi perhatian.

Refleksi diri yang matang justru dimulai ketika seseorang mampu membedakan antara apa yang terlihat dan apa yang ada. Apa yang tampil di layar adalah representasi; apa yang dialami dalam kesadaran adalah pengalaman; sedangkan siapa seseorang secara moral dan spiritual tidak dapat ditentukan sepenuhnya oleh keduanya. Jarak antara ketiga wilayah inilah yang perlu dipelihara agar diri tidak kehilangan kedalaman di tengah intensitas representasi.

## Algoritma dan Pembentukan Kesadaran

Jika media sosial merupakan cermin yang berpartisipasi, algoritma merupakan salah satu mekanisme utama yang menentukan apa yang dipantulkan. Algoritma tidak bekerja pada tingkat kesadaran manusia secara langsung dalam arti filosofis, tetapi ia mengatur lingkungan informasi tempat kesadaran menerima rangsangan. Karena kesadaran manusia tidak berkembang dalam ruang kosong, perubahan struktur lingkungan informasi dapat memengaruhi perhatian, kebiasaan, penilaian, preferensi, dan horizon pengetahuan.

Di sinilah persoalan algoritmik harus ditempatkan secara lebih hati-hati. Tidak tepat mengatakan bahwa algoritma "mengendalikan pikiran" manusia secara mutlak. Klaim semacam itu menghilangkan agensi manusia dan mengabaikan keragaman respons pengguna. Yang lebih dapat dipertanggungjawabkan adalah bahwa algoritma membentuk kondisi selektif bagi pengalaman: ia meningkatkan kemungkinan seseorang melihat jenis informasi tertentu, berinteraksi dengan jenis pengguna tertentu, dan mengulangi pola konsumsi tertentu.

Eli Pariser menggunakan konsep *filter bubble* untuk menjelaskan konsekuensi personalisasi informasi di internet. Sistem digital dapat menyesuaikan informasi dengan data mengenai pengguna sehingga pengalaman informasi menjadi semakin individual dan berpotensi menyempit.[397] Persoalannya bukan semata-mata bahwa seseorang menerima informasi yang salah, tetapi bahwa seseorang mungkin tidak menyadari informasi apa yang tidak lagi hadir dalam horizon pengalamannya.

Konsekuensi epistemologisnya besar. Kesadaran tidak hanya dibentuk oleh informasi yang diterima, tetapi juga oleh kemungkinan-kemungkinan yang tersedia untuk dipertimbangkan. Jika lingkungan informasi terus menyajikan materi yang sejalan dengan preferensi sebelumnya, individu dapat mengalami dunia yang terasa konsisten dengan dirinya sendiri. Konsistensi tersebut mudah disalahartikan sebagai kebenaran.

Algoritma dengan demikian tidak perlu memerintah seseorang untuk mengubah keyakinan. Cukup dengan mengatur probabilitas keterpaparan, algoritma dapat memengaruhi kondisi di mana keyakinan diperkuat, ditantang, atau dibiarkan tanpa koreksi. Pengaruhnya lebih menyerupai arsitektur lingkungan daripada perintah langsung.

Persoalan ini menjadi semakin rumit karena sistem rekomendasi belajar dari perilaku pengguna. Apa yang diperhatikan menjadi data; data menjadi dasar prediksi; prediksi menentukan rekomendasi; rekomendasi kembali memengaruhi perilaku. Terbentuk lingkaran umpan balik antara manusia dan sistem. Diri menghasilkan data, data menghasilkan prediksi tentang diri, prediksi mengubah lingkungan, dan lingkungan kemudian memengaruhi perilaku diri.

Dari sudut pandang pembentukan kesadaran, siklus tersebut memperlihatkan bahwa kebebasan tidak cukup dipahami sebagai kemampuan memilih dari berbagai pilihan yang tersedia. Kebebasan juga menyangkut kemampuan mempertanyakan mengapa pilihan tertentu hadir sementara pilihan lain tidak. Kesadaran kritis membutuhkan kemampuan untuk melihat struktur yang mengatur medan pilihan.

Dalam kerangka spiritual, persoalan ini memiliki dimensi yang lebih mendalam. Jiwa yang kehilangan kemampuan berhenti, merenung, dan mengambil jarak dari arus rangsangan akan semakin mudah hidup secara reaktif. Notifikasi memanggil perhatian, rekomendasi memancing keinginan, kontroversi memicu emosi, dan pembaruan tanpa akhir mengurangi kesempatan bagi kesadaran untuk mengalami keheningan. Problemnya bukan sekadar "kecanduan gawai", melainkan kemungkinan berubahnya bentuk perhatian manusia.

Perhatian merupakan pintu bagi pengalaman. Apa yang terus-menerus diperhatikan memperoleh tempat dalam kehidupan batin. Karena itu, perebutan perhatian pada ekonomi digital pada akhirnya merupakan perebutan atas sebagian kondisi pembentukan diri. Ketika perhatian diperlakukan sebagai komoditas, jiwa berhadapan dengan struktur ekonomi yang memiliki kepentingan untuk mempertahankan keterlibatan selama mungkin.

Hal ini tidak berarti seluruh algoritma bersifat destruktif. Personalisasi dapat membantu manusia menemukan informasi, pendidikan, komunitas, karya seni, atau pengetahuan yang relevan. Persoalan etis muncul ketika efisiensi personalisasi tidak diimbangi dengan transparansi, keragaman informasi, dan kemampuan pengguna untuk mengambil jarak secara sadar.

Kesadaran yang matang di era algoritmik karenanya menuntut bentuk baru literasi: bukan hanya literasi informasi, melainkan literasi algoritmik dan literasi batin. Literasi algoritmik memungkinkan seseorang memahami bahwa apa yang muncul di hadapannya telah melalui proses seleksi. Literasi batin memungkinkan seseorang

bertanya mengapa ia tertarik, marah, takut, atau terus kembali kepada sesuatu.

Pada tingkat ini, kebebasan manusia bukanlah ketiadaan pengaruh, sebab manusia selalu berada dalam jaringan pengaruh sosial dan material. Kebebasan adalah kemampuan mengolah pengaruh menjadi keputusan yang disadari. Diri yang matang tidak menuntut dunia tanpa algoritma; ia menuntut kesadaran yang tidak menyerahkan seluruh arah perhatiannya kepada algoritma.

## Virtual Identity dan Real Identity

Pembedaan antara *virtual identity* dan *real identity* tampak intuitif, tetapi secara konseptual perlu diperlakukan dengan hati-hati. Istilah "virtual" sering digunakan untuk menyebut sesuatu yang tidak nyata, sedangkan "real" dipahami sebagai sesuatu yang benar-benar ada. Dalam pengalaman manusia kontemporer, dikotomi tersebut tidak lagi memadai. Interaksi virtual menghasilkan konsekuensi nyata: hubungan terbentuk, reputasi berkembang, konflik terjadi, keputusan dibuat, bahkan pengalaman emosional dapat memengaruhi kehidupan di luar layar.

Karena itu, identitas virtual bukan identitas palsu secara otomatis. Ia merupakan bentuk artikulasi identitas dalam lingkungan tertentu. Seseorang yang menggunakan nama pengguna, avatar, atau representasi tertentu tidak selalu sedang menipu. Ia dapat sedang mengekspresikan dimensi dirinya yang memang tidak memperoleh ruang dalam konteks lain.

Masalah muncul ketika seseorang menganggap identitas virtual sebagai keseluruhan dirinya. Identitas digital cenderung bersifat selektif

karena dibangun dari apa yang dapat direpresentasikan. Kehidupan manusia jauh lebih luas daripada apa yang dapat dikonversikan menjadi gambar, teks, suara, video, atau data. Ada pengalaman yang tidak dibagikan, pergulatan moral yang tidak dipublikasikan, keraguan yang tidak memperoleh bentuk estetis, dan perubahan batin yang tidak memiliki indikator digital.

Russell Belk menunjukkan bahwa teknologi digital memperluas cara manusia memperpanjang representasi diri melalui objek, aktivitas, dan ruang virtual.[398] Perspektif ini membantu menghindari anggapan bahwa identitas virtual sekadar topeng. Sebaliknya, dunia virtual dapat menjadi ekstensi dari diri. Avatar, akun, arsip digital, komunitas daring, dan bahkan objek virtual dapat memperoleh makna identitas karena terhubung dengan kehidupan seseorang.

Namun, ekstensi bukan identitas total. Sebuah ekstensi dapat merepresentasikan diri tanpa mencakup seluruh diri. Di sinilah pembedaan antara *representation* dan *presence* menjadi penting. Representasi adalah cara diri ditampilkan; kehadiran adalah kenyataan bahwa seseorang menjalani pengalaman sebagai subjek. Foto dapat menggambarkan seseorang sedang bahagia, tetapi foto tidak mengalami kebahagiaan itu. Profil dapat menyatakan keyakinan tertentu, tetapi profil tidak menjalankan tanggung jawab moral dari keyakinan tersebut.

Perbedaan ini menjadi sangat penting ketika seseorang mengembangkan beberapa identitas virtual sekaligus. Seseorang dapat memiliki identitas profesional, identitas keluarga, identitas komunitas, identitas akademik, dan identitas anonim. Keberagaman tersebut tidak selalu menunjukkan fragmentasi patologis. Kehidupan sosial memang

menuntut manusia mengartikulasikan diri dalam konteks yang berbeda. Persoalannya adalah apakah berbagai artikulasi tersebut masih memiliki pusat integrasi moral.

Diri yang matang tidak harus tampil sama dalam semua ruang. Ia hanya perlu mempertahankan kontinuitas prinsip. Seseorang dapat menggunakan bahasa berbeda di ruang akademik dan ruang keluarga tanpa menjadi dua manusia yang berbeda. Identitas berubah dalam ekspresi, tetapi tidak harus berubah dalam komitmen fundamental terhadap kejujuran, tanggung jawab, martabat manusia, dan nilai yang diyakininya.

Pada titik ini, identitas virtual dapat dibaca sebagai laboratorium eksistensial. Ia memperlihatkan bahwa manusia selalu menafsirkan dirinya melalui simbol. Perbedaannya, teknologi digital memperbanyak jumlah simbol, mempercepat distribusinya, dan membuatnya lebih mudah diarsipkan. Identitas menjadi semakin terlihat, tetapi visibilitas tidak identik dengan kedalaman.

Persoalan paling mendasar justru terletak pada hubungan antara identitas yang ditampilkan dan identitas yang dijalani. Jika terdapat jarak yang terlalu besar, seseorang dapat mengalami ketegangan antara persona digital dan pengalaman aktual. Semakin lama ketegangan itu dipelihara, semakin besar kebutuhan untuk mempertahankan citra. Pada keadaan tertentu, seseorang tidak lagi menggunakan identitas virtual sebagai sarana ekspresi, melainkan menjadi pelayan bagi citra yang telah diciptakannya sendiri.

Kerangka *Kitab Diri* karena itu perlu menolak dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah menganggap identitas virtual tidak nyata. Ekstrem kedua adalah menganggap identitas virtual sebagai diri yang

sesungguhnya. Identitas virtual adalah realitas sosial yang bersifat representasional. Ia nyata dalam konsekuensinya, tetapi tidak lengkap dalam kapasitasnya untuk menjelaskan keseluruhan manusia.

Diri yang utuh bukan diri yang memiliki satu identitas digital yang konsisten di semua tempat. Diri yang utuh adalah diri yang mampu membawa kesinambungan makna di tengah perubahan bentuk. Virtualitas mengubah medium ekspresi; ia tidak menghapus kebutuhan manusia akan integritas.

## Fragmentasi Diri Digital

Fragmentasi diri digital merupakan salah satu konsekuensi paling kompleks dari kehidupan manusia dalam jaringan. Fragmentasi tidak harus berarti keretakan kepribadian dalam pengertian klinis. Dalam konteks ini, istilah tersebut menunjuk pada terpecahnya representasi, perhatian, relasi, dan narasi diri ke dalam banyak ruang digital yang masing-masing memiliki norma, audiens, bahasa, dan ekspektasi berbeda.

Seorang manusia dapat hidup dalam sejumlah ruang sekaligus: ruang keluarga, pekerjaan, pendidikan, komunitas keagamaan, pertemanan, hiburan, dan ruang anonim. Masing-masing ruang mungkin menuntut bentuk presentasi diri yang berbeda. Keragaman tersebut merupakan sesuatu yang wajar dalam kehidupan sosial. Fragmentasi menjadi persoalan ketika tidak lagi terdapat kemampuan untuk mengintegrasikan berbagai pengalaman tersebut ke dalam pemahaman diri yang koheren.

Media sosial memperkuat persoalan ini karena setiap platform dapat menghasilkan “versi diri” yang berbeda. Foto visual, komunikasi

singkat, forum profesional, permainan daring, dan komunitas keagamaan memiliki logika representasi yang tidak sama. Diri kemudian hadir dalam bentuk plural. Satu sisi dapat sangat religius, sisi lain sangat politis, sisi lain sangat profesional, sedangkan sisi lain sama sekali anonim.

Pluralitas semacam itu tidak perlu dianggap sebagai kemunafikan. Identitas manusia memang bersifat berlapis. Masalahnya muncul ketika lapisan-lapisan tersebut tidak lagi berkomunikasi satu sama lain. Seseorang dapat mengatakan sesuatu di satu ruang yang bertentangan dengan nilai yang ia tampilkan di ruang lain, bukan karena perubahan keyakinan yang reflektif, tetapi karena setiap ruang diperlakukan sebagai dunia moral yang terpisah.

Fragmentasi juga terjadi pada tingkat perhatian. Kehidupan digital memungkinkan manusia berpindah secara cepat dari satu konteks ke konteks lain. Percakapan, berita, hiburan, pekerjaan, pendidikan, dan interaksi sosial dapat muncul dalam perangkat yang sama. Akibatnya, kesadaran mudah mengalami perpindahan orientasi tanpa sempat menyelesaikan pengalaman sebelumnya.

Masalah ini tidak semata-mata berkaitan dengan jumlah informasi. Ia menyangkut kontinuitas pengalaman. Kesadaran membutuhkan kemampuan menghubungkan pengalaman masa lalu, keadaan kini, dan kemungkinan masa depan. Jika setiap pengalaman diperlakukan sebagai unit terpisah yang segera digantikan pengalaman lain, narasi diri dapat kehilangan kedalaman temporal.

Konsep *storied identity* dalam kajian agama dan masyarakat berjaringan membantu menjelaskan bahwa identitas tidak hanya terdiri atas atribut statis, melainkan dibangun melalui cerita yang

menghubungkan pengalaman menjadi suatu pola makna.[399] Dalam ruang digital, cerita tersebut dapat diproduksi secara terus-menerus, tetapi sekaligus terpecah karena setiap unggahan berdiri sebagai fragmen. Tantangannya adalah mengubah fragmen menjadi narasi, bukan sekadar menumpuk fragmen menjadi arsip.

Fragmentasi juga mempunyai sisi positif. Berbagai ruang digital memungkinkan seseorang menemukan komunitas yang sebelumnya tidak tersedia dalam lingkungan geografisnya. Seseorang dapat menemukan kelompok intelektual, spiritual, profesional, atau kreatif yang memperluas pengalaman hidup. Fragmentasi karena itu tidak selalu merupakan masalah; ia dapat menjadi bentuk diferensiasi sosial yang produktif.

Yang menentukan adalah keberadaan pusat integrasi. Dalam kerangka *Kitab Diri*, pusat tersebut tidak harus berupa satu persona yang identik dalam semua keadaan. Ia lebih tepat dipahami sebagai kontinuitas orientasi: nilai yang memungkinkan seseorang mengenali dirinya meskipun bentuk ekspresinya berubah.

Di sini dimensi spiritual menjadi relevan. Jiwa yang terintegrasi bukan jiwa yang tidak memiliki konflik, melainkan jiwa yang mampu mengolah konflik tanpa kehilangan arah. Dunia digital sering memperbanyak suara eksternal; integrasi diri menuntut kemampuan membedakan suara yang harus didengarkan dari suara yang hanya perlu dilewati.

Fragmentasi digital juga menuntut praktik jeda. Jeda bukan sekadar meninggalkan perangkat, tetapi menciptakan ruang di mana pengalaman digital dapat diolah menjadi kesadaran. Tanpa jeda, informasi tetap menjadi rangsangan; dengan refleksi, ia dapat berubah

menjadi pengetahuan; dengan penghayatan, pengetahuan dapat berubah menjadi kebijaksanaan.

Dengan demikian, problem utama era digital bukan banyaknya identitas, melainkan hilangnya kemampuan untuk menghubungkan identitas-identitas tersebut dalam suatu horizon makna. Diri tidak membutuhkan keseragaman, tetapi membutuhkan integrasi. Ia boleh berlapis tanpa harus terpecah; boleh berubah tanpa kehilangan orientasi; boleh hadir di banyak dunia tanpa kehilangan pusat batinnya.

## Representasi Diri dan Validasi Sosial

Representasi diri selalu memiliki dimensi sosial. Manusia tidak hanya ingin menjadi dirinya sendiri; ia juga ingin dikenali sebagai seseorang oleh orang lain. Pengakuan sosial memberikan bahasa yang memungkinkan seseorang mengetahui bahwa identitas yang ia klaim memiliki tempat dalam dunia bersama. Karena itu, kebutuhan akan validasi bukan sesuatu yang dengan sendirinya patologis. Persoalan muncul ketika validasi berubah dari salah satu unsur kehidupan sosial menjadi sumber utama nilai diri.

Media digital memperkuat kemungkinan tersebut karena validasi dibuat lebih terlihat dan lebih terukur. Tanda suka, komentar, jumlah pengikut, jumlah tayangan, dan indikator keterlibatan lainnya menjadikan respons sosial dapat diamati secara hampir seketika. Pengakuan yang dahulu berlangsung melalui isyarat sosial yang kompleks kini sebagian diterjemahkan menjadi angka.

Kuantifikasi memberikan ilusi kepastian. Seseorang dapat melihat angka dan merasa mengetahui seberapa besar dirinya dihargai. Padahal, angka tersebut hanya mengukur bentuk keterlibatan tertentu.

Ia tidak mengukur kedalaman relasi, kualitas karakter, kebenaran gagasan, atau nilai moral seseorang. Kesalahan kategoris terjadi ketika ukuran kuantitatif diperlakukan sebagai ukuran ontologis.

Representasi diri kemudian dapat bergeser menjadi strategi memperoleh validasi. Pengguna belajar bahwa bentuk tertentu menghasilkan respons tertentu. Ia menyesuaikan citra, bahasa, waktu publikasi, bahkan opini agar memperoleh perhatian. Dalam keadaan seperti ini, ekspresi diri secara perlahan tunduk kepada logika respons.

Bernie Hogan membantu memperlihatkan bahwa media sosial menghasilkan bentuk presentasi diri yang bersifat kuratorial: pengguna tidak hanya tampil dalam situasi langsung, tetapi juga menyusun artefak yang dapat dikonsumsi audiens.[400] Kurasi tersebut memberi manusia kekuasaan untuk memilih bagaimana dirinya dikenang. Namun, kekuasaan yang sama dapat berubah menjadi beban, karena citra yang telah berhasil mendapatkan respons harus terus dipertahankan.

Validasi sosial juga dapat menciptakan ketergantungan temporal. Setelah memperoleh respons tertentu, individu mungkin terdorong mengulang pola yang sama. Pengulangan membentuk kebiasaan; kebiasaan membentuk preferensi; preferensi akhirnya dapat mengubah persepsi mengenai siapa dirinya. Seseorang bukan lagi sekadar mencari pengakuan untuk apa yang ia lakukan, tetapi mulai melakukan sesuatu agar memperoleh pengakuan.

Perbedaan antara keduanya sangat penting. Pada kondisi pertama, validasi datang setelah tindakan yang dianggap bermakna. Pada kondisi kedua, tindakan diproduksi demi validasi. Yang pertama masih

mempertahankan pusat normatif dalam diri; yang kedua memindahkan pusat normatif kepada audiens.

Dalam perspektif etika dan spiritual, persoalan tersebut dapat dirumuskan sebagai pertanyaan tentang siapa yang menjadi "penonton utama" dari kehidupan seseorang. Jika setiap tindakan terutama diarahkan kepada penonton digital, maka ruang batin dapat kehilangan otonominya. Kehidupan menjadi pertunjukan yang tidak pernah selesai karena selalu terdapat kemungkinan untuk dilihat, dinilai, dibandingkan, dan dikomentari.

Namun kritik terhadap validasi sosial tidak boleh berubah menjadi romantisasi individualisme. Manusia memang membutuhkan orang lain. Pengakuan, persahabatan, penghargaan, dan penerimaan sosial merupakan bagian penting dari kehidupan manusia. Yang perlu dijaga adalah proporsi: pengakuan sosial dapat memperkaya identitas, tetapi tidak boleh menjadi satu-satunya fondasi identitas.

Q.S. al-Ḥujurāt 49:13 memberikan perspektif penting bahwa keragaman sosial memiliki fungsi *taʿāruf*, yakni saling mengenal, sementara ukuran kemuliaan tidak ditentukan oleh kategori sosial yang tampak.[401] Ayat tersebut tidak berbicara mengenai media digital secara langsung, tetapi prinsipnya relevan bagi kritik terhadap budaya validasi: nilai manusia tidak identik dengan atribut sosial yang dapat dipertontonkan.

Dari sini dapat dirumuskan sebuah prinsip penting bagi *Kitab Diri*: representasi seharusnya menjadi jendela menuju diri, bukan penjara bagi diri. Seseorang perlu dapat menampilkan dirinya tanpa menjadi tawanan dari citra yang ditampilkan. Ia perlu mampu menerima apresiasi tanpa menggantungkan eksistensi kepadanya, dan menerima

kritik tanpa menjadikan kritik tersebut sebagai definisi final tentang siapa dirinya.

Validasi sosial menjadi sehat ketika ia berfungsi sebagai dialog. Ia menjadi destruktif ketika berubah menjadi hakim tunggal. Diri yang matang menerima pandangan orang lain, tetapi tetap memiliki kemampuan untuk menilai pandangan tersebut melalui kesadaran, akal, nilai, dan orientasi moral yang lebih dalam.

## Artificial Intelligence dan Pertanyaan tentang Kesadaran

Kemunculan kecerdasan artifisial membawa persoalan baru bagi filsafat jiwa karena teknologi tidak lagi hanya meniru kemampuan fisik manusia, tetapi juga menghasilkan bahasa, pemecahan masalah, gambar, musik, dialog, dan bentuk respons yang menyerupai aktivitas kognitif. Kemampuan tersebut memunculkan pertanyaan yang jauh lebih dalam daripada pertanyaan mengenai kecanggihan teknologi: apakah kemampuan menghasilkan perilaku yang tampak cerdas dapat disebut sebagai bukti adanya kesadaran?

Pertanyaan ini harus dibedakan dari pertanyaan tentang kecerdasan. Sistem dapat menghasilkan keluaran yang kompleks tanpa harus mengalami dunia sebagaimana manusia mengalaminya. Kesadaran bukan sekadar kemampuan memproses informasi. Ia berkaitan dengan pengalaman subjektif, yaitu adanya sesuatu yang "dirasakan" dari sudut pandang subjek.

Perbedaan tersebut membuat persoalan kesadaran artifisial tidak dapat diselesaikan hanya dengan mengamati kualitas percakapan. Sistem yang mampu memberikan jawaban tentang kesedihan tidak dengan sendirinya mengalami kesedihan. Sistem yang mampu

menjelaskan doa tidak otomatis memiliki pengalaman religius. Kemampuan menggunakan konsep mengenai pengalaman tidak identik dengan mengalami pengalaman.

Perdebatan ilmiah mengenai kesadaran AI menunjukkan kompleksitas tersebut. Patrick Butlin dan para penulis lain membandingkan sistem AI dengan sejumlah teori ilmiah mengenai kesadaran, termasuk *global workspace theory*, *higher-order theories*, *predictive processing*, *attention schema theory*, dan teori pemrosesan berulang. Mereka menyimpulkan bahwa sistem AI yang ada ketika analisis tersebut dilakukan tidak menunjukkan indikator yang cukup untuk disebut sadar, meskipun mereka juga menilai bahwa secara teknis tidak terdapat hambatan yang jelas untuk membayangkan sistem masa depan yang memenuhi sebagian indikator tersebut.[402]

Kesimpulan semacam itu penting karena menahan dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah antropomorfisme, yakni menganggap setiap kemampuan bahasa sebagai bukti pengalaman batin. Ekstrem kedua adalah dogmatisme, yakni menyatakan secara apriori bahwa mesin tidak mungkin memiliki kesadaran dalam keadaan apa pun. Keduanya melampaui apa yang dapat dipastikan oleh pengetahuan saat ini.

Dalam kerangka *Kitab Diri*, persoalan tersebut menjadi semakin tajam. Jika diri dipahami hanya sebagai kumpulan fungsi kognitif, maka mesin yang berhasil mereplikasi fungsi-fungsi tersebut tampaknya dapat disebut memiliki diri. Namun, jika diri mencakup pengalaman subjektif, orientasi moral, keterbatasan eksistensial, tubuh yang dihayati, relasi sosial, dan kedalaman pengalaman, persoalannya menjadi jauh lebih kompleks.

Pertanyaan mengenai kesadaran AI dengan demikian sekaligus merupakan pertanyaan tentang manusia. Kita baru menyadari betapa sulitnya mendefinisikan kesadaran ketika berhadapan dengan sesuatu yang dapat menampilkan perilaku mirip manusia tanpa memiliki kepastian bahwa di balik perilaku tersebut terdapat pengalaman subjektif.

Perspektif fenomenologis membantu memperjelas masalah ini. Kesadaran bukan hanya objek yang dapat diamati dari luar, melainkan pengalaman dari sudut pandang pertama. Karena itu, terdapat jurang antara *behavioral equivalence* dan *experiential equivalence*. Dua sistem dapat memberikan respons yang sama tanpa harus mengalami keadaan batin yang sama.

Dalam perspektif spiritual, jurang tersebut bahkan lebih signifikan. Jiwa tidak dapat begitu saja direduksi menjadi performa linguistik atau kecakapan komputasional. Jika dimensi spiritual manusia mencakup orientasi kepada makna transenden, tanggung jawab moral, kesadaran akan kefanaan, dan pengalaman batin, maka pengembangan AI justru menuntut manusia memperjelas kembali apa yang dimaksud dengan "manusia".

Hal ini tidak mengurangi arti penting AI. Sebaliknya, semakin canggih teknologi meniru kemampuan manusia, semakin mendesak kebutuhan untuk membedakan kemampuan dan keberadaan, fungsi dan pengalaman, simulasi dan penghayatan. Pertanyaan tentang apakah mesin dapat sadar tidak boleh membuat manusia lupa bertanya apakah manusia sendiri masih sadar terhadap cara ia menggunakan kesadarannya.

AI pada akhirnya berfungsi sebagai cermin filosofis. Ia memaksa manusia melihat bahwa kecerdasan bukan satu-satunya dasar untuk mendefinisikan diri. Jika suatu hari mesin mampu menampilkan sebagian besar kemampuan kognitif manusia, maka ukuran kemanusiaan harus dicari pada struktur pengalaman, tanggung jawab, relasi, tubuh, moralitas, dan orientasi makna yang lebih dalam.

## Teknologi dan Pengalaman Keagamaan

Teknologi digital tidak hanya mengubah cara manusia bekerja dan berkomunikasi; ia juga mengubah kondisi sosial tempat pengalaman keagamaan berlangsung. Doa, pengajaran agama, kajian, pembacaan teks suci, komunitas, konsultasi keagamaan, dan bentuk-bentuk ekspresi spiritual kini dapat berlangsung melalui media digital. Perubahan ini tidak berarti pengalaman keagamaan menjadi "tidak nyata". Yang berubah adalah medium, struktur relasi, otoritas, ritme, dan bentuk kehadirannya.

Kajian mengenai *digital religion* menunjukkan bahwa hubungan agama dan media baru tidak dapat dipahami melalui dikotomi sederhana antara agama "online" dan agama "offline". Heidi Campbell menunjukkan bahwa praktik keagamaan dalam masyarakat berjaringan melibatkan komunitas yang terhubung, identitas yang dinarasikan, perubahan otoritas, praktik yang berkonvergensi, dan realitas yang berlangsung pada banyak lokasi sekaligus.[403]

Kerangka tersebut penting karena pengalaman keagamaan manusia tidak pernah hanya terdiri atas pengalaman batin. Ia juga memiliki dimensi sosial, simbolik, ritual, tekstual, dan institusional. Ketika

medium berubah, hubungan antardimensi tersebut ikut mengalami penataan ulang.

Ruang digital dapat memperluas akses kepada sumber keagamaan. Seseorang yang secara geografis jauh dari lembaga pendidikan atau komunitas tertentu dapat memperoleh pengajaran dari berbagai tradisi dan tokoh. Bagi sebagian orang, hal tersebut membuka jalan bagi pembelajaran yang sebelumnya tidak tersedia. Namun, perluasan akses sekaligus memperbesar persoalan seleksi dan otoritas. Banyaknya suara tidak otomatis menghasilkan kedalaman pengetahuan.

Heidi Campbell memperlihatkan bahwa otoritas keagamaan dalam lingkungan internet perlu dipahami secara berlapis. Otoritas dapat berkaitan dengan posisi pemimpin, struktur kelembagaan, ideologi komunitas, dan teks atau sumber ajaran.[404] Kerangka ini membantu menjelaskan mengapa teknologi tidak secara sederhana "menghapus" otoritas agama. Ia justru mengubah cara otoritas dinegosiasikan.

Persoalan autentisitas juga menjadi sentral. Apakah mengikuti pengajian melalui layar sama dengan hadir secara fisik? Apakah doa yang dilakukan melalui ruang digital memiliki nilai spiritual yang sama dengan doa yang berlangsung dalam ruang sakral? Pertanyaan tersebut tidak dapat dijawab hanya dengan kategori teknologi. Pengalaman religius memiliki dimensi subjektif yang tidak seluruhnya ditentukan oleh medium.

William James, dalam kajiannya mengenai pengalaman keagamaan, memberikan perhatian besar pada pengalaman individual, termasuk konversi, mistisisme, dan transformasi kehidupan. Pendekatannya tidak menjadikan institusi sebagai satu-satunya pusat analisis pengalaman religius.[405] Perspektif tersebut dapat membantu memahami mengapa

medium baru tidak otomatis menghapus pengalaman religius: pengalaman manusia selalu memiliki dimensi personal yang dapat mengambil bentuk berbeda.

Namun, pendekatan James tidak boleh diterapkan tanpa kritik. Pengalaman religius dalam tradisi Islam, misalnya, tidak hanya dinilai dari intensitas subjektifnya. Pengalaman spiritual juga berhadapan dengan wahyu, norma, akhlak, dan pertanggungjawaban. Pengalaman yang terasa sangat kuat tidak dengan sendirinya menjadi benar. Intensitas psikologis tidak identik dengan validitas teologis.

Teknologi digital juga membuka kemungkinan komodifikasi pengalaman keagamaan. Ceramah dapat diproduksi sebagai konten, nasihat spiritual menjadi materi singkat, dan pengalaman ibadah dapat dikemas dalam logika keterlihatan. Bukan berarti seluruh digitalisasi agama merupakan komersialisasi; tetapi struktur platform dapat mendorong agama memasuki logika perhatian yang sama dengan konten lainnya.

Di sini muncul persoalan yang bersifat spiritual: apakah teknologi memperdalam perhatian atau justru memecahnya? Media yang sama dapat melakukan keduanya. Sebuah tayangan kajian dapat membantu seseorang memahami agama; notifikasi yang muncul selama kajian dapat mengganggu konsentrasi. Sebuah aplikasi dapat membantu disiplin ibadah; mekanisme statistik dapat pula mengubah ibadah menjadi performa kuantitatif.

Teknologi karena itu sebaiknya dipahami sebagai medium yang mempunyai *affordances*, bukan sebagai penyebab tunggal pengalaman religius. Ia membuka kemungkinan tertentu dan membatasi

kemungkinan lain. Manusia tetap menjadi pelaku yang menafsirkan, memilih, dan mengarahkan penggunaan medium.

Pengalaman keagamaan di era digital membutuhkan kedewasaan baru: kemampuan membedakan antara akses kepada agama dan penghayatan agama, antara informasi keagamaan dan transformasi spiritual, antara visibilitas kesalehan dan kedalaman kesadaran. Dunia digital dapat menjadi ruang pencarian makna, tetapi ia tidak dapat menggantikan kerja batin yang membuat makna tersebut sungguh-sungguh dihayati.

## Masa Depan Jiwa dan Religious Experience

Pertanyaan mengenai masa depan jiwa di tengah perkembangan teknologi tidak terutama berkaitan dengan apakah manusia akan menjadi "lebih spiritual" atau "kurang spiritual". Pertanyaan yang lebih mendasar adalah bagaimana bentuk pengalaman manusia akan berubah ketika lingkungan digital semakin menyatu dengan kehidupan sehari-hari. Jika teknologi semakin mampu mengantisipasi keinginan, menyediakan informasi, memediasi relasi, dan bahkan menghasilkan percakapan yang menyerupai relasi manusia, maka struktur pengalaman batin akan menghadapi kondisi baru yang belum pernah sepenuhnya dikenal dalam sejarah manusia.

Masa depan *religious experience* karena itu tidak dapat diprediksi hanya dengan melihat jumlah pengguna teknologi atau perkembangan kecerdasan artifisial. Pengalaman religius tidak sekadar merupakan produk medium. Ia melibatkan interpretasi manusia terhadap kehidupan, penderitaan, kematian, harapan, keterbatasan, transendensi, dan makna. Selama manusia tetap berhadapan dengan

pertanyaan-pertanyaan eksistensial tersebut, kebutuhan terhadap makna tidak hilang hanya karena medium komunikasi berubah.

Ninian Smart menempatkan pengalaman keagamaan dalam hubungan dengan berbagai dimensi kehidupan agama, sehingga pengalaman tidak dipahami sebagai fenomena yang terisolasi dari doktrin, praktik, simbol, dan kehidupan komunitas.[406] Kerangka ini penting untuk masa depan karena memungkinkan pembedaan antara pengalaman religius sebagai pengalaman personal dan agama sebagai sistem kehidupan yang lebih luas.

Perkembangan digital mungkin justru memperbanyak bentuk pengalaman yang oleh pengguna dianggap spiritual. Musik, meditasi, percakapan, visualisasi, komunitas virtual, aplikasi refleksi, dan berbagai bentuk praktik kontemplatif dapat berlangsung melalui perangkat digital. Akan tetapi, bertambahnya bentuk pengalaman tidak berarti bertambahnya kedalaman spiritual.

Tantangan terbesar mungkin terletak pada kecepatan. Pengalaman spiritual secara tradisional sering berkaitan dengan kesabaran, pengulangan, disiplin, keheningan, dan pembentukan karakter. Lingkungan digital justru dibangun untuk kecepatan respons. Ketegangan antara dua ritme ini akan menjadi salah satu persoalan penting bagi kehidupan spiritual masa depan.

William James menunjukkan bahwa pengalaman religius dapat berhubungan dengan perubahan mendalam dalam kehidupan seseorang, bukan sekadar dengan pengalaman emosional sesaat.[407] Prinsip ini menjadi penting ketika pengalaman spiritual mulai diproduksi dalam bentuk konten. Sebuah pengalaman yang menggetarkan selama beberapa detik tidak otomatis menghasilkan

transformasi. Ukuran yang lebih serius adalah apakah pengalaman tersebut mengubah cara seseorang menjalani kehidupan.

Dalam tradisi keagamaan, pengalaman juga berhubungan dengan praktik dan etika. Karena itu, masa depan pengalaman religius tidak seharusnya dinilai berdasarkan seberapa imersif teknologi yang digunakan, melainkan berdasarkan apa yang terjadi pada manusia setelah pengalaman tersebut. Apakah ia menjadi lebih jujur, lebih bertanggung jawab, lebih mampu mengendalikan diri, lebih peduli terhadap sesama, dan lebih sadar terhadap keterbatasannya? Pertanyaan-pertanyaan semacam itu lebih penting daripada seberapa realistis lingkungan virtual yang digunakan.

Kecerdasan artifisial menambahkan dimensi baru. Manusia mungkin dapat berbicara dengan sistem AI mengenai kegelisahan, doa, kematian, atau pertanyaan metafisik. Sistem dapat menghasilkan jawaban yang terasa empatik dan terstruktur. Namun, relasi semacam itu menimbulkan pertanyaan mengenai sumber pengalaman dan otoritas. Apakah respons yang menenangkan merupakan pengalaman spiritual, atau hanya mediasi bahasa yang menyerupai pendampingan?

Tidak ada alasan untuk menganggap teknologi tidak dapat membantu pencarian spiritual. Namun, teknologi perlu ditempatkan sebagai medium, bukan sebagai sumber transendensi itu sendiri. Ketika medium diperlakukan sebagai sumber, terjadi pergeseran yang berbahaya: manusia mulai menganggap kemampuan teknologi untuk mensimulasikan pengalaman sebagai bukti bahwa teknologi memiliki makna yang sama dengan pengalaman itu sendiri.

Masa depan jiwa mungkin justru menuntut manusia mengembangkan kembali kemampuan yang tampak sederhana tetapi

semakin mahal: diam, hadir, mengingat, merenung, membaca secara mendalam, berdoa tanpa kebutuhan untuk ditampilkan, dan berada bersama orang lain tanpa perantara layar. Keheningan menjadi bukan penolakan terhadap teknologi, melainkan cara mempertahankan ruang batin yang tidak sepenuhnya dikolonisasi oleh teknologi.

Dengan demikian, masa depan *religious experience* bukan terutama persoalan teknologi apa yang akan digunakan manusia, melainkan manusia macam apa yang menggunakan teknologi tersebut. Medium dapat berubah secara radikal, sementara pertanyaan tentang makna tetap kembali kepada subjek yang menghayatinya. Masa depan spiritualitas akan ditentukan oleh kemampuan manusia mempertahankan kedalaman pengalaman di tengah dunia yang semakin mampu memproduksi simulasi pengalaman.

## Etika Manusia dalam Era Digital

Persoalan etika manusia di era digital pada akhirnya tidak dapat diselesaikan hanya dengan membuat daftar larangan terhadap teknologi. Teknologi bukan agen moral yang berdiri di luar manusia. Ia dirancang, dikembangkan, digunakan, dipasarkan, dan diarahkan oleh manusia serta institusi. Karena itu, pertanyaan etis yang mendasar bukan sekadar “apa yang dapat dilakukan teknologi?”, tetapi “manusia seperti apa yang sedang dibentuk oleh cara teknologi digunakan?”

Pertanyaan tersebut mengembalikan pembahasan kepada struktur jiwa. Jika manusia dipahami sebagai makhluk yang memiliki dorongan, kesadaran, kemampuan memahami, orientasi nilai, dan dimensi sosial, maka teknologi digital menjadi lingkungan baru tempat seluruh dimensi tersebut berinteraksi. Teknologi dapat memperkuat pengetahuan,

tetapi juga memperbesar kesombongan; memperluas komunikasi, tetapi juga mempercepat fitnah; memperluas kebebasan berekspresi, tetapi juga memperbesar kemampuan melukai; mempertemukan manusia, tetapi juga dapat menghasilkan keterasingan.

Karena itu, etika digital tidak cukup didasarkan pada kemampuan teknis untuk menghindari bahaya. Ia membutuhkan pembentukan karakter. Seseorang dapat mengetahui aturan privasi tetapi tetap mengeksploitasi orang lain. Seseorang dapat memahami mekanisme algoritma tetapi tetap menggunakannya untuk manipulasi. Pengetahuan mengenai teknologi tidak otomatis menghasilkan kebijaksanaan dalam penggunaannya.

Q.S. al-Nūr 24:15 memberikan prinsip yang sangat relevan bagi budaya komunikasi digital: manusia diperingatkan karena menyampaikan sesuatu yang tidak diketahuinya dan menganggapnya ringan, padahal perkara tersebut dipandang serius.[408] Ayat tersebut berbicara dalam konteks tertentu, tetapi prinsip epistemik dan moralnya memiliki relevansi kuat bagi ruang digital: kecepatan menyebarkan informasi tidak menghapus tanggung jawab atas kebenarannya.

Persoalan tersebut semakin penting karena media digital mengurangi biaya penyebaran. Seseorang dapat meneruskan informasi hanya dengan satu tindakan sederhana, sementara konsekuensi sosialnya dapat berlangsung jauh lebih luas. Ketidakseimbangan antara kemudahan tindakan dan besarnya dampak menjadikan disiplin moral semakin penting.

Etika digital juga harus memperhatikan martabat manusia. UNESCO dalam *Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence*

menempatkan martabat manusia dan hak asasi manusia sebagai nilai utama, bersama prinsip seperti keadilan, transparansi, keberlanjutan, serta pengawasan manusia.[409] Kerangka tersebut penting karena menunjukkan bahwa kecanggihan sistem tidak dapat menjadi alasan untuk menghapus tanggung jawab manusia.

Pengawasan manusia mempunyai makna filosofis yang lebih dalam daripada sekadar prosedur administratif. Ia menegaskan bahwa keputusan yang berdampak pada manusia tidak boleh sepenuhnya dilepaskan kepada sistem otomatis. Algoritma dapat membantu keputusan, tetapi tanggung jawab moral tetap membutuhkan subjek yang dapat dimintai pertanggungjawaban.

Dalam perspektif *Kitab Diri*, prinsip ini dapat dirumuskan sebagai kesinambungan antara kebebasan dan tanggung jawab. Kebebasan digital memperluas kemampuan manusia untuk berbicara, mencipta, menyimpan, mengakses, dan menyebarkan. Semakin besar kemampuan tersebut, semakin besar pula kebutuhan terhadap pengendalian diri. Kebebasan tanpa pengendalian mudah berubah menjadi impulsivitas yang memperoleh daya jangkau teknologi.

Etika digital juga harus melampaui hubungan manusia dengan manusia dan memasukkan hubungan manusia dengan lingkungan. Infrastruktur digital membutuhkan energi, bahan mentah, pusat data, dan jaringan fisik. UNESCO memasukkan keberlanjutan sebagai salah satu nilai utama dalam etika AI karena dampak teknologi tidak berhenti pada ruang virtual.[410] Dunia digital tetap memiliki jejak material.

Pada tingkat personal, etika digital dapat dirumuskan dalam beberapa prinsip yang bersumber dari struktur diri: perhatian harus dijaga agar tidak sepenuhnya dikuasai rangsangan; akal harus

digunakan untuk memeriksa informasi; dorongan harus dikendalikan agar tidak menjadikan teknologi sebagai sarana pemuasan impuls; kesadaran batin harus mempertahankan kemampuan mengambil jarak; dan kehidupan sosial harus diarahkan kepada penghormatan terhadap martabat orang lain.

Prinsip tersebut menunjukkan bahwa etika digital pada dasarnya adalah persoalan pendidikan jiwa dalam lingkungan baru. Tidak cukup mengajarkan "cara menggunakan teknologi". Yang dibutuhkan adalah pembentukan manusia yang mampu menggunakan teknologi tanpa kehilangan dirinya.

Masa depan teknologi karena itu seharusnya tidak diukur hanya berdasarkan peningkatan kecepatan, kapasitas, kecerdasan, atau otomatisasi. Ukuran yang lebih mendasar adalah apakah teknologi membantu manusia menjadi lebih manusiawi. Teknologi yang semakin kuat tetapi menghasilkan manusia yang semakin impulsif, terpecah, mudah dimanipulasi, dan kehilangan kedalaman tidak dapat disebut sebagai kemajuan tanpa catatan.

Etika digital pada akhirnya mengembalikan manusia kepada pertanyaan klasik mengenai penguasaan diri. Teknologi hanyalah alat sampai manusia menyerahkan arah kehidupannya kepadanya. Ketika alat mulai menentukan apa yang diperhatikan, apa yang diinginkan, siapa yang dipercaya, dan bagaimana seseorang menilai dirinya, persoalan etika telah berubah menjadi persoalan eksistensial.

Karena itu, tugas utama manusia di era digital bukan melarikan diri dari teknologi, melainkan membangun relasi yang matang dengannya. Teknologi harus ditempatkan dalam horizon nilai, bukan nilai ditempatkan dalam horizon teknologi. Di situlah kebebasan, kesadaran, tanggung jawab, dan martabat manusia menemukan kembali pusatnya.

# BAGIAN VI
# MEMBACA KITAB DIRI
# BAB XV — METODOLOGI PEMBACAAN JIWA

## Pembacaan Diri sebagai Proses Reflektif

Membaca diri pada dasarnya merupakan tindakan epistemologis yang sekaligus etis dan spiritual. Manusia tidak hanya berhadapan dengan dunia sebagai sesuatu yang berada di luar dirinya, tetapi juga dengan suatu dunia batin yang terus-menerus membentuk cara ia melihat, menilai, menghendaki, mengingat, dan bertindak. Karena itu, "kitab diri" tidak dapat diperlakukan sebagai teks yang selesai dibaca dalam satu kesempatan. Ia merupakan teks yang terus ditulis melalui pengalaman, pilihan, kebiasaan, relasi, kegagalan, keberhasilan, kecenderungan nafs, serta kualitas hubungan manusia dengan Allah. Membacanya menuntut kesabaran hermeneutis: kemampuan untuk menunda penilaian agar makna suatu pengalaman tidak segera ditentukan oleh dorongan yang sedang menguasai diri.

Dalam kerangka tasawuf, pembacaan semacam itu berhubungan erat dengan pembedaan antara penglihatan lahir dan penglihatan batin. Al-Ghazālī memberikan tempat penting kepada konsep *baṣīrah* sebagai kemampuan batin untuk menangkap makna yang tidak selalu tersedia bagi persepsi indrawi. Karena itu, persoalan utama pembacaan diri bukan sekadar apakah seseorang mampu melihat apa yang terjadi, melainkan apakah ia mampu memahami apa yang sedang terjadi di dalam dirinya ketika peristiwa tersebut berlangsung. Penglihatan dapat

menangkap tindakan, tetapi *baṣīrah* menuntut pembacaan terhadap motif; penglihatan mengenali ucapan, sedangkan *baṣīrah* menelusuri dorongan yang melahirkannya.[411]

Konsekuensinya, membaca diri tidak identik dengan mengumpulkan informasi mengenai diri. Pengetahuan mengenai diri dapat berhenti pada inventarisasi karakter: seseorang menyebut dirinya mudah marah, sensitif, ambisius, pemalu, atau membutuhkan pengakuan. Pembacaan spiritual bergerak lebih jauh dengan mempertanyakan struktur batin yang membuat kecenderungan tersebut berulang. Mengapa pujian tertentu membangkitkan kegembiraan yang berlebihan? Mengapa kritik tertentu menimbulkan kemarahan yang tidak proporsional? Mengapa kegagalan orang lain kadang menghadirkan kepuasan tersembunyi? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini mengubah introspeksi dari sekadar pengenalan sifat menjadi penyelidikan terhadap mekanisme batin.

Di sinilah pembacaan reflektif berbeda secara mendasar dari respons reaktif. Respons reaktif menerima pengalaman sebagai perintah untuk segera menilai: seseorang tersinggung, lalu segera menyimpulkan bahwa orang lain memang berniat merendahkannya; sebuah rencana gagal, lalu kegagalan itu segera dibaca sebagai tanda bahwa seluruh keadaan sedang memusuhinya. Refleksi menciptakan jarak antara peristiwa dan penilaian. Jarak tersebut bukan bentuk pengingkaran terhadap pengalaman, melainkan ruang epistemik yang memungkinkan pengalaman diperiksa sebelum diberi makna.

Tawaqquf, dalam pengertian metodologis yang digunakan di sini, merupakan kemampuan untuk berhenti sebelum menafsirkan. Ia bukan pasivitas dan bukan pula keraguan tanpa akhir. Tawaqquf

merupakan disiplin untuk tidak menyerahkan fungsi penafsiran kepada emosi yang sedang memuncak. Ketika kemarahan menguasai kesadaran, misalnya, kemampuan membedakan antara fakta dan tafsir menjadi melemah. Orang bukan lagi sekadar mengalami kemarahan; ia mulai melihat dunia melalui kemarahannya. Karena itu, pembacaan diri yang matang membutuhkan ketenangan relatif sebelum suatu pengalaman ditafsirkan sebagai pengetahuan mengenai diri.

Prinsip tersebut memiliki implikasi penting bagi metodologi spiritual. Tidak semua suara batin memiliki bobot epistemik yang sama. Perasaan dapat benar-benar dirasakan, tetapi intensitas perasaan tidak dengan sendirinya membuktikan kebenaran penafsiran yang menyertainya. Kesedihan adalah fakta pengalaman; kesimpulan "Allah telah meninggalkanku" adalah interpretasi. Kecemasan adalah pengalaman psikologis; kesimpulan "masa depanku pasti buruk" merupakan konstruksi pikiran. Dengan membedakan keduanya, pembacaan diri memperoleh ketelitian yang sering hilang ketika pengalaman batin langsung diperlakukan sebagai kebenaran metafisis.

Maka, membaca kitab diri menuntut suatu bentuk disiplin yang dapat disebut sebagai *reflektive delay*: penundaan sadar antara kejadian dan penilaian. Dalam jeda itu, manusia berusaha melihat bukan hanya apa yang terjadi, tetapi juga bagaimana dirinya bereaksi terhadap apa yang terjadi. Jeda tersebut membuka kemungkinan bahwa persoalan sesungguhnya bukan semata-mata berada pada objek pengalaman, melainkan pada cara ego menyusun pengalaman tersebut menjadi cerita tentang dirinya.

Kitab diri karenanya tidak dibaca untuk menemukan pembenaran terhadap citra diri yang telah dimiliki. Ia dibaca justru untuk

menemukan bagian-bagian diri yang selama ini tersembunyi di balik citra tersebut. Pembacaan yang benar dapat mengganggu kenyamanan ego karena ia memperlihatkan bahwa niat yang tampak luhur dapat bercampur dengan kebutuhan akan pengakuan, bahwa amal dapat disusupi keinginan dipandang baik, dan bahwa kesalehan pun dapat menjadi medan baru bagi ujub. Dalam tradisi al-Ghazālī, pengawasan dan pemeriksaan diri ditempatkan sebagai bagian penting dari disiplin ketekunan spiritual, bersama penetapan komitmen, *muraqabah*, *muhasabah*, *mu'āqabah*, *mujāhadah*, dan *mu'ātabah*.[412]

Dengan demikian, pembacaan diri bukan aktivitas tambahan bagi kehidupan spiritual, melainkan salah satu bentuk kehidupan spiritual itu sendiri. Ia mengubah pengalaman menjadi bahan kesadaran dan kesadaran menjadi kemungkinan transformasi. Seseorang yang tidak pernah membaca dirinya akan terus mengulangi pola yang sama sambil menganggap setiap pengulangan sebagai kejadian baru. Sebaliknya, seseorang yang membaca dirinya secara reflektif mulai mengenali pola: kapan nafs menjadi defensif, kapan keinginan akan pengakuan muncul, kapan kemarahan mengambil alih penilaian, kapan ibadah berubah menjadi sumber kebanggaan, dan kapan kegagalan justru membuka ruang pertobatan.

Di titik ini, kitab diri tidak lagi dipahami sebagai metafora yang indah, melainkan sebagai konstruksi metodologis. Membacanya berarti mengembangkan kemampuan untuk melihat pengalaman tanpa segera dikuasai olehnya, menguji tafsir sebelum mempercayainya, dan menempatkan gerak batin di bawah horizon tanggung jawab moral serta kesadaran akan Allah. Tartil dalam membaca diri, dengan

demikian, adalah seni memperlambat kesimpulan agar kebenaran tidak dikalahkan oleh kecepatan reaksi.

## Muhasabah sebagai Praktik Pembacaan Diri

Jika pembacaan diri merupakan aktivitas epistemologis, *muḥāsabah* memberinya bentuk operasional. Manusia tidak cukup mengetahui bahwa dirinya memiliki kecenderungan tertentu; ia harus mengembangkan kemampuan untuk memperhitungkan bagaimana kecenderungan tersebut bekerja dalam tindakan konkret. *Muḥāsabah* karena itu bukan sekadar introspeksi dan bukan pula tindakan menyalahkan diri. Ia merupakan praktik penilaian moral terhadap diri yang menghubungkan kesadaran, tindakan, niat, dan konsekuensi.

Akar makna *muḥāsabah* berkaitan dengan tindakan menghitung, memperhitungkan, dan menilai. Dimensi "perhitungan" ini penting karena tasawuf tidak memandang kehidupan batin sebagai wilayah yang bebas dari pertanggungjawaban. Justru karena niat, kecenderungan, dan tindakan saling berhubungan, manusia perlu memiliki mekanisme untuk memeriksa apa yang telah dilakukan dan mengapa ia melakukannya. Al-Ghazālī menempatkan *muḥāsabah* dalam rangkaian disiplin pengawasan diri yang lebih luas, sehingga pemeriksaan tidak dilakukan setelah kerusakan terjadi saja, tetapi menjadi bagian dari pengendalian diri secara berkelanjutan.[413]

Tradisi Islam juga mengenal ungkapan yang dinisbatkan kepada ʻUmar ibn al-Khaṭṭāb, "ḥāsibū anfusakum qabla an tuḥāsabū"—perhitungkanlah diri kalian sebelum kalian diperhitungkan. Secara akademik, ungkapan ini perlu ditempatkan sebagai *atsar*, bukan sebagai hadis Nabi ﷺ. Riwayat tersebut memang tercatat dalam *al-*

*Zuhd* karya Aḥmad ibn Ḥanbal dan *Muḥāsabat al-Nafs* karya Ibn Abī al-Dunyā, tetapi sumber hadis yang diperiksa mencatat adanya keterputusan sanad dalam jalur yang dinilai oleh Ibn Kathīr; karena itu, atribusinya kepada ‘Umar lebih tepat disajikan secara hati-hati sebagai riwayat yang masyhur, bukan sebagai hadis marfū‘.[414]

Nilai metodologis ungkapan tersebut tidak bergantung pada penyematannya sebagai hadis. Ia mengandung gagasan penting bahwa pertanggungjawaban moral seharusnya didahului oleh kemampuan manusia mengadili dirinya sendiri. Dari sini *muḥāsabah* dapat dipahami sebagai latihan menghadirkan “pengadilan batin” sebelum tindakan menjadi sejarah yang tidak dapat diulang. Manusia meninjau niat sebelum tindakan, menjaga kesadaran ketika bertindak, dan mengevaluasi tindakan setelah selesai.

Atas dasar itu, pembacaan diri dapat dibedakan menjadi tiga horizon waktu. Pertama adalah *muḥāsabah qabliyah*, yakni pemeriksaan sebelum tindakan. Pertanyaan utamanya bukan sekadar “apa yang hendak aku lakukan?”, tetapi “dengan dorongan apa aku hendak melakukannya?” Satu tindakan yang sama dapat memiliki nilai moral yang berbeda karena perbedaan orientasi batin. Memberi, misalnya, dapat lahir dari kemurahan hati, rasa kasihan, kebutuhan akan pengakuan, atau keinginan mengendalikan penerima. Pembacaan sebelum tindakan memindahkan perhatian dari objek amal menuju struktur niat.

Kedua adalah *muḥāsabah ma‘iyyah*, pemeriksaan yang berlangsung bersamaan dengan tindakan. Di sini *muḥāsabah* bersinggungan dengan *murāqabah*: kesadaran bahwa tindakan manusia tidak berlangsung di ruang moral yang kosong. Pengawasan

terhadap diri berarti mempertahankan kemampuan untuk bertanya di tengah tindakan: apakah orientasi awal masih bertahan, atau telah bergeser? Seseorang mungkin memulai sebuah pekerjaan dengan niat pelayanan, tetapi secara perlahan mengubahnya menjadi pencarian prestise. Perubahan semacam ini sering tidak terasa karena ego tidak selalu bekerja melalui keputusan yang eksplisit; ia dapat bergerak melalui pergeseran kecil dalam perhatian dan kepentingan.

Ketiga adalah *muḥāsabah ba'diyah*, pemeriksaan setelah tindakan. Tahap ini penting karena ingatan manusia tidak netral. Setelah suatu tindakan selesai, ego cenderung menyusun narasi yang menguntungkan dirinya. Keberhasilan dibaca sebagai bukti kompetensi; kegagalan dialihkan kepada keadaan; amal dibaca sebagai bukti kesalehan; kesalahan orang lain diperbesar sementara kesalahan diri diperkecil. *Muḥāsabah ba'diyah* berfungsi sebagai mekanisme koreksi terhadap kecenderungan tersebut.

Pemeriksaan pascatindakan juga perlu dibedakan berdasarkan jenis pengalaman moral. Ketaatan perlu diperiksa bukan hanya dari sisi terlaksananya kewajiban, tetapi juga kemungkinan hadirnya ujub atau rasa superior. Kemaksiatan perlu dibaca dalam hubungannya dengan pertobatan dan perubahan, bukan sekadar penyesalan emosional. Adapun perkara yang mubah perlu diperiksa dari perspektif penggunaan waktu dan perhatian. Tidak setiap aktivitas yang secara hukum dibolehkan secara otomatis bernilai optimal bagi kehidupan seseorang. Di sini *muḥāsabah* bergerak dari pertanyaan "boleh atau tidak" menuju pertanyaan yang lebih eksistensial: "untuk apa waktuku digunakan?"

Pembedaan tersebut memperlihatkan bahwa *muḥāsabah* bukan mekanisme untuk memproduksi rasa bersalah. Jika ia hanya menghasilkan kecaman terhadap diri, maka pembacaan telah kehilangan fungsi transformasinya. Tujuan pemeriksaan adalah memperbaiki orientasi. Dalam tradisi al-Ghazālī, pemeriksaan diri berkaitan dengan tindakan korektif dan perjuangan melawan kecenderungan yang merusak, bukan dengan penghancuran psikologis terhadap pelakunya.[415] Kesalahan yang ditemukan harus menjadi pengetahuan bagi perbaikan, bukan bahan baru bagi keputusasaan.

Dalam kerangka "kitab diri", *muḥāsabah* dapat dipahami sebagai proses penyuntingan. Kehidupan memang terus menulis dirinya melalui tindakan, tetapi tidak setiap tulisan harus dipertahankan tanpa koreksi. Seseorang yang menemukan bahwa ia berulang kali bereaksi defensif terhadap kritik, misalnya, tidak cukup mencatat fakta tersebut. Ia perlu mengidentifikasi pola, kondisi pemicu, narasi pembenaran, dan tindakan korektif yang mungkin dilakukan. Di sinilah *muḥāsabah* mengubah pengalaman menjadi pembelajaran moral.

Al-Qur'an memberikan landasan yang kuat bagi orientasi evaluatif semacam ini dengan seruan agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok (Q.S. al-Ḥasyr 59: 18).[416] Ayat tersebut tidak sekadar mendorong penyesalan terhadap masa lalu. Ia mengandung struktur temporal yang khas: masa kini harus dibaca dalam horizon masa depan, sedangkan tindakan masa lalu harus dievaluasi berdasarkan arah kehidupan yang sedang dibangun. *Muḥāsabah*, karena itu, bukan nostalgia moral, melainkan orientasi teleologis terhadap pembentukan diri.

Ketiadaan praktik evaluasi yang teratur membuat pengalaman kehilangan fungsi pedagogisnya. Peristiwa datang dan pergi, tetapi pola batin tetap tinggal. Manusia dapat mengalami konflik berkali-kali tanpa pernah membaca bahwa sumber konflik yang berulang terletak pada kebutuhan dirinya akan kontrol; ia dapat menerima pujian berulang kali tanpa menyadari bahwa pujian tersebut menjadi bahan bakar bagi ego; ia dapat melakukan ibadah bertahun-tahun tanpa menyadari bahwa citra dirinya sebagai orang saleh perlahan menjadi objek pemujaan terselubung.

Karena itu, *muḥāsabah* menjadikan kitab diri sebagai teks yang dapat diedit. Ia tidak menghapus masa lalu, tetapi mengubah cara masa lalu bekerja dalam pembentukan masa depan. Pembacaan yang jujur memungkinkan manusia mengatakan: ini adalah kecenderunganku, ini kesalahanku, ini alasan yang selama ini kupakai untuk membenarkannya, dan ini bentuk perubahan yang perlu kuusahakan. Di situlah *muḥāsabah* memperoleh makna yang lebih dalam daripada sekadar evaluasi harian: ia menjadi disiplin untuk mempertahankan kemungkinan transformasi.

## Introspeksi dan Kesadaran Diri [Muraqabah Dzatiyah]

Introspeksi memperoleh kedalaman ketika kesadaran terhadap diri tidak berhenti pada pertanyaan mengenai isi pengalaman, tetapi bergerak menuju pemeriksaan terhadap struktur kesadaran yang mengalami pengalaman tersebut. Pertanyaan “apa yang kurasakan?” penting, tetapi belum mencukupi. Dalam kerangka tasawuf, pertanyaan tersebut dapat dilanjutkan menjadi: “mengapa aku merasakan demikian?”, “bagian mana dari diriku yang sedang bereaksi?”, dan

akhirnya, “bagaimana pengalaman ini memengaruhi hubunganku dengan Allah?” Pergeseran tersebut membuat introspeksi tidak sekadar menjadi pengamatan psikologis, tetapi menjadi latihan kesadaran moral dan spiritual.

Konsep *murāqabah* memberi orientasi penting bagi proses ini. Dalam tradisi tasawuf, *murāqabah* berhubungan dengan kesadaran akan pengawasan Allah terhadap hamba. Al-Ghazālī menempatkannya dalam rangkaian disiplin yang menghubungkan kesadaran kepada Allah dengan pengawasan terhadap gerak diri.[417] Karena itu, *murāqabah dzātiyah* dalam konstruksi pembahasan ini tidak dimaksudkan sebagai pengamatan diri yang terlepas dari Tuhan. Sebaliknya, ia merupakan pengamatan terhadap diri di bawah kesadaran bahwa diri tidak pernah menjadi pusat realitas moralnya sendiri.

Perbedaan tersebut penting karena introspeksi modern dapat berhenti pada deskripsi pengalaman subjektif. Seseorang dapat mengenali bahwa dirinya marah, takut, kecewa, cemas, atau bahagia. Akan tetapi, pengenalan terhadap keadaan emosional belum dengan sendirinya menghasilkan kebijaksanaan. Tasawuf menambahkan dimensi normatif: apa yang harus dilakukan terhadap keadaan tersebut? Apakah kemarahan perlu diikuti atau ditahan? Apakah kesedihan sedang membuka ruang kerendahan hati atau justru berubah menjadi keputusasaan? Apakah kegembiraan atas keberhasilan memperkuat syukur atau menumbuhkan ujub?

Untuk menjaga ketelitian pembacaan, kesadaran diri dapat dipahami secara berlapis. Lapisan pertama adalah kesadaran jasadi: apa yang sedang berlangsung dalam tubuh? Kelelahan, ketegangan, lapar, kurang tidur, sakit, atau perubahan kondisi fisik dapat

memengaruhi cara seseorang menilai keadaan. Mengabaikan dimensi ini menghasilkan spiritualisasi yang tergesa-gesa. Tidak setiap penurunan energi adalah tanda kelemahan iman; tidak setiap kegelisahan merupakan krisis spiritual. Tubuh memiliki hukum-hukumnya sendiri yang harus diakui sebelum pengalaman diberi makna yang lebih tinggi.

Lapisan kedua adalah kesadaran *nafs*, yakni pengenalan terhadap dinamika dorongan dan emosi. Pada lapisan ini seseorang mengidentifikasi kemarahan, ketakutan, kecemburuan, hasrat memperoleh pengakuan, rasa kehilangan kontrol, atau kebutuhan mempertahankan citra diri. Pengamatan tersebut perlu dilakukan tanpa segera menciptakan identitas permanen dari keadaan sementara. “Aku sedang marah” berbeda dari “aku adalah orang pemarah.” Kalimat pertama mempertahankan kemungkinan perubahan; kalimat kedua dapat mengubah keadaan menjadi identitas.

Lapisan ketiga adalah kesadaran *qalb*. Di sini perhatian beralih kepada kualitas batin yang lebih halus: apakah hati sedang lembut atau keras, hadir atau lalai, mudah menerima kebenaran atau sibuk mempertahankan diri. *Qalb* tidak hanya dipahami sebagai lokasi perasaan, tetapi sebagai pusat orientasi batin yang menentukan bagaimana manusia menerima atau menolak nilai. Seseorang dapat mengetahui kebenaran secara intelektual sekaligus menolaknya secara eksistensial karena hatinya belum siap tunduk kepadanya.

Lapisan keempat adalah kesadaran *rūḥ*. Namun dimensi ini justru menuntut kehati-hatian epistemologis paling besar. Pengalaman kedekatan kepada Allah tidak boleh dengan mudah diklaim sebagai pencapaian metafisis. Perasaan khusyuk, damai, ringan, atau tersentuh

dalam ibadah merupakan pengalaman yang nyata bagi subjek, tetapi penafsiran tentang kedudukan spiritual seseorang memerlukan standar yang lebih ketat daripada intensitas pengalaman tersebut. Dalam tradisi tasawuf sendiri, pengalaman batin tidak otomatis menjadi ukuran keselamatan atau keunggulan spiritual.

Di sinilah kritik terhadap spiritualisasi berlebihan menjadi penting. Manusia dapat melakukan kekeliruan kategori ketika pengalaman biologis, psikologis, dan spiritual dicampur tanpa pemeriksaan. Kurang tidur dapat menghasilkan iritabilitas; iritabilitas kemudian ditafsirkan sebagai "kegelapan hati"; kegelapan hati lalu dianggap sebagai tanda tertentu mengenai hubungan seseorang dengan Allah. Rangkaian penafsiran seperti ini mungkin terdengar spiritual, tetapi secara metodologis rapuh karena melompati lapisan pengalaman yang seharusnya diperiksa terlebih dahulu.

Pembacaan berlapis mencegah kesalahan tersebut. Jasad dibaca sebagai jasad, emosi sebagai emosi, kecenderungan nafs sebagai kecenderungan nafs, dan pengalaman spiritual sebagai pengalaman yang harus ditempatkan dalam horizon wahyu serta adab. Tidak ada satu lapisan yang harus direduksi menjadi lapisan lainnya. Justru hubungan antarlapisan itulah yang perlu diperhatikan. Kelelahan jasmani dapat memengaruhi emosi; emosi dapat memengaruhi penilaian; penilaian dapat memengaruhi kualitas ibadah; kualitas ibadah kemudian dapat memengaruhi pengalaman batin. Kesadaran diri yang matang membaca rangkaian tersebut tanpa tergesa-gesa menentukan satu penyebab tunggal.

Konsep ini juga memperlihatkan mengapa *murāqabah* tidak dapat dipahami hanya sebagai "mengawasi diri". Pengawasan yang

sebenarnya mengandung pertanyaan tentang orientasi: di hadapan siapa diri sedang diawasi? Jika pengawasan hanya bertujuan mempertahankan citra diri, ia masih dapat menjadi proyek ego. Seseorang dapat mengamati dirinya dengan sangat teliti, tetapi seluruh pengamatan itu diarahkan untuk menjadi versi dirinya yang lebih mengagumkan. *Murāqabah* memperoleh dimensi spiritual justru ketika kesadaran terhadap diri ditempatkan di bawah kesadaran akan Allah.

Dalam kerangka kontemporer, gagasan ini memiliki titik temu dengan pembahasan mengenai refleksi dan regulasi diri, tetapi tidak identik dengannya. Tasawuf tidak berhenti pada kemampuan individu mengelola dirinya agar lebih efektif. Orientasinya lebih mendalam: transformasi diri diarahkan kepada penyucian, ketundukan kepada kebenaran, dan perbaikan hubungan dengan Allah. Karena itu, efektivitas bukan ukuran tertinggi. Seseorang dapat menjadi sangat efektif dalam mencapai tujuan yang salah. Kesadaran spiritual menuntut pertanyaan yang lebih mendasar daripada "apakah aku berhasil?"—yakni "menjadi manusia seperti apa aku melalui keberhasilan tersebut?"

Konstruksi empat lapisan ini juga perlu dipahami sebagai perangkat analitis, bukan sebagai doktrin klasik yang secara literal harus dinisbatkan kepada seorang tokoh tertentu. Pembedaan jasad, *nafs*, *qalb*, dan *rūḥ* memiliki akar kuat dalam khazanah pemikiran Islam, tetapi penyusunan keempatnya sebagai urutan metodologis pemeriksaan diri merupakan sintesis konseptual dalam pembahasan ini. Pembedaan antara sumber dan konstruksi sangat penting agar perangkat analitis baru tidak secara keliru dinisbatkan kepada ulama klasik.

Dalam arah yang sejalan dengan pembacaan jiwa kontemporer, Yedi Supriadi menempatkan jiwa dan kesadaran spiritual sebagai bagian penting dari pembentukan jati diri, serta menggunakan istilah *nūr al-nafs* atau "cahaya jiwa" dalam konstruksi pemikirannya.[418] Relevansi pemikiran tersebut bagi pembacaan diri terletak pada upayanya menghubungkan kesadaran psikologis dengan transformasi spiritual. Namun, konsep tersebut tetap perlu dibaca sebagai konstruksi pemikiran kontemporer Yedi Supriadi dan tidak disamakan begitu saja dengan terminologi klasik yang memiliki sejarah konseptualnya sendiri.

Kesadaran diri yang demikian akhirnya mengubah cara manusia memperlakukan pengalaman batin. Ia tidak lagi buru-buru bertanya apakah pengalaman itu "baik" atau "buruk", tetapi terlebih dahulu bertanya: apa yang sebenarnya terjadi? Lapisan mana yang sedang dominan? Apa fakta yang dapat diverifikasi? Apa tafsir yang ditambahkan oleh pikiran? Apa kecenderungan nafs yang mungkin sedang bekerja? Dan setelah semua itu diperiksa, orientasi moral apa yang harus dipilih?

Muraqabah pada akhirnya bukan sekadar melihat diri, melainkan melihat diri tanpa kehilangan kesadaran bahwa diri bukan Tuhan bagi dirinya sendiri. Ia menempatkan manusia dalam posisi subjek yang bertanggung jawab sekaligus hamba yang bergantung. Kesadaran tersebut merupakan syarat penting agar pembacaan kitab diri tidak berubah menjadi pemujaan terhadap diri. Diri dibaca bukan agar ego semakin kagum kepada dirinya, melainkan agar manusia semakin jujur terhadap keterbatasannya dan semakin terbuka kepada petunjuk Ilahi.

## Fenomenologi Pengalaman Batin

Pengalaman batin merupakan wilayah yang mudah menghasilkan kekeliruan epistemologis karena manusia cenderung menganggap apa yang dirasakannya sebagai apa yang sesungguhnya terjadi. Perasaan memiliki kenyataan fenomenologis—ia sungguh dialami—tetapi pengalaman subjektif tidak otomatis memberikan pengetahuan yang benar mengenai sebab, makna, atau status metafisisnya. Seseorang dapat sungguh-sungguh merasa ditolak tanpa berarti ia benar-benar ditolak; dapat merasa jauh dari Allah tanpa kesimpulan bahwa Allah telah meninggalkannya; dapat mengalami ketenangan tanpa dasar yang cukup untuk menyimpulkan bahwa dirinya telah mencapai kedudukan spiritual tertentu.

Karena itu, pengalaman batin membutuhkan adab epistemologis. Dalam pembahasan ini, fenomenologi digunakan bukan sebagai klaim bahwa tasawuf identik dengan fenomenologi filsafat modern, melainkan sebagai pendekatan deskriptif: pengalaman terlebih dahulu dicatat sebagaimana hadir bagi subjek sebelum diberi penafsiran metafisis. Distingsi tersebut penting karena memungkinkan seseorang mengatakan secara jujur: “Aku merasa takut,” tanpa harus segera mengatakan, “Karena itu masa depanku pasti buruk.”

Prinsip pertama ialah memisahkan kejadian dari tafsir. Jika sebuah usaha gagal, terdapat fakta bahwa usaha tersebut gagal. Setelah itu muncul pengalaman emosional—sedih, malu, kecewa, takut. Kemudian dapat muncul pikiran: “Allah tidak meridai aku.” Tiga lapisan tersebut tidak boleh dicampur. Kegagalan adalah peristiwa; kesedihan adalah pengalaman; kesimpulan tentang sikap Allah adalah interpretasi. Ketika

ketiganya dipisahkan, seseorang memperoleh ruang untuk memeriksa apakah interpretasinya benar-benar memiliki dasar.

Pemisahan semacam ini dapat disebut *tajrīd al-wārid*, yakni usaha analitis untuk melepaskan pengalaman yang datang kepada hati dari cerita tambahan yang segera dibangun oleh ego. Istilah tersebut di sini dipakai sebagai konstruksi metodologis, bukan sebagai klaim bahwa sebuah prosedur baku dengan nama tersebut telah dirumuskan persis demikian oleh seorang sufi tertentu. Intinya adalah disiplin untuk tidak menganggap setiap isi kesadaran sebagai wahyu personal.

Tradisi tasawuf mengenal istilah *warid* untuk menunjuk sesuatu yang datang kepada hati. Namun, keberadaan pengalaman batin tidak dengan sendirinya memberikan legitimasi epistemik kepada pengalaman tersebut. Dalam sejarah tasawuf, pengalaman mistik selalu berada dalam ketegangan antara pengalaman langsung dan tuntutan normatif agama. Al-Qusyairī, melalui *al-Risālah al-Qushayriyyah*, menyusun tradisi tasawuf dengan perhatian besar terhadap disiplin, adab, dan hubungan antara pengalaman spiritual dengan kerangka keagamaan.[419] Karya tersebut ditulis pada abad kelima Hijriah dan menjadi salah satu teks penting dalam transmisi pengetahuan tasawuf.[420]

Konsekuensi metodologisnya sangat penting: seorang salik tidak dituntut untuk menolak pengalaman batinnya, tetapi juga tidak dibenarkan memperlakukannya sebagai kebenaran mutlak hanya karena pengalaman itu terasa kuat. Sikap yang lebih matang adalah menjadi saksi yang jujur terhadap pengalaman tersebut. “Aku mengalami ini” merupakan pernyataan fenomenologis. “Ini pasti pesan

Allah kepadaku" merupakan klaim interpretatif. Keduanya memiliki tingkat kepastian yang berbeda.

Di sinilah pencatatan menjadi penting. Kitābah, atau penulisan pengalaman batin, bukan sekadar dokumentasi pribadi. Ia memungkinkan manusia melihat pola yang sulit ditangkap ketika pengalaman hanya berlalu sebagai ingatan. Kemarahan yang muncul berulang kali dalam situasi serupa, misalnya, dapat menunjukkan adanya struktur kebutuhan tertentu. Demikian pula rasa bersalah yang muncul terus-menerus setelah ibadah mungkin bukan selalu tanda kesalehan yang semakin dalam; ia dapat pula menunjukkan pola kecemasan yang perlu dibedakan dari kesadaran moral.

Catatan batin yang baik karena itu tidak hanya mencatat kesimpulan. Ia merekam urutan pengalaman: apa yang terjadi, apa yang dirasakan tubuh, emosi apa yang muncul, pikiran apa yang mengikuti, dorongan apa yang timbul, tindakan apa yang dilakukan, dan bagaimana keadaan berubah sesudahnya. Struktur seperti ini memungkinkan pembacaan longitudinal terhadap diri. Kitab diri tidak lagi berupa kumpulan kesan, tetapi menjadi rekaman pola.

Penulisan tersebut juga memiliki fungsi anti-narsistik. Ingatan manusia mudah melakukan penyuntingan retrospektif. Setelah berhasil melewati suatu konflik, seseorang dapat mengingat dirinya sebagai sosok yang sejak awal tenang dan bijaksana, padahal catatan yang dibuat pada saat kejadian mungkin memperlihatkan kemarahan, ketakutan, dan keinginan membalas. Catatan yang jujur mengganggu kemampuan ego untuk memperindah sejarah dirinya sendiri.

Karena itu, kitab harian batin tidak seharusnya menjadi panggung identitas spiritual. Ia bukan tempat untuk membuktikan bahwa

seseorang memiliki pengalaman luar biasa. Semakin tinggi klaim spiritual dalam catatan, semakin besar pula kebutuhan untuk berhati-hati terhadap kemungkinan inflasi ego. Dalam konteks ini, pencatatan justru memperoleh nilai karena ia menyimpan pengalaman sebelum pengalaman tersebut diubah menjadi mitologi pribadi.

Fenomenologi pengalaman batin juga menuntut pembedaan antara intensitas dan kebenaran. Pengalaman yang sangat kuat belum tentu benar secara interpretatif. Mimpi yang sangat jelas, firasat yang terasa tajam, ketenangan yang mendalam, atau rasa takut yang ekstrem semuanya dapat menjadi data mengenai keadaan subjek, tetapi status epistemiknya harus diuji secara terpisah. Di sinilah fenomenologi dan hermeneutika perlu dibedakan: fenomenologi bertanya "apa yang dialami?", sedangkan hermeneutika bertanya "apa makna pengalaman itu?"

Pembedaan tersebut sangat penting dalam tasawuf karena pengalaman batin dapat menjadi wilayah yang rentan terhadap *talbīs al-nafs*, yaitu kemampuan ego untuk menyamarkan kepentingannya sendiri dalam bentuk yang tampak luhur. Keinginan untuk dianggap istimewa dapat menyamar sebagai pengalaman spiritual; ketakutan menghadapi tanggung jawab dapat disamarkan sebagai "petunjuk untuk mundur"; keengganan menerima kritik dapat diberi nama "menjaga hati". Tanpa disiplin deskriptif, bahasa spiritual dapat berubah menjadi alat pembenaran diri.

Al-Qur'an sendiri memberikan dasar bagi kehati-hatian terhadap klaim mengenai wilayah batin yang berada di luar jangkauan pengetahuan manusia. Ketika berbicara mengenai *rūḥ*, Al-Qur'an menegaskan bahwa pengetahuan manusia mengenainya memiliki

keterbatasan (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[421] Ayat ini tidak menghapus kemungkinan pengalaman spiritual, tetapi menempatkan manusia dalam horizon kerendahan hati epistemologis. Pengalaman dapat diakui; klaim total tentang hakikatnya harus ditahan.

Dalam konteks tersebut, fenomenologi pengalaman batin bukan usaha untuk menyingkirkan dimensi transenden dari pengalaman manusia. Justru sebaliknya, ia merupakan cara untuk menjaga agar transendensi tidak dipalsukan oleh subjektivitas. Ketika seseorang mengakui keterbatasan interpretasinya, ia membuka kemungkinan bahwa pengalaman spiritual dapat dibaca dengan lebih jernih melalui wahyu, pengetahuan agama, nasihat guru yang kredibel, dan pemeriksaan moral terhadap dampak pengalaman tersebut.

Dari sini dapat dirumuskan prinsip penting: pengalaman batin adalah data untuk dibaca, bukan otoritas absolut yang menentukan maknanya sendiri. Ia perlu dicatat, dibedakan, diuji, dan ditempatkan dalam keseluruhan struktur kehidupan spiritual. Pengalaman yang membuat seseorang semakin rendah hati, jujur, bertanggung jawab, dan taat memiliki konsekuensi etis yang berbeda dari pengalaman yang membuatnya merasa lebih tinggi daripada orang lain.

Membaca kitab diri dengan pendekatan fenomenologis akhirnya berarti menjaga kesetiaan kepada pengalaman sekaligus menjaga jarak dari interpretasi yang terlalu cepat. Kesetiaan pertama mencegah penyangkalan terhadap apa yang sungguh dialami; jarak kedua mencegah pengalaman berubah menjadi dogma pribadi. Di antara keduanya terdapat ruang kebijaksanaan: manusia mengakui apa yang hadir dalam batinnya, tetapi menyerahkan penilaian final mengenai makna spiritualnya kepada proses pengujian yang lebih luas.

## Hermeneutika Diri

Apabila fenomenologi berusaha menjaga agar pengalaman batin dapat dicatat tanpa segera ditundukkan kepada penafsiran, hermeneutika diri berhadapan dengan persoalan berikutnya: bagaimana pengalaman tersebut diberi makna? Tidak ada manusia yang hidup hanya dengan data pengalaman. Setiap pengalaman segera ditempatkan dalam jaringan makna yang lebih luas. Kegagalan dibaca sebagai hukuman, ujian, kebetulan, akibat kelalaian, atau kesempatan belajar; kesunyian dibaca sebagai kehilangan, ketenangan, atau kesempatan mendekat kepada Allah. Dengan kata lain, manusia tidak sekadar mengalami realitas; ia menafsirkannya.

Masalahnya, penafsir utama kitab diri sering kali adalah nafs itu sendiri. Di sinilah hermeneutika diri menghadapi paradoks: subjek yang hendak membaca teks adalah bagian dari teks yang sedang dibaca. Manusia menafsirkan dirinya dengan instrumen yang mungkin telah dipengaruhi oleh kepentingan dirinya. Karena itu, tidak cukup bertanya apakah suatu tafsir terasa masuk akal. Pertanyaan yang lebih penting adalah: standar apa yang digunakan untuk membedakan tafsir yang benar dari tafsir yang sekadar menguntungkan ego?

Dalam tradisi tasawuf, jawaban atas persoalan ini tidak diberikan melalui subjektivisme mutlak. Pengalaman batin tidak ditempatkan di atas wahyu. Al-Qur'an dan Sunnah menjadi horizon normatif yang membatasi interpretasi terhadap pengalaman spiritual. Prinsip tersebut penting karena pengalaman subjektif dapat menghasilkan klaim yang bertentangan dengan kewajiban agama. Jika sebuah "pengalaman spiritual" mendorong seseorang meninggalkan kewajiban

yang jelas atau merasa dirinya telah berada di luar tuntutan moral, pengalaman tersebut tidak dapat diterima begitu saja sebagai kebenaran hanya karena terasa transenden.

Namun, kehati-hatian juga diperlukan terhadap formulasi yang terlalu sederhana. Tidak setiap kesulitan yang dialami seseorang dapat disebut *talbīs iblis*, dan tidak setiap pengalaman luar biasa dapat langsung dikategorikan sebagai *istidrāj*. Kategori-kategori teologis tersebut memiliki makna yang serius dan tidak seharusnya digunakan sebagai label psikologis untuk menjelaskan setiap pengalaman yang tidak dipahami. Di sinilah disiplin akademik dan adab spiritual bertemu: semakin besar klaim mengenai pengalaman seseorang, semakin besar pula tuntutan terhadap dasar penafsirannya.

Al-Qushayrī menjadi relevan dalam konteks ini karena *al-Risālah al-Qushayriyyah* tidak menggambarkan tasawuf sebagai kebebasan tanpa batas dari norma agama. Karya tersebut justru berfungsi sebagai upaya menjelaskan istilah, adab, maqām, dan pengalaman kaum sufi dalam suatu kerangka yang tetap berakar pada tradisi Islam.[422] Artinya, pengalaman batin memperoleh legitimasi bukan semata-mata dari pengalaman itu sendiri, melainkan dari kesesuaiannya dengan keseluruhan jalan spiritual yang menuntut adab, disiplin, dan integritas moral.

Dari sini muncul prinsip pertama hermeneutika diri: **syariat sebagai furqān**. Istilah *furqān* dipakai di sini dalam pengertian fungsi pembeda—alat untuk menguji apakah suatu penafsiran membawa manusia kepada kebenaran moral atau justru memperluas ruang pembenaran ego. Syariat tidak hanya menjadi kumpulan aturan eksternal, tetapi juga batas epistemologis bagi klaim pengalaman

spiritual. Ia mencegah manusia mengubah pengalaman subjektif menjadi hukum bagi dirinya sendiri maupun bagi orang lain.

Prinsip kedua adalah **dialog dengan pembimbing dan komunitas moral**. Kitab diri sulit dibaca secara soliter karena salah satu keterbatasan manusia ialah ketidakmampuannya melihat bias yang justru sedang mengatur penglihatannya. Dalam tradisi tasawuf, relasi dengan guru atau *shaykh* memiliki fungsi penting dalam proses pembinaan. Akan tetapi, konsep ini tidak boleh disederhanakan menjadi penyerahan total kemampuan menilai kepada figur otoritas. Guru yang sehat bukan pengganti hati nurani dan akal, melainkan cermin yang membantu salik melihat bagian diri yang tidak mudah terlihat dari sudut pandangnya sendiri.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai pembentukan kesadaran spiritual juga memberi relevansi kontemporer bagi dimensi pembimbingan tersebut. Dalam salah satu karyanya mengenai pendidikan dan kependidikan Islam, ia menghubungkan *tazkiyat al-nafs* dengan taubat, *muhasabah*, *muraqabah*, tawakal, dan ridha serta menempatkan bimbingan guru atau syekh sebagai bagian dari disiplin spiritual.[423] Pemikiran tersebut memperkuat gagasan bahwa transformasi batin tidak cukup hanya mengandalkan kesadaran subjektif; ia membutuhkan struktur pembinaan yang memungkinkan pengalaman diuji dalam praktik kehidupan.

Prinsip ketiga ialah **adab tawadhu dalam menafsirkan diri**. Kerendahan hati epistemologis berarti menyadari bahwa manusia sangat mudah memilih tafsir yang menguntungkan citra dirinya. Ketika dua penafsiran tersedia, kecenderungan ego biasanya memilih penafsiran yang membuat dirinya tampak istimewa, lebih tercerahkan,

lebih benar, atau lebih suci. Hermeneutika spiritual justru menuntut keberanian untuk mempertimbangkan tafsir yang tidak memanjakan diri.

Namun, prinsip ini juga harus digunakan secara proporsional. Memilih tafsir yang "lebih berat" bagi diri tidak berarti selalu memilih tafsir yang paling negatif. Kerendahan hati bukan kebencian terhadap diri. Jika seseorang selalu menafsirkan dirinya sebagai buruk, tidak layak, atau tidak memiliki nilai, hal itu pun dapat menjadi bentuk keterpusatan pada diri. Ego tidak hanya muncul melalui kesombongan; ia dapat pula bersembunyi dalam obsesi terhadap kelemahan diri. Karena itu, tawadhu bukan memilih penafsiran yang paling merendahkan, melainkan penafsiran yang paling jujur dan paling sesuai dengan kenyataan moral yang tersedia.

Prinsip tersebut membawa hermeneutika diri ke tingkat yang lebih kritis. Tidak semua tafsir yang merendahkan diri adalah tafsir yang benar, dan tidak semua tafsir yang menguatkan diri adalah tafsir yang salah. Ukurannya adalah korespondensi dengan fakta, kesesuaian dengan norma wahyu, konsistensi dengan akhlak, dan buah eksistensial yang dihasilkannya. Jika suatu tafsir membuat seseorang semakin jujur, bertanggung jawab, terbuka terhadap koreksi, dan dekat kepada Allah, ia memiliki kualitas moral yang berbeda dari tafsir yang membuat seseorang merasa superior atau putus asa.

Pada titik ini, hubungan antara fenomenologi dan hermeneutika menjadi jelas. Fenomenologi menjaga disiplin terhadap fakta pengalaman: "apa yang terjadi di dalam diriku?" Hermeneutika kemudian menanyakan: "apa makna pengalaman itu?" Tetapi makna tidak boleh ditentukan semata-mata oleh preferensi subjek. Ia harus

diuji melalui horizon yang lebih luas. Wahyu memberikan batas normatif; tradisi keilmuan memberikan perangkat konseptual; guru atau sahabat yang terpercaya memberikan cermin sosial; sedangkan tawadhu menjaga agar penafsir tidak menjadikan dirinya sendiri sebagai hakim terakhir.

Dengan struktur tersebut, kitab diri tidak lagi dibaca secara arbitrer. Ia dibaca melalui semacam lingkaran hermeneutis: pengalaman memberi bahan kepada kesadaran, kesadaran menafsirkan pengalaman, tafsir diuji oleh norma dan nasihat, hasil pengujian mengubah cara seseorang membaca pengalaman berikutnya. Proses ini tidak menghasilkan pengetahuan diri yang sekali jadi. Ia merupakan gerak berulang antara pengalaman, penafsiran, koreksi, dan transformasi.

Konstruksi ini sekaligus menjelaskan mengapa kesadaran spiritual tidak dapat dipisahkan dari akhlak. Pengalaman batin yang tidak menghasilkan perubahan etis harus dipertanyakan maknanya. Jika seseorang mengaku memperoleh pengalaman spiritual yang tinggi tetapi semakin sulit menerima kritik, semakin mudah merendahkan orang lain, semakin merasa istimewa, atau semakin longgar terhadap kewajiban moral, maka pengalaman tersebut tidak boleh dijadikan bukti kemajuan spiritual tanpa pemeriksaan lebih lanjut. Ukuran pengalaman bukan hanya kedalaman sensasinya, melainkan arah perubahan manusia yang mengalaminya.

Dalam perspektif ini, hermeneutika diri mencapai bentuknya yang paling matang ketika manusia mampu mengatakan: “Aku mungkin salah membaca diriku sendiri.” Pernyataan tersebut bukan kelemahan intelektual, tetapi fondasi kerendahan hati. Kesediaan mengakui

kemungkinan salah tafsir membuka ruang bagi koreksi. Sebaliknya, keyakinan bahwa setiap pengalaman batin pasti memiliki makna yang telah ditentukan oleh diri sendiri justru menutup jalan spiritual karena ego telah mengambil alih fungsi penafsir.

Membaca kitab diri akhirnya merupakan latihan untuk melepaskan monopoli ego atas makna. Manusia tetap menjadi subjek yang mengalami dan menafsirkan, tetapi ia tidak menjadi sumber tunggal kebenaran mengenai dirinya. Ia membaca dirinya di bawah horizon wahyu, tradisi ilmu, nasihat orang yang terpercaya, pemeriksaan akhlak, dan kesadaran akan keterbatasan diri. Hermeneutika semacam ini menjadikan pembacaan jiwa bukan proyek untuk menemukan betapa istimewanya diri, melainkan perjalanan untuk semakin jujur terhadap siapa dirinya di hadapan Allah.

## Refleksi dan Pemaknaan Pengalaman

Pengalaman, dalam kerangka pembacaan jiwa, tidak memperoleh nilai spiritual semata-mata karena ia telah terjadi, melainkan karena ia berhasil diolah menjadi kesadaran yang mengubah cara seseorang berada, memilih, dan bertindak. Peristiwa dapat berlalu tanpa meninggalkan pengetahuan; bahkan pengalaman religius pun dapat menjadi sekadar kenangan emosional apabila tidak diteruskan menuju proses pemaknaan. Karena itu, terdapat perbedaan mendasar antara *mengalami* dan *belajar dari pengalaman*. Yang pertama menunjuk pada keterlibatan seseorang dalam suatu peristiwa, sedangkan yang kedua menunjuk pada transformasi kesadaran yang lahir setelah peristiwa itu direnungkan.

Tradisi Islam menyediakan landasan yang kuat bagi praktik semacam ini melalui konsep *naẓar* terhadap apa yang telah diperbuat jiwa. Al-Qur'an memerintahkan orang beriman agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok (Q.S. al-Ḥashr 59: 18).[424] Ayat tersebut tidak sekadar mengajarkan evaluasi perilaku, tetapi membangun suatu orientasi temporal yang khas: manusia diminta membaca masa lampau dalam horizon masa depan. Perbuatan yang telah terjadi tidak berhenti sebagai fakta historis; ia harus dibaca sebagai sesuatu yang memiliki konsekuensi moral dan eskatologis. Dalam kerangka ini, pengalaman menjadi bahan mentah bagi *muḥāsabah*, sedangkan pemaknaan merupakan proses mengubah bahan mentah tersebut menjadi pengetahuan tentang diri di hadapan Allah.

Pembacaan demikian menuntut perubahan pertanyaan. Pertanyaan "mengapa ini terjadi kepadaku?" masih berada pada tingkat kausalitas psikologis dan faktual. Pertanyaan yang lebih dalam adalah: "apa yang harus kupahami tentang kedudukanku sebagai hamba setelah mengalami semua ini?" Pergeseran tersebut penting karena tidak setiap sebab dapat diketahui manusia, sedangkan tanggung jawab moral terhadap responsnya tetap berada dalam wilayah ikhtiar. Manusia tidak selalu diberi akses terhadap alasan ilahi di balik suatu peristiwa, tetapi ia selalu dapat menilai bagaimana dirinya merespons peristiwa tersebut.

Dari perspektif itu, pemaknaan pengalaman dapat dirumuskan melalui tiga pertanyaan reflektif. Pertama, **apa yang Allah ambil dariku melalui pengalaman ini?** Pertanyaan tersebut mengarahkan kesadaran kepada *zuhud*, bukan dalam arti penolakan terhadap dunia, melainkan

pelepasan keterikatan berlebihan terhadap sesuatu yang pada hakikatnya tidak berada dalam kepemilikan mutlak manusia. Kehilangan dapat memperlihatkan bahwa sesuatu yang selama ini dianggap sebagai identitas ternyata bukan hakikat diri. Jabatan, pengakuan, hubungan, kekayaan, kesehatan, bahkan citra diri dapat berubah atau hilang. Pengalaman kehilangan, apabila dibaca secara matang, dapat memindahkan pusat ketergantungan manusia dari makhluk kepada al-Khāliq.

Kedua, **apa yang Allah tinggalkan untukku melalui pengalaman ini?** Pertanyaan tersebut membuka ruang bagi *syukur*. Yang tertinggal setelah kehilangan sering kali tidak tampak sebagai sesuatu yang spektakuler: kemampuan untuk tetap hidup, orang-orang yang masih hadir, kesempatan memperbaiki diri, pengetahuan yang diperoleh, atau bahkan kesadaran baru mengenai kelemahan diri. Syukur pada tingkat ini bukan sekadar respons verbal terhadap nikmat, melainkan kemampuan mengenali bahwa kehidupan tidak pernah sepenuhnya kosong dari karunia. Pengalaman yang semula dipahami sebagai kehancuran dapat mengungkap bentuk-bentuk pemberian yang sebelumnya tidak terlihat.

Ketiga, **apa yang Allah kehendaki agar kuubah setelah pengalaman ini?** Pertanyaan ini membawa refleksi menuju *taubah*. Taubat bukan hanya penyesalan terhadap dosa yang telah dilakukan, tetapi perubahan orientasi yang membuat seseorang tidak lagi bersedia tinggal dalam pola hidup yang sama. Pengalaman menjadi transformatif ketika ia menghasilkan koreksi terhadap cara berpikir, kecenderungan batin, hubungan sosial, dan kualitas pengabdian. Dalam pengertian ini,

taubat merupakan dimensi praksis dari refleksi: pengalaman tidak berhenti pada kesadaran, tetapi diterjemahkan menjadi perubahan.

Ketiga pertanyaan tersebut dapat dipahami sebagai tiga gerak pembentukan jiwa: *zuhud* terhadap apa yang dilepaskan, *syukur* terhadap apa yang masih dipercayakan, dan *taubat* terhadap apa yang harus diperbaiki. Ketiganya sekaligus mencegah tiga penyimpangan refleksi. Tanpa *zuhud*, kehilangan mudah berubah menjadi keterikatan dan kepahitan. Tanpa *syukur*, refleksi mudah berubah menjadi narasi kekurangan yang tak berkesudahan. Tanpa *taubat*, kesadaran berubah menjadi pengetahuan tanpa transformasi.

Dalam kerangka ini, pengalaman yang telah direnungkan tetapi tidak mengubah orientasi moral masih merupakan pengalaman yang belum selesai dibaca. Bukan berarti setiap peristiwa harus segera menghasilkan kesimpulan yang jelas. Ada pengalaman yang maknanya baru dapat dipahami setelah bertahun-tahun. Yang dituntut bukan kepastian semu mengenai maksud Allah di balik setiap peristiwa, melainkan kesediaan untuk terus menguji diri melalui apa yang telah dialami. Di sinilah refleksi memperoleh sifat epistemiknya sekaligus etis: ia menghasilkan pengetahuan tentang diri, tetapi pengetahuan tersebut sekaligus menjadi tuntutan untuk memperbaiki diri.

Gagasan tentang pengalaman sebagai medium pembentukan diri juga memiliki resonansi dalam kajian kontemporer Yedi Supriadi mengenai dzikir, spiritualitas, dan pembentukan jati diri. Dalam pembahasannya mengenai praktik spiritual pada Majelis Dzikir Rijalullah, ia menghubungkan praktik-praktik tersebut dengan proses pembentukan kesadaran dan jati diri.[425] Relevansinya bagi pembacaan pengalaman terletak pada penekanan bahwa pengalaman spiritual

tidak seharusnya dipisahkan dari proses pembentukan kepribadian. Namun, pembacaan ini perlu diperluas secara kritis: pengalaman spiritual baru memiliki bobot transformatif apabila menghasilkan perubahan dalam struktur kehidupan, bukan hanya intensitas pengalaman batin.

Maka, membaca pengalaman pada akhirnya bukan usaha mencari pembenaran bahwa segala sesuatu yang terjadi pasti sesuai dengan keinginan pribadi. Ia merupakan latihan untuk menerima keterbatasan pengetahuan manusia sembari mempertanggungjawabkan respons moralnya. Makna tidak selalu terletak pada peristiwa itu sendiri; sering kali makna justru muncul dari cara manusia berdiri di hadapan peristiwa tersebut. Di titik inilah *Kitab Diri* tidak lagi menjadi arsip pengalaman, melainkan menjadi ruang pertanggungjawaban eksistensial.

## Dialog antara Wahyu, Akal, dan Pengalaman

Pembacaan jiwa tidak dapat dibangun di atas pengalaman subjektif semata. Pengalaman manusia selalu berlangsung dalam horizon penafsiran, sementara penafsiran membutuhkan ukuran yang memungkinkan seseorang membedakan antara apa yang benar, apa yang mungkin benar, dan apa yang sekadar dirasakan benar. Karena itu, suatu metodologi pembacaan diri dalam horizon Islam memerlukan dialog antara wahyu, akal, dan pengalaman. Ketiganya tidak berada pada tingkat epistemologis yang identik, tetapi masing-masing memiliki fungsi yang berbeda dan tidak dapat dipertukarkan.

Wahyu menempati posisi normatif yang menentukan arah. Ia memberikan ukuran mengenai *ḥaqq* dan *bāṭil*, *maʿrūf* dan *munkar*, kewajiban dan larangan, serta orientasi akhir kehidupan manusia.

Dalam pengertian ini, wahyu berfungsi sebagai **hakim**, bukan karena seluruh pengalaman manusia dapat direduksi menjadi proposisi tekstual, melainkan karena pengalaman tidak memiliki kewenangan untuk mengubah ukuran normatif yang telah ditetapkan wahyu. Seseorang dapat merasa bahwa suatu tindakan memberinya ketenangan, tetapi ketenangan subjektif tidak dengan sendirinya mengubah sesuatu yang dilarang menjadi benar.

Akal menjalankan fungsi yang berbeda. Ia bekerja sebagai perangkat memahami, menimbang, membedakan, dan menghubungkan. Wahyu memberikan orientasi normatif, sementara akal membantu manusia memahami implikasi, konteks, dan hikmah yang mungkin dapat ditangkap dari petunjuk tersebut. Karena itu, akal dapat dipahami sebagai **penerjemah**, dengan catatan bahwa istilah tersebut tidak berarti akal menerjemahkan wahyu menurut kehendaknya sendiri. Akal tetap berada dalam disiplin epistemik yang mengakui keterbatasannya.

Pengalaman kemudian menempati posisi sebagai **saksi eksistensial**. Ia tidak menentukan benar-salahnya wahyu, tetapi memperlihatkan bagaimana kebenaran normatif tersebut dihayati dalam kehidupan konkret. Seseorang mengetahui secara konseptual bahwa kesabaran merupakan kebajikan; pengalaman penderitaan kemudian menguji apakah pengetahuan itu telah menjadi kualitas batin. Seseorang mengetahui bahwa kejujuran merupakan kewajiban; pengalaman konflik kepentingan menguji apakah pengetahuan tersebut memiliki daya mengikat ketika kejujuran menuntut pengorbanan.

Perbedaan fungsi ini penting karena mencegah kekacauan tingkat epistemologis. Pengalaman tidak dapat menjadi hakim atas wahyu.

Akal tidak dapat menjadi penguasa absolut yang meniadakan wahyu. Wahyu pun tidak semestinya diperlakukan secara terpisah dari kerja intelektual dan praksis kehidupan sehingga agama berubah menjadi sekumpulan proposisi yang tidak menyentuh pembentukan manusia. Dialog ketiganya justru memungkinkan lahirnya pemahaman yang utuh: wahyu memberikan orientasi, akal memberikan artikulasi, dan pengalaman memberikan aktualisasi.

Dari sudut pandang *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, formulasi ini perlu dipahami dengan kehati-hatian. Menyebutnya sebagai "jantung metodologi Ahlus Sunnah" dalam arti teknis akan terlalu luas apabila tidak disertai pembuktian historis dan teologis yang memadai. Yang lebih dapat dipertanggungjawabkan adalah melihatnya sebagai sebuah **konstruksi metodologis yang konsisten dengan prinsip epistemik Islam**, selama wahyu tetap ditempatkan sebagai sumber normatif yang otoritatif dan pengalaman tidak diberi kedudukan sebagai sumber syariat yang mandiri.

Dari sini tampak tiga reduksionisme yang harus dihindari. Reduksionisme pertama terjadi ketika wahyu dipisahkan dari akal dan pengalaman. Agama kemudian berisiko dipahami hanya sebagai seperangkat perintah yang harus diterapkan tanpa proses pemahaman dan tanpa perhatian terhadap transformasi manusia yang menjalankannya. Reduksionisme kedua muncul ketika akal dilepaskan dari wahyu. Rasionalitas dapat berubah menjadi ukuran tunggal yang menganggap seluruh realitas harus tunduk pada batas-batas kemampuan kognitif manusia. Reduksionisme ketiga muncul ketika pengalaman spiritual dilepaskan dari keduanya. Pengalaman batin kemudian dapat dengan mudah diperlakukan sebagai kebenaran hanya

karena ia intens, menggetarkan, atau menghasilkan sensasi transenden.

Bahaya terakhir sangat serius dalam pembacaan jiwa. Intensitas pengalaman bukan ukuran kebenaran pengalaman. Seseorang dapat mengalami ketenangan dalam suatu tindakan yang secara moral keliru; sebaliknya, seseorang dapat mengalami kegelisahan ketika sedang meninggalkan kebiasaan buruk yang telah lama memberinya kenyamanan. Karena itu, pengalaman harus dibaca dalam jaringan norma dan penalaran, bukan dijadikan ukuran tunggal bagi kebenaran.

Dalam kerangka tersebut, istilah **"Kitab Diri"** dapat ditempatkan secara lebih presisi. Ia bukan wahyu kedua, bukan sumber hukum agama, dan bukan teks sakral dalam pengertian teologis. Ia merupakan metafora epistemik untuk menyebut keseluruhan jejak pengalaman, kecenderungan, keputusan, kesalahan, respons emosional, dan perubahan diri yang dapat dibaca melalui *muḥāsabah*. Validitas pembacaan terhadap "kitab" tersebut bergantung pada keterbukaannya terhadap koreksi wahyu dan akal.

Model ini sekaligus memungkinkan pengalaman memiliki tempat yang sah tanpa memberinya otoritas yang tidak semestinya. Pengalaman dapat menjadi laboratorium eksistensial tempat nilai-nilai keagamaan diuji dalam kehidupan konkret. Akan tetapi, hasil "laboratorium" itu tidak boleh diperlakukan sebagai wahyu. Ia hanya menunjukkan bagaimana seseorang mengalami, memahami, dan mengaktualisasikan suatu nilai dalam kondisi tertentu.

Pada tingkat yang lebih dalam, dialog antara ketiganya menghasilkan bentuk pengetahuan yang bersifat integratif. Wahyu menjawab pertanyaan mengenai arah normatif; akal mengajukan

pertanyaan mengenai koherensi dan pemahaman; pengalaman memperlihatkan pertanyaan mengenai penghayatan. Ketiganya bertemu pada pembentukan manusia, bukan pada sekadar akumulasi informasi. Pengetahuan yang tidak membentuk cara berada tetap belum mencapai kedalaman yang dituntut oleh pembacaan jiwa.

Dengan demikian, *Kitab Diri* yang sahih bukanlah kitab yang paling banyak memuat pengalaman mistik, melainkan kitab yang paling jujur dalam mempertemukan apa yang diketahui, apa yang dipahami, dan apa yang sungguh-sungguh dijalani. Di sanalah wahyu memberikan arah, akal menjaga kejernihan, dan pengalaman menguji kesungguhan. Pembacaan diri menjadi matang ketika ketiganya tidak saling meniadakan, tetapi juga tidak dipaksa menjadi sesuatu yang identik.

## Verifikasi dan Validasi Pengalaman Spiritual

Semakin dalam pengalaman spiritual diberi tempat dalam pembacaan jiwa, semakin ketat pula tuntutan verifikasinya. Tradisi tasawuf yang serius tidak menjadikan setiap pengalaman batin sebagai tanda kedekatan kepada Allah. Rasa haru, keterbukaan batin, mimpi, intuisi, ilham, pengalaman keheningan, atau sensasi seolah-olah memperoleh petunjuk tertentu tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa seseorang telah mengalami kedekatan spiritual. Pengalaman batin merupakan data bagi refleksi, tetapi bukan sertifikat kebenaran.

Prinsip ini penting karena manusia memiliki kecenderungan untuk memberikan makna transenden kepada pengalaman yang sebenarnya dapat memiliki penjelasan psikologis, emosional, sosial, atau situasional. Dalam pembacaan jiwa, kemampuan membedakan berbagai kemungkinan tersebut merupakan bentuk kerendahan hati

epistemologis. Semakin subjektif suatu pengalaman, semakin besar kebutuhan untuk mengujinya melalui ukuran yang berada di luar subjektivitas pengalaman itu sendiri.

Karena itu, ukuran pertama adalah **istiqamah, bukan karamah**. Nilai pengalaman spiritual lebih dapat dipercaya apabila menghasilkan perubahan yang stabil dalam kualitas keberagamaan dan akhlak daripada apabila menghasilkan pengalaman luar biasa yang mengesankan. Praktik dzikir dan spiritualitas, misalnya, dalam kajian Yedi Supriadi dikaitkan dengan pembentukan kesadaran dan jati diri.[426] Kerangka tersebut menjadi penting apabila dibaca secara transformatif: praktik spiritual tidak dinilai hanya dari pengalaman yang muncul selama praktik, tetapi dari kualitas diri yang dibentuk sesudahnya.

Ukuran tersebut menggeser perhatian dari fenomena menuju buah. Seseorang mungkin mengalami sensasi cahaya, kedekatan, atau keterharuan yang kuat. Namun pertanyaan yang lebih menentukan ialah apakah pengalaman itu menjadikannya lebih jujur, lebih amanah, lebih rendah hati, lebih tekun beribadah, lebih mampu mengendalikan amarah, dan lebih bertanggung jawab terhadap sesama. Apabila pengalaman spiritual justru memperbesar kebutuhan untuk dipuji, memperkuat rasa lebih suci daripada orang lain, atau menghasilkan pengabaian terhadap kewajiban yang nyata, maka klaim spiritualitasnya harus dipertanyakan.

Ukuran kedua berkaitan dengan **sakinah**, tetapi istilah ini juga harus digunakan secara disiplin. Al-Qur'an menyebut *sakīnah* sebagai ketenangan yang Allah turunkan ke dalam hati orang-orang beriman dan mengaitkannya dengan bertambahnya keimanan (Q.S. al-Fatḥ 48: 4).[427] Ayat tersebut memberikan dasar bagi hubungan antara

ketenangan batin dan penguatan iman, tetapi tidak dapat disederhanakan menjadi formula bahwa setiap rasa tenang pasti berasal dari Allah. Ketenangan psikologis dan *sakīnah* dalam pengertian Qur'ani tidak boleh begitu saja disamakan.

Sebaliknya, teguran ilahi atau kesadaran moral yang benar kadang-kadang justru hadir melalui kegelisahan. Rasa tidak nyaman setelah menyadari kesalahan dapat menjadi bagian dari proses koreksi diri. Karena itu, kategori "tenang berarti benar" dan "gelisah berarti salah" terlalu sederhana. Yang perlu diperiksa bukan semata intensitas emosi, melainkan arah moral dan spiritual yang dihasilkannya. Ketenangan yang membawa kepada kelalaian tidak dapat disamakan dengan *sakīnah*; kegelisahan yang mendorong taubat tidak identik dengan penyimpangan.

Ukuran ketiga adalah **kesaksian orang yang memiliki kompetensi moral dan spiritual**. Tradisi pembinaan tasawuf mengenal pentingnya hubungan dengan guru, pembimbing, atau komunitas yang dapat memberikan koreksi terhadap kecenderungan subjektif seorang salik. Namun prinsip ini juga membutuhkan kehati-hatian. Tidak setiap figur yang disebut guru memiliki kapasitas untuk menilai pengalaman batin orang lain, dan tidak setiap pengalaman harus diserahkan kepada otoritas personal tanpa pertimbangan kritis. Kesaksian orang saleh berfungsi sebagai koreksi, bukan pengganti wahyu dan akal.

Pertanyaan yang sehat kepada seorang pembimbing bukanlah "apakah saya telah mencapai maqam tertentu?", melainkan "apakah pengalaman ini membuat saya lebih dekat kepada Allah atau justru lebih merasa istimewa?" Pertanyaan kedua lebih penting karena penyakit spiritual sering kali tidak tampak dalam pengalaman itu

sendiri, melainkan dalam cara ego mengambil alih pengalaman tersebut. Bahkan pengalaman yang pada mulanya mendorong kerendahan hati dapat berubah menjadi sumber *'ujub* ketika seseorang mulai menjadikannya identitas.

Di sinilah bahaya **istidrāj** harus ditempatkan secara konseptual. Istidrāj tidak boleh digunakan sebagai label sembarangan terhadap pengalaman orang lain. Ia merupakan konsep teologis yang menuntut kehati-hatian dalam penerapannya. Dalam konteks metodologi pembacaan diri, istilah tersebut paling aman dipahami sebagai peringatan bahwa keberhasilan, kenikmatan, atau pengalaman luar biasa tidak otomatis merupakan indikator keridhaan Allah. Manusia dapat salah membaca keberhasilan sebagai legitimasi spiritual.

Verifikasi karena itu harus bersifat berlapis. Pertama, periksa kesesuaiannya dengan wahyu dan prinsip-prinsip syariat. Kedua, uji konsistensi rasionalnya. Ketiga, periksa buah moralnya dalam kehidupan. Keempat, apabila diperlukan, buka pengalaman tersebut kepada koreksi orang yang memiliki kapasitas dan integritas. Tidak satu pun lapisan ini boleh menggantikan yang lain.

Prinsip tersebut menjadikan pembacaan jiwa berbeda dari pencarian pengalaman mistik. Orientasi utamanya bukan memperbanyak pengalaman luar biasa, melainkan memperhalus kemampuan manusia untuk mengenali kebenaran dan menjalankannya. Pengalaman spiritual yang benar-benar bernilai justru dapat menjadi semakin sederhana: seseorang menjadi lebih jujur terhadap dirinya, lebih rendah hati di hadapan Allah, lebih bertanggung jawab terhadap manusia, dan lebih konsisten dalam amal.

Dengan ukuran seperti itu, validasi pengalaman tidak dimaksudkan untuk mematikan dimensi spiritual. Sebaliknya, validasi menjaga pengalaman spiritual dari penguasaan ego. Semakin tinggi klaim pengalaman, semakin tinggi pula kebutuhan akan verifikasi. Di sinilah disiplin spiritual bertemu dengan disiplin epistemologis: seseorang belajar membedakan antara apa yang ia rasakan, apa yang ia tafsirkan, dan apa yang benar-benar dapat ia pertanggungjawabkan.

## Etika Membaca Jiwa

Pembacaan terhadap diri tidak hanya menghadirkan persoalan epistemologis, tetapi juga persoalan etis. Mengetahui kelemahan diri tidak otomatis membuat seseorang menjadi lebih baik; pengetahuan tentang diri dapat menjadi sarana penyembuhan, tetapi juga dapat berubah menjadi sumber penghukuman diri, narsisisme spiritual, atau bahkan keinginan untuk mengontrol kehidupan orang lain. Karena itu, membaca *Kitab Diri* membutuhkan adab yang menjaga martabat manusia sekaligus kesungguhan moralnya.

Adab pertama adalah **adab sitr**, yakni menjaga sesuatu yang semestinya tetap menjadi rahasia antara hamba dan Allah. Kesadaran terhadap dosa memang membutuhkan kejujuran, tetapi kejujuran kepada Allah tidak identik dengan membuka seluruh aib kepada manusia. Ada perbedaan antara mencari pertolongan secara bertanggung jawab dan menjadikan pengungkapan dosa sebagai komoditas sosial. Pengakuan yang diperlukan untuk memperoleh bimbingan, pemulihan, atau penyelesaian masalah memiliki fungsi etis; penceritaan dosa demi kebanggaan, sensasi, atau pembentukan citra tertentu justru dapat menghilangkan kesakralan pertobatan.

Adab sitr juga mengajarkan bahwa manusia tidak harus menjadikan seluruh sejarah dirinya sebagai konsumsi publik. Dalam budaya yang mendorong keterbukaan tanpa batas, kemampuan menyimpan sesuatu secara proporsional justru menjadi bentuk kedewasaan. Tidak semua pengalaman harus diceritakan, tidak semua luka harus dipublikasikan, dan tidak semua proses pertobatan memerlukan saksi sosial. Sebagian transformasi terdalam manusia berlangsung dalam ruang yang tidak terlihat oleh siapa pun selain Allah.

Adab kedua adalah **adab rahmah**. Membaca diri dengan jujur tidak sama dengan membenci diri. Keduanya harus dibedakan secara tajam. Kritik terhadap nafsu, dosa, kesombongan, atau kelemahan moral diperlukan, tetapi kritik tersebut kehilangan fungsi transformatif apabila berubah menjadi penghinaan terhadap martabat diri. Seseorang dapat mengakui bahwa dirinya telah melakukan kesalahan tanpa menyimpulkan bahwa dirinya tidak layak memperoleh rahmat Allah.

Perbedaan antara penyesalan dan kebencian terhadap diri terletak pada arah geraknya. Penyesalan yang sehat bergerak menuju perbaikan; kebencian terhadap diri dapat bergerak menuju keputusasaan. Dalam pembacaan jiwa, kesalahan harus ditempatkan sebagai sesuatu yang harus dipertanggungjawabkan dan diperbaiki, bukan sebagai identitas metafisik yang membuat seseorang tidak mungkin berubah. Di sinilah rahmat berfungsi bukan sebagai pembenaran atas kesalahan, tetapi sebagai ruang kemungkinan bagi transformasi.

Adab ketiga adalah **adab khauf dan rajā'**. Pembacaan diri yang hanya berisi daftar dosa dapat menghasilkan keputusasaan, sedangkan

pembacaan yang hanya berisi daftar amal dapat menghasilkan *'ujub*. Keduanya sama-sama menyesatkan apabila berdiri sendiri. Kesadaran akan kekurangan harus berjalan bersama harapan terhadap rahmat Allah; kesadaran akan amal harus berjalan bersama rasa takut bahwa amal tersebut mungkin tercampur oleh motif yang tidak bersih.

Keseimbangan tersebut membuat pembacaan diri bersifat dinamis. Seseorang tidak hanya bertanya "berapa banyak dosa yang telah kulakukan?", tetapi juga "apa yang telah Allah ajarkan kepadaku melalui kesadaran atas dosa itu?" Sebaliknya, seseorang tidak hanya bertanya "berapa banyak amal yang telah kulakukan?", tetapi juga "apakah amal tersebut telah menjadikanku lebih menjadi hamba?" Pertanyaan kedua mencegah amal berubah menjadi modal psikologis bagi kesombongan.

Adab keempat adalah **adab ketertutupan terhadap kitab orang lain**. Metafora *Kitab Diri* memiliki konsekuensi etis yang sangat penting: setiap manusia terutama bertanggung jawab membaca kitabnya sendiri. Kecenderungan membaca kesalahan orang lain sering kali memberikan ilusi kemajuan spiritual karena seseorang dapat melihat dengan sangat jelas kelemahan yang tidak ia lihat dalam dirinya sendiri. Padahal, kemampuan mengidentifikasi kekurangan orang lain tidak identik dengan keberhasilan melakukan *tazkiyat al-nafs*.

Perbedaan antara evaluasi moral dan penghakiman harus dipertahankan. Ada keadaan ketika seorang Muslim memang harus menilai suatu tindakan sebagai salah berdasarkan norma agama. Namun menilai suatu tindakan berbeda dari mengklaim mengetahui keseluruhan keadaan batin pelakunya. Manusia dapat menilai perbuatan yang tampak; ia tidak memiliki akses mutlak terhadap keseluruhan rahasia jiwa orang lain.

Karena itu, pembacaan *Kitab Diri* harus menghasilkan pengurangan dorongan untuk mengawasi kehidupan batin orang lain. Semakin seseorang serius membaca dirinya, semakin ia menyadari betapa rumitnya dirinya sendiri. Kesadaran tersebut seharusnya menumbuhkan kerendahan hati epistemik: jika membaca diri sendiri saja penuh dengan bias, bagaimana mungkin seseorang merasa memiliki kemampuan membaca batin orang lain secara sempurna?

Etika tersebut juga berlaku dalam relasi guru dan murid. Pembimbing spiritual harus menjaga kerahasiaan pengalaman murid, tidak mengeksploitasi kerentanan psikologis, dan tidak mengubah ketergantungan spiritual menjadi dominasi personal. Sebaliknya, murid harus mampu membedakan penghormatan kepada guru dari penyerahan total kemampuan menilai. Hubungan spiritual yang sehat memperkuat tanggung jawab seseorang di hadapan Allah, bukan menghapusnya.

Dengan demikian, etika membaca jiwa dapat diringkas sebagai disiplin terhadap tiga godaan: membuka diri secara berlebihan, menghukum diri secara berlebihan, dan menghakimi orang lain secara berlebihan. *Sitr* menjaga kerahasiaan, *rahmah* menjaga kemanusiaan, *khauf* dan *rajā'* menjaga keseimbangan, sedangkan perhatian terhadap kitab diri sendiri menjaga arah tanggung jawab.

Pembacaan jiwa yang kehilangan etika pada akhirnya justru berlawanan dengan tujuan spiritualnya. Ia dapat menjadi praktik narsistik yang berputar tanpa henti di sekitar "aku", meskipun menggunakan kosakata religius. Sebaliknya, pembacaan yang beradab perlahan mengurangi keterpusatan pada diri: seseorang membaca dirinya agar dapat memperbaiki hubungannya dengan Allah, dengan

manusia, dan dengan kehidupan. Ukuran keberhasilannya bukan seberapa banyak seseorang mengetahui isi dirinya, melainkan seberapa jauh pengetahuan itu mengubah cara ia memperlakukan dirinya dan orang lain.

## Batas Metodologis Pembacaan Jiwa

Setiap metodologi yang matang harus memiliki kemampuan untuk menentukan batas dirinya sendiri. Pembacaan jiwa tidak terkecuali. Metodologi yang tidak mengenal batas mudah berubah menjadi proyek introspeksi tanpa akhir: manusia terus membaca, menafsirkan, mengklasifikasikan, dan menganalisis dirinya hingga refleksi mengambil alih kehidupan yang semestinya dijalani. Pada titik tertentu, pembacaan diri dapat menjadi bentuk lain dari keterpusatan pada diri apabila seseorang terlalu sibuk memahami dirinya sampai lupa untuk beribadah, bekerja, mencintai, melayani, dan menunaikan tanggung jawab.

Batas pertama adalah **batas ilmu**. Tradisi Islam mengakui bahwa tidak seluruh hakikat manusia terbuka bagi pengetahuan manusia. Al-Qur'an, ketika berbicara tentang *rūḥ*, menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia terhadap perkara tersebut (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[428] Ayat ini penting bagi metodologi pembacaan jiwa karena mencegah introspeksi berubah menjadi klaim pengetahuan total mengenai struktur batin manusia. Tidak semua kedalaman diri harus dibongkar agar manusia dapat hidup secara benar.

Pengakuan atas keterbatasan tersebut bukan bentuk anti-intelektualisme. Sebaliknya, ia merupakan disiplin epistemologis. Pengetahuan menjadi matang ketika mengetahui apa yang dapat

diketahuinya dan apa yang berada di luar jangkauannya. Dalam konteks tasawuf, istilah seperti *sirr* dapat digunakan untuk menunjuk dimensi kedalaman batin dalam tradisi tertentu, tetapi penggunaannya harus dibedakan dari klaim bahwa manusia memiliki kemampuan metodologis untuk menguasai seluruh rahasia ruh. Yang tidak diketahui tidak harus dipaksa menjadi objek pengetahuan.

Batas kedua adalah **batas waktu**. Introspeksi mempunyai nilai selama ia membantu manusia memperbaiki cara hidup. Ketika introspeksi tidak lagi menghasilkan perubahan tetapi justru memperbanyak keterikatan terhadap analisis diri, maka metodologi telah melampaui fungsinya. Ada saat ketika manusia harus menutup sementara kitab refleksi dan kembali kepada kitab amal. Shalat harus ditunaikan, amanah harus diselesaikan, keluarga harus diperlakukan dengan baik, pekerjaan harus dikerjakan, dan masyarakat harus dilayani. Spiritualitas yang tidak kembali kepada tindakan kehilangan salah satu ukuran terpentingnya.

Al-Qur'an memberikan orientasi reflektif yang sangat jelas ketika memerintahkan setiap jiwa memperhatikan apa yang dipersiapkannya untuk hari esok (Q.S. al-Ḥashr 59: 18).[429] Perintah tersebut tidak berhenti pada melihat ke dalam diri; ia berorientasi pada apa yang dikirimkan manusia ke masa depan. *Muḥāsabah* karenanya bersifat teleologis: refleksi memperoleh nilainya karena mengubah apa yang akan dilakukan berikutnya.

Batas ketiga adalah **batas tawakkal**. Setelah seseorang melakukan refleksi secara sungguh-sungguh, terdapat wilayah yang tetap berada di luar kendalinya. Tidak semua pertanyaan eksistensial memperoleh jawaban segera. Tidak semua luka memiliki penjelasan yang dapat

dirumuskan. Tidak semua peristiwa dapat disusun menjadi narasi yang rapi. Pada titik tersebut, manusia harus mampu berhenti menuntut dirinya untuk mengetahui segala sesuatu.

Dalam konteks inilah tawakkal bukanlah pengabaian terhadap ikhtiar intelektual, melainkan pengakuan bahwa ikhtiar manusia memiliki batas. Seseorang wajib melakukan *muḥāsabah*, memperbaiki kesalahan, mencari nasihat, dan mengambil keputusan dengan pertimbangan yang matang. Setelah itu, terdapat ruang yang harus diserahkan kepada Allah. Tawakkal menutup dorongan manusia untuk mengontrol seluruh kemungkinan kehidupan melalui analisis diri.

Ayat "*Iqra' kitābaka kafā binafsika al-yawma 'alayka ḥasībā*" berada dalam konteks gambaran pertanggungjawaban manusia pada hari akhir (Q.S. al-Isrā' 17: 14).[430] Karena itu, ayat tersebut tidak tepat dijadikan dalil langsung untuk mengatakan bahwa manusia pada kehidupan sekarang cukup mengandalkan dirinya sebagai "penjamin". Justru konteks eskatologisnya mengingatkan bahwa manusia pada akhirnya akan berhadapan dengan rekam jejak perbuatannya sendiri. Ayat ini lebih tepat dibaca sebagai penegasan tentang tanggung jawab personal daripada sebagai legitimasi kemandirian spiritual yang terlepas dari Allah.

Batas metodologis tersebut menghasilkan suatu paradoks yang produktif: semakin serius seseorang membaca dirinya, semakin ia menyadari bahwa dirinya tidak dapat menjadi pusat terakhir dari pengetahuan tentang dirinya sendiri. Manusia membutuhkan wahyu untuk mengetahui orientasi normatifnya, membutuhkan akal untuk menimbang dan memahami, membutuhkan pengalaman untuk menghayati, membutuhkan komunitas dan pembimbing untuk

memperoleh koreksi, dan membutuhkan tawakkal untuk menerima apa yang tetap berada di luar jangkauannya.

Pada titik ini, metafora *Kitab Diri* harus ditafsirkan kembali. Kitab tersebut bukan tujuan perjalanan spiritual. Ia adalah instrumen. Ia membantu manusia membaca jejak dirinya agar tidak berjalan secara buta. Akan tetapi, apabila seseorang telah menjadikan instrumen sebagai tujuan, pembacaan diri dapat berubah menjadi penghalang baru. Manusia terlalu sibuk membaca catatan perjalanan sehingga lupa melanjutkan perjalanan itu sendiri.

Karena itu, kematangan metodologis bukan ditandai oleh kemampuan membaca diri tanpa batas, melainkan oleh kemampuan mengetahui **kapan harus membaca, kapan harus berhenti membaca, dan kapan harus bertindak**. Refleksi diperlukan ketika pengalaman belum dipahami. Koreksi diperlukan ketika kesalahan telah dikenali. Ibadah diperlukan ketika hati telah memahami arah. Amal diperlukan ketika pengetahuan menuntut perwujudan.

Metodologi pembacaan jiwa dengan demikian bersifat instrumental dan terbatas. Ia tidak menggantikan wahyu, tidak menggantikan ibadah, tidak menggantikan akhlak, dan tidak menggantikan tawakkal. Ia hanya menyediakan suatu cara agar manusia tidak menjalani pengalaman secara buta. Ketika fungsi tersebut telah terpenuhi, metodologi harus mengundurkan diri dari pusat perhatian.

Pada akhirnya, kedalaman spiritual tidak diukur dari seberapa lama seseorang terus-menerus memandang ke dalam dirinya, melainkan dari kemampuan untuk keluar dari keterpusatan pada diri menuju pengabdian. Diri dibaca agar ego dapat dikenali; ego dikenali agar dapat

ditertibkan; dan penertiban diri diarahkan agar manusia mampu berdiri sebagai *'abd* di hadapan Allah. Pada titik itu, *Kitab Diri* telah mencapai batas metodologisnya sendiri: ia tidak lagi meminta untuk terus dibaca sebagai objek, melainkan telah menjalankan fungsinya sebagai cermin yang menolong manusia melihat arah perjalanan.

# BAB XVI — MODEL PEMBACAAN KITAB DIRI

## Dari Pengalaman Menuju Kesadaran (Muraqabah)

Pengalaman hidup pada dirinya sendiri belum merupakan pengetahuan tentang diri. Sakit, kehilangan, keberhasilan, kegagalan, penghargaan, penolakan, bahkan kegembiraan yang paling sederhana, mula-mula hadir sebagai peristiwa yang dialami. Ia belum mempunyai makna yang tetap sebelum subjek menghadapinya melalui kesadaran. Dalam horizon tasawuf, persoalan manusia bukan semata-mata apa yang terjadi kepadanya, melainkan bagaimana pengalaman itu dihadirkan ke dalam kesadaran batin dan bagaimana kesadaran tersebut mengubah relasinya dengan Allah, dengan dirinya sendiri, dan dengan dunia.

Di sinilah gagasan *Kitab Diri* memperoleh kedalaman epistemologisnya. Al-Qur'an menyatakan, "Bacalah kitabmu, cukuplah dirimu sendiri pada hari ini sebagai penghisab atas dirimu" (Q.S. al-Isrā' 17: 14).[431] Secara langsung, ayat tersebut berbicara mengenai kitab catatan amal manusia pada hari perhitungan. Pembacaan tasawuf atas ayat ini dapat dikembangkan sebagai refleksi mengenai bagaimana kehidupan manusia, melalui seluruh pilihan dan tindakannya, pada akhirnya menjadi sesuatu yang dapat dibaca kembali oleh pelakunya sendiri. Metafora *Kitab Diri* karena itu bukan klaim bahwa ayat tersebut secara literal menyebut istilah tersebut, melainkan konstruksi kontemplatif yang menjadikan pengalaman moral manusia sebagai medan pembacaan spiritual.

Dalam kerangka itu, pengalaman tidak boleh dibiarkan menjadi sekadar rangkaian kejadian yang berlalu. Pengalaman yang tidak diolah oleh kesadaran mudah berubah menjadi kebiasaan, dan kebiasaan yang tidak diperiksa dapat mengeras menjadi karakter. Sebaliknya, pengalaman yang dihadapkan kepada kesadaran dapat menjadi bahan pendidikan jiwa. Seorang salik tidak berhenti pada pertanyaan, "Apa yang terjadi kepadaku?" Pertanyaan itu segera diperluas menjadi, "Apa yang terjadi di dalam diriku ketika peristiwa itu berlangsung?" Perubahan orientasi pertanyaan tersebut menandai pergeseran dari pengalaman sebagai kejadian menuju pengalaman sebagai bahan pembentukan diri.

Kesadaran demikian memiliki dimensi teologis yang khas. *Muraqabah* dalam tradisi al-Ghazālī berkaitan dengan keadaan batin yang senantiasa memperhatikan Allah dan menyadari pengawasan-Nya atas manusia. Dalam susunan *Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn*, *murāqabah* dan *muḥāsabah* ditempatkan sebagai disiplin penting dalam pembinaan kehidupan batin.[432] *Muraqabah* bukan sekadar perasaan bahwa seseorang sedang diawasi, melainkan orientasi kesadaran yang mengubah cara manusia hadir di hadapan tindakannya sendiri. Perbuatan yang sebelumnya tampak kecil memperoleh bobot moral karena dilakukan dalam horizon kehadiran Ilahi.

Kesadaran semacam itu menghindarkan pengalaman dari dua ekstrem. Ekstrem pertama ialah sikap pasif yang menerima segala kejadian sebagai nasib tanpa melakukan pembacaan batin. Ekstrem kedua ialah kecenderungan narsistik yang menjadikan seluruh pengalaman sebagai pusat kepentingan ego. Tasawuf menawarkan jalan ketiga: pengalaman diterima sebagai kenyataan yang harus

dihadapi dengan tanggung jawab, tetapi sekaligus dibaca dalam horizon penghambaan. Manusia tidak menguasai seluruh peristiwa yang menimpanya, tetapi ia memiliki ruang moral untuk menentukan bagaimana dirinya merespons peristiwa tersebut.

Pada tingkat praktis, latihan ini dapat dimulai melalui *wuqūf qalbī*, yakni penghentian sejenak gerak reaktif sebelum seseorang berbicara, menilai, atau bertindak. Istilah tersebut di sini digunakan sebagai formulasi praksis untuk menggambarkan jeda kesadaran, bukan sebagai klaim bahwa seluruh tradisi tasawuf menggunakan istilah itu dalam pengertian yang identik. Jeda tersebut mempunyai arti yang jauh lebih dalam daripada sekadar teknik pengendalian emosi. Ia membuka ruang antara stimulus dan respons sehingga manusia dapat melihat dorongan batinnya sebelum dorongan itu menjelma menjadi tindakan.

Dalam ruang jeda tersebut, seseorang mulai membaca tinta pertama dari *Kitab Diri*: reaksi spontan. Mengapa pujian membangkitkan kegembiraan yang berlebihan? Mengapa kritik segera melahirkan kemarahan? Mengapa keberhasilan orang lain menimbulkan rasa tidak nyaman? Mengapa kegagalan orang lain diam-diam memberi kepuasan? Pertanyaan semacam ini tidak diarahkan untuk menghasilkan penghukuman terhadap diri, melainkan untuk membuka struktur batin yang selama ini bekerja secara tersembunyi.

Pembacaan semacam itu memperlihatkan perbedaan mendasar antara introspeksi psikologis dan *muraqabah*. Introspeksi dapat berhenti pada pengenalan terhadap keadaan mental; *muraqabah* menghubungkan pengenalan itu dengan tanggung jawab spiritual. Seseorang tidak hanya mengetahui bahwa dirinya marah, iri, takut, atau haus pengakuan, tetapi menyadari bahwa keadaan tersebut harus

ditempatkan dalam hubungan dengan Allah dan dengan tuntutan pembentukan akhlak. Kesadaran menjadi bernilai ketika ia mengubah orientasi eksistensial.

Kerangka ini juga memberi makna baru terhadap konsep *tajribah*. Pengalaman hidup tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang harus segera dinilai "baik" atau "buruk". Nilai spiritual sebuah pengalaman justru dapat muncul dari cara manusia mengolahnya. Kegagalan, misalnya, dapat membuka kesadaran mengenai keterikatan pada pengakuan; kehilangan dapat memperlihatkan kedalaman ketergantungan kepada sesuatu selain Allah; keberhasilan dapat mengungkap kadar *'ujub* yang sebelumnya tersembunyi. Peristiwa yang sama karena itu dapat menjadi pintu kesadaran bagi satu orang dan justru menjadi sumber kelalaian bagi orang lain.

Pada titik ini, relevan dicatat bahwa Yedi Supriadi mengembangkan perhatian terhadap hubungan antara kesadaran batin, jiwa, dan pembentukan diri dalam kerangka tasawuf kontemporer. Dalam karya yang tersedia melalui kanal resminya, jiwa dipahami bukan semata-mata sebagai kategori psikologis, tetapi berkaitan dengan proses kesadaran dan pembentukan orientasi spiritual manusia.[433] Gagasan tersebut dapat ditempatkan berdampingan dengan *muraqabah* tanpa menyamakan keduanya: tradisi klasik memberikan disiplin pengawasan batin dalam horizon penghambaan, sedangkan formulasi kontemporer memperluas pembicaraan mengenai bagaimana kesadaran diri berperan dalam pembentukan kepribadian.

Karena itu, tahap pertama *Siklus Muhasabah Wujudiyah* tidak dimulai dengan menghakimi isi kehidupan, melainkan dengan menghadirkan diri secara sadar di hadapan kehidupan. Manusia belajar

berhenti, menyaksikan, dan mengenali gerak batinnya. Pengalaman yang semula tampak sebagai kejadian yang datang dari luar perlahan menjadi cermin yang memperlihatkan keadaan di dalam. Pada saat itulah kehidupan mulai berubah menjadi teks yang dapat dibaca.

*Kitab Diri* dengan demikian bukanlah buku yang berada di luar manusia, melainkan metafora bagi keseluruhan jejak moral-spiritual yang dibentuk oleh cara manusia menjalani kehidupannya. Ia ditulis bukan dengan tinta material, tetapi melalui pilihan, niat, ucapan, tindakan, dan sikap batin. Membacanya menuntut keberanian untuk tidak segera melarikan diri dari apa yang ditampakkannya. Di sinilah *muraqabah* menjadi pintu pertama: sebelum seseorang mampu menafsirkan dirinya, ia harus terlebih dahulu bersedia hadir di hadapan dirinya dengan kesadaran bahwa Allah mengetahui apa yang bahkan belum sanggup ia akui kepada dirinya sendiri.

## Dari Kesadaran Menuju Interpretasi (Mukāsyafah)

Kesadaran belum dengan sendirinya menghasilkan pemahaman. Seseorang dapat sangat sadar terhadap kemarahannya, tetapi tetap tidak memahami akar kemarahan tersebut. Ia dapat mengetahui bahwa dirinya terluka, tetapi belum tentu mampu membaca apa yang sesungguhnya sedang bekerja di balik luka itu. Kesadaran membuka pintu pengalaman; interpretasi menentukan ke mana pintu tersebut mengantarkan manusia. Karena itu, perjalanan *Kitab Diri* tidak berhenti pada melihat, tetapi bergerak menuju kemampuan memahami.

Di sinilah *mukāsyafah* dapat ditempatkan sebagai kategori penting, dengan catatan bahwa istilah tersebut memiliki sejarah makna yang luas dalam literatur tasawuf dan tidak boleh direduksi menjadi

pengalaman intuitif atau pengalaman luar biasa. Dalam kerangka pembahasan ini, *mukāsyafah* digunakan untuk menunjuk proses tersingkapnya makna batin dari pengalaman setelah kesadaran tidak lagi dikuasai oleh reaksi spontan. Yang dibaca bukan hanya peristiwa, melainkan struktur makna yang muncul melalui peristiwa tersebut.

Metafora *iqra'* memperoleh kedalaman pada tahap ini. Perintah "bacalah" mengandaikan adanya sesuatu yang harus dibaca. Namun membaca tidak identik dengan melihat huruf. Membaca berarti memasuki hubungan antara tanda dan makna. Demikian pula dalam kehidupan spiritual: kejadian bukanlah makna itu sendiri. Kegagalan, misalnya, tidak otomatis berarti hukuman; keberhasilan tidak otomatis berarti keridaan; kesulitan tidak selalu identik dengan penolakan Ilahi. Peristiwa harus dibaca dengan perangkat epistemologis dan etis yang memadai.

Karena itu, interpretasi tasawuf tidak boleh dibangun atas spekulasi mengenai maksud Allah terhadap suatu kejadian tertentu. Manusia tidak memiliki akses mutlak kepada kehendak Ilahi dalam setiap peristiwa. Pernyataan seperti "Allah pasti melakukan ini untuk maksud tertentu" harus dibedakan dari refleksi yang lebih rendah hati: "Peristiwa ini dapat menjadi kesempatan bagiku untuk melihat sesuatu dalam diriku." Perbedaan tersebut penting secara teologis. Yang pertama mudah berubah menjadi klaim mengetahui kehendak Allah; yang kedua tetap berada dalam wilayah refleksi manusia sebagai makhluk.

Dari sini dapat dirumuskan tiga lensa pembacaan. Lensa pertama adalah syariat. Pertanyaan pokoknya: apakah responsku terhadap pengalaman sesuai dengan batas moral dan hukum yang telah

ditetapkan agama? Seseorang yang mengalami penghinaan, misalnya, tidak dapat menjadikan pengalaman tersebut sebagai alasan untuk melanggar larangan. Pengalaman harus terlebih dahulu ditempatkan dalam disiplin normatif.

Lensa kedua adalah tarekat, yakni pembacaan terhadap proses pembentukan batin. Pertanyaannya bergeser: sifat apa dalam diriku yang sedang tampak melalui pengalaman ini? Apakah terdapat *riyā'*, *ḥasad*, *'ujub*, cinta berlebihan kepada dunia, atau keterikatan terhadap penilaian manusia? Pertanyaan ini mengubah pengalaman dari objek keluhan menjadi bahan pendidikan jiwa. Peristiwa yang sama dapat menjadi instrumen untuk mengenali penyakit batin yang sebelumnya tersembunyi.

Lensa ketiga adalah hakikat, tetapi istilah ini harus digunakan dengan kehati-hatian epistemologis. Pertanyaannya bukan "apa yang secara pasti Allah kehendaki melalui kejadian ini?", melainkan "bagaimana pengalaman ini dapat mengantarkanku kepada pengenalan yang lebih dalam terhadap keterbatasan diriku dan ketergantunganku kepada Allah?" Dengan formulasi demikian, dimensi hakikat tidak menjadi klaim spekulatif tentang rahasia Tuhan, tetapi menjadi jalan untuk memperdalam kesadaran tauhid.

Ketiga lensa tersebut memperlihatkan bahwa interpretasi spiritual tidak dapat dilepaskan dari disiplin. Pembacaan yang tidak dikendalikan oleh syariat dapat berubah menjadi subjektivisme; pembacaan yang hanya berhenti pada hukum dapat kehilangan kedalaman transformasi batin; sedangkan pembacaan yang mengklaim mengetahui rahasia Ilahi secara langsung dapat terjatuh ke dalam kesombongan spiritual.

Tasawuf yang matang justru menuntut keseimbangan antara kepatuhan normatif, latihan batin, dan kerendahan hati epistemologis.

Pada tahap ini, kesadaran mulai berfungsi sebagai hermeneutika kehidupan. Manusia tidak lagi sekadar mengalami dunia, tetapi membaca dirinya melalui dunia. Pujian menjadi kesempatan untuk menguji ketergantungan pada pengakuan. Penolakan menjadi kesempatan untuk menguji keterikatan terhadap citra diri. Kehilangan menjadi kesempatan untuk menguji rasa memiliki. Kekuasaan menjadi kesempatan untuk menguji kecenderungan menguasai. Interpretasi semacam ini tidak mengubah fakta eksternal, tetapi mengubah posisi eksistensial manusia di hadapan fakta tersebut.

Penting pula ditegaskan bahwa *mukāsyafah* tidak identik dengan pengetahuan yang infalibel. Tradisi tasawuf sendiri mengenal kebutuhan untuk menimbang pengalaman batin dengan syariat dan akal yang sehat. Karena itu, pengalaman subjektif tidak boleh secara otomatis dinaikkan menjadi kebenaran objektif. Seorang salik yang merasa memperoleh “isyarat” tetap harus mempertimbangkan apakah interpretasinya bertentangan dengan prinsip agama, akhlak, atau realitas yang dapat diverifikasi. Kerendahan hati epistemologis merupakan bagian dari kematangan spiritual.

Dengan perspektif demikian, ungkapan bahwa “membaca membutuhkan cahaya” sebaiknya dipahami sebagai metafora epistemik, bukan sebagai atribusi langsung kepada suatu peristiwa tertentu dalam kisah wahyu. Cahaya dalam pengertian spiritual menunjuk kepada kemampuan melihat makna secara jernih. Tanpa cahaya, manusia mungkin membaca fakta tetapi gagal membaca

dirinya. Ia mengetahui apa yang terjadi, tetapi tidak memahami apa yang sedang terjadi pada dirinya.

Konsekuensi terpentingnya ialah bahwa interpretasi tidak boleh menghasilkan pembenaran diri. Justru sebaliknya, semakin dalam seseorang membaca, semakin besar kemungkinan ia menemukan keterlibatan dirinya dalam persoalan yang sebelumnya selalu ia letakkan di luar. Ia tidak lagi bertanya siapa yang harus disalahkan, melainkan apa yang perlu dibersihkan dalam dirinya. Pergeseran tersebut merupakan tanda bahwa pembacaan telah bergerak dari ego menuju kesadaran moral.

Pada tahap inilah *Kitab Diri* mulai memperlihatkan struktur yang lebih kompleks. Ia tidak hanya terdiri atas "apa yang telah dilakukan", tetapi juga bagaimana tindakan itu lahir, dorongan apa yang melatarinya, siapa yang hendak dipuaskan melalui tindakan tersebut, dan bagaimana tindakan itu membentuk karakter. Sebuah amal lahiriah yang sama dapat memiliki bobot batin yang berbeda karena niat dan orientasi subjeknya berbeda. Interpretasi karena itu harus masuk ke kedalaman motif.

Pembacaan tersebut akhirnya mengantar manusia kepada pertanyaan yang lebih mendasar: bukan hanya "apa arti peristiwa ini?", tetapi "siapakah aku yang membaca peristiwa ini?" Pertanyaan kedua menjadi jembatan menuju *muḥāsabah*. Kesadaran telah menjadi interpretasi; interpretasi selanjutnya harus berubah menjadi pertanggungjawaban. Di sinilah pembaca mulai menyadari bahwa membaca *Kitab Diri* bukan kegiatan intelektual yang netral. Ia adalah tindakan spiritual yang secara perlahan menempatkan pembaca

sebagai pihak yang harus mempertanggungjawabkan apa yang dibacanya.

## Dari Interpretasi Menuju Refleksi (Muḥāsabah)

Interpretasi menjadi bernilai spiritual hanya apabila ia akhirnya berbalik kepada subjek yang membaca. Seseorang dapat memahami struktur sebuah pengalaman dengan sangat tajam, tetapi tetap gagal mengalami perubahan apabila seluruh hasil pembacaannya diarahkan kepada orang lain. Ia mengetahui mengapa orang lain salah, mengapa keadaan tidak adil, atau mengapa dunia mengecewakannya, tetapi tidak pernah sampai pada pertanyaan mengenai dirinya sendiri. Pada titik itulah interpretasi kehilangan daya transformatifnya.

*Muḥāsabah* memutus kecenderungan tersebut. Ia mengembalikan pembacaan kepada pusat pertanggungjawaban personal. Dalam kerangka al-Ghazālī, *muḥāsabah* ditempatkan berdekatan dengan *murāqabah* sebagai bagian dari disiplin evaluasi diri dalam perjalanan spiritual.[434] Manusia tidak cukup mengetahui bahwa Allah mengawasinya; ia juga harus belajar mengawasi kualitas tindakannya sendiri di bawah kesadaran tersebut.

Karena itu, *muḥāsabah* tidak tepat dipahami sebagai introspeksi psikologis yang netral. Introspeksi dapat bertanya tentang keadaan mental; *muḥāsabah* menambahkan dimensi pertanggungjawaban moral dan spiritual. Ia bertanya bukan hanya apakah seseorang merasa baik atau buruk, melainkan apakah orientasi hidupnya semakin mendekatkannya kepada ketaatan, kejujuran, keikhlasan, dan akhlak yang baik. Ukuran keberhasilannya bukan sekadar meningkatnya pengetahuan tentang diri, tetapi berubahnya kualitas keberadaan diri.

Di sinilah ayat “cukuplah dirimu sendiri pada hari ini sebagai penghisab atas dirimu” memperoleh resonansi yang kuat. Secara tekstual, ayat tersebut menunjuk pada pertanggungjawaban manusia di hadapan Allah pada hari akhir.[435] Dalam pembacaan reflektif, ayat tersebut dapat menjadi dorongan agar proses penghisaban tidak sepenuhnya ditunda sampai akhir kehidupan. Manusia belajar menghadirkan sebagian kesadaran eskatologis itu ke dalam kehidupan sehari-hari melalui pemeriksaan diri.

Pertanyaan *muḥāsabah* karena itu lebih dalam daripada “apa yang terjadi?” dan bahkan lebih dalam daripada “apa arti kejadian ini?”. Pertanyaan pokoknya adalah: “Siapakah aku ketika kejadian itu menimpaku?” Di dalam pertanyaan tersebut terdapat perpindahan dari objek menuju subjek. Peristiwa tidak lagi menjadi pusat perhatian; keadaan batin manusia ketika berhadapan dengan peristiwa itulah yang menjadi objek pemeriksaan.

Dari sudut ini, *Kitab Diri* tidak hanya menyimpan daftar tindakan. Ia juga menyimpan kualitas niat. Dua tindakan yang secara lahiriah identik dapat mempunyai nilai spiritual berbeda karena orientasi batinnya berbeda. Seseorang dapat membantu orang lain karena kasih, tetapi dapat pula membantu karena kebutuhan untuk dipuji. Seseorang dapat berbicara tentang agama karena keinginan menyampaikan kebenaran, tetapi dapat pula karena dorongan untuk memperoleh superioritas moral. Muḥāsabah memasuki wilayah yang sering tidak terlihat oleh orang lain: motif.

Karena motif bersifat batin, *muḥāsabah* menuntut kejujuran yang lebih tinggi daripada penilaian sosial. Di hadapan manusia, seseorang masih dapat membangun citra. Di hadapan dirinya sendiri, citra

tersebut mulai retak ketika kesadaran benar-benar bekerja. Itulah sebabnya membaca *Kitab Diri* dapat terasa berat. Kesulitan utamanya bukan menemukan kesalahan orang lain, melainkan menerima bahwa sebagian dari apa yang kita kritik pada orang lain mungkin juga hidup dalam diri sendiri.

Tahap ini dapat dibedakan ke dalam dua arah temporal. Pertama, *muḥāsabah qabla al-ʿamal*, pemeriksaan sebelum tindakan. Pertanyaan yang diajukan bukan hanya "bolehkah aku melakukan ini?", tetapi "dari pusat batin yang mana tindakan ini akan lahir?" Apakah ia lahir dari keikhlasan, ketakutan, keserakahan, kebutuhan akan pengakuan, atau keinginan untuk menguasai? Pemeriksaan sebelum tindakan menjadikan niat sebagai pintu pertama pembentukan *Kitab Diri*.

Kedua, *muḥāsabah baʿda al-ʿamal*, pemeriksaan setelah tindakan. Pada tahap ini seseorang tidak puas hanya karena tindakannya secara lahiriah tampak benar. Ia menilai kembali apa yang terjadi pada hati selama dan sesudah tindakan. Apakah kebaikan melahirkan kesombongan? Apakah keberhasilan melahirkan rasa lebih tinggi daripada orang lain? Apakah ibadah justru membuat seseorang semakin keras terhadap sesama? Pertanyaan tersebut memperlihatkan bahwa tindakan moral tidak berhenti ketika tindakan selesai; ia terus membentuk keadaan batin.

Dalam pembacaan ini, *Kitab Diri* menjadi semacam arsip eksistensial. Setiap tindakan meninggalkan jejak bukan hanya pada dunia luar, tetapi juga pada pelaku. Kebiasaan marah memperkuat kecenderungan marah. Kebiasaan memaafkan memperluas kemampuan memaafkan. Kebiasaan mencari pujian memperkuat

ketergantungan kepada penilaian manusia. Sebaliknya, latihan kejujuran secara perlahan membentuk struktur kepribadian yang lebih jujur. Karena itu, membaca kitab berarti membaca proses pembentukan diri yang berlangsung dari hari ke hari.

Dalam kerangka kontemporer, perhatian Yedi Supriadi terhadap *muhasabah* dan *murāqabah* juga ditempatkan dalam proses penyucian jiwa dan pembentukan kesadaran reflektif.[436] Sumbangan perspektif tersebut penting sejauh ia memperlihatkan bahwa evaluasi diri dalam tasawuf tidak semestinya dipahami sebagai kegiatan sesaat. Ia merupakan bagian dari proses pembentukan manusia yang berlangsung terus-menerus. Akan tetapi, formulasi kontemporer tersebut perlu tetap dibaca dalam horizon tauhid agar refleksi diri tidak berubah menjadi proyek pengembangan ego yang hanya berorientasi pada efektivitas personal.

Di sinilah terdapat perbedaan mendasar antara *self-improvement* dan *muḥāsabah*. *Self-improvement* dapat menjadikan diri sebagai proyek yang harus semakin efektif, produktif, kuat, atau berhasil. *Muḥāsabah* mempunyai orientasi yang berbeda: diri diperiksa agar semakin benar dalam hubungan dengan Allah dan sesama. Ukurannya bukan sekadar apakah seseorang menjadi versi dirinya yang lebih sukses, melainkan apakah ia menjadi hamba yang lebih jujur, rendah hati, bertanggung jawab, dan berakhlak.

Ketika pembacaan mencapai tahap ini, *kitābaka* tidak lagi terdengar sebagai konsep abstrak. Ia menjadi panggilan untuk menghadapi jejak kehidupan sendiri. Apa yang selama ini dianggap sebagai kegagalan mungkin memperlihatkan kesombongan; apa yang disebut sebagai keberanian mungkin ternyata ambisi; apa yang dinamakan prinsip

mungkin ternyata keterikatan ego; bahkan apa yang dianggap sebagai kesalehan dapat mengandung kebutuhan tersembunyi untuk diakui.

Namun *muḥāsabah* bukan praktik membenci diri. Jika ia berubah menjadi penghukuman tanpa harapan, ia kehilangan orientasi tasawuf. Kesadaran terhadap kekurangan seharusnya membuka jalan menuju taubat, perbaikan, dan pengharapan kepada rahmat Allah. Refleksi yang sehat tidak mengatakan, "Aku buruk, maka aku tidak berharga," tetapi, "Aku melihat kekurangan ini, maka aku mempunyai tanggung jawab untuk memperbaikinya."

Dengan demikian, *muḥāsabah* merupakan tahap ketika pembaca dan kitab bertemu secara langsung. Manusia tidak lagi berdiri sebagai komentator atas kehidupannya sendiri. Ia menjadi pembaca sekaligus objek bacaan. Kesadaran mencapai bentuk yang lebih matang ketika seseorang mampu mengatakan: pengalaman itu memang terjadi kepadaku, tetapi yang lebih penting adalah apa yang pengalaman itu ungkapkan tentang diriku. Dari sinilah refleksi memperoleh daya transformatif dan membuka jalan menuju *takhallī*, *taḥallī*, dan bentuk perubahan batin yang lebih konkret.

## Dari Refleksi Menuju Transformasi (Takhallī–Taḥallī–Tajallī)

Refleksi yang berhenti pada pengetahuan tentang diri pada akhirnya dapat berubah menjadi bentuk lain dari kemacetan spiritual. Manusia mengetahui kelemahannya, mengenali pola egonya, memahami sumber kemarahannya, bahkan mampu menjelaskan penyakit batinnya dengan bahasa yang sangat canggih, tetapi tetap hidup dalam pola yang sama. Pengetahuan tentang penyakit tidak

identik dengan kesembuhan. Karena itu, *muḥāsabah* hanya memperoleh makna penuh ketika menghasilkan perubahan.

Dalam horizon tasawuf, perubahan tersebut sering dijelaskan melalui rangkaian *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī*. Ketiga istilah ini telah digunakan dalam literatur tasawuf untuk menggambarkan proses pengosongan diri dari sifat tercela, penghiasan diri dengan sifat terpuji, dan tersingkapnya cahaya atau realitas spiritual dalam kehidupan batin.[437] Meskipun demikian, ketiganya tidak seharusnya dipahami sebagai prosedur mekanis yang menjamin pengalaman mistik tertentu. Ia lebih tepat dipahami sebagai kerangka pedagogis-spiritual mengenai transformasi manusia.

*Takhallī* merupakan tahap pengosongan. Namun "mengosongkan diri" tidak berarti memusnahkan kepribadian manusia atau meniadakan eksistensi individu. Yang dikosongkan adalah dominasi sifat-sifat yang merusak orientasi penghambaan: kesombongan, iri, dendam, riya, kerakusan, dan berbagai keterikatan yang menjadikan ego sebagai pusat kehidupan. Dalam bahasa *Kitab Diri*, *takhallī* adalah keberanian mengakui bahwa tidak semua tulisan yang telah tercatat di dalam diri layak dipertahankan.

Metafora "menghapus tulisan" perlu ditempatkan secara hati-hati. Masa lalu tidak dapat secara harfiah dihapus dari sejarah manusia. Taubat tidak membuat peristiwa yang pernah terjadi menjadi seolah-olah tidak pernah ada. Yang dapat berubah adalah hubungan manusia terhadap masa lalu tersebut: pengakuan terhadap kesalahan, penyesalan, penghentian tindakan, perbaikan, dan orientasi baru. Karena itu, *takhallī* lebih tepat disebut sebagai transformasi hubungan terhadap keburukan daripada penghapusan sejarah diri.

Di sini istighfar memperoleh kedalaman yang melampaui pengulangan verbal. Istighfar yang tidak mengubah arah hidup mudah menjadi kebiasaan lisan tanpa transformasi batin. Sebaliknya, istighfar yang berakar dalam kesadaran mengandung pengakuan bahwa manusia telah menyimpang dan harus kembali. Taubat menjadi gerak eksistensial: dari pembenaran diri menuju pengakuan, dari pengakuan menuju perbaikan, dan dari perbaikan menuju pembentukan kebiasaan baru.

Setelah pengosongan, *taḥallī* menghindarkan spiritualitas dari kekosongan moral. Jiwa tidak dibiarkan berada dalam keadaan kosong; ia diisi dengan kualitas-kualitas yang memungkinkan kehidupan baru bertumbuh. Sabar, syukur, ridha, kejujuran, kasih sayang, amanah, dan tawadhu bukan sekadar daftar kebajikan. Semuanya merupakan bentuk konkret dari perubahan orientasi diri. Seseorang tidak dapat hanya "menghilangkan iri"; ia perlu mengembangkan kemampuan menghargai kebaikan pada orang lain. Ia tidak cukup mengurangi kesombongan; ia perlu menumbuhkan tawadhu.

Karena itu, *takhallī* dan *taḥallī* tidak boleh dipisahkan secara kaku. Pengosongan yang tidak disertai pengisian dapat menciptakan kekosongan psikologis; pengisian tanpa pengosongan dapat membuat kebajikan hanya menjadi lapisan baru yang menutupi penyakit lama. Seseorang dapat berbicara tentang kesabaran sambil tetap memelihara kebencian; dapat berbicara tentang tawadhu sambil diam-diam menginginkan pengakuan atas ketawadhuannya. Transformasi menuntut perubahan pada struktur batin, bukan sekadar pergantian kosakata moral.

Adapun *tajallī* harus diperlakukan lebih hati-hati. Dalam berbagai penjelasan tasawuf, istilah ini berkaitan dengan penyingkapan atau tampaknya cahaya Ilahi dalam hati.[438] Namun tidak tepat menjadikannya sebagai klaim bahwa manusia memperoleh sifat ketuhanan atau mengalami penyatuan ontologis dengan Allah. Allah tetap al-Khāliq dan manusia tetap makhluk serta ‘abd. Setiap penggunaan bahasa tentang “cahaya Ilahi” harus mempertahankan perbedaan ontologis tersebut.

Dalam kerangka ini, *tajallī* dapat dipahami secara fenomenologis-spiritual sebagai perubahan cara kehadiran nilai-nilai ilahiah dalam kehidupan manusia, tanpa menyamakan manusia dengan Allah. Akhlak yang dahulu harus dipaksakan secara sadar perlahan menjadi karakter yang lebih spontan. Kesabaran tidak lagi hanya teori; ia tampak ketika seseorang menghadapi tekanan. Kejujuran tidak lagi sekadar norma; ia hadir ketika kebohongan sebenarnya lebih menguntungkan. Amanah tidak lagi menjadi slogan; ia tampak ketika tidak ada seorang pun yang mengawasi.

Di sinilah metafora *Kitab Diri* mencapai tahap transformasinya. Tulisan tidak lagi hanya dibaca; tulisan mulai ditulis ulang melalui tindakan. Akan tetapi, istilah “menulis ulang” juga harus dipahami secara metaforis. Manusia tidak menciptakan keselamatan dengan kekuatannya sendiri dan tidak mengendalikan pemberian Ilahi. Ia berikhtiar melalui taubat, latihan, ibadah, dan pembentukan akhlak, sementara keberhasilan spiritual tetap berada dalam cakrawala karunia Allah.

Kerangka Yedi Supriadi mengenai *tazkiyah* juga menempatkan penyucian jiwa, *muhasabah*, *murāqabah*, dan latihan spiritual sebagai

bagian dari proses berkelanjutan pembentukan manusia.[439] Perspektif ini dapat memperkaya konstruksi *Kitab Diri* dengan menegaskan bahwa transformasi bukan peristiwa sesaat, melainkan proses. Pembentukan diri berlangsung melalui pengulangan latihan, koreksi, kesadaran, dan pembiasaan. Jiwa tidak berubah hanya karena seseorang memperoleh satu pengalaman spiritual yang intens.

Pada titik ini, *tajallī* tidak perlu ditempatkan sebagai puncak spektakuler berupa pengalaman luar biasa. Justru kedewasaan spiritual dapat tampak dalam sesuatu yang sederhana: seseorang lebih mudah memaafkan, lebih berhati-hati berbicara, lebih jujur ketika tidak menguntungkan dirinya, lebih tenang menghadapi kehilangan, dan lebih sedikit membutuhkan pengakuan. Jika pengalaman spiritual tidak menghasilkan perubahan semacam itu, klaim kedalaman spiritual patut dipertanyakan.

Transformasi juga mengandung paradoks. Semakin seseorang mengalami perubahan batin, semakin kecil alasan baginya untuk mengklaim keunggulan spiritual. Kesadaran bahwa segala kebaikan merupakan karunia justru melemahkan kebutuhan untuk membanggakan diri. Karena itu, *takhallī–taḥallī–tajallī* tidak menghasilkan spiritualitas yang demonstratif, melainkan kehidupan yang semakin sederhana dalam ego dan semakin kaya dalam akhlak.

Pada akhirnya, *kafā binafsika* dapat dibaca secara reflektif sebagai gambaran tentang diri yang telah menjadi saksi atas perjalanan moralnya sendiri. Dirinya mengenali jejak-jejak yang telah dibentuk melalui kehidupan. Namun kecukupan diri sebagai saksi pada hari perhitungan tidak berarti manusia menjadi hakim tertinggi atas dirinya sendiri. Penghakiman terakhir tetap milik Allah. Yang dibangun melalui

*muḥāsabah* dan transformasi hanyalah kesiapan manusia untuk menghadapi kebenaran tentang dirinya tanpa terus-menerus bersembunyi di balik pembenaran.

Dengan demikian, transformasi merupakan tahap ketika *Kitab Diri* berhenti menjadi objek pembacaan dan mulai menjadi medan perubahan. Apa yang dahulu hanya dipahami menjadi sesuatu yang dilatih; apa yang dilatih menjadi kebiasaan; apa yang dibiasakan perlahan membentuk akhlak. Jalan spiritual akhirnya tidak menghapus kemanusiaan, tetapi mendidiknya agar semakin layak menjadi seorang ‘abd.

## Dari Transformasi Menuju Akhlak (Taḥaqquq)

Jika pembacaan terhadap diri berhenti pada pengalaman batin, ia masih menyisakan persoalan mendasar: apakah transformasi tersebut benar-benar telah menjadi keberadaan? Pengalaman spiritual dapat sangat intens, tetapi intensitas pengalaman tidak dengan sendirinya membuktikan kedalaman akhlak. Seseorang dapat mengalami ketenangan dalam khalwat dan kembali kepada kehidupan sosial dengan perilaku yang kasar. Ia dapat berbicara tentang ma‘rifah tetapi mudah merendahkan orang lain. Ia dapat menguasai bahasa tasawuf tetapi tetap dikuasai oleh ego.

Karena itu, puncak *Siklus Muhasabah Wujudiyah* bukan terletak pada banyaknya pengalaman mistik, melainkan pada sejauh mana perubahan batin menjadi kualitas moral yang dapat dikenali dalam kehidupan. Di sinilah *taḥaqquq* digunakan sebagai kategori yang menunjuk pada perwujudan atau aktualisasi nilai yang telah dihayati. Ia bukan sekadar “mengetahui” kebaikan, melainkan menjadi manusia

yang kehidupannya menunjukkan konsekuensi dari pengetahuan tersebut.

Dalam perspektif ini, akhlak bukan aksesori dari tasawuf. Ia merupakan ujian terhadap keaslian transformasi spiritual. Struktur *Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn* sendiri memperlihatkan kedekatan antara pembinaan hati, penyakit-penyakit batin, taubat, sabar, syukur, niat, keikhlasan, *murāqabah*, *muḥāsabah*, dan pembentukan perilaku.[440] Susunan tersebut menunjukkan bahwa spiritualitas tidak dipisahkan dari pembentukan karakter. Kesalehan batin mempunyai konsekuensi pada cara manusia bertindak.

Karena itu, ungkapan yang sering dinisbatkan dalam tradisi tasawuf bahwa seluruh tasawuf adalah akhlak perlu digunakan dengan kehati-hatian bibliografis. Ia populer sebagai rumusan yang menggambarkan orientasi etis tasawuf, tetapi tidak semestinya langsung diperlakukan sebagai hadis Nabi ﷺ tanpa sumber yang dapat memverifikasi atribusinya. Dalam konstruksi ini, yang lebih penting bukan menjadikan ungkapan tersebut sebagai otoritas tekstual, melainkan memahami substansi yang dapat dipertanggungjawabkan: bahwa klaim kedalaman spiritual harus dapat diuji melalui perubahan moral.

Di sinilah *Kitab Diri* memperoleh bentuk yang paling konkret. Kitab yang baik tidak pertama-tama terbaca dari kemampuan pemiliknya berbicara mengenai pengalaman ruhani, tetapi dari cara ia memperlakukan manusia yang tidak mempunyai kuasa atas dirinya. Akhl Kejujuran menuntut keselarasan antara apa yang diketahui, diyakini, dikatakan, dan dilakukan. Dalam kehidupan sosial, banyak bentuk ketidakjujuran tidak hadir sebagai kebohongan terang-terangan, melainkan sebagai manipulasi informasi, penyembunyian

motif, pembentukan citra, atau penggunaan kebenaran secara selektif untuk menguntungkan diri. Transformasi spiritual menuntut manusiaak tampak ketika seseorang berhadapan dengan orang yang lebih lemah, ketika kepentingannya terganggu, ketika kritik diarahkan kepadanya, dan ketika tidak ada keuntungan yang dapat diperoleh dari berbuat baik.

Lisan menjadi salah satu halaman paling terbuka dari kitab tersebut. *Shiddīq* tidak sekadar berarti tidak berbohong dalam arti sempit. Kejujuran menuntut keselarasan antara apa yang diketahui, diyakini, dikatakan, dan dilakukan. Dalam kehidupan sosial, banyak bentuk ketidakjujuran tidak hadir sebagai kebohongan terang-terangan, melainkan sebagai manipulasi informasi, penyembunyian motif, pembentukan citra, atau penggunaan kebenaran secara selektif untuk menguntungkan diri. Transformasi spiritual menuntut manusia membaca wilayah-wilayah halus semacam itu.

Hati merupakan halaman yang lebih tersembunyi. Sifat *raḥmah* tidak dapat diukur hanya dari kata-kata lembut. Ia diuji ketika seseorang memiliki alasan untuk membalas, tetapi memilih menahan diri; ketika ia melihat kekurangan orang lain, tetapi tidak menjadikannya bahan penghinaan; ketika ia mempunyai kekuasaan untuk mempermalukan, tetapi memilih menjaga martabat. Kasih sayang dalam pengertian spiritual bukan sentimentalitas, melainkan bentuk disiplin moral yang mengakui martabat makhluk.

Tangan, dalam metafora yang sama, mewakili amanah tindakan. *Amānah* tidak berhenti pada menjaga barang milik orang lain. Ia mencakup tanggung jawab terhadap jabatan, pengetahuan, kekuasaan, waktu, janji, dan kepercayaan. Seseorang yang berbicara tentang

kesucian hati tetapi menggunakan kekuasaan secara sewenang-wenang menunjukkan adanya jurang antara pengalaman batin dan aktualisasi moral.

Di sinilah *taḥaqquq* memberikan ukuran yang lebih ketat terhadap spiritualitas. Ia memindahkan pusat evaluasi dari apa yang seseorang rasakan kepada apa yang secara konsisten ia wujudkan. Perasaan damai penting, tetapi bukan ukuran final. Pengalaman *wajd* mungkin bermakna, tetapi bukan ukuran final. Bahkan pengetahuan keagamaan yang luas belum menjadi ukuran final. Ukuran yang lebih konkret ialah apakah semua itu menghasilkan manusia yang semakin jujur, amanah, penyayang, adil, sabar, dan rendah hati.

Kerangka tersebut sekaligus menjadi kritik terhadap spiritualitas yang terlalu berpusat pada pengalaman luar biasa. *Kasyaf*, karamah, atau pengalaman batin yang intens tidak perlu ditolak sebagai kemungkinan dalam tradisi tasawuf, tetapi tidak boleh dijadikan ukuran tunggal kesempurnaan. Bahkan pengalaman yang dianggap tinggi dapat menjadi sumber *'ujub* apabila ego mengambil alihnya. Seseorang dapat berubah dari "aku memiliki kekayaan dunia" menjadi "aku memiliki pengalaman spiritual". Bentuk keterikatannya berubah, tetapi struktur egonya tetap sama.

Karena itu, tanda yang lebih dapat dipercaya justru sering kali tidak spektakuler. Orang yang semakin dalam secara spiritual mungkin semakin mudah meminta maaf, semakin sulit menghakimi, semakin hati-hati menggunakan otoritas, dan semakin sadar akan keterbatasan pengetahuannya. Ia tidak kehilangan ketegasan moral, tetapi ketegasan itu tidak membutuhkan penghinaan terhadap orang lain. Ia dapat

berbeda tanpa membenci; menegur tanpa merendahkan; memimpin tanpa memutlakkan dirinya.

Dalam konteks ini, ungkapan "jika setelah membaca kitab diri engkau menjadi lebih keras menghakimi orang lain, maka engkau salah membaca" dapat dipertahankan sebagai proposisi reflektif, bukan sebagai kutipan dari tokoh tertentu. Secara konseptual, ia mengikuti logika *muḥāsabah*: semakin dalam seseorang mengenali kelemahan dirinya, semakin kecil alasan baginya untuk menjadikan kekurangan orang lain sebagai sumber superioritas moral. Pembacaan diri yang benar semestinya menghasilkan tawadhu.

Yedi Supriadi juga menempatkan pembentukan akhlak, kesadaran spiritual, dan transformasi batin sebagai unsur penting dalam pemikiran tasawuf kontemporernya.[441] Sumber-sumber yang tersedia mengenai pemikirannya memperlihatkan perhatian terhadap hubungan antara jiwa, kesadaran, spiritualitas, dan pembentukan perilaku. Perspektif ini dapat memperluas gagasan *Kitab Diri* dengan menempatkan akhlak bukan sebagai hasil tambahan setelah pengalaman spiritual, tetapi sebagai salah satu bentuk keterujian transformasi manusia.

Pada titik ini, seluruh siklus mulai tampak sebagai satu kesatuan. Pengalaman menyediakan bahan; *muraqabah* menghadirkan kesadaran; *mukāsyafah* membuka kemungkinan pemaknaan; *muḥāsabah* mengembalikan makna kepada tanggung jawab diri; *takhallī* membersihkan kecenderungan yang merusak; *taḥallī* membentuk kebajikan; dan *taḥaqquq* menguji apakah seluruh proses tersebut benar-benar telah menjadi akhlak. Siklus itu tidak berhenti

pada suatu titik final, sebab manusia selalu kembali berhadapan dengan pengalaman baru yang menuntut pembacaan baru.

Dengan demikian, *Kitab Diri* bukan kitab yang selesai ditulis selama manusia masih hidup. Setiap hari menambahkan halaman baru. Setiap keputusan meninggalkan jejak. Setiap respons membentuk karakter. Setiap niat memperlihatkan arah perjalanan. Manusia mungkin lupa sebagian dari apa yang pernah dilakukannya, tetapi kehidupan moralnya tidak berhenti menyimpan konsekuensi dari tindakan tersebut.

Puncak pembacaan karena itu bukanlah menemukan gambaran diri yang sempurna, melainkan mencapai kejujuran yang memungkinkan manusia terus-menerus memperbaiki diri. Ia tidak lagi terobsesi untuk tampak suci. Ia lebih berkepentingan untuk menjadi benar. Ia tidak mencari pengakuan sebagai orang yang telah sampai; ia menyadari bahwa perjalanan penghambaan tidak berakhir pada klaim pencapaian.

Pada akhirnya, makna terdalam *kafā binafsika* tidak perlu diarahkan kepada glorifikasi diri. Dirimu cukup menjadi saksi justru karena dirimu membawa jejak perjalananmu sendiri. Akan tetapi, saksi tersebut tidak berdiri di hadapan Allah sebagai penguasa kebenaran. Ia berdiri sebagai hamba yang tidak lagi mempunyai ruang untuk menyangkal apa yang telah ditulis melalui kehidupannya.

Di sinilah tasawuf mengembalikan manusia kepada sesuatu yang sangat sederhana sekaligus sangat sulit: akhlak. Seberapa dalam pun seseorang berbicara tentang jiwa, cahaya, ma‘rifah, atau pengalaman spiritual, pertanyaan akhirnya tetap hadir dalam kehidupan sehari-hari: apakah kehadiranmu membuat orang lain lebih aman, lebih dihormati,

lebih diperlakukan adil, dan lebih dekat kepada kebaikan? Jika tidak, pembacaan terhadap *Kitab Diri* belum selesai.

## Dari Diri Menuju Relasi Sosial[Khalifah]

Pembacaan terhadap *kitab diri* memperoleh makna yang lebih utuh ketika kesadaran tentang diri tidak berhenti pada interioritas. Introspeksi yang hanya menghasilkan pengetahuan tentang kelemahan pribadi, tanpa transformasi dalam cara seseorang memperlakukan sesama, belum mencapai konsekuensi etis yang dituntut oleh spiritualitas Islam. Kesadaran diri pada akhirnya harus bergerak keluar dari diri menuju relasi. Di sinilah kualitas tasawuf diuji: apakah pengalaman batin menghasilkan perubahan moral yang dapat dirasakan oleh kehidupan bersama, atau justru menjadikan seseorang semakin terpusat pada pengalaman subjektifnya sendiri.

Al-Qur'an menempatkan manusia dalam horizon pengabdian kepada Allah sekaligus kehidupan di bumi. Penegasan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56) tidak dapat dipisahkan dari kenyataan bahwa manusia ditempatkan sebagai *khalīfah* di bumi (Q.S. al-Baqarah 2: 30).[442][443] Kedua orientasi tersebut tidak perlu dipertentangkan. Pengabdian kepada Allah justru memperoleh artikulasi etisnya melalui cara manusia menjalankan amanah kehidupan, mengelola kehendak, memperlakukan sesama, dan mencegah kerusakan. Karena itu, spiritualitas yang semakin dalam semestinya tidak membuat manusia semakin tidak peduli terhadap dunia sosial, melainkan semakin bertanggung jawab terhadapnya.

Gagasan tersebut memberikan dasar untuk membaca ulang relasi antara *fanā'* dan *baqā'*. Dalam terminologi tasawuf klasik, al-Qushayrī

menjelaskan *fanā'* sebagai gugurnya sifat-sifat tercela, sedangkan *baqā'* menunjuk kepada hadirnya sifat-sifat terpuji pada diri seorang hamba.[444] Formulasi ini penting karena menghindarkan *fanā'* dari pengertian psikologis yang sempit sebagai lenyapnya eksistensi personal. Dalam pengertian etis-sufistik yang dirumuskan al-Qushayrī, yang harus "lenyap" adalah dominasi sifat-sifat tercela; sedangkan yang "tetap" adalah kualitas-kualitas kebajikan. Bahkan perubahan akhlak dipahami sebagai sesuatu yang dapat diusahakan melalui latihan yang terus-menerus.[445]

Atas dasar itu, *fanā'* tidak semestinya dipahami sebagai terminal perjalanan spiritual. Jika kesombongan, kedengkian, kebencian, kerakusan, dan keterikatan ego berkurang, maka ruang batin yang terbentuk harus diisi oleh kualitas yang memungkinkan seseorang hadir secara lebih benar bagi orang lain. *Baqā'* dalam pembacaan ini merupakan keberlangsungan eksistensi moral setelah dominasi ego dikurangi. Ia bukan kembali kepada "aku" lama, melainkan hadirnya subjek yang sama dengan orientasi etis yang telah mengalami transformasi.

Perubahan orientasi tersebut dapat dirumuskan melalui pergeseran pertanyaan. Diri yang masih dikuasai ego cenderung membaca kehidupan dari pusat kepentingannya sendiri: "Aku tersakiti", "aku diperlakukan tidak adil", "mereka bersalah terhadapku". Kesadaran yang mengalami pemurnian mulai menggeser pusat pertanyaan menjadi: "Bagaimana aku tidak menyakiti?", "apa kewajibanku terhadap mereka?", atau "apa hak orang lain yang mungkin telah kuabaikan?". Pergeseran ini bukan sekadar perubahan gaya berpikir. Ia

menunjukkan perubahan struktur moral kesadaran: dari diri sebagai pusat klaim menuju diri sebagai subjek tanggung jawab.

Al-Qur'an memberikan gambaran yang sangat konkret mengenai transformasi tersebut melalui karakter *'ibād al-Raḥmān*. Mereka digambarkan berjalan di bumi dengan rendah hati dan ketika berhadapan dengan orang-orang yang bersikap jahil, mereka merespons dengan cara yang menjaga diri dari dosa dan tidak membalas kebodohan dengan kebodohan (Q.S. al-Furqān 25: 63).[446] Spiritualitas di sini tidak dinilai dari intensitas pengalaman batin yang tidak dapat diamati, melainkan dari perubahan cara seseorang berada di antara manusia. Kelembutan, pengendalian diri, kerendahan hati, dan kemampuan menahan dorongan agresif menjadi indikator penting dari kualitas penghambaan.

Karena itu, istilah *khalīfah* dalam konstruksi ini perlu diperlakukan secara hati-hati. Al-Qur'an menyebut kehendak Allah menjadikan *khalīfah* di bumi dalam Q.S. al-Baqarah 2: 30.[447] Ayat tersebut tidak dengan sendirinya memberikan seluruh rincian etika sosial mengenai kekhalifahan manusia, tetapi membuka horizon bahwa keberadaan manusia di bumi mempunyai dimensi amanah yang melampaui kepentingan individual. Ketika konsep tersebut dipertautkan dengan pembinaan diri, *khalīfah* dapat dibaca sebagai tahap ketika kesadaran spiritual memperoleh konsekuensi sosial: kualitas batin tidak lagi hanya menjadi milik personal, melainkan menjadi sumber tanggung jawab terhadap kehidupan bersama.

Di sinilah metafora *kitab diri* memperoleh kedalaman baru. Kitab yang baik bukanlah kitab yang hanya memperlihatkan betapa baik penulisnya, melainkan kitab yang melalui keberadaannya membantu

pembaca lain melihat sesuatu dengan lebih jernih. Secara konseptual, kualitas moral seseorang dapat diukur melalui jejak relasional yang ditinggalkannya. Apakah kehadirannya menambah ketakutan atau ketenteraman? Apakah perkataannya memperluas luka atau membuka kemungkinan rekonsiliasi? Apakah kekuasaan yang dimilikinya melahirkan dominasi atau pelayanan? Pertanyaan-pertanyaan tersebut menggeser pembacaan diri dari narsisisme spiritual menuju etika relasional.

Dalam kerangka tersebut, *khalīfah* bukan maqam yang memungkinkan manusia mengklaim kedudukan ilahiah. Manusia tetap berada pada posisi ontologis sebagai makhluk dan *'abd*, sedangkan Allah tetap al-Khāliq. Justru kesadaran akan kehambaan itulah yang memberi batas etis terhadap kekuasaan manusia. Seseorang tidak menjadi "wakil Tuhan" dalam arti memiliki sifat ketuhanan secara dzati; ia menjalankan amanah di bumi sebagai makhluk yang bertanggung jawab kepada Sang Pencipta. Distingsi ini penting agar bahasa spiritual tentang kekhalifahan tidak bergeser menjadi legitimasi bagi kesombongan religius.

Maka, semakin seseorang membaca dirinya, semakin luas seharusnya lingkaran tanggung jawabnya. *Kitab diri* yang benar-benar dibaca tidak akan membuat seseorang terobsesi pada kesalahan orang lain, sebab perhatian utama telah berpindah kepada pembenahan kontribusinya sendiri dalam suatu relasi. Ia tidak lagi hanya bertanya siapa yang salah, tetapi juga memeriksa bagaimana dirinya menjadi bagian dari struktur persoalan tersebut. Kesadaran semacam ini memiliki kedekatan dengan prinsip keadilan dan *iḥsān* yang ditegaskan

Al-Qur'an sebagai orientasi moral kehidupan manusia (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[448]

Dengan perspektif demikian, perjalanan dari diri menuju masyarakat bukanlah perpindahan dari spiritualitas menuju sesuatu yang "nonspiritual". Sebaliknya, kehidupan sosial merupakan salah satu medan tempat kualitas spiritual diuji. Ketika seseorang mengaku telah mengalami pemurnian jiwa tetapi kehadirannya terus-menerus menghasilkan penghinaan, ketidakadilan, manipulasi, atau luka bagi orang lain, terdapat ketegangan serius antara klaim spiritual dan manifestasi etikanya. Kritik semacam ini tidak dimaksudkan untuk mengukur kedalaman batin seseorang secara simplistis, tetapi untuk menegaskan bahwa spiritualitas yang matang semestinya mempunyai konsekuensi moral.

Pada tingkat inilah *kitab diri* berubah fungsi. Ia mula-mula merupakan dokumen kesadaran personal, kemudian menjadi cermin tanggung jawab sosial. Setiap halaman yang dibaca dalam diri seharusnya menghasilkan pertanyaan baru mengenai cara keberadaan seseorang di hadapan manusia lain. Diri yang semakin sadar tidak semakin terisolasi; ia justru semakin peka terhadap akibat keberadaannya. Kesadaran semacam itulah yang memungkinkan *fanā'* dan *baqā'* dibaca sebagai dinamika etis: ego yang dominan mengalami pengurangan, sedangkan kebajikan memperoleh keberlangsungan dalam tindakan.

Dengan demikian, perjalanan spiritual tidak berakhir ketika seseorang berhasil menemukan dirinya. Ia baru memasuki tahap yang lebih berat ketika dirinya yang telah ditemukan itu harus dipertanggungjawabkan di hadapan sesama. *Kitab diri* yang telah

dibaca secara mendalam akhirnya menuntut sebuah pertanyaan yang tidak dapat diselesaikan hanya dengan introspeksi: apa yang terjadi pada dunia sosial karena aku hadir di dalamnya? Di sanalah kesadaran diri berubah menjadi amanah, dan pengalaman spiritual memperoleh bentuk sosialnya.

## Siklus Pembacaan dan Pembentukan Diri

Pembacaan *kitab diri* tidak berlangsung sebagai proses linear yang bergerak dari satu titik awal menuju satu titik akhir yang kemudian selesai untuk selamanya. Struktur pengalaman manusia lebih tepat dipahami sebagai gerak berulang: seseorang mengalami sesuatu, menyadarinya, menafsirkannya, merefleksikannya, mengubah cara berada, lalu kembali memasuki pengalaman dengan kapasitas kesadaran yang berbeda. Karena itu, pembentukan diri memiliki karakter siklikal. Setiap pengalaman baru sekaligus merupakan akibat dari pembentukan sebelumnya dan bahan mentah bagi pembentukan berikutnya.

Secara konseptual, siklus tersebut dapat dirumuskan sebagai:

Pengalaman → Kesadaran → Interpretasi → Refleksi → Transformasi → Akhlak → Pengalaman baru.

Rangkaian ini tidak dimaksudkan sebagai formula psikologis yang mekanis. Ia merupakan konstruksi konseptual untuk menjelaskan bagaimana pengalaman manusia dapat berubah menjadi pengetahuan tentang diri dan, pada tahap berikutnya, menjadi perubahan moral. Pengalaman pada dirinya sendiri belum merupakan kebijaksanaan. Apa yang dialami seseorang harus memasuki ruang kesadaran sebelum dapat dibaca; apa yang disadari harus ditafsirkan sebelum dapat

dipahami; dan pemahaman harus diuji melalui transformasi perilaku sebelum dapat dikatakan menghasilkan pembentukan akhlak.

Titik pentingnya terletak pada *interpretasi*. Dua manusia dapat mengalami peristiwa yang serupa, tetapi menghasilkan pembacaan diri yang berbeda. Kegagalan dapat dibaca sebagai penghinaan terhadap harga diri atau sebagai kesempatan untuk mengoreksi kesombongan. Kritik dapat dipahami sebagai serangan atau sebagai informasi yang membuka kelemahan. Keberhasilan dapat dimaknai sebagai bukti superioritas pribadi atau sebagai amanah yang memperbesar tanggung jawab. Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa realitas pengalaman tidak secara otomatis menghasilkan makna; makna terbentuk melalui cara kesadaran membaca pengalaman.

Tasawuf memberikan perangkat yang kuat untuk memahami proses ini karena pembinaan diri tidak berhenti pada perubahan pengetahuan. Al-Qushayrī, ketika membahas *fanā'* dan *baqā'*, menempatkan perubahan akhlak dalam proses latihan yang berkesinambungan. Akhlak, menurut penjelasannya, bukan sesuatu yang sepenuhnya statis; ia dapat mengalami perubahan melalui pembiasaan dan usaha memperbaiki diri.[449] Pemikiran tersebut memperlihatkan bahwa transformasi spiritual mempunyai dimensi temporal. Seseorang tidak menjadi matang hanya karena memahami konsep tertentu. Kematangan terbentuk melalui pengulangan tindakan yang secara perlahan mengubah disposisi batin.

Dalam horizon Al-Qur'an, perkembangan jiwa juga tidak cukup direduksi menjadi klasifikasi statis. Al-Qur'an berbicara mengenai *al-nafs al-ammārah bi al-sū'*, *al-nafs al-lawwāmah*, dan *al-nafs al-muṭma'innah* dalam konteks ayat-ayat yang berbeda. Ketiga istilah

tersebut tidak seharusnya dipaksakan menjadi jenjang psikologis yang seragam tanpa memperhatikan konteks tekstual masing-masing. *Nafs al-ammārah* disebut dalam Q.S. Yūsuf 12: 53 sebagai kecenderungan jiwa yang mendorong kepada keburukan; *nafs al-lawwāmah* disebut dalam Q.S. al-Qiyāmah 75: 2; sedangkan *nafs al-muṭma'innah* muncul dalam Q.S. al-Fajr 89: 27.[450451452] Ketiganya dapat digunakan sebagai perangkat konseptual untuk menggambarkan dinamika moral jiwa, tetapi hubungan sistematis di antara ketiganya merupakan konstruksi interpretatif yang perlu dibedakan dari pernyataan eksplisit Al-Qur'an.

Pembacaan semacam itu menghasilkan kehati-hatian metodologis yang penting. Tidak setiap pengalaman batin harus dianggap sebagai tanda kenaikan maqam, dan tidak setiap keadaan tenang dapat segera disebut sebagai *ṭuma'nīnah*. Sebaliknya, ukuran transformasi perlu dikembalikan kepada perubahan nyata dalam orientasi kehendak, kemampuan mengendalikan dorongan, kualitas akhlak, dan konsistensi amal. Dengan pendekatan demikian, bahasa spiritual tidak berubah menjadi klaim subjektif yang kebal terhadap evaluasi moral.

Siklus pembentukan diri juga menjelaskan mengapa pengalaman yang sama dapat kembali pada tingkat yang berbeda. Seseorang mungkin pernah menghadapi kemarahan dan gagal mengendalikannya. Pada pengalaman berikutnya, ia mungkin masih marah, tetapi mampu mengenali kemarahan itu sebelum mengubahnya menjadi tindakan. Pada tahap berikutnya, ia mungkin mampu memahami sumber kemarahannya, melihat keterlibatan egonya, dan memilih respons yang lebih adil. Peristiwa luarnya dapat serupa, tetapi *kitab diri* telah berubah karena cara membaca pengalaman telah berkembang.

Di sini letak perbedaan antara perubahan perilaku yang bersifat sementara dan transformasi akhlak. Perilaku dapat dikendalikan karena tekanan eksternal, ketakutan terhadap sanksi, atau kebutuhan mempertahankan citra. Akhlak yang terbentuk secara mendalam bekerja pada tingkat yang lebih interior: pilihan moral mulai menjadi kecenderungan yang relatif stabil. Al-Qushayrī sendiri membedakan antara perbuatan, akhlak, dan keadaan (*aḥwāl*), serta menekankan kemungkinan perubahan akhlak melalui latihan.[453] Kerangka tersebut memungkinkan *kitab diri* dipahami bukan sebagai arsip kejadian, tetapi sebagai sejarah perubahan disposisi manusia.

Siklus tersebut juga menjelaskan mengapa refleksi tidak boleh berhenti pada penyesalan. Penyesalan baru memiliki nilai transformasional apabila menghasilkan perubahan. Jiwa yang menyadari kesalahan tetapi terus mengulang pola yang sama belum keluar dari lingkaran kesadaran yang belum matang. Refleksi yang menghasilkan transformasi mengubah pengalaman masa lalu menjadi kemampuan moral untuk menghadapi pengalaman berikutnya. Masa lalu tidak dihapus; ia diintegrasikan sebagai pengetahuan yang membentuk respons baru.

Pada tahap ini, *kitab diri* tidak lagi sekadar metafora tentang catatan amal. Ia menjadi model epistemologis tentang pembentukan manusia. Manusia membaca kehidupannya untuk membentuk cara membaca kehidupan berikutnya. Setiap putaran dapat memperluas kedalaman kesadaran, tetapi tidak ada jaminan otomatis bahwa putaran berikutnya selalu lebih tinggi. Seseorang dapat pula mengalami kemunduran ketika refleksi berubah menjadi pembenaran diri, ketika pengalaman memperkuat dendam, atau ketika pengetahuan tentang

kelemahan justru digunakan untuk menghakimi orang lain. Siklus pembentukan diri karenanya bersifat terbuka: ia memungkinkan pertumbuhan sekaligus kemerosotan.

Orientasi akhirnya bukanlah memperoleh kemampuan untuk "membaca dengan mata-Nya", sebab ungkapan semacam itu, apabila dipahami secara harfiah, dapat mengaburkan perbedaan ontologis antara Tuhan dan manusia. Formulasi yang lebih dapat dipertanggungjawabkan adalah bahwa manusia belajar membaca dirinya di bawah kesadaran akan pengawasan, pengetahuan, dan petunjuk Allah. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia akan diperhadapkan dengan kitab amalnya dan diperintahkan untuk membacanya (Q.S. al-Isrā' 17: 14).[454] Karena itu, kedalaman spiritual bukanlah klaim bahwa manusia memperoleh perspektif ilahiah, melainkan bertambahnya kejernihan manusia dalam membaca dirinya sebagai makhluk yang bertanggung jawab di hadapan Allah.

Siklus tersebut pada akhirnya menghasilkan sebuah prinsip: pengalaman yang dibaca dengan jujur dapat menjadi pengetahuan; pengetahuan yang direfleksikan dapat menjadi kesadaran; kesadaran yang ditransformasikan menjadi latihan dapat menjadi akhlak; dan akhlak yang terbentuk akan memengaruhi pengalaman berikutnya. Maka, *kitab diri* terus ditulis selama manusia masih hidup. Ia tidak selesai pada satu pengalaman mistik, satu keberhasilan moral, atau satu periode ketenangan batin. Setiap hari membuka kemungkinan bagi halaman baru, sekaligus kemungkinan bagi koreksi terhadap halaman lama.

Kematangan spiritual, dalam konstruksi ini, bukan keadaan tanpa pergulatan. Ia adalah kemampuan membaca pergulatan secara

semakin jernih sehingga pengalaman tidak lagi sekadar terjadi kepada manusia, tetapi menjadi ruang tempat manusia belajar bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri. Siklus tersebut menjadikan kehidupan sebagai proses hermeneutis yang terus bergerak: manusia mengalami, membaca, mengubah diri, lalu membaca kembali.

## Dimensi Spiritual, Psikologis, dan Sosial

Konstruksi *kitab diri* mencapai koherensinya apabila keberadaan manusia tidak dipahami sebagai realitas yang terfragmentasi. Diri spiritual, kehidupan batin, dan keberadaan sosial memang dapat dibedakan secara analitis, tetapi ketiganya berlangsung dalam satu kehidupan manusia yang sama. Apa yang diyakini seseorang memengaruhi cara ia menafsirkan dirinya; cara ia menafsirkan dirinya memengaruhi cara ia mengelola dorongan dan emosinya; dan kualitas pengelolaan tersebut pada akhirnya hadir dalam relasi dengan orang lain. Karena itu, kitab diri mempunyai sekurang-kurangnya tiga dimensi yang saling menguji: spiritual, psikologis, dan sosial.

Dimensi spiritual menyangkut orientasi manusia terhadap Allah. Pertanyaan dasarnya bukan semata-mata seberapa banyak aktivitas keagamaan dilakukan, melainkan ke mana seluruh aktivitas tersebut mengarahkan pusat kehidupan. Al-Qur'an menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai tujuan penciptaan jin dan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[455] Ayat tersebut memberikan horizon normatif bahwa kehidupan manusia tidak memperoleh makna final dari dirinya sendiri. Ia berada dalam relasi penghambaan kepada Allah. Dari sudut pandang *kitab diri*, dimensi spiritual berarti membaca apakah orientasi hidup

semakin mengarah kepada pengabdian, atau justru semakin dikuasai oleh kepentingan ego, kenikmatan, kekuasaan, dan pengakuan.

Namun, orientasi spiritual tidak identik dengan pengalaman emosional keagamaan. Perasaan dekat kepada Allah dapat menjadi pengalaman yang penting, tetapi pengalaman tersebut tidak boleh secara otomatis disamakan dengan kedalaman spiritual. Ukuran yang lebih mendasar terletak pada konsekuensi orientasi tersebut terhadap kehendak dan tindakan. Penghambaan yang matang seharusnya menghasilkan kemampuan untuk menundukkan kepentingan diri pada nilai yang lebih tinggi. Dalam kerangka ini, spiritualitas bukan pelarian dari realitas, melainkan penataan kembali pusat orientasi kehidupan.

Dimensi psikologis bergerak pada wilayah hubungan manusia dengan dirinya sendiri. Di sinilah *qalb*, *nafs*, kehendak, dorongan, konflik batin, dan kesadaran moral berinteraksi. Pembacaan *kitab diri* pada tingkat psikologis berarti kemampuan melihat apa yang berlangsung di dalam diri tanpa segera melakukan pembenaran atau penyangkalan. Manusia perlu mengetahui bukan hanya apa yang dilakukannya, tetapi juga motif yang menggerakkan tindakan tersebut.

Kesadaran semacam ini mempunyai kedekatan dengan tradisi *muḥāsabah*. Dalam tradisi tasawuf, pembinaan diri tidak hanya berkaitan dengan tindakan lahiriah, tetapi juga dengan pemeriksaan keadaan batin dan orientasi kehendak. Al-Qushayrī, misalnya, menghubungkan perubahan akhlak dengan proses menghadapi dan mengolah sifat-sifat tercela melalui latihan.[456] Hal tersebut menunjukkan bahwa pembentukan spiritual memiliki dimensi psikologis yang serius: manusia tidak cukup diperintahkan menjadi

baik; ia harus berhadapan dengan struktur batin yang sering kali membuat kebaikan sulit dilakukan.

Konflik batin karenanya tidak selalu merupakan tanda kegagalan spiritual. Dalam batas tertentu, konflik dapat menjadi ruang kesadaran moral. *Al-nafs al-lawwāmah* dalam Q.S. al-Qiyāmah 75: 2 memperlihatkan bahwa Al-Qur'an sendiri menggunakan konsep jiwa yang mencela atau menegur dirinya sebagai bagian dari bahasa moral wahyu.[457] Yang menjadi persoalan bukan keberadaan pergulatan itu sendiri, melainkan bagaimana pergulatan tersebut diolah. Kesadaran yang sehat mengubah konflik menjadi koreksi; kesadaran yang tidak sehat dapat mengubahnya menjadi rasa bersalah yang tidak produktif, kebencian terhadap diri, atau bahkan pembenaran terhadap perilaku destruktif.

Karena itu, *sakīnah* dalam kerangka psikologis tidak layak dipersempit menjadi keadaan tanpa kecemasan, konflik, atau kesulitan. *Nafs al-muṭma'innah* yang disebut dalam Q.S. al-Fajr 89: 27 berada dalam horizon spiritual yang lebih luas dan berkaitan dengan kepulangan kepada Tuhan.[458] Pembacaan psikologis terhadap istilah tersebut perlu mempertahankan dimensi teologisnya. Ketenangan yang dimaksud bukan sekadar kenyamanan emosional, melainkan keadaan batin yang memperoleh orientasi dan keteguhan dalam hubungan dengan Allah.

Dimensi sosial merupakan konsekuensi eksternal dari dua dimensi sebelumnya. Manusia tidak pernah hadir sebagai kesadaran yang terisolasi. Ia berbicara, bekerja, menggunakan kekuasaan, membentuk keluarga, berinteraksi dengan komunitas, dan mengambil keputusan yang memengaruhi kehidupan orang lain. Karena itu, pertanyaan "apa

isi kitab diriku?" pada akhirnya harus dilanjutkan dengan pertanyaan "apa akibat isi kitab itu terhadap orang lain?"

Al-Qur'an memberi perhatian kuat terhadap dimensi sosial tersebut. Perintah berlaku adil, berbuat *iḥsān*, memberi kepada kerabat, serta larangan terhadap permusuhan dalam Q.S. al-Naḥl 16: 90 menunjukkan bahwa kehidupan moral memiliki konsekuensi sosial yang konkret.[459] Demikian pula gambaran *'ibād al-Raḥmān* memperlihatkan bahwa kualitas spiritual hadir dalam cara seseorang berjalan di bumi, merespons orang yang jahil, dan menjaga lisannya dari dosa (Q.S. al-Furqān 25: 63).[460] Kesalehan tidak ditempatkan sebagai pengalaman privat yang steril dari relasi.

Hubungan ketiga dimensi tersebut bersifat timbal balik. Gangguan dalam satu dimensi dapat memengaruhi dimensi lainnya. Krisis orientasi spiritual dapat memunculkan kekosongan makna yang kemudian mengganggu kehidupan batin. Konflik psikologis yang tidak diolah dapat berubah menjadi agresivitas sosial. Sebaliknya, relasi sosial yang rusak dapat memperkuat luka batin dan mengganggu kemampuan seseorang untuk menghayati kehidupan spiritual secara jernih. "Kebocoran" dari satu dimensi ke dimensi lain, dengan demikian, bukan sekadar metafora; ia menggambarkan keterhubungan struktural kehidupan manusia.

Meski demikian, keterhubungan tidak berarti bahwa ketiga dimensi tersebut dapat disamakan. Hubungan dengan Allah tidak identik dengan hubungan dengan diri, dan hubungan dengan diri tidak identik dengan hubungan dengan sesama. Masing-masing mempunyai objek, struktur, dan bahasa normatif yang berbeda. Penyatuan yang terlalu

cepat justru dapat mengaburkan kekayaan masing-masing dimensi. Yang diperlukan bukan peleburan, melainkan integrasi.

Integrasi berarti bahwa ketiga dimensi saling memberikan koreksi. Dimensi spiritual mencegah psikologi berubah menjadi pencarian kenyamanan diri semata. Dimensi psikologis mencegah spiritualitas jatuh menjadi slogan yang tidak memperhitungkan kompleksitas jiwa. Dimensi sosial mencegah keduanya menjadi proyek privat yang tidak pernah diuji oleh kenyataan relasional. Ketiganya membentuk suatu ekologi moral di mana kualitas seseorang diuji dari berbagai arah.

Metafora *ruh*, *qalb*, dan *jasad* yang digunakan dalam konstruksi *kitab diri* dapat dipertahankan sebagai perangkat heuristik, tetapi tidak seharusnya dipresentasikan sebagai pemetaan anatomi spiritual yang bersifat final. Ia lebih tepat dipahami sebagai bahasa konseptual untuk menunjukkan tiga medan keberadaan manusia: orientasi transendental, kehidupan interior, dan tindakan embodied dalam dunia sosial. Pembatasan ini penting agar metafora tidak berubah menjadi klaim ontologis yang tidak memiliki dasar tekstual memadai.

Pada tingkat yang lebih mendalam, integrasi tiga dimensi tersebut mengubah cara membaca keberhasilan spiritual. Orang yang tampak sangat religius secara lahiriah tetapi menggunakan agama untuk merendahkan orang lain memperlihatkan adanya ketidakseimbangan antara simbol spiritual dan konsekuensi sosial. Sebaliknya, seseorang yang mampu membangun relasi sosial yang baik tetapi sama sekali tidak memiliki orientasi transendental tidak dapat begitu saja disebut mencapai tujuan spiritual dalam kerangka Islam. Keduanya menunjukkan bahwa satu dimensi tidak dapat menggantikan dimensi lainnya.

*Kitab diri* dengan demikian berfungsi sebagai instrumen kritik terhadap fragmentasi kehidupan. Ia meminta manusia membaca seluruh keberadaannya secara simultan: apa yang ia sembah, bagaimana ia mengelola dirinya, dan apa yang ia lakukan terhadap dunia di sekitarnya. Pembacaan yang hanya memilih satu dimensi akan menghasilkan gambaran yang tidak lengkap tentang manusia.

Dari sini dapat dirumuskan proposisi konseptual yang lebih kuat: integritas spiritual manusia tercermin dalam koherensi antara orientasi kepada Allah, keteraturan kehidupan batin, dan tanggung jawab dalam relasi sosial. Proposisi tersebut bukan klaim bahwa manusia akan selalu berada dalam keadaan sempurna. Justru karena manusia berada dalam proses, koherensi itu harus terus diperiksa dan diperbaiki. *Kitab diri* tidak berhenti menjadi cermin; ia menjadi instrumen evaluasi yang memungkinkan manusia melihat ketidaksesuaian antara apa yang diyakininya, apa yang dirasakannya, dan apa yang dilakukannya.

Pada akhirnya, kedalaman spiritual tidak terletak pada kemampuan menyatakan bahwa diri telah "selesai", sebab manusia selalu berada dalam proses pembentukan. Yang lebih menentukan adalah kesediaan untuk terus membaca ketiga dimensi tersebut secara jujur. Selama orientasi spiritual masih dapat diperiksa, konflik batin masih dapat direnungkan, dan relasi sosial masih dapat diperbaiki, kitab itu belum tertutup. Ia masih menjadi ruang kemungkinan bagi transformasi.

## Struktur Model Kitab Diri

Metafora *kitab diri* memperoleh kekuatan konseptual apabila tidak dibiarkan berhenti sebagai gambaran puitis tentang kehidupan batin. Ia perlu memiliki struktur yang memungkinkan berbagai unsur

pengalaman manusia ditempatkan dalam hubungan yang dapat dibaca. Dari kebutuhan tersebut dapat dirumuskan lima unsur: al-Kātib, al-Maktūb, al-Midād, al-Syāhid, dan al-Ghāyah. Kelima unsur ini bukan kategori yang diklaim sebagai istilah teknis dari suatu sumber klasik tertentu, melainkan konstruksi konseptual yang dikembangkan untuk mengorganisasi pembacaan terhadap diri.

Unsur pertama adalah al-Kātib, yaitu pertanyaan tentang siapa yang sesungguhnya sedang "menulis" kehidupan. Pertanyaan ini tidak menunjuk kepada penulis dalam pengertian fisik, melainkan kepada pusat dominan yang mengarahkan pilihan manusia. Dalam satu keadaan, tindakan dapat lebih banyak digerakkan oleh *nafs*: dorongan memperoleh pengakuan, kepentingan diri, ketakutan kehilangan, hasrat menguasai, atau keinginan membalas. Dalam keadaan lain, tindakan dapat lebih dekat kepada kesadaran kehambaan yang menimbang kehendak diri di bawah orientasi kepada Allah.

Pembedaan tersebut perlu diperlakukan secara hati-hati. Mengatakan bahwa "ruh menulis" dan "nafs menulis" bukan berarti bahwa terdapat dua agen independen yang secara harfiah bergantian memegang pena kehidupan. Bahasa tersebut bersifat metaforis. Yang hendak ditunjukkan ialah adanya ketegangan antara berbagai kecenderungan dalam diri dan pertanyaan mengenai kecenderungan mana yang memperoleh otoritas dalam menentukan tindakan. Karena itu, *al-Kātib* pada akhirnya adalah persoalan kepemimpinan interior.

Unsur kedua, **al-Maktūb**, adalah apa yang tertulis dalam kitab: niat, pikiran, perkataan, keputusan, dan amal. Jika *al-Kātib* berbicara tentang sumber pengarahan tindakan, *al-Maktūb* menunjuk kepada aktualisasi pengarahan tersebut dalam kehidupan. Al-Qur'an memberikan dasar

kuat bagi gagasan bahwa perbuatan manusia mempunyai konsekuensi pencatatan dan pertanggungjawaban. Q.S. al-Isrā' 17: 14 menggambarkan manusia diperhadapkan dengan kitab amalnya dan diperintahkan membacanya.[461] Q.S. Qāf 50: 17–18 juga menggambarkan adanya pencatatan terhadap apa yang diucapkan manusia.[462]

Konsekuensinya cukup mendalam: kehidupan manusia tidak dapat dipisahkan dari jejak tindakannya. Pikiran yang tidak diwujudkan tentu berbeda statusnya dengan ucapan; ucapan berbeda dari tindakan; tindakan yang berulang dapat membentuk kebiasaan; dan kebiasaan pada waktunya dapat membentuk karakter. Karena itu, *al-Maktūb* bukan sekadar daftar peristiwa, melainkan pola aktualisasi diri. Kitab diri memperlihatkan apa yang secara konkret dilakukan seseorang, bukan hanya apa yang ia klaim sebagai keyakinannya.

Unsur ketiga adalah **al-Midād**, "tinta" yang digunakan untuk menulis. Di sinilah metafora bergerak ke tingkat motivasional. Tindakan yang sama secara lahiriah dapat memiliki orientasi batin yang berbeda. Memberi dapat didorong oleh kasih sayang, tetapi juga dapat dilakukan demi memperoleh pujian. Berbicara tentang agama dapat menjadi bentuk nasihat, tetapi dapat pula menjadi sarana memperoleh otoritas. Bekerja keras dapat lahir dari tanggung jawab, tetapi dapat pula didorong oleh kerakusan terhadap status dan kekayaan.

Karena itu, "tinta" dalam *kitab diri* adalah kualitas orientasi yang memberi warna pada tindakan. Secara konseptual dapat dibedakan antara orientasi yang berpusat pada cinta dunia sebagai tujuan final dan orientasi yang menempatkan cinta kepada Allah sebagai pusat nilai. Pembedaan ini tidak berarti bahwa setiap keterlibatan manusia dengan

dunia merupakan sesuatu yang tercela. Yang menjadi persoalan ialah ketika dunia berubah dari sarana menjadi pusat orientasi yang menguasai seluruh struktur kehidupan.

Unsur keempat, **al-Syāhid**, menyangkut kesaksian. Kitab diri bukan dokumen yang ditulis di ruang tanpa pengawasan. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia berada dalam pengawasan dan pencatatan amal. Dalam Q.S. Qāf 50: 18 disebutkan bahwa tidak ada perkataan yang diucapkan manusia kecuali bersamanya terdapat *raqīb 'atīd*.[463] Struktur ini menunjukkan bahwa pertanggungjawaban moral manusia berlangsung dalam horizon pengetahuan Allah dan pencatatan amal.

Pada saat yang sama, manusia sendiri mempunyai fungsi epistemik sebagai saksi atas kehidupannya. Inilah salah satu kedalaman dari Q.S. al-Isrā' 17: 14: "bacalah kitabmu" diikuti dengan penegasan bahwa diri manusia cukup sebagai penghitung atas dirinya.[464] Tafsir al-Ṭabarī menjelaskan bahwa manusia diperhadapkan dengan kitab amal yang telah dicatat, sementara dirinya sendiri menjadi pihak yang dapat menghitung amal tersebut.[465] Dalam tafsir al-Qurṭubī juga ditemukan penjelasan yang menekankan bahwa manusia akan membaca catatan amalnya dan bahwa dirinya menjadi saksi atas apa yang terdapat di dalamnya.[466]

Unsur kelima adalah **al-Ghāyah**, yakni tujuan akhir dari keberadaan kitab tersebut. Kitab diri tidak ditulis untuk dipamerkan kepada manusia. Ia memiliki horizon pertanggungjawaban. Seluruh kehidupan bergerak menuju saat ketika tindakan tidak lagi dapat diubah dan manusia diperhadapkan dengan apa yang telah dikerjakannya. Dalam

pengertian inilah *al-Ghāyah* mengubah pembacaan diri dari aktivitas reflektif menjadi tanggung jawab eskatologis.

Q.S. al-Isrā' 17: 14 menjadi pusat penting bagi struktur ini karena menghubungkan "kitab", "membaca", dan "hisab" dalam satu rangkaian.[467] *Kitab* bukan hanya metafora dokumentasi; ia berkaitan dengan pertanggungjawaban manusia terhadap kehidupannya. Karena itu, membaca kitab diri pada masa sekarang dapat dipahami sebagai latihan etis untuk mengembangkan kemampuan melakukan *muḥāsabah* sebelum pertanggungjawaban eskatologis tiba.

Kelima unsur tersebut membentuk satu sistem. **Al-Kātib** menentukan pusat orientasi; **al-Maktūb** merupakan isi yang teraktualisasi; **al-Midād** menunjukkan kualitas motivasional yang memberi warna; **al-Syāhid** menghadirkan dimensi kesaksian dan pertanggungjawaban; sedangkan **al-Ghāyah** memberikan horizon akhir yang mengarahkan seluruh proses. Jika salah satu unsur diabaikan, pembacaan diri menjadi timpang.

Seseorang, misalnya, dapat memiliki *al-Maktūb* berupa amal yang secara lahiriah baik, tetapi *al-Midād* yang problematis karena seluruh tindakannya diarahkan kepada pengakuan manusia. Seseorang yang memahami *al-Ghāyah* tetapi tidak memeriksa *al-Maktūb* dapat terjebak dalam optimisme spiritual yang tidak memiliki koreksi faktual. Sebaliknya, seseorang yang terus-menerus memeriksa amal tetapi melupakan *al-Ghāyah* dapat mereduksi muhasabah menjadi evaluasi moral yang tidak memiliki horizon transendental.

Model ini juga memungkinkan pembacaan diri bergerak dari pertanyaan "apa yang kulakukan?" menuju "mengapa kulakukan?", "siapa yang sedang menentukan arah tindakanku?", "di hadapan siapa

aku bertanggung jawab?", dan "untuk tujuan apa seluruh kehidupan ini dijalankan?". Pertanyaan terakhir memiliki fungsi yang sangat penting karena mengembalikan seluruh analisis kepada orientasi eksistensial manusia. Tanpa *al-Ghāyah*, kitab diri berisiko menjadi autobiografi psikologis; dengan *al-Ghāyah*, ia menjadi dokumen pertanggungjawaban moral.

Konstruksi lima unsur tersebut sekaligus menunjukkan bahwa "kitab diri" tidak sama dengan catatan mental seseorang. Ia adalah metafora integratif yang menghubungkan niat, kesadaran, tindakan, pengawasan, dan tujuan akhir. Dalam kerangka ini, membaca diri berarti melakukan audit terhadap keseluruhan struktur kehidupan, bukan hanya mengingat pengalaman masa lalu.

Yang paling penting, model ini menjaga perbedaan antara wahyu dan konstruksi konseptual. Al-Qur'an memang menggunakan bahasa kitab, pencatatan, pembacaan, dan hisab dalam konteks pertanggungjawaban manusia.[468469] Akan tetapi, istilah *al-Kātib*, *al-Maktūb*, *al-Midād*, *al-Syāhid*, dan *al-Ghāyah* dalam susunan sistematis seperti di atas merupakan konstruksi analitis. Ia tidak boleh dinisbatkan sebagai terminologi Qur'ani atau formulasi baku ulama apabila memang tidak demikian.

Dari sini *kitab diri* dapat dirumuskan sebagai model pembacaan yang mempersatukan **otoritas interior, isi kehidupan, orientasi motivasional, kesaksian moral, dan horizon pertanggungjawaban**. Nilai model ini bukan pada kesan metaforisnya, melainkan pada kemampuannya memaksa manusia membaca dirinya secara menyeluruh. Ia menghindarkan seseorang dari kecenderungan menilai

diri hanya berdasarkan citra, niat yang diklaim, atau pengalaman batin yang dirasakan.

Kitab yang jujur adalah kitab yang mempertemukan apa yang seseorang pikirkan tentang dirinya dengan apa yang benar-benar dilakukannya. Jarak antara keduanya adalah ruang tempat muhasabah menjadi penting. Semakin kecil jarak antara orientasi moral dan tindakan aktual, semakin koheren kehidupan seseorang. Sebaliknya, semakin lebar jarak tersebut, semakin besar kebutuhan akan pembacaan ulang, koreksi, dan transformasi.

## Konstruksi Konseptual Kitab Diri

Puncak metafora *kitab diri* terletak pada persoalan *ḥisāb*. Al-Qur'an menggunakan bahasa kitab, pembacaan, dan perhitungan dalam menggambarkan pertanggungjawaban manusia pada hari akhir. Q.S. al-Isrā' 17: 14 memerintahkan manusia untuk membaca kitabnya dan menegaskan bahwa dirinya sendiri cukup sebagai pihak yang melakukan perhitungan terhadap dirinya.[470] Struktur ayat tersebut memberikan dasar yang kuat bagi sebuah pembacaan spiritual tentang kehidupan sebagai sesuatu yang meninggalkan jejak dan pada akhirnya harus dihadapi oleh pelakunya sendiri.

Namun, perlu dibedakan secara tegas antara *ḥisāb* sebagai konsep eskatologis dalam wahyu dan "pengalaman Allah menghitung" sebagai gambaran psikologis manusia. Allah tidak menghitung karena kekurangan pengetahuan terhadap amal manusia. Pengetahuan Allah tidak bergantung pada proses pencatatan manusiawi. Kitab dan hisab dalam bahasa wahyu justru memperlihatkan keadilan pertanggungjawaban: manusia diperhadapkan dengan sesuatu yang

berkaitan langsung dengan kehidupannya sendiri. Tafsir al-Ṭabarī menegaskan bahwa kitab tersebut adalah kitab amal yang telah dilakukan manusia, sedangkan dirinya menjadi pihak yang dapat memperhitungkan amal itu.[471]

Karena itu, formulasi bahwa *ḥisāb* merupakan Allah yang "mempersilakan manusia mengakui tulisannya sendiri" dapat diterima hanya sebagai interpretasi spiritual-metaforis, bukan sebagai definisi literal tentang hakikat tindakan Allah dalam hisab. Secara teologis, Allah tidak memperoleh pengetahuan baru dari pengakuan manusia. Yang terjadi dalam kerangka eskatologis adalah tersingkapnya pertanggungjawaban manusia dan tampilnya amal dalam suatu bentuk yang tidak lagi memungkinkan penyangkalan secara sewenang-wenang.

Di sinilah metafora kitab diri menemukan daya reflektifnya. Manusia pada kehidupan sekarang sering memiliki kemampuan untuk mengedit citra dirinya. Ia dapat memilih apa yang ditampilkan, menyembunyikan apa yang memalukan, mengubah narasi tentang masa lalu, atau membangun identitas sosial yang tidak sepenuhnya sesuai dengan kenyataan interior. Kehidupan sehari-hari menyediakan banyak mekanisme penyamaran. Akan tetapi, horizon eskatologis Al-Qur'an menegaskan bahwa terdapat suatu bentuk pertanggungjawaban ketika manusia tidak lagi mempunyai kebebasan untuk menyusun ulang sejarah moralnya.

Metafora "editor" karena itu harus digunakan secara terbatas. Manusia memang masih memiliki kesempatan untuk mengubah arah hidup melalui tindakan, taubat, perbaikan, dan rekonsiliasi selama kehidupannya berlangsung. Ia tidak dapat menghapus fakta bahwa

sesuatu telah terjadi, tetapi dapat mengubah relasi moralnya dengan apa yang telah terjadi. Kesalahan masa lalu tidak menjadi kebaikan hanya karena seseorang menyesalinya; tetapi kesalahan dapat menjadi titik balik apabila penyesalan menghasilkan taubat dan perubahan.

Di sinilah perbedaan antara *menghapus masa lalu* dan *mengubah masa depan* menjadi penting. Taubat tidak mengubah sejarah menjadi seolah-olah tidak pernah terjadi. Ia mengubah posisi moral seseorang terhadap sejarah tersebut. Orang yang sebelumnya menyakiti dapat berhenti menyakiti; orang yang mengambil hak dapat mengembalikannya; orang yang merusak relasi dapat mengupayakan perbaikan; orang yang hidup dalam kesombongan dapat belajar merendahkan diri. Dalam arti tersebut, manusia masih memiliki ruang untuk menulis halaman berikutnya, sekalipun halaman sebelumnya tidak berada sepenuhnya dalam kuasanya untuk dihapus dari sejarah.

Konstruksi ini membawa kita kepada metafora yang lebih problematis: **“Kitab Diri = cermin Lauḥ Maḥfūẓ dalam skala mikro.”** Secara akademik dan teologis, pernyataan tersebut tidak layak diperlakukan sebagai identitas ontologis atau proposisi doktrinal. Tidak terdapat dasar yang memadai untuk menyatakan bahwa qalb manusia merupakan miniatur Lauḥ Maḥfūẓ atau bahwa kitab diri secara harfiah merupakan replika Lauḥ Maḥfūẓ. Konsep Lauḥ Maḥfūẓ sendiri memiliki dasar dalam Al-Qur’an, tetapi hubungan identitas antara Lauḥ Maḥfūẓ dan kehidupan batin manusia memerlukan kehati-hatian yang jauh lebih besar.

Karena itu, apabila metafora tersebut hendak dipertahankan, bentuk yang lebih dapat dipertanggungjawabkan ialah: kitab diri dapat dipandang sebagai analogi reflektif—bukan replika ontologis—bagi

kesadaran manusia terhadap ketetapan, pengetahuan, dan pertanggungjawaban yang berada dalam ilmu Allah. Analogi ini memungkinkan manusia menggunakan simbol "kitab" untuk mengingat bahwa hidupnya tidak berlangsung tanpa makna dan tanpa pertanggungjawaban, tanpa menyamakan qalb dengan Lauḥ Maḥfūẓ.

Pembedaan ini sekaligus menjaga integritas teologis. Manusia adalah makhluk; Allah adalah Pencipta. Manusia mengetahui secara terbatas; ilmu Allah tidak terbatas. Manusia menulis, mengingat, dan menafsirkan secara temporal; pengetahuan Allah tidak bergantung pada temporalitas manusia. Karena itu, metafora kitab hanya berguna selama ia membantu manusia memahami tanggung jawab, bukan ketika ia mengklaim kesepadanan ontologis antara struktur manusia dan struktur ketuhanan.

Jika pembatasan tersebut diterima, *kitab diri* dapat dipahami sebagai latihan eksistensial untuk menghadapi kenyataan bahwa setiap pilihan memiliki konsekuensi moral. Al-Qur'an menggambarkan pencatatan amal manusia dan pembacaan kitabnya pada hari pertanggungjawaban.[472] Bahkan Q.S. Qāf 50: 17–18 menempatkan perkataan manusia dalam horizon pencatatan.[473] Kehidupan sehari-hari, dengan demikian, bukan ruang kosong yang hilang tanpa jejak. Ia merupakan ruang pembentukan tanggung jawab.

Makna "bacalah sekarang" kemudian menjadi sangat penting. Membaca kitab diri sebelum datangnya hari pembacaan yang eskatologis berarti mengembangkan kebiasaan *muḥāsabah*: menguji niat, mengenali pola kesalahan, mengakui luka yang ditimbulkan, menilai penggunaan kekuasaan, dan memeriksa kesenjangan antara

keyakinan dengan tindakan. Pembacaan tersebut bukan bentuk ketakutan patologis terhadap diri, melainkan latihan kejujuran.

Ada paradoks yang menarik di sini. Manusia sering ingin mengetahui masa depannya, sementara yang lebih penting justru membaca bagaimana masa depan sedang dibentuk oleh kebiasaan hari ini. Ia mungkin tidak mengetahui halaman apa yang akan terbuka esok hari, tetapi ia dapat membaca pola dari halaman-halaman yang telah ditulis. Jika pola kesombongan terus berulang, halaman berikutnya kemungkinan besar masih akan membawa jejak yang sama. Jika seseorang terus melatih kejujuran, pengendalian diri, dan kasih sayang, pola baru mulai terbentuk. Pembacaan kitab diri menjadi sarana untuk mengenali arah sebelum arah itu menjadi takdir moral yang semakin sulit dibalikkan.

Di sinilah konstruksi *kitab diri* dapat dipadatkan menjadi sebuah proposisi: manusia tidak memiliki kuasa mutlak atas seluruh kondisi kehidupannya, tetapi memiliki tanggung jawab moral terhadap cara ia merespons kondisi tersebut. Proposisi ini menjaga keseimbangan antara kesadaran akan keterbatasan manusia dan tanggung jawab etisnya. Manusia bukan penguasa mutlak atas seluruh realitas, tetapi juga bukan makhluk tanpa agensi moral.

Maka, “penulis” kitab diri bukanlah manusia dalam pengertian bahwa ia mengendalikan seluruh realitas. Ia adalah manusia sebagai pelaku moral yang memilih, merespons, berusaha, bertobat, dan memperbaiki diri dalam ruang kemungkinan yang tersedia baginya. Sementara itu, horizon ketuhanan tetap berada di luar kendali manusia. Distingsi tersebut menghindarkan metafora kitab diri dari dua ekstrem:

fatalisme yang menghapus tanggung jawab dan voluntarisme yang menganggap manusia sepenuhnya berkuasa atas hidupnya.

Dalam kerangka tersebut, taubat mempunyai posisi strategis. Ia adalah bentuk paling jelas dari kemampuan manusia melakukan koreksi moral sebelum pertanggungjawaban final. Taubat tidak menjadikan manusia penghapus sejarah, tetapi memungkinkan sejarah menjadi sumber transformasi. Orang yang benar-benar membaca kitab dirinya akan menemukan bukan hanya halaman yang ingin ia pertahankan, tetapi juga halaman yang harus ia akui dengan rendah hati.

Karena itu, *ḥisāb* dapat dibaca secara reflektif sebagai panggilan menuju kejujuran eksistensial. Manusia tidak diminta membangun narasi diri yang sempurna, melainkan menghadapi kehidupan sebagaimana adanya dan mempertanggungjawabkan responsnya terhadap kehidupan tersebut. Pada titik ini, kitab diri bukan lagi metafora tentang "siapa aku", tetapi pertanyaan tentang "menjadi siapa aku melalui seluruh yang telah kulakukan".

Konstruksi final *kitab diri* karenanya tidak berujung pada kesempurnaan manusia. Ia berujung pada kesadaran akan pertanggungjawaban. Selama hidup masih berlangsung, manusia masih berada dalam ruang transformasi: ia dapat mengoreksi niat, memperbaiki tindakan, meminta maaf, mengembalikan hak, meninggalkan keburukan, dan memperluas kebajikan. Setelah kehidupan berakhir, ruang pilihan itu tidak lagi berada dalam bentuk yang sama. Q.S. al-Isrā' 17: 14 justru menghadirkan gambaran ketika kitab amal dibaca oleh manusia itu sendiri.[474]

Di sinilah urgensi membaca diri sekarang memperoleh makna yang paling dalam. Bukan karena manusia dapat menguasai masa depannya

secara mutlak, melainkan karena masa kini merupakan ruang moral tempat respons masih mungkin diubah. Setiap hari merupakan kesempatan untuk mengurangi ketidaksesuaian antara apa yang diyakini dan apa yang dilakukan. Setiap pengakuan atas kesalahan membuka kemungkinan bagi koreksi. Setiap taubat yang sungguh-sungguh dapat menjadi titik balik dalam sejarah moral seseorang.

Maka, *kitab diri* bukan kitab yang selesai selama manusia masih hidup. Ia merupakan proses penulisan yang terus berlangsung dalam batas-batas yang tidak sepenuhnya dikuasai manusia. Manusia menulis melalui pilihan, tetapi hidup dalam dunia yang tidak ia ciptakan. Ia bertanggung jawab atas amalnya, tetapi tidak menjadi penguasa atas seluruh akibat kehidupannya. Ia dapat mengubah arah, tetapi tidak dapat menjadikan masa lalu seolah tidak pernah terjadi.

Di situlah metafora ini mencapai bentuknya yang paling matang: **bacalah kitabmu sebelum engkau diperintahkan membacanya.** Baca bukan untuk mengagumi diri, melainkan untuk menemukan apa yang harus diperbaiki. Baca bukan untuk menghakimi orang lain, melainkan untuk mengetahui bagian tanggung jawabmu sendiri. Baca bukan untuk memastikan bahwa engkau telah sampai, melainkan untuk mengetahui ke mana engkau sedang bergerak.

Pada akhirnya, manusia bukan sekadar pembaca kitab dirinya. Selama hidup berlangsung, ia adalah pembaca sekaligus pelaku yang terus menambahkan halaman. Ia tidak memiliki kemampuan tak terbatas untuk menghapus apa yang telah terjadi, tetapi masih memiliki ruang untuk bertobat dan mengubah arah tindakan. Ketika kesempatan hidup berakhir, kitab itu tidak lagi berada dalam horizon pengeditan

moral yang sama. Yang tersisa adalah pembacaan dan pertanggungjawaban.

Karena itu, kedalaman *kitab diri* tidak terletak pada kemegahan metaforanya, tetapi pada disiplin moral yang dituntutnya: keberanian untuk membaca diri sebelum diri dipaksa membaca dirinya sendiri; kerendahan hati untuk mengakui halaman yang buruk; kebijaksanaan untuk belajar darinya; dan kesungguhan untuk menulis halaman berikutnya dengan orientasi yang lebih benar. Di antara halaman yang telah berlalu dan halaman yang belum ditulis, manusia menemukan ruang paling berharga yang masih dimilikinya: kesempatan untuk berubah.

# BAGIAN VII
# JIWA SEBAGAI RUANG PERTEMUAN AGAMA DAN MANUSIA
# BAB XVII — JIWA SEBAGAI MEDIUM PENGALAMAN KEAGAMAAN

## Agama dan Struktur Pengalaman Manusia

Agama tidak pernah hadir dalam pengalaman manusia sebagai suatu sistem makna yang bekerja di luar subjek yang menghayatinya. Wahyu memang berasal dari sumber transenden, tetapi penerimaan, pemahaman, penghayatan, dan perwujudannya selalu berlangsung melalui struktur kemanusiaan. Al-Qur'an sendiri menghubungkan kemampuan menerima peringatan dengan keberadaan *qalb* dan kemampuan mendengar secara sadar: "bagi orang yang mempunyai hati atau yang menggunakan pendengarannya, sedang dia menyaksikannya" (QS. Qāf [50]: 37).[475] Di sinilah jiwa memperoleh kedudukan epistemologis sekaligus eksistensial: ia bukan sekadar tempat berlangsungnya pengalaman keagamaan, melainkan salah satu kondisi yang memungkinkan pengalaman tersebut memperoleh makna bagi manusia.

Pernyataan sufistik yang masyhur mengenai hati orang mukmin sebagai tempat tajallī Allah perlu ditempatkan secara hati-hati. Ia tidak dapat dipahami secara literal sebagai penempatan Allah dalam ruang fisik, sebab hal demikian akan mengaburkan perbedaan ontologis

antara al-Khāliq dan makhluk. Dalam tradisi Ibn ‘Arabī, *qalb* dipahami sebagai pusat kesadaran dan pengetahuan mengenai tajallī, sedangkan sifat *taqallub* pada hati menunjukkan kemampuannya menerima berbagai bentuk penyingkapan Ilahi.[476] Karena itu, pembicaraan tentang *tajallī* lebih tepat ditempatkan dalam kerangka pengalaman dan pengetahuan spiritual daripada sebagai pernyataan bahwa Zat Allah berada secara fisik di dalam hati manusia. Kajian William C. Chittick mengenai metafisika Ibn ‘Arabī juga menunjukkan pentingnya hubungan antara pengetahuan spiritual, imajinasi yang terdisiplin, dan pengalaman penyingkapan Ilahi.[477]

Kerangka tersebut membuka pemahaman yang lebih subtil tentang pengalaman keagamaan. Masjid, kitab, azan, salat, puasa, dan berbagai bentuk ritual merupakan medium objektif agama; akan tetapi, seluruhnya menjadi pengalaman religius bagi subjek ketika bentuk-bentuk tersebut dipersepsi, dipahami, dan dihayati. Azan dapat terdengar sebagai suara yang biasa, tetapi dapat pula dialami sebagai panggilan eksistensial. Salat dapat berlangsung sebagai rangkaian gerak yang sah secara fikih, tetapi dapat pula menjadi ruang keheningan tempat manusia mengalami keterarahan dirinya kepada Allah. Perbedaan itu tidak terletak semata-mata pada bentuk eksternal ibadah, melainkan juga pada kualitas kesadaran dan penghayatan subjek. Dalam perspektif psikologi agama, perhatian terhadap pengalaman subjektif merupakan salah satu pendekatan klasik dalam memahami bagaimana agama hadir dalam kehidupan manusia.[478]

Al-Ghazālī memberikan dasar penting bagi pemahaman semacam ini melalui pembedaan dan keterkaitan antara *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan ‘aql. Dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, pembahasan mengenai hati tidak berhenti

pada organ biologis, melainkan mengarah kepada dimensi batin manusia yang berkaitan dengan pengetahuan, kesadaran, pembentukan akhlak, dan transformasi spiritual.[479] Kajian Che Zarrina Sa'ari memperlihatkan bahwa al-Ghazālī menggunakan istilah *qalb*, *rūḥ*, dan *nafs* dengan beberapa lapis pengertian dan membedakan perhatian terhadap hakikat masing-masing dari perhatian terhadap kualitas serta keadaan batin manusia.[480]

Karena itu, pengalaman keagamaan dapat dibaca sekurang-kurangnya melalui tiga lapisan yang saling berkelindan. Lapisan pertama adalah pengalaman inderawi (*al-ḥiss*): manusia mendengar bacaan Al-Qur'an, melihat gerakan salat, menyentuh air wudu, merasakan lapar ketika berpuasa, atau menyaksikan ritus keagamaan. Lapisan kedua adalah pengalaman intelektual (*al-'aql*): pengalaman inderawi diolah menjadi pengertian, pertanyaan, penalaran, dan kesadaran normatif. Lapisan ketiga adalah pengalaman batin atau *dhawq*, yakni pengetahuan yang tidak berhenti pada mengetahui sesuatu secara konseptual, melainkan mengalami makna sesuatu secara eksistensial. Dalam refleksi al-Ghazālī, *dhawq* mempunyai kedudukan penting dalam pencapaian pengetahuan tentang Tuhan yang tidak hanya bersifat konseptual, tetapi juga dialami secara langsung.[481]

Pembedaan tersebut tidak boleh disederhanakan menjadi hierarki yang meniadakan indera dan akal. Tasawuf yang matang tidak membutuhkan penghapusan rasionalitas untuk membela pengalaman batin. Justru pengalaman spiritual yang dapat dipertanggungjawabkan memerlukan disiplin intelektual agar pengalaman subjektif tidak dengan mudah dikonversi menjadi klaim objektif mengenai Tuhan.

Dalam kerangka Ibn ‘Arabī, akal mempunyai fungsi penting dalam membedakan dan menganalisis, sementara pengalaman spiritual membutuhkan bentuk pengetahuan lain yang tidak identik dengan penalaran diskursif.[482] Dengan demikian, *dhawq* adalah kategori pengalaman dan pengetahuan spiritual; ia bukan lisensi untuk mengabaikan wahyu, syariat, atau pertimbangan rasional.

Dari sini, agama dapat dipahami sebagai proses berlapis. Ia mula-mula hadir sebagai sesuatu yang didengar dan dilihat; kemudian dipahami; akhirnya, dalam keadaan tertentu, dihayati. Perbedaan antara keberagamaan yang sekadar informatif dan keberagamaan yang transformatif terletak pada apakah pengetahuan agama berhenti pada representasi mental atau masuk ke struktur disposisi batin. Pandangan ini sejalan dengan hadis Nabi Muhammad saw. yang menempatkan *qalb* sebagai pusat yang berkaitan erat dengan keadaan keseluruhan diri: apabila hati baik, baik pula seluruh tubuh, dan apabila hati rusak, rusak pula seluruh tubuh.[483] Dengan demikian, pengetahuan yang hanya berada pada tingkat konsep dapat menghasilkan orang yang banyak mengetahui agama, sedangkan pengetahuan yang terinternalisasi berpotensi melahirkan manusia yang hidup berdasarkan makna agama.

Perspektif tersebut juga dapat dipertemukan dengan pembacaan kontemporer mengenai struktur spiritual manusia dalam pemikiran Islam. Kajian modern mengenai psikologi Islam menunjukkan bahwa *nafs*, *qalb*, ‘aql, dan *rūḥ* dapat dipahami sebagai konsep-konsep yang membantu menjelaskan berbagai fungsi dan dinamika kehidupan batin manusia, meskipun konsep-konsep tersebut tidak identik begitu saja dengan kategori psikologi modern.[484] Dalam konteks Indonesia,

pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi menempatkan jiwa sebagai unsur penting dalam pembentukan jati diri dan mengembangkan kerangka yang menghubungkan kesadaran diri, spiritualitas, akhlak, dan pengenalan kepada Allah.[485] Sumber yang dipublikasikan melalui situs resminya juga menunjukkan penggunaan istilah *Nurul Qolbi*, *Nurunnafsi*, dan *Nurul Aqli* untuk menggambarkan dimensi-dimensi cahaya batin manusia.[486] Pemikiran tersebut dapat digunakan sebagai perspektif tambahan, tetapi secara metodologis perlu dibedakan dari sumber primer klasik seperti Al-Qur'an, hadis, al-Ghazālī, dan Ibn 'Arabī.

Karena itu, persoalan fundamental keberagamaan bukan hanya apakah seseorang mengetahui ajaran agama, melainkan bagaimana ajaran tersebut mengubah cara ia mengalami dirinya, sesamanya, dunia, penderitaan, kematian, dan Tuhan. Pada tingkat inilah jiwa menjadi ruang pertemuan antara norma agama dan eksistensi manusia. Dengan demikian, pengalaman keagamaan tidak cukup diukur dari banyaknya informasi keagamaan yang dimiliki seseorang, tetapi juga dari sejauh mana pengetahuan tersebut membentuk orientasi batin, kesadaran moral, dan perilaku kehidupannya.

## Jiwa sebagai Ruang Interpretasi Keagamaan

Setiap teks agama memasuki kesadaran manusia melalui horizon pengalaman tertentu. Tidak ada pembacaan yang berlangsung di ruang psikologis yang sepenuhnya kosong. Manusia membawa ingatan, pendidikan, kecemasan, harapan, pengalaman sosial, kepentingan, kebiasaan moral, dan keadaan batin ketika berhadapan dengan teks. Kenyataan ini tidak berarti bahwa makna teks sepenuhnya ditentukan oleh pembaca. Sebaliknya, ia menunjukkan adanya perjumpaan antara

teks yang memiliki struktur makna dan subjek yang memiliki struktur pengalaman.

Dalam perspektif keislaman, persoalan tersebut menjadi semakin penting karena Al-Qur'an tidak hanya berbicara tentang dunia di luar manusia, tetapi juga terus-menerus mengarahkan manusia untuk membaca keadaan dirinya. Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia mengetahui keadaan batinnya sendiri, sementara Allah mengetahui bisikan jiwa manusia dan lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya (Q.S. Qāf 50: 16).[487] Ayat tersebut tidak memberikan dasar untuk memahami kedekatan Allah secara spasial; ia justru menegaskan keluasan pengetahuan dan pengawasan Ilahi terhadap manusia.

Karena itu, persoalan hermeneutis dalam agama tidak hanya menyangkut pertanyaan, "Apa arti ayat ini?", tetapi juga pertanyaan yang lebih mengganggu secara eksistensial: "Mengapa ayat ini berbicara demikian kuat kepadaku?" Dua orang dapat membaca teks yang sama dan mengalami resonansi moral yang berbeda karena teks tersebut berinteraksi dengan konfigurasi batin yang berbeda.

Tradisi tasawuf telah lama memberikan perhatian terhadap keadaan qalb sebagai medium pengetahuan. Dalam pemikiran Ibn 'Arabī, qalb disebut melalui konsep *taqallub*, perubahan dan pembalikan, yang dikaitkan dengan keberagaman bentuk tajallī. Penelitian mengenai konsep tersebut menunjukkan bahwa hubungan antara qalb dan *taqallub* bukan sekadar permainan etimologis, melainkan bagian dari konstruksi Ibn 'Arabī mengenai hati manusia dan pengalaman perubahan kosmis.

Dari kerangka itu dapat dibangun tipologi analitis mengenai tiga keadaan jiwa. Pertama, *qalb marīḍ*, hati yang sakit. Al-Qur'an sendiri

menggunakan kategori “penyakit hati” dalam konteks tertentu untuk menggambarkan kondisi batin yang mengganggu integritas respons manusia terhadap kebenaran. Dalam keadaan semacam ini, agama mudah direduksi menjadi instrumen pembenaran diri. Teks yang seharusnya mengoreksi ego justru digunakan untuk menghakimi orang lain; bahasa moral berubah menjadi bahasa superioritas; dan kebenaran diperlakukan sebagai properti kelompok.

Kedua, *qalb mayyit*, hati yang mati. Istilah ini tidak seharusnya dipakai sebagai diagnosis psikologis terhadap individu tertentu tanpa dasar, tetapi sebagai kategori spiritual untuk menjelaskan keadaan ketika bentuk keberagamaan tetap berlangsung sementara daya transformatifnya melemah. Ritual masih dilakukan, simbol agama masih dipertahankan, tetapi hubungan antara ritual dan pembentukan batin menjadi tipis. Agama hadir sebagai identitas sosial, bukan sebagai kesadaran eksistensial.

Ketiga, *qalb ḥayy*, hati yang hidup. Hati yang hidup bukan hati yang bebas dari kelemahan manusia, melainkan hati yang mampu menerima koreksi, melakukan muḥāsabah, dan membiarkan wahyu mengubah dirinya. Dalam keadaan tersebut, membaca Al-Qur’an tidak hanya berarti memperoleh informasi tentang dunia, tetapi membiarkan diri ditempatkan di bawah horizon evaluatif wahyu.

Di sini muncul proposisi penting bagi konstruksi “Kitab Diri”: sebelum manusia mengklaim memahami teks secara final, ia perlu menyadari kondisi batin yang menjadi medium pembacaannya. Ini bukan relativisme hermeneutis. Makna wahyu tidak berubah menjadi produk subjektivitas pembaca. Yang berubah adalah kapasitas manusia

untuk menangkap, menghayati, dan membiarkan dirinya dikoreksi oleh makna tersebut.

Dengan demikian, jiwa dapat disebut sebagai “mihrab tafsir” hanya dalam pengertian metaforis dan epistemologis: ia adalah ruang batin tempat teks memperoleh resonansi eksistensial. Metafora tersebut sekaligus mengandung tuntutan etis. Semakin besar otoritas seseorang dalam berbicara atas nama agama, semakin besar pula kewajibannya memeriksa kondisi batinnya sendiri. Sebab problem keberagamaan tidak selalu terletak pada kurangnya pengetahuan tentang teks; kadang-kadang persoalannya justru terletak pada ketidakmampuan jiwa menerima apa yang telah diketahui.

Maka membaca Kitab Suci dan membaca Kitab Diri merupakan dua gerak yang seharusnya saling mengoreksi. Wahyu menerangi jiwa, sementara keadaan jiwa menentukan apakah cahaya tersebut diterima sebagai petunjuk atau dipelintir menjadi pembenaran ego. Di situlah disiplin spiritual dan disiplin intelektual bertemu.

## Pengalaman Keagamaan dan Pembentukan Identitas

Identitas keberagamaan tidak terbentuk hanya melalui deklarasi keanggotaan dalam suatu komunitas. Ia terbentuk melalui proses panjang ketika simbol, norma, ritual, ingatan, afeksi, dan pengalaman eksistensial menjadi bagian dari cara seseorang memahami dirinya. Karena itu, terdapat perbedaan fundamental antara agama sebagai identitas yang diwarisi dan agama sebagai kesadaran yang dihayati.[488]

Seorang manusia dapat menjadi Muslim karena dilahirkan dalam keluarga Muslim, hidup dalam masyarakat Muslim, mengikuti pendidikan keagamaan, dan mengadopsi simbol-simbol Islam. Semua

itu memiliki legitimasi sosial dan historis yang tidak dapat diremehkan. Akan tetapi, identitas yang diwarisi belum dengan sendirinya menjadi kesadaran keagamaan yang matang. Warisan sosial membutuhkan apropriasi eksistensial agar menjadi keyakinan yang sungguh-sungguh dimiliki oleh subjek. Dalam kajian tentang *religious identity*, identitas agama dapat berfungsi sekaligus sebagai identitas sosial dan sebagai kerangka pandangan hidup yang digunakan seseorang untuk memberi makna terhadap pengalaman dunia.[489]

Atas dasar itu, dapat dibedakan secara analitis antara identitas keberagamaan pinjaman dan identitas keberagamaan yang terhayati. Identitas pinjaman adalah identitas yang terutama bergantung pada lingkungan sosial. Ia dapat sangat kuat dalam ekspresi simbolik, tetapi belum tentu memiliki kedalaman pengalaman batin. Ketika simbol tersebut dipertanyakan, respons yang muncul dapat berupa pertahanan emosional yang berlebihan karena yang terasa terancam bukan sekadar keyakinan, melainkan keseluruhan identitas diri. Pembedaan istilah “identitas pinjaman” dan “identitas yang terhayati” di sini merupakan konstruksi analitis pembahasan ini, bukan terminologi teknis yang hendak dinisbatkan kepada seorang tokoh tertentu.

Identitas yang terhayati bekerja secara berbeda. Agama tidak lagi terutama dipertahankan sebagai atribut yang membedakan “aku” dari “mereka”, tetapi menjadi orientasi yang membentuk cara seseorang menghadapi dirinya sendiri dan dunia. Pengalaman doa, pertobatan, pertolongan, penderitaan, pengampunan, kehilangan, dan pengharapan dapat menjadikan agama sebagai sesuatu yang bersifat biografis. Ia tidak hanya diketahui; ia menjadi bagian dari sejarah hidup.

Perspektif *lived religion* memang mengarahkan perhatian pada bagaimana agama hadir dalam praktik sehari-hari, narasi kehidupan, relasi sosial, ruang domestik, pekerjaan, dan berbagai pengalaman konkret manusia.[490]

Di sinilah konsep *lived religion* memperoleh relevansi, meskipun perspektif tasawuf menambahkan dimensi yang lebih dalam. Kajian agama tidak cukup berhenti pada institusi, doktrin, atau praktik formal apabila yang hendak dipahami adalah bagaimana agama sungguh-sungguh hidup dalam manusia. Nancy T. Ammerman, misalnya, menunjukkan bahwa *lived religion* memberi perhatian pada bentuk-bentuk keberagamaan yang diwujudkan dan dijalankan dalam kehidupan sehari-hari, termasuk ruang-ruang yang tidak selalu identik dengan institusi keagamaan.[491] Pendekatan ini membantu menjelaskan bahwa agama tidak hanya ditemukan dalam dokumen doktrinal atau institusi, tetapi juga dalam cara manusia menafsirkan pengalaman, menjalankan praktik, dan membangun makna dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks Islam, pendekatan semacam ini juga dapat dipertemukan dengan kajian tasawuf yang memberi perhatian lebih besar terhadap perubahan kualitas batin manusia.

Pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi relevan pada titik ini karena ia secara eksplisit menempatkan jiwa sebagai unsur penting dalam perjalanan perkembangan kepribadian manusia. Pada laman resmi mengenai *Psikologi Kepribadian Islami*, Yedi Supriadi memaparkan tiga fase utama, yaitu *alam samar*, *alam sadar*, dan *alam fitrah*. Ia menggambarkan *alam samar* sebagai keadaan ketika manusia terutama berorientasi pada dunia serta mengandalkan logika dan indera; *alam sadar* sebagai tahap ketika manusia mulai

mengintegrasikan akal dan hati; dan *alam fitrah* sebagai tahap keselarasan yang lebih tinggi antara kehidupan psikologis dan spiritual.[492]

Pemikiran tersebut dapat dibaca sebagai upaya menempatkan pembentukan identitas bukan semata-mata dalam kerangka sosial, melainkan dalam perjalanan kesadaran. Akan tetapi, penting untuk membedakan antara apa yang secara eksplisit dinyatakan Yedi Supriadi dan sintesis yang dikembangkan di sini. Penggunaan kerangka tersebut untuk membedakan identitas pinjaman dan identitas pengalaman merupakan konstruksi analitis pembahasan ini, bukan istilah yang perlu dinisbatkan kepadanya. Dengan demikian, pemikiran Yedi Supriadi berfungsi sebagai salah satu perspektif interpretatif dalam pembahasan ini, bukan sebagai satu-satunya dasar untuk mendefinisikan identitas keberagamaan.

Identitas keagamaan yang matang, dalam perspektif tersebut, ditandai oleh kemampuan agama untuk menembus lapisan simbol menuju disposisi batin. Orang tidak menjadi baik hanya karena memiliki identitas religius; ia menjadi religius secara eksistensial ketika identitas tersebut mulai memengaruhi cara ia memperlakukan orang lain, menghadapi kekuasaan, mengelola kemarahan, merespons penderitaan, dan mengakui kesalahan. Hubungan antara keyakinan, praktik, dan kehidupan sehari-hari merupakan salah satu perhatian penting dalam pendekatan *lived religion*, yang melihat keberagamaan sebagai sesuatu yang dijalankan dan dinegosiasikan dalam kehidupan konkret.[493]

Karena itu, ukuran kedalaman keberagamaan tidak dapat diletakkan semata-mata pada intensitas pembelaan terhadap simbol

agama. Pembelaan yang keras terhadap agama dapat lahir dari cinta, tetapi dapat pula lahir dari ego yang merasa dirinya identik dengan agama. Sebaliknya, keberagamaan yang tenang tidak selalu berarti kurangnya komitmen. Bisa jadi ia lahir dari keyakinan yang telah berakar sedemikian dalam sehingga tidak membutuhkan agresivitas sebagai penyangga. Namun, hubungan antara identitas agama dan sikap sosial tidak boleh digeneralisasi secara sederhana, sebab penelitian empiris menunjukkan bahwa identitas keagamaan dapat memiliki fungsi yang berbeda-beda bergantung pada konteks sosial, tingkat identifikasi, dan hubungan dengan identitas lainnya.[494]

Pengalaman keagamaan yang berulang memiliki fungsi penting dalam proses tersebut. Doa yang dilakukan terus-menerus dapat membentuk orientasi batin; puasa dapat melatih relasi manusia dengan keinginan; sedekah dapat menggeser pusat gravitasi diri dari kepemilikan menuju pemberian; muḥāsabah dapat membuat seseorang terbiasa menghadapkan dirinya kepada kritik moral. Dalam tradisi Islam, praktik-praktik tersebut bukan hanya aktivitas eksternal, tetapi memiliki tujuan pembentukan dan penyucian diri. Al-Qur'an, misalnya, mengaitkan puasa dengan pembentukan *taqwā* (QS. al-Baqarah [495]: 183), sedangkan zakat dan sedekah dikaitkan dengan penyucian (QS. al-Tawbah [496]: 103). Dengan demikian, ritual dapat dipahami sebagai praktik yang diarahkan kepada perubahan disposisi manusia, meskipun tingkat keberhasilan transformasi tersebut tetap bergantung pada kualitas penghayatan dan kehidupan moral pelakunya.[497]

Perubahan semacam itu menjelaskan mengapa agama yang benar-benar terinternalisasi menghasilkan karakter yang berbeda dari agama

yang sekadar diwarisi. Yang pertama menjadikan agama sebagai sumber orientasi; yang kedua menjadikannya terutama sebagai penanda identitas. Keduanya dapat memiliki bentuk lahiriah yang serupa, tetapi kedalaman eksistensialnya berbeda. Dalam perspektif *lived religion*, perbedaan tersebut penting karena keberagamaan tidak hanya dilihat dari apa yang secara formal diakui seseorang, tetapi juga dari bagaimana keyakinan dan praktik itu dijalankan dalam kehidupan sehari-hari.[498]

"Kitab Diri" karena itu dapat dipahami sebagai metafora bagi proses ketika manusia tidak lagi sekadar bertanya apakah dirinya memiliki agama, melainkan sejauh mana agama telah menjadi cara keberadaannya. Pada tingkat tersebut, keberagamaan bukan lagi sesuatu yang dikenakan seperti pakaian. Ia mulai menjadi struktur batin yang membentuk cara manusia melihat, menilai, mencintai, menahan diri, dan bertindak. Dalam kerangka ini, identitas keberagamaan mencapai kedalaman ketika agama tidak berhenti sebagai label sosial, tetapi menjadi orientasi yang dihidupi dan tercermin dalam cara manusia menjalani kehidupan.

## Jiwa, Makna, dan Transendensi

Pertanyaan tentang makna merupakan salah satu bentuk terdalam dari kegelisahan manusia. Manusia tidak hanya bertanya tentang bagaimana sesuatu terjadi, tetapi juga mengapa ia harus hidup, untuk apa penderitaan dijalani, dari mana keberadaannya memperoleh orientasi, dan ke mana seluruh perjalanan hidup diarahkan. Pertanyaan-pertanyaan tersebut memperlihatkan bahwa manusia

bukan sekadar makhluk yang membutuhkan penjelasan kausal; ia juga membutuhkan horizon makna.

Viktor E. Frankl menjadikan pencarian makna sebagai salah satu pusat pemikiran logoterapinya. Bagi Frankl, pencarian makna merupakan dorongan fundamental manusia, sedangkan eksistensi manusia memiliki karakter *self-transcendence*: manusia diarahkan kepada sesuatu atau seseorang yang melampaui dirinya sendiri.

Persinggungan dengan tasawuf menjadi menarik justru karena keduanya tidak identik. Frankl bergerak dalam horizon psikoterapi eksistensial; tasawuf bergerak dalam horizon teologis-spiritual yang menempatkan Allah sebagai tujuan transendensi. Persamaannya terdapat pada pengakuan bahwa manusia tidak dapat dipahami secara memadai sebagai sistem yang tertutup pada dirinya sendiri. Perbedaannya terletak pada status ontologis dan sumber makna yang menjadi orientasi masing-masing.

Dalam perspektif Islam, kesadaran asal memperoleh ekspresi yang kuat melalui pengakuan bahwa manusia dan seluruh keberadaannya berada dalam kepemilikan Allah. Al-Qur'an mengajarkan ungkapan yang diucapkan ketika menghadapi musibah: *innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn*, "sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nya kami kembali" (Q.S. al-Baqarah 2: 156).[499] Ayat tersebut tidak sekadar menawarkan formula verbal ketika menghadapi kehilangan. Ia mengandung struktur ontologis: manusia memahami dirinya dari asal dan tujuan yang tidak berhenti pada dirinya sendiri.

Dari sini dapat dirumuskan tiga dimensi makna yang penting bagi jiwa. Pertama, makna asal: pertanyaan mengenai dari mana manusia berasal dan kepada siapa keberadaannya berhubungan. Kedua, makna

jalan: pertanyaan mengenai bagaimana kehidupan seharusnya dijalani. Ketiga, makna kepulangan: pertanyaan mengenai tujuan akhir eksistensi.

Al-Qur'an memberikan salah satu dasar penting bagi dimensi kedua ketika menyatakan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[500] Ayat tersebut menempatkan *'ibādah* sebagai orientasi fundamental penciptaan, tetapi maknanya tidak layak dipersempit menjadi aktivitas ritual yang terpisah dari keseluruhan kehidupan. Justru keluasan konsep penghambaan memungkinkan kehidupan manusia dibaca sebagai orientasi sadar kepada Allah.

Dimensi ketiga berkaitan dengan kepulangan. Ungkapan *innā ilaihi rāji'ūn* menghubungkan kehidupan dengan horizon eskatologis, sehingga kematian tidak ditempatkan sebagai absurditas yang memutus makna. Ia menjadi bagian dari struktur perjalanan. Kesadaran mengenai kepulangan tidak menghilangkan kesedihan manusia, tetapi memberi bentuk metafisis kepada kesedihan tersebut.

Di titik ini, transendensi tidak boleh direduksi menjadi pelarian dari dunia. Tasawuf tidak mengajarkan bahwa dunia harus ditinggalkan agar jiwa memperoleh makna. Yang ditransformasikan adalah relasi manusia dengan dunia. Dunia tidak lagi menjadi tujuan absolut, tetapi menjadi ruang pengabdian, ujian, tanggung jawab, dan pengenalan diri.

Kerangka tersebut memperlihatkan mengapa agama dapat menjadi medium transendensi. Ia tidak hanya menjawab pertanyaan mengenai "apa yang harus dipercaya", tetapi juga memberikan orientasi bagi pertanyaan "untuk apa aku hidup". Namun jawaban normatif belum identik dengan pengalaman eksistensial. Seseorang dapat mengetahui

tujuan hidup secara doktrinal dan tetap mengalami kehampaan. Yang diperlukan ialah proses internalisasi sehingga makna transenden menjadi horizon yang sungguh-sungguh dihayati.

Konsep "Kitab Diri" memperoleh kedalaman pada titik ini. Membaca diri berarti membaca jejak asal, arah perjalanan, dan orientasi kepulangan dalam pengalaman konkret. Kegembiraan, penderitaan, keberhasilan, kegagalan, kehilangan, dan harapan tidak dibaca sebagai peristiwa yang berdiri sendiri, tetapi sebagai bagian dari perjalanan manusia menuju suatu horizon yang lebih tinggi daripada kepentingan egonya.

Namun pengalaman transendensi tetap harus dibedakan dari klaim bahwa manusia memiliki sifat ketuhanan. Allah adalah al-Khāliq; manusia tetap makhluk dan *'abd*. Kedekatan spiritual bukan perubahan ontologis. Tajallī, ma'rifah, atau pengalaman *dhawq* tidak menghapus perbedaan antara Tuhan dan manusia. Justru kesadaran seorang hamba semakin mendalam ketika ia menyadari keterbatasan dirinya di hadapan Yang Transenden.

Karena itu, transendensi yang sehat tidak menghasilkan kesombongan spiritual. Ia menghasilkan kerendahan hati. Semakin seseorang merasa berhadapan dengan Yang Mutlak, semakin jelas keterbatasan dirinya. Dalam arti ini, makna tertinggi bukanlah penemuan bahwa diri adalah pusat alam semesta, melainkan penemuan bahwa diri memiliki orientasi yang melampaui dirinya.

## Dari Keberagamaan Eksternal Menuju Transformasi Internal

Keberagamaan memiliki dimensi lahiriah yang tidak dapat diabaikan. Salat harus memenuhi ketentuan tertentu, puasa memiliki

batas dan tata aturan, zakat memiliki ketentuan normatif, dan haji memiliki rangkaian manasik yang ditetapkan. Dimensi eksternal tersebut bukan penghalang bagi spiritualitas; ia justru memberikan bentuk yang memungkinkan pengalaman religius memiliki disiplin dan kesinambungan.

Persoalan muncul ketika bentuk dipisahkan dari transformasi. Ritual yang semestinya membentuk manusia dapat berhenti menjadi aktivitas yang hanya mengulang dirinya sendiri. Di sinilah tasawuf mengajukan pertanyaan yang lebih dalam: apakah tindakan keagamaan telah mengubah keadaan batin pelakunya?

Hadis Jibril memberikan kerangka penting untuk membaca hubungan antara Islam, iman, dan ihsan. Dalam riwayat *Ṣaḥīḥ Muslim*, Islam dijelaskan melalui kesaksian, salat, zakat, puasa Ramadan, dan haji bagi yang mampu; iman dijelaskan melalui keyakinan kepada Allah, para malaikat, kitab-kitab, para rasul, hari akhir, dan takdir; sedangkan ihsan dijelaskan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya, dan apabila tidak melihat-Nya, menyadari bahwa Allah melihat manusia.[501] Hadis tersebut kemudian ditutup dengan penjelasan Nabi ﷺ bahwa Jibril datang untuk mengajarkan agama.

Struktur tersebut menunjukkan bahwa agama memiliki dimensi yang tidak berhenti pada tindakan eksternal. Islam memberikan bentuk praksis, iman memberi orientasi keyakinan, sedangkan ihsan menandai kedalaman kesadaran dalam tindakan. Ketiganya tidak harus dipahami sebagai tahapan yang secara sederhana menggantikan satu sama lain. Lebih tepat melihatnya sebagai dimensi yang saling mengintegrasikan.

Transformasi internal terjadi ketika tindakan keagamaan mulai mengubah disposisi jiwa. Salat tidak lagi hanya menjadi persoalan sah

atau tidak sah, meskipun persoalan validitas fikih tetap fundamental; ia juga menjadi pertanyaan mengenai apa yang terjadi pada kesombongan, kemarahan, kerakusan, dan kelalaian seseorang. Puasa tidak hanya diukur dari keberhasilan menahan makan dan minum, tetapi juga dari kemampuan menahan impuls yang merusak. Zakat tidak hanya memindahkan harta, tetapi dapat mengubah relasi batin seseorang dengan kepemilikan. Dengan demikian, dimensi ritual dan dimensi pembentukan moral tidak perlu dipertentangkan; keduanya dapat ditempatkan dalam hubungan antara bentuk ibadah dan tujuan pembentukan manusia.

Dalam kerangka tersebut, bentuk lahiriah adalah wadah, sedangkan transformasi moral adalah salah satu indikator kedalaman internalisasi. Namun pembedaan wadah dan isi tidak boleh menghasilkan dikotomi palsu. Wadah tanpa isi memang dapat menjadi formalitas; tetapi isi tanpa wadah dapat berubah menjadi spiritualitas yang tidak memiliki disiplin normatif. Relasi yang matang justru terjadi ketika syariat membentuk struktur tindakan dan tasawuf menghidupkan orientasi batinnya.

Hadis yang dinisbatkan kepada Nabi ﷺ mengenai pengutusan beliau untuk menyempurnakan akhlak memiliki dasar tekstual dalam *al-Muwaṭṭa'* karya Mālik. Dalam riwayat tersebut, Mālik menggunakan formulasi *balaghahu*, yakni bahwa telah sampai kepadanya sabda Nabi ﷺ: "Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang baik." Karena itu, secara akademik perlu dijelaskan bahwa riwayat dalam *al-Muwaṭṭa'* tersebut tidak disajikan dengan sanad lengkap sampai kepada Nabi ﷺ.[502] Status transmisi ini perlu dibedakan dari riwayat lain yang mungkin memiliki jalur sanad yang berbeda.

Terlepas dari persoalan transmisi tersebut, hubungan antara agama dan akhlak memperoleh artikulasi yang kuat dalam tradisi Islam. Bahkan dalam *al-Muwaṭṭa'*, bab yang memuat riwayat tersebut ditempatkan di bawah tema *Ḥusn al-Khuluq* (akhlak yang baik), sehingga hubungan antara keberagamaan dan pembentukan karakter memperoleh tempat yang jelas dalam literatur hadis awal.[503]

Al-Ghazālī menjelaskan *khuluq* sebagai keadaan jiwa yang kokoh atau menetap, yang darinya tindakan muncul dengan mudah tanpa memerlukan pertimbangan dan deliberasi terus-menerus. Jika keadaan tersebut menghasilkan tindakan yang baik menurut akal dan syariat, ia disebut akhlak yang baik; jika menghasilkan tindakan tercela, ia disebut akhlak yang buruk.[504] Dengan pengertian tersebut, karakter bukan sekadar pengetahuan tentang kebaikan; ia merupakan keadaan batin yang telah membentuk kecenderungan tindakan.

Konsep tersebut memungkinkan pergeseran penting dari "melakukan kebaikan" menuju "menjadi manusia yang cenderung kepada kebaikan". Pada tahap awal, seseorang mungkin menahan marah karena mengetahui bahwa marah itu tercela. Melalui latihan dan pembiasaan, pengendalian diri dapat menjadi disposisi. Di titik tersebut, moralitas tidak lagi sepenuhnya bergantung pada pengawasan eksternal. Dalam kerangka etika al-Ghazālī, pembentukan karakter memang berkaitan dengan *riyāḍah* atau latihan jiwa, sehingga kebiasaan yang dilakukan secara terus-menerus dapat berkontribusi terhadap pembentukan sifat batin.[505]

Namun formulasi "dari takut neraka menuju cinta kepada Allah" harus dipahami secara hati-hati. Tradisi Islam tidak menghapus rasa takut terhadap Allah atau konsekuensi moral perbuatan. Yang berubah

adalah dominasi motif. Ketakutan dapat menjadi tahap pendidikan moral yang sah; tetapi kedewasaan spiritual tidak berhenti pada ketakutan. Cinta, pengharapan, pengenalan, dan kesadaran kehambaan memperluas horizon keberagamaan. Dalam kerangka tasawuf al-Ghazālī, proses penyucian jiwa tidak hanya berkaitan dengan penghindaran terhadap keburukan, tetapi juga dengan pembentukan orientasi positif kepada Allah.[506]

Demikian pula ungkapan "Allah yang memberi taufik untuk beramal" tidak boleh digunakan untuk menghapus tanggung jawab manusia. Kesadaran terhadap taufik justru dapat menghasilkan kerendahan hati: seseorang tetap berusaha dan bertanggung jawab atas pilihannya, tetapi tidak menganggap kebaikan yang dilakukannya sebagai alasan untuk menyombongkan diri. Dalam teologi Islam, pengakuan terhadap pertolongan dan kehendak Allah harus ditempatkan bersama dengan kewajiban manusia untuk berikhtiar dan mempertanggungjawabkan perbuatannya.

Kitab Diri, karena itu, tidak seharusnya menjadi daftar keberhasilan ritual. Ia merupakan catatan transformasi: apakah manusia menjadi lebih jujur ketika tidak ada yang melihat, lebih lembut ketika memiliki kekuasaan, lebih adil ketika memiliki kepentingan, dan lebih rendah hati ketika memperoleh keberhasilan. Di situlah keberagamaan bergerak dari bentuk menuju karakter.

Dengan demikian, keberagamaan eksternal dan transformasi internal tidak seharusnya diposisikan sebagai dua kutub yang saling meniadakan. Bentuk lahiriah memberikan disiplin, struktur, dan batas normatif; sedangkan penghayatan batin memberikan kedalaman orientasi dan arah moral. Kesempurnaan keberagamaan justru

menuntut agar tindakan yang benar secara lahiriah berjalan bersama pembentukan keadaan jiwa yang semakin baik. Pada titik itulah ritual tidak berhenti sebagai pengulangan tindakan, tetapi menjadi jalan pembentukan manusia.

## Agama sebagai Jalan Pembacaan Diri

Pembacaan agama biasanya dibayangkan sebagai gerak satu arah: manusia membaca teks, memahami ajaran, kemudian memperoleh pengetahuan. Perspektif tasawuf menggeser pusat gravitasi pembacaan tersebut. Teks tidak hanya menjadi objek pengetahuan; ia juga menjadi medium yang menyingkap keadaan pembacanya.

Perubahan sudut pandang ini penting karena wahyu memiliki fungsi korektif. Al-Qur'an bukan sekadar gudang informasi teologis, moral, dan historis. Ia juga menghadapkan manusia kepada dirinya sendiri. Ketika seseorang membaca mengenai kesombongan, kemunafikan, kezaliman, keserakahan, atau kelalaian, teks tersebut dapat berfungsi sebagai cermin yang memperlihatkan sesuatu yang sebelumnya tidak ingin dilihat.

Al-Qur'an memberikan gambaran yang sangat kuat mengenai "membaca kitab diri" melalui firman-Nya, "Bacalah kitabmu; cukuplah dirimu sendiri pada hari ini sebagai penghitung atasmu" (Q.S. al-Isrā' 17: 14).[507] Konteks ayat ini berkaitan dengan pertanggungjawaban manusia pada hari akhir. Karena itu, penggunaannya sebagai metafora bagi refleksi diri harus tetap dibedakan dari makna eskatologis ayat secara langsung. Ayat tersebut tidak sedang memberikan teori psikologi modern tentang refleksi diri; pembacaan reflektif merupakan

pengembangan konseptual yang berangkat dari gambaran Al-Qur'an mengenai manusia dan kitab amalnya.

Dari perspektif ini, agama dapat berfungsi sebagai *furqān* bukan hanya untuk membedakan kebenaran dan kebatilan dalam dunia sosial, tetapi juga untuk membedakan motif-motif yang bekerja di dalam diri. Salat dapat menjadi *furqān* bagi disiplin diri: apakah seseorang mampu mengatur waktu dan menundukkan kehendaknya? Zakat dapat menjadi *furqān* bagi relasi dengan harta: apakah kepemilikan telah berubah menjadi keterikatan? Puasa dapat menjadi *furqān* bagi kejujuran: bagaimana seseorang bertindak ketika tidak ada pengawasan manusia? Haji dapat menjadi *furqān* bagi ego sosial: apa yang terjadi ketika status, kekayaan, dan atribut sosial kehilangan daya pembeda di hadapan ritual yang sama?

Pertanyaan semacam itu mengubah orientasi keberagamaan. Manusia tidak lagi hanya bertanya, "Apa yang agama berikan kepadaku?" Ia mulai bertanya, "Apa yang agama singkapkan tentang diriku?" Pertanyaan kedua jauh lebih mengganggu karena mengubah agama dari sumber kenyamanan menjadi sumber koreksi.

Di sinilah pentingnya konsep *muḥāsabah* dalam tradisi spiritual Islam. Refleksi diri bukan sekadar introspeksi psikologis, melainkan evaluasi moral di hadapan Allah. Manusia menilai tindakannya bukan hanya berdasarkan kesesuaiannya dengan kepentingan pribadi, tetapi berdasarkan orientasi yang lebih tinggi. Proses ini memungkinkan agama berfungsi sebagai mekanisme pembongkaran ego.

Pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai jiwa dan pembentukan kesadaran dapat ditempatkan dalam percakapan ini. Dalam materi resmi yang dipublikasikannya, ia menekankan bahwa pengembangan

potensi jiwa tidak cukup dilakukan melalui latihan intelektual atau pendekatan empiris semata, tetapi memerlukan kesadaran eksistensial dan pengolahan batin. Ia juga menghubungkan dimensi jiwa, hati, akal, ucapan, dan perilaku dalam konstruksi spiritualitas manusia.

Kontribusi konseptual dari kerangka tersebut terletak pada penolakannya terhadap fragmentasi manusia. Pengetahuan, kesadaran batin, ucapan, dan perilaku tidak dipandang sebagai wilayah yang sepenuhnya terpisah. Akan tetapi, pembahasan ini melangkah lebih jauh dengan mengusulkan bahwa teks keagamaan dapat menjadi perangkat integratif yang mempertemukan seluruh dimensi tersebut. Apa yang dipahami akal harus diuji dalam hati; apa yang dirasakan hati harus dikontrol oleh wahyu; apa yang diyakini harus menemukan ekspresi dalam perilaku.

Agama yang dibaca secara demikian tidak hanya memberikan jawaban, tetapi juga mengajukan pertanyaan kepada pembacanya. Ayat tentang keadilan bertanya tentang kecenderungan kita kepada keadilan. Ayat tentang rahmat bertanya tentang cara kita memperlakukan mereka yang berbeda. Ayat tentang pertanggungjawaban bertanya tentang kejujuran kita ketika tidak ada pengawasan sosial. Dalam proses tersebut, wahyu berfungsi sebagai cermin normatif.

Pertemuan antara *iqra' kitābaka* dan *iqra' bi-ismi rabbika* dapat dipahami sebagai konstruksi reflektif: manusia membaca dirinya dengan orientasi yang bersumber dari Tuhan. Yang pertama berasal dari konteks pertanggungjawaban manusia di hadapan Allah; yang kedua merupakan perintah membaca dalam wahyu awal. Menghubungkan keduanya merupakan sintesis konseptual, bukan klaim bahwa Al-

Qur’an sendiri menyatakan keduanya sebagai satu formula hermeneutis.

Nilai utama sintesis ini terletak pada pembentukan manusia yang bersedia dibaca oleh agamanya sendiri. Ia tidak menggunakan teks hanya sebagai alat membaca kesalahan orang lain. Semakin sering ia menemukan dirinya di bawah cahaya wahyu, semakin kecil kebutuhannya untuk menjadikan agama sebagai senjata penghakiman.

Agama akhirnya menjadi jalan pembacaan diri ketika manusia bersedia menerima kemungkinan bahwa persoalan paling sulit dalam keberagamaannya bukanlah ketidaktahuan mengenai agama, melainkan penolakannya untuk diubah oleh apa yang telah diketahuinya.

## Jiwa dan Pembentukan Orientasi Moral

Moralitas tidak selesai pada pengetahuan mengenai perbedaan antara baik dan buruk. Seseorang dapat mengetahui bahwa kejujuran adalah kebajikan dan tetap berdusta ketika kebohongan memberikan keuntungan. Pengetahuan moral karena itu harus dibedakan dari disposisi moral. Yang pertama menjawab pertanyaan tentang apa yang seharusnya dilakukan; yang kedua menentukan kecenderungan seseorang untuk benar-benar melakukannya.

Tradisi etika Islam, terutama dalam pembahasan al-Ghazālī, memberikan tempat penting kepada struktur batin tersebut. Akhlak dipahami sebagai keadaan jiwa yang menetap, dari mana tindakan mengalir dengan relatif mudah tanpa membutuhkan pertimbangan panjang setiap kali tindakan dilakukan.[508] Karena itu, pembentukan

akhlak merupakan proses transformasi disposisi, bukan sekadar penambahan informasi moral.

Atas dasar ini, dapat dibuat pembedaan analitis antara moralitas *taklīf* dan moralitas *taḥqīq*. Istilah tersebut di sini merupakan perangkat konseptual pembahasan, bukan klaim bahwa al-Ghazālī secara eksplisit membangun dikotomi dengan terminologi tersebut. *Taklīf* menunjuk pada keadaan ketika manusia melakukan kewajiban karena tuntutan norma; *taḥqīq* menunjuk pada keadaan ketika makna moral telah menjadi realitas batin yang dihayati.

Moralitas *taklīf* memiliki fungsi fundamental. Manusia membutuhkan norma, larangan, kewajiban, sanksi, dan struktur pendidikan. Anak belajar jujur karena diajarkan bahwa berbohong adalah salah. Individu menaati hukum karena memahami konsekuensi pelanggaran. Masyarakat mempertahankan norma karena tanpa batas eksternal kehidupan bersama dapat jatuh ke dalam kekacauan.

Akan tetapi, moralitas yang hanya bergantung pada pengawasan eksternal bersifat rentan. Ketika pengawas menghilang, dorongan moral dapat melemah. Karena itu, agama tidak berhenti pada pembentukan kepatuhan eksternal. Ia berusaha membentuk kesadaran bahwa manusia tetap berada dalam pengawasan Allah bahkan ketika tidak ada manusia yang melihatnya. Kesadaran ihsan dalam hadis Jibril secara tepat memperlihatkan dimensi tersebut.[509]

Moralitas *taḥqīq* dalam konstruksi ini berarti bahwa kebaikan telah memperoleh tempat dalam struktur jiwa. Kejujuran bukan lagi semata-mata kewajiban yang dipatuhi; ia menjadi kebutuhan moral. Ketidakadilan tidak hanya dipandang sebagai pelanggaran aturan, tetapi sebagai sesuatu yang bertentangan dengan integritas diri. Kasih

sayang tidak hanya diberikan ketika diperintahkan, tetapi menjadi cara memandang manusia lain.

Proses perubahan tersebut membutuhkan latihan. Akhlak yang menetap tidak terbentuk secara instan. Ia membutuhkan pembiasaan, pengendalian diri, refleksi, dan pengulangan tindakan. Dalam kerangka al-Ghazālī, pembentukan karakter berkaitan dengan pendidikan dan pendisiplinan jiwa. Kebaikan yang pada awalnya dilakukan dengan usaha dapat, melalui latihan, menjadi kecenderungan yang lebih mudah dan relatif spontan.[510]

Di sinilah metafora jiwa sebagai "air jernih" perlu digunakan dengan kehati-hatian. Jiwa manusia tidak secara otomatis menghasilkan kebaikan hanya karena disebut memiliki fitrah. Al-Qur'an menyebut *fitrah Allah* sebagai keadaan dasar yang dengannya manusia diciptakan dan menghubungkannya dengan agama yang lurus (QS. al-Rūm [30]: 30).[511] Namun tradisi Islam juga memberikan perhatian besar kepada hawa nafsu, kelemahan, kelalaian, dan kemungkinan penyimpangan manusia. Karena itu, dalam kerangka pembahasan ini, fitrah lebih tepat dipahami sebagai kapasitas dan orientasi dasar yang perlu dipelihara dan diarahkan, bukan sebagai jaminan bahwa manusia secara otomatis akan selalu bertindak baik.

Kerangka yang dikembangkan Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai pembentukan kepribadian Islami memberi tambahan perspektif pada proses tersebut. Dalam penjelasannya mengenai fase *alam samar*, *alam sadar*, dan *alam fitrah*, perkembangan manusia dipahami sebagai proses menuju kesadaran yang lebih utuh dan selaras dengan orientasi spiritual.[512]

Jika pemikiran tersebut dibaca bersama etika al-Ghazālī, dapat dikembangkan suatu sintesis: transformasi moral merupakan proses pergeseran pusat kendali dari reaksi spontan yang dikuasai kepentingan ego menuju disposisi batin yang lebih sadar, terarah, dan terintegrasi. Sintesis ini merupakan konstruksi pembahasan, bukan atribusi langsung kepada salah satu tokoh.

Implikasinya terhadap "Kitab Diri" sangat mendasar. Seseorang yang sungguh-sungguh membaca dirinya tidak akan terutama sibuk menemukan cacat moral orang lain. Ia akan melihat kecenderungan yang berulang dalam dirinya sendiri: kebutuhan untuk dipuji, kecenderungan membalas penghinaan, ketakutan kehilangan status, keterikatan pada harta, atau ketidakmampuan menerima koreksi.

Pada tahap tersebut, orientasi moral tidak lagi bersumber terutama dari pertanyaan "Apa yang akan orang katakan?" tetapi "Siapakah aku ketika tidak ada orang yang melihat?" Pertanyaan ini mempertemukan etika dengan spiritualitas. Moralitas menjadi persoalan kualitas kehadiran diri di hadapan Allah. Kesadaran tersebut memiliki kedekatan konseptual dengan *ihsan* dalam hadis Jibril, yaitu beribadah kepada Allah dalam kesadaran bahwa meskipun manusia tidak melihat-Nya, Allah melihat manusia.[513]

Karakter yang matang, dengan demikian, bukan sekadar manusia yang mengetahui banyak aturan moral. Ia adalah manusia yang telah menjadikan kebaikan sebagai kecenderungan batin. Inilah salah satu titik ketika agama berhenti menjadi objek pengetahuan dan mulai menjadi bentuk keberadaan.

Dengan demikian, transformasi moral tidak berarti meninggalkan norma menuju subjektivitas yang bebas dari aturan. Sebaliknya,

transformasi menunjukkan bagaimana norma yang mula-mula hadir sebagai tuntutan eksternal dapat diinternalisasi melalui kesadaran, latihan, dan pembentukan karakter. Pada tingkat tersebut, hukum moral tidak hanya diketahui dan ditaati, tetapi perlahan-lahan menjadi bagian dari struktur kepribadian manusia.

## Implikasi bagi Kajian Religious Studies

Jika agama dipahami hanya sebagai sistem doktrin, institusi, teks, atau praktik sosial, sebagian besar pengalaman keberagamaan manusia tetap berada di luar jangkauan analisis. Seseorang dapat mengetahui doktrin suatu agama tanpa memahami bagaimana doktrin itu bekerja dalam kesadarannya. Ia dapat mendeskripsikan ritual tanpa memahami perubahan batin yang mungkin dihasilkan ritual tersebut. Ia dapat memetakan institusi tanpa mengetahui mengapa seseorang menangis dalam doa, mengalami ketenangan dalam zikir, atau justru mengalami konflik batin ketika berhadapan dengan tuntutan agamanya.

Karena itu, kajian *Religious Studies* memperoleh kemungkinan pengayaan ketika agama dipelajari sebagai pengalaman yang dihayati (*lived religion*), tanpa mengabaikan teks dan institusi. Meredith B. McGuire menggunakan konsep *lived religion* untuk membedakan agama sebagaimana ditentukan secara institusional dari agama sebagaimana dialami dan dijalankan oleh manusia biasa dalam kehidupan sehari-hari.[514] Perspektif pengalaman dengan demikian tidak harus menggantikan studi tekstual; ia memperluas pertanyaan tentang bagaimana teks, doktrin, dan norma menjadi kehidupan.

Konsekuensi metodologis pertama adalah perlunya dialog antara *textual studies* dan studi pengalaman keagamaan. Teks menyediakan

struktur normatif dan simbolik; pengalaman menunjukkan bagaimana struktur tersebut diterima, ditafsirkan, dinegosiasikan, diwujudkan, atau dalam keadaan tertentu ditolak oleh manusia konkret. Kajian fenomenologis dapat membantu mendeskripsikan struktur pengalaman sebagaimana dialami subjek, sementara kajian tekstual diperlukan untuk mengetahui horizon normatif yang menjadi rujukan tradisi tertentu. Dengan cara ini, pengalaman tidak dipisahkan dari tradisi, tetapi juga tidak direduksi menjadi sekadar pelaksanaan aturan formal.

Konsekuensi kedua berkaitan dengan dialog antaragama. Pengalaman keagamaan menyediakan wilayah perjumpaan yang berbeda dari keseragaman doktrinal. Rasa takut, cinta, kerinduan, pertobatan, kehilangan, pengharapan, keterpesonaan, dan pencarian makna merupakan pengalaman manusia yang dapat muncul dalam banyak tradisi. Hal itu tidak berarti semua agama memiliki doktrin yang sama atau seluruh pengalaman religius identik. Universalisme pengalaman tidak boleh berubah menjadi penghapusan perbedaan teologis.

Justru di sini kajian komparatif memperoleh kedalaman. Dialog antaragama yang hanya mencari persamaan doktrinal mudah menemui batas karena masing-masing tradisi memiliki klaim kebenaran, bahasa simbolik, dan struktur normatif yang berbeda. Dialog pengalaman memungkinkan pertanyaan lain: bagaimana manusia dalam tradisi yang berbeda menghadapi kematian, penderitaan, rasa bersalah, harapan, pengampunan, dan pencarian Yang Transenden? Pertanyaan semacam ini membuka ruang perbandingan tanpa mengharuskan peneliti menyimpulkan bahwa seluruh tradisi pada dasarnya sama.

Namun pendekatan ini juga menghadapi bahaya reduksionisme. Jika pengalaman agama direduksi menjadi gejala psikologis semata, dimensi makna yang diberikan oleh tradisi keagamaan dapat hilang. Sebaliknya, jika pengalaman diperlakukan sebagai bukti otomatis bagi kebenaran metafisis tertentu, kajian akademik kehilangan jarak kritisnya. Karena itu, *Religious Studies* membutuhkan kemampuan untuk memahami pengalaman secara serius tanpa harus mengubah setiap pengalaman menjadi verifikasi metafisis.

Pembedaan ini penting karena *Religious Studies* sebagai disiplin akademik tidak identik dengan teologi normatif. Peneliti dapat mengkaji apa yang dipercayai, bagaimana pengalaman religius ditafsirkan oleh pelaku, bagaimana suatu tradisi membentuk pengalaman tersebut, dan apa akibat sosial maupun psikologisnya, tanpa harus menjadikan penelitian akademik sebagai pengesahan atau penolakan terhadap kebenaran metafisis yang diklaim oleh agama.[515] Dengan demikian, jarak metodologis bukan berarti penolakan terhadap agama; ia merupakan syarat agar pengalaman keagamaan dapat diteliti secara kritis dan dapat dipertanggungjawabkan.

Konsekuensi ketiga menyentuh kritik terhadap sekularisme. Materi awal pembahasan menyatakan bahwa sekularisme gagal karena tidak menyediakan ruang bagi jiwa untuk mengalami transendensi. Pernyataan tersebut perlu diperhalus agar tidak berubah menjadi generalisasi yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Sekularisme memiliki banyak bentuk historis dan filosofis; demikian pula teori-teori sekularisasi tidak seluruhnya identik dengan penolakan terhadap agama atau pengalaman transenden. Karena itu, kritik akademik

sebaiknya diarahkan kepada bentuk reduksionisme tertentu, bukan kepada “sekularisme” sebagai satu fenomena tunggal.

Yang lebih dapat dipertahankan adalah kritik terhadap reduksionisme sekularistik tertentu: ketika manusia dipahami semata-mata melalui kategori material, instrumental, atau utilitarian, sebagian dimensi pencarian makna dan orientasi melampaui diri dapat terpinggirkan. Viktor E. Frankl menempatkan *will to meaning* sebagai motivasi penting manusia dan menghubungkan pencarian makna dengan *self-transcendence*, yakni keterarahan manusia melampaui kepentingan dirinya sendiri.[516] Namun teori Frankl sebaiknya digunakan sebagai perspektif psikologi eksistensial, bukan sebagai bukti bahwa semua manusia secara universal memiliki pengalaman transenden dalam pengertian keagamaan.

Dalam perspektif Islam, persoalan tersebut dapat diperluas menjadi pertanyaan tentang apa yang terjadi ketika manusia kehilangan horizon transenden. Data, produktivitas, konsumsi, dan keberhasilan sosial dapat memenuhi sebagian kebutuhan manusia, tetapi tidak otomatis menjawab pertanyaan mengenai tujuan hidup. Jiwa tidak hanya membutuhkan informasi; ia membutuhkan orientasi makna. Pernyataan ini merupakan proposisi filosofis dalam kerangka buku ini dan tidak seharusnya dipresentasikan sebagai kesimpulan empiris yang telah dibuktikan untuk seluruh manusia.

Di sinilah kontribusi konsep “jiwa sebagai medium pengalaman keagamaan” menjadi signifikan bagi studi agama. Agama tidak cukup dipahami sebagai objek yang berada di luar manusia. Ia juga harus dilihat sebagai proses yang membentuk kesadaran, memproduksi disposisi moral, menyusun identitas, memberi interpretasi terhadap

penderitaan, dan mengarahkan manusia kepada sesuatu yang dianggap melampaui dirinya. Dalam kerangka *lived religion*, perhatian semacam ini memungkinkan peneliti melihat hubungan antara keyakinan, tubuh, emosi, praktik, materialitas, dan kehidupan sehari-hari.[517]

Kerangka ini membuka kemungkinan bagi *Religious Studies* yang tidak terjebak pada dua ekstrem: reduksionisme objektivistik yang mengabaikan pengalaman batin, dan subjektivisme yang menjadikan pengalaman pribadi sebagai ukuran kebenaran absolut. Yang dibutuhkan adalah disiplin interpretatif yang mampu menjaga jarak antara pengalaman dan klaim kebenaran, antara deskripsi fenomenologis dan penilaian teologis, serta antara fakta sumber dan sintesis konseptual.

Dalam arsitektur monograf ini, jiwa menjadi titik temu karena ia menghubungkan wahyu dengan manusia tanpa mencampurkan keduanya. Wahyu tetap transenden dalam sumbernya; manusia tetap terbatas dalam menerimanya. Tetapi di antara keduanya terdapat ruang pengalaman tempat makna menjadi hidup. Ruang itulah yang secara konseptual disebut sebagai jiwa.

Dengan demikian, kontribusi konsep jiwa bagi *Religious Studies* bukanlah mengubah kajian agama menjadi teologi, psikologi, atau tasawuf secara eksklusif. Kontribusinya adalah memperluas medan pertanyaan: bagaimana teks menjadi pengalaman, bagaimana ritual menjadi disposisi, bagaimana keyakinan menjadi identitas, bagaimana pengalaman menjadi orientasi moral, dan bagaimana manusia menafsirkan hubungan dirinya dengan Yang Transenden. Pada titik tersebut, kajian agama dapat mempertahankan ketelitian akademiknya

sekaligus tidak kehilangan manusia konkret yang sesungguhnya menjalani agama.

Jiwa dapat dipahami sebagai ruang pertemuan agama dan manusia bukan karena jiwa menggantikan wahyu, melainkan karena wahyu menjadi pengalaman manusia ketika diterima, dipahami, dihayati, dan diwujudkan dalam kehidupan batin. Masjid, kitab, ritual, dan institusi memberikan bentuk objektif bagi agama; jiwa memberi kemungkinan bagi bentuk tersebut untuk menjadi pengalaman yang hidup.[518]

Metafora "jiwa sebagai masjid pertama" dapat dipertahankan sepanjang dipahami sebagai ungkapan spiritual, bukan sebagai doktrin teologis bahwa Allah menempati ruang fisik dalam tubuh manusia. Dalam pengertian metaforis, *qalb* adalah ruang batin tempat manusia menghadap, mengingat, memahami, dan mengalami keterarahannya kepada Allah. Kesucian ruang tersebut tidak menjadikan manusia bersifat Ilahi; ia justru menegaskan kedudukannya sebagai hamba yang menerima petunjuk.

Karena itu, persoalan keberagamaan pada akhirnya bukan hanya seberapa banyak agama diketahui, tetapi seberapa jauh agama mengubah struktur jiwa. Pengetahuan yang tidak mengubah orientasi moral dapat berhenti sebagai informasi. Ritual yang tidak membentuk karakter dapat berhenti sebagai pengulangan. Identitas yang tidak mengalami apropriasi batin dapat menjadi label. Sebaliknya, agama yang memasuki kedalaman jiwa dapat menjadi cara manusia memahami dirinya, mengendalikan egonya, memperlakukan sesamanya, dan mengarahkan hidupnya kepada Allah. Perspektif *lived religion* membantu menjelaskan mengapa agama perlu dipelajari bukan hanya sebagai seperangkat ajaran yang ditetapkan institusi,

tetapi juga sebagaimana dialami dan diekspresikan manusia dalam kehidupan sehari-hari.[519]

Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang akan berhadapan dengan catatan amalnya sendiri: "Bacalah kitabmu; cukuplah dirimu sendiri pada hari ini sebagai penghitung atasmu" (Q.S. al-Isrā' [17]: 14).[520] Secara langsung, ayat tersebut berbicara mengenai pertanggungjawaban manusia pada hari akhir. Dalam konstruksi reflektif monograf ini, ayat tersebut sekaligus menjadi simbol bagi kesadaran bahwa manusia tidak dapat selamanya menghindari pembacaan terhadap dirinya sendiri. Makna reflektif ini merupakan pengembangan konseptual penulis, bukan tafsir bahwa ayat tersebut secara eksplisit bermakna "Kitab Diri".

Pada akhirnya, "Kitab Diri" bukan kitab tandingan bagi Al-Qur'an. Ia adalah metafora bagi keseluruhan sejarah batin manusia yang perlu dibaca di bawah cahaya wahyu. Yang dibaca di dalamnya adalah niat, kecenderungan, luka, kesombongan, ketakutan, cinta, ambisi, kelemahan, pertobatan, dan perubahan. Wahyu memberikan ukuran; jiwa menyediakan medan pengalaman; kehidupan menyediakan ruang pembuktian.

Agama dan manusia karena itu tidak bertemu terutama pada permukaan simbol, melainkan pada kedalaman transformasi. Di sanalah teks menjadi kesadaran, ritual menjadi karakter, iman menjadi orientasi, dan penghambaan menjadi cara berada. Dalam bahasa William James, pengalaman keagamaan layak diperhatikan sebagai bagian dari kehidupan manusia yang konkret dan personal; sementara dalam perkembangan kajian agama kontemporer, perhatian terhadap

pengalaman tidak harus menghapus dimensi sosial, historis, dan institusional agama.[521]

Jiwa bukan tempat Allah secara fisik. Jiwa adalah ruang tempat manusia menyadari bahwa ia berada di hadapan Allah.

Dengan demikian, "Kitab Diri" pada akhirnya bukan ajakan untuk menggantikan wahyu dengan pengalaman subjektif. Ia adalah ajakan untuk membaca diri dengan ukuran yang diberikan wahyu: menguji niat, mengenali kecenderungan, mengoreksi kesalahan, dan melihat apakah pengetahuan agama benar-benar telah menjelma menjadi karakter. Di titik itulah agama tidak lagi hanya menjadi sesuatu yang diketahui manusia, tetapi sesuatu yang membentuk cara manusia berada.

## Bagaimana Setiap Nama Allah Terbaca di dalam Kitab Dirimu

Ungkapan *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu* sangat masyhur dalam khazanah spiritual Islam: "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya." Namun, secara akademik, ungkapan tersebut tidak dapat begitu saja dinisbatkan sebagai hadis Nabi ﷺ. Statusnya sebagai hadis memang diperselisihkan dalam literatur, dan tidak tepat menyajikannya sebagai hadis sahih tanpa keterangan mengenai sumber dan penilaian sanadnya.[522] Karena itu, nilai ungkapan ini dalam pembahasan tasawuf lebih tepat ditempatkan sebagai aforisme spiritual yang memiliki sejarah panjang dalam tradisi mistik Islam, bukan sebagai sabda Nabi yang telah terbukti kesahihannya.

Nilai hermeneutis ungkapan tersebut justru terletak pada pertanyaan yang dibukanya: apakah pengenalan terhadap diri dapat

menjadi jalan menuju pengenalan terhadap Tuhan? Jawabannya tidak boleh dibangun di atas asumsi bahwa diri manusia identik dengan Tuhan. Pengenalan terhadap diri memperoleh maknanya justru melalui kesadaran mengenai keterbatasan, ketergantungan, kefanaan, dan kemungkinan-kemungkinan ruhaniah manusia. Manusia menemukan bahwa dirinya tidak merupakan sumber mutlak bagi kehidupan, pengetahuan, kekuasaan, kehendak, dan kebaikan yang hadir di dalam dirinya. Ia menemukan dirinya sebagai makhluk yang menerima, bukan sumber pertama dari apa yang diterimanya.

Al-Qur'an sendiri menyediakan dasar yang lebih kokoh bagi gagasan tentang membaca tanda-tanda Ilahi dalam diri manusia. Allah berfirman bahwa Dia akan memperlihatkan tanda-tanda-Nya "di ufuk-ufuk dan pada diri mereka sendiri" hingga menjadi jelas bagi manusia bahwa kebenaran itu nyata (Q.S. Fuṣṣilat [41]: 53).[523] Ayat tersebut tidak menyatakan bahwa manusia adalah Tuhan atau bahwa Tuhan bersemayam dalam diri manusia. Yang ditunjukkan adalah bahwa diri manusia, sebagaimana alam semesta, dapat menjadi medan pengenalan terhadap tanda-tanda kekuasaan dan kebenaran Allah.

Di sinilah metafora cermin memperoleh daya konseptualnya. Cermin tidak menghasilkan cahaya yang dipantulkannya. Nilai cermin terletak pada kapasitas menerima dan memantulkan. Semakin jernih permukaannya, semakin sedikit distorsi yang menghalangi apa yang dipantulkannya. Dalam bahasa tasawuf, hati atau jiwa yang mengalami penyucian dapat dipahami sebagai ruang penerimaan terhadap tajallī dan manifestasi makna-makna Ilahi. Tradisi Ibn 'Arabī menggunakan metafora cermin untuk menerangkan hubungan antara Tuhan, kosmos, dan manusia, sementara konsep *al-insān al-kāmil* ditempatkan dalam

struktur pemikirannya sebagai manusia yang menghimpun dan memantulkan secara komprehensif berbagai realitas dan Nama Ilahi.[524]

Metafora tersebut harus dijaga dengan disiplin teologis. Cermin tidak pernah menjadi matahari hanya karena memantulkan cahaya matahari. Demikian pula manusia tidak menjadi Allah karena pada dirinya tampak kasih sayang, pengetahuan, kekuatan, kemurahan, atau sifat-sifat moral yang baik. Perbedaan antara al-Khāliq dan makhluk tidak boleh dikaburkan. Allah adalah Pencipta; manusia adalah ciptaan. Allah tidak bergantung kepada makhluk, sedangkan manusia sepenuhnya bergantung kepada-Nya. Karena itu, istilah *mazhar*—tempat penampakan atau manifestasi—lebih aman secara konseptual daripada bahasa identifikasi atau penyamaan.[525]

Kerangka ini memungkinkan pembacaan terhadap jiwa bukan sebagai wilayah tempat manusia mencari "Tuhan di dalam dirinya" dalam pengertian ontologis, melainkan sebagai ruang tempat tanda-tanda ketergantungan kepada Tuhan, kapasitas moral, dan orientasi ruhani dapat dikenali. Dalam pengertian ini, manusia membaca dirinya sebagai *āyah*, yaitu tanda yang menunjuk melampaui dirinya sendiri. Pengenalan diri bukan perjalanan menuju penemuan bahwa manusia adalah Tuhan, melainkan perjalanan menuju kesadaran yang semakin tajam tentang siapa manusia di hadapan Tuhan.

Pembacaan ini mengubah pengertian *Kitab Diri*. Diri tidak dibaca untuk menemukan kebesaran ego, melainkan untuk mengenali struktur ketergantungannya. Pengetahuan yang dimiliki manusia mengandung keterbatasan; kekuasaan yang dimilikinya bersifat relatif; kehendaknya tidak absolut; hidupnya tidak diciptakan oleh dirinya sendiri; bahkan kemampuan untuk mengenal dirinya pun merupakan karunia yang

mendahului usaha pengenalan itu. Ketika seluruh lapisan tersebut disadari, pembacaan diri berubah menjadi latihan *ma'rifah*: manusia membaca dirinya sebagai tanda, bukan sebagai tujuan akhir.

Dengan demikian, "membaca Asmā' Allah di dalam kitab diri" tidak berarti menemukan Allah sebagai substansi yang bersemayam di dalam manusia. Yang dibaca adalah jejak makna Nama-Nama Ilahi dalam kapasitas kemanusiaan: kasih yang memungkinkan seseorang merawat, pengetahuan yang mendorong pencarian kebenaran, kemurahan yang melahirkan pemberian, keadilan yang mengendalikan kekuasaan, dan pengampunan yang memutus lingkaran dendam. Seluruh kualitas tersebut merupakan wilayah etis dan spiritual tempat manusia dapat mengaktualisasikan penghambaan. Dalam kerangka Ibn 'Arabī, persoalan ini berkaitan dengan gagasan bahwa manusia merupakan *locus* yang komprehensif bagi manifestasi Nama-Nama Ilahi, bukan bahwa manusia identik dengan Zat Allah.[526]

Kerangka ini sekaligus memberikan koreksi terhadap spiritualitas yang terlalu cepat mengagungkan pengalaman batin. Tidak setiap pengalaman emosional adalah *tajallī*, tidak setiap intuisi adalah penyingkapan, dan tidak setiap keadaan psikologis yang intens merupakan tanda kedekatan dengan Allah. Ukuran kejernihan cermin tidak terutama terletak pada spektakularitas pengalaman, melainkan pada perubahan yang dapat terlihat dalam orientasi hidup dan akhlak. Apabila pengalaman spiritual justru menghasilkan kesombongan, klaim keistimewaan, penghinaan terhadap orang lain, atau pengabaian terhadap kewajiban moral, maka pengalaman tersebut tidak dapat dengan mudah diperlakukan sebagai bukti kejernihan ruhani.

Dalam kerangka itulah pembahasan jiwa sebagai cermin Asmā' dan Ṣifāt memperoleh relevansinya. Ia merupakan suatu hermeneutika spiritual: manusia membaca kehidupan batinnya sebagai medan pendidikan Ilahi. Setiap kelembutan, kekerasan, kemurahan, kekikiran, pengetahuan, kebodohan, keberanian, ketakutan, pengampunan, dan kemarahan menjadi bahan refleksi untuk mengetahui kualitas jiwa sekaligus batas-batasnya. Pembacaan tersebut tidak berhenti pada kesadaran psikologis. Ia bergerak menuju pertanyaan normatif: kualitas apa yang harus ditumbuhkan, kecenderungan apa yang harus ditundukkan, dan orientasi apa yang harus dikembalikan kepada Allah.

Pada titik tersebut, *tazkiyat al-nafs* dapat dipahami bukan sekadar penghapusan sifat buruk, tetapi proses mengubah struktur batin sehingga manusia semakin mampu menghadirkan kebajikan secara sadar. Penyucian tidak menghasilkan manusia tanpa emosi, tanpa kehendak, atau tanpa daya. Sebaliknya, penyucian mengubah arah penggunaan semua potensi tersebut. Kekuatan tidak lagi menjadi alat dominasi; pengetahuan tidak lagi menjadi sumber kesombongan; kekayaan tidak lagi menjadi dasar ketergantungan eksistensial; dan kehendak tidak lagi dipahami sebagai kebebasan tanpa batas.

Karena itu, *Kitab Diri* bukanlah buku yang telah selesai. Ia merupakan teks eksistensial yang terus ditulis melalui niat, pilihan, kebiasaan, relasi, kesalahan, pertobatan, dan tindakan. Setiap hari menambahkan halaman baru. Yang membedakan manusia yang lalai dari manusia yang menempuh jalan penyucian bukan semata-mata ada atau tidak adanya kesalahan, melainkan kemampuan untuk membaca kesalahan sebagai pengetahuan moral dan mengubahnya menjadi jalan kembali.

Dalam pengertian terakhir ini, membaca Nama-Nama Allah dalam diri bukanlah membaca Allah sebagai objek yang dapat dikuasai oleh kesadaran manusia. Ia adalah membaca diri sebagai makhluk yang terus-menerus menerima keberadaan, petunjuk, kemampuan, dan kesempatan untuk kembali kepada-Nya. Semakin manusia mengenali keterbatasan dirinya, semakin terbuka kemungkinan baginya untuk memahami keluasan rahmat, kekuasaan, pengetahuan, dan kebijaksanaan Allah. Maka, *Kitab Diri* tidak berakhir pada diri. Ia menunjuk melampaui diri—dari makhluk kepada al-Khāliq, dari keterbatasan kepada sumber segala kesempurnaan, dan dari kesadaran diri menuju penghambaan.

## Konsep Mazhar: Jiwa Bukan Sumber Cahaya, Tapi Cerminnya

Konsep *mazhar* merupakan fondasi yang harus ditempatkan secara hati-hati karena di sinilah batas antara bahasa simbolik tasawuf dan klaim ontologis mengenai Tuhan dapat dengan mudah bercampur. Secara konseptual, *mazhar* menunjuk pada tempat atau locus penampakan (*locus of manifestation*). Dalam pembacaan terhadap Ibn ‘Arabī, istilah ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana realitas dan nama-nama Ilahi menjadi tampak melalui berbagai entitas ciptaan, tanpa menjadikan entitas tersebut sebagai sumber independen dari realitas Ilahi.[527]

Metafora cermin membantu menjelaskan struktur relasi tersebut. Cermin memiliki kemampuan untuk menampilkan bentuk tanpa menjadi sumber dari bentuk yang ditampilkannya. Demikian pula, dalam metafisika Ibn ‘Arabī, cermin digunakan sebagai salah satu metafora untuk menjelaskan hubungan antara Tuhan, alam, manusia,

dan proses penampakan (*tajallī*). Analogi tersebut memungkinkan pembahasan tentang manifestasi tanpa harus menyamakan tempat penampakan dengan sumber realitas yang ditampakkan.[528]

Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn ʻArabī menggunakan metafora cermin untuk menerangkan persoalan penampakan dan pengenalan diri Ilahi melalui ciptaan. William C. Chittick menerangkan bahwa pembahasan Ibn ʻArabī mengenai *mazhar* berkaitan dengan gagasan tentang "loci of manifestation", sedangkan *tajallī* menunjuk pada proses *self-disclosure* atau penyingkapan diri Ilahi. Dengan demikian, istilah *mazhar* lebih tepat dipahami sebagai locus penerimaan atau penampakan, bukan sebagai sumber keberadaan yang berdiri sendiri.[529]

Kejernihan cermin kemudian menjadi analogi bagi keadaan hati. Ibn ʻAṭāʼ Allāh al-Iskandarī dalam *al-Ḥikam* menyatakan melalui hikmah ke-13 bahwa hati tidak mudah memperoleh pencerahan ketika bentuk-bentuk makhluk masih memenuhi "cermin"-nya, sementara perjalanan menuju Allah masih terbelenggu oleh hawa nafsu dan kelalaian.[530] Metafora tersebut tidak harus dibaca secara fisikal. "Membersihkan cermin" dapat dipahami sebagai penataan orientasi batin melalui pengendalian keterikatan, hawa nafsu, kelalaian, dan kecenderungan ego sehingga hati lebih terbuka terhadap kesadaran ketuhanan.

Konstruksi tersebut memberikan dasar bagi pembacaan Asma Allah dalam kehidupan manusia. Ketika seseorang menunjukkan kasih sayang, misalnya, yang tampak bukanlah bahwa manusia memiliki *al-Raḥmān* sebagai sifat ketuhanan dalam dirinya, melainkan bahwa ia dapat menjalankan tindakan *raḥmah* sebagai kualitas moral manusia. Ketika seseorang mengampuni, ia tidak menjadi *al-Ghaffār*; ia mengaktualisasikan pengampunan sebagai kebajikan yang sesuai

dengan kedudukannya sebagai hamba. Demikian pula, ketika seseorang memberi, ia tidak menjadi *al-Razzāq*, melainkan dapat menjadi perantara sosial bagi rezeki yang pada akhirnya berada dalam pemberian dan kekuasaan Allah.[531]

Pembedaan tersebut bukan sekadar persoalan terminologi, melainkan menyangkut struktur teologi. Al-Qur'an menegaskan bahwa tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Allah, sekaligus menyebut Allah sebagai Yang Maha Mendengar dan Maha Melihat.[532] Karena itu, kesamaan istilah pada tingkat bahasa tidak dengan sendirinya menunjukkan kesamaan hakikat pada tingkat ontologi. Dalam kajian Ibn 'Arabī, nama-nama Ilahi berkaitan dengan hubungan dan makna yang memungkinkan manusia mengenali aspek-aspek tertentu dari realitas Ilahi, sementara Dzat Allah tidak dapat direduksi kepada satu kualitas atau bentuk ciptaan.[533]

Karena itu, bahasa "cahaya" perlu ditempatkan secara analogis dan bukan materialistis. Al-Qur'an menyatakan, "Allah adalah cahaya langit dan bumi" dalam Q.S. al-Nūr [24]:35, tetapi ayat tersebut tidak dengan sendirinya membenarkan pengertian bahwa sebagian dari Dzat Allah berpindah dan tinggal secara material di dalam jiwa manusia.[534] Jika istilah "cahaya jiwa" digunakan, ia perlu dijelaskan sebagai bahasa spiritual mengenai kejernihan batin, kemampuan menerima petunjuk, kesadaran, dan orientasi moral kepada Allah, bukan sebagai klaim bahwa manusia memiliki bagian dari Dzat Ilahi.

Dalam kerangka pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, istilah *Nurrunnafsi* atau "Cahaya Jiwa" ditempatkan sebagai salah satu unsur dalam pembentukan pribadi dan kesadaran spiritual, bersama *Nurul Qolbi*, *Nurul 'Aqli*, *Nurul Qauli*, dan *Nurul Af'ali*.[535] Karena sumber yang

tersedia untuk konsep tersebut berasal dari penjelasan pemikiran Yedi Supriadi sendiri, istilah *Nurrunnafsi* sebaiknya diposisikan secara akademik sebagai **terminologi khas dalam kerangka pemikiran Yedi Supriadi**, bukan sebagai istilah yang secara otomatis identik dengan terminologi Ibn ‘Arabī atau konsep baku seluruh tradisi tasawuf.[536]

Implikasi etisnya sangat penting. Jika manusia memandang dirinya sebagai sumber cahaya, ia mudah jatuh ke dalam narsisisme spiritual: kebajikannya dibaca sebagai bukti keistimewaan pribadi. Sebaliknya, jika manusia memahami dirinya sebagai cermin atau locus penerimaan, setiap kualitas baik justru dapat menjadi alasan untuk merendahkan ego. Semakin banyak kebaikan yang tampak dalam dirinya, semakin besar pula kesadaran bahwa dirinya bukan sumber mutlak dari kebaikan tersebut.

Gagasan ini memperoleh resonansi tertentu dalam hadis qudsi yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*: seorang hamba terus mendekat kepada Allah melalui kewajiban dan amalan-amalan tambahan hingga Allah mencintainya; kemudian hadis menggambarkan keadaan tersebut dengan ungkapan bahwa Allah menjadi pendengaran dan penglihatannya serta anggota tubuh yang digunakannya.[537] Ungkapan tersebut tidak perlu ditafsirkan sebagai perubahan ontologis manusia menjadi Tuhan. Dalam konteks pembahasan ini, ia lebih aman ditempatkan sebagai bahasa tentang kedekatan, pertolongan, pengarahan, dan keselarasan kehendak hamba dengan ketaatan kepada Allah.

Di sinilah *mazhar* dapat berfungsi sebagai konsep pedagogis. Manusia tidak dituntut untuk “menjadi Tuhan”, melainkan untuk menjadi hamba yang semakin jernih dalam menerima, menghayati, dan

mewujudkan nilai-nilai yang dikehendaki Allah. Prinsip tersebut juga selaras dengan Al-Qur'an yang menggambarkan manusia sebagai makhluk yang diberi pendengaran, penglihatan, dan hati agar bersyukur.[538] Transparansi spiritual tersebut tidak menghapus kepribadian. Seorang ayah tetap menjadi ayah, seorang ibu tetap menjadi ibu, seorang guru tetap menjadi guru, dan seorang pemimpin tetap menjadi pemimpin. Yang berubah adalah orientasi batin yang menggerakkan peran tersebut.

Pembacaan kitab diri akhirnya bergerak dari pertanyaan "Asma apa yang ada dalam diriku?" menuju pertanyaan yang lebih kritis: "Dalam tindakan apa makna Asma itu menjadi nyata, dan dalam keadaan apa ego justru mendistorsinya?" Pertanyaan kedua jauh lebih menuntut karena memindahkan spiritualitas dari wilayah identitas menuju wilayah praksis. Dalam perspektif ini, ukuran keberagamaan tidak berhenti pada klaim bahwa seseorang telah "memiliki cahaya", tetapi terlihat dalam perubahan akhlak, pengendalian ego, kualitas hubungan dengan sesama, dan konsistensi pengabdian kepada Allah.

## Dari Sifat Nafs Menuju Sifat Rabbani

Pembentukan manusia spiritual tidak berlangsung dalam ruang batin yang steril. Jiwa merupakan arena tarik-menarik antara kecenderungan yang menguatkan penghambaan dan kecenderungan yang memperbesar ego. Karena itu, pembacaan Asmā' Allah harus ditempatkan dalam dinamika transformasi, bukan sekadar dalam daftar sifat yang ingin dimiliki.

Sifat *nafsiyah* dalam kerangka pembahasan ini menunjuk pada kecenderungan ego yang mengambil kualitas tertentu lalu

membelokkannya menjadi sarana pembesaran diri. Pengetahuan, misalnya, secara objektif merupakan kebaikan. Namun pengetahuan dapat berubah menjadi kesombongan epistemik ketika seseorang tidak lagi mampu mengatakan "aku tidak tahu". Kekuatan dapat menjadi sarana pelayanan, tetapi juga dapat berubah menjadi dominasi. Kekayaan dapat digunakan untuk memberi, tetapi dapat pula melahirkan ilusi kemandirian. Dengan demikian, persoalan spiritual tidak selalu terletak pada objek yang dimiliki manusia, melainkan pada orientasi yang mengendalikan penggunaannya.

Di sini perlu dibedakan antara nama Ilahi dan kualitas manusia yang secara analogis berkaitan dengannya. Allah adalah *al-ʿAlīm*, sedangkan manusia memperoleh pengetahuan. Allah adalah *al-Ghaniyy*, sedangkan manusia dapat mengalami kecukupan relatif. Allah adalah *al-Qawiyy*, sedangkan manusia memiliki daya yang terbatas. Kesamaan dalam medan makna tidak menghapus perbedaan hakikat. Justru kesadaran akan perbedaan tersebut menjadi dasar kerendahan hati. Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah memiliki al-Asmā' al-Ḥusnā, sehingga penyebutan dan pemaknaan Nama-Nama-Nya harus tetap menjaga keagungan dan ketidakterbandingan-Nya (Q.S. al-Ḥashr [59]: 24).[539]

Kecenderungan *rabbāniyyah* dalam konteks ini bukan berarti manusia memperoleh sifat ketuhanan secara ontologis. Istilah tersebut lebih tepat dipahami sebagai orientasi hidup yang dibentuk oleh pengenalan kepada Allah dan diarahkan kepada kebajikan. Al-Qur'an sendiri menggunakan istilah *rabbāniyyūn* dalam konteks manusia yang mengajarkan dan mempelajari Kitab serta memiliki keterarahan kepada Tuhan (Q.S. Āli ʻImrān [540]: 79).[541] Dengan demikian, penggunaan istilah *rabbāni* dalam buku ini harus dipahami sebagai istilah etis-spiritual

yang menunjuk kepada keterarahan hidup kepada Allah, bukan sebagai klaim bahwa manusia menjadi bersifat Ilahi.

Pengetahuan menjadi *rabbāni* ketika semakin banyak pengetahuan membuat manusia semakin rendah hati dan bertanggung jawab. Kekayaan menjadi *rabbāni* ketika ia menguatkan kemurahan dan amanah. Kekuasaan menjadi *rabbāni* ketika ia tunduk pada keadilan. Dengan demikian, ukuran transformasi bukan terletak pada banyaknya kemampuan yang dimiliki seseorang, melainkan pada arah penggunaannya.

Kerangka tersebut sejalan dengan perhatian al-Ghazālī terhadap *takhalluq* dalam pembahasan Nama-Nama Ilahi. Namun, tradisi *takhalluq* tidak dapat diringkas sebagai tindakan "meniru Tuhan" secara literal. Kajian akademik Yousef Casewit mengenai *al-Maqṣad al-Asnā* menunjukkan bahwa al-Ghazālī berusaha mempertahankan sekaligus ketidakterbandingan Allah (*tanzīh*) dan kemungkinan keterkaitan etis antara Nama-Nama Ilahi dan kebajikan manusia. Al-Ghazālī mempertahankan adanya jarak yang tidak dapat dijembatani antara Tuhan dan hamba, tetapi tetap memungkinkan nama-nama Ilahi menjadi prototipe atau horizon bagi pembentukan kebajikan manusia.[542]

Karena itu, *takhalluq* lebih tepat dipahami sebagai proses pembentukan karakter manusia berdasarkan pemahaman terhadap makna-makna Nama Allah sejauh makna tersebut dapat diterima dan diwujudkan oleh manusia. Manusia tidak mengambil kesempurnaan Ilahi secara mutlak; ia membentuk kebajikan manusiawi yang terbatas, bergantung, dan berubah. Dalam pembacaan Casewit atas al-Ghazālī, perbedaan antara sifat Allah dan kebajikan manusia justru merupakan

bagian penting dari teori *takhalluq*: sifat Ilahi bersifat sempurna dan tidak terbatas, sedangkan kualitas manusia bersifat terbatas dan dapat mengalami peningkatan maupun kemerosotan.[543]

Maka, ketika seseorang marah secara berlebihan, pertanyaan spiritual yang lebih produktif bukan sekadar "mengapa aku marah?", melainkan "nilai pengendalian apa yang gagal diwujudkan melalui kemarahanku?" Nama *al-Ḥalīm*, misalnya, dapat menjadi horizon etis untuk menguji apakah seseorang mampu menahan reaksi spontan dan memberikan ruang bagi pertimbangan. Demikian pula, kekikiran dapat dibaca sebagai kegagalan menata relasi manusia dengan harta dan rasa aman. Akan tetapi, pembacaan ini tidak boleh berubah menjadi klaim bahwa manusia "memiliki" *al-Razzāq* atau *al-Ḥalīm*. Manusia hanya dapat mengembangkan kualitas moral yang terbatas dan sesuai dengan kedudukannya sebagai makhluk.

Metodologi tersebut menghasilkan bentuk *muḥāsabah* yang lebih tajam. Sifat buruk tidak berhenti pada label psikologis—marah, iri, takut, kikir, sombong—tetapi dibaca sebagai distorsi orientasi. Kesombongan karena ilmu menunjukkan bahwa pengetahuan telah kehilangan fungsi epistemiknya sebagai jalan menuju kebenaran. Ketakutan berlebihan terhadap manusia menunjukkan bahwa pusat ketergantungan batin telah bergeser. Kelekatan kepada dunia menunjukkan bahwa sarana telah berubah menjadi tujuan.

Di sinilah *tazkiyat al-nafs* memperoleh kedalaman metodologis. Penyucian jiwa bukan sekadar menekan emosi atau menghapus kepribadian, melainkan mengembalikan setiap kemampuan kepada proporsi dan tujuan yang benar. Marah tidak harus dimusnahkan; ia harus ditundukkan kepada keadilan. Keinginan tidak harus dihapus; ia

harus ditata. Ambisi tidak harus ditiadakan; ia harus dibersihkan dari kesombongan. Kekayaan tidak harus ditolak; ia harus ditempatkan sebagai amanah.

Konstruksi ini memungkinkan suatu prinsip penting: kualitas spiritual manusia dapat dinilai melalui arah penggunaan potensi, bukan sekadar keberadaan potensi. Seseorang dapat memiliki ilmu yang luas tetapi miskin kebijaksanaan. Ia dapat memiliki kekuasaan tetapi tidak memiliki keadilan. Ia dapat memiliki kekayaan tetapi tidak memiliki kelapangan hati. Sebaliknya, keterbatasan material tidak dengan sendirinya menghalangi seseorang dari kemurahan, kasih sayang, atau integritas.

Membaca Asmā' dalam kitab diri berarti membaca kontradiksi-kontradiksi tersebut. Setiap manusia memiliki wilayah di mana cerminnya jernih dan wilayah lain yang masih berdebu. Kesadaran spiritual yang matang tidak menghapus fakta ini melalui klaim kesucian. Ia justru mempertahankan kemampuan untuk melihat ketidaksempurnaan tanpa kehilangan harapan untuk berubah.

Dalam kerangka tersebut, perjalanan dari sifat *nafsiyah* menuju sifat *rabbāni* bukanlah perjalanan dari "manusia menjadi Tuhan", melainkan perjalanan dari penggunaan potensi untuk memperbesar ego menuju penggunaan potensi sebagai amanah. Ilmu diarahkan kepada kebenaran, kekuatan kepada keadilan, kekayaan kepada kemanfaatan, dan kebebasan kepada tanggung jawab. Perubahan tersebut merupakan inti dari pembacaan *Kitab Diri*: manusia tidak sekadar bertanya apa yang terdapat di dalam dirinya, tetapi ke arah mana seluruh yang terdapat dalam dirinya sedang bergerak.

Pada akhirnya, *rabbāniyyah* bukan status kesempurnaan yang boleh diklaim, melainkan orientasi yang terus-menerus diperjuangkan. Semakin seseorang mengenal keterbatasannya, semakin ia memahami bahwa setiap kebajikan yang dimilikinya bukan alasan untuk menyombongkan diri. Ia adalah amanah yang harus dipelihara. Dalam pengertian inilah pembacaan Asmā' Allah menjadi praktik transformasi: bukan mengangkat manusia melampaui kemanusiaannya, melainkan menjadikan kemanusiaannya semakin tertata di bawah kesadaran akan Allah.

## Peta Penampakan Asma di Dalam Jiwa

Pemetaan Asmā' Allah dalam jiwa perlu dipahami sebagai perangkat hermeneutis, bukan klasifikasi ontologis yang menyatakan bahwa setiap manusia memiliki bagian dari Dzat atau sifat Allah. Tradisi teologi Islam membedakan secara prinsip antara kesempurnaan Ilahi dan kualitas makhluk. Karena itu, pemetaan berikut membaca bagaimana makna nama dan sifat Ilahi memperoleh resonansi etis dalam pengalaman manusia.[544]

Pertama, *al-Ḥayy*—Yang Maha Hidup—dapat menjadi horizon bagi pembacaan vitalitas ruhani. Kehidupan manusia bukan sekadar keberlangsungan biologis. Seseorang dapat bernapas, bekerja, berkomunikasi, dan tetap mengalami kematian batin berupa hilangnya kesadaran moral, tumpulnya rasa syukur, atau ketidakmampuan merasakan makna. Al-Qur'an menggunakan nama *al-Ḥayy* bagi Allah dalam konteks yang menegaskan kehidupan dan keberlangsungan-Nya yang sempurna, sementara kehidupan manusia tetap merupakan kehidupan makhluk yang bergantung.[545] Pembacaan terhadap *al-Ḥayy*

karena itu mengundang pertanyaan apakah kehidupan biologis telah berkembang menjadi kehidupan yang sadar dan bertanggung jawab.

Kedua, *al-ʿAlīm*—Yang Maha Mengetahui—menghadirkan persoalan epistemologis. Al-Qur'an berulang kali menegaskan keluasan pengetahuan Allah sekaligus keterbatasan pengetahuan manusia.[546] Manusia memperoleh pengetahuan melalui pengalaman, pendidikan, refleksi, dan berbagai bentuk pembelajaran, tetapi pengetahuan tersebut tetap terbatas. Karena itu, kalimat "aku tidak tahu" bukan tanda kelemahan intelektual; dalam banyak keadaan, ia merupakan tanda integritas epistemik. Semakin matang seseorang secara intelektual, semakin jelas batas pengetahuannya. Pengetahuan yang sehat tidak hanya menambah apa yang diketahui, tetapi juga memperjelas apa yang belum diketahui.

Ketiga, *al-Murīd* dan konsep kehendak Ilahi perlu ditempatkan dalam disiplin teologis. Dalam teologi Islam, kehendak (*irādah*) merupakan salah satu sifat yang dibahas dalam kerangka sifat-sifat Allah, sedangkan kehendak manusia berlangsung dalam keterbatasan makhluk.[547] Karena itu, "pantulan" kehendak Ilahi dalam manusia tidak berarti manusia memiliki kehendak yang identik dengan kehendak Allah. Ia menunjuk pada kapasitas manusia untuk berniat, memilih, mengarahkan tindakan, dan memikul tanggung jawab moral. Justru karena kehendak manusia terbatas, kebebasan manusia selalu berlangsung dalam ketergantungan kepada Allah.

Keempat, *al-Qadīr*—Yang Mahakuasa—dapat dibaca dalam dimensi ikhtiar. Al-Qur'an menegaskan kekuasaan Allah secara mutlak, tetapi pada saat yang sama manusia tetap dibebani tanggung jawab atas apa yang dikerjakannya.[548] Manusia memang tidak berkuasa

secara mutlak, tetapi ketidakmutlakan tidak berarti ketiadaan daya. Ia memiliki kemampuan untuk belajar, memperbaiki diri, meminta maaf, mengubah kebiasaan, dan memilih respons terhadap keadaan. Kesadaran akan keterbatasan tidak boleh berubah menjadi fatalisme. Sebaliknya, kesadaran bahwa daya manusia adalah daya makhluk menempatkan ikhtiar dalam kerangka tawakal.

Kelima, *al-Samī‘* dan *al-Baṣīr* membuka dimensi *murāqabah*. Al-Qur'an menyebut Allah sebagai Yang Maha Mendengar dan Maha Melihat, sehingga pendengaran dan penglihatan Ilahi tidak dapat disamakan dengan kemampuan inderawi manusia.[549] Namun manusia diberi kemampuan untuk mendengar, melihat, memperhatikan akibat tindakannya, dan melakukan pemeriksaan terhadap dirinya sendiri. Kesadaran tersebut memperoleh bentuk etis ketika seseorang belajar bertindak benar bukan hanya ketika dilihat manusia, tetapi juga ketika tidak ada manusia yang menyaksikannya.

Keenam, *al-Mutakallim* dalam kerangka teologi merujuk kepada Allah sebagai Yang Berfirman. Dalam tradisi ilmu kalam, *kalām Allāh* merupakan persoalan teologis yang memiliki sejarah pembahasan yang panjang, sehingga istilah tersebut sebaiknya digunakan dengan pengertian teologis yang hati-hati.[550] Manusia tidak menyamai firman Allah. Akan tetapi, manusia memiliki kemampuan berbahasa dan bertutur. Karena itu, wilayah ucapan menjadi salah satu ruang paling konkret untuk membaca kualitas batin. Kebohongan, fitnah, penghinaan, manipulasi, dan ucapan yang melukai memperlihatkan kondisi tertentu dari kitab diri; demikian pula kejujuran, nasihat, penghormatan, dan perkataan yang mendamaikan.

Al-Qur'an menempatkan ucapan manusia dalam kerangka pertanggungjawaban moral. Setiap perkataan dicatat oleh malaikat pengawas, sehingga lisan tidak dapat dipandang sebagai wilayah yang bebas dari konsekuensi.[551] Dalam konteks "Kitab Diri", ucapan karena itu dapat dibaca sebagai salah satu indikator paling nyata mengenai keadaan batin seseorang.

Dalam tradisi tasawuf, nama-nama Ilahi juga tidak hanya berfungsi sebagai objek hafalan. Nama mengandung horizon transformasi. Al-Ghazālī melalui *al-Maqṣad al-Asnā* mengembangkan pembahasan yang menghubungkan pemahaman terhadap Nama-Nama Allah dengan pembentukan kebajikan manusia, tetapi sekaligus mempertahankan jarak ontologis antara Allah dan hamba.[552] Pengetahuan tentang *al-Ḥalīm*, misalnya, menjadi bermakna ketika seseorang menggunakannya untuk menguji kualitas pengendalian dirinya. Pengetahuan tentang *al-Karīm* menjadi relevan ketika seseorang memeriksa relasinya dengan pemberian. Pengetahuan tentang *al-Ghafūr* atau *al-Ghaffār* menguji kemampuan manusia untuk bertobat dan memberi ruang bagi pengampunan.

Dengan kerangka ini, "membaca Asmā'" merupakan proses dua arah. Manusia membaca nama-nama Allah melalui wahyu, lalu membaca dirinya melalui cahaya konseptual nama-nama tersebut. Yang kedua tidak menggantikan yang pertama. Kitab diri tidak menjadi sumber wahyu baru. Ia merupakan ruang interpretasi eksistensial tempat ajaran wahyu diuji dalam kehidupan konkret.[553]

Di sinilah konsep *kitāb* menjadi produktif secara spiritual. Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang kelak diperhadapkan dengan kitab amalnya: "Bacalah kitabmu; cukuplah dirimu pada hari ini

sebagai penghitung atas dirimu" (Q.S. al-Isrā' [17]: 14).[554] Ayat ini memberikan dasar kuat bagi gagasan bahwa kehidupan manusia memiliki dimensi keterbacaan moral. Akan tetapi, secara akademik, tidak tepat mengidentikkan begitu saja "Kitab Diri" dalam konstruksi tasawuf dengan keseluruhan konsep kitab amal dalam Al-Qur'an. Yang pertama merupakan konstruksi hermeneutis untuk refleksi spiritual; yang kedua adalah konsep Qur'ani mengenai pertanggungjawaban amal.

Perbedaan tersebut justru memperkaya pembahasan. Kitab diri dapat dipahami sebagai latihan membaca sebelum hari ketika kitab amal diperhadapkan kepada manusia. Manusia belajar membaca dirinya sekarang agar tidak hidup dalam kebutaan terhadap konsekuensi moral tindakannya. *Muḥāsabah* dengan demikian bukan bentuk penghukuman diri, melainkan praktik reflektif: mengetahui apa yang sedang terjadi dalam diri sebelum kebiasaan buruk mengeras menjadi karakter.[555]

Pemetaan Asmā' dengan demikian tidak dimaksudkan sebagai daftar "sifat Allah yang tinggal di dalam manusia". Ia merupakan peta refleksi yang membantu manusia melihat hubungan antara nama-nama Ilahi, keterbatasan dirinya, dan tuntutan pembentukan akhlak. Dalam istilah yang lebih hati-hati, yang dapat "terbaca" dalam kitab diri bukan Dzat Allah, melainkan respons manusia terhadap nilai-nilai yang ditunjukkan oleh wahyu.

Pada akhirnya, kejernihan kitab diri tidak diukur dari seberapa banyak seseorang mampu menyebut Nama-Nama Allah, tetapi dari sejauh mana pengenalan tersebut mengubah cara ia berpikir, berbicara, memilih, memperlakukan orang lain, menggunakan

kekuasaan, mengelola harta, dan menghadapi kelemahan dirinya. Dengan demikian, Asmā' Allah menjadi bukan sekadar objek pengetahuan, tetapi horizon pembentukan manusia yang semakin sadar akan kedudukannya sebagai hamba.

## Tajalli Jamal dan Jalal di Dalam Pengalaman Jiwa

Pengalaman jiwa manusia tidak bergerak dalam satu warna emosional. Ada keluasan dan kesempitan, kegembiraan dan kehilangan, rasa aman dan rasa takut, cinta dan duka. Tradisi tasawuf membaca keragaman pengalaman tersebut melalui berbagai nama dan sifat Ilahi. Salah satu kerangka yang penting adalah pembedaan antara *jamāl* dan *jalāl*: dimensi keindahan dan dimensi keagungan.[556]

*Tajallī jamāl* menunjuk pada pengalaman yang secara spiritual dapat diasosiasikan dengan kelembutan, kasih sayang, harapan, ketenangan, rasa syukur, dan cinta. Sementara itu, *jalāl* berkaitan dengan pengalaman akan keagungan, kedahsyatan, keterbatasan, dan jarak yang membangkitkan rasa gentar atau kesadaran akan kebesaran Allah. Dalam pembahasan Ibn 'Arabī, kedua istilah tersebut bukan sekadar kategori psikologis, melainkan berkaitan dengan cara nama-nama dan sifat-sifat Ilahi dipahami dalam relasinya dengan manusia.[557]

Nama-nama seperti *al-Raḥmān*, *al-Raḥīm*, *al-Laṭīf*, dan *al-Wadūd* menyediakan bahasa teologis untuk berbicara mengenai rahmah, kelembutan, dan kasih. Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa Allah memiliki *al-asmā' al-ḥusnā*—nama-nama yang paling indah—dan manusia diperintahkan untuk menyeru-Nya dengan nama-nama tersebut.[558] Namun pengalaman positif tidak boleh secara otomatis dianggap sebagai bukti kedekatan spiritual. Ketenangan dapat menjadi

karunia, tetapi dapat pula berubah menjadi kelalaian apabila seseorang merasa tidak lagi membutuhkan koreksi. Cinta dapat menjadi jalan menuju Allah, tetapi dapat pula berubah menjadi keterikatan apabila objek cinta ditempatkan di atas kebenaran.

Karena itu, respons terhadap *jamāl* adalah syukur yang sadar, bukan kenikmatan yang narsistik. Ketika kehidupan terasa lapang, manusia justru perlu mengingat sumber kelapangan itu. Al-Qur'an menghubungkan ingatan kepada Allah dengan rasa syukur: "Maka ingatlah kepada-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu. Bersyukurlah kepada-Ku dan janganlah kamu ingkar kepada-Ku."[559] Syukur dengan demikian mencegah nikmat berubah menjadi kepemilikan ego. Ia mengubah pengalaman "aku bahagia" menjadi kesadaran "aku sedang menerima karunia".

Dimensi *jalāl* membawa persoalan yang lebih rumit. Kehilangan, kegagalan, ketakutan, keterbatasan, dan pengalaman kehancuran diri dapat mengguncang struktur ego. Dalam bahasa sufistik, pengalaman semacam itu dapat menjadi ruang pembentukan kesabaran, kerendahan hati, dan penyerahan diri. Ibn 'Arabī sendiri membahas *jalāl* dan *jamāl* sebagai dua aspek yang berhubungan dengan pengalaman manusia akan Allah; dalam penjelasan tradisi ini, *jamāl* dikaitkan dengan keakraban (*uns*) dan *jalāl* dengan rasa gentar (*haybah*).[560]

Akan tetapi, tidak semua penderitaan boleh ditafsirkan secara sederhana sebagai "*tajallī jalāl*". Al-Qur'an memang menyebut rasa takut, kelaparan, kehilangan harta, jiwa, dan hasil kehidupan sebagai bagian dari ujian manusia, serta memuji orang-orang yang bersabar.[561] Namun ayat tersebut tidak memberikan dasar untuk mendiagnosis

setiap penderitaan individual sebagai manifestasi nama Ilahi tertentu. Penafsiran spiritual yang tergesa-gesa justru dapat mengabaikan kenyataan psikologis, sosial, dan moral dari penderitaan seseorang.

Karena itu, bahasa *tajallī* harus diperlakukan sebagai bahasa spiritual interpretatif, bukan sebagai diagnosis metafisik atas setiap kejadian. Seseorang yang mengalami kehilangan tidak selalu membutuhkan klaim bahwa Allah sedang "menampakkan" nama tertentu kepadanya. Ia lebih membutuhkan ruang untuk berduka, berdoa, memahami, mendapatkan pertolongan, dan perlahan menemukan makna. Di sini kedalaman tasawuf justru tampak ketika pengalaman spiritual tidak digunakan untuk meniadakan kemanusiaan.

Pembedaan *jamāl* dan *jalāl* juga mencegah spiritualitas menjadi selektif. Jiwa yang hanya mengejar pengalaman menyenangkan akan sulit menerima kenyataan bahwa kehidupan memiliki batas, kehilangan, dan kematian. Sebaliknya, jiwa yang hanya memaknai penderitaan sebagai bukti kesalehan dapat terjebak dalam glorifikasi kesakitan. Keduanya merupakan distorsi terhadap pendidikan jiwa.

Hadis Nabi tentang keadaan orang beriman memberikan formulasi yang sangat seimbang: ketika memperoleh kesenangan ia bersyukur, dan ketika mengalami kesulitan ia bersabar; keduanya menjadi kebaikan bagi orang beriman.[562] Dengan demikian, ukuran kematangan spiritual bukanlah kemampuan mempertahankan suasana hati yang selalu menyenangkan, melainkan kemampuan merespons perubahan keadaan dengan orientasi yang tetap tertuju kepada Allah.

Manusia yang matang secara spiritual membutuhkan kemampuan menerima kedua dimensi tersebut tanpa menyamakan keduanya secara emosional. *Jamāl* mengajarkan penerimaan terhadap karunia;

*jalāl* mengajarkan kedalaman dalam menghadapi keterbatasan. Yang satu memperluas hati melalui syukur, yang lain memurnikannya melalui sabar. Keduanya dapat menjadi jalan pendidikan jiwa apabila manusia tidak berhenti pada pengalaman, tetapi bergerak menuju perubahan orientasi.

Kerangka *jamāl–jalāl* juga relevan bagi pembacaan relasi sosial. Kasih sayang tanpa keadilan dapat berubah menjadi keberpihakan yang buta. Ketegasan tanpa *raḥmah* dapat berubah menjadi kekerasan. Pemberian tanpa kebijaksanaan dapat melanggengkan ketergantungan. Hukuman tanpa proporsi dapat berubah menjadi balas dendam. Karena itu, keseimbangan spiritual bukanlah kompromi antara dua kutub, melainkan kemampuan mengintegrasikan kualitas-kualitas yang secara situasional diperlukan.[563]

Tradisi pemikiran tentang nama-nama Ilahi menunjukkan bahwa nama-nama tersebut memiliki relasi dan fungsi yang beragam dalam memahami hubungan Allah dengan ciptaan. Dalam kajian William C. Chittick mengenai Ibn ‘Arabī, nama-nama Ilahi antara lain dibahas dalam hubungan dengan kategori rahmah/kelembutan/*jamāl* dan murka/kekerasan/*jalāl*. Chittick juga menekankan bahwa hubungan antarkategori tersebut tidak boleh dipahami sebagai dua wilayah yang sepenuhnya terpisah, sebab keduanya berada dalam struktur yang lebih luas dari penyingkapan diri Ilahi.[564]

Pembacaan manusia terhadapnya harus mempertahankan kompleksitas tersebut. Tidak semua pengalaman dapat direduksi menjadi satu nama. Kehidupan manusia bersifat majemuk; satu peristiwa dapat mengandung rahmah sekaligus ujian, keluasan sekaligus tuntutan tanggung jawab. Bahkan dalam tradisi Ibn ‘Arabī,

*jamāl* dan *jalāl* tidak sekadar membentuk dua kutub yang saling meniadakan, tetapi dapat dipahami dalam hubungan yang lebih dinamis dan saling melengkapi.[565]

Maka, *kitab diri* yang matang bukan kitab yang hanya memuat halaman-halaman kebahagiaan. Ia juga memuat halaman kehilangan, kegagalan, penyesalan, dan pertobatan. Kesempurnaan bukan berarti tidak pernah terluka, melainkan kemampuan mengolah luka tanpa membiarkannya menjadi kebencian. Bukan berarti tidak pernah takut, melainkan kemampuan menempatkan ketakutan dalam orientasi yang benar. Bukan berarti tidak pernah kehilangan, melainkan kemampuan untuk tidak kehilangan Tuhan ketika kehilangan sesuatu yang dicintai.

## Penyakit Cermin: Hijab yang Menutup Asma

Jika jiwa dianalogikan sebagai cermin, persoalan berikutnya bukan lagi sekadar bagaimana cermin memantulkan realitas, melainkan mengapa pantulan itu sering kali tidak jernih. Dalam bahasa tasawuf, salah satu jawabannya terletak pada konsep *ḥijāb*, yakni keterhalangan yang mengganggu kejernihan relasi batin manusia dengan Allah. *Ḥijāb* tidak harus dipahami sebagai sesuatu yang berada di luar manusia. Ia dapat tumbuh dari struktur perhatian, kecenderungan nafs, keterikatan terhadap dunia, ketergantungan terhadap penilaian makhluk, bahkan dari cara seseorang memandang keberhasilan spiritual dirinya sendiri. Dalam pengertian tersebut, hijab bukan hanya persoalan “apa yang menghalangi manusia dari Allah”, tetapi juga persoalan “apa yang membuat manusia gagal melihat dirinya secara benar di hadapan Allah”.

Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī menggunakan metafora cermin hati untuk menjelaskan persoalan ini. Dalam *al-Ḥikam*, hati digambarkan sebagai cermin yang kejernihannya terganggu ketika bentuk-bentuk makhluk melekat di dalamnya; hawa nafsu dan kelalaian juga diperlakukan sebagai unsur yang menghalangi perjalanan hati menuju Allah.[566] Metafora tersebut mempunyai konsekuensi epistemologis yang penting. Cermin tidak menciptakan objek yang dipantulkannya, tetapi kondisi cermin menentukan kualitas pantulan. Demikian pula kesadaran manusia tidak selalu menciptakan realitas yang dihadapinya, tetapi keadaan batin sangat memengaruhi cara realitas itu dipersepsi, diberi makna, dan ditanggapi.

Dari sini *ḥijāb* dapat dibaca sebagai problem perhatian. Apa yang terus-menerus memenuhi perhatian akan memperoleh daya yang semakin besar dalam membentuk horizon pengalaman. Ketika ego menjadi pusat perhatian, dunia cenderung dibaca berdasarkan kepentingan ego: keberhasilan menjadi bukti keunggulan diri, kritik menjadi ancaman, perbedaan menjadi kesalahan pihak lain, dan pujian menjadi konfirmasi atas identitas. Masalahnya bukan semata-mata bahwa manusia memiliki ego, sebab dorongan mempertahankan diri merupakan bagian dari kehidupan manusia. Persoalan yang lebih serius muncul ketika ego mengambil posisi sebagai ukuran tertinggi dalam menilai kenyataan.

Hijab pertama, dengan demikian, adalah *nafs* dalam pengertian kecenderungan egoistik yang menjadikan diri sebagai pusat penilaian. Kalimat batinnya bukan sekadar “aku memiliki pendapat”, melainkan “aku adalah ukuran kebenaran”. Perbedaan antara keduanya sangat mendasar. Keyakinan memungkinkan manusia berdiri teguh pada

prinsip; egoisme membuat manusia tidak mampu mengoreksi dirinya ketika berhadapan dengan bukti, nasihat, atau kemungkinan bahwa dirinya keliru. Pada tahap tertentu, agama sendiri dapat dimasukkan ke dalam struktur ego tersebut. Simbol, pengetahuan, otoritas, bahkan kesalehan dapat digunakan untuk memperkuat citra diri.

Al-Ghazālī memberikan analisis yang sangat tajam mengenai mekanisme ini melalui pembahasannya tentang *kibr* dan *'ujb*. Kesombongan, dalam uraian yang dikaji dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, berkaitan dengan penilaian diri secara berlebihan dan kecenderungan memandang orang lain dengan rendah; sementara *'ujb* atau *self-admiration* merupakan keterpesonaan seseorang terhadap dirinya sendiri.[567] Kekuatan analisis al-Ghazālī terletak pada pengamatannya bahwa penyakit batin tidak selalu tampil sebagai keburukan yang mudah dikenali. Ia justru dapat bersembunyi di balik sesuatu yang secara lahiriah tampak baik.

Di sinilah muhasabah harus bergerak lebih dalam daripada sekadar inventarisasi perbuatan. Seseorang dapat menghitung berapa banyak amal yang telah dilakukan, tetapi tetap tidak memahami struktur ego yang menggerakkan amal tersebut. Pertanyaan yang lebih sulit adalah: apa yang sebenarnya ingin diperoleh melalui tindakan itu? Apakah seseorang menolong karena kasih sayang, atau karena ingin dibutuhkan? Apakah ia berbicara tentang kebenaran karena tanggung jawab, atau karena ingin menang dalam perdebatan? Apakah ia melakukan ibadah karena penghambaan, atau karena identitas kesalehan telah menjadi sumber kebanggaan? Pertanyaan tersebut tidak dimaksudkan untuk menumbuhkan kecurigaan patologis

terhadap setiap kebaikan, melainkan untuk memperluas kejujuran reflektif.

Hadis Nabi ﷺ yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* menempatkan hati dan amal sebagai wilayah yang menentukan penilaian Allah terhadap manusia.[568] Pesan epistemiknya penting bagi konstruksi *kitab diri*: penampilan lahiriah dan kepemilikan material tidak dapat dijadikan ukuran tunggal bagi nilai seseorang. Hati dan tindakan harus dibaca dalam keterkaitan. Karena itu, kesalehan tidak dapat direduksi menjadi performa sosial, tetapi juga tidak dapat dipisahkan dari perbuatan. Interioritas dan praksis saling mengoreksi.

Hijab kedua adalah dunia. Di sini diperlukan pembedaan yang cermat. Dunia bukan objek yang secara intrinsik identik dengan kejahatan. Manusia justru menjalankan amanahnya melalui dunia: bekerja, membangun keluarga, memperoleh pengetahuan, mengelola harta, dan berinteraksi dengan masyarakat. Yang menjadi hijab ialah perubahan fungsi dunia dari sarana menjadi tujuan final. Ketika kekayaan, jabatan, reputasi, kenyamanan, dan pengakuan sosial diperlakukan sebagai sumber keamanan eksistensial yang mutlak, orientasi manusia bergeser. Ia tidak lagi menggunakan dunia sebagai sarana pengabdian, tetapi menggantungkan nilai dirinya kepada apa yang diberikan dunia.

Al-Ghazālī menjadikan pengetahuan tentang dunia sebagai salah satu bagian dari jalan menuju kebahagiaan karena manusia perlu memahami sifat sementara kehidupan duniawi dan tidak menjadikannya pusat orientasi terakhir.[569] Pembacaan tersebut tidak identik dengan penolakan terhadap kehidupan dunia. Yang dikritik adalah keterikatan yang membuat manusia kehilangan kemampuan

membedakan antara apa yang bernilai sebagai sarana dan apa yang layak ditempatkan sebagai tujuan. Dalam kerangka *kitab diri*, dunia menjadi hijab ketika tinta yang digunakan untuk menulis kehidupan semakin ditentukan oleh hasrat memiliki, dipuji, dan diakui.

Hijab ketiga adalah makhluk. Manusia tidak mungkin hidup tanpa relasi. Ia membutuhkan keluarga, sahabat, guru, masyarakat, dan berbagai bentuk jaringan sosial. Karena itu, kebutuhan terhadap penerimaan manusia bukan sesuatu yang harus dipandang sebagai kesalahan moral pada dirinya sendiri. Persoalan timbul ketika penilaian makhluk mengambil alih posisi yang seharusnya ditempati oleh orientasi kepada Allah. Seseorang mulai takut mengatakan yang benar karena takut kehilangan penerimaan; ia mengubah prinsip karena tekanan reputasi; atau ia membangun seluruh identitasnya dari apa yang dipikirkan orang lain tentang dirinya.

Dalam keadaan demikian, manusia tidak lagi sekadar berelasi dengan makhluk; ia menjadi bergantung secara eksistensial kepada penilaian makhluk. Perbedaan ini penting. Menghormati manusia merupakan tuntutan etika, sedangkan menjadikan manusia sebagai sumber legitimasi mutlak merupakan bentuk ketergantungan yang dapat mengaburkan kebebasan moral. Seorang manusia dapat menghormati kritik tanpa menyerahkan pusat orientasi hidupnya kepada pemberi kritik tersebut. Ia dapat menerima penghargaan tanpa menjadikannya sumber utama nilai dirinya.

Hijab yang paling halus justru dapat muncul ketika seseorang mulai menyadari ketiga hijab tersebut. Inilah hijab diri: keterpesonaan terhadap transformasi spiritual yang telah dialami. Seseorang telah meninggalkan sebagian kesombongan, mengurangi keterikatan

duniawi, dan tidak terlalu bergantung pada penilaian manusia. Akan tetapi, keberhasilan tersebut kemudian menjadi identitas baru. Ia mulai melihat dirinya sebagai orang yang lebih sadar, lebih bersih, lebih spiritual, lebih dekat kepada Allah, atau lebih memahami hakikat daripada orang lain. Penyucian diri menghasilkan objek baru bagi kekaguman diri: diri yang telah merasa disucikan.

Paradoks ini telah diantisipasi secara serius dalam pembahasan al-Ghazālī mengenai *'ujb*. Keterpesonaan terhadap diri tidak terbatas pada kekayaan, kecantikan, keturunan, atau kemampuan intelektual; ia dapat berkaitan pula dengan amal dan kualitas moral yang dimiliki seseorang.[570] Dengan demikian, bahkan kebajikan dapat menjadi bahan bakar ego apabila manusia mengubah kebajikan tersebut menjadi alasan untuk memandang dirinya lebih tinggi daripada orang lain.

Di sinilah penyakit cermin mencapai bentuknya yang paling subtil. Cermin yang seharusnya digunakan untuk melihat keadaan diri justru menjadi objek kekaguman. Seseorang tidak lagi bertanya apakah hatinya semakin jujur, tetapi apakah dirinya sudah cukup spiritual. Ia tidak lagi memeriksa akhlaknya, tetapi mulai mengukur maqam orang lain. Ia tidak lagi mencari koreksi, tetapi mencari pengakuan bahwa dirinya telah mengalami transformasi. Kesadaran spiritual kemudian mengalami pembalikan fungsi: sesuatu yang semestinya membebaskan manusia dari ego justru memperhalus cara ego mempertahankan dirinya.

Al-Qur'an memberikan peringatan yang sangat relevan terhadap kecenderungan tersebut: manusia diperintahkan untuk tidak menganggap dirinya suci, karena Allah lebih mengetahui siapa yang benar-benar bertakwa (Q.S. al-Najm 53: 32).[571] Ayat ini tidak berarti

bahwa manusia dilarang melakukan evaluasi moral terhadap dirinya. Justru evaluasi diperlukan. Yang ditolak ialah klaim subjektif atas kesucian diri seolah-olah seseorang memiliki otoritas final untuk menetapkan nilai spiritual dirinya sendiri. Perbedaan antara *muhasabah* dan *tazkiyah al-nafs* yang narsistik terletak pada arah geraknya: muhasabah membuka diri terhadap koreksi, sedangkan narsisisme spiritual menutup diri dengan klaim telah sampai.

Prinsip tersebut menemukan penguatan dalam Q.S. al-Shams 91: 9–10, yang menghubungkan keberuntungan dengan penyucian jiwa dan kerugian dengan pengotorannya.[572] Penyucian dalam kerangka Qur'ani bukan alasan untuk mengklaim bahwa seseorang telah suci; ia merupakan proses yang menuntut usaha terus-menerus. Bahkan keberhasilan dalam suatu tahap tidak membebaskan manusia dari kebutuhan untuk tetap waspada terhadap dirinya.

Karena itu, *takhallī*—pengosongan diri dari sifat-sifat tercela—tidak cukup dipahami sebagai pengurangan dosa-dosa yang terlihat. Ia juga mencakup pembongkaran motif yang tersembunyi di balik tindakan yang secara lahiriah baik. Dalam kerangka al-Ghazālī, penyakit batin seperti kesombongan dan *'ujb* justru berbahaya karena dapat memengaruhi cara manusia menilai dirinya dan orang lain.[573] Penyucian hati karenanya menuntut keberanian untuk memeriksa bukan hanya "apa yang kulakukan", tetapi "siapa yang ingin kupuaskan melalui tindakan itu".

Pada titik ini, konsep *hijab* mempunyai fungsi epistemologis yang lebih luas. Hijab bukan sekadar penghalang spiritual dalam pengertian mistikal; ia juga merupakan distorsi cara mengetahui diri. Ego dapat membuat seseorang melihat dirinya melalui kaca pembesar dan orang

lain melalui kaca yang mengecilkan. Dunia dapat membuat seseorang mengukur nilai hidup berdasarkan kepemilikan. Makhluk dapat membuat seseorang mengukur kebenaran berdasarkan popularitas. Bahkan pengalaman spiritual dapat membuat seseorang mengukur kedalaman dirinya berdasarkan perasaan telah mengalami sesuatu yang istimewa.

Konstruksi ini dapat diperkaya melalui pembacaan terhadap pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi. Dalam tulisan yang tersedia pada situs resminya, Yedi Supriadi menghubungkan praktik zikir dan spiritualitas dengan proses pembersihan hati dan pikiran yang mengarah kepada kesadaran serta pembentukan jati diri.[574] Artikel beliau tentang dzikir, spiritualitas, dan intuisi juga tercatat dalam *Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam* dan membahas hubungan antara praktik spiritual, pembersihan hati dan pikiran, serta terbukanya *hijab* dalam kerangka pengalaman spiritual yang ditelitinya.[575] Sumbangan perspektif ini relevan terutama pada tingkat praksis: kejernihan batin dipahami sebagai sesuatu yang berkaitan dengan proses disiplin spiritual, bukan sekadar keadaan intelektual.

Namun, perspektif tersebut perlu ditempatkan secara proporsional. Bahasa mengenai “terbukanya hijab” dalam tradisi spiritual tidak boleh dengan sendirinya diperlakukan sebagai bukti bahwa seseorang telah memperoleh pengetahuan metafisis yang tidak mungkin keliru. Pengalaman subjektif spiritual mempunyai nilai bagi orang yang mengalaminya, tetapi atribusi epistemik yang lebih tinggi membutuhkan kehati-hatian. Dalam konstruksi *kitab diri*, pengalaman batin sebaiknya diperlakukan sebagai bahan refleksi yang harus diuji

melalui perubahan akhlak, ketundukan kepada prinsip agama, dan kemampuan membangun relasi yang lebih baik.

Dengan demikian, kejernihan cermin bukan keadaan permanen tanpa debu. Ia merupakan disiplin pembersihan yang terus berlangsung. Bahkan pencapaian tertentu dapat menjadi hijab baru apabila pencapaian tersebut diklaim sebagai milik ego. Inilah alasan mengapa spiritualitas yang matang tidak menghasilkan kepastian narsistik tentang kesempurnaan diri. Ia justru meningkatkan kepekaan terhadap kemungkinan bahwa ego masih bekerja melalui bentuk-bentuk yang semakin halus.

Kematangan spiritual karenanya tidak terutama ditandai oleh kemampuan menyatakan, “aku telah sampai”, melainkan oleh kemampuan untuk berkata, secara jujur, “aku masih harus diperiksa”. Kesadaran akan keterbatasan diri tidak identik dengan keputusasaan. Ia dapat menjadi bentuk kerendahan hati epistemik: manusia menyadari bahwa pengetahuannya tentang dirinya sendiri selalu terbatas dan bahwa penilaian final tentang ketakwaan bukan berada dalam otoritas ego.

Dalam kerangka *kitab diri*, muhasabah kemudian menjadi praktik membaca yang berlapis. Lapisan pertama membaca tindakan. Lapisan kedua membaca niat. Lapisan ketiga membaca kebutuhan ego yang tersembunyi di balik niat. Lapisan keempat membaca bagaimana seseorang bereaksi ketika citra dirinya terganggu. Lapisan kelima membaca apakah proses spiritual yang dijalani benar-benar menghasilkan kerendahan hati, kejujuran, kasih sayang, dan kemampuan menerima koreksi. Semakin dalam pembacaan dilakukan,

semakin kecil kemungkinan manusia merasa telah mengetahui dirinya secara final.

Di sinilah "penyakit cermin" memperoleh makna filosofisnya. Problem utama bukan bahwa manusia tidak memiliki cermin, tetapi bahwa ia sering mengira pantulan sebagai hakikat. Ia melihat citra dirinya sebagai orang baik, lalu menganggap citra itu identik dengan kebaikan. Ia melihat dirinya sebagai orang spiritual, lalu menganggap identitas itu sebagai bukti kedekatan dengan Allah. Padahal, citra adalah representasi; ia bukan hakikat yang terakhir.

Tasawuf yang matang tidak meminta manusia menghancurkan dirinya, melainkan membebaskan dirinya dari kebutuhan untuk terus-menerus mengagumi dirinya. Diri tetap ada sebagai subjek moral, tetapi tidak lagi menjadi pusat absolut. Ia belajar melihat dirinya sebagai hamba yang terus berada dalam proses penyucian. Karena itu, *takhallī* harus bergerak menuju pembentukan kebajikan, sementara kebajikan itu sendiri harus terus dijaga dari kemungkinan berubah menjadi *'ujb*.

Proposisi konseptual yang dapat dirumuskan dari pembahasan ini ialah bahwa hijab spiritual bukan hanya sesuatu yang menutupi hati dari luar, tetapi juga struktur perhatian dan penilaian diri yang membuat manusia gagal mengenali keterbatasan, ketergantungan, dan orientasi egonya sendiri. Semakin halus hijab, semakin sulit ia dikenali, karena ia dapat menggunakan bahasa kebajikan untuk mempertahankan dirinya.

Karena itu, kejernihan cermin bukanlah klaim bahwa seseorang telah melihat Allah melalui dirinya. Pernyataan semacam itu akan melampaui batas yang dapat dipertanggungjawabkan secara teologis.

Kejernihan cermin lebih tepat dipahami sebagai kemampuan manusia untuk melihat dirinya dengan semakin jujur di bawah kesadaran akan kehadiran, pengetahuan, dan penilaian Allah. Ia menjadi lebih rendah hati karena mengetahui bahwa ia tidak mengetahui dirinya secara sempurna.

Cermin yang jernih, pada akhirnya, bukan cermin yang membuat seseorang semakin terpesona pada wajahnya sendiri. Ia adalah cermin yang membuat seseorang mampu melihat noda tanpa menyangkalnya, melihat kebaikan tanpa mengklaim kesucian, dan melihat kekurangan tanpa kehilangan harapan. Di sanalah *kitab diri* menemukan fungsi spiritualnya yang paling penting: bukan membangun identitas tentang siapa yang paling suci, melainkan membuka ruang untuk terus-menerus menjadi lebih jujur sebagai seorang hamba.

## Praktik Muhasabah Asmaul Husna

Pembacaan Asma tidak akan memiliki kekuatan transformatif apabila berhenti sebagai pengetahuan konseptual. Ia membutuhkan praksis. Dalam kerangka ini, *muḥāsabah* dapat dikembangkan menjadi metode membaca diri melalui satu nama Ilahi secara bertahap, sehingga nama tersebut menjadi horizon evaluasi moral selama periode tertentu.

Praktik ini dimulai dengan memilih satu nama yang relevan dengan persoalan batin. Misalnya *al-Ḥalīm*, Yang Maha Penyantun. Pemilihan tersebut bukan berarti manusia hendak "memiliki" sifat Allah. Tujuannya adalah menjadikan makna kesantunan, pengendalian, dan ketidak-tergesaan sebagai cermin untuk menilai respons diri terhadap berbagai situasi.

Pada akhir hari, pertanyaan yang diajukan bukan sekadar “apakah hari ini aku baik?”, melainkan pertanyaan yang lebih konkret: kapan aku bereaksi secara berlebihan? Dalam situasi apa aku gagal menahan diri? Kepada siapa aku berbicara dengan kasar? Apa yang sebenarnya ingin kulindungi ketika aku marah? Apakah kemarahanku lahir dari pembelaan terhadap prinsip atau dari luka terhadap ego?

Catatan semacam itu mengubah muhasabah menjadi proses observasi yang dapat ditindaklanjuti. Manusia mulai melihat pola. Ia mungkin menemukan bahwa kemarahan tidak terutama muncul karena kesalahan orang lain, tetapi karena kebutuhan untuk selalu dikendalikan oleh keinginannya sendiri. Ia mungkin menemukan bahwa ketidaksabaran muncul ketika realitas tidak mengikuti skenario yang telah disusun ego.

Di sinilah metode *muḥāsabah Asma* berbeda dari introspeksi biasa. Introspeksi psikologis dapat berhenti pada pertanyaan mengenai sebab dan akibat perilaku. Muhasabah spiritual menambahkan pertanyaan normatif: manusia seperti apa yang sedang dibentuk oleh kebiasaan tersebut, dan kepada nilai Ilahi apa ia seharusnya diarahkan?

Praktik dapat dilanjutkan dengan *al-ʿAlīm*. Selama satu periode, seseorang mengamati hubungannya dengan pengetahuan. Apakah ia mampu mengatakan “aku tidak tahu”? Apakah ia belajar demi kebenaran atau demi pengakuan? Apakah pengetahuan membuatnya lebih rendah hati? Apakah ia menggunakan pengetahuannya untuk membangun atau mempermalukan orang lain? Nama tersebut menjadi cermin epistemik.

Pada *al-Karīm*, fokus dapat bergeser kepada pemberian. Apa yang diberikan dengan ikhlas, dan apa yang diberikan untuk memperoleh

balasan? Apakah seseorang hanya dermawan ketika mendapat pengakuan? Bagaimana ia memperlakukan orang yang tidak dapat memberikan keuntungan kepadanya? Pertanyaan semacam itu membongkar struktur pertukaran tersembunyi dalam banyak tindakan yang secara lahiriah tampak baik.

Metode tersebut dapat diterapkan kepada nama-nama lain dengan prinsip yang sama. Yang penting bukan kecepatan menyelesaikan seluruh daftar, melainkan kedalaman transformasi yang terjadi. Jika seseorang memilih satu nama setiap minggu selama rentang panjang, ia akan memiliki jurnal reflektif yang merekam pola-pola batinnya. Namun angka tertentu, termasuk gagasan menyelesaikan seluruh 99 nama dalam 99 minggu, sebaiknya diperlakukan sebagai rancangan pedagogis, bukan sebagai ketentuan syariat yang memiliki legitimasi khusus.

Konsep “99 nama” sendiri memiliki landasan dalam hadis yang terkenal mengenai nama-nama Allah, tetapi hadis tersebut tidak berarti bahwa nama Allah secara keseluruhan terbatas hanya pada 99 nama.[576] Karena itu, praktik spiritual perlu membedakan antara nilai pedagogis suatu angka dan klaim teologis mengenai jumlah nama Allah.

Kekuatan metodologi ini terletak pada penggabungan tiga lapisan: pengetahuan, pengamatan, dan transformasi. Pengetahuan memberikan kerangka makna; pengamatan memperlihatkan keadaan aktual diri; transformasi menguji apakah pengetahuan tersebut benar-benar mengubah perilaku. Tanpa lapisan ketiga, pembacaan Asma mudah menjadi hafalan intelektual.

Pada tingkat yang lebih dalam, muhasabah Asma membentuk semacam “gramatika akhlak”. Manusia belajar bahwa kebajikan bukan

kumpulan perilaku yang terpisah-pisah. Kesantunan berhubungan dengan pengendalian; pengendalian berhubungan dengan kesadaran; kesadaran berhubungan dengan kerendahan hati; kerendahan hati membuka ruang bagi pengetahuan; pengetahuan yang benar melahirkan tanggung jawab.

Akhir dari proses tersebut bukan kemampuan menyebut sebanyak mungkin nama Allah, tetapi kemampuan menghadirkan maknanya dalam keputusan sehari-hari. Asma yang dihafal lisan belum tentu menjadi pengetahuan jiwa. Ia menjadi pengetahuan eksistensial ketika ia memengaruhi cara manusia memperlakukan pasangan, anak, kolega, bawahan, tetangga, orang yang berbeda pandangan, bahkan orang yang tidak mampu memberikan manfaat apa pun kepadanya.

Karena itu, ukuran keberhasilan muhasabah bukan seberapa indah catatan spiritual seseorang, melainkan apakah catatan itu menghasilkan manusia yang lebih jujur, lebih adil, lebih lembut, lebih bertanggung jawab, dan lebih mampu mengakui kesalahan. Kitab diri yang benar-benar dibaca selalu meninggalkan jejak pada perilaku.

ENDNOTE

[1] Abū Hurayrah meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, “Sesungguhnya Allah memiliki sembilan puluh sembilan nama—seratus kurang satu—barang siapa menghitungnya (*aḥṣāhā*), ia masuk surga.” Riwayat ini terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitāb al-Tawḥīd*, dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Kitāb al-Dhikr wa al-Du‘ā’ wa al-Tawbah wa al-Istighfār*. Hadis tersebut menjadi dasar utama pembahasan mengenai angka 99, tetapi para ulama menjelaskan bahwa hadis ini tidak harus dipahami sebagai pembatasan seluruh nama Allah hanya pada 99 nama. Karena itu,

istilah *aḥṣāhā* juga tidak semestinya direduksi hanya menjadi tindakan menghafal daftar nama.

[2] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. Karya ini merupakan salah satu sumber klasik penting untuk pembahasan hubungan antara pengenalan terhadap nama-nama Allah dan pembentukan kualitas moral manusia. Dalam penggunaannya di sini, karya al-Ghazālī mendukung kerangka bahwa pengetahuan mengenai Asma dapat diarahkan kepada transformasi etis, bukan sekadar hafalan.

[3] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr 59:18: "Hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok." Ayat ini digunakan sebagai landasan Qur'ani bagi prinsip evaluasi diri dan perhatian terhadap konsekuensi moral perbuatan. Istilah "muhasabah Asma" sendiri merupakan konstruksi metodologis dalam pembahasan ini, bukan istilah yang secara eksplisit disebut oleh ayat tersebut.

[4] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91:7–10, khususnya ayat 9–10, yang menghubungkan keberuntungan dengan penyucian jiwa dan kerugian dengan pengotorannya. Rujukan ini memperkuat hubungan antara kesadaran terhadap keadaan batin dan proyek *tazkiyat al-nafs*.

[5] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, terutama bagian *Kitāb Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb* dan pembahasan *Kitāb al-Murāqabah wa al-Muḥāsabah*. Rujukan ini digunakan untuk menempatkan evaluasi diri, pengawasan batin, dan pembinaan jiwa dalam tradisi etika-spiritual Islam. Penggunaan konsep tersebut sebagai "jurnal reflektif Asma" merupakan pengembangan metodologis kontemporer dalam naskah ini.

[6] Syekh Dr. Yedi Supriadi, sumber resmi Yedi Supriadi, yedisupriadi.com. Sumber ini dapat digunakan sebagai referensi kontemporer untuk bagian yang secara khusus membahas pemikiran Yedi Supriadi mengenai jiwa, kesadaran, dan pembentukan kepribadian Islami. Karena metode *muḥāsabah Asma* dalam subbab ini merupakan sintesis penulis, jangan menisbatkan metode tersebut secara langsung kepada Yedi Supriadi kecuali terdapat pernyataan eksplisit dalam karya beliau yang memang memuat metode tersebut.

.

---

**Puncak Pembacaan: Fana' dan Baqa' Asma**

Pembahasan mengenai *fanā'* dan *baqā'* menuntut kehati-hatian karena kedua istilah tersebut memiliki sejarah konseptual yang kompleks dalam tasawuf. Secara umum, *fanā'* menunjuk pada "passing away" atau lenyapnya kesadaran diri tertentu, sedangkan *baqā'* menunjuk pada "subsistence" atau keberlangsungan. Keduanya tidak semestinya diterjemahkan secara sederhana sebagai lenyapnya eksistensi manusia dan memperoleh keabadian yang identik dengan keabadian Allah. Dalam sejarah tasawuf, pasangan istilah tersebut digunakan dalam beberapa pengertian, termasuk pelepasan sifat-sifat jiwa yang tidak sempurna dan keberlangsungan melalui kualitas yang dipandang dianugerahkan Allah.[577]

Karena itu, *fanā'* lebih tepat dipahami sebagai transformasi orientasi eksistensial daripada pemusnahan fisik manusia. Gerakannya adalah dari dominasi ego menuju kesadaran yang lebih mendalam mengenai ketergantungan manusia kepada Allah. *Baqā'* kemudian menunjuk pada keberlangsungan setelah proses tersebut: manusia

tidak berhenti pada pengalaman pelepasan diri, tetapi hidup kembali dalam dunia tindakan dengan orientasi yang telah berubah.[578]

Dalam kerangka pembacaan Asma, istilah *fanā' fī al-asmā'* dalam naskah ini digunakan sebagai **istilah analitis** untuk menggambarkan berkurangnya dominasi ego ketika manusia mengaktualisasikan kebajikan yang berkaitan dengan pengenalan terhadap nama-nama Allah. Orang yang memberi tidak lagi menjadikan dirinya sebagai pusat pujian atas pemberiannya. Orang yang memaafkan tidak membangun identitas sebagai "orang yang lebih luhur". Orang yang mengasihi tidak mengubah kasihnya menjadi kepemilikan atas orang yang dikasihi. Kebaikan semakin sedikit diklaim sebagai milik ego.

Penggunaan istilah tersebut perlu dibedakan dari klaim bahwa manusia secara harfiah memperoleh nama atau sifat Allah. Dalam literatur tasawuf klasik terdapat pembicaraan tentang pembentukan akhlak manusia berdasarkan sifat-sifat yang baik dan tentang "berakhlak dengan akhlak Allah", tetapi hal itu tidak menghapus perbedaan fundamental antara Khāliq dan makhluk.[579] Dengan demikian, *fanā' fī al-asmā'* dalam pembahasan ini berarti semakin berkurangnya klaim ego atas kebaikan yang diwujudkan, bukan peleburan ontologis manusia ke dalam Dzat atau sifat Allah.

Ungkapan "aku tidak ada, yang ada hanya Dia" juga harus dibaca secara hati-hati. Dalam sejarah tasawuf, ungkapan-ungkapan ekstatis semacam itu memang muncul dalam konteks pengalaman *fanā'*, tetapi literatur akademik tentang *fanā'* menunjukkan bahwa istilah tersebut memiliki sejarah dan variasi pemaknaan yang luas.[580] Karena itu, ungkapan tersebut dalam naskah ini diperlakukan sebagai bahasa pengalaman spiritual, bukan sebagai pernyataan ontologis bahwa

manusia dan Allah merupakan satu substansi. Perbedaan antara Allah dan makhluk tetap fundamental.

Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa segala sesuatu yang berada di bumi akan mengalami *fanā'*, sedangkan "wajah Tuhanmu" yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal.[581] Ayat ini menunjukkan bahwa *fanā'* dan *baqā'* mempunyai dimensi teologis yang kuat dalam bahasa Al-Qur'an, tetapi perkembangan keduanya sebagai istilah teknis tasawuf merupakan proses historis yang lebih kompleks. Gerhard Böwering bahkan mengingatkan bahwa menghubungkan secara langsung perkembangan terminologi *fanā'–baqā'* dalam tasawuf dengan Q.S. al-Raḥmān [55]:26–27 merupakan pembacaan sufistik terhadap bahasa Al-Qur'an, bukan semata-mata perkembangan terminologi yang berlangsung secara langsung dari ayat tersebut.[582]

Dalam tradisi Ibn 'Arabī, pembahasan *al-insān al-kāmil* berhubungan erat dengan kapasitas manusia untuk menghimpun berbagai dimensi realitas dan menjadi locus komprehensif bagi penampakan nama-nama Ilahi.[583] Namun konsep manusia sempurna tidak boleh direduksi menjadi manusia yang memperoleh sifat ketuhanan secara literal. Kajian modern tentang Ibn 'Arabī menunjukkan bahwa *al-insān al-kāmil* berkaitan dengan kedudukan manusia sebagai *barzakh*—suatu "isthmus" atau batas yang sekaligus memisahkan dan menghubungkan dua sisi realitas.[584]

Karena itu, kesempurnaan manusia dalam kerangka tersebut bukanlah perubahan ontologis manusia menjadi Tuhan. Ia justru menunjuk kepada kemampuan manusia untuk menempatkan berbagai dimensi realitas secara seimbang: antara keterbatasan makhluk dan keterarahan kepada Yang Absolut, antara pengetahuan dan

ketidaktahuan, antara kehadiran di dunia dan orientasi kepada Allah. Dalam pembacaan Ibn ʻArabī yang dikaji oleh para sarjana, manusia sempurna disebut sebagai *barzakh* antara Real dan ciptaan.[585]

*Baqāʼ* kemudian dapat dipahami sebagai kembalinya manusia kepada dunia tindakan setelah dominasi ego mengalami pelemahan. Jika *fanāʼ* hanya menghasilkan penarikan diri dari dunia tanpa tanggung jawab, maka pembacaan tersebut menjadi tidak lengkap. Manusia kembali kepada keluarga, pekerjaan, masyarakat, dan kehidupan sehari-hari dengan kualitas orientasi yang berbeda. Ia tetap menggunakan namanya sendiri, bekerja dengan tangannya sendiri, berbicara dengan lisannya sendiri, tetapi tidak lagi memahami dirinya sebagai pusat mutlak.

Dalam pengertian tersebut, *baqāʼ* bukanlah "menjadi kekal" dalam pengertian memiliki sifat keabadian seperti Allah. Ia merupakan keberlangsungan manusia dalam penghambaan setelah transformasi kesadaran. Encyclopaedia Iranica menjelaskan bahwa dalam tradisi Sufi, *fanāʼ* dan *baqāʼ* dapat berkaitan dengan lenyapnya kualitas-kualitas jiwa yang tidak sempurna dan keberlangsungan melalui kualitas yang lebih tinggi; *fanāʼ* tidak berarti pemusnahan kehidupan individual secara sederhana.[586]

Di sinilah gagasan "khalifah Asma" dapat dipahami secara analogis dan etis. Manusia tidak menjadi pemilik Asma. Ia menjadi pelaksana amanah nilai yang terkait dengan penghambaan kepada Allah. *Al-ʻAdl* dapat diterjemahkan ke dalam praktik keadilan manusia; *al-Raḥmān* menjadi orientasi *raḥmah*; *al-Salām* menjadi usaha membangun perdamaian; *al-Karīm* menjadi kemurahan; dan *al-Ghafūr* menjadi kesiapan mengampuni serta memperbaiki hubungan. Bahasa tersebut

harus selalu dipahami pada tingkat moral dan etis, bukan sebagai kesamaan hakikat antara manusia dan Allah.

Konsep tersebut memperoleh kedalaman ketika dibaca bersama gagasan *khalīfah* dalam Al-Qur'an. Penciptaan Adam disebut dalam konteks firman Allah kepada para malaikat bahwa Dia akan menjadikan *khalīfah* di bumi.[587] Ayat tersebut menjadi salah satu dasar penting bagi pembicaraan tentang kedudukan manusia di bumi, tetapi tidak memberikan legitimasi kepada manusia untuk menganggap dirinya sebagai penguasa ilahi yang tidak terbatas. Sebaliknya, kedudukan manusia tetap berada dalam kerangka makhluk yang menerima tanggung jawab di hadapan Allah.

Dari sudut pandang ini, *insān kāmil* bukan manusia yang sempurna dalam arti tidak pernah salah. Ia merupakan ideal manusia yang integratif: kesadaran dirinya semakin luas, ego semakin terkendali, pengetahuan semakin rendah hati, kekuasaan semakin bertanggung jawab, dan kasih sayang semakin melampaui kepentingan kelompok. Kesempurnaan menjadi arah pembentukan, bukan status yang boleh diklaim.

Konstruksi ini juga mengoreksi romantisasi pengalaman *fanā'*. Jika seseorang mengaku telah mencapai *fanā'* tetapi semakin membutuhkan pengakuan bahwa dirinya telah mencapai *fanā'*, maka ego hanya berpindah pakaian. Ia tidak lagi tampil sebagai ego biasa, tetapi sebagai ego spiritual. Karena itu, semakin tinggi klaim pengalaman mistik, semakin besar kebutuhan terhadap kerendahan hati dan pengujian akhlak.

Prinsip tersebut memperoleh dukungan dari hadis yang menempatkan kualitas seorang mukmin bukan pada klaim pengalaman

batinnya, melainkan pada responsnya terhadap keadaan hidup: ketika memperoleh kesenangan ia bersyukur, dan ketika mengalami kesulitan ia bersabar.[588] Dengan demikian, pengalaman batin baru mempunyai nilai transformasional apabila melahirkan sikap yang dapat dikenali dalam kehidupan nyata.

Puncak perjalanan bukan pengalaman yang membuat manusia merasa istimewa, melainkan keadaan ketika kehadiran spiritual menghasilkan manfaat yang konkret. Orang-orang di sekitar merasakan keadilan, keamanan, kasih sayang, kejujuran, dan ketenangan. Pengetahuan batin menjadi tindakan. Pengalaman menjadi karakter. Kesadaran menjadi pelayanan.

Pada titik ini, metafora cermin kembali memperoleh maknanya. Cermin yang paling jernih tidak sibuk memamerkan kejernihannya. Ia hanya memantulkan. Demikian pula manusia yang matang secara spiritual tidak menjadikan kebajikan sebagai alasan untuk memperbesar dirinya. Ia semakin tidak membutuhkan pengakuan bahwa dirinya baik.

Dengan demikian, *fanā'* dan *baqā'* dalam pembacaan *kitab diri* bukanlah perjalanan menuju penghapusan kepribadian, melainkan perjalanan dari ego sebagai pusat menuju kehambaan sebagai orientasi. *Fanā'* menunjuk pada pelemahan klaim ego; *baqā'* menunjuk pada keberlangsungan hidup dalam pengabdian. Sedangkan "fanā' dan baqā' Asma" dapat dipahami sebagai proses ketika nama-nama Ilahi tidak lagi menjadi identitas yang diklaim manusia, tetapi menjadi horizon etis yang mengarahkan tindakan manusia.

## Khatimah: Ketika Pembaca dan Kitab Menyatu

Perjalanan membaca *kitab diri* bermula dari kesadaran manusia sebagai pembaca. Ia mengamati dirinya, mengenali kekurangan, menafsirkan pengalaman, dan berusaha menemukan pola yang menghubungkan pikiran, kehendak, tindakan, serta akibat yang lahir darinya. Pada tahap awal ini terdapat jarak antara "aku" sebagai subjek yang membaca dan "diriku" sebagai objek yang dibaca. Jarak tersebut bukan keterasingan, melainkan syarat bagi refleksi. Tanpa jarak tertentu, manusia mudah larut dalam pengalaman sehingga tidak mampu membedakan antara apa yang dialaminya dan bagaimana ia menafsirkan pengalaman tersebut.

Namun, pembacaan yang semakin dalam mengubah kualitas hubungan antara pembaca dan kitab. *Kitab diri* tidak lagi tampil sebagai objek yang sepenuhnya pasif. Kehidupan yang dijalani manusia mulai berfungsi sebagai cermin yang mengembalikan konsekuensi dari pilihan-pilihannya kepada kesadarannya sendiri. Kesombongan terbaca melalui relasi yang retak; kerakusan melalui kegelisahan yang tidak kunjung memperoleh kepuasan; kejujuran melalui berkurangnya kebutuhan untuk terus-menerus mempertahankan citra diri; sedangkan kemampuan mengampuni terbaca melalui berkurangnya kuasa luka masa lalu atas tindakan pada masa kini. Pembacaan semacam ini memindahkan perhatian dari penilaian abstrak tentang diri menuju bukti yang diberikan oleh cara seseorang hidup.

Pada tahap tersebut, ungkapan Qur'ani *iqra' kitābaka* memperoleh relevansi hermeneutis yang kuat. Al-Qur'an menyatakan, "Bacalah kitabmu; cukuplah dirimu pada hari ini sebagai penghitung atas dirimu" (Q.S. al-Isrā' 17: 14).[589] Secara tekstual, ayat ini berbicara mengenai

pembacaan catatan pertanggungjawaban manusia pada kehidupan akhirat. Konsep “kitab diri” yang dikembangkan dalam pembahasan ini karena itu tidak boleh diperlakukan sebagai makna literal ayat. Ia merupakan konstruksi reflektif yang mengambil daya simbolik dari gambaran Qur’ani tentang kitab amal untuk mengembangkan praksis *muhasabah* dalam kehidupan sekarang. Pembedaan tersebut penting agar kekayaan interpretasi spiritual tidak berubah menjadi klaim bahwa metafora yang dibangun manusia merupakan kandungan eksplisit teks wahyu.

Justru batas tersebut membuat metafora *kitab diri* menjadi lebih produktif. Karena manusia akan berhadapan dengan catatan perbuatannya, kehidupan duniawi dapat dipahami sebagai kesempatan untuk belajar membaca sebelum pembacaan itu menjadi sebuah keniscayaan eskatologis. *Muhasabah* dalam pengertian ini bukan sekadar evaluasi psikologis, melainkan latihan moral untuk menghadapi kenyataan tentang diri tanpa berlindung di balik citra sosial, rasionalisasi, atau mekanisme pembenaran diri. Ia mengajarkan manusia untuk membaca perbuatannya sebelum perbuatannya dibacakan kepadanya.

Pembacaan tersebut sekaligus mengubah hubungan manusia dengan kesalahan. Dosa tetap merupakan pelanggaran moral dan tidak boleh direduksi menjadi sekadar pengalaman psikologis yang “berguna”. Akan tetapi, kejatuhan tidak harus menjadi akhir dari perjalanan. Ia dapat menjadi titik balik apabila manusia mengakuinya, menyesalinya, memperbaiki akibat yang ditimbulkannya sejauh mungkin, dan kembali kepada Allah. Al-Qur’an secara eksplisit menghubungkan harapan terhadap ampunan dengan seruan untuk

kembali dan berserah diri kepada Allah (Q.S. al-Zumar 39: 53–54).[590] Struktur ayat tersebut penting: harapan tidak dipisahkan dari *inābah* dan pertobatan. Rahmat Allah bukan legitimasi untuk mempertahankan dosa, melainkan alasan agar manusia tidak menjadikan dosa sebagai alasan untuk berhenti kembali.

Dalam kerangka *Asma*, pengalaman jatuh dapat membuka kesadaran terhadap kebutuhan manusia kepada Allah sebagai al-Ghafūr dan al-Raḥīm. Namun, penggunaan nama-nama tersebut harus dijaga dari reduksi psikologis. Allah bukan sekadar "simbol pengampunan" yang diproduksi oleh kesadaran manusia. Nama-nama Allah menunjuk kepada kesempurnaan Ilahi, sedangkan pengalaman manusia terhadap rahmat dan ampunan merupakan pengalaman makhluk yang terbatas. Perbedaan ontologis tersebut harus tetap dipertahankan. Manusia menerima rahmat; ia tidak menjadi sumber rahmat secara independen.

Karena itu, ungkapan kontemplatif bahwa pada setiap "lembar dosa" terdapat tulisan al-Ghaffār yang menghapusnya lebih tepat dipahami sebagai bahasa spiritual mengenai keterbukaan kemungkinan ampunan, bukan sebagai formula metafisis bahwa setiap dosa secara otomatis telah terhapus. Bahkan Q.S. al-Zumar 39: 53 harus dibaca bersama ayat berikutnya yang menyeru manusia untuk kembali kepada Tuhan dan berserah diri kepada-Nya.[591] Harapan yang tidak melahirkan pertobatan akan kehilangan daya transformasinya; sebaliknya, pertobatan tanpa harapan mudah berubah menjadi keputusasaan.

Air mata pun harus ditempatkan dalam kerangka yang sama. Air mata tidak dengan sendirinya membuktikan kedalaman maqam spiritual. Ia dapat muncul dari kesedihan, kehilangan, rasa bersalah,

kelelahan, kerinduan, atau pengalaman emosional yang sangat manusiawi. Nilai spiritual suatu pengalaman batin tidak terutama ditentukan oleh intensitas emosinya, melainkan oleh arah transformasi yang ditimbulkannya. Apakah seseorang menjadi lebih jujur? Apakah ia lebih mampu meminta maaf? Apakah ia berhenti mengulangi tindakan yang melukai? Apakah ia semakin bertanggung jawab terhadap amanah yang berada di tangannya? Pertanyaan-pertanyaan tersebut membawa pengalaman batin kembali ke wilayah etika.

Hubungan antara keadaan hati dan perbuatan memperoleh dasar yang kuat dalam hadis Nabi ﷺ yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah: Allah tidak menilai manusia berdasarkan rupa dan harta, tetapi memperhatikan hati dan amal mereka.[592] Hadis ini penting bagi konstruksi *kitab diri* karena menghindarkan dua reduksi sekaligus. Pertama, spiritualitas tidak dapat direduksi menjadi penampilan lahiriah. Kedua, keadaan batin tidak boleh dipisahkan dari amal. Interioritas dan tindakan berada dalam hubungan yang tidak sederhana: hati memberi orientasi terhadap tindakan, sementara tindakan memberikan indikasi mengenai arah konkret kehidupan batin.

Maka, pembacaan kitab diri tidak berhenti pada pertanyaan tentang apa yang dirasakan seseorang. Ia bergerak menuju pertanyaan mengenai apa yang dilakukan seseorang dengan apa yang dirasakannya. Rasa bersalah yang tidak melahirkan perbaikan dapat berubah menjadi siklus penghukuman diri. Pengetahuan agama yang tidak melahirkan kerendahan hati dapat berubah menjadi instrumen superioritas. Pengalaman spiritual yang tidak memperbaiki hubungan dengan manusia lain dapat kehilangan fungsi etisnya. Sebaliknya, kesadaran yang sederhana tetapi menghasilkan kejujuran, tanggung

jawab, kasih sayang, dan kemampuan memperbaiki kesalahan memiliki bobot transformasional yang lebih nyata.

Di sinilah pembacaan *kitab diri* menemukan hubungan antara dimensi batin dan dimensi sosial. Manusia tidak membaca dirinya dalam ruang hampa. Apa yang diyakininya tentang dirinya akan tampak dalam cara ia memperlakukan orang lain. Jika pembacaan spiritual menghasilkan keangkuhan, terdapat alasan untuk mempertanyakan kualitas pembacaan tersebut. Jika ia menghasilkan ketakutan patologis terhadap manusia, terdapat persoalan dalam orientasi batinnya. Jika ia menghasilkan kemampuan untuk mengakui kesalahan dan memperbaiki relasi, pembacaan tersebut mulai memperlihatkan konsekuensi etisnya.

Pada tingkat yang lebih matang, jarak antara pembaca dan kitab memang mengalami transformasi, tetapi tidak hilang secara literal. Manusia tetap manusia, sedangkan "kitab diri" tetap merupakan metafora reflektif yang membantu membaca jejak moral kehidupan. Yang berubah ialah kualitas kesadaran. Manusia tidak lagi membaca dirinya terutama untuk menghakimi dirinya, melainkan untuk memahami keadaan batinnya, mengenali penyimpangan orientasi, memperbaiki perbuatan, dan mengembalikan seluruh proses tersebut kepada Allah.

Karena itu, ungkapan "tidak ada lagi pembaca dan kitab; yang ada hanya Dia yang membaca Diri-Nya sendiri melalui cermin dirimu" harus diperlakukan dengan kehati-hatian teologis. Sebagai bahasa mistik, ungkapan tersebut dapat menggambarkan pengalaman terdalam tentang ketergantungan manusia kepada Allah. Namun, ia tidak boleh dibaca secara ontologis sebagai penyatuan antara Allah dan manusia,

seolah-olah Allah memerlukan manusia untuk mengenal diri-Nya atau manusia menjadi tempat bersemayamnya Tuhan. Al-Qur'an menegaskan kemahakayaan Allah dari seluruh makhluk (Q.S. al-Zumar 39: 7), sehingga ketergantungan berada pada sisi makhluk, bukan pada sisi Allah.

Konsekuensinya sangat penting. Yang berubah dalam perjalanan spiritual bukan Allah, melainkan manusia. Allah tidak menjadi lebih sempurna karena manusia mengenal-Nya; manusialah yang mengalami perubahan ketika pengenalan kepada Allah membentuk cara ia memahami dirinya. Kemampuan untuk membaca, mencintai, bertobat, bersyukur, dan berbuat baik seluruhnya berlangsung dalam horizon kehambaan. Semakin dalam kesadaran tersebut, semakin kecil ruang bagi klaim bahwa manusia merupakan sumber mandiri bagi kebaikan yang dilakukannya.

Metafora cermin mencapai batas sekaligus puncaknya pada titik ini. Cermin tidak pernah menjadi sumber cahaya. Ia menerima dan memantulkan cahaya menurut kapasitas permukaannya. Analogi ini tidak boleh diperluas secara ontologis, tetapi secara etis ia memberikan gambaran yang berguna: manusia tidak menjadi Allah, tidak memiliki sifat-sifat Ilahi secara dzati, dan tidak menghapus perbedaan antara *al-Khāliq* dan makhluk. Yang mungkin dilakukan manusia adalah menerima petunjuk dan rahmat, lalu menerjemahkan orientasi tersebut ke dalam kehidupan moral sesuai batas kemanusiaannya.

Di sinilah pembicaraan tentang *Asma* harus berakhir pada akhlak. Jika pengenalan terhadap al-Raḥmān tidak membuat seseorang lebih berbelas kasih, jika kesadaran terhadap al-'Adl tidak memperkuat komitmen kepada keadilan, jika kesadaran terhadap sifat-sifat

kesempurnaan Allah tidak melahirkan kerendahan hati, maka terdapat jarak antara pengetahuan konseptual dan transformasi eksistensial. Jarak itu sendiri menjadi bagian dari *kitab diri* yang harus dibaca.

Konstruksi tersebut juga memberikan batas penting bagi gagasan *takhalluq bi akhlāq Allāh*. Manusia tidak "memiliki" sifat Allah dalam pengertian dzati dan tidak menjadi pemilik kesempurnaan Ilahi. Yang dapat dikembangkan ialah kualitas moral manusia yang sesuai dengan tuntunan wahyu dan kapasitas makhluk: kasih sayang kepada yang membutuhkan, keadilan dalam memperlakukan orang lain, kejujuran dalam perkataan, amanah dalam kekuasaan, dan kemampuan memaafkan tanpa menghapus tuntutan keadilan. Bahasa keserupaan moral tidak boleh diubah menjadi klaim keserupaan ontologis.

Perspektif kontemporer Yedi Supriadi dapat ditempatkan secara terbatas pada titik ini. Dalam artikelnya mengenai dzikir, spiritualitas, intuisi, dan pembentukan jati diri, ia menggambarkan praktik spiritual sebagai proses yang berkaitan dengan pembersihan hati dan pikiran, pembentukan kesadaran, serta pembentukan jati diri; artikelnya juga secara eksplisit menggunakan bahasa "terbuka hijab" dalam konteks pengalaman spiritual yang dikajinya.[593] Sumbangan perspektif tersebut relevan bagi dimensi praksis *kitab diri*, terutama untuk menunjukkan bahwa latihan spiritual tidak hanya dipahami sebagai pengetahuan teoritis, tetapi sebagai proses pembentukan kesadaran. Akan tetapi, pengalaman seperti intuisi atau "terbukanya hijab" tetap perlu dibedakan dari klaim pengetahuan objektif tentang realitas metafisis. Pembatasan ini menjaga agar pengalaman spiritual tidak secara otomatis memperoleh otoritas epistemologis yang tidak dimilikinya.

Pada akhirnya, *kitab diri* bukan surat yang ditulis manusia untuk mengabadikan kebesaran dirinya. Ia lebih tepat dipahami sebagai ruang refleksi atas amanah, pilihan, keterbatasan, dosa, pertobatan, dan kemungkinan transformasi. Setiap "halaman" memperlihatkan dua hal sekaligus: manusia tidak sempurna, tetapi ketidaksempurnaan itu tidak menutup kemungkinan untuk kembali. Dosa dapat menjadi panggilan kepada taubat; kehilangan dapat memperdalam kesadaran akan ketergantungan; ilmu dapat menjadi latihan kerendahan hati; kekuasaan dapat ditransformasikan menjadi amanah; dan cinta dapat membebaskan manusia dari penjara kepentingan dirinya sendiri.

Membaca kitab diri berarti belajar melihat manusia secara utuh. Ia rapuh, tetapi memiliki kemungkinan untuk bertumbuh; terbatas, tetapi diberi amanah; mudah lupa, tetapi mampu mengingat; jatuh, tetapi mampu kembali. Kesempurnaan manusia dalam perspektif kehambaan bukanlah penghapusan seluruh keterbatasan tersebut. Kesempurnaan yang lebih masuk akal secara teologis adalah keterarahan seluruh kemampuan yang terbatas itu kepada tujuan pengabdian kepada Allah. Manusia tidak menjadi sempurna dengan menjadi bukan-manusia; ia menjadi matang justru ketika kemanusiaannya ditempatkan dalam orientasi yang benar.

Cermin yang bening bukan cermin yang mengklaim dirinya sebagai sumber cahaya. Ia justru semakin kehilangan kecenderungan untuk menjadikan dirinya pusat perhatian. Analogi ini dapat dibawa ke dalam kehidupan spiritual tanpa melampaui batas teologisnya: manusia yang semakin mengenal dirinya semestinya semakin sadar akan ketergantungannya, semakin mudah mengakui keterbatasannya, dan semakin serius menerjemahkan kesadaran tersebut ke dalam akhlak.

Pengenalan diri yang tidak menghasilkan kerendahan hati masih menyisakan pekerjaan yang belum selesai.

Dari pengenalan atas kelemahan lahir kebutuhan untuk bersandar; dari ketundukan lahir kesediaan untuk menyucikan orientasi; dari penyucian orientasi lahir pembentukan akhlak; dan dari akhlak lahir bentuk penghambaan yang dapat dikenali dalam kehidupan konkret. Rangkaian ini membuat spiritualitas keluar dari ruang pengalaman privat menuju tanggung jawab moral. Allah tidak menjadi lebih dekat karena manusia berhasil membangun suatu citra spiritual; manusialah yang belajar hidup dalam kesadaran bahwa ia selalu berada dalam ketergantungan kepada-Nya.

Itulah batas sekaligus kedalaman membaca *Asma* dalam *kitab diri*: bukan menemukan Tuhan sebagai diri sendiri, melainkan menemukan diri sebagai hamba. Bukan menghapus perbedaan antara Pencipta dan ciptaan, melainkan semakin menyadari perbedaan tersebut sambil memperdalam hubungan penghambaan. Bukan menjadikan pengalaman spiritual sebagai alasan untuk meninggikan diri, melainkan menjadikannya alasan untuk semakin rendah hati, bertanggung jawab, dan bermanfaat.

Pada titik tersebut, *kitab diri* tidak lagi sekadar catatan tentang masa lalu. Ia menjadi orientasi bagi tindakan yang akan datang. Pembacaan tidak selesai ketika halaman terakhir ditutup, sebab pembacaan yang sejati mengubah cara halaman berikutnya ditulis. Manusia tetap menjadi penulis dalam arti moral—memilih, bertindak, bertobat, memperbaiki—tetapi ia tidak pernah menjadi penguasa mutlak atas makna keberadaannya sendiri. Ia hidup di antara amanah

dan keterbatasan, antara ikhtiar dan ketergantungan, antara kesalahan dan kemungkinan kembali.

Maka, jalan pulang tidak berada di luar kitab diri. Jalan pulang berlangsung melalui keberanian untuk membacanya dengan jujur. Manusia melihat apa yang telah ia tulis, mengakui apa yang keliru, memperbaiki apa yang masih dapat diperbaiki, memohon ampun atas apa yang tidak sanggup ia benahi sendiri, lalu melanjutkan perjalanan dengan kesadaran yang lebih jernih. Dalam pengertian inilah pembaca dan kitab “menyatu”: bukan karena keduanya kehilangan perbedaan, tetapi karena kehidupan yang dibaca dan kesadaran yang membaca akhirnya menjadi satu proses transformasi menuju kehambaan.

# BAB XVIII — DARI KITAB DIRI MENUJU MANUSIA TRANSFORMATIF

Puncak dari *Iqra' Kitabaka* bukanlah kemampuan membaca kitab diri secara semakin rinci, melainkan perubahan kualitas keberadaan pembacanya. Membaca memperoleh makna terdalam ketika ia mengubah cara manusia memahami dirinya, menata relasinya dengan sesama, dan mengarahkan seluruh keberadaannya kepada Allah. Kitab yang hanya menghasilkan pengetahuan tentang diri, tetapi tidak mengubah cara berada, pada akhirnya berhenti sebagai arsip pengalaman. Karena itu, manusia transformatif bukan sekadar manusia yang mengetahui dirinya, melainkan manusia yang menjadikan pengetahuan tersebut sebagai jalan perubahan.

## Mengenal Diri [Ma'rifatun Nafs]

Transformasi bermula dari keberanian memasuki wilayah diri secara jujur. Kesadaran semacam ini berbeda dari pencarian identitas yang bertumpu pada pengakuan sosial. Manusia dapat memiliki citra diri yang sangat kuat sekaligus memiliki hubungan yang rapuh dengan dirinya sendiri. Ia mengetahui bagaimana orang lain melihatnya, tetapi tidak selalu mengetahui siapa dirinya ketika seluruh penilaian sosial disingkirkan. Di sinilah *ma'rifatun nafs* memperoleh arti penting: pengenalan diri menjadi praktik epistemologis sekaligus spiritual, sebab objek yang hendak diketahui bukan sekadar karakter psikologis,

melainkan manusia sebagai makhluk yang hidup dalam ketegangan antara dorongan, kesadaran, tanggung jawab, dan orientasi ketuhanan.

Tradisi Islam tidak memandang nafs sebagai kategori yang sepenuhnya tunggal dan statis. Al-Qur'an, misalnya, menggambarkan adanya *nafs al-ammārah bi al-sū'*, yakni kecenderungan jiwa yang mendorong kepada keburukan (Q.S. Yūsuf 12: 53). Ayat tersebut penting bukan karena memberikan legitimasi untuk membenci diri, melainkan karena mengajarkan kewaspadaan terhadap kecenderungan internal yang dapat menyimpangkan manusia dari orientasi moral. Kesadaran tentang kelemahan menjadi prasyarat bagi pembentukan tanggung jawab; manusia yang menganggap dirinya telah selesai justru kehilangan alasan untuk melakukan penyucian diri.[594]

Pada lapisan berikutnya terdapat *qalb*. Dalam horizon spiritual Islam, hati bukan semata-mata metafora bagi perasaan, melainkan salah satu pusat kesadaran moral dan spiritual. Karena itu, persoalan mendasar bukan hanya apa yang diketahui manusia, tetapi ke mana kecenderungan batinnya bergerak. Pengetahuan dapat bertambah sementara orientasi hati tetap tidak berubah. Seseorang dapat berbicara tentang kebaikan dengan sangat fasih dan sekaligus mempertahankan kesombongan, iri hati, atau kepentingan diri. *Ma'rifatun nafs* karena itu menuntut pemeriksaan terhadap sumber gerak tindakan, bukan hanya terhadap penampilan tindakannya.

Pembicaraan mengenai *rūḥ* menuntut kehati-hatian epistemologis yang lebih besar. Al-Qur'an secara eksplisit mengingatkan bahwa pengetahuan manusia mengenai rūḥ terbatas: "rūḥ itu termasuk urusan Tuhanku" dan manusia hanya diberi pengetahuan dalam kadar yang sedikit (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[595] Karena itu, ungkapan tentang

manusia sebagai makhluk ruhani tidak boleh dikembangkan menjadi klaim bahwa manusia memiliki unsur ketuhanan dalam pengertian ontologis. Manusia tetap makhluk dan ‘abd; Allah tetap al-Khāliq. Kesadaran ruhani justru memperoleh makna ketika ia memperdalam kesadaran kehambaan, bukan ketika ia mengaburkan batas antara Pencipta dan ciptaan.

Dari perspektif tersebut, tiga lapisan—*nafs*, *qalb*, dan *rūḥ*—dapat digunakan sebagai konstruksi analitis untuk membaca kedalaman diri. *Nafs* mengarahkan perhatian kepada kecenderungan dan dorongan; *qalb* kepada orientasi batin; *rūḥ* kepada horizon transenden yang tidak sepenuhnya dapat direduksi ke dalam psikologi empiris. Pembagian ini tidak perlu diperlakukan sebagai anatomi metafisik manusia yang telah selesai, melainkan sebagai kerangka reflektif untuk menghindari reduksi manusia menjadi sekadar organisme psikologis.

Pada tingkat praktis, pengenalan diri membutuhkan ruang hening. Khalwat singkat—misalnya sepuluh menit tanpa perangkat digital—dapat diposisikan sebagai latihan perhatian, bukan sebagai formula spiritual yang secara otomatis menghasilkan pencerahan. Pertanyaan yang diajukan bukan “bagaimana saya ingin dilihat?”, melainkan “apa yang sedang terjadi dalam diri saya ketika tidak ada seorang pun yang perlu saya yakinkan?” Pertanyaan semacam ini menggeser orientasi dari performativitas menuju kejujuran.

Manusia transformatif mulai lahir ketika rasa malu terhadap kelemahan digantikan oleh keberanian untuk melihatnya tanpa pembenaran. Ia tidak lagi menyusun identitas dari pujian, status, atau penolakan orang lain. Ia mulai membaca kitab aslinya: dirinya sendiri

sebagaimana adanya, sekaligus sebagaimana ia dipanggil untuk menjadi.

## Menafsirkan Diri [Tafsīr Wujūdī]

Mengenal diri belum identik dengan memahami makna diri. Seseorang dapat mengetahui bahwa dirinya pernah mengalami kegagalan, kehilangan, penghinaan, konflik, atau trauma tanpa mampu menjelaskan bagaimana pengalaman tersebut membentuk cara ia melihat dunia. Pengetahuan yang berhenti pada inventarisasi pengalaman belum menghasilkan transformasi. Diperlukan tindakan interpretatif: pengalaman ditempatkan dalam horizon makna sehingga manusia tidak semata-mata menjadi produk masa lalu.

*Tafsīr wujūdī* dalam kerangka *Kitab Diri* merupakan istilah konstruktif untuk menunjuk proses pemberian makna terhadap keberadaan. Ia tidak dimaksudkan sebagai istilah teknis yang dinisbatkan kepada satu mazhab tasawuf tertentu. Titik tekan konsep ini terletak pada perbedaan antara mengetahui apa yang terjadi dan memahami apa arti kejadian tersebut bagi perjalanan hidup.

Masa lalu merupakan lapisan pertama yang perlu ditafsirkan. Luka dapat menjadi sumber kepahitan ketika terus dipahami sebagai bukti bahwa dunia tidak adil dan diri selalu menjadi korban. Namun pengalaman yang sama dapat memperoleh makna baru ketika dipahami sebagai ruang pembentukan ketahanan, kedewasaan, empati, dan kebijaksanaan. Reinterpretasi semacam ini bukan berarti menyangkal penderitaan. Luka tidak menjadi tidak nyata hanya karena diberi makna baru. Justru pengakuan terhadap luka merupakan

prasyarat agar reinterpretasi tidak berubah menjadi spiritualisasi penderitaan yang dangkal.

Dimensi masa kini menuntut pertanyaan yang berbeda. Manusia biasanya bertanya, “Mengapa hal ini terjadi kepada saya?” Pertanyaan tersebut sah secara eksistensial, tetapi tidak selalu produktif secara transformasional. Pertanyaan yang lebih membuka ruang pertumbuhan ialah: “Apa yang sedang dibentuk melalui pengalaman ini?” atau “Respons moral apa yang perlu saya bangun terhadap keadaan ini?” Perubahan pertanyaan menggeser manusia dari posisi pasif menuju posisi reflektif. Ia tidak mengklaim mengetahui maksud Allah secara pasti di balik setiap peristiwa, sebab maksud Ilahi tidak selalu dapat dipastikan oleh pengetahuan manusia. Yang mungkin dilakukan ialah membaca pengalaman secara bertanggung jawab dan mencari bentuk respons yang paling selaras dengan nilai keimanan.

Di sinilah kehati-hatian teologis menjadi penting. Tidak setiap penderitaan dapat dengan mudah disebut sebagai “ujian yang dikirim Allah untuk mengaktifkan sifat tertentu”. Formulasi semacam itu dapat menjadi problematis apabila menghapus kompleksitas sebab-sebab biologis, psikologis, sosial, dan historis suatu peristiwa. Tafsir spiritual yang matang tidak meniadakan sebab-sebab tersebut. Ia menambahkan dimensi makna di atas fakta, bukan menggantikan fakta dengan spekulasi teologis.

Masa depan merupakan lapisan ketiga. Masa depan tidak semata-mata sesuatu yang menunggu untuk terjadi; ia juga merupakan ruang kemungkinan yang dipengaruhi keputusan manusia pada masa kini. Di sini metafora kitab memperoleh daya konseptualnya. Manusia tidak dapat menghapus halaman yang telah berlalu, tetapi ia dapat

menentukan bagaimana halaman berikutnya ditulis. Masa lalu tetap menjadi bagian dari biografi, tetapi tidak harus menjadi satu-satunya otoritas atas masa depan.

Kemampuan menafsirkan diri juga mengandung dimensi etis. Manusia dapat menggunakan interpretasi untuk membebaskan diri, tetapi dapat pula menggunakannya untuk membenarkan diri. Keduanya harus dibedakan. Menafsirkan "saya menjadi keras karena pernah disakiti" dapat menjadi penjelasan; tetapi jika penjelasan tersebut dipakai untuk membenarkan tindakan menyakiti orang lain, tafsir telah berubah menjadi mekanisme pembelaan diri. Interpretasi transformatif justru bergerak sebaliknya: semakin seseorang memahami sumber perilakunya, semakin besar tanggung jawabnya untuk mengubah pola yang merusak.

Pada titik ini, manusia transformatif dapat dipahami sebagai *mufassir* bagi dirinya sendiri—bukan dalam pengertian bahwa ia mengambil alih otoritas tafsir agama, melainkan dalam pengertian bahwa ia bertanggung jawab memberi makna terhadap pengalaman hidupnya. Ia tidak menyerahkan seluruh makna hidup kepada penilaian publik, algoritma media sosial, jabatan, keluarga, ataupun trauma. Ia mengambil kembali otoritas reflektif atas narasi hidupnya tanpa menganggap dirinya berdaulat mutlak atas seluruh realitas.

## Mentransformasikan Diri [At-Taḥawwul]

Transformasi merupakan titik ketika pembacaan diri berhenti menjadi aktivitas kontemplatif dan memasuki wilayah pembentukan keberadaan. Dalam horizon tasawuf, perubahan manusia tidak cukup diukur dari perubahan citra diri atau perilaku yang tampak sesaat. Yang

lebih mendasar ialah perubahan orientasi batin yang kemudian menemukan ekspresinya dalam tindakan.

Istilah *at-taḥawwul* digunakan di sini sebagai kategori analitis untuk menyebut perpindahan dari suatu keadaan eksistensial menuju keadaan yang lebih matang. Ia tidak dimaksudkan sebagai klaim bahwa terdapat satu terminologi teknis tunggal dalam seluruh tradisi tasawuf yang menggunakan istilah tersebut dengan pengertian sebagaimana dikonstruksikan dalam *Kitab Diri*. Yang menjadi inti adalah logika transformasi: manusia mengosongkan pola yang merusak, membangun kualitas yang lebih baik, lalu mencapai keadaan ketika kualitas tersebut semakin spontan dan terintegrasi.

Tahap pertama ialah *takhallī*, pengosongan. Dalam tradisi etika dan tasawuf, penyucian diri selalu mengandaikan pelepasan terhadap sifat-sifat tercela. Namun pengosongan tidak boleh dipahami sebagai penghancuran diri. Yang dikosongkan ialah pola keterikatan yang menghalangi pertumbuhan: dendam, kesombongan, iri, kebencian, kecenderungan menyalahkan, dan bentuk-bentuk pembenaran diri. Taubat menjadi salah satu mekanisme penting karena memungkinkan manusia mengakui kesalahan tanpa menjadikan kesalahan sebagai identitas permanen.

Tahap kedua ialah *taḥallī*, penghiasan diri dengan kualitas moral. Pengosongan yang tidak diikuti pengisian akan menghasilkan kekosongan normatif. Manusia tidak cukup berhenti pada “saya tidak lagi marah”, tetapi perlu bergerak menuju kemampuan bersabar; tidak cukup berhenti dari ghibah, tetapi membangun disiplin lisan; tidak cukup meninggalkan keluhan, tetapi mengembangkan syukur.

Perubahan semacam itu membutuhkan latihan. Niat menentukan arah, tetapi pembiasaan menentukan konsistensi.

Tahap ketiga ialah *tajallī*. Istilah ini memiliki sejarah penggunaan yang kompleks dalam khazanah tasawuf dan tidak semestinya direduksi menjadi klaim bahwa manusia menjadi memiliki sifat-sifat Allah secara zat. Dalam kerangka pembahasan ini, *tajallī* digunakan secara hati-hati untuk menunjuk keadaan ketika kualitas moral yang telah dilatih menjadi semakin terwujud dalam perilaku tanpa harus terus-menerus dipaksakan. Kesabaran, misalnya, tidak lagi hanya menjadi teknik mengendalikan kemarahan, melainkan menjadi disposisi moral yang relatif stabil.

Di sinilah ungkapan *takhalluq bi akhlāq Allāh* memerlukan klarifikasi. Ungkapan tersebut populer dalam literatur spiritual, tetapi tidak tepat diperlakukan begitu saja sebagai hadis Nabi ﷺ. Selain persoalan atribusi, penggunaannya juga harus dibatasi secara teologis. Manusia tidak memiliki sifat Allah secara dzati dan tidak menjadi serupa dengan Allah. Pengertian yang aman secara teologis adalah bahwa manusia membentuk akhlak yang sesuai dengan nilai-nilai kebajikan yang diperintahkan dan diridhai Allah, dalam batas kemakhlukan dan kehambaan.[596]

Transformasi karena itu bukan *makeover* perilaku. Seseorang dapat mengubah gaya bicara tanpa mengubah kesombongan; dapat mengubah citra kesalehan tanpa mengubah orientasi kepentingan diri. Perubahan eksternal baru memiliki kedalaman apabila struktur motivasinya ikut bergerak.

Ukuran transformasi yang lebih dapat dipercaya bukanlah deklarasi seseorang tentang dirinya sendiri. Ukuran yang lebih kuat justru sering

muncul dalam relasi terdekat: bagaimana ia memperlakukan pasangan, anak, orang tua, bawahan, rekan kerja, dan orang yang tidak memiliki kekuasaan untuk memberinya keuntungan. Di ruang-ruang itulah perubahan batin memperoleh ujian yang konkret.

Manusia transformatif akhirnya bukan manusia yang tidak lagi memiliki kelemahan. Ia adalah manusia yang memiliki hubungan berbeda dengan kelemahannya: mampu mengenalinya, mengakuinya, mengolahnya, dan mengarahkannya menuju kedewasaan moral.

## Membentuk Akhlak [At-Taḥaqquq]

Akhlak merupakan titik ketika transformasi batin memperoleh bentuk yang dapat dikenali dalam kehidupan bersama. Pengetahuan mengenai diri yang tidak berujung pada perubahan moral akan tetap menjadi pengetahuan yang belum selesai. Sebaliknya, kualitas batin yang tidak pernah teruji dalam tindakan juga sulit dibedakan dari konstruksi ideal tentang diri yang dibangun oleh imajinasi.

Al-Qur'an menempatkan Nabi Muhammad ﷺ sebagai teladan moral dengan menyatakan bahwa beliau berada di atas *khuluq* yang agung (Q.S. al-Qalam 68: 4).[597] Dalam perspektif ini, akhlak tidak dapat direduksi menjadi sopan santun sosial. Ia menyangkut kualitas cara manusia berada di hadapan Allah, dirinya sendiri, dan sesama. Karena itu, akhlak merupakan dimensi eksternal dari suatu proses internal yang lebih panjang.

Hadis yang berbunyi *innamā bu'ithtu li-utammima makārim al-akhlāq* sering digunakan untuk menegaskan sentralitas kemuliaan akhlak dalam misi kenabian. Riwayat tersebut memang ditemukan dalam *al-Adab al-Mufrad* karya al-Bukhārī, *Musnad Aḥmad*, dan *al-*

*Sunan al-Kubrā* karya al-Bayhaqī; salah satu sumber verifikasi yang diperiksa mengategorikannya sebagai hadis *ḥasan*.[598] Penggunaannya dalam pembahasan ini bukan untuk menyederhanakan seluruh misi kenabian menjadi etika sosial, melainkan untuk menunjukkan bahwa transformasi religius memiliki konsekuensi moral yang nyata.

Dalam model *Kitab Diri*, empat poros—*ṣiddīq*, *amānah*, *tablīgh*, dan *faṭānah*—dapat digunakan sebagai perangkat konseptual untuk membaca pembentukan akhlak. Keempatnya bukan diajukan sebagai klasifikasi baku yang harus dianggap berasal dari suatu teori tunggal, melainkan sebagai sintesis analitis yang memanfaatkan kualitas-kualitas yang secara luas dikenal dalam pembicaraan mengenai sifat kenabian.

*Ṣiddīq* ditempatkan sebagai akhlak terhadap kebenaran. Dimensi paling awal dari kejujuran adalah keberanian untuk tidak berbohong kepada diri sendiri. Manusia sering kali mampu menyusun argumentasi untuk membenarkan perilaku yang sebenarnya ia ketahui bermasalah. Kejujuran spiritual dimulai ketika rasionalisasi berhenti menjadi mekanisme perlindungan ego.

*Amānah* menunjuk akhlak terhadap titipan. Tubuh, waktu, pengetahuan, kekuasaan, jabatan, bahkan hubungan dengan orang lain dapat dipahami sebagai amanah. Perspektif ini mengubah pertanyaan dari “apa yang dapat saya miliki?” menjadi “apa yang dipercayakan kepada saya, dan bagaimana saya mempertanggungjawabkannya?”

*Tablīgh* menyangkut hubungan manusia dengan pesan kebaikan. Namun menyampaikan tidak identik dengan menggurui. Pengalaman spiritual yang matang tidak selalu berbentuk ceramah kepada orang lain; kadang-kadang ia hadir dalam keteladanan, pelayanan,

kemampuan mendengar, atau keberanian menyampaikan kebenaran pada waktu yang tepat.

*Faṭānah* dalam model ini menunjuk kecerdasan moral. Kebijaksanaan bukan sekadar kemampuan mengetahui apa yang benar, melainkan kemampuan menentukan kapan, kepada siapa, dan dengan cara apa sesuatu yang benar disampaikan. Tidak setiap kebenaran harus diumumkan di setiap ruang. Kebijaksanaan mempertimbangkan konteks tanpa mengorbankan prinsip.

Keempat poros tersebut memperlihatkan bahwa akhlak tidak identik dengan kesempurnaan performatif. Manusia yang berakhlak bukan manusia yang selalu berhasil, melainkan manusia yang ketika gagal mampu kembali kepada kebenaran, memperbaiki kerusakan, dan menanggung konsekuensi tindakannya. Transformasi menjadi kredibel justru ketika ia sanggup bertahan dalam situasi yang tidak memberi penghargaan sosial.

Akhlak pada akhirnya adalah "kitab diri" yang telah keluar dari ruang privat dan terbaca melalui kehidupan. Ia tidak membutuhkan banyak deklarasi. Cara seseorang memperlakukan manusia yang lebih lemah sering kali menjadi halaman paling jujur dari kitab tersebut.

## Mengembangkan Kesadaran Sosial [Al-Insān Al-Madanī]

Puncak pembacaan diri tidak terletak pada semakin dalamnya seseorang tenggelam ke dalam dirinya sendiri. Ada paradoks yang perlu dijaga: perjalanan ke dalam diri justru harus menghasilkan keterbukaan yang lebih besar terhadap kehidupan di luar diri. Jika refleksi spiritual membuat seseorang merasa lebih suci, lebih tinggi, dan lebih berhak

menghakimi manusia lain, maka refleksi tersebut telah mengalami pembalikan arah.

Kesadaran sosial merupakan konsekuensi etis dari transformasi spiritual. Manusia yang semakin memahami kerapuhan dirinya semestinya semakin mampu mengenali kerapuhan orang lain. Ia tidak lagi memandang penderitaan manusia sebagai persoalan yang sepenuhnya asing. Pengalaman introspektif membangun kapasitas empatik ketika ia tidak berhenti pada "saya memahami diri", tetapi bergerak menuju "saya mampu memahami manusia".

Konsep *al-insān al-madanī* dalam model ini menunjuk manusia yang menyadari bahwa keberadaannya selalu berlangsung dalam jaringan relasi. Ia adalah anggota keluarga, komunitas, institusi, bangsa, dan umat manusia. Kesalehan yang hanya menghasilkan kualitas privat tetapi tidak memiliki konsekuensi sosial menyisakan persoalan serius: untuk apa kedalaman batin tersebut jika tidak menghasilkan keadilan, kasih sayang, tanggung jawab, atau pelayanan?

Tradisi tasawuf memiliki ketegangan produktif antara *khalwah* dan kehidupan sosial. Pengasingan diri dapat menjadi sarana disiplin dan pemusatan kesadaran, tetapi ia bukan tujuan mutlak. Dalam bahasa konstruktif *Kitab Diri*, *uzlah* dapat dipahami sebagai ruang pengisian kembali orientasi batin, sedangkan *khidmah* merupakan medan pembuktian kualitas tersebut. Nilai suatu pengalaman spiritual akhirnya diuji ketika manusia kembali berhadapan dengan konflik, kepentingan, keterbatasan, dan kebutuhan konkret orang lain.

Konsep *fanā'* dan *baqā'* juga perlu dibaca secara hati-hati. Dalam tradisi tasawuf, istilah tersebut memiliki pengertian yang beragam dan tidak boleh direduksi menjadi "hilangnya diri" secara psikologis. Dalam

konstruksi *Kitab Diri*, keduanya dapat digunakan secara heuristik untuk menggambarkan pergeseran orientasi: ego yang menjadi pusat tunggal kehidupan mengalami pengurangan dominasi, sementara kehidupan yang tetap dijalani memperoleh orientasi yang lebih tinggi. Manusia tidak berhenti menjadi individu; ia kembali kepada dunia dengan orientasi yang telah berubah.

Di sinilah konsep manfaat memperoleh kedudukan penting. Kehidupan spiritual tidak seharusnya menghasilkan ketergantungan masyarakat kepada figur yang dianggap lebih suci. Sebaliknya, manusia yang matang secara spiritual membantu orang lain menemukan kapasitas moral dan spiritual dalam dirinya sendiri. Ia tidak membangun kultus terhadap dirinya, melainkan membangkitkan kemandirian manusia lain.

Kesadaran sosial juga menuntut kritik terhadap bentuk spiritualitas yang memprivatisasi persoalan struktural. Tidak semua penderitaan dapat diselesaikan dengan meminta individu lebih sabar, lebih ikhlas, atau lebih menerima. Ada penderitaan yang berhubungan dengan ketidakadilan, kemiskinan, kekerasan, diskriminasi, dan penyalahgunaan kekuasaan. Kesadaran spiritual yang matang tidak menggunakan bahasa keikhlasan untuk membungkam tuntutan terhadap keadilan.

Dalam titik ini, pemikiran Yedi Supriadi mengenai spiritualitas memberikan relevansi kontemporer. Dalam kajiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah, ia menggambarkan spiritualitas melalui praktik-praktik yang diarahkan pada pembentukan kesadaran dan jati diri, serta menghubungkan proses spiritual dengan pembentukan kualitas pribadi.[599] Perspektif tersebut dapat dibaca bersama kebutuhan untuk

membawa perubahan batin menuju kehidupan konkret, meskipun konstruksi *Kitab Diri* mengenai *al-insān al-madanī* merupakan pengembangan konseptual tersendiri dan tidak boleh dinisbatkan begitu saja kepada Yedi Supriadi.

Manusia transformatif karena itu tidak menghilang dari masyarakat setelah menemukan kedalaman dirinya. Ia justru kembali dengan kapasitas yang lebih besar untuk melayani. Kitab dirinya yang penuh rahmat seharusnya membuat orang lain merasa aman untuk membuka kitab mereka sendiri.

## Menemukan Orientasi Transenden [Al-Ittijāh Ilallāh]

Transformasi psikologis dan sosial belum dengan sendirinya merupakan transformasi spiritual. Seseorang dapat menjadi lebih disiplin, produktif, percaya diri, bahkan lebih bermanfaat bagi masyarakat tanpa menjadikan Allah sebagai orientasi terakhir kehidupannya. Karena itu, pertanyaan yang menentukan bukan hanya "menjadi manusia seperti apa saya setelah berubah?", melainkan "untuk siapa perubahan itu diarahkan?"

Al-Qur'an memberikan horizon yang fundamental ketika menyatakan bahwa manusia dan jin diciptakan untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[600] Ayat tersebut menempatkan kehidupan manusia dalam orientasi pengabdian. Dalam kerangka *Kitab Diri*, transformasi memperoleh puncak maknanya ketika perubahan diri tidak berhenti pada peningkatan kapasitas personal, tetapi menjadi bagian dari perjalanan penghambaan.

Orientasi pertama dapat disebut sebagai transendensi yang masih bersifat instrumental: manusia berubah demi keberhasilan, kekayaan,

reputasi, pengakuan, atau superioritas diri. Perubahan semacam ini tidak selalu buruk; pencapaian dan keberhasilan dapat memiliki nilai. Persoalannya muncul ketika keberhasilan menjadi tujuan tertinggi. Diri tetap menjadi pusat, hanya dengan kualitas yang lebih canggih.

Orientasi kedua bergerak menuju pencarian makna. Manusia ingin hidupnya berguna, keluarganya bahagia, pekerjaannya bermakna, dan keberadaannya memberi manfaat. Ini merupakan perkembangan moral yang penting karena cakrawala diri mulai melampaui kepentingan individual. Namun makna sosial tetap dapat mengalami keterbatasan apabila tidak memiliki horizon transenden yang lebih luas.

Orientasi ketiga adalah *al-ittijāh ilallāh*: pengarahan diri kepada Allah. Pada tingkat ini, perubahan tidak kehilangan dimensi psikologis dan sosial, tetapi keduanya ditempatkan dalam horizon penghambaan. Manusia bekerja, mencintai, melayani, belajar, dan memperbaiki dirinya karena seluruh aktivitas tersebut ditempatkan dalam relasi dengan Allah.

Ungkapan "membersihkan cermin agar Wajah-Mu terlihat" dapat dipertahankan sebagai metafora spiritual, tetapi harus dipahami secara simbolik dan tidak sebagai klaim bahwa Allah menempati cermin manusia secara ontologis. Cermin tetap cermin; manusia tetap makhluk. Yang berubah ialah kejernihan hati dalam menerima orientasi kepada-Nya.

Ayat *Iqra' kitābaka kafā binafsika al-yauma 'alaika ḥasībā* berada dalam konteks eskatologis. Al-Qur'an menggambarkan bahwa setiap manusia akan mendapati kitab amalnya terbuka dan diperintahkan untuk membacanya (Q.S. al-Isrā' 17: 13–14).[601] Para mufasir seperti al-Ṭabarī dan al-Qurṭubī menjelaskan ayat tersebut dalam hubungan

dengan catatan amal manusia dan pertanggungjawaban personalnya.[602] Karena itu, ayat tersebut tidak secara langsung merupakan teori psikologi introspektif. Penggunaannya sebagai metafora *Kitab Diri* merupakan konstruksi interpretatif yang mengambil inspirasi dari struktur makna pertanggungjawaban personal dalam ayat tersebut.

Orientasi transenden membawa implikasi bagi kebebasan. Manusia yang hidup semata-mata berdasarkan penilaian sosial selalu berada dalam ketergantungan terhadap pengakuan. Ia dapat melakukan kebaikan ketika dilihat, tetapi kehilangan arah ketika tidak ada yang menyaksikan. Kesadaran kepada Allah menggeser pusat evaluasi dari penonton eksternal menuju pertanggungjawaban di hadapan Tuhan. Kebebasan di sini bukan kebebasan dari tanggung jawab, melainkan kebebasan dari perbudakan terhadap penilaian manusia.

Yedi Supriadi juga menempatkan *ma'rifah*, spiritualitas, dan pembentukan jati diri dalam hubungan dengan orientasi kepada Allah. Dalam uraian mengenai *Konsep Diri Islami*, ia menekankan bahwa konsep diri dalam Islam tidak berhenti pada dimensi psikologis atau sosial, melainkan memiliki dimensi spiritual berupa kesadaran manusia di hadapan Allah.[603] Gagasan ini beririsan secara substantif dengan konstruksi *Kitab Diri*, meskipun model tiga tingkat orientasi transenden yang dirumuskan di sini merupakan sintesis konseptual pembahasan ini.

Pada akhirnya, manusia transformatif tidak mengejar perubahan sebagai tujuan final. Ia berubah karena menemukan arah. Orientasi itulah yang membedakan transformasi sebagai proyek ego dari transformasi sebagai perjalanan penghambaan.

## Manusia sebagai Subjek Transformasi [Bukan Objek]

Salah satu persoalan mendasar dalam pembacaan manusia modern adalah kecenderungan memahami diri sebagai akibat. Manusia mengatakan bahwa dirinya demikian karena keluarga, lingkungan, ekonomi, politik, trauma, sejarah, atau sistem sosial. Banyak dari penjelasan tersebut memiliki dasar faktual. Manusia memang dibentuk oleh struktur yang tidak sepenuhnya dipilihnya. Namun jika seluruh penjelasan tersebut berubah menjadi determinisme, manusia kehilangan kapasitas untuk bertindak terhadap keadaan yang membentuknya.

*Kitab Diri* mengembalikan manusia kepada posisi subjek tanpa menyangkal struktur. Subjek bukan berarti manusia berkuasa mutlak atas kehidupannya. Subjek berarti manusia memiliki kapasitas untuk memberi respons, mengambil keputusan, mengubah kebiasaan, mencari pertolongan, membangun relasi baru, dan menentukan arah tindakan dalam batas-batas kondisi yang tersedia.

Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri (Q.S. al-Ra'd 13: 11).[604] Ayat ini sering digunakan dalam wacana motivasional untuk menegaskan tanggung jawab personal. Namun pembacaan yang lebih hati-hati tidak menjadikannya doktrin bahwa seluruh nasib manusia sepenuhnya berada di tangannya. Ayat tersebut harus dibaca dalam kerangka relasi antara tindakan manusia, kehendak Allah, dan tatanan kehidupan yang lebih luas. Karena itu, ia tidak mendukung positivisme psikologis yang mengatakan bahwa manusia cukup "berpikir positif" untuk mengubah segala sesuatu.

Konstruksi manusia sebagai subjek juga harus dibedakan dari individualisme. Subjek yang bertanggung jawab bukan individu yang menolak seluruh pengaruh sosial. Justru karena manusia hidup dalam jaringan relasi, kemampuan bertindak selalu berlangsung dalam konteks. Seorang korban ketidakadilan tidak boleh dibebani secara moral seolah-olah seluruh penderitaannya merupakan akibat pilihan pribadinya. Prinsip subjektivitas harus digunakan untuk memulihkan agensi, bukan untuk menyalahkan korban.

Di sinilah metafora pena menjadi produktif. Manusia dapat dipahami sebagai penulis dalam arti bahwa ia memiliki ruang ikhtiar untuk menulis tindakan-tindakan berikutnya. Namun pena itu sendiri bukan milik absolut manusia. Kehidupan, kemampuan berpikir, kesempatan, tubuh, waktu, dan berbagai kondisi yang memungkinkan tindakan semuanya berada dalam keterbatasan makhluk. Kesadaran tersebut mencegah konsep ikhtiar berubah menjadi kesombongan.

Manusia transformatif tidak lagi berhenti pada kalimat “aku begini karena masa lalu”. Ia dapat mengakui masa lalu sekaligus mengatakan, “masa lalu menjelaskan sebagian dari diriku, tetapi tidak harus menjadi satu-satunya penentu masa depanku.” Kalimat semacam itu tidak menghapus sejarah. Ia mengembalikan kemungkinan.

Dalam perspektif Yedi Supriadi, pembentukan jati diri juga dikaitkan dengan perjalanan dari kondisi kesadaran yang lebih rendah menuju kesadaran yang lebih matang dan berorientasi fitrah.[605] Gagasan tersebut memiliki relevansi dengan konstruksi subjek transformatif karena perubahan diri dipahami sebagai proses, bukan keadaan yang selesai sekali jadi. Namun model *Kitab Diri* memperluasnya dengan menempatkan agensi manusia secara eksplisit sebagai kemampuan

untuk merespons dan menulis tindakan berikutnya dalam kerangka tauhid.

Subjektivitas transformatif akhirnya bersifat relasional dan teistik. Manusia adalah subjek, tetapi bukan Tuhan. Ia memilih, tetapi tidak menguasai seluruh akibat pilihan. Ia berusaha, tetapi tidak menjamin hasil. Ia menulis, tetapi hidupnya tetap berada dalam cakrawala kehendak Allah. Justru kesadaran atas keterbatasan itulah yang menjadikan ikhtiar manusia bermakna.

## Sintesis Teoretis Kitab Diri

Perjalanan *Kitab Diri* dari bab-bab sebelumnya mencapai bentuk yang lebih utuh ketika seluruh tahapan tidak lagi dipahami sebagai daftar teknik, melainkan sebagai satu gerak transformasi. Model ini dapat dirumuskan sebagai sistem sirkular-spiral: manusia membaca dirinya, memperoleh kesadaran baru, melakukan perubahan, kembali ke kehidupan, kemudian membaca dirinya kembali dari tingkat kedalaman yang berbeda.

Model tersebut dapat diringkas melalui konstruksi berikut:

**K — Kasyf:** membuka dan mengenal diri.

**I — Interpretasi:** menafsirkan pengalaman dan keberadaan diri.

**T — Takhallī–Taḥallī–Tajallī:** mengosongkan pola yang merusak, membangun kualitas moral, dan mewujudkannya secara semakin integral.

**A — Akhlak:** mengubah kesadaran batin menjadi karakter yang terbaca dalam tindakan.

**B — Binā' Ijtimā'ī:** membawa transformasi menuju relasi sosial dan kemanfaatan.

**D — Dhikrā Ilāhiyyah:** mengarahkan seluruh proses kepada Allah.

**I — Ikhtiyār/Iktiyār:** menegaskan manusia sebagai pelaku ikhtiar dan subjek transformasi.

**R — Ruju‘ Ilallāh:** mengembalikan seluruh perjalanan kepada Allah sebagai orientasi dan tujuan akhir.

Sesudah *Ruju‘ Ilallāh*, siklus kembali kepada *Iqra’*. Kembalinya *Iqra’* tidak berarti pengulangan mekanis. Ia merupakan pembacaan ulang pada tingkat kesadaran yang berbeda. Manusia yang telah melewati satu putaran tidak membaca dirinya dengan cara yang sama seperti sebelumnya. Pengalaman baru mengubah pertanyaannya; perubahan moral mengubah kepekaannya; kehidupan sosial memperlihatkan sisi dirinya yang sebelumnya tidak terlihat; orientasi kepada Allah mengubah cara ia menilai keberhasilan dan kegagalan.

Karena itu, model ini lebih tepat disebut spiral daripada lingkaran datar. Lingkaran menunjukkan pengulangan, sedangkan spiral menunjukkan pengulangan yang membawa kedalaman. Seseorang dapat kembali pada persoalan yang sama—kemarahan, kehilangan, kesombongan, ketakutan—tetapi tidak harus menghadapinya dengan kesadaran yang sama. Pertumbuhan spiritual bukan berarti tidak pernah berjumpa lagi dengan kelemahan, melainkan kemampuan menghadapi kelemahan dengan kapasitas yang semakin matang.

Model ini juga mengandung hubungan timbal balik antara dimensi internal dan eksternal. *Kasyf* dan interpretasi bekerja pada wilayah kesadaran; *takhallī–taḥallī–tajallī* mengolah kualitas batin; akhlak menerjemahkannya menjadi karakter; *binā’ ijtimā‘ī* mengujinya dalam kehidupan sosial; *dhikrā ilāhiyyah* menjaga orientasinya; ikhtiar

memberikan daya praksis; sedangkan *ruju‘ ilallāh* mengembalikan keseluruhan proses kepada horizon transenden.

Keutuhan model tersebut juga bergantung pada satu prinsip: tidak ada tahap yang boleh mengklaim telah selesai secara absolut. *Ma‘rifah* tanpa akhlak dapat berubah menjadi pengetahuan diri yang narsistik. Akhlak tanpa orientasi transenden dapat berhenti sebagai etika sosial. Orientasi transenden tanpa kesadaran sosial dapat berubah menjadi spiritualitas privat. Kesadaran sosial tanpa pengolahan diri dapat berubah menjadi aktivisme yang mudah terbakar oleh ego. Ikhtiar tanpa tauhid dapat berubah menjadi kehendak menguasai. Karena itu, setiap unsur mengoreksi unsur lainnya.

Model *Kitab Diri* dengan demikian bukan tangga linear menuju suatu kondisi permanen. Ia merupakan arsitektur pembelajaran eksistensial. Manusia terus membaca, menafsirkan, membersihkan, membentuk, mengabdi, berbuat, kembali, lalu membaca lagi.

Di sinilah *Iqra’* memperoleh kedalaman baru. Perintah membaca tidak berhenti pada teks eksternal. Ia juga mengandaikan kemampuan membaca jejak tindakan, kecenderungan batin, sejarah hidup, relasi sosial, dan arah eksistensi. Namun pembacaan terhadap diri tidak boleh menggantikan wahyu. Kitab diri adalah objek refleksi; Al-Qur’an tetap menjadi sumber normatif yang mengarahkan refleksi tersebut.

Sintesis akhirnya dapat dirumuskan secara sederhana: manusia transformatif adalah manusia yang mampu membaca dirinya secara jujur, menafsirkan hidupnya secara bertanggung jawab, mengubah kualitas batinnya, membuktikannya melalui akhlak dan kemanfaatan sosial, mengarahkan seluruh proses kepada Allah, serta terus bersedia membaca dirinya kembali.

Model ini tidak menjanjikan manusia tanpa luka. Ia menawarkan manusia yang mampu menjadikan luka sebagai ruang kesadaran; tidak menjanjikan manusia tanpa kelemahan, tetapi manusia yang mampu mengolah kelemahannya; dan tidak menjanjikan kehidupan tanpa persoalan, tetapi manusia yang memiliki orientasi ketika persoalan datang.

## Kontribusi Kitab Diri bagi Religious Studies

Nilai akademik *Kitab Diri* tidak terutama terletak pada penciptaan istilah baru, melainkan pada kemungkinan mempertemukan sejumlah medan kajian yang selama ini sering ditempatkan dalam ruang berbeda: studi agama, psikologi, tasawuf, pengalaman keagamaan, dan pembentukan etika sosial. Kontribusinya perlu dirumuskan secara proporsional. Model ini tidak dengan sendirinya menjadi teori psikologi, metode terapi klinis, atau metodologi penelitian agama yang telah tervalidasi. Ia lebih tepat dipahami sebagai konstruksi konseptual yang membuka agenda dialog antardisiplin.

Kontribusi pertama terletak pada hubungan antara psikologi dan tasawuf. *Kitab Diri* memandang manusia sebagai makhluk yang memiliki dimensi psikologis sekaligus spiritual. Namun hubungan tersebut tidak berarti bahwa konsep-konsep tasawuf dapat begitu saja disamakan dengan kategori psikologi modern. *Muḥāsabah*, misalnya, dapat dibandingkan secara heuristik dengan praktik refleksi diri dalam psikologi, tetapi tidak tepat disebut sebagai “Cognitive Behavioral Therapy versi sufi”. CBT merupakan pendekatan psikoterapi modern dengan teori, teknik, dan basis evidensi tertentu; *muḥāsabah*

berkembang dalam horizon etika dan spiritual Islam. Persamaannya dapat dipelajari, tetapi keduanya tidak boleh disamakan.

Kontribusi kedua adalah kritik terhadap keberagamaan formalistik. Model ini mengusulkan pergeseran perhatian dari kuantitas praktik menuju kualitas transformasi. Namun kritik tersebut tidak berarti merendahkan ritual. Justru ritual dipahami sebagai bentuk yang memperoleh kedalaman ketika membentuk kesadaran, karakter, dan relasi sosial. Ukuran keberagamaan karenanya tidak dapat diletakkan hanya pada intensitas tindakan ritual maupun hanya pada perilaku sosial; keduanya perlu dibaca dalam hubungan dengan orientasi kepada Allah.

Kontribusi ketiga berhubungan dengan kajian pengalaman keagamaan. *Kitab Diri* dapat membuka kemungkinan pendekatan reflektif terhadap pengalaman spiritual, termasuk penggunaan catatan diri, jurnal reflektif, atau narasi pengalaman. Akan tetapi, pengalaman subjektif tidak otomatis menjadi "data sahih" dalam pengertian epistemologis universal. Ia merupakan data pengalaman yang sah untuk diteliti sebagai pengalaman, tetapi interpretasinya tetap memerlukan kritik, konteks, dan triangulasi konseptual. Batas ini penting agar penelitian agama tidak berubah menjadi pengesahan akademik terhadap setiap klaim subjektif.

Kontribusi keempat menyentuh persoalan manusia modern. Modernitas digital menghasilkan kelimpahan informasi sekaligus kompetisi perhatian. Manusia semakin mudah mengetahui apa yang terjadi di luar dirinya, tetapi belum tentu memperoleh ruang untuk mengolah apa yang terjadi di dalam dirinya. Dalam situasi demikian, *Kitab Diri* menawarkan konsep jeda reflektif. Nilainya bukan pada

romantisasi masa lalu atau penolakan teknologi, melainkan pada penciptaan kembali ruang perhatian yang memungkinkan manusia membaca dirinya di tengah kebisingan.

Yedi Supriadi memberikan salah satu contoh penting mengenai upaya menghubungkan spiritualitas, pembentukan jati diri, dan kesadaran dalam konteks kontemporer. Kajian beliau tentang Majelis Dzikir Rijalullah menunjukkan perhatian terhadap praktik spiritual sebagai proses pembentukan jati diri dan kesadaran.[606] Relevansi karya tersebut bagi *Kitab Diri* terletak pada pengakuan bahwa spiritualitas dapat dikaji bukan hanya sebagai doktrin, tetapi juga sebagai praksis yang berhubungan dengan pembentukan manusia.

Dari perspektif *Religious Studies*, kontribusi *Kitab Diri* juga terletak pada kemampuannya menggeser pertanyaan. Alih-alih hanya bertanya "apa yang dipercayai manusia?", pendekatan ini mengundang pertanyaan "bagaimana keyakinan itu membentuk cara manusia mengalami dirinya, memperlakukan orang lain, dan memahami hidupnya?" Pergeseran tersebut membuka ruang bagi studi agama yang lebih sensitif terhadap dimensi lived religion tanpa kehilangan perhatian terhadap struktur normatif tradisi.

Namun model ini harus menjaga batas epistemologis. Tidak semua klaim spiritual dapat diuji dengan metode yang sama. Klaim teologis, pengalaman mistik, perubahan psikologis, dan perilaku sosial memiliki karakter epistemik berbeda. *Kitab Diri* akan kehilangan kekuatan akademiknya apabila seluruhnya dilebur menjadi satu kategori "kebenaran spiritual".

Kontribusi paling penting karena itu bukan klaim bahwa *Kitab Diri* telah menyelesaikan hubungan antara agama dan psikologi, melainkan

bahwa ia menyediakan ruang konseptual untuk mengkajinya secara lebih terintegrasi. Ia dapat menjadi titik temu, bukan titik akhir.

## Arah Pengembangan Kajian Jiwa dan Pengalaman Keagamaan

Bab terakhir tidak perlu dipahami sebagai penutupan konseptual yang mengakhiri seluruh kemungkinan. Justru setelah konstruksi *Kitab Diri* dibangun, sejumlah pertanyaan baru muncul. Nilai sebuah konstruksi intelektual tidak hanya terletak pada kemampuannya merangkum pemikiran yang telah ada, tetapi juga pada kemampuannya menghasilkan pertanyaan yang dapat diuji, dikritisi, dan dikembangkan.

Arah pertama ialah pengembangan instrumen *Kitab Diri*. Jurnal reflektif, skala *muḥāsabah*, dan perangkat digital dapat dikembangkan untuk membantu individu mengamati pola pikir, emosi, kebiasaan, nilai, dan orientasi spiritual. Namun instrumen semacam itu harus dibangun melalui proses psikometrik dan evaluasi empiris apabila hendak digunakan sebagai alat pengukuran. Istilah spiritual tidak boleh menjadi pengganti validitas ilmiah. Tantangannya adalah menerjemahkan konsep yang kaya secara spiritual ke dalam indikator yang dapat diamati tanpa mereduksi maknanya.

Arah kedua ialah dialog dengan neurosains. Pertanyaan mengenai hubungan antara *muḥāsabah*, *murāqabah*, *tadabbur*, perhatian, regulasi emosi, dan perubahan fungsi otak merupakan bidang yang menarik. Akan tetapi, hubungan tersebut tidak boleh diasumsikan sebelum diteliti. Klaim mengenai neuroplastisitas, misalnya, memerlukan desain penelitian yang memadai dan tidak dapat diturunkan hanya dari pengalaman subjektif seseorang setelah melakukan praktik spiritual. Pertemuan tasawuf dan neurosains harus

berlangsung melalui disiplin metodologis, bukan melalui penggunaan istilah ilmiah sebagai legitimasi retoris.

Arah ketiga ialah kajian trauma. Gagasan bahwa trauma perlu "ditafsir ulang" memiliki potensi penting, tetapi harus ditempatkan dalam hubungan yang hati-hati dengan psikoterapi berbasis bukti. Reinterpretasi spiritual dapat menjadi sumber makna, harapan, dan daya tahan bagi sebagian orang; ia tidak boleh diperlakukan sebagai pengganti universal bagi intervensi klinis yang diperlukan. Model *Kitab Diri* dapat menjadi objek kajian untuk melihat bagaimana manusia membangun makna religius setelah pengalaman traumatis, bukan langsung ditetapkan sebagai terapi sebelum memiliki dasar evidensial.

Arah keempat ialah kajian komparatif. Dialog dengan *self-reflection* dalam tradisi Kristen, konsep *ātman* dalam Hindu, atau *mindfulness* dalam Buddhisme dapat memperlihatkan persamaan maupun perbedaan penting. Namun perbandingan harus menghindari kecenderungan mencari "inti universal" secara terlalu cepat. Konsep-konsep tersebut lahir dalam kosmologi, antropologi, dan struktur soteriologis yang berbeda. Persamaan pada level praktik perhatian tidak otomatis berarti kesamaan pada level ontologi manusia atau tujuan keselamatan.

Arah kelima dapat dikembangkan pada wilayah *lived religion*. Bagaimana manusia Muslim benar-benar membaca dirinya dalam kehidupan sehari-hari? Bagaimana mereka menafsirkan kegagalan, dosa, kehilangan, keberhasilan, pekerjaan, keluarga, dan kematian? Pertanyaan-pertanyaan ini memungkinkan *Kitab Diri* diuji terhadap pengalaman konkret, bukan hanya dikembangkan secara teoritis.

Arah keenam adalah penelitian longitudinal mengenai perubahan spiritual. Jika manusia transformatif dipahami sebagai proses, maka perubahan seharusnya tidak hanya diamati melalui satu titik pengukuran. Perjalanan spiritual berlangsung dalam waktu. Ia dapat mengalami kemajuan, stagnasi, regresi, bahkan perubahan arah. Penelitian longitudinal dapat membantu membedakan pengalaman spiritual yang bersifat sesaat dari perubahan disposisional yang lebih stabil.

Arah ketujuh ialah pengembangan etika sosial dari spiritualitas. Jika *Kitab Diri* mengklaim bahwa transformasi internal menghasilkan kesadaran sosial, maka hubungan tersebut perlu diperiksa secara empiris. Apakah praktik spiritual tertentu benar-benar berkorelasi dengan empati, perilaku prososial, integritas, toleransi, dan kepedulian sosial? Dalam kondisi apa hubungan tersebut muncul, dan kapan ia justru gagal? Pertanyaan semacam ini akan membuat model lebih terbuka terhadap kritik.

Seluruh agenda tersebut menuntut satu prinsip: spiritualitas tidak boleh kebal terhadap kritik ilmiah, dan ilmu tidak perlu menghapus dimensi makna untuk menjadi ilmiah. Keduanya dapat berdialog tanpa kehilangan identitas epistemiknya masing-masing.

Penutup *Kitab Diri* karena itu sebaiknya tidak dipahami sebagai akhir perjalanan. Seluruh pembacaan pada akhirnya mengembalikan manusia kepada pertanyaan paling mendasar: siapakah aku di hadapan Allah, dan menjadi apakah aku melalui seluruh kesempatan hidup yang diberikan kepadaku?

Al-Qur’an menggambarkan manusia akan berhadapan dengan kitab amalnya dan diperintahkan membacanya (Q.S. al-Isrā’ 17: 13–14).[607]

Makna eskatologis ayat tersebut tidak boleh diubah menjadi sekadar metafora psikologis. Justru kesadaran bahwa kehidupan akan dipertanggungjawabkan memberikan bobot eksistensial kepada proses membaca diri di dunia.

Wahai pembaca *Kitab Diri*, seluruh konsep pada akhirnya akan berhadapan dengan kehidupan yang konkret. Tidak ada gagasan yang mampu menggantikan kejujuran, tidak ada teori yang dapat menggantikan pertobatan, dan tidak ada narasi tentang transformasi yang dapat menggantikan transformasi itu sendiri.

Kitab diri bukan terutama sesuatu yang harus dikagumi. Ia adalah sesuatu yang harus dibaca dengan keberanian, ditafsirkan dengan kerendahan hati, diperbaiki dengan taubat, dan diwujudkan melalui akhlak.

Pada batas terakhir, manusia tidak sedang menulis sebuah buku tentang dirinya demi dirinya sendiri. Ia sedang menjalani kehidupan yang kelak menjadi kesaksian atas dirinya.

Karena itu, *Iqra' Kitābaka* pada akhirnya bukan sekadar ajakan membaca masa lalu. Ia adalah panggilan untuk hidup dengan kesadaran bahwa setiap halaman sedang ditulis. Apa yang hari ini dianggap kecil dapat menjadi bagian dari keseluruhan makna kehidupan. Apa yang hari ini dianggap tidak penting dapat kelak menjadi kesaksian. Dan apa yang hari ini masih dapat diperbaiki melalui taubat tidak seharusnya ditunda tanpa alasan.

Ayat *"Iqra' kitābaka kafā binafsika al-yauma 'alaika ḥasībā"* berbicara tentang pertanggungjawaban pada Hari Kemudian, bukan tentang teori pengembangan diri.[608] Justru karena itu, ia memberikan kedalaman kepada seluruh proyek *Kitab Diri*: pembacaan diri di dunia

memperoleh urgensinya karena manusia tidak hidup tanpa arah dan tidak berakhir tanpa pertanggungjawaban.

Maka manusia transformatif bukan manusia yang telah menutup kitabnya. Ia adalah manusia yang terus membaca selama kesempatan masih tersedia, terus mengoreksi selama pintu taubat terbuka, terus membangun akhlak selama kehidupan berlangsung, dan terus mengarahkan seluruh perjalanan kepada Allah.

Di titik tersebut, *Iqra'* kembali menjadi awal. Bukan karena perjalanan gagal mencapai akhir, melainkan karena manusia yang sungguh-sungguh berubah tidak pernah membaca dirinya dengan kesombongan bahwa ia telah selesai.

# Catatan Akhir

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Rangkaian ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menghubungkan nafs dengan pembentukan, kesadaran moral, penyucian, dan kerusakan diri. Verifikasi teks dan penomoran ayat menunjukkan bahwa rangkaian tersebut berada pada Q.S. al-Syams 91: 7–10.

[2] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi reflektif dan etis dari pembacaan diri, khususnya perintah agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya bagi masa depan.

[3] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan untuk menegaskan batas epistemologis manusia ketika berhadapan dengan persoalan rūḥ, sehingga pembacaan diri tidak berubah menjadi klaim pengetahuan metafisis yang melampaui dasar tekstualnya.

[4] Ninian Smart, Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (Berkeley: University of California Press, 1996). Karya ini digunakan untuk menempatkan pengalaman keagamaan sebagai salah satu dimensi penting dalam kajian agama, di samping dimensi doktrinal, ritual, naratif, etis, sosial, material, dan lainnya.

[5] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Edisi yang dapat diverifikasi antara lain terbitan Dār al-Ma'rifah dan edisi Beirut yang tercatat dalam katalog perpustakaan. Karya ini digunakan sebagai sumber primer tasawuf untuk kerangka pembinaan jiwa, penyucian batin, dan keterkaitan antara pengetahuan, akhlak, dan kehidupan spiritual.

[6] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973). Karya ini digunakan untuk menopang pendekatan interpretatif terhadap tindakan dan pengalaman manusia sebagai sesuatu yang memperoleh makna dalam jaringan simbol dan konteks kebudayaan.

[7] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa pembicaraan tentang rūḥ dalam kerangka Qur'ani sekaligus mengandung pengakuan terhadap keterbatasan pengetahuan manusia.

[8] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Rangkaian ini menjadi dasar tekstual bagi pembahasan tentang nafs sebagai dimensi manusia yang berkaitan dengan pembentukan dan orientasi moral serta kemungkinan penyucian dan kerusakannya.

[9] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer tasawuf untuk memahami pembinaan batin, penyakit hati, pengendalian diri, pembentukan akhlak, dan orientasi kehidupan spiritual. Keberadaan edisi-edisi karya tersebut dapat diverifikasi melalui katalog dan rekaman bibliografis yang tersedia.

[10] 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 secara khusus untuk menunjukkan hubungan yang dikemukakan Supriadi antara praktik spiritual, kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka. Identitas publikasi dan tahun terbitnya dapat diverifikasi melalui Garuda.

[11] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan pembacaan diri dengan evaluasi terhadap tindakan dan orientasi masa depan, khususnya melalui perintah agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya.

[12] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk kerangka pembinaan jiwa dan pemeriksaan diri dalam tradisi tasawuf. Edisi karya tersebut dapat diverifikasi melalui katalog perpustakaan dan rekaman bibliografis.
[13] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai batas teologis bagi konstruksi "Kitab Diri", yakni bahwa refleksi tentang manusia tidak mengubah manusia menjadi pusat absolut, melainkan harus ditempatkan dalam orientasi pengabdian kepada Allah.
[14] Ninian Smart, The Religious Experience, edisi ke-5 (Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 1996). Karya ini digunakan untuk menempatkan pengalaman religius sebagai bagian penting dalam pemahaman tentang agama, sembari menghubungkannya dengan dimensi lain dari kehidupan keagamaan.
[15] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi dasar normatif untuk menempatkan kehidupan manusia dalam horizon pengabdian kepada Allah dan digunakan untuk membatasi pembacaan diri agar tidak berubah menjadi pemusatan ego.
[16] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 30. Ayat ini digunakan untuk memperkenalkan konsep fiṭrah sebagai kategori Qur'ani yang berkaitan dengan penciptaan manusia dan orientasi agama.
[17] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber primer ini digunakan untuk mendukung pembacaan tasawuf mengenai keterkaitan ibadah, pembinaan hati, pembentukan akhlak, dan transformasi batin.
[18] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Ayat ini digunakan untuk memperluas persoalan pembacaan diri dengan menunjukkan hubungan antara kelupaan terhadap Allah dan keterasingan manusia dari dirinya sendiri. Klaim tersebut diperlakukan sebagai pembacaan teologis atas ayat, bukan sebagai generalisasi psikologis.
[19] Ninian Smart, Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (Berkeley: University of California Press, 1996). Sumber ini digunakan untuk menempatkan pengalaman keagamaan dalam hubungan dengan dimensi doktrinal, ritual, naratif, etis, sosial, dan material agama.
[20] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan untuk mendukung pemahaman tentang nafs sebagai dimensi manusia yang terkait dengan pembentukan moral dan kemungkinan penyucian atau kerusakan.
[21] 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 mendukung pembacaan mengenai hubungan antara praktik spiritual, kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konteks empiris yang diteliti Supriadi.
[22] Ninian Smart, Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (Berkeley: University of California Press, 1996). Karya ini digunakan untuk menegaskan bahwa pengalaman religius perlu dipahami dalam keterkaitannya dengan dimensi agama lainnya, bukan sebagai fenomena yang berdiri sendiri.
[23] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai dasar bagi kerendahan hati epistemologis dalam pembahasan mengenai rūḥ dan kehidupan batin.
[24] Yedi Supriadi, "Psikologi Transpersonal Islami," sumber publikasi daring pada situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk mengidentifikasi penggunaan konsep Nurrunnafsi sebagai "Cahaya Jiwa" dalam konstruksi pemikiran kontemporer Supriadi. Konsep tersebut diperlakukan sebagai gagasan Supriadi, bukan sebagai istilah yang dinisbatkan langsung kepada Al-Qur'an atau hadis.
[25] Ninian Smart, Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (Berkeley: University of California Press, 1996). Karya ini digunakan sebagai kerangka utama untuk

memahami agama secara multidimensional, termasuk dimensi pengalaman, doktrin, ritual, narasi, etika, sosial, dan material.

[26] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973). Sumber ini digunakan untuk mendukung pendekatan interpretatif terhadap agama sebagai sistem makna dan simbol yang berhubungan dengan tindakan, pengalaman, serta pandangan dunia.

[27] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973). Sumber ini juga digunakan untuk konteks keterlibatan Geertz dengan studi Islam dan kebudayaan Jawa, yang menjadikan karya tersebut relevan bagi pembacaan agama di Indonesia.

[28] 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. Sumber ini digunakan sebagai karya primer kontemporer untuk melihat hubungan antara praktik spiritual, kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah.

[29] Yedi Supriadi, Psikologi Spiritual (Cirebon: CV. Iman Rijalullah, 2024). Data bibliografis karya ini tercatat dalam terbitan informasi bibliografis Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. Karya tersebut digunakan sebagai sumber primer kontemporer dalam membaca hubungan psikologi, spiritualitas, dan kehidupan batin dalam pemikiran Supriadi.

[30] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bahwa pembacaan manusia terhadap dirinya perlu ditempatkan dalam horizon pengabdian kepada Allah.

[31] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai dasar bagi dimensi evaluatif pembacaan diri, yakni perhatian manusia terhadap apa yang telah diperbuat dan dipersiapkannya bagi masa depan.

[32] 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. Sumber ini digunakan sebagai karya primer kontemporer yang secara langsung membahas hubungan praktik spiritual dengan pembentukan jati diri.

[33] Yedi Supriadi, Psikologi Spiritual (Cirebon: CV. Iman Rijalullah, 2024). Identitas bibliografis karya ini tercatat dalam data Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. Sumber digunakan untuk menempatkan pemikiran Supriadi mengenai psikologi dan spiritualitas sebagai salah satu suara kontemporer yang relevan bagi konstruksi "Kitab Diri".

[34] Ninian Smart, The Religious Experience, edisi ke-5 (Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 1996), dan Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973). Kedua karya digunakan secara komplementer: Smart untuk dimensi pengalaman dalam agama dan Geertz untuk pendekatan interpretatif terhadap makna simbolik kehidupan keagamaan.

[35] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Ancient Theories of Soul." Entri ini digunakan untuk memverifikasi keragaman konsepsi psychē dalam filsafat Yunani kuno serta perkembangan pemikiran mengenai jiwa pada Plato, Aristoteles, Epicurus, dan kaum Stoa.

[36] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "John Locke: Some Issues in Locke's Philosophy of Mind," bagian "Soul and Consciousness." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pembedaan Locke antara jiwa, kesadaran, dan identitas personal.

[37] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk membahas keterbatasan epistemologis manusia dalam memahami rūḥ.

[38] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Self-Consciousness." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perbedaan antara kesadaran biasa dan kesadaran diri sebagai kesadaran subjek terhadap dirinya sendiri.

[39] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness." Sumber ini digunakan untuk membedakan kesadaran diri pra-reflektif dari kesadaran diri reflektif dalam fenomenologi.

[40] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan posisi jiwa dan kesadaran diri dalam tradisi filsafat Islam, khususnya dalam pembahasan Ibn Sīnā.

[41] D. Z. Phillips, "Dislocating the Soul," Religious Studies, 31, 1995, hlm. 447–462. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan persoalan pemindahan konsep jiwa dari konteks penggunaannya dan pentingnya memperhatikan fungsi bahasa religius.

[42] Stevan Harrell, "The Concept of Soul in Chinese Folk Religion," The Journal of Asian Studies. Artikel ini digunakan untuk menunjukkan keragaman konsepsi jiwa dalam agama rakyat Tionghoa serta hubungannya dengan dimensi kebudayaan dan kepribadian individual.

[43] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai dimensi etis dan transformasional kehidupan batin manusia.

[44] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "The Concept of Religion." Sumber ini digunakan untuk memverifikasi perkembangan konsep agama, khususnya penggunaan kategori Tylor tentang kepercayaan terhadap makhluk spiritual dalam pembentukan konsep generik agama.

[45] Massimo Leone, "Signs of the Soul: Toward a Semiotics of Religious Subjectivity," Signs and Society. Sumber ini digunakan untuk membahas perkembangan semiotik imajinarium jiwa dalam tradisi Yunani, Yahudi, dan Kristen serta hubungan antara simbol jiwa dan pembentukan subjektivitas religius.

[46] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Religion and Science." Sumber ini digunakan untuk memverifikasi posisi Tylor dan Frazer dalam sejarah penjelasan naturalistik dan evolusionis mengenai agama.

[47] Randall Studstill, "Eliade, Phenomenology, and the Sacred," Religious Studies, 36, 2000, hlm. 177–194. Artikel ini digunakan untuk membahas persoalan metodologis fenomenologi agama, khususnya hubungan antara fenomenologi, pengalaman religius, kekudusan, dan klaim bahwa agama bersifat tidak dapat direduksi.

[48] Tim Murphy, "The Concept of 'Essence-and-Manifestation' in the History of the Study of Religion," dalam Representing Religion: Essays in History, Theory and Crisis (Acumen Publishing, 2007), hlm. 54–77. Bab ini digunakan untuk membaca secara kritis warisan filosofis yang memengaruhi pembentukan kategori dalam sejarah studi agama.

[49] Larry D. Shinn, "Precision or Reductionism: Whence Myth Studies?" Religious Studies, 17, 1981, hlm. 369–376. Artikel ini digunakan untuk menunjukkan problem reduksionisme ketika fenomena religius dijelaskan hanya melalui asumsi satu disiplin.

[50] Robert McCauley, "Explanatory Pluralism and the Cognitive Science of Religion: Why Scholars in Religious Studies Should Stop Worrying about Reductionism," dalam Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion (Acumen Publishing, 2013), hlm. 11–32. Sumber ini digunakan untuk mendukung gagasan pluralisme eksplanatoris dan kemungkinan hubungan antara pendekatan eksplanatif dan interpretatif dalam studi agama.

[51] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind." Sumber ini digunakan untuk memverifikasi keluasan pembahasan jiwa dalam filsafat

Islam, termasuk relasinya dengan tubuh, kesadaran diri, pengetahuan, dan keberlangsungan personal.

[52] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan struktur pengalaman subjektif dan pembedaan antara kesadaran diri pra-reflektif dan reflektif sebagai dasar bagi pendekatan fenomenologis.

[53] Randall Studstill, "Eliade, Phenomenology, and the Sacred," Religious Studies, 36, 2000, hlm. 177–194. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perdebatan metodologis mengenai fenomenologi agama, termasuk persoalan agama sebagai fenomena yang tidak dapat begitu saja direduksi.

[54] Richard Amesbury, "Expanding 'Religion' or Decentring the Secular? Framing the Frames in Philosophy of Religion," Religious Studies, 56, Special Issue 1, 2020, hlm. 4–19. Artikel ini digunakan untuk menguatkan kebutuhan refleksi kritis terhadap kategori "agama" dan keterkaitannya dengan sejarah intelektual Barat serta konsep sekularitas.

[55] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Rangkaian ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk memahami nafs sebagai realitas manusia yang memiliki kemungkinan moral untuk disucikan atau dikotori. Teks ayat 91: 7 dan konteks ayat 7–10 dapat diverifikasi melalui Quran.com.

[56] Al-Qur'an, Q.S. al-Hijr 15: 29. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi ruhani dalam penciptaan manusia sekaligus membedakannya dari pemahaman bahwa manusia identik secara ontologis dengan Tuhan. Teks ayat dan konteks penciptaan manusia dapat diverifikasi melalui Quran.com.

[57] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai batas epistemologis bahwa hakikat rūḥ tidak sepenuhnya berada dalam jangkauan pengetahuan manusia.

[58] Jane Dammen McAuliffe, ed., Encyclopaedia of the Qurʾān, entri "Nafs and Rūḥ." Entri ini digunakan untuk menjelaskan medan makna nafs dalam Al-Qur'an dan perkembangan kategori nafs al-ammārah, nafs al-lawwāmah, dan nafs al-muṭma'innah dalam etika serta psikologi Islam.

[59] Yedi Supriadi, "Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)," publikasi pada situs resmi Yedi Supriadi. Tulisan ini digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi kontemporer mengenai Nūr al-Qalb, Nūr al-Nafsī, Nūr al-'Aql, Nūr al-Qaul, dan Nūr al-Af'āl, serta untuk membedakan konstruksi tersebut dari kategori tekstual Al-Qur'an.

[60] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 30. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual bagi konsep fitrah sebagai orientasi dasar manusia dalam kerangka agama yang lurus.

[61] Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami," publikasi pada situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi kontemporer mengenai tiga fase kepribadian—alam samar, alam sadar, dan alam fitrah—serta membedakan konstruksi tersebut dari pengertian tekstual fitrah dalam Al-Qur'an. (Yedi Supriadi)

[62] Yedi Supriadi, "Tazkiyatun Nafs dalam Mencapai Insan Kamil," dalam publikasi Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan konstruksi Supriadi mengenai tazkiyat al-nafs sebagai proses transformasi moral, intelektual, dan spiritual menuju insān kāmil. (Yedi Supriadi)

[63] Yedi Supriadi, Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka. Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan hubungan yang dikonstruksikan Supriadi antara praktik spiritual, zikir, kesadaran, dan pembentukan jati diri. (Penerbit Iman Rijalullah)

[64] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Augustine of Hippo,” bagian mengenai antropologi, Allah dan jiwa, serta hubungan jiwa dan tubuh. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pemikiran Agustinus tentang jiwa sebagai realitas ciptaan, pusat kesadaran, dan prinsip kehidupan yang berbeda secara ontologis dari Allah.

[65] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Thomas Aquinas,” bagian “Soul and Body.” Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsepsi Aquinas tentang jiwa sebagai bentuk substansial tubuh, kekhasan jiwa rasional manusia, dan persoalan keberlangsungan jiwa serta kebangkitan tubuh.

[66] Encyclopaedia Britannica, “Upanishad.” Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perkembangan konsepsi ātman dalam Upanishad serta hubungan konseptualnya dengan brahman dalam tradisi pemikiran India. (Unvis)

[67] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Mind in Indian Buddhist Philosophy.” Sumber ini digunakan untuk menjelaskan doktrin anattā/anātman, kritik terhadap diri yang substansial dan permanen, serta analisis Buddhis mengenai proses fisik dan psikologis.

[68] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Mind in Indian Buddhist Philosophy.” Sumber ini digunakan untuk menjelaskan doktrin anattā/anātman, kritik terhadap diri yang substansial dan permanen, serta analisis Buddhis mengenai proses fisik dan psikologis.

[69] Encyclopedia of Buddhism, entri “Anātman.” Sumber ini digunakan untuk menegaskan dimensi soteriologis anātman, khususnya kritik terhadap keterikatan pada “aku” dan “milikku”, serta kehati-hatian dalam menerjemahkan anātman sebagai sekadar penyangkalan metafisis.

[70] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Ancient Theories of Soul.” Sumber ini digunakan sebagai dasar komparatif untuk menjelaskan bahwa gagasan tentang jiwa dalam tradisi kuno mencakup fungsi kehidupan, keberadaan setelah kematian, dan hubungan antara tubuh hidup dan keadaan mati.

[71] Encyclopaedia Britannica, pembahasan historis mengenai animisme dan gagasan jiwa. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk menunjukkan keragaman historis konsepsi mengenai jiwa manusia, hewan, tumbuhan, dan relasinya dengan gagasan kehidupan setelah kematian.

[72] Untuk perbandingan lintas tradisi mengenai konsep diri dan personhood, lihat Jonardon Ganeri, “Personhood in Classical Indian Philosophy,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edisi 2022 dan pembaruan berikutnya. Sumber ini secara eksplisit membedakan konsep ātman, personhood, dan pandangan Buddhis mengenai anātman. Untuk Buddhisme, lihat juga Mark Siderits dan karya-karya yang dibahas dalam Mind in Indian Buddhist Philosophy, The Stanford Encyclopedia of Philosophy. plato.stanford.edu+1

[73] Syekh Dr. Yedi Supriadi, “Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar),” Yedi Supriadi, situs resmi. Sumber resmi tersebut menguraikan jiwa sebagai entitas fitrah dan menggunakan istilah Nurrunnafsi (“Cahaya Jiwa”), serta menghubungkannya dengan Nurul Qolbi, Nurul Aqli, Nurul Qauli, dan Nurul Af‘ali. Karena ini merupakan sumber resmi pemikiran Yedi Supriadi, penggunaannya tepat untuk merepresentasikan pemikiran Yedi Supriadi sendiri, bukan sebagai bukti independen atas kebenaran seluruh klaim metafisiknya. yedisupriadi.com+1

[74] Al-Qur’an, QS. al-Syams [91]:7–10, terutama mengenai nafs dan penyuciannya. Teks tersebut menyebut jiwa dan kecenderungan moralnya serta menghubungkan keberhasilan dengan penyucian jiwa. Untuk rūḥ, lihat QS. al-Isrā’ [17]:85, yang menyatakan bahwa manusia hanya diberi sedikit pengetahuan mengenai rūḥ. legacy.quran.com+1

[75] Perbandingan ini penting karena anattā/anātman dalam Buddhisme bukan sekadar istilah alternatif untuk "jiwa". Stanford Encyclopedia of Philosophy menjelaskan bahwa doktrin tersebut mengkritik anggapan tentang adanya diri yang tetap, permanen, dan unitary yang dapat diidentifikasi dengan unsur fisik atau mental manusia. plato.stanford.edu+1

[76] Untuk Augustine, lihat James Wetzel, "Augustine of Hippo," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Augustine memahami manusia sebagai komposit tubuh dan jiwa serta memberikan jiwa fungsi kehidupan, persepsi, kesadaran, dan pemikiran. Untuk Thomas Aquinas, lihat "Thomas Aquinas," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, khususnya pembahasan soul and body. Aquinas memahami jiwa sebagai bentuk substansial makhluk hidup dan jiwa manusia memiliki status sebagai prinsip yang subsisten. plato.stanford.edu+1

[77] Jonardon Ganeri, "Personhood in Classical Indian Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, menjelaskan bahwa dalam tradisi Upaniṣadik ātman dipahami sebagai diri yang menjadi subjek pengalaman dan bersifat tetap serta tidak berubah. Untuk Advaita Vedānta, lihat Jessica Frazier, "Śaṅkara," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, yang menjelaskan identifikasi ātman dengan brahman dalam kerangka nondualitas. plato.stanford.edu+1

[78] Mark Siderits dkk., "Mind in Indian Buddhist Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini menjelaskan bahwa teori Buddhis mengenai anattā/anātman menolak pengertian diri sebagai substansi independen dan abadi. Karena itu, menerjemahkan anattā secara sederhana sebagai "jiwa" dapat menimbulkan kesalahan kategorisasi. plato.stanford.edu

[79] Al-Qur'an, QS. al-Isrā' [17]:85. Ayat ini sangat penting secara metodologis karena tidak memberikan definisi metafisik sederhana tentang rūḥ, melainkan menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia mengenainya. Hadis yang berkaitan dengan ayat tersebut juga terdapat dalam Sahih al-Bukhari, termasuk hadis no. 125, 7297, dan 7456. Quran.com

[80] Catechism of the Catholic Church, bagian "Man: The Image of God," §§1701–1704, menjelaskan manusia sebagai ciptaan yang diciptakan menurut gambar Allah, memiliki jiwa spiritual dan immortal, serta diarahkan kepada kebahagiaan kekal. Lihat juga Catechism, §§355–357 mengenai manusia sebagai ciptaan Allah yang dipanggil kepada relasi dengan Pencipta. vatican.va+1

[81] Jessica Frazier, "Śaṅkara," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dalam Advaita Vedānta, brahman dipahami sebagai realitas nondual dan ātman sebagai inti diri yang pada akhirnya identik dengan brahman. Karena itu, kategori hubungan manusia-Tuhan dalam Advaita tidak dapat begitu saja disamakan dengan model teistik Islam atau Kekristenan. plato.stanford.edu

[82] Mark Siderits, "Mind in Indian Buddhist Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Literatur tersebut menunjukkan bahwa Buddhisme mengembangkan analisis manusia melalui fenomena fisik dan mental yang saling berhubungan secara kausal, bukan melalui substansi diri yang permanen. Karena itu, antropologi Buddhis tidak dapat direduksi menjadi antropologi teistik yang berpusat pada relasi dengan Tuhan personal. plato.stanford.edu

[83] Al-Qur'an, QS. al-Syams [91]:7–10. Ayat tersebut secara langsung menghubungkan nafs dengan kemampuan membedakan kefasikan dan ketakwaan serta menempatkan penyucian jiwa sebagai kondisi keberhasilan. Untuk konteks pemikiran kontemporer, situs resmi Syekh Dr. Yedi Supriadi juga menggunakan QS. al-Syams dalam pembahasan "Filsafat Jiwa" dan menghubungkannya dengan pengembangan potensi spiritual manusia. legacy.quran.com+1

[84] Catechism of the Catholic Church, §§1996–1999, menjelaskan rahmat sebagai pemberian Allah yang tidak layak diterima manusia dan sebagai partisipasi dalam kehidupan Allah; rahmat juga dipahami sebagai sesuatu yang menyembuhkan dan menyucikan manusia. Lihat pula §§2017–2024 mengenai pembenaran, pengudusan, pembaruan manusia batiniah, dan kehidupan dalam rahmat. vatican.va+1

[85] Jessica Frazier, "Śaṅkara," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dalam Advaita Vedānta, pembebasan dikaitkan dengan pengetahuan mengenai hakikat ātman dan brahman, dengan ātman dipahami sebagai kesadaran murni dan nondual. plato.stanford.edu

[86] "Mind in Indian Buddhist Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Doktrin anattā, ketidakkekalan, dan analisis terhadap keterikatan pada "aku" merupakan bagian penting dari kerangka pembebasan Buddhis. plato.stanford.edu+1

[87] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Mind in Indian Buddhist Philosophy," menjelaskan bahwa keterikatan terhadap gagasan "I," "me," dan "mine" dikaitkan dengan berbagai emosi negatif seperti selfishness, craving, hatred, dan conceit serta dengan kondisi penderitaan. plato.stanford.edu

[88] Sahih al-Bukhari, hadis no. 52, diriwayatkan dari al-Nuʿman bin Bashir. Hadis tersebut menjelaskan bahwa terdapat "segumpal daging" dalam tubuh yang apabila baik maka baik pula seluruh tubuh, dan hadis tersebut mengidentifikasinya sebagai qalb (hati). Karena itu, hadis ini relevan untuk menunjukkan hubungan antara kondisi batin dan perilaku moral dalam kerangka Islam. sunnah.com

[89] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)," Yedi Supriadi, situs resmi. Sumber resmi tersebut menguraikan jiwa sebagai entitas fitrah dan menggunakan istilah Nurrunnafsi ("Cahaya Jiwa"), serta menghubungkannya dengan Nurul Qolbi, Nurul Aqli, Nurul Qauli, dan Nurul Afʻali. Karena ini merupakan sumber resmi pemikiran Yedi Supriadi, penggunaannya tepat untuk merepresentasikan pemikiran Yedi Supriadi sendiri, bukan sebagai bukti independen atas kebenaran seluruh klaim metafisiknya. yedisupriadi.com+1

[90] Bryan W. Van Norden, "Comparative Philosophy: Chinese and Western," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edisi Fall 2024. Sumber ini digunakan untuk landasan metodologis mengenai comparative philosophy, khususnya persoalan commensurability dan risiko penyederhanaan, kontras yang terlalu tajam, serta asimilasi konseptual yang tidak sah. Encyclopedia Filosofi Stanford

[91] Chris Fraser dan Dan Robins, "Translating and Interpreting Chinese Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edisi dengan revisi substantif 2025. Sumber ini digunakan untuk mendukung prinsip bahwa penerjemahan filosofis tidak sekadar mencari padanan kata, tetapi berkaitan dengan makna, konteks konseptual, dan interpretasi. Walaupun objek artikelnya adalah filsafat Tiongkok, prinsip hermeneutisnya relevan secara metodologis untuk penerjemahan istilah filsafat dan agama lintas tradisi. Encyclopedia Filosofi Stanford

[92] Jessica Frazier, "Śaṅkara," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Artikel ini menjelaskan posisi Advaita Vedānta mengenai ātman sebagai kesadaran murni dan identitas ātman dengan brahman. Untuk posisi Buddhis mengenai anattā, lihat Christian Coseru, "Mind in Indian Buddhist Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, yang menjelaskan kritik terhadap diri sebagai entitas permanen dan substantif. Encyclopedia Filosofi Stanford+1

[93] James Wetzel, "Augustine of Hippo," dan Brian Davies, "Thomas Aquinas," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dalam pembahasan Augustine, jiwa berkaitan dengan kehidupan, kesadaran, persepsi, dan pikiran serta ditempatkan dalam relasi dengan tubuh

dan Allah. Dalam Aquinas, jiwa merupakan bentuk substansial tubuh hidup; jiwa manusia memiliki status khusus karena kapasitas intelektualnya dan pembahasannya mengenai keberlangsungan jiwa setelah kematian. Encyclopedia Filosofi Stanford+1

[94] Jessica Frazier, "Śaṅkara," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan secara khusus untuk menunjukkan posisi Advaita Vedānta, bukan untuk mewakili seluruh tradisi Hindu. Śaṅkara mengembangkan metafisika nondual yang memahami brahman sebagai realitas fundamental dan ātman sebagai identik dengan brahman. Encyclopedia Filosofi Stanford

[95] "Abhidharma," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Artikel tersebut menjelaskan munculnya berbagai sekolah dan garis pemikiran dalam sejarah awal Buddhisme serta perbedaan doktrinal yang berkembang dalam Abhidharma. Perkembangan berikutnya juga menghasilkan tradisi Mahāyāna seperti Madhyamaka dan Yogācāra dengan agenda filosofis yang berbeda. Lihat juga entri "Madhyamaka" dan "Yogācāra" dalam ensiklopedia yang sama. Encyclopedia Filosofi Stanford+2

[96] Chris Fraser dan Dan Robins, "Translating and Interpreting Chinese Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk prinsip umum bahwa penerjemahan filosofis harus memperhatikan sistem makna yang lebih luas, bukan sekadar korespondensi leksikal satu kata dengan kata lainnya. Encyclopedia Filosofi Stanford

[97] Christian Coseru, "Mind in Indian Buddhist Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, khususnya pembahasan anātman/anattā. Catatan ensiklopedia menjelaskan bahwa penerjemahan anattā sebagai "not-self" dimaksudkan untuk menghindari pengertian bahwa Buddhisme secara sederhana menyangkal seluruh bentuk identitas personal; yang dikritik adalah identifikasi terhadap suatu diri yang tetap, permanen, dan unitary. Encyclopedia Filosofi Stanford

[98] Bryan W. Van Norden, "Comparative Philosophy: Chinese and Western," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini mendukung penggunaan pendekatan komparatif yang memperhatikan konteks intelektual dan historis serta menghindari oversimplification, excessively stark contrasts, dan illicit assimilations. Encyclopedia Filosofi Stanford

[99] "Phenomenology of Religion," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini secara eksplisit membahas persoalan apakah pengalaman mistik lintas agama memiliki karakter fenomenologis yang sama atau apakah pengalaman tersebut dibentuk oleh kategori doktrinal masing-masing tradisi. Karena itu, kesamaan pengalaman tidak dapat secara otomatis dijadikan bukti kesamaan metafisis. Encyclopedia Filosofi Stanford

[100] Bryan W. Van Norden, "Comparative Philosophy: Chinese and Western," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Filsafat komparatif dipandang dapat memaksa peneliti memeriksa asumsi-asumsi yang telah mengakar dalam tradisinya sendiri dan membuka kemungkinan interaksi yang memperkaya kedua tradisi, tanpa mengharuskan penghapusan seluruh perbedaan konseptual. Encyclopedia Filosofi Stanford

[101] Al-Qur'an, QS. al-Isrā' [17]:85. Ayat ini menyatakan bahwa manusia diberi pengetahuan yang terbatas mengenai rūḥ. Rujukan ini menjadi sumber primer bagi pernyataan mengenai keterbatasan epistemik manusia dalam membahas rūḥ.

[102] Christian Coseru, "Mind in Indian Buddhist Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Doktrin anattā mengkritik kecenderungan manusia untuk menganggap tubuh, perasaan, persepsi, disposisi, atau unsur pengalaman lainnya sebagai diri yang permanen. Kerangka ini berkaitan dengan tujuan praktis untuk mengurangi keterikatan dan mencapai pembebasan. Encyclopedia Filosofi Stanford+1

[103] Jessica Frazier, "Śaṅkara," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan secara khusus untuk posisi Advaita Vedānta bahwa ātman merupakan kesadaran murni dan identik dengan brahman. Pernyataan tersebut tidak dimaksudkan sebagai representasi seluruh spektrum pemikiran Hindu. Encyclopedia Filosofi Stanford

[104] Brian Davies, "Thomas Aquinas," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Aquinas memahami jiwa sebagai bentuk substansial tubuh dan memberikan pembahasan khusus mengenai kemampuan jiwa manusia untuk subsisten setelah kematian, sekaligus mempertahankan pentingnya kesatuan manusia sebagai keseluruhan tubuh-jiwa. Untuk Augustine, lihat James Wetzel, "Augustine of Hippo," yang membahas jiwa sebagai unsur pemberi kehidupan sekaligus pusat kesadaran, persepsi, dan pemikiran dalam antropologi Augustine. Encyclopedia Filosofi Stanford+1

[105] "Phenomenology of Religion," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pengalaman religius, kerangka konseptual, doktrin, praktik, emosi, dan pertanyaan epistemologis dalam kajian agama. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[106] "Phenomenology," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan fenomenologi sebagai kajian terhadap struktur pengalaman dan kesadaran dari perspektif orang pertama, termasuk konsep intensionalitas. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[107] "Phenomenology of Religion," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perdebatan mengenai apakah pengalaman mistik memiliki karakter fenomenologis lintas-tradisi atau sangat dipengaruhi oleh doktrin dan konteks keagamaan. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[108] "Hermeneutics," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2025. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hermeneutika sebagai kajian mengenai interpretasi dan perluasannya dari metode penafsiran menjadi persoalan filosofis mengenai makna, bahasa, sejarah, dan eksistensi. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[109] "Hermeneutics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan khususnya untuk pembahasan mengenai keterbatasan pemahaman, penolakan terhadap fondasionalisme, dan karakter historis pemahaman. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[110] "Hermeneutics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsep lingkaran hermeneutis sebagai hubungan timbal balik antara pemahaman terhadap bagian dan keseluruhan. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[111] C. Jason Throop dan Charles D. Laughlin, "Anthropology of Consciousness," dalam The Cambridge Handbook of Consciousness (Cambridge University Press, 2007). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perkembangan antropologi kesadaran dan pergeserannya menuju pendekatan kognitif, budaya, fenomenologis, inderawi, dan neurofenomenologis. (Cambridge University Press)

[112] "Psychology of Religion," APA Dictionary of Psychology. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan cakupan psikologi agama sebagai kajian empiris terhadap pengalaman spiritual, agama terorganisasi, perilaku, dan proses kognitif. (APA Dictionary)

[113] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Cambridge University Press, edisi Cambridge Library Collection, 2011; karya tersebut pertama kali diterbitkan pada 1902. Sumber ini digunakan untuk menempatkan pengalaman personal agama, perubahan diri, kesalehan, dan mistisisme dalam sejarah psikologi agama. (Cambridge University Press)

[114] "Philosophy of Religion," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2023. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan cakupan filsafat agama yang meliputi metafisika, epistemologi, filsafat bahasa, filsafat ilmu, serta persoalan kesadaran dan pengalaman religius. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[115] "Philosophy of Religion," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Bagian mengenai pengalaman religius digunakan untuk menjelaskan perdebatan filosofis mengenai nilai evidensial pengalaman dan kesaksian religius serta keberatan terhadapnya. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[116] Jensine Andresen, "Introduction: Towards a Cognitive Science of Religion," dalam Religion in Mind. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan kemunculan Cognitive Science of Religion sebagai pendekatan yang menghubungkan berbagai disiplin ilmu kognitif dengan studi pengalaman, keyakinan, dan perilaku religius. (Cambridge University Press)

[117] Religion in Mind. Cambridge University Press. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan penggunaan psikologi dan antropologi dalam studi kognitif agama, termasuk belief-fixation, atribusi agen, representasi kontraintuitif, ritual, emosi, dan pembentukan konsep tentang Tuhan. (Cambridge University Press)

[118] Leo Näreaho, "The Cognitive Science of Religion: Philosophical Observations," Religious Studies. Sumber ini digunakan untuk membahas persoalan filosofis mengenai program naturalistik dalam Cognitive Science of Religion dan kebutuhan untuk memperjelas konsekuensi epistemologis serta ontologisnya. (Cambridge University Press)

[119] "Religious Experience," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keragaman pengalaman religius dan kesulitan memberikan definisi tunggal terhadap pengalaman tersebut. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[120] "Phenomenology of Religion," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan persoalan deskripsi fenomenologis pengalaman mistik dan keterbatasan kosakata untuk mengartikulasikannya. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[121] C. Jason Throop dan Charles D. Laughlin, "Anthropology of Consciousness," dalam The Cambridge Handbook of Consciousness (Cambridge University Press, 2007). Sumber ini digunakan untuk menunjukkan keluasan lintas-disiplin dalam studi kesadaran, termasuk fenomenologi, antropologi, psikologi, dan pendekatan neurokognitif. (Cambridge University Press)

[122] Dimitris Xygalatas dan William W. McCorkle, ed., Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion (Acumen Publishing, 2013). Sumber ini digunakan untuk menunjukkan karakter lintas-disiplin studi agama yang mempertemukan antropologi, sejarah, psikologi, filsafat, Religious Studies, dan Cognitive Science of Religion. (Cambridge University Press)

[123] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka." Sumber primer kontemporer ini digunakan sebagai contoh kajian yang menghubungkan praktik dzikir, spiritualitas, kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri. Informasi bibliografis yang tidak tersedia secara meyakinkan tidak ditambahkan. (Penerbit Iman Rijalullah)

[124] "Phenomenology," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perbedaan antara pengalaman orang pertama, struktur kesadaran, dan pendekatan lain terhadap fenomena kesadaran. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[125] "Hermeneutics," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2025. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterbatasan pemahaman manusia, sifat historis interpretasi,

dan pentingnya kesadaran terhadap prapemahaman dalam proses memahami. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[126] "Philosophy of Religion," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perdebatan epistemologis mengenai pengalaman religius sebagai dasar atau bukti bagi keyakinan religius, termasuk keberatan dan tanggapan terhadapnya. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

[127] Al-Qur'an, QS. al-Baqarah [2]:2, yang menyebut al-Qur'an sebagai al-kitāb dan menghubungkannya dengan petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa; lihat juga QS. al-Syu'arā' [26]:192–195 mengenai al-Qur'an sebagai wahyu dari Rabb al-'ālamīn yang disampaikan melalui al-Rūḥ al-Amīn kepada Nabi Muhammad ﷺ. Rujukan primer ini menjadi dasar pernyataan mengenai status al-Qur'an sebagai wahyu dan petunjuk, bukan sebagai karya manusia. (quran.com)

[128] Al-Qur'an menggunakan beberapa sebutan untuk wahyu, di antaranya kitāb (QS. al-Baqarah [2]:2), hudā (QS. al-Baqarah [2]:2), dhikr (QS. al-Hijr [15]:9), dan furqān (QS. al-Furqān [25]:1). Penggunaan beragam istilah tersebut menunjukkan fungsi wahyu yang tidak terbatas pada keberadaannya sebagai teks tertulis, tetapi juga sebagai petunjuk, pengingat, dan pembeda antara kebenaran dan kebatilan.

[129] Al-Qur'an menggunakan istilah āyah/āyāt untuk menunjuk tanda-tanda Allah dalam wahyu maupun dalam alam dan diri manusia. Lihat, antara lain, QS. Fuṣṣilat [41]:53: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri…". Ayat ini relevan untuk mendukung gagasan bahwa manusia dan dunia dapat dibaca sebagai medan tanda dalam perspektif Qur'ani. (quran.com)

[130] Paul Ricoeur, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976). Ricoeur mengembangkan gagasan bahwa teks tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi membuka suatu dunia yang dapat dimasuki oleh pembaca melalui proses interpretasi. Kerangka ini digunakan di sini sebagai landasan hermeneutis bagi gagasan bahwa pembacaan teks dapat berimplikasi pada pemahaman diri.

[131] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1989). Karya ini digunakan untuk mendukung gagasan bahwa pemahaman tidak berlangsung dari posisi manusia yang sepenuhnya kosong atau netral; pemahaman selalu berlangsung dalam suatu horizon historis dan linguistik. Karena itu, manusia memahami teks sekaligus dari dalam dunia historis yang telah membentuk dirinya.

[132] Paul Ricoeur, Oneself as Another, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Ricoeur mengembangkan hubungan antara identitas diri, narasi, tindakan, dan interpretasi. Rujukan ini mendukung penggunaan "kitab diri" sebagai metafora hermeneutis: manusia tidak dipahami sebagai teks literal, tetapi sebagai keberadaan yang memperoleh pemahaman mengenai dirinya melalui mediasi simbol, tindakan, narasi, dan interpretasi.

[133] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara simbol, kebudayaan, dan jaringan makna, khususnya gagasan bahwa tindakan manusia perlu dipahami melalui konteks simbolik yang membuatnya bermakna.

[134] Paul Ricoeur, Oneself as Another, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Karya ini menjadi sumber utama untuk pembahasan mengenai hermeneutika diri, tindakan, identitas naratif, dan pertanyaan "siapakah aku?".

[135] Paul Ricoeur, Oneself as Another. Karya ini digunakan untuk menjelaskan kritik terhadap gagasan diri yang sepenuhnya transparan dan konstruksi hermeneutika diri melalui tindakan, bahasa, narasi, serta relasi dengan yang lain.
[136] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini menjadi landasan bagi batas epistemologis pembacaan manusia atas dimensi ruhani dirinya dan mencegah konsep "kitab diri" dipahami sebagai klaim bahwa manusia mampu mengetahui seluruh hakikat dirinya secara sempurna.
[137] Al-Qur'an, Q.S. al-Sajdah 32: 9. Ayat ini digunakan untuk mendukung pembacaan manusia sebagai makhluk yang memiliki perangkat pengalaman dan penghayatan berupa pendengaran, penglihatan, dan hati.
[138] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini menjadi dasar untuk memahami nafs dalam kaitannya dengan pembentukan moral dan proses penyucian diri.
[139] 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). Karya ini digunakan secara terbatas untuk memperlihatkan konstruksi kontemporer mengenai pembentukan jati diri melalui praktik spiritual dan tahapan kesadaran.
[140] Paul Ricoeur, Oneself as Another. Bagian mengenai identitas personal dan identitas naratif digunakan untuk menjelaskan bagaimana pertanyaan mengenai "siapa" manusia berhubungan dengan konfigurasi narasi kehidupan.
[141] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 9–10. Ayat ini menjadi landasan normatif bagi pembahasan mengenai kehidupan batin sebagai proses yang dapat diarahkan menuju penyucian atau pengotoran.
[142] Al-Qur'an, Q.S. al-Sajdah 32: 9. Ayat ini digunakan untuk menegaskan hubungan antara pembentukan manusia dan kapasitas pendengaran, penglihatan, serta hati sebagai perangkat pengalaman manusia.
[143] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi moral nafs dan kemungkinan penyucian serta pengotorannya.
[144] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 42. Ayat ini digunakan untuk memperlihatkan keluasan penggunaan konsep nafs dalam kaitannya dengan kehidupan, tidur, dan kematian.
[145] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini menjadi dasar bagi pembatasan epistemologis terhadap spekulasi mengenai hakikat rūḥ.
[146] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber klasik untuk menjelaskan pembinaan jiwa, pengendalian kecenderungan diri, pendidikan akhlak, dan orientasi spiritual dalam tradisi Islam.
[147] 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). Karya ini digunakan untuk menghubungkan praktik spiritual dengan proses pembentukan jati diri dalam kajian kontemporer Yedi Supriadi.
[148] Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." Tulisan ini digunakan untuk menjelaskan hubungan konseptual antara teks dan tindakan bermakna, khususnya gagasan bahwa tindakan dapat memperoleh kebermaknaan yang melampaui maksud awal pelakunya dan terbuka terhadap interpretasi.
[149] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 30. Ayat ini digunakan sebagai horizon normatif mengenai fitrah dan orientasi manusia, bukan sebagai klaim bahwa ayat tersebut merupakan teori psikologi mengenai pengalaman.

[150] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menempatkan konstruksi diri manusia dalam horizon penghambaan kepada Allah, sehingga "kitab diri" tidak dipahami sebagai otoritas yang berdiri di atas wahyu.
[151] 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). Karya ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai pembentukan jati diri melalui praktik spiritual dan transformasi kesadaran.
[152] Paul Ricoeur, Oneself as Another. Karya ini digunakan sebagai sumber utama untuk konsep identitas naratif, hermeneutika diri, tindakan, tanggung jawab, dan relasi dengan yang lain. Pengembangan istilah "kitab diri" sendiri merupakan konstruksi konseptual pembahasan ini, bukan istilah yang dinisbatkan kepada Ricoeur.
[153] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan untuk menetapkan batas epistemologis konsep "kitab diri", terutama agar metafora tersebut tidak berubah menjadi klaim bahwa manusia mampu mengetahui seluruh dimensi ruhaniahnya.
[154] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 30. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai fitrah manusia dan orientasi kepada agama yang lurus, sekaligus sebagai batas terhadap subjektivisme dalam penafsiran diri.
[155] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, edisi revisi ke-2 (New York: Crossroad, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pemahaman sebagai peristiwa hermeneutis yang berlangsung dalam bahasa, sejarah, pengalaman, dan horizon pemahaman, bukan sebagai prosedur netral yang sepenuhnya terpisah dari penafsir. (Google Books)
[156] Paul Ricœur, Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Karya ini menjadi sumber utama untuk pembahasan hermeneutika diri, identitas personal, tindakan, narasi, etika, dan persoalan ontologis mengenai diri. (University of Chicago Press)
[157] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa identitas diri terbentuk dalam horizon moral, sejarah, dan sumber-sumber makna yang memberi orientasi evaluatif terhadap kehidupan manusia. (Google Books)
[158] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menunjukkan bahwa pembacaan diri dalam perspektif Islam tidak terlepas dari orientasi pengabdian kepada Allah. (Quran.com)
[159] Paul Ricœur, Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Bagian mengenai identitas personal dan identitas naratif digunakan untuk menjelaskan bagaimana kesinambungan diri dipahami melalui konfigurasi naratif kehidupan. (Bibliovault)
[160] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, edisi revisi ke-2 (New York: Crossroad, 1989). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterlibatan sejarah, bahasa, tradisi, dan pra-pemahaman dalam proses memahami. (Google Books)
[161] 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 contoh sumber primer kontemporer mengenai hubungan praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam komunitas dzikir yang dikaji. (Penerbit Iman Rijalullah)
[162] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, edisi revisi ke-2 (New York: Crossroad, 1989). Sumber ini digunakan untuk menempatkan kesadaran dan pemahaman dalam horizon sejarah, bahasa, pengalaman, dan pra-pemahaman. (Google Books)

[163] Al-Qur'an, Q.S. al-Hashr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk pembahasan mengenai evaluasi diri dan keterarahan moral tindakan terhadap masa depan. (Quran.com)

[164] Paul Ricœur, Memory, History, Forgetting (Chicago: University of Chicago Press, 2004). Karya ini digunakan untuk menjelaskan struktur fenomenologis ingatan, hubungan ingatan dengan pengalaman masa lalu, berbagai bentuk penyalahgunaan ingatan, serta hubungan antara mengingat dan melupakan. (University of Chicago Press)

[165] Paul Ricœur, Memory, History, Forgetting (Chicago: University of Chicago Press, 2004). Karya ini digunakan untuk menjelaskan struktur fenomenologis ingatan, hubungan ingatan dengan pengalaman masa lalu, berbagai bentuk penyalahgunaan ingatan, serta hubungan antara mengingat dan melupakan. (University of Chicago Press)

[166] Paul Ricœur, Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Bagian tentang identitas personal dan identitas naratif digunakan untuk menjelaskan bagaimana kontinuitas diri dibangun melalui hubungan interpretatif antara berbagai fase kehidupan. (Bibliovault)

[167] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara identitas personal dan horizon evaluatif atau sumber moral yang memberi arti terhadap pengalaman hidup. (Google Books)

[168] Martha C. Nussbaum, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Karya ini digunakan untuk menjelaskan emosi sebagai respons yang mengandung penilaian mengenai hal-hal yang dianggap bernilai dan penting bagi kehidupan. (Cambridge University Press)

[169] 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 untuk memberikan contoh konkret mengenai hubungan praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam komunitas keagamaan tertentu. (Penerbit Iman Rijalullah)

[170] Paul Ricœur, Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Bagian mengenai hubungan tindakan dan agen digunakan untuk menjelaskan bahwa tindakan merupakan jalan hermeneutis menuju pemahaman diri, tetapi tidak identik secara total dengan identitas pelakunya. (Bibliovault)

[171] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara identitas, orientasi nilai, dan kemampuan manusia melakukan penilaian terhadap keinginannya sendiri. (Google Books)

[172] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1998). Karya ini digunakan sebagai sumber klasik untuk memahami pembinaan jiwa dan pembentukan orientasi moral melalui latihan spiritual dan etis dalam tradisi Islam.

[173] Paul Ricœur, Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Karya ini digunakan untuk memahami diri sebagai realitas yang bersifat refleksif, relasional, dan tidak sepenuhnya transparan bagi dirinya sendiri. (University of Chicago Press)

[174] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ke-3 (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pentingnya narasi kehidupan, praktik, kebajikan, dan arah kehidupan dalam memahami manusia sebagai agen moral. (University of Notre Dame)

[175] Paul Ricœur, Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Karya ini digunakan untuk menghubungkan bahasa, subjek yang berbicara, tindakan, identitas personal, dan identitas naratif dalam hermeneutika diri. (Bibliovault)

[176] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara bahasa identitas, penilaian moral, dan horizon makna yang membentuk pemahaman manusia tentang dirinya. (Google Books)

[177] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, edisi revisi ke-2 (New York: Crossroad, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan peran pra-pemahaman, sejarah, bahasa, dan horizon penafsir dalam proses memahami. (Google Books)

[178] Paul Ricœur, Memory, History, Forgetting (Chicago: University of Chicago Press, 2004). Sumber ini digunakan untuk membahas kemungkinan penyalahgunaan ingatan, manipulasi memori, serta hubungan antara ingatan, pelupaan, dan representasi pengalaman. (University of Chicago Press)

[179] Al-Qur'an, Q.S. al-Hashr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bagi pembahasan mengenai evaluasi diri dan perlunya mengarahkan penilaian atas kehidupan kepada konsekuensi moral tindakan. (Quran.com)

[180] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, edisi revisi ke-2 (New York: Crossroad, 1989). Karya ini digunakan untuk menegaskan sifat historis, dialogis, dan terbuka dari pemahaman hermeneutis serta keterbatasan klaim terhadap kepastian metodologis absolut. (Google Books)

[181] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa pembentukan identitas personal berlangsung dalam horizon moral, sejarah, dan sosial yang lebih luas daripada subjektivitas individual. (Google Books)

[182] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai dasar epistemologis untuk menegaskan bahwa pembahasan mengenai rūḥ memiliki batas pengetahuan dan tidak dapat direduksi menjadi klaim pengetahuan metafisik yang bersifat total. (Quran.com)

[183] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Risālah al-Qushayriyyah fī ʿIlm al-Taṣawwuf, dalam terjemahan Alexander D. Knysh, Al-Qushayri's Epistle on Sufism. Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan pembedaan fungsional antara nafs, qalb, rūḥ, dan sirr dalam terminologi tasawuf serta kehati-hatian dalam memperlakukan istilah-istilah tersebut sebagai struktur batin. (Ziauddin University Libraries)

[184] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini menjadi dasar tekstual untuk memahami nafs sebagai dimensi manusia yang memiliki kemungkinan moral dan membutuhkan proses penyucian, bukan sebagai dorongan yang semata-mata harus dihapus. (Quran.com)

[185] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memahami keterkaitan nafs, qalb, rūḥ, dan 'aql dalam pembahasan mengenai kehidupan batin, pembentukan akhlak, dan disiplin jiwa. Pembacaan akademik terhadap struktur tersebut juga menunjukkan bahwa istilah-istilah itu memiliki fungsi konseptual yang saling berhubungan, bukan sekadar menunjuk bagian-bagian tubuh metafisik. (E-Journal UIN SGD)

[186] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn, khususnya pembahasan tentang 'ajā'ib al-qalb. Karya ini digunakan untuk menjelaskan qalb sebagai pusat kehidupan batin yang berhubungan dengan pengetahuan, keadaan moral, dan proses transformasi manusia. (Al-Adabiyah)

[187] 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 untuk menunjukkan bagaimana praktik dzikir dan spiritualitas dipahami dalam suatu komunitas sebagai proses pembentukan kesadaran dan jati diri. (Penerbit Iman Rijalullah)

[188] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan 'aql dengan qalb, nafs, dan rūḥ sebagai perangkat kehidupan batin, sekaligus untuk menghindari penyempitan 'aql menjadi sekadar fungsi rasional dalam pengertian modern. (E-Journal UIN SGD)

[189] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 30. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menempatkan fitrah sebagai keadaan dasar manusia yang berkaitan dengan penciptaan dan keterarahan kepada agama yang lurus. (Quran.com)

[190] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Risālah al-Qushayriyyah fī ʿIlm al-Taṣawwuf, dalam terjemahan Alexander D. Knysh, Al-Qushayri's Epistle on Sufism. Bagian mengenai sirr digunakan untuk menjelaskan kedudukan istilah tersebut sebagai dimensi terdalam kehidupan batin dan hubungannya dengan pengalaman penyaksian serta relasi spiritual antara manusia dan Tuhan. (Ziauddin University Libraries)

[191] 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 contoh empiris-kontekstual mengenai hubungan antara praktik dzikir, pengalaman kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam komunitas tertentu; klaim komunitas tidak digeneralisasikan sebagai fakta metafisik universal. (ResearchGate)

[192] Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976). Karya ini berguna sebagai rujukan historis untuk menunjukkan bahwa istilah dan konsep mengenai manusia dalam pemikiran Islam berkembang melalui perdebatan kalam, filsafat, dan tradisi intelektual yang beragam. Karena itu, istilah antropologis Islam tidak sebaiknya diperlakukan sebagai satu sistem terminologis yang sepenuhnya seragam.

[193] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya Kitāb Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb (The Marvels of the Heart), trans. Walter James Skellie, The Marvels of the Heart: Book 21 of the Revival of the Religious Sciences (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010). Al-Ghazālī membahas qalb, rūḥ, nafs, dan '*aql dengan menunjukkan adanya beberapa penggunaan istilah dan hubungan konseptual di antara istilah-istilah tersebut. Rujukan ini menjadi dasar utama untuk menghindari anggapan bahwa keempat istilah tersebut harus selalu dipahami sebagai empat "organ" metafisik yang terpisah.

[194] Untuk fitrah, lihat Al-Qur'an, QS. al-Rūm [30]:30, yang menghubungkan fiṭrat Allāh dengan penciptaan manusia dan agama yang lurus. Untuk penggunaan istilah sirr dalam tradisi tasawuf, lihat Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), khususnya pembahasannya mengenai terminologi pengalaman batin dalam sufisme. Catatan ini penting karena sirr tidak memiliki kedudukan terminologis yang identik dengan qalb, nafs, atau rūḥ dalam seluruh literatur Islam; penggunaannya sangat bergantung pada tradisi dan penulis yang dibahas.

[195] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge: Book 1 of the Revival of the Religious Sciences, trans. Nabih Amin Faris (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1962). Al-Ghazālī memberikan perhatian besar terhadap hubungan antara ilmu, keadaan batin, niat, dan amal. Rujukan ini digunakan untuk mendukung gagasan bahwa transformasi keagamaan tidak

cukup dipahami sebagai akumulasi informasi, melainkan berkaitan dengan perubahan orientasi dan tindakan.

[196] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London Publishers, 1979). Buku ini relevan sebagai salah satu karya awal yang mengkritik penerapan kategori psikologi Barat secara tidak kritis terhadap manusia Muslim. Rujukan tersebut mendukung kehati-hatian metodologis dalam menggunakan kategori psikologi modern untuk menjelaskan konsep-konsep antropologis Islam. Buku ini sebaiknya digunakan sebagai rujukan kritik metodologis, bukan sebagai bukti bahwa istilah nafs, ‘*aql, dan qalb memiliki padanan psikologis modern yang persis.

[197] Stevan Harrell, “The Concept of Soul in Chinese Folk Religion,” The Journal of Asian Studies, 38, no. 3 (1979), 519–528. Artikel ini digunakan untuk menunjukkan bahwa konsep “jiwa” memiliki bentuk budaya yang spesifik dan berkaitan dengan konstruksi tentang kemanusiaan serta kepribadian, sehingga istilah soul tidak boleh diasumsikan sebagai kategori universal yang identik di semua kebudayaan. (Cambridge University Press)

[198] 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 contoh bahwa pembentukan jati diri spiritual berlangsung melalui praktik dan lingkungan komunitas, bukan semata-mata melalui keyakinan individual yang terisolasi. (Penerbit Iman Rijalullah)

[199] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Risālah al-Qushayriyyah fī ʿIlm al-Taṣawwuf, dalam terjemahan Alexander D. Knysh, Al-Qushayri’s Epistle on Sufism. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan adanya pembedaan fungsional antara sejumlah istilah batin dalam tasawuf sekaligus memperlihatkan bahwa terminologi tersebut perlu dibaca secara hati-hati, bukan sebagai anatomi metafisik yang seragam. (Ziauddin University Libraries)

[200] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Marvels of the Heart: Book 21 of the Revival of the Religious Sciences, trans. Walter James Skellie (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010). Bagian awal karya ini secara khusus membahas makna qalb, rūḥ, nafs, dan ‘*aql serta hubungan di antara istilah-istilah tersebut. Kajian modern mengenai ‘Ajā’ib al-Qalb juga menegaskan bahwa keempat istilah tersebut memiliki signifikasi masing-masing tetapi memiliki keterkaitan konseptual yang kuat. OpenAccess IHU

[201] Jules Janssens, “Al-Ghazālī between Philosophy (Falsafa) and Sufism (Taṣawwuf): His Complex Attitude in the Marvels of the Heart (‘Ajā’ib al-Qalb) of the Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn,” The Muslim World 101, no. 4 (2011): 614–632. Artikel ini penting karena menunjukkan kompleksitas pemikiran al-Ghazālī mengenai hubungan antara filsafat dan tasawuf dalam The Marvels of the Heart. DOI artikel yang terverifikasi adalah 10.1111/j.1478-1913.2011.01375.x. Wiley Online Library

[202] Paul Savage dan Henrika Franck, “The Self in the World: The Hermeneutic Phenomenology of Paul Ricoeur,” dalam The Oxford Handbook of Phenomenologies and Organization Studies (Oxford University Press, 2023), hlm. 146–160. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembacaan diri sebagai keberadaan yang berada dalam dunia, berhubungan dengan orang lain, bahasa, tindakan, ingatan, dan narasi. DOI yang terverifikasi: 10.1093/oxfordhb/9780192865755.013.9. OUP Academic

[203] Al-Ghazālī, The Marvels of the Heart. Dalam pembahasannya mengenai nafs, al-Ghazālī menggunakan istilah tersebut dalam lebih dari satu pengertian; karena itu, menyamakannya begitu saja dengan “hasrat” atau satu kategori psikologi modern akan terlalu menyederhanakan. Kajian mengenai karya tersebut juga mencatat adanya penggunaan nafs

untuk menunjuk aspek diri manusia yang berbeda sesuai konteks pembicaraan. OpenAccess IHU

[204] Al-Ghazālī, The Marvels of the Heart. Dalam kerangka al-Ghazālī, ‘*aql merupakan salah satu istilah penting dalam pembahasan kemampuan mengetahui manusia dan memiliki hubungan erat dengan pembahasan qalb, rūḥ, dan nafs. Karena itu, dalam model Kitab Diri ‘*aql digunakan sebagai kategori analitis untuk fungsi memahami dan menilai, bukan sebagai padanan sederhana bagi “rasio” dalam psikologi kontemporer. OpenAccess IHU

[205] Al-Qur’an, QS. al-Dhāriyāt [51]:56: “Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku.” Ayat ini menjadi sumber primer bagi klaim normatif mengenai orientasi ibadah manusia dalam perspektif Islam. Quran

[206] Al-Qur’an, QS. al-Rūm [30]:30. Ayat tersebut menghubungkan fiṭrat Allāh dengan penciptaan manusia dan agama yang lurus. Terjemahan Kementerian Agama Indonesia juga mempertahankan istilah fitrah sebagai konsep yang berkaitan dengan penciptaan manusia. Encyclopedia of the Noble Quran

[207] Paul Ricoeur, Oneself as Another, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Rujukan ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai identitas diri sebagai sesuatu yang dipahami melalui tindakan, waktu, relasi, tanggung jawab, dan interpretasi, bukan sebagai substansi yang sepenuhnya transparan bagi dirinya sendiri. Literatur Oxford mengenai Ricoeur juga menekankan hubungan antara identitas naratif, perubahan diri, dan berbagai faktor heteronom seperti biologis, kultural, dan etis. OUP Academic

[208] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975). Karya ini digunakan sebagai sumber sekunder untuk memahami terminologi dan pengalaman mistik dalam tradisi tasawuf. Dalam monograf ini, sirr tidak diperlakukan sebagai komponen universal yang memiliki satu definisi tunggal dalam semua aliran tasawuf, melainkan sebagai istilah yang penggunaannya harus dibaca sesuai konteks tradisi dan penulis.

[209] Paul Savage dan Henrika Franck, “The Self in the World: The Hermeneutic Phenomenology of Paul Ricoeur,” dalam The Oxford Handbook of Phenomenologies and Organization Studies (Oxford University Press, 2023), hlm. 146–160. Artikel tersebut menjelaskan bahwa Ricoeur memahami diri dalam hubungan timbal balik dengan dunia dan menempatkan bahasa, narasi, waktu, serta relasi dengan orang lain sebagai bagian penting dalam pemahaman diri. OUP Academic

[210] Endnote ini merupakan penegasan metodologis penulis. Model “Kitab Diri” bukan istilah yang diklaim sebagai doktrin al-Ghazālī, teori Ricoeur, atau doktrin Qur’ani. Al-Ghazālī digunakan sebagai salah satu sumber untuk memahami hubungan qalb–rūḥ–nafs–‘aql; Al-Qur’an sebagai sumber primer untuk fitrah dan orientasi ibadah; sedangkan sintesis yang menyatukan kategori-kategori tersebut dalam metafora “Kitab Diri” merupakan konstruksi konseptual monograf ini. Pemisahan antara sumber dan sintesis diperlukan agar atribusi akademiknya tidak berlebihan.

[211] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Consciousness.” Entri ini digunakan untuk menjelaskan problem filosofis kesadaran, terutama pembedaan antara kesadaran dan aspek mental non-sadar serta persoalan pengalaman subjektif.

[212] Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Phenomenological Approaches to Self-Consciousness.” Sumber ini digunakan untuk membedakan kesadaran-diri prareflektif dari

kesadaran-diri reflektif dan menjelaskan karakter pengalaman sebagai pengalaman yang hadir secara langsung bagi subjek.

[213] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk memahami jiwa sebagai ranah yang memiliki orientasi moral dan kemungkinan transformasi melalui penyucian atau pengotoran.

[214] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Self-Consciousness." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pengertian kesadaran diri sebagai kesadaran terhadap diri sendiri dan membedakannya dari kesadaran terhadap objek yang kebetulan merupakan diri sendiri.

[215] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness." Sumber ini mendukung pembedaan antara pengalaman-diri prareflektif dan refleksi eksplisit mengenai diri.

[216] Al-Qur'an, Q.S. al-Hashr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual bagi pembacaan refleksivitas moral sebagai kemampuan meninjau kembali tindakan dalam horizon pertanggungjawaban kepada Allah.

[217] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Moral Responsibility," edisi revisi 2024. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara tanggung jawab moral, kapasitas agen, dan tindakan yang berasal dari kemampuan pelaku.

[218] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini digunakan untuk membangun dasar tekstual mengenai dimensi moral jiwa dan hubungan antara orientasi moral dengan penyucian jiwa.

[219] Ninian Smart, Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (Berkeley: University of California Press, 1996). Karya ini digunakan untuk menempatkan pengalaman dan dimensi emosional dalam keseluruhan struktur kehidupan keagamaan, tanpa memisahkannya dari ritual, etika, narasi, sosialitas, dan dimensi lainnya.

[220] 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 contoh kajian empiris mengenai hubungan praktik spiritual, pengalaman batin, dan pembentukan jati diri; penggunaannya di sini tidak dimaksudkan sebagai pembuktian metafisis atas pengalaman spiritual.

[221] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays (New York: Basic Books, 1973). Karya ini digunakan untuk kerangka interpretatif mengenai agama sebagai sistem simbol yang memberi bentuk pada pemahaman manusia mengenai dunia dan kehidupannya.

[222] Ninian Smart, Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (Berkeley: University of California Press, 1996). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis kesadaran religius dari pengalaman individual menuju keseluruhan dimensi kehidupan keagamaan.

[223] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 30. Ayat ini digunakan sebagai landasan teologis untuk membahas keterhubungan antara keberagamaan dan konsep fitrah, tanpa menjadikannya sebagai teori psikologi modern.

[224] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays (New York: Basic Books, 1973). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa tindakan dan pemahaman manusia berlangsung dalam jaringan simbol dan makna sosial yang turut membentuk cara manusia memahami dirinya.

[225] 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 untuk menunjukkan hubungan yang dibahas penulis antara praktik spiritual dan pembentukan jati diri.

[226] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan karakter orang pertama dari pengalaman sadar dan perbedaan antara pengalaman subjek dengan pengamatan orang lain terhadap pengalaman tersebut.

[227] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays (New York: Basic Books, 1973). Karya ini digunakan untuk menempatkan tindakan dan pengalaman manusia dalam jaringan simbol serta makna budaya yang membentuk kehidupan sosial.

[228] Untuk pembedaan antara kesadaran dan kebebasan, lihat Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Free Will," yang membahas hubungan antara kehendak bebas, determinisme, kontrol, dan tanggung jawab moral. Sumber ini berguna sebagai rujukan pengantar filsafat kontemporer karena memperlihatkan bahwa kebebasan tidak memiliki satu definisi yang diterima secara universal.

[229] Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," The Journal of Philosophy 68, no. 1 (1971): 5–20. Frankfurt membedakan sekadar memiliki keinginan dari kemampuan memiliki second-order desires, yakni kemampuan merefleksikan keinginan dan menentukan keinginan mana yang ingin dijadikan dasar kehendak. DOI yang terverifikasi: 10.2307/2024717. Artikel ini sangat relevan untuk gagasan bahwa kebebasan tidak harus dipahami sebagai ketiadaan sebab, tetapi berkaitan dengan struktur reflektif kehendak.

[230] Peter Bieri, Das Handwerk der Freiheit: Über die Entdeckung des eigenen Willens (München: Hanser, 2001). Bieri mengembangkan pembahasan filosofis mengenai kebebasan sebagai persoalan bagaimana manusia berhubungan dengan keinginan, alasan, dan kehendaknya sendiri. Rujukan ini digunakan secara konseptual untuk memperkuat gagasan tentang jarak reflektif antara dorongan dan tindakan.

[231] Dan Zahavi, Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective (Cambridge, MA: MIT Press, 2005). Zahavi membahas persoalan kesadaran-diri dalam fenomenologi dan membedakan dimensi kesadaran-diri yang melekat pada pengalaman dari bentuk refleksi eksplisit terhadap pengalaman. Buku ini digunakan untuk memberikan dasar fenomenologis bagi pembedaan kesadaran prareflektif dan reflektif.

[232] Alfred R. Mele, Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will (Oxford: Oxford University Press, 2014). Mele mempertahankan kemungkinan kebebasan manusia sambil mengakui kompleksitas hubungan antara keputusan, sebab-sebab psikologis, dan kondisi yang memengaruhi tindakan. Rujukan ini dapat digunakan untuk menghindari penyamaan kebebasan dengan kebebasan absolut dari seluruh sebab.

[233] Al-Qur'an, QS. al-Najm [53]:39 dan QS. al-Baqarah [2]:286. QS. al-Najm [53]:39 menyatakan bahwa manusia memperoleh apa yang diusahakannya, sedangkan QS. al-Baqarah [2]:286 menyatakan bahwa Allah tidak membebani suatu jiwa melampaui kemampuannya. Kedua ayat digunakan sebagai dasar normatif mengenai usaha manusia, kemampuan, dan pertanggungjawaban. Ayat-ayat ini tidak dengan sendirinya menyelesaikan seluruh persoalan filosofis mengenai free will dan determinisme.

[234] Josef van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam, trans. John O'Kane, 6 vols. (Leiden: Brill, 2017–2020). Karya ini merupakan studi sejarah penting mengenai perkembangan teologi Islam awal, termasuk perdebatan mengenai tindakan manusia, kehendak, dan qadar. Rujukan ini digunakan untuk menegaskan bahwa persoalan kebebasan manusia dalam Islam mempunyai

sejarah intelektual internal yang kompleks dan tidak dapat direduksi menjadi satu posisi teologis.

[235] Aristoteles, Nicomachean Ethics, Book II. Aristoteles menghubungkan pembentukan karakter moral dengan kebiasaan tindakan. Untuk hubungan identitas dan narasi dalam filsafat kontemporer, lihat Paul Ricoeur, Oneself as Another, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Kedua rujukan digunakan untuk mendukung dua dimensi pembentukan diri: pembentukan karakter melalui praktik dan pemahaman diri melalui kontinuitas naratif.

[236] Paul Ricoeur, Oneself as Another, khususnya pembahasannya mengenai tindakan, tanggung jawab, identitas, dan relasi dengan orang lain. Rujukan ini digunakan untuk menghindari konsepsi diri yang sepenuhnya terisolasi dari dunia dan kondisi yang membentuk kehidupan manusia.

[237] Al-Qur'an, QS. al-Najm [53]:39 dan QS. al-Baqarah [2]:286. QS. al-Najm [53]:39 menyatakan bahwa manusia memperoleh apa yang diusahakannya, sedangkan QS. al-Baqarah [2]:286 menyatakan bahwa Allah tidak membebani suatu jiwa melampaui kemampuannya. Kedua ayat digunakan sebagai dasar normatif mengenai usaha manusia, kemampuan, dan pertanggungjawaban. Ayat-ayat ini tidak dengan sendirinya menyelesaikan seluruh persoalan filosofis mengenai free will dan determinisme.

[238] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Moral Responsibility," edisi revisi 2024. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara tanggung jawab moral, kapasitas agen, dan tindakan yang dapat diatribusikan kepada pelaku.

[239] Al-Qur'an, Q.S. al-Hashr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual mengenai refleksi terhadap tindakan dan orientasi masa depan dalam kerangka ketakwaan serta pertanggungjawaban manusia.

[240] Ninian Smart, Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (Berkeley: University of California Press, 1996). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa pengalaman keagamaan perlu dipahami bersama dimensi ritual, etis, naratif, sosial, material, dan lainnya sehingga transformasi tidak direduksi menjadi pengalaman batin semata.

[241] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai kemungkinan pembentukan dan penyucian jiwa serta konsekuensi moral dari proses tersebut.

[242] 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 untuk menghubungkan praktik spiritual dengan pembentukan jati diri, tanpa menggeneralisasikan kasus yang dikaji menjadi hukum universal mengenai transformasi spiritual.

[243] Ninian Smart, The Religious Experience, edisi ke-5 (Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 1996). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pengalaman keagamaan dalam hubungannya dengan berbagai dimensi kehidupan agama, bukan sebagai fenomena yang berdiri terpisah dari doktrin, ritual, etika, dan kehidupan sosial.

[244] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan sebagai sumber klasik untuk memahami pengalaman keagamaan dari perspektif pengalaman individual, psikologis, dan transformasi kehidupan.

[245] "Phenomenology of Religion," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, substantive revision 2022. Entri ini digunakan untuk membedakan karakter subjektif pengalaman

keagamaan, hubungan pengalaman dengan kerangka konseptual dan praktik, serta persoalan epistemik yang muncul dari pengalaman religius.

[246] "Phenomenology of Religion," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, substantive revision 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pengalaman religius sebagai pengalaman subjektif yang berhubungan dengan kerangka konseptual, praktik, emosi, dan pertanyaan mengenai makna epistemiknya.

[247] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai landasan epistemologis mengenai keterbatasan pengetahuan manusia dalam memahami rūḥ dan sebagai dasar bagi sikap intelektual yang tidak berlebihan dalam membahas pengalaman ruhani.

[248] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan untuk memahami signifikansi pengalaman keagamaan melalui konsekuensinya terhadap kehidupan dan orientasi personal, bukan hanya melalui keunikan fenomenanya.

[249] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini merupakan kumpulan Gifford Lectures yang disampaikan James di University of Edinburgh pada 1901–1902 dan menjadi salah satu karya klasik dalam psikologi agama serta studi pengalaman keagamaan. Data bibliografis edisi pertama terverifikasi melalui katalog dan reproduksi digital karya tersebut. en.wikisource.org+1

[250] Al-Qur'an, Q.S. al-Anfāl [8]: 2. Ayat tersebut menyebut bahwa ketika Allah disebut, hati orang beriman menjadi wajilah (bergetar/gentar), kemudian iman bertambah ketika ayat-ayat Allah dibacakan, dan mereka bertawakal kepada Tuhan mereka. Teks Arab dan beberapa terjemahan dapat diverifikasi melalui Quran.com dan Quranic Arabic Corpus. Quran.com+1

[251] Poin ini merupakan pembacaan interpretatif terhadap struktur ayat, bukan kutipan langsung dari tafsir tertentu. Karena itu, tidak diperlukan atribusi seolah-olah Al-Qur'an sendiri menggunakan istilah konseptual "takut religius" dalam pengertian fenomenologis modern.

[252] Rudolf Otto, The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational, trans. John W. Harvey (Oxford: Oxford University Press, 1925; edisi Jerman pertama, Das Heilige, 1917). Konsep numinous Otto menjadi salah satu konsep penting dalam studi pengalaman keagamaan, khususnya untuk menjelaskan pengalaman terhadap Yang Kudus sebagai sesuatu yang sekaligus menggentarkan dan memikat. Data mengenai karya dan edisi terjemahannya dapat diverifikasi melalui literatur akademik Oxford dan JSTOR. OUP Academic+1

[253] Gagasan tentang hubungan antara takut dan harap memiliki akar kuat dalam tradisi Islam. Secara konseptual, hubungan keduanya juga dapat dibaca sebagai dua orientasi terhadap masa depan: takut berhubungan dengan kemungkinan buruk yang hendak dihindari, sedangkan harap berhubungan dengan kemungkinan baik yang hendak diwujudkan. Kajian filsafat kontemporer mengenai hubungan konseptual antara hope dan fear juga membahas hubungan struktural kedua sikap tersebut. cambridge.org

[254] Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī, Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, no. 443, "Chapter: Combining Hope and Fear (of Allah)." Hadis yang dicantumkan berasal dari Abū Hurairah dan dinisbatkan kepada Ṣaḥīḥ Muslim. Rujukan nomor hadis dan pengelompokan bab dapat diverifikasi melalui Sunnah.com. sunnah.com

[255] Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah, Sunan Ibn Mājah, Kitāb al-Zuhd, no. 4261. Hadis tersebut meriwayatkan dialog Nabi Muhammad dengan seorang pemuda yang sedang menghadapi kematian dan menyatakan bahwa ia berharap kepada Allah sekaligus takut terhadap dosa-

dosanya. Sunnah.com mencatat hadis tersebut sebagai ḥasan menurut penilaian Darussalam. sunnah.com

[256] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), khususnya pembahasan mengenai cinta kepada Allah (Kitāb al-Maḥabbah wa al-Shawq wa al-Uns wa al-Riḍā) dalam bagian tentang amal-amal hati. Untuk penulisan akademik, judul dan struktur karya sebaiknya dicantumkan berdasarkan edisi Arab atau terjemahan yang benar-benar digunakan oleh penulis. Saya sengaja tidak memberikan nomor halaman karena pagination berbeda antar-edisi dan nomor halaman yang tidak disesuaikan dengan edisi akan berisiko tidak akurat.

[257] Hadis qudsi tentang cinta Allah kepada seorang hamba terdapat dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Riqāq, hadis tentang walī Allah yang dimulai dengan "Whoever shows hostility to a friend of Mine..." dan dilanjutkan dengan gambaran tentang kewajiban-kewajiban, amalan sunnah, serta kecintaan Allah kepada hamba. Untuk menjaga ketepatan akademik, nomor hadis sebaiknya disesuaikan dengan edisi database atau cetakan yang dipakai dalam daftar pustaka akhir.

[258] Melissa Raphael, Rudolf Otto and the Concept of Holiness (Oxford: Oxford University Press, 1997). Raphael menjelaskan posisi Otto dalam sejarah pemikiran tentang kekudusan serta kontribusinya terhadap studi agama, psikologi agama, filsafat agama, dan teologi. Bab tentang kontribusi Otto terhadap konsep holiness tercatat pada halaman 60–84. OUP Academic

[259] John Corrigan, Emotions and Monotheism (Cambridge: Cambridge University Press, 2025). Karya ini secara khusus membahas hubungan antara emosi dan agama-agama monoteistik dan memperingatkan bahwa kehidupan afektif tidak cukup dipahami hanya dengan membuat daftar emosi seperti cinta, malu, duka, marah, dan sebagainya, melainkan perlu ditempatkan dalam konstruksi pengalaman religius yang lebih luas. Informasi bibliografis dan cuplikan resmi tersedia dari Cambridge University Press. assets.cambridge.org

[260] James H. Leuba, "The Development of Emotion in Religion," Harvard Theological Review 5, no. 4 (1912): 524–543. Leuba mengkritik kecenderungan menjadikan satu emosi tertentu—misalnya takut, cinta, atau takzim—sebagai ciri tunggal agama. Ia menekankan bahwa emosi religius berlangsung dalam pengalaman manusia yang melibatkan perasaan, pemikiran, dan kehendak secara bersamaan. DOI artikel tersebut adalah 10.1017/S0017816000016485. cambridge.org

[261] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Biografi dan Pemikiran," Yedi Supriadi, situs resmi. Sumber tersebut memperkenalkan pemikiran Yedi Supriadi mengenai intuisi, spiritualitas, tasawuf, jiwa, kesadaran, dan pembentukan jati diri. Karena ini merupakan situs resmi penulis/pemikir yang bersangkutan, sumber tersebut paling tepat digunakan sebagai sumber primer untuk menjelaskan pemikirannya sendiri, bukan sebagai bukti independen mengenai validitas semua klaimnya. yedisupriadi.com

[262] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam, PDF yang tersedia melalui situs resmi Yedi Supriadi. Materi tersebut membahas tazkiyah, pembentukan karakter, fungsi manusia sebagai khalifah, serta hubungan dimensi batin dengan tindakan moral; di dalamnya juga terdapat pembahasan mengenai hadis tentang hati dan niat. Karena dokumen tersedia langsung melalui situs resmi, metadata dan isi dokumen dapat diperiksa kembali pada sumber aslinya. yedisupriadi.com

[263] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), khususnya pembahasan tentang agama personal dan doa.

James menggambarkan agama personal sebagai pengalaman manusia dalam relasi dengan realitas yang dipandang lebih tinggi; ia juga membahas doa sebagai salah satu bentuk utama pengalaman religius personal. Edisi digital yang dapat diverifikasi memuat teks kuliah asli James tahun 1901–1902. Wikisource+1

[264] Friedrich Heiler, Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion, edisi ke-2 (Oxford: Oxford University Press, 1932). Buku ini merupakan studi klasik mengenai doa dari perspektif sejarah agama dan psikologi agama; daftar isinya secara eksplisit mencakup motif doa, bentuk doa, isi doa, sikap dan gestur, serta konsepsi mengenai realitas yang menjadi tujuan doa. Google Books+1

[265] Ibid. Heiler menempatkan doa dalam konteks yang luas, mencakup bentuk-bentuk doa personal dan komunal serta berbagai tradisi keagamaan. Karena itu, rujukan ini digunakan untuk mendukung pernyataan mengenai keterkaitan doa dengan bahasa, bentuk, sikap, dan tradisi keagamaan; bukan untuk menyatakan bahwa semua bentuk doa memiliki struktur teologis yang identik. Google Books

[266] Bruce Ellis Benson dan Norman Wirzba, eds., The Phenomenology of Prayer (New York: Fordham University Press, 2005). Buku ini secara khusus membahas doa dari perspektif fenomenologi, termasuk relasi doa dengan yang ilahi, transformasi keinginan dan tindakan, kognisi, serta persoalan subjektivitas. Metadata penerbit dan DOI tersedia melalui Oxford Academic/Fordham Scholarship Online: DOI 10.5422/fso/9780823224951.001.0001. JSTOR+2

[267] Al-Qur'an, Q.S. al-Taghābun [64]: 4. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah mengetahui apa yang terdapat di langit dan bumi, apa yang disembunyikan dan dinyatakan manusia, serta apa yang terdapat dalam hati. Rujukan ini menjadi dasar Qur'ani untuk membedakan doa sebagai relasi/penghambaan dari gagasan bahwa manusia memberikan informasi baru kepada Tuhan. Koran-Korpus

[268] Friedrich Heiler, Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion, edisi ke-2 (Oxford: Oxford University Press, 1932). Buku ini merupakan studi klasik mengenai doa dari perspektif sejarah agama dan psikologi agama; daftar isinya secara eksplisit mencakup motif doa, bentuk doa, isi doa, sikap dan gestur, serta konsepsi mengenai realitas yang menjadi tujuan doa. Google Books+1

[269] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah [2]: 186. Ayat ini secara eksplisit menyatakan kedekatan Allah dan respons-Nya terhadap doa orang yang berdoa, sekaligus menghubungkan doa dengan iman dan respons manusia terhadap panggilan Allah. Quran+1

[270] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, no. 1479; lihat juga al-Tirmidhī, Jāmi' al-Tirmidhī, no. 3372. Riwayat dari al-Nu'mān ibn Bashīr menyatakan: "al-du'ā'u huwa al-'ibādah" ("doa adalah ibadah"). Pada Sunnah.com, riwayat Abū Dāwūd 1479 dinilai ṣaḥīḥ oleh al-Albānī, sedangkan riwayat al-Tirmidhī 3372 tercantum sebagai ḥasan ṣaḥīḥ dalam penilaian al-Tirmidhī. Ini lebih aman digunakan daripada ungkapan populer "al-du'ā'u mukhkh al-'ibādah", karena versi terakhir pada halaman Sunnah.com tercatat memiliki penilaian lemah dalam riwayat yang ditampilkan. Sunnah+2

[271] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd [13]: 28. Ayat tersebut menyatakan bahwa hati orang-orang beriman memperoleh ketenteraman melalui dzikrullah. Rujukan digital Quranic Arabic Corpus juga memuat teks Arab dan beberapa terjemahan bahasa Inggris sehingga ayat dapat diverifikasi secara langsung. Koran-Korpus+1

[272] Bruce Ellis Benson dan Norman Wirzba, eds., The Phenomenology of Prayer. Salah satu bagian utama buku ini secara eksplisit membahas "Prayer as the Posture of the Decentered Self", "Becoming What We Pray", dan "Attention and Responsibility: The Work of Prayer".

Struktur tersebut mendukung pembacaan doa sebagai praktik yang bukan hanya mengungkapkan keinginan, tetapi juga berpotensi mengubah posisi dan orientasi subjek yang berdoa. DOI+1

[273] Beata Zarzycka dan Dariusz Krok, "Disclosure to God as a Mediator Between Private Prayer and Psychological Well-Being in a Christian Sample," Journal of Religion and Health 60 (2021): 1083–1095. DOI: 10.1007/s10943-020-01107-3. Studi ini meneliti hubungan antara doa pribadi, keterbukaan kepada Tuhan (disclosure to God), dan kesejahteraan psikologis. Karena penelitian dilakukan pada sampel Kristen, hasilnya tidak boleh digeneralisasikan begitu saja kepada seluruh tradisi agama; dalam naskah ini sumber tersebut digunakan hanya untuk memperkuat kemungkinan dimensi relasional dan psikologis dari doa. DOI

[274] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, no. 1479; lihat juga al-Tirmidhī, Jāmiʿ al-Tirmidhī, no. 3372. Riwayat dari al-Nuʿmān ibn Bashīr menyatakan: "al-duʿāʾu huwa al-ʿibādah" ("doa adalah ibadah"). Pada Sunnah.com, riwayat Abū Dāwūd 1479 dinilai ṣaḥīḥ oleh al-Albānī, sedangkan riwayat al-Tirmidhī 3372 tercantum sebagai ḥasan ṣaḥīḥ dalam penilaian al-Tirmidhī. Ini lebih aman digunakan daripada ungkapan populer "al-duʿāʾu mukhkh al-ʿibādah", karena versi terakhir pada halaman Sunnah.com tercatat memiliki penilaian lemah dalam riwayat yang ditampilkan. Sunnah+2

[275] Bruce Ellis Benson dan Norman Wirzba, eds., The Phenomenology of Prayer (New York: Fordham University Press, 2005). Buku ini secara khusus membahas doa dari perspektif fenomenologi, termasuk relasi doa dengan yang ilahi, transformasi keinginan dan tindakan, kognisi, serta persoalan subjektivitas. Metadata penerbit dan DOI tersedia melalui Oxford Academic/Fordham Scholarship Online: DOI 10.5422/fso/9780823224951.001.0001. JSTOR+2

[276] Kenneth I. Pargament, Nalini Tarakeshwar, Christopher G. Ellison, dan Keith M. Wulff, "Religious Coping Among the Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members," Journal for the Scientific Study of Religion 40, no. 3 (2001): 497–513. DOI: 10.1111/0021-8294.00073. Penelitian ini penting untuk menjaga keseimbangan akademik karena menunjukkan bahwa hubungan antara agama, religious coping, dan kesejahteraan perlu dilihat secara empiris dan kontekstual, bukan diasumsikan selalu menghasilkan dampak positif yang sama. Wiley Online Library

[277] 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. Artikel ini tercatat dalam GARUDA dan metadata publikasi menunjukkan penulis, jurnal, volume, nomor, tanggal publikasi, serta halaman yang sesuai. Versi lain juga tersedia melalui SSRN dengan DOI 10.2139/ssrn.4828344; untuk naskah akademik, saya menyarankan menggunakan versi jurnal UIN/GARUDA sebagai rujukan utama dan SSRN hanya sebagai akses alternatif. Garuda+2

[278] Bruce Ellis Benson dan Norman Wirzba, eds., The Phenomenology of Prayer (New York: Fordham University Press, 2005). Buku ini secara khusus membahas doa dari perspektif fenomenologi, termasuk relasi doa dengan yang ilahi, transformasi keinginan dan tindakan, kognisi, serta persoalan subjektivitas. Metadata penerbit dan DOI tersedia melalui Oxford Academic/Fordham Scholarship Online: DOI 10.5422/fso/9780823224951.001.0001. JSTOR+2

[279] Bruce Ellis Benson dan Norman Wirzba, eds., The Phenomenology of Prayer. Salah satu bagian utama buku ini secara eksplisit membahas "Prayer as the Posture of the Decentered

Self", "Becoming What We Pray", dan "Attention and Responsibility: The Work of Prayer". Struktur tersebut mendukung pembacaan doa sebagai praktik yang bukan hanya mengungkapkan keinginan, tetapi juga berpotensi mengubah posisi dan orientasi subjek yang berdoa. DOI+1

[280] Kenneth I. Pargament, Nalini Tarakeshwar, Christopher G. Ellison, dan Keith M. Wulff, "Religious Coping Among the Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members," Journal for the Scientific Study of Religion 40, no. 3 (2001): 497–513. DOI: 10.1111/0021-8294.00073. Penelitian ini penting untuk menjaga keseimbangan akademik karena menunjukkan bahwa hubungan antara agama, religious coping, dan kesejahteraan perlu dilihat secara empiris dan kontekstual, bukan diasumsikan selalu menghasilkan dampak positif yang sama. Wiley Online Library

[281] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai hubungan antara dzikrullah dan ketenteraman hati.

[282] 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 untuk menggambarkan praktik dzikir dan meditasi dalam komunitas tertentu serta kaitannya dengan kesadaran dan pembentukan jati diri sebagaimana dilaporkan oleh penulisnya.

[283] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan untuk memahami pengalaman religius yang intens dari perspektif pengalaman manusia dan konsekuensi transformasionalnya tanpa menjadikan pengalaman subjektif sebagai bukti metafisis otomatis.

[284] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf, diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh (Reading: Garnet Publishing, 2007). Karya ini digunakan sebagai sumber primer klasik-terjemahan untuk memahami kosakata, praktik, disiplin, dan pengalaman dalam tradisi tasawuf serta hubungan pengalaman spiritual dengan pembentukan etika.

[285] 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. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai hubungan praktik spiritual, pengalaman kesadaran, komunitas dzikir, dan pembentukan jati diri dalam konteks empiris tertentu.

[286] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pentingnya konsekuensi pengalaman religius terhadap kehidupan konkret dan perubahan orientasi personal.

[287] 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. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara praktik spiritual, disiplin tasawuf, kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam konteks komunitas yang dikaji.

[288] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai dasar bagi kerendahan hati epistemologis dalam menilai klaim pengetahuan mengenai realitas ruhani.

[289] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf, diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh (Reading: Garnet Publishing, 2007).

Karya ini digunakan untuk menunjukkan bahwa pengalaman mistikal dalam tradisi tasawuf berada dalam jaringan istilah, latihan, etika, dan tradisi keilmuan, bukan semata-mata otoritas pengalaman individual.

[290] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan untuk menempatkan pengalaman keagamaan sebagai data penting mengenai kehidupan manusia sekaligus membedakan studi pengalaman dari pembuktian metafisis atas objek pengalaman.

[291] "Phenomenology of Religion," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, substantive revision 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pengalaman subjektif, doktrin, praktik, emosi, dan persoalan epistemologis dalam studi pengalaman keagamaan.

[292] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf, diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh (Reading: Garnet Publishing, 2007). Karya ini digunakan sebagai sumber primer tradisi tasawuf untuk menunjukkan bahwa pengalaman spiritual berada dalam hubungan erat dengan disiplin, etika, dan pembentukan kehidupan sufi.

[293] Al-Qur'an, Q.S. al-Anfāl 8: 2. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual bahwa pengalaman afektif berupa getaran hati ketika mengingat Allah dapat menjadi bagian dari pengalaman iman dan berhubungan dengan peningkatan iman serta tawakal.

[294] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan untuk memberikan batas epistemologis terhadap klaim manusia mengenai realitas ruhani dan untuk menegaskan pentingnya kerendahan hati dalam menilai pengalaman keagamaan.

[295] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai dasar untuk menjelaskan keterbatasan epistemologis manusia dalam memahami rūḥ dan pentingnya membedakan antara pengetahuan wahyu dengan spekulasi manusia.

[296] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, 1902). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pengalaman keagamaan individual sebagai fenomena manusia yang memiliki keragaman bentuk dan konsekuensi psikologis, tanpa menjadikannya secara otomatis sebagai ukuran kebenaran teologis.

[297] Al-Qur'an, Q.S. Fuṣṣilat 41: 53. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual bagi pembahasan mengenai tanda-tanda Allah pada cakrawala dan dalam diri manusia.

[298] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Hermeneutics," revisi 30 April 2025. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa pemahaman terhadap pengalaman, tindakan, dan teks berlangsung melalui proses interpretasi dan karena itu tidak identik dengan objek yang ditafsirkan.

[299] Al-Qur'an, Q.S. Fuṣṣilat 41: 53. Ayat ini digunakan untuk mendukung pembacaan diri sebagai salah satu medan refleksi terhadap tanda-tanda Allah.

[300] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Hermeneutics," revisi 30 April 2025. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan sifat interpretatif pemahaman manusia dan keterlibatan horizon penafsir dalam proses memahami teks serta pengalaman.

[301] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, 1902). Karya ini digunakan untuk menjelaskan keragaman pengalaman keagamaan individual dan perubahan psikologis yang dapat menyertainya.

[302] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Phenomenology of Religion," revisi 2 November 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pengalaman keagamaan, subjektivitas, kerangka konseptual, doktrin, praktik, dan dimensi afektif. \

[303] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1989). Gadamer merupakan salah satu tokoh utama hermeneutika filosofis abad ke-20. Pokok penting pemikirannya adalah bahwa pemahaman berlangsung dalam kondisi historis dan linguistik tertentu, bukan dari posisi pengamat yang sepenuhnya bebas dari sejarah. Kajian akademik Oxford juga mengidentifikasi prejudice, horizon, bahasa, dan dialog sebagai tema sentral dalam Truth and Method. OUP Academic+1

[304] Paul K. Moser, "Religious Experience Interpreted," dalam Understanding Religious Experience: From Conviction to Life's Meaning (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 42–99, DOI: 10.1017/9781108558785.003. Moser secara eksplisit membahas pengalaman keagamaan dalam kaitannya dengan interpretasi, makna, dan sense-making. Data bibliografis dan DOI dapat diverifikasi melalui Cambridge University Press. cambridge.org

[305] Paul Ricœur, The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics, ed. Don Ihde (Evanston: Northwestern University Press, 2007). Edisi ini memuat kumpulan esai Ricœur mengenai strukturalisme, hermeneutika, agama, simbolisme, dan konflik interpretasi. Northwestern University Press mencatat karya tersebut sebagai kumpulan 22 esai Ricœur. Northwestern University Press

[306] Paul Ricœur, The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics, ed. Don Ihde (Evanston: Northwestern University Press, 2007). Edisi ini memuat kumpulan esai Ricœur mengenai strukturalisme, hermeneutika, agama, simbolisme, dan konflik interpretasi. Northwestern University Press mencatat karya tersebut sebagai kumpulan 22 esai Ricœur. Northwestern University Press

[307] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 7. Ayat tersebut secara eksplisit menyebut adanya āyāt muḥkamāt dan ukhar mutashābihāt. Teks Arab ayat dapat diverifikasi melalui Quran.com. Quran.com+1

[308] Catatan penting: pernyataan bahwa Q.S. Āli 'Imrān [3]: 7 "menunjukkan bahwa hubungan manusia dengan teks mengandung persoalan interpretasi" merupakan inferensi hermeneutis penulis, bukan pernyataan literal ayat. Karena itu, formulasi dalam naskah sengaja dibuat sebagai "dapat menjadi dasar bagi kehati-hatian hermeneutis", bukan sebagai klaim bahwa ayat tersebut secara langsung mengajarkan teori hermeneutika modern.

[309] Gadamer menolak gagasan bahwa penafsir dapat memulai pemahaman dari posisi yang sepenuhnya bebas dari sejarah dan prasangka. Dalam kajian tentang Truth and Method, konsep enabling power of prejudice dan fusion of horizons merupakan bagian penting dari teorinya mengenai pemahaman. OUP Academic+1

[310] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, 2nd rev. ed. Konsep fusion of horizons (Horizontverschmelzung) digunakan dalam menjelaskan hubungan antara horizon penafsir dan horizon teks/tradisi. Literatur Oxford mengenai Gadamer secara khusus menjelaskan interpretasi sebagai perjumpaan antara horizon masa lalu dan masa kini. OUP Academic

[311] Paul Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976). Dalam teori Ricœur, teks tidak sekadar menjadi wadah bagi maksud subjektif pembaca; interpretasi memungkinkan teks membuka dunia makna yang dapat dipertimbangkan dan sekaligus menguji asumsi penafsir. Penjelasan akademik tentang teori teks Ricœur menegaskan bahwa interpretasi harus memungkinkan penafsir diuji dan dikoreksi oleh teks yang sedang dibaca. plato.stanford.edu+1

[312] Paul K. Moser, Understanding Religious Experience: From Conviction to Life's Meaning (Cambridge: Cambridge University Press, 2019). Struktur buku tersebut memperlihatkan

bahwa pengalaman religius dibahas secara terpisah dari persoalan bagaimana pengalaman itu ditafsirkan dan bagaimana ia memperoleh signifikansi teologis maupun filosofis. cambridge.org

[313] Jennifer L. Dornan, "Beyond Belief: Religious Experience, Ritual, and Cultural Neuro-phenomenology in the Interpretation of Past Religious Systems," Cambridge Archaeological Journal (2004). Dornan menunjukkan pentingnya menghubungkan pengalaman religius dengan simbol, ritual, kekuasaan, keyakinan, serta konteks budaya, sehingga pengalaman tidak direduksi menjadi satu variabel tunggal. cambridge.org

[314] Robyn Horner, "A Hermeneutic-Phenomenological Approach to Theology," dalam The Experience of God (Cambridge: Cambridge University Press, 2022). Horner secara eksplisit membahas hermeneutika fenomenologis sebagai pendekatan yang menghubungkan deskripsi pengalaman dengan analisis interpretatif. cambridge.org

[315] Bjørn Torgrim Ramberg dan Kristin Gjesdal, "Hermeneutics," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Entri ini menjelaskan perkembangan hermeneutika dari Schleiermacher dan Dilthey hingga Heidegger, Gadamer, dan Ricœur. Dalam pembahasan Ricœur, hermeneutika dipahami sebagai proses mediasi dan negosiasi yang tidak sekadar menghapus konflik interpretasi; pemahaman juga tetap terbuka terhadap kritik. plato.stanford.edu+1.

[316] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Phenomenology of Religion," revisi 2 November 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pengalaman keagamaan, doktrin, kerangka konseptual, praktik, dan emosi.

[317] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, 1902). Karya ini digunakan untuk memberikan landasan klasik bagi pembahasan pengalaman keagamaan individual dan konsekuensi psikologisnya.

[318] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Phenomenology of Religion," revisi 2 November 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan subjektivitas pengalaman keagamaan serta hubungan pengalaman dengan doktrin, praktik, emosi, dan konteks material.

[319] 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 keagamaan individual dan pentingnya memperhatikan dimensi pengalaman subjektif dalam kajian agama.

[320] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Phenomenology of Religion," revisi 2 November 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan subjektivitas pengalaman keagamaan serta hubungan pengalaman dengan doktrin, praktik, emosi, dan konteks material.

[321] William Alston, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991); Richard Swinburne, The Existence of God, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 2004); Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (New York: Oxford University Press, 2000). Perdebatan mengenai pengalaman religius sebagai dasar pembenaran keyakinan merupakan salah satu isu utama epistemologi agama. Ringkasan akademik Stanford Encyclopedia of Philosophy mengonfirmasi bahwa Alston, Plantinga, dan Swinburne termasuk tokoh penting yang mempertahankan signifikansi epistemik pengalaman religius, sementara sejumlah filsuf lain mengajukan keberatan terhadapnya. plato.stanford.edu+1

[322] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), khususnya kuliah tentang pengalaman mistik. James mengidentifikasi noetic quality sebagai salah satu ciri pengalaman mistik: pengalaman tersebut dialami subjek sebagai keadaan yang memberikan pengetahuan. Namun, James juga membahas keterbatasan pengalaman tersebut sebagai dasar pembuktian bagi orang

lain. Data mengenai argumen James dan struktur Varieties dapat diverifikasi melalui Stanford Encyclopedia of Philosophy. plato.stanford.edu

[323] Untuk peta perdebatan tersebut, lihat William Alston, Perceiving God; Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief; Richard Swinburne, The Existence of God, 2nd ed. Stanford Encyclopedia of Philosophy juga mencatat bahwa persoalan utama meliputi reliabilitas pengalaman, keberagaman pengalaman religius, kemungkinan penjelasan naturalistik, dan apakah pengalaman tersebut memberi pembenaran hanya kepada subjek atau juga kepada orang lain. plato.stanford.edu+1

[324] Robert C. Fuller, Religion and Psychology (Durham, NC: Duke University Press, 1994), dapat dibaca bersama kajian fenomenologi agama kontemporer mengenai hubungan antara pengalaman, kerangka konseptual, doktrin agama, dan praktik. Stanford Encyclopedia of Philosophy secara eksplisit membahas pertanyaan apakah pengalaman religius merupakan pengalaman yang secara fenomenologis universal ataukah telah dipengaruhi oleh bahasa dan doktrin tradisi tertentu. plato.stanford.edu

[325] Ann Taves, "Floating Signifiers and the Scientific Study of Experiences," dalam The Oxford Handbook of Psychedelic, Religious, Spiritual, and Mystical Experiences, ed. David B. Yaden dan Michiel van Elk (Oxford: Oxford University Press, 2024), DOI: 10.1093/oxfordhb/9780192844064.013.21. Taves membedakan karakter fenomenologis pengalaman dari cara pengalaman tersebut diberi penilaian atau interpretasi (appraisal). Pembedaan ini sangat relevan untuk membedakan "apa yang dialami" dari "apa yang diyakini sebagai arti pengalaman tersebut." OUP Academic

[326] The Epistemology of Religion, Stanford Encyclopedia of Philosophy, substantive revision 2025. Entri tersebut secara eksplisit memasukkan persoalan problematic expertise, privasi pengalaman, ketidaksepakatan, pengalaman religius, dan sensus divinitatis dalam epistemologi agama. plato.stanford.edu

[327] Untuk pembedaan antara pembenaran pengalaman bagi subjek dan nilai kesaksiannya bagi orang lain, lihat Religious Experience, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Literatur tersebut menjelaskan posisi James bahwa pengalaman mistik mempunyai otoritas langsung bagi orang yang mengalaminya, tetapi tidak otomatis memberikan dasar yang sama kepada orang yang hanya menerima laporan tentang pengalaman tersebut. plato.stanford.edu

[328] Daniel Kahneman, Paul Slovic, dan Amos Tversky, eds., Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Buku ini merupakan karya klasik dalam penelitian mengenai heuristik dan bias dalam penilaian manusia. Untuk naskah ini, konsep confirmation bias digunakan sebagai analogi metodologis untuk menunjukkan bahwa manusia dapat memproses informasi secara selektif sesuai dengan keyakinan yang telah dimiliki; konsep tersebut tidak boleh dipakai untuk menyimpulkan bahwa seluruh pengalaman spiritual hanyalah bias psikologis.

[329] Untuk peta perdebatan tersebut, lihat William Alston, Perceiving God; Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief; Richard Swinburne, The Existence of God, 2nd ed. Stanford Encyclopedia of Philosophy juga mencatat bahwa persoalan utama meliputi reliabilitas pengalaman, keberagaman pengalaman religius, kemungkinan penjelasan naturalistik, dan apakah pengalaman tersebut memberi pembenaran hanya kepada subjek atau juga kepada orang lain. plato.stanford.edu+1

[330] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 7. Ayat tersebut membedakan muḥkamāt dan mutashābihāt serta menyebut adanya orang-orang yang mengikuti ayat-ayat mutasyabih dengan tujuan mencari fitnah dan takwil. Teks ayat dapat diverifikasi melalui Quran.com. plato.stanford.edu

[331] "Phenomenology of Religion," Stanford Encyclopedia of Philosophy, substantive revision 2022. Entri tersebut secara khusus membahas hubungan pengalaman religius dengan kerangka konseptual, doktrin, praktik, emosi, dan pertanyaan apakah pengalaman mistik melampaui batas tradisi atau justru dibentuk oleh asumsi doktrinal dan budaya tertentu. plato.stanford.edu

[332] William James, The Varieties of Religious Experience (1902). James secara metodologis memusatkan perhatian pada pengalaman, perasaan, dan tindakan individu dalam relasinya dengan apa yang dianggap ilahi. Ia tidak menyatakan bahwa semua pengalaman religius otomatis membuktikan seluruh doktrin agama; justru persoalan hubungan antara pengalaman dan kebenaran menjadi bagian dari refleksi filosofisnya. plato.stanford.edu

[333] Untuk gambaran seimbang mengenai posisi pro dan kontra terhadap nilai epistemik pengalaman religius, lihat "Religious Experience," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Entri tersebut memetakan argumen dari Swinburne, Alston, Plantinga, dan lainnya sekaligus kritik dari Michael Martin, J. L. Mackie, Kai Nielsen, Matthew Bagger, John Schellenberg, William Rowe, dan Graham Oppy. plato.stanford.edu+1

[334] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Dinamika Kepribadian Islam, materi yang tersedia melalui situs resmi Yedi Supriadi. Dokumen tersebut secara eksplisit mempunyai bagian "Spiritualitas, Dzikir, dan Intuisi dalam Pembentukan Jati Diri" dan membahas dzikir sebagai sarana kesadaran spiritual serta intuisi sebagai bagian dari kesadaran batin. Karena sumber berasal dari situs resmi pemikir yang bersangkutan, ia tepat digunakan sebagai sumber primer untuk merepresentasikan pemikirannya sendiri, bukan sebagai verifikasi independen terhadap kebenaran seluruh klaimnya. yedisupriadi.com

[335] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami, materi yang tersedia melalui situs resmi Yedi Supriadi. Dokumen tersebut menghubungkan konsep diri Islami dengan kesadaran terhadap Allah, tujuan penciptaan manusia, ibadah, dan ketergantungan manusia kepada Tuhan. yedisupriadi.com

[336] William James, The Varieties of Religious Experience; lihat pula pembahasan tentang fruit test dalam "Mysticism," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dalam tradisi pragmatis James, konsekuensi positif pengalaman dalam kehidupan seseorang dapat menjadi salah satu pertimbangan dalam menilai signifikansi pengalaman mistik. Namun, konsekuensi etis tidak dengan sendirinya merupakan pembuktian logis atas kebenaran metafisik suatu pengalaman. plato.stanford.edu

[337] Mina M. al-Lami dan Yousif H. al-Shamali, "Religious Authority beyond Domination and Discipline: Epistemic Authority and Its Vernacular Uses in the Shi'i Diaspora," Comparative Studies in Society and History (Cambridge University Press, 2023). Artikel ini sangat relevan untuk pembedaan antara otoritas epistemik (authority on) dan otoritas untuk memerintah (authority over). Penulis juga menekankan bahwa otoritas keagamaan tidak selalu harus dipahami sebagai bentuk dominasi. Artikel tersedia secara terbuka melalui Cambridge University Press. cambridge.org+1

[338] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' [4]: 59. Ayat tersebut memerintahkan orang beriman untuk menaati Allah, Rasul, dan ulī al-amr; ketika terjadi perselisihan, persoalan tersebut diperintahkan untuk dikembalikan kepada Allah dan Rasul. Karena itu, ayat ini relevan untuk membedakan otoritas manusia dari sumber normatif tertinggi dalam Islam. Quran+1

[339] C. Mantzavinos, "Hermeneutics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Hermeneutika dipaparkan sebagai disiplin yang berurusan dengan persoalan pemahaman dan interpretasi terhadap teks, tindakan manusia, serta berbagai objek bermakna. Penjelasan ini mendukung

gagasan bahwa interpretasi membutuhkan perangkat pemahaman dan tidak semata-mata merupakan pemberian makna secara subjektif. Stanford Encyclopedia of Philosophy+1

[340] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, edisi revisi/terjemahan yang diterbitkan oleh Continuum/Bloomsbury. Gagasan utama Gadamer mengenai hubungan pemahaman dengan bahasa, tradisi, sejarah efektif (effective history), dan horizon menjadi salah satu fondasi penting hermeneutika filosofis. Untuk pengantar akademik yang dapat diverifikasi mengenai posisi Gadamer tersebut, lihat Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Hans-Georg Gadamer." Stanford Encyclopedia of Philosophy

[341] Tehseen Thaver, "Language as Power: Literary Interpretations of the Qur'an in Early Islam," Journal of the Royal Asiatic Society (Cambridge University Press, 2018). Artikel ini mengkaji hubungan antara bahasa, interpretasi Al-Qur'an, dan sumber otoritas normatif dalam tradisi tafsir Islam awal, dengan fokus khusus pada karya al-Sharīf al-Raḍī. Sumber ini mendukung pernyataan bahwa bahasa merupakan bagian penting dari persoalan otoritas dan interpretasi Al-Qur'an. cambridge.org

[342] Wael B. Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus," International Journal of Middle East Studies (Cambridge University Press, 2009). Hallaq menjelaskan struktur sumber hukum dalam tradisi Sunni, termasuk Al-Qur'an, Sunnah, ijmā', dan qiyās, serta peran ijtihād dalam proses penalaran hukum. Sumber ini penting agar pembahasan tentang otoritas keilmuan Islam tidak direduksi hanya menjadi hubungan guru dan murid. cambridge.org

[343] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, no. 3641, Kitāb al-'Ilm. Hadis dari Abū al-Dardā' menyatakan bahwa para ulama adalah pewaris para nabi dan bahwa yang diwariskan para nabi adalah ilmu. Riwayat ini tercantum sebagai Sahih menurut penilaian al-Albānī pada Sunnah.com. Rujukan ini digunakan untuk mendukung kedudukan ilmu dan ahli ilmu, bukan untuk menyamakan ulama dengan nabi atau memberikan otoritas wahyu kepada ulama. Sunnah

[344] Mina M. al-Lami dan Yousif H. al-Shamali, "Religious Authority beyond Domination and Discipline: Epistemic Authority and Its Vernacular Uses in the Shi'i Diaspora," Comparative Studies in Society and History (Cambridge University Press, 2023). Artikel ini sangat relevan untuk pembedaan antara otoritas epistemik (authority on) dan otoritas untuk memerintah (authority over). Penulis juga menekankan bahwa otoritas keagamaan tidak selalu harus dipahami sebagai bentuk dominasi. Artikel tersedia secara terbuka melalui Cambridge University Press. cambridge.org+1

[345] Shuaib Ally, "Scholarly Authority and the Reception of a 'Well-Known Problem' of Quranic Philology," Bulletin of the School of Oriental and African Studies (Cambridge University Press, 2026). Artikel ini memperlihatkan secara historis bagaimana otoritas ilmiah dapat memengaruhi penerimaan suatu teks dan gagasan dalam sejarah intelektual Islam, dengan studi kasus persoalan filologi Al-Qur'an pada masa pra-modern. Sumber ini sangat berguna untuk mendukung dimensi sosial-historis otoritas keilmuan. cambridge.org

[346] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar [39]: 18. Ayat tersebut menggambarkan orang-orang yang mendengarkan perkataan dan mengikuti yang terbaik darinya sebagai orang-orang yang mendapat petunjuk dan menggunakan pemahaman. Ayat ini digunakan secara terbatas sebagai landasan normatif bagi pentingnya mendengar, mempertimbangkan, dan menggunakan kemampuan memahami; bukan sebagai klaim bahwa Al-Qur'an secara eksplisit menawarkan teori hermeneutika modern. Quran+1

[347] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Hermeneutics," revisi 30 April 2025. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai keterbatasan pemahaman, proses interpretasi, dan pentingnya pertanggungjawaban hermeneutis.

[348] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Phenomenology of Religion," revisi 2 November 2022. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keragaman pengalaman religius, subjektivitas pengalaman, serta hubungan pengalaman dengan doktrin, praktik, dan emosi.
[349] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perubahan kondisi keberimanan dalam masyarakat modern, khususnya pergeseran dari situasi ketika iman kepada Tuhan merupakan horizon sosial yang dominan menuju situasi ketika iman dan ketidakpercayaan sama-sama hadir sebagai kemungkinan eksistensial.
[350] Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967). Karya ini digunakan untuk menjelaskan fungsi agama dalam pembentukan dunia sosial yang bermakna, pemeliharaan tatanan makna, serta hubungan antara agama dan konstruksi realitas manusia.
[351] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menganalisis pembentukan identitas modern dan menunjukkan bahwa subjektivitas, kebebasan, dan individualitas tetap berkaitan dengan sumber-sumber moral yang memungkinkan manusia menilai kualitas kehidupannya.
[352] Steve Bruce, Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory (Oxford: Oxford University Press, 2011). Karya ini digunakan sebagai representasi penting paradigma sekularisasi yang menghubungkan modernisasi dengan perubahan posisi sosial agama serta dengan diferensiasi, individualisme, privatisasi, pluralisme, dan perubahan institusional.
[353] Peter L. Berger, The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age (Berlin/Boston: De Gruyter, 2014). Karya ini digunakan untuk menyeimbangkan perspektif sekularisasi dengan analisis pluralisme modern dan keberagaman konfigurasi religius dalam masyarakat modern.
[354] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa modernitas tidak secara otomatis berarti privatisasi agama secara menyeluruh dan bahwa tradisi keagamaan tetap dapat memainkan peran dalam ruang publik modern.
[355] Anthony Giddens, The Consequences of Modernity. Stanford, California: Stanford University Press, 1990. Karya ini digunakan untuk menjelaskan modernitas, perubahan institusional, refleksivitas kehidupan sosial, serta meningkatnya peran individu dalam mengorganisasi dan menafsirkan biografinya sendiri.
[356] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989. Buku ini digunakan untuk menjelaskan pembentukan identitas modern, khususnya mengenai interioritas, individualitas, kebebasan, autentisitas, dan sumber-sumber moral yang membentuk pemahaman manusia mengenai dirinya.
[357] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press, 2000. Karya ini digunakan untuk menjelaskan karakter modernitas cair, perubahan pola kehidupan sosial, meningkatnya ketidakstabilan institusional, serta konsekuensinya terhadap pengalaman individual dan pembentukan identitas.
[358] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt [51]: 56. Ayat ini digunakan sebagai sumber primer untuk menjelaskan bahwa kehidupan manusia dalam perspektif Al-Qur'an ditempatkan dalam horizon penghambaan kepada Allah. Dalam konteks pembahasan ini, ayat tersebut menjadi dasar normatif untuk memahami identitas manusia tidak semata-mata sebagai konstruksi

sosial atau proyek individual, tetapi juga sebagai keberadaan yang memiliki orientasi transenden.

[359] Daniel Stoljar, "Physicalism," The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta dan Uri Nodelman. Physicalism dijelaskan sebagai tesis metafisis bahwa segala sesuatu bersifat fisik atau pada akhirnya memiliki hubungan fundamental dengan yang fisik. Dalam filsafat kontemporer, istilah physicalism dan materialism sering digunakan secara berdekatan, meskipun keduanya memiliki sejarah terminologis yang berbeda. Rujukan ini digunakan untuk mendefinisikan posisi materialisme/physicalism secara filosofis secara lebih presisi.

[360] David J. Chalmers, "Facing Up to the Problem of Consciousness," Journal of Consciousness Studies 2, no. 3 (1995): 200–219. Chalmers membedakan persoalan "easy problems" mengenai fungsi dan mekanisme dari persoalan "hard problem" mengenai mengapa proses fisik tertentu disertai pengalaman sadar. Pembahasan ini relevan untuk membedakan penjelasan mekanistik dari persoalan pengalaman subjektif. Konsep explanatory gap sendiri sebelumnya dirumuskan secara terkenal oleh Joseph Levine, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap," Pacific Philosophical Quarterly 64, no. 4 (1983): 354–361.

[361] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989). Taylor menelusuri sejarah pembentukan identitas modern melalui perkembangan gagasan mengenai diri, moralitas, interioritas, kebebasan, dan sumber-sumber nilai. Buku ini diterbitkan oleh Harvard University Press pada 1989 dan merupakan salah satu karya utama Taylor mengenai pembentukan identitas modern.

[362] Daniel Stoljar, "Physicalism," The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Pembahasan mengenai physicalism memperlihatkan bahwa physicalism merupakan posisi metafisis, bukan sekadar metode penelitian ilmiah. Pembedaan ini penting karena penggunaan metode fisik dalam ilmu pengetahuan tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa hanya realitas fisik yang ada. Kesimpulan ontologis membutuhkan argumentasi filosofis tambahan.

[363] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' [17]:85. Ayat ini menyatakan bahwa manusia ditanya mengenai rūḥ dan bahwa pengetahuan manusia mengenainya hanya sedikit. Dalam konteks naskah ini, ayat tersebut digunakan bukan untuk membangun teori biologis atau metafisis tentang rūḥ, tetapi untuk menunjukkan adanya batas epistemologis dalam pengetahuan manusia mengenai dimensi tersebut.

[364] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams [91]:7–10. Ayat tersebut berbicara tentang nafs serta kemungkinan tazkiyah (penyucian) dan dass atau pengotorannya. Rujukan ini mendukung pembacaan bahwa dimensi batin dalam Al-Qur'an mempunyai konsekuensi moral dan tidak semata-mata merupakan persoalan struktur metafisis manusia.

[365] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini merupakan salah satu karya utama al-Ghazālī mengenai pembentukan kehidupan keagamaan dan spiritual. Pembahasan tentang hati, jiwa, penyakit batin, niat, pengendalian hawa nafsu, dan pembentukan akhlak menunjukkan bahwa kehidupan batin bagi al-Ghazālī mempunyai konsekuensi praktis dan etis. Nomor halaman tidak dicantumkan karena Iḥyā' tersedia dalam banyak edisi dengan pagination yang berbeda; mencantumkan nomor halaman tanpa menentukan edisi yang digunakan berisiko menghasilkan rujukan yang tidak akurat.

[366] Ned Block dan Robert Stalnaker, "Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap," The Philosophical Review 108, no. 1 (1999): 1–46. Artikel ini penting karena

menunjukkan bahwa persoalan hubungan antara pengalaman sadar dan deskripsi fisik tidak hanya menghasilkan posisi anti-materialis, tetapi juga menjadi medan perdebatan mengenai apakah kesenjangan penjelasan merupakan persoalan konseptual atau metafisis. Dengan demikian, keberadaan explanatory gap tidak boleh secara otomatis dianggap sebagai bukti bahwa materialisme telah terbukti salah.

[367] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Karya ini digunakan sebagai landasan klasik untuk memahami rasionalisasi, tindakan rasional, dan perkembangan organisasi birokratis dalam masyarakat modern.

[368] Anthony Giddens, The Consequences of Modernity (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990). Karya ini digunakan untuk menjelaskan karakter modernitas yang semakin diradikalkan serta keterhubungan kehidupan sehari-hari dengan sistem sosial dan institusi abstrak yang melampaui pengalaman langsung individu.

[369] Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). Karya ini digunakan untuk membedakan rasionalitas yang berorientasi pada keberhasilan dari dimensi komunikatif rasionalitas serta untuk menganalisis rasionalisasi dalam perkembangan masyarakat modern.

[370] Charles Taylor, The Ethics of Authenticity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991). Karya ini digunakan untuk menganalisis autentisitas sebagai persoalan moral modern serta hubungan antara kebebasan individual, nilai, dan gagasan mengenai kehidupan yang baik.

[371] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai pentingnya refleksi manusia terhadap apa yang dipersiapkannya bagi kehidupan mendatang serta hubungan antara tindakan kini dan pertanggungjawaban moral.

[372] Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). Karya ini digunakan untuk memperjelas pembedaan antara sistem dan dunia-kehidupan serta untuk menganalisis persoalan ketika logika sistem meluas ke wilayah pengalaman sosial yang berkaitan dengan makna, norma, dan komunikasi.

[373] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978). Sumber ini digunakan kembali untuk menegaskan kedudukan rasionalisasi sebagai proses struktural yang berkaitan dengan transformasi tindakan, otoritas, administrasi, dan organisasi sosial modern.

[374] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perubahan kondisi keberimanan dalam modernitas serta munculnya pluralitas kemungkinan religius, spiritual, dan nonreligius yang membentuk pengalaman manusia modern.

[375] Charles Taylor, The Ethics of Authenticity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991). Karya ini digunakan untuk menganalisis autentisitas sebagai tuntutan moral modern sekaligus mengkritisi penyempitan autentisitas menjadi ekspresi preferensi individual yang terlepas dari horizon nilai yang lebih luas.

[376] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000). Karya ini digunakan untuk membaca karakter modernitas yang cair, perubahan struktur kehidupan, serta konsekuensinya terhadap stabilitas identitas, relasi sosial, dan kontinuitas pengalaman individual.

[377] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan bahwa nafs mempunyai dimensi moral dan bahwa penyucian jiwa merupakan persoalan fundamental dalam orientasi kehidupan manusia.
[378] Thomas Luckmann, The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society (New York: Macmillan, 1967). Karya ini digunakan untuk menjelaskan kemungkinan bentuk religiositas yang tidak sepenuhnya berpusat pada institusi keagamaan formal dalam masyarakat modern.
[379] Michael Lipka dan Claire Gecewicz, "More Americans Now Say They're Spiritual but Not Religious," Pew Research Center, 2017. Sumber ini digunakan sebagai data empiris terbatas mengenai munculnya identitas "spiritual but not religious" dan tidak digeneralisasi sebagai gambaran seluruh masyarakat dunia.
[380] Pew Research Center, "Attitudes toward Spirituality and Religion," 2018. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan variasi hubungan antara identitas religius dan spiritual dalam masyarakat Eropa Barat serta pentingnya membedakan kedua kategori tersebut secara empiris.
[381] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Company, 1902). Karya klasik ini digunakan untuk menempatkan pengalaman religius individual sebagai objek penting dalam kajian psikologi agama dan bukan sekadar sebagai turunan dari institusi atau doktrin.
[382] 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 contoh primer kontemporer mengenai hubungan praktik dzikir, spiritualitas, dan pembentukan jati diri dalam suatu komunitas Muslim tertentu.
[383] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini berasal dari Gifford Lectures yang disampaikan James di University of Edinburgh pada 1901–1902 dan diterbitkan dalam bentuk buku pada 1902. Buku tersebut secara khusus membahas pengalaman religius individual, termasuk pertobatan, mistisisme, doa, pengalaman kesatuan, dan transformasi kehidupan batin. Data bibliografis edisi pertama terverifikasi sebagai Longmans, Green, and Co., New York, 1902. (Wikisource)
[384] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini berasal dari Gifford Lectures yang disampaikan James di University of Edinburgh pada 1901–1902 dan diterbitkan dalam bentuk buku pada 1902. Buku tersebut secara khusus membahas pengalaman religius individual, termasuk pertobatan, mistisisme, doa, pengalaman kesatuan, dan transformasi kehidupan batin. Data bibliografis edisi pertama terverifikasi sebagai Longmans, Green, and Co., New York, 1902. (Wikisource)
[385] Ninian Smart, Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (Berkeley: University of California Press, 1996). Buku ini membahas agama melalui sejumlah dimensi, antara lain doktrinal, ritual, naratif, pengalaman, etika, sosial, material, dan politik. Edisi University of California Press tahun 1996 tercatat dengan ISBN 0-520-21960-0 dan panjang 331 halaman. Rujukan ini digunakan untuk mendukung pendekatan multidimensional terhadap pengalaman keagamaan, sehingga pengalaman tidak dipisahkan secara artifisial dari praktik, simbol, etika, dan kehidupan sosial. (Google Buku)
[386] Al-Qur'an, Q.S. al-Aḥzāb [33]:41 dan Q.S. al-Ra'd [13]:28. Q.S. al-Aḥzāb [33]:41 memerintahkan orang beriman untuk mengingat Allah dengan zikir yang banyak,

sedangkan Q.S. al-Ra'd [13]:28 menghubungkan ketenteraman hati dengan mengingat Allah. Kedua ayat tersebut digunakan sebagai sumber primer untuk menjelaskan kedudukan zikir sebagai praktik yang mempunyai dimensi batin dalam kehidupan keagamaan Islam.

[387] 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. Artikel ini merupakan penelitian kualitatif mengenai penerapan metode, praktik, dan implementasi spiritual dalam pembentukan jati diri peserta Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka. Data bibliografis, volume, nomor, halaman, tahun, dan DOI terverifikasi. (ResearchGate)

[388] Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara transformasi institusional modernitas, refleksivitas, dan pembentukan identitas diri dalam kehidupan modern. Data bibliografis edisi tersebut terverifikasi melalui katalog Library of Congress. (Library of Congress)

[389] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk membahas pembentukan identitas modern dalam kaitannya dengan persoalan moral, orientasi nilai, dan pertanyaan mengenai bagaimana manusia seharusnya hidup. Data bibliografis karya terverifikasi melalui rekaman bibliografis Google Books. (Google Buku)

[390] Guy Debord, The Society of the Spectacle, trans. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1994). Karya ini digunakan untuk memperkuat analisis mengenai dominasi representasi, citra, dan bentuk-bentuk mediasi sosial dalam masyarakat modern. Edisi terjemahan tersebut diterbitkan oleh Zone Books pada 1994 dan bibliografinya terverifikasi melalui penerbit serta katalog perpustakaan. (Zone Books)

[391] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan evaluasi diri, kesadaran terhadap konsekuensi tindakan, dan pertanggungjawaban manusia dalam horizon kehidupan akhirat.

[392] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan sebagai rujukan klasik dalam kajian psikologi dan filsafat agama mengenai pengalaman religius individual serta transformasi kehidupan batin. Data judul, penulis, dan penerbitan awal terverifikasi melalui rekaman teks dan katalog edisi karya tersebut. (Wikisource)

[393] 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 untuk menjelaskan hubungan antara praktik dzikir, metode spiritual, pembentukan jati diri, dan transformasi pengalaman spiritual dalam komunitas yang dikaji. Identitas bibliografis dan isi pokok artikel terverifikasi melalui rekaman publikasi yang tersedia. (researchgate.net)

[394] Russell W. Belk, "Extended Self in a Digital World," Journal of Consumer Research 40, no. 3 (2013): 477–500. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan perluasan konsepsi diri melalui objek, konsumsi, komunikasi, dan representasi digital, serta menunjukkan bahwa dunia digital memperluas kemungkinan ekstensi diri. (OUP Academic)

[395] Bernie Hogan, "The Presentation of Self in the Age of Social Media: Distinguishing Performances and Exhibitions Online," Bulletin of Science, Technology & Society 30, no. 6

(2010): 377–386. Artikel ini digunakan untuk membedakan presentasi diri sebagai pertunjukan langsung dan sebagai pameran artefak digital yang dapat diarsipkan serta dikelola kembali. (Sage Journals)

[396] Russell W. Belk, "Extended Self in a Digital World," Journal of Consumer Research 40, no. 3 (2013): 477–500. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa interaksi digital memungkinkan identitas dan representasi diri dibentuk secara bersama melalui respons sosial, termasuk komentar dan tanda suka. (ScienceDirect)

[397] Eli Pariser, The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You (New York: Penguin Books, 2011). Buku ini digunakan untuk menjelaskan personalisasi informasi dan kemungkinan terbentuknya lingkungan informasi yang semakin sempit akibat mekanisme seleksi digital. (Google Books)

[398] Russell W. Belk, "Extended Self in a Digital World," Journal of Consumer Research 40, no. 3 (2013): 477–500. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan identitas digital dan avatar sebagai bentuk perluasan representasi diri, bukan sebagai pengganti keseluruhan diri manusia. (IDEAS/RePEc)

[399] Heidi A. Campbell, "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society," Journal of the American Academy of Religion 80, no. 1 (2012): 64–93. Artikel ini digunakan untuk konsep identitas yang bersifat naratif dalam masyarakat berjaringan serta untuk menunjukkan hubungan antara identitas, komunitas, praktik, dan kehidupan online–offline. (OUP Academic)

[400] Bernie Hogan, "The Presentation of Self in the Age of Social Media: Distinguishing Performances and Exhibitions Online," Bulletin of Science, Technology & Society 30, no. 6 (2010): 377–386. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan karakter kuratorial presentasi diri dalam media sosial dan perbedaannya dari presentasi diri dalam situasi tatap muka. (Sage Journals)

[401] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49:13. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk membedakan identitas sosial yang berfungsi bagi pengenalan manusia dari ukuran kemuliaan manusia yang tidak dapat direduksi menjadi kategori sosial yang tampak. (Quran.com)

[402] Patrick Butlin et al., "Consciousness in Artificial Intelligence: Insights from the Science of Consciousness," 2023. Laporan ini digunakan untuk membahas kemungkinan kesadaran AI berdasarkan teori-teori ilmiah tentang kesadaran dan untuk membedakan kemampuan komputasional dari indikator pengalaman sadar. (arXiv)

[403] Heidi Campbell, ed., Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds (New York: Routledge, 2013). Buku ini digunakan untuk menjelaskan perkembangan kajian agama dan media baru serta tema-tema ritual, identitas, komunitas, otoritas, autentisitas, dan praktik keagamaan dalam lingkungan digital. (Google Books)

[404] Heidi A. Campbell, "Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet," Journal of Computer-Mediated Communication 12, no. 3 (2007): 1043–1062. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan karakter berlapis otoritas keagamaan dalam lingkungan online, terutama pada tingkat hierarki, struktur, ideologi, dan teks. (Wiley Online Library)

[405] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York and London: Longmans, Green, and Company, 1902). Karya ini digunakan sebagai sumber klasik untuk pendekatan psikologis terhadap pengalaman keagamaan individual, termasuk konversi, mistisisme, dan transformasi kehidupan. (Wellcome Collection)

[406] Ninian Smart, The Religious Experience, edisi ke-5 (Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 1996). Karya ini digunakan untuk memahami pengalaman keagamaan dalam

hubungan dengan dimensi-dimensi lain kehidupan agama dan untuk menghindari reduksi pengalaman religius menjadi fenomena psikologis yang terisolasi. (Google Books)

[407] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York and London: Longmans, Green, and Company, 1902). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan pengalaman keagamaan individual dengan perubahan, konversi, mistisisme, dan kehidupan moral. (Wikisource)

[408] Al-Qur'an, Q.S. al-Nūr 24:15. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menegaskan tanggung jawab epistemik dan moral manusia ketika menyampaikan informasi yang belum diketahui kebenarannya. (Quran.com)

[409] UNESCO, Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence (Paris: UNESCO, 2021). Dokumen ini digunakan untuk menjelaskan prinsip etika AI yang berpusat pada martabat manusia dan hak asasi, serta pentingnya transparansi, keadilan, dan pengawasan manusia. (UNESCO)

[410] UNESCO, Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence (Paris: UNESCO, 2021). Sumber yang sama digunakan secara khusus untuk menjelaskan dimensi keberlanjutan sebagai bagian dari kerangka etika teknologi dan AI, sehingga dampak teknologi tidak dipersempit pada hubungan manusia dengan sistem digital semata. (UNESCO)

[411] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn, khususnya pembahasan mengenai hati, pengetahuan batin, dan pembinaan jiwa. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk menjelaskan perbedaan antara persepsi lahiriah dan penglihatan batin serta pentingnya pemeriksaan terhadap keadaan jiwa.

[412] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazālī on Vigilance and Self-Examination: Kitāb al-Murāqaba wa'l-Muḥāsaba, Book XXXVIII of Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn, trans. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2015). Karya ini digunakan untuk menjelaskan struktur disiplin murābaṭah, terutama hubungan antara mushāraṭah, murāqabah, muḥāsabah, muʻāqabah, mujāhadah, dan muʻātabah.[3]

[413] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazālī on Vigilance and Self-Examination: Kitāb al-Murāqaba wa'l-Muḥāsaba, Book XXXVIII of Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn, trans. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2015). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan muḥāsabah sebagai bagian dari disiplin pengawasan diri dan hubungannya dengan mushāraṭah, murāqabah, muʻāqabah, mujāhadah, dan muʻātabah. Mecca Books+1

[414] Riwayat "ḥāsibū anfusakum qabla an tuḥāsabū" dinisbatkan kepada ʻUmar ibn al-Khaṭṭāb dan tercatat antara lain dalam al-Zuhd karya Aḥmad ibn Ḥanbal dan Muḥāsabat al-Nafs karya Ibn Abī al-Dunyā. Basis data hadis yang diperiksa mencatat penilaian bahwa riwayat tersebut masyhur tetapi memiliki keterputusan sanad; karena itu, ia digunakan di sini sebagai atsar yang dinisbatkan kepada ʻUmar, bukan sebagai hadis Nabi ﷺ. dorar.net+1

[415] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazālī on Vigilance and Self-Examination: Kitāb al-Murāqaba wa'l-Muḥāsaba, Book XXXVIII of Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn, trans. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2015). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan muḥāsabah sebagai bagian dari disiplin pengawasan diri dan hubungannya dengan mushāraṭah, murāqabah, muʻāqabah, mujāhadah, dan muʻātabah. Mecca Books+1

[416] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi gagasan evaluasi diri dengan memperhatikan apa yang dipersiapkan manusia bagi kehidupan yang akan datang.

[417] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazālī on Vigilance and Self-Examination: Kitāb al-Murāqaba wa'l-Muḥāsaba, Book XXXVIII of Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn, trans. Anthony F. Shaker (Cambridge:

Islamic Texts Society, 2015). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan murāqabah sebagai disiplin kesadaran dan pengawasan diri dalam kehidupan spiritual. Mecca Books+1

[418] Yedi Supriadi, "Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)," laman resmi Yedi Supriadi. Tulisan tersebut digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk mengidentifikasi konstruksi mengenai jiwa, kesadaran eksistensial, nūr al-nafs, dan pengembangan potensi spiritual dalam pemikiran Yedi Supriadi. Yedi Supriadi

[419] Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm al-Taṣawwuf, trans. Alexander D. Knysh (Reading: Garnet Publishing, 2007). Karya ini digunakan sebagai sumber primer tasawuf untuk konteks konseptual mengenai disiplin, adab, pengalaman spiritual, dan pembentukan tradisi tasawuf. Informasi bibliografis edisi tersebut dapat diverifikasi melalui katalog Google Books yang mencatat Garnet & Ithaca Press, 2007, dan 460 halaman. Google Buku

[420] Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm al-Taṣawwuf, trans. Alexander D. Knysh (Reading: Garnet Publishing, 2007). Karya ini digunakan sebagai sumber primer tasawuf untuk konteks konseptual mengenai disiplin, adab, pengalaman spiritual, dan pembentukan tradisi tasawuf. Informasi bibliografis edisi tersebut dapat diverifikasi melalui katalog Google Books yang mencatat Garnet & Ithaca Press, 2007, dan 460 halaman. Google Buku

[421] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai landasan epistemologis untuk menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai hakikat rūḥ dan karena itu pentingnya kerendahan hati dalam menafsirkan pengalaman batin.

[422] Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm al-Taṣawwuf, trans. Alexander D. Knysh (Reading: Garnet Publishing, 2007). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memahami kerangka adab, disiplin, istilah, dan pengalaman spiritual dalam tradisi tasawuf al-Qushayrī. Edisi tersebut dapat diverifikasi melalui katalog yang mencatat penerbit, tahun, penerjemah, dan jumlah halaman. Google Buku

[423] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk mendukung pembahasan mengenai tazkiyat al-nafs, muhasabah, muraqabah, serta pentingnya bimbingan guru atau syekh dalam pembinaan spiritual. Dokumen karya tersebut tersedia melalui laman publikasi Yedi Supriadi dan memuat pembahasan tentang hubungan antara disiplin spiritual, pembentukan karakter, dan bimbingan ruhani. Yedi Supriadi

[424] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr 59: 18. Ayat ini menjadi landasan normatif bagi gagasan muḥāsabah, khususnya perintah agar setiap jiwa memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk masa depan. Struktur ayat tersebut mendukung pembacaan pengalaman sebagai bahan evaluasi moral, bukan sekadar kenangan masa lalu.

[425] 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 memperlihatkan hubungan antara praktik spiritual, pembentukan kesadaran, dan pembentukan jati diri dalam salah satu kajian kontemporer Yedi Supriadi. Informasi bibliografis artikel dapat diverifikasi melalui indeks GARUDA dan laman publikasi terkait. Garuda+1

[426] 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, kesadaran, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam pemikiran Yedi Supriadi. Garuda

[427] Al-Qur'an, Q.S. al-Fatḥ 48: 4. Ayat ini digunakan untuk membatasi dan memperjelas penggunaan konsep sakīnah: Al-Qur'an menghubungkan ketenangan yang diturunkan Allah kepada hati orang beriman dengan bertambahnya iman, sehingga sakīnah tidak semestinya direduksi menjadi sekadar rasa nyaman psikologis. Quran.com+1

[428] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai landasan epistemologis untuk menegaskan keterbatasan manusia dalam memahami hakikat rūḥ. Karena itu, pembacaan jiwa harus mengakui wilayah yang tidak dapat dikuasai sepenuhnya oleh pengetahuan manusia.

[429] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr 59: 18. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa refleksi terhadap diri memiliki orientasi praksis dan eskatologis: manusia diminta memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk "hari esok", sehingga muḥāsabah tidak berhenti sebagai introspeksi. Quran.com+1

[430] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini digunakan untuk memperjelas konteks ungkapan "kafā binafsika": ia berkaitan dengan pertanggungjawaban manusia atas catatan amalnya pada hari akhir, bukan dalil bahwa manusia dapat menjadikan dirinya sebagai sumber kebenaran atau penjamin mutlak bagi kehidupannya sekarang. quranv.com+1

[431] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini menjadi landasan tekstual bagi metafora Kitab Diri, khususnya mengenai pembacaan catatan amal dan kecukupan diri manusia sebagai penghisab atas dirinya pada hari perhitungan. QuranHadits

[432] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan Murāqabah wa Muhāsabah. Struktur karya yang tersedia juga menempatkan pembahasan murāqabah dan muḥāsabah sebagai bagian dari pembinaan amal batin. Qudusiyah+1

[433] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya yang tersedia melalui kanal resmi penulis membahas tazkiyah, muhasabah, murāqabah, dan kesadaran reflektif sebagai bagian dari proses pembentukan manusia; sumber ini digunakan untuk mempertemukan pembacaan tasawuf klasik dengan artikulasi kontemporer mengenai kesadaran dan pembentukan diri. Yedi Supriadi

[434] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn, pembahasan Murāqabah wa Muhāsabah. Sumber ini digunakan untuk mendasarkan pembahasan mengenai pemeriksaan diri sebagai disiplin spiritual dan hubungannya dengan kesadaran akan pengawasan Allah. Qudusiyah+1

[435] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini digunakan sebagai landasan eskatologis bagi gagasan pertanggungjawaban manusia atas amalnya sendiri; pengembangan muḥāsabah sebagai latihan antisipatif merupakan interpretasi konseptual dalam pembahasan ini. QuranHadits

[436] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya tersebut digunakan untuk memperkuat pembacaan kontemporer mengenai tazkiyah, muhasabah, murāqabah, dan kesadaran reflektif sebagai unsur pembentukan jiwa. Yedi Supriadi

[437] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn, khususnya bagian mengenai riyāḍat al-nafs, penyakit-penyakit batin, taubat, sabar, syukur, dan murāqabah–muḥāsabah. Struktur karya tersebut memperlihatkan hubungan antara pembersihan penyakit jiwa dan pembentukan sifat-sifat kebajikan. Google Buku+1

[438] Haidar Putra Daulay, Zaini Dahir, dan Chairul Azmi Lubis, "Takhalli, Tahalli, dan Tajalli," Pandawa: Jurnal Pendidikan dan Dakwah, Vol. III, No. 3 (2021). Sumber ini digunakan untuk memverifikasi penggunaan konseptual takhallī, taḥallī, dan tajallī dalam pembahasan

tasawuf, khususnya hubungan antara penyucian diri, penghiasan diri dengan akhlak, dan tajallī sebagai penyingkapan cahaya keimanan. NU Online

[439] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk pembahasan mengenai tazkiyah, riyāḍah rūḥiyyah, muhasabah, murāqabah, dan proses pembentukan kesadaran spiritual yang berlangsung secara berkelanjutan. Yedi Supriadi

[440] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn. Struktur karya ini mempertautkan pembahasan penyakit hati, taubat, sabar, syukur, niat, keikhlasan, murāqabah, muḥāsabah, dan pembentukan akhlak; sumber tersebut digunakan untuk mendukung hubungan antara disiplin batin dan perubahan perilaku. Google Buku+1

[441] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf. Karya tersebut teridentifikasi sebagai karya Yedi Supriadi melalui kanal penerbit yang memuat identitas penulis dan deskripsi substansinya; digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk mempertautkan akhlak, moralitas, dan tasawuf dalam pembentukan kehidupan spiritual. Informasi tahun dan penerbitan yang tidak diperlukan untuk argumentasi ini tidak ditambahkan agar tidak melampaui data bibliografis yang dapat diverifikasi. penerbitimanrijalullah.com

[442] Al-Qur’an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai orientasi dasar keberadaan manusia dalam pengabdian kepada Allah. Tafsir yang tersedia juga memperlihatkan bahwa ayat tersebut dipahami dalam kaitannya dengan ibadah dan pengenalan kepada Allah. (Quran.com)

[443] Al-Qur’an, Q.S. al-Baqarah 2: 30. Ayat ini digunakan untuk memberikan dasar tekstual bagi pembahasan mengenai manusia sebagai khalīfah di bumi. Penggunaan ayat di sini dibatasi pada horizon amanah manusia di bumi dan tidak dimaksudkan untuk menyamakan manusia dengan Allah. (Quran.com)

[444] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah. Bagian mengenai al-fanā’ wa al-baqā’ digunakan untuk menjelaskan bahwa fanā’ dalam salah satu formulasi tasawuf klasik berkaitan dengan gugurnya sifat-sifat tercela, sedangkan baqā’ berkaitan dengan hadirnya sifat-sifat terpuji; al-Qushayrī juga menghubungkannya dengan proses pembinaan akhlak dan penyucian amal. Edisi yang teridentifikasi dalam sumber yang diperiksa memuat karya al-Qushayrī dengan penyuntingan ʻAbd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf, diterbitkan oleh Dār al-Maʻārif, Kairo. (Usul)

[445] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah. Bagian mengenai al-fanā’ wa al-baqā’ digunakan untuk menjelaskan bahwa fanā’ dalam salah satu formulasi tasawuf klasik berkaitan dengan gugurnya sifat-sifat tercela, sedangkan baqā’ berkaitan dengan hadirnya sifat-sifat terpuji; al-Qushayrī juga menghubungkannya dengan proses pembinaan akhlak dan penyucian amal. Edisi yang teridentifikasi dalam sumber yang diperiksa memuat karya al-Qushayrī dengan penyuntingan ʻAbd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf, diterbitkan oleh Dār al-Maʻārif, Kairo. (Usul)

[446] Al-Qur’an, Q.S. al-Furqān 25: 63. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kualitas penghambaan memiliki manifestasi etis dalam cara manusia menghadapi pihak lain, khususnya melalui kerendahan hati dan pengendalian respons terhadap perlakuan jahil. Tafsir al-Qurṭubī juga menghubungkan karakter ʻibād al-Raḥmān dengan pengaturan pendengaran, penglihatan, lisan, dan hati sesuai dengan perintah Allah. (Quran.com)

[447] Al-Qur’an, Q.S. al-Baqarah 2: 30. Ayat ini digunakan untuk memberikan dasar tekstual bagi pembahasan mengenai manusia sebagai khalīfah di bumi. Penggunaan ayat di sini dibatasi pada horizon amanah manusia di bumi dan tidak dimaksudkan untuk menyamakan manusia dengan Allah. (Quran.com)

[448] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi keterkaitan antara pembinaan moral dan tanggung jawab sosial melalui prinsip keadilan, iḥsān, serta larangan terhadap perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. (Quran.com)
[449] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah, bagian al-fanā' wa al-baqā'. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara gugurnya sifat tercela, munculnya sifat terpuji, serta kemungkinan perubahan akhlak melalui latihan dan pembiasaan yang berkelanjutan. (Islamweb)
[450] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53. Ayat ini digunakan untuk mendasarkan pembahasan mengenai al-nafs al-ammārah bi al-sū' sebagai ungkapan Qur'ani tentang kecenderungan jiwa yang mendorong kepada keburukan. Karena ayat ini berada dalam konteks tertentu dalam kisah Nabi Yūsuf, penggunaannya di sini dibatasi sebagai salah satu konsep tekstual tentang dinamika nafs, bukan sebagai skema psikologi yang dipaksakan kepada keseluruhan Al-Qur'an.
[451] Al-Qur'an, Q.S. al-Qiyāmah 75: 2. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual bagi istilah al-nafs al-lawwāmah, yang kemudian dapat dibaca secara konseptual dalam hubungan dengan kesadaran moral dan kemampuan jiwa melakukan koreksi terhadap dirinya.
[452] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 27. Ayat ini digunakan untuk mendasarkan istilah al-nafs al-muṭma'innah. Penggunaan konseptualnya dalam rangkaian pembentukan diri diperlakukan sebagai interpretasi, bukan sebagai klaim bahwa Al-Qur'an sendiri menyusun ketiga istilah tersebut sebagai satu jenjang psikologis yang eksplisit.
[453] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah, bagian al-fanā' wa al-baqā'. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara gugurnya sifat tercela, munculnya sifat terpuji, serta kemungkinan perubahan akhlak melalui latihan dan pembiasaan yang berkelanjutan. (Islamweb)
[454] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini menjadi landasan tekstual utama metafora kitab diri: manusia diperintahkan membaca kitab amalnya dan dirinya sendiri disebut sebagai pihak yang cukup untuk melakukan perhitungan pada hari tersebut. Tafsir al-Ṭabarī dan al-Qurṭubī sama-sama menjelaskan ayat ini dalam hubungan dengan kitab amal yang dibaca manusia dan kesaksiannya atas perbuatannya sendiri. (Quran.com)
[455] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan untuk memberikan landasan normatif bagi dimensi spiritual kitab diri, khususnya mengenai orientasi fundamental manusia kepada pengabdian kepada Allah. (Quran.com)
[456] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah, bagian al-fanā' wa al-baqā'. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa tradisi tasawuf klasik memahami perubahan akhlak sebagai proses yang dapat diusahakan melalui latihan dan pembiasaan, sehingga pembentukan spiritual memiliki dimensi interior yang konkret. (Islamweb)
[457] Al-Qur'an, Q.S. al-Qiyāmah 75: 2. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual bagi konsep al-nafs al-lawwāmah dalam pembahasan mengenai kesadaran moral dan kemampuan manusia melakukan evaluasi terhadap dirinya sendiri.
[458] Al-Qur'an, Q.S. al-Fajr 89: 27. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual bagi istilah al-nafs al-muṭma'innah. Penggunaannya di sini mempertahankan dimensi teologis ayat dan tidak mereduksinya menjadi sekadar kategori kesehatan psikologis.
[459] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan untuk memperlihatkan bahwa orientasi moral Islam mempunyai konsekuensi sosial melalui prinsip keadilan, iḥsān, pemeliharaan hubungan kekerabatan, serta larangan terhadap permusuhan. (Quran.com)
[460] Al-Qur'an, Q.S. al-Furqān 25: 63. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kualitas penghambaan termanifestasi dalam perilaku sosial, terutama kerendahan hati dan

kemampuan merespons perlakuan jahil tanpa membalasnya dengan tindakan yang membawa dosa. (Quran.com)

[461] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini menjadi dasar utama konstruksi al-Maktūb, al-Syāhid, dan al-Ghāyah karena menghubungkan kitab amal, pembacaan manusia atas kitab tersebut, dan fungsi dirinya sebagai pihak yang melakukan perhitungan atas amal. Tafsir al-Ṭabarī menjelaskan kitab tersebut sebagai kitab amal yang telah dicatat, sedangkan al-Qurṭubī menekankan kemampuan manusia membaca dan menjadi saksi atas catatan amalnya. (Quran.com)

[462] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50: 17–18. Ayat ini digunakan untuk mendasarkan dimensi pencatatan dan kesaksian dalam model kitab diri, khususnya mengenai adanya pengawasan terhadap ucapan manusia. Tafsir yang diperiksa menjelaskan raqīb 'atīd sebagai penjaga/pengawas yang hadir dan mencatat perkataan manusia. (Quran.com)

[463] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50: 17–18. Ayat ini digunakan untuk mendasarkan dimensi pencatatan dan kesaksian dalam model kitab diri, khususnya mengenai adanya pengawasan terhadap ucapan manusia. Tafsir yang diperiksa menjelaskan raqīb 'atīd sebagai penjaga/pengawas yang hadir dan mencatat perkataan manusia. (Quran.com)

[464] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini menjadi dasar utama konstruksi al-Maktūb, al-Syāhid, dan al-Ghāyah karena menghubungkan kitab amal, pembacaan manusia atas kitab tersebut, dan fungsi dirinya sebagai pihak yang melakukan perhitungan atas amal. Tafsir al-Ṭabarī menjelaskan kitab tersebut sebagai kitab amal yang telah dicatat, sedangkan al-Qurṭubī menekankan kemampuan manusia membaca dan menjadi saksi atas catatan amalnya. (Quran.com)

[465] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini menjadi dasar utama konstruksi al-Maktūb, al-Syāhid, dan al-Ghāyah karena menghubungkan kitab amal, pembacaan manusia atas kitab tersebut, dan fungsi dirinya sebagai pihak yang melakukan perhitungan atas amal. Tafsir al-Ṭabarī menjelaskan kitab tersebut sebagai kitab amal yang telah dicatat, sedangkan al-Qurṭubī menekankan kemampuan manusia membaca dan menjadi saksi atas catatan amalnya. (Quran.com)

[466] Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān, tafsir Q.S. al-Isrā' 17: 14. Bagian ini digunakan untuk memperkuat pembacaan tentang kitab amal sebagai sesuatu yang dibaca manusia dan tentang dirinya sebagai pihak yang menjadi saksi atas catatan amal tersebut. (Quran.com)

[467] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini menjadi dasar utama konstruksi al-Maktūb, al-Syāhid, dan al-Ghāyah karena menghubungkan kitab amal, pembacaan manusia atas kitab tersebut, dan fungsi dirinya sebagai pihak yang melakukan perhitungan atas amal. Tafsir al-Ṭabarī menjelaskan kitab tersebut sebagai kitab amal yang telah dicatat, sedangkan al-Qurṭubī menekankan kemampuan manusia membaca dan menjadi saksi atas catatan amalnya. (Quran.com)

[468] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini menjadi dasar utama konstruksi al-Maktūb, al-Syāhid, dan al-Ghāyah karena menghubungkan kitab amal, pembacaan manusia atas kitab tersebut, dan fungsi dirinya sebagai pihak yang melakukan perhitungan atas amal. Tafsir al-Ṭabarī menjelaskan kitab tersebut sebagai kitab amal yang telah dicatat, sedangkan al-Qurṭubī menekankan kemampuan manusia membaca dan menjadi saksi atas catatan amalnya. (Quran.com)

[469] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50: 17–18. Ayat ini digunakan untuk mendasarkan dimensi pencatatan dan kesaksian dalam model kitab diri, khususnya mengenai adanya pengawasan terhadap

ucapan manusia. Tafsir yang diperiksa menjelaskan raqīb ‘atīd sebagai penjaga/pengawas yang hadir dan mencatat perkataan manusia. (Quran.com)

[470] Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ 17: 14. Ayat ini menjadi landasan utama pembahasan tentang kitab amal, pembacaan diri, dan ḥisāb. Tafsir al-Ṭabarī menjelaskan bahwa manusia diperintahkan membaca kitab amal yang telah dicatat, sedangkan dirinya sendiri menjadi pihak yang melakukan perhitungan atas amal tersebut. (Quran.com)

[471] Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ 17: 14. Ayat ini menjadi landasan utama pembahasan tentang kitab amal, pembacaan diri, dan ḥisāb. Tafsir al-Ṭabarī menjelaskan bahwa manusia diperintahkan membaca kitab amal yang telah dicatat, sedangkan dirinya sendiri menjadi pihak yang melakukan perhitungan atas amal tersebut. (Quran.com)

[472] Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ 17: 14. Ayat ini menjadi landasan utama pembahasan tentang kitab amal, pembacaan diri, dan ḥisāb. Tafsir al-Ṭabarī menjelaskan bahwa manusia diperintahkan membaca kitab amal yang telah dicatat, sedangkan dirinya sendiri menjadi pihak yang melakukan perhitungan atas amal tersebut. (Quran.com)

[473] Al-Qur’an, Q.S. Qāf 50: 17–18. Ayat ini digunakan untuk memperkuat dimensi pencatatan amal dalam konstruksi kitab diri, khususnya mengenai perkataan manusia yang berada dalam pengawasan dan pencatatan. Tafsir yang diperiksa menjelaskan raqīb ‘atīd sebagai pengawas yang hadir dan mencatat ucapan manusia. (Quran.com)

[474] Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ 17: 14. Ayat ini menjadi landasan utama pembahasan tentang kitab amal, pembacaan diri, dan ḥisāb. Tafsir al-Ṭabarī menjelaskan bahwa manusia diperintahkan membaca kitab amal yang telah dicatat, sedangkan dirinya sendiri menjadi pihak yang melakukan perhitungan atas amal tersebut. (Quran.com)

[475] Al-Qur’an, QS. Qāf [50]: 37. Ayat ini secara eksplisit menghubungkan penerimaan peringatan dengan qalb serta aktivitas mendengar secara sadar. Ayat tersebut relevan sebagai dasar tekstual bahwa penerimaan pesan keagamaan tidak hanya menyangkut hadirnya objek eksternal, tetapi juga kesiapan dan perhatian manusia yang menerimanya.

[476] Ibn ‘Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, khususnya pembahasan mengenai ḥikmat al-qalbiyyah dalam Faṣṣ Shu‘ayb. Dalam penjelasan Ibn ‘Arabī, hubungan antara qalb, kesiapan (isti‘dād) dan tajallī harus dipahami dalam kerangka metafisika dan epistemologi mistiknya, bukan sebagai pernyataan fisik bahwa Allah berada di dalam organ hati manusia. Pembacaan ini juga konsisten dengan uraian akademik mengenai qalb Ibn ‘Arabī sebagai pusat kesadaran yang berkaitan dengan taqallub

[477] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Buku ini merupakan kajian akademik utama mengenai pemikiran Ibn ‘Arabī, termasuk aspek epistemologi, metafisika, imajinasi, dan pengetahuan spiritual. Data bibliografis penerbit dan katalog akademiknya terverifikasi.

[478] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya klasik ini merupakan salah satu tonggak awal psikologi agama modern dan secara khusus memberi perhatian terhadap pengalaman keagamaan individual, termasuk pengalaman mistik, pertobatan, dan transformasi kehidupan. Sumber bibliografis yang tersedia mencatat penerbitan pertama pada 1902 dan konteks Gifford Lectures 1901–1902.

[479] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memahami konsep qalb, rūḥ, nafs, dan ‘aql serta kaitannya dengan pembentukan kehidupan batin dan kesempurnaan moral. Kajian akademik mengenai al-Ghazālī menegaskan bahwa keempat istilah tersebut memiliki hubungan konseptual yang erat dalam antropologi spiritualnya.

[480] Che Zarrina Sa'ari, "Al-Ghazali's Views on the Heart, the Spirit and the Soul: A Comparison Between Ihya' 'Ulum al-Din and Al-Risalah al-Laduniyyah," Jurnal Usuluddin, Vol. 7 (1998), hlm. 193–208. DOI: 10.22452/usuluddin.vol7.12. Artikel ini secara khusus membandingkan pemikiran al-Ghazālī mengenai qalb, rūḥ, dan nafs dalam dua karya utamanya. Data jurnal dan DOI terverifikasi melalui laman resmi Jurnal Usuluddin, University of Malaya.

[481] Andi Nurbaety, "Knowledge of God: A Glance at the Development of Al-Ghazālī's Concept in His Later Works," Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 38, No. 2 (2000), hlm. 349–373. DOI: 10.14421/ajis.2000.382.349-373. Artikel ini membahas perkembangan konsep pengetahuan tentang Tuhan dalam karya-karya al-Ghazālī dan secara khusus menunjukkan pentingnya dhawq dalam pembahasan tentang ma'rifat.

[482] Ibn 'Arabī, sebagaimana dibahas dalam William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge. Dalam perspektif Ibn 'Arabī, akal memiliki kemampuan membedakan, membatasi, dan menganalisis, tetapi pengalaman terhadap penyingkapan Ilahi tidak dapat direduksi seluruhnya kepada penalaran diskursif. Karena itu, pembahasan tentang pengalaman spiritual sebaiknya tidak ditempatkan sebagai penolakan terhadap akal, melainkan sebagai pembicaraan mengenai modus pengetahuan yang berbeda.

[483] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Musāqāh, hadis no. 1599a. Hadis dari al-Nu'mān ibn Bashīr menyatakan bahwa dalam tubuh terdapat segumpal daging; apabila ia baik, baiklah seluruh tubuh, dan apabila ia rusak, rusaklah seluruh tubuh, dan Nabi menyebutnya sebagai qalb. Hadis ini digunakan di sini sebagai dasar tekstual mengenai hubungan keadaan hati dengan kualitas keseluruhan diri dan perilaku.

[484] Malik Badri, "Traditions, Paradigms and Basic Concepts in Islamic Psychology," Journal of Religion and Health (2019). Kajian ini membahas sejumlah konsep utama dalam psikologi Islam, termasuk qalb, nafs, 'aql, dan rūḥ, serta hubungan antarkonsep tersebut dalam memahami manusia. Sumber ini digunakan sebagai pembanding kontemporer, bukan sebagai pengganti sumber primer klasik.

[485] Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd., laman resmi Yedi Supriadi, bagian "Biografi dan Pemikiran." Sumber resmi tersebut menyebut Yedi Supriadi sebagai tokoh yang bergerak dalam bidang intuisi, spiritualitas, dan tasawuf serta menjelaskan kerangka pemikirannya mengenai jiwa, kesadaran, dan pembentukan jati diri. Karena sumber ini merupakan situs resmi tokoh, penggunaannya sebaiknya ditempatkan sebagai sumber primer untuk pemikiran Yedi Supriadi, bukan sebagai bukti independen atas kebenaran seluruh klaim metafisiknya.

[486] Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd., "Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)," situs resmi Yedi Supriadi. Halaman tersebut menguraikan jiwa sebagai bagian dari kerangka fitrah dan menyebut konsep Nurul Qolbi, Nurunnafsi, dan Nurul Aqli. Rujukan ini digunakan secara terbatas untuk merepresentasikan terminologi dan konstruksi pemikiran Yedi Supriadi sendiri, bukan untuk menggantikan otoritas Al-Qur'an, hadis, atau karya ulama klasik.

[487] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50: 16. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai pengetahuan Allah terhadap bisikan batin manusia dan kedekatan-Nya yang tidak boleh dipahami secara spasial.

[488] Meredith B. McGuire, Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life (New York: Oxford University Press, 2008). McGuire mengkritik pemahaman agama yang hanya diperlakukan sebagai seperangkat keyakinan dan praktik yang seragam serta terdefinisi secara institusional. Ia menunjukkan bahwa pengalaman dan praktik keberagamaan individu dapat lebih beragam, cair, dan kontekstual daripada kategori kelembagaan yang digunakan untuk mendefinisikannya. Buku ini juga memiliki bab khusus mengenai religious identity, commitment, and hybridity. DOI buku: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001.

[489] C. Daniel Batson, Patricia Schoenrade, dan W. Larry Ventis, Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective (New York: Oxford University Press, 1993). Karya ini digunakan sebagai referensi psikologi sosial agama untuk menempatkan agama dalam kaitannya dengan individu, orientasi keagamaan, dan kehidupan psikologis. Untuk pembahasan kontemporer mengenai identitas agama sebagai identitas sosial sekaligus worldview, lihat "Religious Identity and Epistemic Injustice: An Intersectional Account," Hypatia, yang membedakan perspektif identitas sosial dan perspektif worldview dalam memahami identitas keagamaan.

[490] Nancy T. Ammerman, Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life (New York: Oxford University Press, 2013), khususnya Bab 1, "In Search of Religion in Everyday Life," hlm. 1–22. Ammerman menggunakan narasi kehidupan untuk menunjukkan pentingnya melihat agama dalam interaksi sehari-hari dan dalam berbagai ranah kehidupan, bukan hanya dalam institusi keagamaan. DOI bab: 10.1093/acprof:oso/9780199896448.003.0001.

[491] Nancy T. Ammerman, "Finding Religion in Everyday Life," Sociology of Religion 75, no. 2 (2014): 189–207. Artikel ini secara khusus membahas lived religion sebagai bentuk spiritualitas yang diwujudkan dan dijalankan dalam kehidupan sehari-hari. DOI: 10.1093/socrel/sru013.

[492] Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd., "Psikologi Kepribadian Islami," situs resmi Yedi Supriadi. Halaman resmi tersebut secara eksplisit memaparkan tiga fase: alam samar, alam sadar, dan alam fitrah, serta lima cahaya spiritual yang dikaitkan dengan pencapaian pribadi yang utuh, yaitu Nurul Qolbi, Nurunnafsi, Nurul Akli, Nurul Qauli, dan Nurul Af'ali. Rujukan ini dipakai khusus untuk memverifikasi terminologi dan konstruksi pemikiran Yedi Supriadi, bukan sebagai verifikasi independen terhadap seluruh klaim teologis atau psikologisnya.

[493] Nancy T. Ammerman, Studying Lived Religion: Contexts and Practices (New York: New York University Press, 2021). Buku ini mengembangkan pendekatan lived religion dengan menempatkan konteks dan praktik sebagai unsur penting dalam penelitian agama. Pembahasannya menekankan bahwa kehidupan keagamaan perlu dipelajari melalui praktik konkret dan konteks sosial tempat agama dijalankan. Data bibliografis buku ini juga dikonfirmasi dalam ulasan akademik Sociology of Religion.

[494] Journal of Pacific Rim Psychology, "The Role of Religious Fundamentalism in the Intersection of National and Religious Identities," 13 (2019), e12. Penelitian terhadap Muslim Indonesia dalam artikel ini menunjukkan bahwa hubungan antara identitas agama, identitas nasional, dan tingkat fundamentalisme tidak sederhana. Artikel tersebut melaporkan bahwa aktivis dengan tingkat fundamentalisme lebih tinggi cenderung memberikan bobot lebih besar kepada identitas keagamaan dibandingkan identitas nasional, sedangkan kelompok yang lebih moderat menunjukkan integrasi identitas agama dan nasional yang lebih kuat. DOI: 10.1017/prp.2018.25.

[495] C. Daniel Batson, Patricia Schoenrade, dan W. Larry Ventis, Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective (New York: Oxford University Press, 1993). Karya ini digunakan sebagai referensi psikologi sosial agama untuk menempatkan agama dalam kaitannya dengan individu, orientasi keagamaan, dan kehidupan psikologis. Untuk pembahasan kontemporer mengenai identitas agama sebagai identitas sosial sekaligus worldview, lihat "Religious Identity and Epistemic Injustice: An Intersectional Account," Hypatia, yang membedakan perspektif identitas sosial dan perspektif worldview dalam memahami identitas keagamaan.

[496] Meredith B. McGuire, Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life. Bab "Rethinking Religious Identity, Commitment, and Hybridity," hlm. 185–213, secara khusus membahas identitas agama, komitmen, praktik individu, dan keragaman pengalaman keberagamaan. McGuire menekankan bahwa identitas dan praktik keagamaan individu tidak selalu identik dengan gambaran agama sebagai sistem yang tunggal, stabil, dan sepenuhnya ditentukan organisasi. DOI bab: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.003.0008.

[497] Al-Qur'an, QS. al-Baqarah [2]: 183 dan QS. al-Tawbah [9]: 103. QS. al-Baqarah [2]: 183 menghubungkan kewajiban puasa dengan tujuan mencapai taqwā, sedangkan QS. al-Tawbah [9]: 103 menghubungkan pemberian zakat dengan penyucian. Kedua ayat tersebut memberikan dasar tekstual bahwa praktik keagamaan dalam Islam memiliki dimensi pembentukan manusia, bukan hanya dimensi ritual-formal. Untuk pembacaan ayat secara tekstual, rujukan dapat dilakukan pada mushaf atau edisi Al-Qur'an yang digunakan dalam penelitian agar penomoran dan transliterasi konsisten.

[498] Meredith B. McGuire, Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life. Bab "Rethinking Religious Identity, Commitment, and Hybridity," hlm. 185–213, secara khusus membahas identitas agama, komitmen, praktik individu, dan keragaman pengalaman keberagamaan. McGuire menekankan bahwa identitas dan praktik keagamaan individu tidak selalu identik dengan gambaran agama sebagai sistem yang tunggal, stabil, dan sepenuhnya ditentukan organisasi. DOI bab: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.003.0008.

[499] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 156. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual untuk menjelaskan struktur makna eksistensial yang menghubungkan manusia dengan Allah sebagai asal kepemilikan dan tujuan kepulangan.

[500] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai orientasi penghambaan manusia kepada Allah.

[501] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis no. 8a, hadis Jibril. Riwayat ini memuat pertanyaan Jibril mengenai Islam, iman, dan ihsan. Islam dijelaskan melalui kewajiban-kewajiban pokok, iman melalui enam pokok keimanan, dan ihsan melalui kesadaran beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya atau setidaknya menyadari bahwa Allah melihat manusia. Pada bagian akhir, Nabi ﷺ menjelaskan bahwa Jibril datang untuk mengajarkan agama. Rujukan digital yang digunakan: Ṣaḥīḥ Muslim 8a, The Book of Faith.

[502] Mālik ibn Anas, al-Muwaṭṭa', Kitāb Ḥusn al-Khuluq, Book 47, Hadith 8; dalam penomoran Arab yang digunakan oleh beberapa edisi/database: Hadith 1643. Redaksi sanad dalam riwayat ini berbunyi bahwa Mālik "telah mendengar" (balaghahu) sabda Nabi ﷺ, sehingga sanadnya tidak dicantumkan secara lengkap dalam al-Muwaṭṭa'. Karena itu, penyebutan akademiknya perlu mempertahankan karakter transmisi tersebut.

[503] Mālik ibn Anas, al-Muwaṭṭa', Kitāb Ḥusn al-Khuluq (Book 47), khususnya Hadith 8. Penempatan riwayat "Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang baik" dalam kitab/bab Ḥusn al-Khuluq menunjukkan bahwa pembentukan akhlak ditempatkan sebagai tema penting dalam literatur al-Muwaṭṭa'. Selain riwayat tersebut, bab yang sama juga memuat sejumlah riwayat mengenai keutamaan akhlak baik dan hubungan akhlak dengan kehidupan keagamaan.

[504] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālajat Amrāḍ al-Qalb. Al-Ghazālī mendefinisikan khuluq sebagai bentuk atau keadaan jiwa yang kokoh, dari mana perbuatan muncul dengan mudah tanpa membutuhkan pemikiran dan pertimbangan terus-menerus. Ia membedakan akhlak baik dan buruk berdasarkan kualitas tindakan yang lahir dari keadaan jiwa tersebut. Definisi ini juga

dikonfirmasi dalam kajian ensiklopedis akademik mengenai al-Ghazālī dan dalam penjelasan resmi Dar al-Ifta Mesir mengenai konsep akhlaq.

[505] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, pembahasan mengenai riyāḍat al-nafs, tahdhīb al-akhlāq, dan pengobatan penyakit hati. Dalam kerangka al-Ghazālī, karakter tidak dipahami sebagai tindakan tunggal, melainkan keadaan jiwa yang dapat dibentuk melalui latihan, pembiasaan, dan perjuangan melawan kecenderungan yang buruk. Karena nomor halaman Iḥyā' berbeda menurut edisi, rujukan bagian/bab digunakan di sini untuk menghindari pencantuman nomor halaman yang tidak dapat dipastikan secara universal. Penjelasan akademik mengenai konsep ini juga menyebut bahwa al-Ghazālī menghubungkan pembentukan karakter dengan latihan jiwa dan pembiasaan.

[506] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, terutama pembahasan mengenai cinta kepada Allah (maḥabbat Allāh), takut (khawf), harap (rajā'), dan penyucian jiwa. Rujukan ini digunakan untuk mendukung gagasan bahwa kehidupan spiritual Islam tidak berhenti pada motif takut terhadap hukuman, tetapi mencakup spektrum orientasi batin yang lebih luas, termasuk cinta, harapan, dan pengenalan kepada Allah. Untuk kepentingan akademik, formulasi dalam naskah sebaiknya dipahami sebagai sintesis atas struktur etika-spiritual al-Ghazālī, bukan sebagai kutipan literal dari satu kalimat tertentu.

[507] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual bagi metafora "membaca kitab diri", dengan tetap mempertahankan konteks langsungnya mengenai pertanggungjawaban manusia di akhirat.

[508] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālajat Amrāḍ al-Qalb. Al-Ghazālī menjelaskan khuluq sebagai keadaan jiwa yang kokoh dan menetap, yang darinya perbuatan muncul dengan mudah tanpa membutuhkan pemikiran atau pertimbangan yang terus-menerus. Ia membedakan antara tindakan tertentu dan keadaan batin yang menjadi sumber tindakan tersebut. Penjelasan akademik mengenai definisi ini juga dapat diverifikasi dalam Internet Encyclopedia of Philosophy, bagian tentang etika al-Ghazālī dan Disciplining the Soul.

[509] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis no. 8a, hadis Jibril. Dalam hadis tersebut, Nabi ﷺ menjelaskan ihsan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya; jika manusia tidak melihat-Nya, maka ia menyadari bahwa Allah melihatnya. Pada akhir riwayat, Nabi ﷺ menjelaskan bahwa Jibril datang untuk mengajarkan agama. Hadis ini menjadi dasar utama untuk menghubungkan praktik keagamaan dengan kesadaran batin mengenai kehadiran dan pengawasan Allah.

[510] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq. Konsep riyāḍah atau latihan jiwa digunakan untuk menjelaskan bahwa kualitas karakter dapat dibentuk melalui disiplin dan pembiasaan. Dalam pembacaan akademis terhadap etika al-Ghazālī, karakter yang baik bukan sekadar tindakan sesaat, melainkan keadaan batin yang relatif menetap sehingga tindakan baik dapat muncul dengan lebih mudah.

[511] Al-Qur'an, QS. al-Rūm [30]: 30. Ayat ini menyebut fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nāsa 'alayhā, yakni fitrah Allah yang dengannya manusia diciptakan, dan menghubungkannya dengan agama yang lurus. Ayat tersebut menjadi dasar tekstual yang penting untuk pembahasan tentang fitrah dalam antropologi Islam. Namun ayat ini tidak dengan sendirinya berarti bahwa setiap manusia akan selalu bertindak baik; karena itu, dalam naskah ini fitrah digunakan sebagai dasar pembicaraan mengenai orientasi atau kapasitas dasar manusia, bukan sebagai determinisme moral.

[512] Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd., "Psikologi Kepribadian Islami," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber resmi tersebut memaparkan fase alam samar, alam sadar, dan alam fitrah dalam kerangka psikologi kepribadian Islami yang dikembangkan oleh Yedi Supriadi. Rujukan ini digunakan secara terbatas untuk memverifikasi terminologi dan konstruksi pemikiran Yedi Supriadi sendiri. Penggunaan kerangka tersebut sebagai bagian dari sintesis tentang transformasi moral dalam naskah ini merupakan interpretasi penulis, bukan klaim bahwa Yedi Supriadi secara eksplisit menggunakan kategori "moralitas taklīf" dan "moralitas taḥqīq".

[513] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis no. 8a. Dimensi ihsan dalam hadis Jibril memberikan dasar normatif bagi gagasan bahwa kualitas keberagamaan tidak hanya terletak pada tindakan yang terlihat, tetapi juga pada kesadaran batin pelaku. Formula "Allah melihat manusia" dapat digunakan sebagai landasan konseptual untuk menjelaskan moralitas yang tetap bekerja ketika pengawasan manusia tidak hadir.

[514] Meredith B. McGuire, Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life (New York: Oxford University Press, 2008), terutama Bab 1, "Everyday Religion as Lived," hlm. 3–18. McGuire menggunakan istilah lived religion untuk memusatkan perhatian pada agama dan spiritualitas sebagaimana dialami dan diekspresikan manusia biasa dalam konteks kehidupan sehari-hari, serta membedakannya dari agama yang semata-mata didefinisikan melalui keyakinan dan praktik yang ditetapkan institusi. DOI buku: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001.

[515] Untuk persoalan pendekatan akademik terhadap agama dan pembedaan antara kajian agama, filsafat agama, dan teologi, lihat Robert A. Segal, "In Defense of the Comparative Method," Numen 48, no. 3 (2001), serta literatur metodologi Religious Studies. Catatan ini digunakan untuk menegaskan bahwa kajian akademik terhadap agama dapat membahas klaim dan pengalaman keagamaan secara serius tanpa harus mengambil posisi iman terhadap kebenaran metafisis klaim tersebut. Formulasi dalam naskah ini merupakan sintesis metodologis, bukan kutipan langsung dari Segal.

[516] Viktor E. Frankl, The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy, expanded edition (New York: Meridian/Penguin, 1988). Frankl menempatkan pencarian makna sebagai unsur fundamental dalam eksistensi manusia dan memahami self-transcendence sebagai keterarahan manusia melampaui dirinya sendiri menuju makna, tugas, karya, atau sesuatu/seseorang yang dicintai. Literatur psikologi kontemporer yang membahas teori Frankl juga menegaskan hubungan antara will to meaning dan self-transcendence.

[517] Meredith B. McGuire, Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life, khususnya pembahasan tentang praktik sehari-hari, tubuh, materialitas, spiritualitas, dan identitas keagamaan. Struktur buku tersebut secara eksplisit mencakup pembahasan "Spirituality and Materiality: Why Bodies Matter," "Embodied Practices for Healing and Wholeness," serta "Rethinking Religious Identity, Commitment, and Hybridity." Karena itu, karya McGuire relevan untuk mendukung gagasan bahwa pengalaman keberagamaan perlu dilihat sebagai sesuatu yang melibatkan tubuh, emosi, praktik, identitas, dan kehidupan sehari-hari, bukan hanya doktrin.

[518] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan tentang qalb, rūḥ, nafs, dan 'aql. Al-Ghazālī menggunakan istilah qalb tidak hanya dalam pengertian organ biologis, tetapi juga untuk menunjuk dimensi batin manusia yang berkaitan dengan pengetahuan, kesadaran, dan kehidupan spiritual. Rujukan ini digunakan sebagai sumber primer tradisi

Islam untuk mendukung penggunaan qalb sebagai kategori antropologis-spiritual. Nomor halaman tidak dicantumkan karena berbeda menurut edisi Iḥyā' yang digunakan.

[519] Meredith B. McGuire, Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life (New York: Oxford University Press, 2008), khususnya Bab 1, "Everyday Religion as Lived," hlm. 3–18. McGuire menjelaskan lived religion sebagai perhatian terhadap agama dan spiritualitas sebagaimana dialami dan diekspresikan manusia dalam kehidupan sehari-hari, dan membedakannya dari agama sebagaimana ditentukan secara institusional. Data bibliografis dan rentang halaman bab dapat diverifikasi melalui Oxford Academic. DOI buku: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001.

[520] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' [17]: 14. Ayat tersebut memuat perintah kepada manusia untuk membaca catatan amalnya dan menyatakan bahwa dirinya sendiri cukup sebagai penghitung pada hari itu. Terjemahan yang tersedia dalam beberapa edisi bahasa Inggris mempertahankan gagasan tentang "record/book" dan manusia sebagai pihak yang memperhitungkan dirinya sendiri. Dalam naskah ini, ayat digunakan dalam dua tingkat: pertama, makna langsungnya mengenai pertanggungjawaban eskatologis; kedua, secara reflektif-metaforis, sebagai dasar bagi gagasan "membaca diri". Tingkat kedua merupakan konstruksi penulis dan tidak boleh diperlakukan sebagai makna tafsir literal ayat.[3]

[521] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (1902). James menjadikan pengalaman religius personal sebagai objek penting penyelidikan psikologis dan membahas antara lain pengalaman pertobatan, kesucian, pengalaman mistik, serta perubahan dalam kehidupan batin. Edisi Cambridge University Press yang terbit kembali menyediakan struktur kuliah asli James dan data bibliografis yang dapat diverifikasi; karya tersebut pertama kali diterbitkan pada 1902.

[522] Ungkapan man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu merupakan ungkapan yang sangat terkenal dalam literatur spiritual Islam, tetapi statusnya sebagai hadis Nabi ﷺ tidak dapat diperlakukan sebagai hadis sahih tanpa keterangan kritis. Dalam penulisan akademik, ungkapan ini sebaiknya disebut sebagai ungkapan/aforisme yang masyhur, bukan langsung sebagai "hadis Nabi". Untuk kehati-hatian metodologis, pembahasan mengenai maknanya dalam naskah ini tidak bergantung pada status hadis tersebut. Sumber-sumber akademik dan ensiklopedis mengenai tradisi tasawuf juga menunjukkan bahwa ungkapan ini memiliki sejarah penerimaan yang kompleks.

[523] Al-Qur'an, Q.S. Fuṣṣilat [41]: 53. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah akan memperlihatkan tanda-tanda-Nya "di ufuk-ufuk dan pada diri mereka sendiri" hingga jelas bagi mereka bahwa kebenaran itu nyata. Ayat ini merupakan dasar tekstual yang lebih langsung untuk gagasan bahwa diri manusia dapat menjadi medan pembacaan āyāt Allāh. Namun, ayat tersebut tidak menyatakan identitas antara manusia dan Allah. Karena itu, penggunaan ayat dalam pembahasan Kitab Diri harus dipahami sebagai pengembangan reflektif dari gagasan "tanda-tanda pada diri", bukan sebagai tafsir bahwa Allah berada secara ontologis di dalam manusia.

[524] Claude Addas, "The Paradox of the Beauty of Perfection," Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society 15 (1994). Artikel ini membahas metafora cermin dalam pemikiran Ibn 'Arabī dan hubungannya dengan majlā sebagai tempat berlangsungnya manifestasi Ilahi serta mazhar sebagai tempat manifestasi Nama Ilahi. Artikel tersebut juga menjelaskan bahwa manusia, dalam konstruksi Ibn 'Arabī, memiliki kedudukan khusus sebagai tempat yang menghimpun karakteristik Ilahi secara komprehensif, tanpa berarti bahwa wadah tersebut memiliki realitas yang independen dari Tuhan.

[525] William C. Chittick, kajian-kajiannya mengenai metafisika Ibn ʻArabī menjelaskan bahwa hubungan antara Tuhan dan makhluk dalam pemikiran Ibn ʻArabī harus dibaca melalui ketegangan antara keserupaan dan perbedaan, manifestasi dan transendensi. Untuk pengantar akademik yang dapat diverifikasi secara terbuka, lihat "Ibn ʻArabī," Stanford Encyclopedia of Philosophy, terutama bagian tentang Perfect Man. Sumber tersebut menjelaskan al-insān al-kāmil sebagai model kemungkinan manusia dan sebagai barzakh atau perantara antara Tuhan dan ciptaan, sekaligus menempatkannya dalam struktur metafisika Ibn ʻArabī.

[526] Souad Hakim, "Unity of Being in Ibn Arabi," Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. Hakim menjelaskan penggunaan metafora cermin oleh Ibn ʻArabī untuk menerangkan hubungan Tuhan, manusia, dan kosmos, termasuk gagasan manusia sebagai "double mirror" dan sebagai barzakh antara Tuhan dan dunia. Rujukan ini digunakan untuk menopang pembacaan bahwa manusia dapat dipahami sebagai tempat refleksi Nama-Nama Ilahi dalam kerangka Ibn ʻArabī, bukan sebagai identifikasi ontologis antara manusia dan Allah.

[527] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), khususnya pembahasan "Loci of Manifestation", hlm. 89–91. Edisi dan struktur buku tersebut terverifikasi melalui katalog akademik dan penerbit; Chittick memang menempatkan loci of manifestation sebagai bagian dari pembahasan ontologi Ibn ʻArabī.

[528] Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu," Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, no. 23 (2009): 75–89. Artikel akademik ini secara khusus membahas metafora cermin dalam Fuṣūṣ al-Ḥikam dan hubungannya dengan Tuhan–alam, manusia, manusia sempurna, dan hati.

[529] Chittick, The Sufi Path of Knowledge, hlm. 89–94. Bagian ini mencakup "Loci of Manifestation", "Self-Disclosure and Receptivity", dan "Oneness of Being and Effects of the Names". Dalam pembacaan Chittick, mazhar dipahami sebagai "locus of manifestation", sedangkan tajallī berkaitan dengan penyingkapan diri atau manifestasi Ilahi.

[530] Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī, The Hikam: The Wisdom of Ibn ʿAta Allah, trans. Shaykh Fadhlalla Haeri, Hikmah 13. Teks Hikmah 13 yang terverifikasi memuat metafora hati sebagai cermin yang dapat terhalang oleh "images of creations", hawa nafsu, kelalaian, dan kesalahan. Dalam sampel penerbit, bagian tersebut berada pada hlm. 14–15.

[531] Untuk kerangka Ibn ʻArabī mengenai nama-nama Ilahi, lihat Chittick, The Sufi Path of Knowledge, bab "The Names of God", terutama pembahasan tentang hubungan nama, atribut, realitas, dan efeknya dalam kosmos, hlm. 33–44. Chittick menjelaskan bahwa nama-nama Ilahi berfungsi sebagai hubungan yang menghubungkan pembicaraan tentang Tuhan dengan efek-efeknya pada alam, bukan sebagai entitas yang berdiri terpisah dari Tuhan.

[532] Al-Qur'an, Q.S. al-Shūrā [42]:11: "Laysa kamithlihi shay'" — tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya; ayat yang sama menyebut Allah sebagai Yang Maha Mendengar dan Maha Melihat.

[533] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), khususnya bagian "The Divine Names", hlm. 99–110, serta pembahasan tentang Allah and the Lord dan Ontological Mercy, hlm. 110–116. Struktur dan halaman bagian tersebut terverifikasi dalam katalog buku. Izutsu menempatkan nama-nama Ilahi sebagai persoalan penting dalam metafisika Ibn ʻArabī dan membahas hubungan antara Yang Absolut, nama, dan manifestasi.

[534] Al-Qur'an, Q.S. al-Nūr [24]:35. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah adalah Nūr al-samāwāti wa al-arḍ dan menggunakan perumpamaan cahaya, misykat, lampu, dan kaca.

Karena ayat tersebut menggunakan bahasa perumpamaan, penggunaannya dalam naskah ini diposisikan secara analogis, bukan sebagai dasar untuk klaim material tentang "bagian Dzat Allah" yang berada di dalam manusia.

[535] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami," Yedi Supriadi. Situs resmi beliau menjelaskan lima istilah yang digunakan dalam kerangka tersebut: Nurul Qolbi (Cahaya Hati), Nurunnafsi (Cahaya Jiwa), Nurul Akli (Cahaya Akal), Nurul Qauli (Cahaya Ucapan), dan Nurul Af'ali (Cahaya Perilaku).

[536] Catatan metodologis: istilah Nurrunnafsi dalam endnote ini sengaja dinisbahkan kepada kerangka pemikiran Yedi Supriadi berdasarkan sumber primer di situs beliau. Situs tersebut secara eksplisit menggunakan istilah "Nurrunnafsi" dan menjelaskannya sebagai "Cahaya Jiwa". Karena itu, lebih aman secara akademik untuk tidak menyatakan tanpa bukti bahwa terminologi tersebut merupakan istilah teknis yang identik dengan Ibn 'Arabī, Ibn ʿAṭāʾ Allāh, atau seluruh tradisi tasawuf.

[537] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, no. 6502, Kitāb al-Riqāq, hadis qudsi dari Abū Hurayrah. Hadis tersebut menjelaskan kedekatan seorang hamba kepada Allah melalui pelaksanaan kewajiban dan nawāfil, kemudian menggunakan ungkapan bahwa Allah menjadi pendengaran, penglihatan, tangan, dan kaki hamba tersebut. Dalam naskah ini hadis digunakan secara hati-hati sebagai dasar bahasa kedekatan dan pengarahan Ilahi, bukan sebagai pernyataan bahwa manusia secara ontologis berubah menjadi Tuhan.

[538] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl [16]:78. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah memberikan manusia pendengaran, penglihatan, dan af'idah setelah manusia keluar dari rahim dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu, dengan tujuan agar manusia bersyukur.

[539] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr [59]: 24. Ayat ini menyatakan bahwa Allah adalah Allāh al-Khāliq, al-Bāri', al-Muṣawwir dan bahwa bagi-Nya al-Asmā' al-Ḥusnā. Ayat tersebut digunakan sebagai dasar Qur'ani untuk menegaskan bahwa Nama-Nama Yang Mahaindah merupakan milik Allah dan harus dibicarakan dengan tetap menjaga perbedaan antara sifat-sifat kesempurnaan Ilahi dan kualitas manusia yang terbatas. Teks ayat dapat diverifikasi melalui Quranic Arabic Corpus.[1]

[540] Yousef Casewit, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā," Journal of Islamic Ethics 4, nos. 1–2 (2020): 155–200. DOI: 10.1163/24685542-12340042. Artikel ini merupakan rujukan akademik internasional yang sangat relevan karena secara khusus meneliti teori etika kebajikan al-Ghazālī berdasarkan Nama-Nama Ilahi. Casewit menunjukkan bahwa al-Ghazālī berusaha mempertahankan tanzīh atau ketidakterbandingan Allah sekaligus menjelaskan bagaimana makna Nama-Nama Ilahi dapat menjadi dasar pembentukan kebajikan manusia.

[541] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān [3]: 79. Ayat ini menggunakan istilah rabbāniyyūn dalam konteks orang-orang yang mengajarkan dan mempelajari Kitab serta memiliki keterarahan kepada Tuhan. Dalam naskah ini, istilah rabbāni digunakan secara konseptual untuk menunjuk orientasi hidup yang diarahkan kepada Allah dan pembentukan kebajikan. Penggunaan tersebut tidak dimaksudkan sebagai definisi leksikal tunggal atas seluruh makna rabbāniyyah dalam tradisi tafsir.

[542] Yousef Casewit, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā," Journal of Islamic Ethics 4, nos. 1–2 (2020): 155–200. DOI: 10.1163/24685542-12340042. Artikel ini merupakan rujukan akademik internasional yang sangat relevan karena secara khusus meneliti teori etika kebajikan al-Ghazālī berdasarkan Nama-Nama Ilahi. Casewit menunjukkan bahwa al-Ghazālī

berusaha mempertahankan tanzīh atau ketidakterbandingan Allah sekaligus menjelaskan bagaimana makna Nama-Nama Ilahi dapat menjadi dasar pembentukan kebajikan manusia.
[543] Yousef Casewit, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names," Journal of Islamic Ethics 4, nos. 1–2 (2020): 155–200. Bagian pembahasan mengenai doktrin takhalluq sangat penting untuk membedakan sifat Allah dengan kebajikan manusia. Menurut analisis Casewit atas al-Maqṣad al-Asnā, al-Ghazālī menegaskan adanya jarak yang tidak dapat direduksi antara Tuhan dan hamba, sementara kebajikan manusia tetap dapat memiliki kesesuaian secara terbatas dengan makna etis yang terkandung dalam Nama-Nama Ilahi. Casewit juga menunjukkan bahwa al-Ghazālī secara eksplisit menolak pemahaman takhalluq sebagai perpindahan atau identifikasi sifat-sifat Allah kepada manusia.
[544] Yousef Casewit, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā," Journal of Islamic Ethics 4, nos. 1–2 (2020): 155–200, DOI: 10.1163/24685542-12340042. Artikel ini sangat relevan untuk membedakan antara ketidakterbandingan Allah (tanzīh) dan kemungkinan relevansi etis Nama-Nama Ilahi bagi manusia. Casewit menjelaskan bahwa al-Ghazālī mempertahankan adanya tafāwut atau kesenjangan yang tidak dapat dijembatani antara Tuhan dan hamba, sehingga takhalluq tidak boleh dipahami sebagai identifikasi manusia dengan sifat-sifat Ilahi.
[545] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah [2]: 255, khususnya penyebutan Allah sebagai al-Ḥayy al-Qayyūm. Ayat ini digunakan sebagai dasar Qur'ani untuk membedakan kehidupan Allah yang sempurna dari kehidupan makhluk yang bergantung kepada-Nya.
[546] Al-Qur'an, Q.S. al-An'ām [6]: 59 dan Q.S. Ṭāhā [20]: 110. Kedua ayat tersebut digunakan untuk menegaskan keluasan pengetahuan Allah dan keterbatasan pengetahuan manusia. Penggunaan ayat-ayat ini mendukung pembacaan al-'Alīm sebagai horizon kerendahan hati epistemik, bukan sebagai klaim bahwa pengetahuan manusia menyamai pengetahuan Allah.
[547] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād. Karya teologi ini digunakan sebagai sumber primer untuk konteks pembahasan sifat-sifat dan kehendak Allah dalam kerangka teologi Islam. Untuk kebutuhan edisi akademik, nomor halaman sebaiknya ditambahkan setelah edisi Arab yang digunakan dalam bibliografi utama ditetapkan, karena pagination berbeda antar-edisi.
[548] Al-Qur'an, Q.S. al-Insān [76]: 30 dan Q.S. al-Takwīr [81]: 29. Ayat-ayat tersebut digunakan secara bersama-sama untuk mempertahankan keseimbangan antara kehendak dan kuasa Allah dengan tanggung jawab serta pilihan manusia. Keduanya tidak dijadikan dasar bagi fatalisme maupun kebebasan manusia yang bersifat mutlak.
[549] Al-Qur'an, Q.S. al-Shūrā [42]: 11. Ayat ini menegaskan prinsip laysa ka-mithlihi shay' sekaligus menyebut Allah sebagai Yang Maha Mendengar dan Maha Melihat. Sumber ini digunakan untuk menjaga perbedaan antara sifat-sifat Allah dan kemampuan inderawi manusia.
[550] Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976). Buku ini digunakan sebagai referensi akademik untuk konteks historis dan filosofis perdebatan kalām Allāh dalam tradisi kalam Islam. Rujukan ini ditempatkan sebagai sumber sekunder, bukan sebagai dasar untuk menentukan doktrin teologis tertentu.
[551] Al-Qur'an, Q.S. Qāf [50]: 18. Ayat ini menyatakan bahwa tidak ada satu perkataan pun yang diucapkan manusia melainkan terdapat pengawas yang siap mencatatnya. Ayat tersebut menjadi dasar tekstual bagi pembacaan ucapan sebagai bagian dari pertanggungjawaban moral manusia.

[552] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma‘ānī Asmā’ Allāh al-Ḥusnā. Karya ini merupakan sumber primer utama bagi pembahasan hubungan antara Nama-Nama Allah dan pembentukan manusia. Untuk menghindari pemalsuan nomor halaman, nomor halaman tidak dicantumkan karena karya tersebut tersedia dalam sejumlah edisi dengan pagination yang berbeda. Kajian Casewit dapat digunakan sebagai verifikasi akademik terhadap argumentasi mengenai takhalluq.

[553] Yousef Casewit, “Al-Ghazālī’s Virtue Ethical Theory of the Divine Names,” Journal of Islamic Ethics 4, nos. 1–2 (2020): 155–200, DOI: 10.1163/24685542-12340042. Rujukan ini memperkuat pembedaan antara pemahaman manusia terhadap Nama-Nama Allah dan klaim bahwa manusia memiliki kesempurnaan Ilahi. Dengan demikian, istilah “membaca Asmā’ dalam diri” dalam naskah ini harus dipahami sebagai konstruksi interpretatif dan etis.

[554] Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ [17]: 14. Secara langsung ayat ini berbicara mengenai kitab amal dan pertanggungjawaban manusia pada hari akhir. Dalam buku ini, konsep tersebut digunakan secara analogis sebagai inspirasi metaforis bagi “Kitab Diri”, bukan sebagai identifikasi antara metafora tersebut dengan konsep eskatologis Al-Qur’an.

[555] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, terutama pembahasan mengenai riyāḍat al-nafs, mujāhadah, muḥāsabah, dan penyakit-penyakit hati. Karya ini digunakan untuk memberikan landasan klasik bagi praktik pemeriksaan diri sebagai bagian dari pembinaan dan penyucian jiwa. Nomor halaman tidak dicantumkan karena berbeda menurut edisi.

[556] Rabia Terri Harris, trans., “On Majesty and Beauty: The Kitāb al-Jalāl wa-l Jamāl of Muhyiddin Ibn ‘Arabi,” Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society 8 (1989): 5–32. Ini merupakan terjemahan karya Ibn ‘Arabī yang secara khusus membahas jalāl dan jamāl. Masyarakat Ibn ‘Arabi mencatat bahwa karya tersebut membahas dua aspek yang tampak berlawanan—Majesty dan Beauty—serta aspek ketiga yang mengintegrasikannya, yaitu keseimbangan Perfection.

[557] Harris, “On Majesty and Beauty,” Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society 8 (1989): 5–32. Dalam terjemahan ini, Ibn ‘Arabī membedakan jalāl dan jamāl sebagai dua atribut Ilahi, sementara rasa gentar (haybah) dan keakraban/intimitas (uns) merupakan respons pada tingkat manusia. Karena itu, jalāl–jamāl tidak tepat direduksi menjadi sekadar “emosi negatif” dan “emosi positif”.

[558] Al-Qur’an, Q.S. al-A‘rāf [7]:180. Ayat tersebut menyatakan bahwa Allah memiliki al-asmā’ al-ḥusnā dan memerintahkan manusia untuk menyeru-Nya dengan nama-nama tersebut.

[559] Al-Qur’an, Q.S. al-Baqarah [2]:152. Ayat ini secara eksplisit menghubungkan dhikr dengan syukur: mengingat Allah dan bersyukur kepada-Nya.

[560] Harris, “On Majesty and Beauty,” hlm. 5–32. Dalam pengantar dan terjemahan karya Ibn ‘Arabī tersebut, jalāl dan jamāl dijelaskan dalam kaitannya dengan pengalaman manusia: jalāl membangkitkan haybah atau awe/gentar, sedangkan jamāl berkaitan dengan uns atau intimacy. Sumber primer terjemahan ini diverifikasi dari arsip resmi Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society.

[561] Al-Qur’an, Q.S. al-Baqarah [2]:155–157. Q.S. 2:155 secara eksplisit menyebut ujian berupa rasa takut, kelaparan, kehilangan harta, jiwa, dan hasil kehidupan, kemudian menyampaikan kabar gembira kepada orang-orang yang bersabar. Karena itu, ayat ini mendukung pembahasan tentang ṣabr dalam menghadapi kesulitan, tetapi tidak boleh diperluas menjadi klaim bahwa setiap penderitaan merupakan “tajallī jalāl”.

[562] Ṣaḥīḥ Muslim, no. 2999, Kitāb al-Zuhd wa al-Raqā’iq, bab “The Believer's Affair Is All Good.” Hadis Suhaib menjelaskan bahwa keadaan orang beriman mengandung kebaikan ketika ia bersyukur atas kesenangan dan bersabar ketika mengalami kesulitan. Rujukan

nomor hadis dan teks Arab/terjemahannya tersedia dalam basis data hadis yang mencantumkan hadis tersebut sebagai Ṣaḥīḥ Muslim 2999.

[563] Formulasi ini merupakan sintesis etis penulis, bukan kutipan langsung dari Ibn ʻArabī. Dasar konseptualnya dapat dibandingkan dengan William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), terutama pembahasan mengenai nama-nama Ilahi, sifat-sifat rahmah dan murka, serta hubungan jamāl dan jalāl. Data bibliografis edisi 1989 dan penerbit SUNY Press terverifikasi melalui JSTOR.

[564] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), khususnya pembahasan tentang nama-nama Ilahi dan kategori nama yang berkaitan dengan mercy/gentleness/beauty serta wrath/severity/majesty. Dalam pembacaan Chittick, kategori tersebut berkaitan dengan cara hubungan makhluk dengan Real dipahami, termasuk kedekatan dan keselarasan di satu sisi serta jarak dan ketakterbandingan di sisi lain.

[565] William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʻArabī's Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998), khususnya pembahasan mengenai kosmologi, nama-nama Ilahi, dan penyingkapan diri Ilahi. Buku ini merupakan studi utama Chittick mengenai pandangan Ibn ʻArabī dan diterbitkan oleh State University of New York Press; data bibliografisnya terverifikasi melalui SUNY Press dan JSTOR.

[566] Ibn ʻAṭāʼ Allāh al-Sakandarī, al-Ḥikam al-ʻAṭāʼiyyah, khususnya pembahasan tentang cermin hati, keterlekatan hati kepada bentuk-bentuk makhluk, hawa nafsu, dan kelalaian. Sumber ini digunakan sebagai landasan primer tasawuf bagi metafora hati sebagai cermin serta gagasan bahwa keterikatan kepada selain Allah dapat mengganggu kejernihan persepsi spiritual.[1]

[567] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on the Condemnation of Pride and Self-Admiration: Book XXIX of the Revival of the Religious Sciences, terj. Mohammed Rustom (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2018). Karya ini merupakan terjemahan akademik atas Kitab XXIX Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn dan digunakan untuk menjelaskan secara khusus kibr dan ʻujb, termasuk bagaimana kebanggaan terhadap diri dan amal dapat menjadi penyakit moral yang merusak hubungan manusia dengan dirinya dan orang lain.[2]

[568] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, hadis no. 2564c. Hadis Abū Hurayrah ini digunakan karena secara eksplisit menghubungkan penilaian Allah dengan hati dan amal, sehingga mendukung pembedaan antara penampilan lahiriah, keadaan batin, dan tindakan dalam evaluasi moral manusia. Nomor hadis diverifikasi melalui edisi digital Ṣaḥīḥ Muslim yang mencantumkan hadis 2564c.[3]

[569] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness. Karya ini digunakan untuk memperkuat hubungan antara pengetahuan diri, pengetahuan tentang Allah, penilaian terhadap dunia, dan orientasi menuju kehidupan akhirat. Pembahasan tersebut relevan untuk membedakan antara penggunaan dunia sebagai sarana kehidupan dan keterikatan kepada dunia sebagai pusat orientasi eksistensial.[4]

[570] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on the Condemnation of Pride and Self-Admiration: Book XXIX of the Revival of the Religious Sciences, terj. Mohammed Rustom (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2018). Karya ini merupakan terjemahan akademik atas Kitab XXIX Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn dan digunakan untuk menjelaskan secara khusus kibr dan ʻujb, termasuk bagaimana kebanggaan terhadap diri dan amal dapat menjadi penyakit moral yang merusak hubungan manusia dengan dirinya dan orang lain.[2]

[571] Al-Qur'an, Q.S. al-Najm 53: 32. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk kritik terhadap klaim kesucian diri. Larangan menyucikan atau mengklaim kemurnian diri ditempatkan bersama penegasan bahwa Allah lebih mengetahui siapa yang bertakwa, sehingga ayat ini relevan bagi pembahasan mengenai bahaya narsisisme spiritual dan keterbatasan penilaian manusia terhadap kualitas batinnya sendiri.

[572] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 9–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan konseptual mengenai tazkiyah al-nafs: keberuntungan dikaitkan dengan penyucian jiwa, sedangkan kerugian dikaitkan dengan pengotorannya. Penggunaannya di sini menegaskan bahwa penyucian jiwa merupakan proses moral yang perlu dijalankan, bukan dasar untuk mengklaim kesucian diri secara final.

[573] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on the Condemnation of Pride and Self-Admiration: Book XXIX of the Revival of the Religious Sciences, terj. Mohammed Rustom (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2018). Karya ini merupakan terjemahan akademik atas Kitab XXIX Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn dan digunakan untuk menjelaskan secara khusus kibr dan 'ujb, termasuk bagaimana kebanggaan terhadap diri dan amal dapat menjadi penyakit moral yang merusak hubungan manusia dengan dirinya dan orang lain.[2]

[574] Yedi Supriadi, "Psikologi Kepribadian Islami," situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk memperlihatkan konstruksi kontemporer Yedi Supriadi mengenai perjalanan kepribadian melalui fase alam samar, alam sadar, dan alam fitrah serta keterkaitan transformasi diri dengan dimensi spiritual. Karena sumber yang digunakan merupakan laman resmi penulis, atribusi dibatasi pada gagasan yang secara eksplisit ditampilkan pada laman tersebut.

[575] 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 karena secara eksplisit membahas hubungan praktik spiritual, pembersihan hati dan pikiran, pembentukan kesadaran, intuisi, dan konsep terbukanya hijab dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah. Informasi publikasi diverifikasi melalui basis data Garuda dan laman publikasi yang memuat karya tersebut.

[576] Abū Hurayrah meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, "Sesungguhnya Allah memiliki sembilan puluh sembilan nama—seratus kurang satu—barang siapa menghitungnya (aḥṣāhā), ia masuk surga." Riwayat ini terdapat dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Tawḥīd, dan Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr wa al-Du'ā' wa al-Tawbah wa al-Istighfār. Hadis tersebut menjadi dasar utama pembahasan mengenai angka 99, tetapi para ulama menjelaskan bahwa hadis ini tidak harus dipahami sebagai pembatasan seluruh nama Allah hanya pada 99 nama. Karena itu, istilah aḥṣāhā juga tidak semestinya direduksi hanya menjadi tindakan menghafal daftar nama.

[577] Gerhard Böwering, "Baqāʾ wa Fanāʾ," Encyclopaedia Iranica, vol. III, fasc. 7 (1988), hlm. 722–724. Artikel ini merupakan rujukan ensiklopedis akademik yang secara khusus membahas sejarah dan perkembangan konsep fanā' dan baqā'. Böwering menjelaskan bahwa pasangan tersebut memiliki beberapa tingkat pemaknaan dalam literatur Sufi, termasuk lenyapnya kesadaran diri tertentu dan penghapusan kualitas jiwa yang tidak sempurna.

[578] Böwering, "Baqāʾ wa Fanāʾ," hlm. 722–724. Artikel tersebut menegaskan bahwa fanā' tidak berarti pemusnahan kehidupan individual secara sederhana dan bahwa baqā' merupakan konsep korelatif yang mengikuti fanā'.

[579] Pembahasan mengenai transformasi kualitas manusia melalui sifat-sifat Ilahi harus ditempatkan dalam sejarah tasawuf secara hati-hati. Böwering mencatat bahwa dalam

perkembangan tasawuf terdapat konsep al-taḫalluq bi-aḫlāq Allāh—pembentukan diri melalui akhlak yang dikaitkan dengan sifat-sifat Allah—namun konsep tersebut tetap berada dalam kerangka perjalanan spiritual manusia, bukan identifikasi manusia dengan Dzat Allah. Lihat Böwering, "Baqāʾ wa Fanāʾ," hlm. 722–724.

[580] Untuk sejarah konsep fanā', lihat Böwering, "Baqāʾ wa Fanāʾ," Encyclopaedia Iranica, hlm. 722–724. Böwering menunjukkan bahwa ungkapan-ungkapan ekstatis seperti yang dinisbahkan kepada Abū Yazīd al-Biṣṭāmī dan al-Ḥallāj muncul dalam konteks sejarah pengalaman fanā' dan baqā'. Karena itu, ungkapan ekstatis tidak boleh secara otomatis diperlakukan sebagai proposisi teologis formal.

[581] Al-Qur'an, Q.S. al-Raḥmān [55]:26–27: "Kullu man 'alayhā fān, wa-yabqā wajhu rabbika dhū al-jalāli wa al-ikrām." Al-Qur'an menyatakan bahwa semua yang berada di bumi akan mengalami fanā', sedangkan wajh rabbika tetap dengan sifat jalāl dan ikrām.

[582] Böwering, "Baqāʾ wa Fanāʾ," hlm. 722–724. Ia secara eksplisit mencatat bahwa hubungan baqā'–fanā' dalam literatur tafsir Sufi dengan Q.S. al-Raḥmān [55]:26–27 merupakan pembacaan pandangan Sufi ke dalam bahasa Al-Qur'an, bukan perkembangan terminologi yang sepenuhnya langsung dari akar kata Al-Qur'an. Catatan ini penting agar naskah tidak membuat klaim sejarah istilah yang terlalu sederhana.

[583] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Buku ini merupakan studi akademik utama mengenai metafisika Ibn al-'Arabī, termasuk spiritual perfection, nama-nama Ilahi, kosmologi, dan epistemologi. Edisi 1989 tercatat diterbitkan oleh SUNY Press dengan 478 halaman.

[584] Chittick, The Sufi Path of Knowledge. Untuk pembahasan yang lebih khusus mengenai barzakh dan al-insān al-kāmil, lihat juga artikel/entri akademik tentang Ibn 'Arabī yang menjelaskan barzakh sebagai sesuatu yang sekaligus memisahkan dan menghubungkan dua sisi. Dalam filsafat Ibn 'Arabī, barzakh tidak identik dengan "penggabungan dua substansi", tetapi merupakan batas relasional antara dua sisi yang berbeda.

[585] A. Knysh, Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam (Albany: State University of New York Press, 1999), dapat dilengkapi dengan kajian modern tentang al-insān al-kāmil. Stanford Encyclopedia of Philosophy menjelaskan bahwa dalam tradisi Ibn 'Arabī, manusia sempurna berfungsi sebagai barzakh atau perantara antara God and creation, sekaligus sebagai model kemungkinan kesempurnaan manusia.

[586] Böwering, "Baqāʾ wa Fanāʾ," hlm. 722–724. Sumber tersebut secara eksplisit membedakan fanā' dari pemusnahan individual secara fisik dan menjelaskan baqā' sebagai keberlangsungan dalam keadaan spiritual yang lebih tinggi.

[587] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah [2]:30. Ayat tersebut memuat pernyataan Allah kepada para malaikat mengenai penempatan khalīfah di bumi. Ayat ini menjadi dasar Qur'ani yang penting bagi diskursus tentang kedudukan dan tanggung jawab manusia di bumi.

[588] Ṣaḥīḥ Muslim, no. 2999, Kitāb al-Zuhd wa al-Raqā'iq, bab "The Believer's Affair Is All Good." Hadis dari Ṣuhayb menyatakan bahwa keadaan orang beriman mengandung kebaikan: ketika mendapatkan kesenangan ia bersyukur dan ketika mendapatkan kesulitan ia bersabar. Hadis dan nomor referensinya dapat diverifikasi pada edisi daring Ṣaḥīḥ Muslim.

[589] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini menjadi landasan utama metafora iqra' kitābaka dalam pembahasan, tetapi konteks langsungnya adalah pembacaan kitab pertanggungjawaban manusia pada hari akhir. Karena itu, penggunaannya sebagai kerangka muhasabah dalam kehidupan dunia harus dipahami sebagai konstruksi hermeneutis, bukan sebagai penggantian makna eskatologis ayat.

[590] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 53–54. Rangkaian ayat ini digunakan untuk menegaskan hubungan antara keluasan rahmat dan ampunan Allah dengan seruan untuk kembali kepada-Nya serta berserah diri. Karena itu, bahasa kontemplatif tentang ampunan tidak boleh dipahami sebagai penghapusan tanggung jawab moral tanpa pertobatan.

[591] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 53–54. Rangkaian ayat ini digunakan untuk menegaskan hubungan antara keluasan rahmat dan ampunan Allah dengan seruan untuk kembali kepada-Nya serta berserah diri. Karena itu, bahasa kontemplatif tentang ampunan tidak boleh dipahami sebagai penghapusan tanggung jawab moral tanpa pertobatan.

[592] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, hadis no. 2564c. Hadis Abū Hurayrah ini digunakan untuk memperkuat hubungan antara keadaan hati dan amal dalam penilaian moral manusia. Identitas hadis dan nomor 2564c dapat diverifikasi pada teks Ṣaḥīḥ Muslim yang tersedia secara digital.

[593] 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 untuk mendukung pembahasan mengenai praktik spiritual, pembersihan hati dan pikiran, pembentukan kesadaran, pembentukan jati diri, serta penggunaan konsep "terbuka hijab" dalam pengalaman spiritual yang menjadi objek kajiannya. Data bibliografis artikel terverifikasi melalui Garuda; laman tersebut mencatat Yedi Supriadi sebagai penulis dan tanggal publikasi 30 September 2020.

:::

[594] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan dimensi kritis nafs sebagai kecenderungan internal yang dapat mendorong manusia kepada keburukan dan karena itu membutuhkan pengawasan serta penyucian diri.

[595] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai dasar epistemologis untuk menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai hakikat rūḥ, sekaligus mencegah pembahasan ruhani berkembang menjadi penyamaan ontologis antara manusia dan Allah.

[596] Ungkapan takhallaqū bi akhlāq Allāh tidak digunakan di sini sebagai hadis Nabi ﷺ. Penilaian terhadap ungkapan tersebut memerlukan kehati-hatian karena sumber penggunaannya dan persoalan teologis di balik istilah "akhlak Allah" tidak dapat disederhanakan. Sumber yang diperiksa secara khusus menegaskan bahwa ungkapan tersebut tidak memiliki dasar yang dapat diperlakukan sebagai hadis, sekaligus mengingatkan agar penggunaannya tidak mencakup sifat-sifat yang secara khusus merupakan hak Allah. Sumber ini digunakan untuk membatasi interpretasi konsep agar tidak menghapus perbedaan ontologis antara al-Khāliq dan makhluk.

[597] Al-Qur'an, Q.S. al-Qalam 68: 4. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai kedudukan akhlak mulia dalam keteladanan Nabi Muhammad ﷺ.

[598] Hadis "innamā bu'ithtu li-utammima makārim al-akhlāq" diriwayatkan antara lain dalam al-Adab al-Mufrad karya al-Bukhārī, Musnad Aḥmad, dan al-Sunan al-Kubrā karya al-Bayhaqī. Sumber verifikasi yang diperiksa mencatat riwayat tersebut dan mengategorikannya sebagai ḥasan. Hadis ini digunakan untuk memperkuat argumen bahwa pembentukan kemuliaan akhlak merupakan unsur penting dalam transformasi keagamaan.

[599] 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 menunjukkan hubungan yang dikembangkan Yedi Supriadi antara praktik

spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri. Konstruksi al-insān al-madanī dalam subbab ini merupakan sintesis konseptual tersendiri.

[600] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bahwa keberadaan manusia memiliki orientasi pengabdian kepada Allah.

[601] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 13–14. Kedua ayat digunakan sebagai landasan tekstual bagi metafora Kitab Diri, khususnya mengenai catatan amal dan pertanggungjawaban personal manusia.

[602] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān, tafsir Q.S. al-Isrā' 17: 13–14; Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī, al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān, tafsir Q.S. al-Isrā' 17: 13–14. Kedua karya tafsir klasik ini digunakan untuk menjaga agar metafora Kitab Diri tetap berangkat dari makna dasar ayat mengenai catatan amal dan pertanggungjawaban manusia.

[603] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami (Psikologi Islam). Informasi bibliografis yang tersedia mengidentifikasi karya ini sebagai karya Yedi Supriadi dan menjelaskan dimensi psikologis, sosial, dan spiritual konsep diri. Sumber digunakan untuk mempertemukan konstruksi kontemporer mengenai konsep diri Islami dengan orientasi transenden dalam Kitab Diri.

[604] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 11. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai hubungan antara perubahan keadaan dan perubahan yang berlangsung pada diri manusia. Penggunaannya di sini dibatasi agar tidak ditafsirkan sebagai positivisme atau determinisme individual.

[605] 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 mendukung pembacaan tentang pembentukan jati diri sebagai proses perkembangan kesadaran melalui praktik spiritual.

[606] 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 menunjukkan kajian Yedi Supriadi mengenai praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri.

[607] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 13–14. Ayat ini digunakan sebagai landasan eskatologis bagi gagasan mengenai kitab amal manusia dan pertanggungjawaban personal di hadapan Allah.

[608] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 14. Ayat ini digunakan untuk menegaskan konteks asli ungkapan Iqra' kitābaka kafā binafsika al-yauma 'alaika ḥasībā, yakni pembacaan kitab amal dan pertanggungjawaban manusia pada Hari Kemudian. Penggunaan ayat sebagai metafora bagi refleksi diri dalam Kitab Diri merupakan konstruksi interpretatif, bukan penggantian makna eskatologis ayat.

# DAFTAR PUSTAKA


Abū Dāwūd. (n.d.). *Sunan Abī Dāwūd* (Hadith 1479).

Abū Dāwūd. (n.d.). *Sunan Abī Dāwūd* (Hadith 3641).

al-Bukhārī, M. I. (n.d.). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

al-Ghazālī, A. Ḥ. (1910). *The alchemy of happiness* (C. Field, Trans.). John Murray. (Original work published in Persian as *Kīmiyā-yi saʿādat*).

al-Ghazālī, A. Ḥ. (1962). *The book of knowledge: Being a translation with notes of the Kitāb al-ʿilm of al-Ghazzālī's Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (N. A. Faris, Trans.). Sh. Muhammad Ashraf.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1998). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. Dār al-Maʿrifah.

al-Ghazālī, A. Ḥ. (2010). *The marvels of the heart: Book 21 of the Revival of the Religious Sciences* (W. J. Skellie, Trans.). Fons Vitae.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2015). *Al-Ghazālī on vigilance and self-examination: Kitāb al-murāqaba waʾl-muḥāsaba, Book XXXVIII of Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (A. F. Shaker, Trans.). The Islamic Texts Society.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2018). *Al-Ghazālī on the condemnation of pride and self-admiration: Book XXIX of the Revival of the Religious Sciences* (M. Rustom, Trans.). The Islamic Texts Society.

Al-Lami, M. M., & Al-Shamali, Y. H. (2023). Religious authority beyond domination and discipline: Epistemic authority and its vernacular uses in the Shi'i diaspora. *Comparative Studies in Society and History, 65*(2). https://doi.org/10.1017/S0010417522000470

Ally, S. (2026). Scholarly authority and the reception of a "well-known problem" of Quranic philology. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.

Alston, W. P. (1991). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Cornell University Press.

American Psychological Association. (2018). Psychology of religion. In *APA dictionary of psychology*.

Amesbury, R. (2020). Expanding 'religion' or decentring the secular? Framing the frames in philosophy of religion. *Religious Studies, 56*(1).

Ammerman, N. T. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001

Ammerman, N. T. (2014). Finding religion in everyday life. *Sociology of Religion, 75*(2). https://doi.org/10.1093/socrel/sru013

Ammerman, N. T. (2021). *Studying lived religion: Contexts and practices*. New York University Press. https://doi.org/10.18574/nyu/9781479804283.001.0001

Andresen, J. (2001). Introduction: Towards a cognitive science of religion. In J. Andresen (Ed.), *Religion in mind: Cognitive*

*perspectives on religious belief, ritual, and experience*. Cambridge University Press.

Badri, M. B. (1979). *The dilemma of Muslim psychologists*. MWH London.

Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. Oxford University Press.

Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.

Belk, R. W. (2013). Extended self in a digital world. *Journal of Consumer Research, 40*(3). https://doi.org/10.1086/671052

Benson, B. E., & Wirzba, N. (Eds.). (2005). *The phenomenology of prayer*. Fordham University Press. https://doi.org/10.5422/fso/9780823224951.001.0001

Benson, B. E., & Wirzba, N. (Eds.). (2005). *The phenomenology of prayer*. Fordham University Press. https://doi.org/10.5422/fso/9780823224951.001.0001

Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Doubleday.

Berger, P. L. (2014). *The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age*. De Gruyter.

Bieri, P. (2001). *Das Handwerk der Freiheit: Über die Entdeckung des eigenen Willens*. Carl Hanser Verlag.

Block, N., & Stalnaker, R. (1999). Conceptual analysis, dualism, and the explanatory gap. *The Philosophical Review, 108*(1). https://doi.org/10.2307/2998259

Böwering, G. (1988). Baqāʾ wa fanāʾ. *Encyclopaedia Iranica, 3*.

Bruce, S. (2011). *Secularization: In defence of an unfashionable theory*. Oxford University Press.

Butlin, P., Long, R., Elmoznino, E., Bengio, Y., Birch, J., Constant, A., Deane, G., Fleming, S. M., Frith, C., Ji, X., Kanai, R., Klein, C., Lindsay, G., Michel, M., Mudrik, L., Peters, M. A. K., Schwitzgebel, E., Simon, J., & VanRullen, R. (2023). *Consciousness in artificial intelligence: Insights from the science of consciousness*. arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2308.08708

Campbell, H. A. (2007). Who's got the power? Religious authority and the Internet. *Journal of Computer-Mediated Communication, 12*(3), 1043–1062.

Campbell, H. A. (2012). Understanding the relationship between religion online and offline in a networked society. *Journal of the American Academy of Religion, 80*(1), 64–93.

Campbell, H. A. (Ed.). (2013). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds*. Routledge.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.

Casewit, Y. (2020). Al-Ghazālī's virtue ethical theory of the divine names: The theological underpinnings of the doctrine of takhalluq in *al-Maqṣad al-Asnā*. *Journal of Islamic Ethics, 4*(1–2), 155–200. https://doi.org/10.1163/24685542-12340042

Casewit, Y. (2020). Al-Ghazālī's virtue ethical theory of the divine names: The theological underpinnings of the doctrine of takhalluq in *al-Maqṣad al-Asnā*. *Journal of Islamic Ethics,*

*4*(1–2), 155–200. https://doi.org/10.1163/24685542-12340042

Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies, 2*(3), 200–219.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination*. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1998). *The self-disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabi's cosmology*. State University of New York Press.

Coseru, C. (2009). Mind in Indian Buddhist philosophy. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.

Coseru, C. (2009). Mind in Indian Buddhist philosophy. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.

Coseru, C. (2025). Mind in Indian Buddhist philosophy. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

De Cruz, H. (2022). Religion and science. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Debord, G. (1994). *The society of the spectacle* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Zone Books.

Dornan, J. L. (2004). Beyond belief: Religious experience, ritual, and cultural neuro-phenomenology in the interpretation of past

religious systems. *Cambridge Archaeological Journal, 14*(1), 25–36.

Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy, 68*(1), 5–20.

Frankl, V. E. (1988). *The will to meaning: Foundations and applications of logotherapy* (Expanded ed.). Meridian.

Frazier, J. (2022). Śaṅkara. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.

Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and method* (2nd rev. ed.). Crossroad.

Gallagher, S., & Zahavi, D. (2023). Phenomenological approaches to self-consciousness. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Ganeri, J. (2022). Personhood in classical Indian philosophy. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.

Ganeri, J. (2022). Personhood in classical Indian philosophy. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.

George, T. (2025). Hermeneutics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

George, T. (2025). Hermeneutics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2025 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford University Press.

Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.

Habermas, J. (1984a). *The theory of communicative action: Volume 1, Reason and the rationalization of society* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.

Habermas, J. (1984b). *The theory of communicative action: Volume 2, Lifeworld and system: A critique of functionalist reason* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.

Haeri, F. (2004). *The Hikam: The wisdom of Ibn ʿAta Allah*. Zahra Publications.

Hakim, S. (2004). Unity of being in Ibn ‘Arabi. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, 36*.

Hallaq, W. B. (1986). On the authoritativeness of Sunni consensus. *International Journal of Middle East Studies, 18*(4), 427–454. https://doi.org/10.1017/S0020743800030774

Harrell, S. (1979). The concept of soul in Chinese folk religion. *The Journal of Asian Studies, 38*(3).

Harris, R. T. (1989). On majesty and beauty: The Kitāb al-Jalāl wa-l Jamāl of Muhyiddin Ibn ʿArabi. *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society, 8*.

Harris, R. T. (Trans.). (1989). On majesty and beauty: The *Kitāb al-Jalāl wa-l Jamāl* of Muhyiddin Ibn ʿArabī. *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society, 8*.

Heiler, F. (1932). *Prayer: A study in the history and psychology of religion* (2nd ed.). Oxford University Press.

Hogan, B. (2010). The presentation of self in the age of social media: Distinguishing performances and exhibitions online. *Bulletin of Science, Technology & Society, 30*(6), 377–386. https://doi.org/10.1177/0270467610385893

Horner, R. (2022). *The experience of God: A phenomenology of revelation*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781009118729

Ivry, A. (2012). Arabic and Islamic psychology and philosophy of mind. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Izutsu, T. (1984). *Sufism and Taoism: A comparative study of key philosophical concepts*. University of California Press.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Longmans, Green, and Co.

Janssens, J. (2011). Al-Ghazālī between philosophy (falsafa) and Sufism (taṣawwuf): His complex attitude in the Marvels of the Heart (‘Ajā’ib al-Qalb) of the Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. *The Muslim World, 101*(4). https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2011.01375.x

Kahneman, D., Slovic, P., & Tversky, A. (Eds.). (1982). *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511809477

Leone, M. (2013). Signs of the soul: Toward a semiotics of religious subjectivity. *Signs and Society, 1*(1). https://doi.org/10.1086/670169

Leuba, J. H. (1912). The development of emotion in religion. *Harvard Theological Review, 5*(4), 524–543.

Levine, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly, 64*(4), 354–361. https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1983.tb00207.x

Lipka, M., & Gecewicz, C. (2017). *More Americans now say they're spiritual but not religious*. Pew Research Center.

Locke, J. (2025). Some issues in Locke's philosophy of mind. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Lorenz, H. (2024). Ancient theories of soul. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Macmillan.

MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

Mantzavinos, C. (2025). Hermeneutics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.

McAuliffe, J. D. (Ed.). (2001–2006). *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Brill.

McCauley, R. (2013). Explanatory pluralism and the cognitive science of religion: Why scholars in religious studies should stop worrying about reductionism. In D. Xygalatas & W. W. McCorkle (Eds.), *Mental culture: Classical social theory and the cognitive science of religion*. Acumen Publishing.

McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001

Mele, A. R. (2014). *Free: Why science hasn't disproved free will*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199371624.001.0001

Moser, P. K. (2019). *Understanding religious experience: From conviction to life's meaning*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108558785

Murphy, T. (2007). The concept of "essence-and-manifestation" in the history of the study of religion. In *Representing religion: Essays in history, theory and crisis*. Acumen Publishing.

Muslim ibn al-Hajjaj. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Näreaho, L. (2008). The cognitive science of religion: Philosophical observations. *Religious Studies, 44*(1). https://doi.org/10.1017/S0034412507009328

Nurbaety, A. (2000). Knowledge of God: A glance at the development of al-Ghazālī's concept in his later works. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, 38*(2), 349–373. https://doi.org/10.14421/ajis.2000.382.349-373

Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge University Press.

O'Connor, T., & Franklin, C. (2022). Free will. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Ögke, A. (2009). İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde ayna metaforu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (23).

Pargament, K. I., Tarakeshwar, N., Ellison, C. G., & Wulff, K. M. (2001). Religious coping among the religious: The relationships between religious coping and well-being in a national sample of Presbyterian clergy, elders, and members. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40*(3). https://doi.org/10.1111/0021-8294.00073

Pariser, E. (2011). *The filter bubble: What the Internet is hiding from you*. Penguin Books.

Pew Research Center. (2018). *Attitudes toward spirituality and religion*. Pew Research Center.

Phillips, D. Z. (1995). Dislocating the soul. *Religious Studies, 31*(4), 447–462. https://doi.org/10.1017/S0034412500023866

Qushayrī, A. al-Q. ʿA. al-K. ibn H. (2007). *Al-Qushayri's epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī ʿilm al-taṣawwuf* (A. D. Knysh, Trans.). Garnet Publishing.

Raphael, M. (1997). *Rudolf Otto and the concept of holiness*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198269328.001.0001

Ricoeur, P. (1971). The model of the text: Meaningful action considered as a text. *Social Research, 38*(3).

Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.

Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another* (K. Blamey, Trans.). University of Chicago Press. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226844541.001.0001

Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another* (K. Blamey, Trans.). University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (2004). *Memory, history, forgetting* (K. Blamey & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (2007). *The conflict of interpretations: Essays in hermeneutics* (D. Ihde, Ed.). Northwestern University Press.

Ronkin, N. (2024). Abhidharma. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Saari, C. Z. (1998). Al-Ghazali's views on the heart, the spirit and the soul: A comparison between *Ihya' 'Ulum al-Din* and *Al-Risalah al-Laduniyyah*. *Jurnal Usuluddin, 7*, 193–208. https://doi.org/10.22452/usuluddin.vol7.12

Savage, P., & Franck, H. (2023). The self in the world: The hermeneutic phenomenology of Paul Ricoeur. In F.-X. de Vaujany, J. Aroles, & M. Pérezts (Eds.), *The Oxford handbook of phenomenologies and organization studies*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192865755.013.9

Schilbrack, K. (2022). The concept of religion. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

Segal, R. A. (2001). In defense of the comparative method. *Numen, 48*(3), 339–373. https://doi.org/10.1163/156852701752245604

Shinn, L. D. (1981). Precision or reductionism: Whence myth studies? *Religious Studies, 17*(3). https://doi.org/10.1017/S0034412500013032

Siderits, M. (2009). Mind in Indian Buddhist philosophy. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.

Siderits, M. (2012). Mind in Indian Buddhist philosophy. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Skinner, R. (2019). Traditions, paradigms and basic concepts in Islamic psychology. *Journal of Religion and Health, 58*. https://doi.org/10.1007/s10943-018-0595-1

Smart, N. (1996). *Dimensions of the sacred: An anatomy of the world's beliefs*. University of California Press.

Smart, N. (1996). *The religious experience* (5th ed.). Prentice Hall.

Smith, D. W. (2018). Phenomenology. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Stoljar, D. (2021). Physicalism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.

Studstill, R. (2000). Eliade, phenomenology, and the sacred. *Religious Studies, 36*(2).

Supriadi, Y. (2020). Dzikir, spiritualitas dan intuisi: Studi tentang pembentukan jati diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka. *Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, 8*(3), 235–254. https://doi.org/10.15575/irsyad.v8i3.2000

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi spiritual*. CV. Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Dinamika kepribadian Islam*. CV. Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2026). *Ilmu pendidikan dan kependidikan Islam*. CV. Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (n.d.). *Filsafat jiwa (Sirrul Asrar)*. Yedi Supriadi.

Supriadi, Y. (n.d.). *Psikologi kepribadian Islami*. Yedi Supriadi.

Supriadi, Y. (yedisupriadi.com)

Swinburne, R. (2004). *The existence of God* (2nd ed.). Clarendon Press.

Talbert, M. (2026). Moral responsibility. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2026 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Taliaferro, C. (2025). Philosophy of religion. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Taves, A. (2024). Floating signifiers and the scientific study of experiences. In D. B. Yaden & M. van Elk (Eds.), *The Oxford handbook of psychedelic, religious, spiritual, and mystical experiences*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192844064.013.21

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Belknap Press of Harvard University Press.

Thaver, T. (2018). Language as power: Literary interpretations of the Qur'an in early Islam. *Journal of the Royal Asiatic Society, 28*(2).

The Qur'an. (n.d.). *The Qur'an*.

Throop, C. J., & Laughlin, C. D. (2007). Anthropology of consciousness. In P. D. Zelazo, M. Moscovitch, & E. Thompson (Eds.), *The Cambridge handbook of consciousness*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511816789.024

Tirmidhī, M. ibn ʿĪsā al-. (n.d.). *Jāmiʿ al-Tirmidhī* (Hadith 3372).

UNESCO. (2022). *Recommendation on the ethics of artificial intelligence*. UNESCO.

van Ess, J. (2017). *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra: A history of religious thought in early Islam* (Vol. 1). Brill.

Van Gulick, R. (2026). Consciousness. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2026 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Van Norden, B. W. (2024). Comparative philosophy: Chinese and Western. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.

Webb, M. (2022). Religious experience. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.

Wetzel, J. (2024). Augustine of Hippo. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Wibisono, S., Louis, W., & Jetten, J. (2019). The role of religious fundamentalism in the intersection of national and religious identities. *Journal of Pacific Rim Psychology, 13*. https://doi.org/10.1017/prp.2018.25

Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the Kalam*. Harvard University Press.

Wynn, M. (2022). Phenomenology of religion. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Xygalatas, D., & McCorkle, W. W. (Eds.). (2013). *Mental culture: Classical social theory and the cognitive science of religion*. Routledge.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/6541.001.0001

Zarzycka, B., & Krok, D. (2021). Disclosure to God as a mediator between private prayer and psychological well-being in a Christian sample. *Journal of Religion and Health, 60*(2), 1083–1095. https://doi.org/10.1007/s10943-020-01107-3

## 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/**

Pada akhirnya, setelah 18 bab perjalanan ini, kita kembali pada kalimat yang sama dari mana kita berangkat: manusia adalah kitab yang terus dibaca. Buku ini mencoba menguraikan jiwa sebagai persoalan Religious Studies, membandingkan bagaimana tradisi-tradisi besar menyebutnya ruh, nafs, qalb, aql, sirr, fitrah, soul, atman, anatman. Membangun konstruksi Kitab Diri dengan segala struktur dan lapisannya. Menelusuri kesadaran, pengalaman keagamaan, wahyu, krisis, tazkiyah, modernitas, dan digitalitas.

Namun semua uraian itu, jika jujur, hanyalah upaya memberi nama pada sesuatu yang pada hakikatnya tidak pernah selesai diberi nama. Karena jiwa bukanlah bab yang bisa ditutup. Ia adalah ruang yang terus dibuka.

Transformasi manusia tidak pernah terjadi karena ia telah selesai membaca dirinya. Transformasi terjadi karena ia *mau* terus membacanya.

Kitab Diri berbeda dengan kitab-kitab lain di perpustakaan. Jika buku-buku lain selesai ketika sampai di halaman terakhir, Kitab Diri justru baru dimulai setiap kali Anda mengira telah sampai di halaman terakhir. Setiap pengalaman baru sebuah kehilangan, sebuah cinta, sebuah doa yang terkabul, sebuah doa yang tidak terkabul adalah paragraf baru yang ditambahkan Allah ke dalam kitab itu.

Manusia Transformatif bukanlah manusia yang sempurna. Ia adalah manusia yang memiliki keberanian hermeneutis: keberanian untuk terus menafsirkan ulang dirinya di hadapan ayat-ayat Allah baik ayat yang tertulis, ayat yang terhampar di alam, maupun ayat yang hidup di dalam dirinya sendiri.

**Dari pengalaman menuju kesadaran. Dari kesadaran menuju interpretasi. Dari interpretasi menuju refleksi. Dari refleksi menuju transformasi. Dari transformasi menuju akhlak.**

Kita membaca diri bukan agar kita menjadi Tuhan atas diri kita. Kita membaca diri agar kita tahu betapa kita bukan Tuhan.

***Iqra' kitabak. Bacalah kitabmu.***

**Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd**

**JIWA THE BOOK OF SOUL**

Kitab Diri dan Pembacaan Jiwa :
Kesadaran, Pengalaman Keagamaan, dan Transformasi Manusia